

۲



كتاب الاتقان في علوم القرآن

١

٥٧٦

ج. رابع ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دبر الانام بتدبيره القوي وقدر الاحكام بتقديره الخفي وهدى عباده الى الرشاد وانطقهم
بالسنة حداد وجعل مصالح معاشهم بالعقول محوطة ومناجح معادهم بالعلم منوطة فضل نبيه بالعلم تفضيلا
وانزل عليه القرآن تنزيلا صلى الله عليه وعلى آله كنوز الهدى وعلى اصحابه بدور الدجى وبعد فان اشرف العلوم
واعلاها واوفقها واوفاها علم الفقه والفتوى وبه صلاح الدنيا والعقبى فمن شمر لتحصيله ذيله وادرج نهاره
وليله فاز بالسعادة الآجلة والسيادة العاجلة والاحاديث في افضليته على سائر العلوم كثيرة والدلائل
عليها شهيرة لا سيما وهو المراد بالحكمة في القرآن على قول المحققين للفرقان وقد قال في الخلاصة ان النظر في
كتب اصحابنا من غير سماع افضل من قيام الليل وقالوا تعلم الفقه افضل من تعلم باقي القرآن وجميع الفقه لا بد منه
وان كنز الدقائق للامام حافظ الدين النسفي احسن مختصر صنف في فقه الائمة الحنفية وقد وضعوا له شروحا واحسنها
التبيين للامام الزيلعي لكنه قد اطال في ذكر الخلافيات ولم يفصح عن منطوقه ومفهومه وقد كنت مشتغلا به من ابتداء
حالي معتنيا بمفهوماته فاحببت ان اضع عليه شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه ويرد فروع الفتاوى والشروح اليه
بتفاريع كثيرة وتحريرات شريفة وها انا ابين لك الكتب التي اخذت منها من شروح وفتاوى وغيرها فمن الشروح شرح
الجامع الصغير لقاضي خان وشرحه للبرهاني والمبسوط شرح الكافي للحاكم وشرح مختصر الطحاوي للامام الاسبيجابي
والهداية وشروحها من غاية البيان والنهاية والعناية ومعراج الدراية والخبازية وفتح القدير والكافي شرح الوافي
والتبيين والسراج الوهاج والجوهرة والمجتبى والاقطع والينابيع وشرح المجمع للمصنف ولابن الملك والعيني
وشرح الوقاية وشرح النقاية للشمني والمستصفى والمصفى وشرح منية المصلي لابن امير حاج ومن الفتاوى المحيط
والذخيرة والبدائع والزيادات لقاضي خان وفتاواه المشهورة والظهيرية والولوالجية والخلاصة والبزازية
والواقعات للحسامي والعمدة والعدة للصدر الشهيد ومآل الفتاوى وملتقط الفتاوى وخزانة الفقه والحاوي
القدسي والقنية والسراجية والقاسمية والتجنيس والعلامة وتصحيح القدوري وغير ذلك مع مراجعة كتب الاصول
واللغة وغير ذلك ومن تردد في شيء مما ذكرناه في هذا الشرح فليرجع الى هذه الكتب وسميته بالبحر الرائق شرح كنز
الدقائق واسأل الله تعالى ان ينفع به كما نفع باصله وان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يثيبنا عليه بفضله وكرمه
انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير ولا باس بذكر تعريفه لما روي في البدائع لابن الساعاتي يجب على من حاول علما
ان يصور معناه بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده قالوا ليكون الطالب له على بصيرة فالفقه لغة الفهم
تقول منه فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه وافقهتك الشيء ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وفقه بالضم
فقاهة وفقهه الله وتفقه اذا تعاطى ذلك وفاقهته اذا باحثته في العلم كذا في الصحاح وحاصله ان الفقه
اللغوي مكسور القاف في الماضي والاصطلاحي مضمومها فيه كما صرح به الكرماني وفي ضياء الحلوم الفقه العلم
بالشيء ثم خص بعلم الشريعة وفقه بالكسر يعني الشيء فقها وفقها وفقهانا اذا علمه وفقه بالضم فقاهة اذا صار فقيها

[illegible]
المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخييرا لانه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا وخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات
والصفات والافعال وخرج بقيد الشرعية الاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم
بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع كذا في التلويح وظاهره ان الحكم في مثل قولنا النار
محرقة ليس عقليا ويمكن ان يجعل من العقلي بناء على ان الادراك في الحواس انما هو للعقل بواسطة الحواس وخرج بقيد
العملية الاحكام الشرعية الاعتقادية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وكذا لم يكن العلم بوجوب الصلاة
والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا واورد عليه انه ان اريد بالعمل عمل الجوارح
فالتعريف غير جامع اذ يخرج عنه العلم بوجوب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك وان اريد به ما يعم عمل القلب
وعمل الجوارح فالتعريف غير مانع اذ يدخل فيه جميع الاعتقاديات التي هي اصول الدين واجيب عنه باختيار الشق
الشق الثاني ولا تدخل الاعتقاديات اذ المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل فالتعلق في النية ونحوها بكيفية
عمل قلبي والتعلق في الاعتقاديات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده الى الشيء وتمنيه حصول
الشيء وزواله وبين التصديق القائم بالقلب الذي هو تجل وانكشاف يحصل عقب قيام الدليل لا فعل للنفس فيه ان
القصد نوع من الارادة والتصديق نوع من العلم والوجه ان كان في الفرق نعم يعتبر في الايمان مع التصديق
الذي هو التجلي والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب لقبول الاوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد
فعلا بهذا الاعتبار وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية الى الفرعية فلم يتوجه الايراد اصلا وقوله من ادلتها متعلق بالعلم
اي العلم الحاصل من الادلة وبه خرج علم المقلد وليس متعلقا بالاحكام اذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لانه علم
بالاحكام الحاصلة من ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة ومعنى حصول العلم من الدليل
انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم
لكنه لم يحصل من النظر في الدليل كذا في التلويح وبه اندفع ما ذكره الكمال ابن ابي شريف من ان قوله من ادلتها للبيان
لا للاحتراز اذ لا اكتساب الا من دليل انتهى واختلف في قيد التفصيلية فذكر جماعة منهم المحقق في التلويح انه
للاحتراز عن علم الخلافي لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وغلطهم
المحقق في التحرير بقوله وقولهم التفصيلية يصرح بلازم واخراج الخلافي به غلط وصححه الكمال بان قولهم انما يصح
اذا قلنا ان الخلافي يستفيد علما بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسليمه من الفقيه وجود المقتضي او النافي
اجمالا وانه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن ابطال الخصم والحق انه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يعين
المقتضي او النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك وان كان ايماء للاستفادة منه [illegible] فقهيا فالصواب
انه ليس اخراجا لعلم الخلافي فهو صريح للازم انتهى واختلفوا ايضا في قيد الا[illegible] الى آخره

بالسنة حداد وجعل مصالح معاشهم بالعقول ملحوظة ومناجح معادهم بالعلم منوطة فضّل نبيه بالعلم تفضيلا
وأنزل عليه القرآن تنزيلا صلى الله عليه وعلى آله كنوز الهدى وعلى أصحابه بدور الدجى **وبعد** فإن أشرف العلوم
وأعلاها وأوفقها وأوفاها علم الفقه والفتوى وبه صلاح الدنيا والعقبى فمن شمّر لتحصيله ذيله وأدرج نهاره
وليله فاز بالسعادة الآجلة والسيادة العاجلة والأحاديث في أفضليته على سائر العلوم كثيرة والدلائل
عليها شهيرة لا سيما وهو المراد بالحكمة في القرآن على قول المحققين للفرقان وقد قال في الخلاصة إن النظر في
كتب أصحابنا من غير سماع أفضل من قيام الليل وقالوا تعلم الفقه أفضل من تعلم باقي القرآن وجميع الفقه لا بد منه
وإن كنز الدقائق للإمام حافظ الدين النسفي أحسن مختصر صنف في فقه الأئمة الحنفية وقد وضعوا له شروحا وأحسنها
التبيين للإمام الزيلعي لكنه قد أطال من ذكر الخلافيات ولم يفصح عن منطوقه ومفهومه وقد كنت مشتغلا به من ابتداء
حالي معتنيا بمفهومه فأحببت أن أضع عليه شرحا يفصح عن منطوقه ومفهومه ويرد فروع الفتاوى والشروح إليه
مع تفاريع كثيرة وتحريرات شريفة وها أنا أبين لك الكتب التي أخذت منها من شروح وفتاوى وغيرها فمن الشروح شرح
الجامع الصغير لقاضيخان وشرحه للبرهاني والمبسوط شرح الكافي للحاكم وشرح مختصر الطحاوي للإمام الإسبيجابي
والهداية وشروحها من غاية البيان والنهاية والعناية ومعراج الدراية والخبازية وفتح القدير والكافي شرح الوافي
والتبيين والسراج الوهاج والجوهرة والمجتبى والأقطع والينابيع وشرح المجمع للمصنف ولابن الملك والعيني
وشرح الوقاية وشرح النقاية للشمني والمستصفى والمصفى وشرح منية المصلي لابن أمير حاج ومن الفتاوى المحيط
والذخيرة والبدائع والزيادات لقاضيخان وفتاواه المشهورة والظهيرية والولوالجية والخلاصة والبزازية
والواقعات للحسامي والعمدة والعدة للصدر الشهيد ومآل الفتاوى وملتقط الفتاوى وحيرة الفقهاء والحاوي
القدسي والقنية والسراجية والقاسمية والتجنيس والعلامة وتصحيح القدوري وغير ذلك مع مراجعة كتب الأصول
واللغة وغير ذلك ومن يرد في شيء مما ذكرناه في هذا الشرح فليرجع إلى هذه الكتب وسميته بالبحر الرائق شرح كنز
الدقائق وأسأل الله تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن يثيبنا عليه بفضله وكرمه
إنه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير ولا بأس بذكر تعريفه لما روي في البدائع لابن الساعاتي تحق على من حاول علما
يصور حده أو رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده قالوا ليكون الطالب له على بصيرة قال **الفقه** لغة الفهم
تقول منه فقه الرجل بالكسر وفلان لا يفقه وأفقهتك الشيء ثم خص به علم الشريعة والعالم به فقيه وفقه بالضم
فقاهة وفقهه الله وتفقه إذا تعاطى ذلك وفاقهته إذا باحثته في العلم كذا في الصحاح وحاصله أن الفقه
اللغوي مكسور القاف في الماضي والاصطلاحي مضمومها فيه كما صرح به الكرماني وفي ضياء الحلوم الفقه العلم
بالشيء ثم خص بعلم الشريعة وفقه بالكسر فهم الشيء فهما وفقها وفقهانا إذا علمه وفقه بالضم فقاهة إذا صار فقيها

انتهى وفي المغرب فقه المعنى فهمه وأفهمه غيره انتهى واصطلاحا على ما ذكره النسفي في شرح المنار تبعا للأصوليين
العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال وإنما أطلقوا العلم على الفقه مع كونه ظنيا لأن
أدلته ظنية لأنه لما كان ظن المجتهد الذي يجب عليه وعلى مقلديه العمل بمقتضاه كان لقوته بهذا الاعتبار قريبا
من العلم فعبر به عنه تجوزا وتعقب بأن فيه ارتكاب مجاز دون قرينة فالأولى ما في التحرير من ذكر التصديق الشامل
للعلم والظن بدل العلم والأحكام جمع محلى باللام فإما أن يحمل على الاستغراق أو على الجنس المتناول للكل أو البعض
الذي أقله ثلاثة منها لا بعينها ذكره الشيرازي في حاشية العضد وفيه أن المراد بالأحكام ومعنى العلم بها
التهيؤ لذلك ورده في التوضيح بأن التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط إذ لا يعرف أي قدر من
الاستعداد يقال له التهيؤ القريب وأجاب عنه في التلويح بأنه مضبوط لأنه ملكة يقتدر بها على إدراك جزئيات
الأحكام وإطلاق العلم عليها شائع وفي التحرير والمراد بالملكة أدنى ما يتحقق بها الأهلية وهو مضبوط انتهى واختلف
في المراد من الحكم هنا فاختار السيد في حاشيته أنه التصديق ورده في التلويح بأنه علم لأنه إدراك أن النسبة الثابتة
بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور انتهى ويمكن الجواب بأن مراده من التصديق القضية صرح المولى سعد
في حاشية العضد بأنه كما يطلق على الإدراك يطلق على القضية والمحققون على أنه المراد بالحكم هنا خطاب الله تعالى
المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا لأنه يكون ذكر الشرعية والعملية تكرارا وخرج بقيد الأحكام العلم بالذوات
والصفات والأفعال وخرج بقيد الشرعية الأحكام المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث ومن الحس كالعلم
بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع كذا في التلويح وظاهره أن الحكم في مثل قولنا النار
محرقة ليس عقليا ويمكن أن يجعل من العقلي بناء على أن الإدراك في الحواس إنما هو للعقل بواسطة الحواس وخرج بقيد
العملية الأحكام الشرعية الاعتقادية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وكذا لم يكن العلم بوجوب الصلاة
والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة فقها اصطلاحا وأورد عليه أنه إن أريد بالعمل عمل الجوارح
فالتعريف غير جامع إذ خرج عنه العلم بوجوب النية وتحريم الرياء والحسد ونحو ذلك وإن أريد به ما يعم عمل القلب
وعمل الجوارح فالتعريف غير مانع إذ يدخل فيه جميع الاعتقاديات التي هي أصول الدين وأجيب عنه باختيار الشق
الثاني ولا تدخل الاعتقادات إذ المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل فالتعلق في النية ونحوها بكيفية
عمل قلبي والتعلق في الاعتقادات بحصول العلم وتحقيق الفرق بين فعل القلب كقصده إلى الشيء وتسميته حصول
الشيء ونحوه له وبين التصديق القائم بالقلب الذي هو محل وإنكار يحصل عقب قيام الدليل لا بفعل للنفس بل إن
القصد نوع من الإرادة والتصديق نوع من العلم والوجه أن كان في الفرق نعم يعتبر في الإيمان مع التصديق
الذي هو التجلي والانكشاف إذعان واستسلام بالقلب لقبول الأوامر والنواهي فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد
فعلا بهذا الاعتبار وقد عدل بعضهم عن ذكر العملية إلى الفرعية فلم يتوجه الإيراد أصلا وقوله من أدلتها متعلق بالعلم
أي العلم الحاصل من الأدلة وبه خرج علم المقلد وليس متعلقا بالأحكام إذ لو تعلق بها لم يخرج علم المقلد لأنه علم
بالأحكام الحاصلة من أدلتها التفصيلية وإن لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة ومعنى حصول العلم من الدليل
أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى علمه المستند إلى الدليل بالحكم
لكنه لم يحصل من النظر في الدليل كذا في التلويح وبه اندفع ما ذكره الكمال ابن أبي شريف من أن قوله من أدلتها للبيان
لا للاحتراز إذ لا اكتساب إلا من دليل انتهى واختلف في قيد التفصيلية فذكر جماعة منهم المحقق في التلويح أنه
للاحتراز عن علم الخلافي لأن العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه وغلطه
المحقق في التحرير بقوله وقولهم التفصيلية يصرح بلازم وإخراج الخلافي به غلط ووضحه الكمال بأن قولهم إنما يصح
إذا قلنا إن الخلافي يستفيد علما بثبوت الوجوب وانتفائه من مجرد تسلمه من الفقيه وجود المقتضي أو النافي
إجمالا وأنه يمكنه بمجرد ذلك حفظه عن إبطال الخصم والحق أنه لا يستفيد علما ولا يمكنه الحفظ المذكور حتى يتعين
المقتضي أو النافي فيكون هو الدليل المستفاد منه ذلك وإن كان مثلا للاستفادة منه كان فقيها فالصواب
أنه ليس إخراجا لعلم الخلافي فهو مصرح للازم انتهى واختلفوا أيضا في قيد الاستد[illegible] إلى أنه

الاحتراز عن العلم الحاصل بالضرورة كعلم جبريل والرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا يسمى فقها اصطلاحيا وحقق في
التلويح بانه لا حاجة اليه فان حصول العلم عن الدليل يشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل
فخرج ما كان بالضرورة بقوله من ادلتها فهو للتصريح بما علم التزاما او لدفع التوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في
التعريفات انتهى ولم يذكر علم الله تعالى لانه لا يوصف بضرورة ولا استدلال فلو قال انه للاحتراز عن العلم الذي لم
يحصل بالاستدلال لكان مخرجا لعلم الله تعالى ايضا واختلف في علم النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد هل يسمى
فقها اصطلاحا ولما قررناه ظهر ان الاولى الاقتصار على قول الفقه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وصح
تعريفه بنفس الاحكام المذكورة لما ذكر السيد في حواشيه ان اسماء العلوم كالاصول والفقه والنحو يطلق كل منها تارة على
معلومات مخصوصة كقولنا زيد يعلم النحو اي يعلم تلك المعلومات المعينة وتارة على ادراك تلك المعلومات وهكذا
في التحرير وعرفه في التقويم بانه اسم لضرب علم اصيب باستنباط المعنى وضد الفقيه صاحب الظاهر وهو الذي يعمل بظاهر النصوص
من غير تامل في معانيها ولا يرى القياس حجة انتهى وظاهره ان ما كان من الاحكام له دليل صريح ليس من الفقه لانه لم يصب
بالاستنباط وهو بعيد وكذا اطلقوا في قولهم من ادلتها ليشمل القياس وغيره من الدلايل الاربعة وعرفه الامام الاعظم
بانه معرفة النفس ما لها وما عليها لكنه يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات
النفسانية والعمليات كالصلوات والصوم والبيع فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة ما لها
وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضى وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك
ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها
وما عليها وان اردت علم ما يشمل على الاقسام الثلاثة لم تزده وابو حنيفة رضي الله عنه انما لم يزد لانه اراد الشمول اي
اطلق العلم على العلم بما لها وعليها سوا كان من الاعتقاديات او الوجدانيات والعمليات ومن ثم سمى الكلام فقها
اكبر كذا في التوضيح وذكر العلامة خسرو ان الملكات النفسانية ليست من الفقه باعتبار ذاتها واما باعتبار الآثار
التابعة لها من افعال الجوارح فهي من الفقه انتهى هذا كله معنى الفقه عند الاصوليين واما معناه الحقيقي عند
اهل الحقيقة فما ذكره الحسن البصري كما نقله اصحاب الفتاوي في باب الطلاق ومنهم الولوالجي بقوله هل رايت فقيها
انما الفقيه المعرض عن الدنيا الراغب في الآخرة البصير بعيوب نفسه واما معناه عند الفقهاء فذكر صاحب الروضة
انه لو وقف على الفقهاء فمن حصل في علم الفقه شيئا وان قل والمتفقه والمشتغل به انتهى وفي الحاوي القدسي اعلم ان
معنى الفقه في اللغة الوقوف والاطلاع وفي الشريعة الوقوف الخاص وهو الوقوف على معاني النصوص واشاراتها
ودلالاتها ومضمراتها ومقتضياتها والفقيه اسم للواقف عليها ويسمى حافظ مسايل الفقه الثابتة بها فقيها بمجاز الحال
ما ثبت بالفقه انتهى ثم قال العلم اول ما يحصل للقلب لا يخلو عن نوع اضطراب لحكم الابتدا فاذا دامت الرؤية
زال الاضطراب فصار معرفة لزيادة الصحبة ثم تتنوع هذه المعرفة نوعين معرفة الظاهر ومن المعنى الباطن
والباطن الذي هو الحكمة وبها يلتذ القلب اذا صار معقولا له فجرى منه مجرى الطبيعة فهذا هو الفقه ولهذا
قال ابو يوسف مرضت مرضا شديدا حتى نسيت كل شيء سوى الفقه فانه صار لي كالطبع انتهى وقال في موضع اخر
الفقه قوة تصحيح المنقول وترجيح المعقول فالحاصل ان الفقه في الاصول علم الاحكام من دلايلها كما تقدم فليس
الفقيه الا المجتهد عندهم واطلاقه على المقلد الحافظ للمسايل مجاز وهو حقيقة في عرف الفقهاء بدليل انصراف الوقف
والوصية للفقهاء اليهم واقله ثلاثة احكام كما في المنتقى وذكر في التحرير ان الشايع اطلاقه على من يحفظ الفروع مطلقا
يعني سوا كانت بدلايلها او لا واما موضوعه ففعل المكلف من حيث انه مكلف لانه يبحث فيه عما يعرض لفعله
من حل وحرمة ووجوب وندب والمراد بالمكلف العاقل البالغ ففعل غير المكلف ليس من موضوعه وضمان المتلفات
ونفقة الزوجات انما المخاطب باداها الكمل لا الصبي والمجنون كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته حيث فرط
في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله واما صحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها فهي عقلية
من باب ربط الاحكام بالاسباب وكذا لم يكن مخاطبا بها بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى فقيدنا
بحيثية ال[illegible] لان فعل المكلف لا من حيث التكليف ليس من موضوعه كفعله من حيث انه مخلوق الله تعالى

يرد عليه الفعل المباح او المندوب لعدم التكليف فيهما لان اعتبار حيثية التكليف اعم من ان يكون بحسب الثبوت كما في
الوجوب والتحريم او بحسب السلب كما في بقية الاحكام فان بين الفعل والترك برفع الكلفة عن العبد وفي الحاوي القدسي
وافعال العباد توصف بالحل والحرمة والحسن والقبح فيقال فعل حلال او حرام او حسن او قبيح واما وصف حكم
الله بها كقول القايل الحلال والحرام والحسن والقبيح حكم الله تعالى فهو بطريق المجاز توسعا في العبارة واطلاقا
لاسم المفعول على الفعل وهذا لان الله تعالى له فعل واحد لكنه اختلف تسميته باعتبار الاضافة الى وصف المفعول
فان كان نوصف المفعول كونه حادثا سمي احداثا وان كان حيا سمي احيا وان كان ميتا سمي اماتة وان كان واجبا سمي ايجابا
وان كان حلالا سمي تحليلا وان كان حراما سمي تحريما ونحوها وهذا بنا على مسايل التكوين والمكون انهما غيران عندنا
انتهى واما استمداده فمن الاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس المستنبط من هذه
الثلاثة واما شريعة من قبلنا فتابعة للكتاب واما اقوال الصحابة فتابعة للسنة واما تعامل الناس فتابع
للاجماع واما التحري واستصحاب الحال فتابعان للقياس واما غايته فالفوز بسعادة الدارين والله تعالى اعلم
بالصواب واليه المرجع والماب

كتاب الطهارة

اعلم ان مدار الدين متعلق بالاعتقادات
والعبادات والمعاملات والمزاجر والآداب فالاعتقادات خمسة انواع الايمان بالله وملايكته وكتبه ورسله
واليوم الآخر والعبادات خمسة الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والمعاملات خمسة المعاوضات المالية
والمناكحات والمخاصمات والامانات والتركات والمزاجر خمسة مزجرة قتل النفس ومزجرة اخذ المال ومزجرة
هتك الستر ومزجرة ثلب العرض ومزجرة قطع البيضة والآداب اربعة الاخلاق والشيم الحسنة والسياسات
والمعاشرات والعبادات والمعاملات والمزاجر من قبيل ما نحن بصدده دون القسمين الآخرين وقدم في ساير كتب
الفقه العبادات على المعاملات والمزاجر لكونها اهم من غيرها ثم الصلاة قدمت على غيرها لانها تالية الايمان وثانية
بالنص والخبر كقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وكحديث بني الاسلام على خمس ثم قدمت الطهارة
هنا على الصلاة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط طبعا فيقدم وضعا وخصها بالبداية دون ساير الشروط
لانها اهم من غيرها لانها لا تسقط بعذر من الاعذار كذا في المستصفى وغيره وتعليلهم للاهمية بعدم السقوط
اصلا لا يخصها لان النية كذلك كما صرح به الزيلعي في اخر نكاح الرقيق فالاولى ان يراد بانها من الشرايط اللازمة
للصلاة في كل اوقاتها وهي من خصايص الصلاة فيخرج النية لانه يشترط استصحابها بكل ركن من اركانها وليست
من خصايصها بل من خصايص العبادات كلها ثم كتاب الطهارة مركب اضافي لا بد من معرفة جزئيه اولا ومن وجه
فالكتاب لغة مصدر كتب كتابة وكتبة وكتابا بمعنى الكتب وهو جمع الحروف ويسمى به المفعول للمبالغة تقول كتبت البغلة
اذا جمعت بين رجليها بحلقة او سير وكتبت القربة اذا خرزتها كتبا والكتبة بالضم الخرزة والجمع كتب بفتح التاء والكتيبة الجيش
وكتبت الخيل اي تجمعت وسميت الكتابة كتابة لانها جمع الحروف والكلمات وجمعه كتب بضمتين وكتب بسكون التاء ومدار
التركيب على الجمع قال في المغرب وقولهم سمي هذا العقد مكاتبة لانه ضم حرية اليد الى حرية الرقبة او لانه جمع بين نجمين ضعيف
ضعيف جدا وانما الصحيح ان كلا منهما كتب على نفسه امر هذا الوفا وهذا الادا انتهى واما كان التعليل بالجمع بين نجمين
ضعيفا لانه ليس بلازم فيها لجوازها حالة وضعف الوجه الاول ظاهر لانه بالكتابة قبل الادا لم تحصل حرية الرقبة
فلم يصح الجمع بهذا المعنى وفي الاصطلاح جمع مسايل مستقلة فخرج جمع الحروف والكلمات التي ليست بمسايل وخرج
الباب والفصل لعدم استقلالها لدخولها تحت كتاب وشمل ما كان نوعا واحدا من المسايل ككتاب اللقطة او انواعا
ككتاب البيوع ولا حاجة الى ان يقال اعتبرت مستقلة ليدخل ما كان تبعا لغيره ولم يكن مستقلا بل اعتبر مستقلا
ككتاب الطهارة كما في العناية لان المراد بالاستقلال عدم توقف تصور المسايل على شيء قبلها ولا بعدها قوله
وكتاب الطهارة لا الاصالة وعدم التبعية والتقييد بالمسايل الفقهية كما في العناية لخصوص المقام لانه احتراز
عما في السراج الوهاج من انه في الشرع للضم والاحاطة فغير صحيح اذ ليس هو هنا وضعا شرعيا وانما هو
عرفيا الا ان يراد انه في عرف اهل الشرع وهو بعيد ويبعده ايضا ان ظاهره انه لا يكون كتابا الا اذا احاطت
بما اضيف اليه وشملها والواقع خلافه فالظاهر ما ذكرناه والطهارة بفتح الطا الفعل ولغة [illegible] نظافة وكذا

٧ بعدها ه

الالة وبضمها فضل ما يتطهر به واصطلاحا زوال الحدث والخبث والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال
المزيل وهو طبعي كالماء وشرعي كالتراب والخبث عين مستقذرة شرعا وكلمة او في الحد ليست لمنع الجمع فلا يفسد بها الحد
وهو قول بعضهم انها ازالة الحدث او الخبث غير جامع لخروج الزوال بدون الازالة كما اذا وقع المطر على اعضاء الوضوء
من غير قصد فانه طهارة وليس ازالة لعدم الصنع منه ولا يرد الوضوء على الوضوء فانه طهارة بدون الزوال المذكور
باعتبار ازالة الاثام الحاصلة لان تسميته طهارة مجاز والتعريف للحقيقة وعرفها في السراج الوهاج بما يحله
فقال ايصال مطهر الى محل يجب تطهيره او يندب ولو عبر بالوصول لكان اولى لما ذكرناه في الازالة مع ما فيه من لزوم
الدور وهو توقف مطهر على الطهارة وهي عليه لانه بعض التعريف وفي البدائع ما يفيد ان تعريفها بالزوال المذكور
توسع ومجاز فقال الطهارة لغة وشرعا هي النظافة والتطهير التنظيف وهو اثبات النظافة في المحل وانها صفة تحدث
ساعة فساعة وانما يمتنع حدوثها بوجود ضدها وهو القذر فاذا زال القذر اي امتنع حدوثه بازالة العين القذرة
تحدث النظافة فكان زوال القذر من باب زوال المانع من حدوث الطهارة لا ان يكون طهارة وانما سمي طهارة توسعا
لحدوث الطهارة عند زواله انتهى واما سبب وجوبها فقيل الحدث والخبث ونسبه الاصوليون الى اهل الطرد قالوا
للدوران وجودا وعدما وعزاه في السراج الوهاج اليهم وفي الخلاصة انه اخذ به الامام السرخسي في الاصل وبعد
عنه لانه مردود بان الدوران وجودا غير موجود لانه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضوء قبل دخول الوقت كذا في غاية البيان
وقد يدفع بانه يجب به الوجوب وجوبا موسعا الى القيام الى الصلاة لما نقله السراج الوهاج من انه لا ياثم بالتاخير عن
الحدث بالاجماع وهكذا في الغسل على ما نبينه فيه ان شاء الله تعالى وحينئذ لم يتخلف الدوران وورد ايضا بانهما ينقضانها
فكيف يوجبانها ودفعه في فتح القدير وغيره بانهما ينقضان ما كان ويوجبان ما سيكون فلا منافاة واجاب عنه العلامة
السيرامي بان الحدث يفضي الى الوجوب والوجوب الى الوجود والمفضي الى الشيء يفضي الى ذلك الشيء فالحدث يفضي
الى وجود الطهارة ووجودها يفضي الى زوال الحدث فالحدث يفضي الى زوال نفسه انتهى في فتح القدير والاولى
ان يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التجويز وهو مفقود انتهى وقد يدفع بانه موجود لما رواه في الكشف
الكبير عنه عليه السلام لا وضوء الا عن حدث وحرف عن يدل على السببية كقوله ادوا عن من تمونون ولذا كان الراس
بوصف المؤنة والولاية سببا لوجوب صدقة الفطر ويمكن ان يجاب عنه بان الدليل لما دل على عدم صلاحية الحدث
للسببية كان دخول عن على الحدث باعتبار انه شبيه بالسبب بالنظر الى التوقف والتكرر لا لدليل السببية عند الصلاة
وهي حقيقة فلا تدل وقيل سببها اقامة الصلاة فهو وان صححه في الخلاصة فقد نسبه في العناية الى اهل الظاهر
وصرح في غاية البيان بفساده لصحة الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات ما دام متطهرا وقد يدفع بان الاقامة سبب بشرط
الحدث فلا يلزم ما ذكر خصوصا انه ظاهر الاية وقيل سببها ارادة الصلاة وهو وان صححه في الكشف وغيره
مردود بان مقتضاه انه اذا اراد الصلاة الاثم ولو لم يصل والواقع خلافه لانه لم يقل به احد كما اشير اليه في
فتح القدير وقد يدفع بما ذكره الزيلعي في باب الطهارة بانه اذا اراد الصلاة وجب عليه الطهارة فاذا رجع وترك
التنفل سقطت الطهارة لان وجوبها لاجلها وفي العناية سببها وجوب الصلاة لا وجودها لان وجودها مشروط
بها فكان متاخرا عنها والمتاخر لا يكون سببا للمتقدم انتهى يعني لا اصل ان يكون وجودها هو السبب بدليل الاضافة
نحو طهارة الصلاة وهي عندهم من امارة السببية لكن منع مانع من ذلك وظاهره انه بدخول الوقت يجب الطهارة
لكنه وجوب موسع كوجوب الصلاة فاذا ضاق الوقت صار الوجوب فيهما مضيقا وحينئذ فلا حاجة الى جعل سببها
وجوب اداء الصلاة كما في فتح القدير لما علمنا ان اصل الوجوب كاف للسببية الا انه مشكل لعدم شموله سببا للطهارة
للصلاة النافلة اذ لا وجوب هنا ليكون سببا للطهارة فليس فيه الا الارادة فالظاهر ان السبب هو الارادة في
الفرض والنفل ويسقط وجوبها بترك ارادة الصلاة وهو الارادة المستلحقة للشروع فلا يرد ما ذكره عليها
واركانها في الحدث الاصغر غسل الاعضاء الثلاثة ومسح ربع الراس وفي الاكبر غسل جميع البدن وفي النجاسة
الحقيقية المرئية ازالة عينها وفي غير المرئية غسل محلها ثلاثا والعصر في كل مرة اركان مما ينعصر والتجفيف فيما لا ينعصر
وحكمها استباحة ما لا يحل الا بها ولم يذكروا ان من حكمها الثواب لانه ليس بلازم فيها لتوقفه على النية وهي ليست

شرطا فيها والتها الماء والتراب والملحق بهما وانواعها كثيرة ستاتي مفصلة ومحاسنها شهيرة واما شرائطها فذكر العلامة
الحلبي في شرح منية المصلي انه لم يطلع عليها صريحة في كلام الاصحاب وانما تؤخذ من كلامهم وهي تنقسم الى شروط وجوب
وشروط صحة فالاولى تسعة الاسلام والعقل والبلوغ ووجود الحدث ووجود الماء المطلق الطهور الكافي والقدرة
على استعماله وعدم الحيض وعدم النفاس وتنجز خطاب المكلف كضيق الوقت والثانية اربعة مباشرة الماء المطلق
الطهور لجميع الاعضاء وانقطاع الحيض وانقطاع النفاس وعدم التلبس في حالة التطهير بما ينقضه في حق غير
المعذور بذلك انتهى والاضافة فيه بمعنى اللام كما لا يخفى وجعلها بمعنى من بعيد لان ضابطها كما في التسهيل صحة
تقديرها مع صحة الاخبار عن الاول بالثاني كخاتم فضة وهو مفقود هنا اذ لا يصح ان يقال الكتاب طهارة **قوله**
فرض الوضوء غسل وجهه قدمه على الغسل لان الحاجة اليه اكثر ولان محله جزء من محل الغسل وللتقديم عليه
في القرآن او في تعليم جبريل للنبي عليه السلام واختلف في الفرض لغة ففي الصحاح الفرض الحز في الشيء والفرض جنس
من التمر والفرض ما اوجبه الله تعالى سمي بذلك لان له معالم وحدودا انتهى وفي التلويح المشهور انه حقيقة في
القطع والايجاب وذهب الاصوليون الى انه حقيقة في التقدير مجاز في غيره لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
فالمجاز اولى ومنه فرض القاضي النفقة اذا قدرها انتهى واما في الاصطلاح ففي التحرير الفرض ما قطع بلزومه
من فرض قطع انتهى وهو بمعنى قولهم ما لزم فعله بدليل قطعي وعرفه في الكافي بما يفوت الجواز بفوته وهو يشمل كلا من
خلاف الاول اذ يخرج عنه المقدار في مسح الراس قطعي لانه خبر الواحد الحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل
دون البيان والمجمل من الكتاب والكتاب دليل قطعي انتهى وهو يبنى ان الاية مجملة وسياتي تضعيفه والظاهر من كلامهم في
الاصول والفروع ان الفرض على نوعين قطعي وظني هو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفوته فالمقدر في مسح
الراس من قبيل الثاني وعند الاطلاق ينصرف الى الاول لكماله والفارق بين الظني القوي المثبت للفرض وبين الظني المثبت
للواجب اصطلاحا خصوص المقام وحد الفرض لا نماله وانما هو حكم الفرض القطعي المعلوم من الدين ضرورة وذكر
في العناية لا نسلم انتفاء اللازم في مقدار المسح لان الجاحد لا يكفر به ولا هو موجب للاول والاستيعاب به ولا يفيد شبهة في
وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين الا ترى ان اهل البدع لم يكفروا وانما منعوا بما دل عليه الدليل القطعي في نظر اهل السنة
لتاويلهم انتهى واما غسل المرافق والكعبين ففرضيته بالاجماع كما سنحققه وكذا القعدة الاخيرة لا بفعله في الكل
وخبر الواحد في الثاني ولا بما قيل في العناية كما قد يتوهم وذكر في النهاية انه يجوز ان يكون الفرض في مقدار المسح بمعنى التقدير
لا لنفيهما في معنى اللزوم وتعقب بانه مخالف لما اتفق عليه الاصحاب ان لا واجب في الوضوء وقد يدفع بان الذي وقع
الاتفاق عليه هو الواجب الذي لا يفوت الجواز بفوته فلا مخالفة والفرض بمعنى المفروض والاضافة فيه بيانية اذ
الفرض قد يكون من غيره والوضوء ماخوذ من الوضاءة وهي النظافة والحسن وقد وضؤ يوضؤ وضاءة فهو وضيء كذا
في طلبة الطلبة وفي المغرب انه بالضم المصدر وبالفتح الماء الذي يتوضا به انتهى وفي الاصطلاح الشرعي غسل الاعضاء
الثلاثة ومسح ربع الراس والغسل بفتح الغين ازالة الوسخ عن الشيء ونحوه باجراء الماء عليه لغة وبالضم اسم من الاغتسال
وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به وبالكسر ما يغسل به الراس من خطمي وغيره واختلف في معناه
الشرعي فقال ابو حنيفة ومحمد هو الاسالة مع التقاطر ولو قطرة حتى لو لم يسل الماء بان استعمله استعمال الدهن لم يجز
في ظاهر الرواية وكذا لو توضا بالثلج ولم يتقاطر منه شيء لم يجز وعن خلف بن ايوب انه قال ينبغي للمتوضي في الشتاء ان يبل
اعضاءه بالماء شبه الدهن ثم يسيل الماء عليها لان الماء يتجافى عن الاعضاء في الشتاء كذا في البدائع وعن ابي يوسف هو مجرد
بل المحل بالماء سال او لم يسل فعلى قولنا الدلك ليس من مفهومه وانما هو مندوب وذكر في الخلاصة انه سنة وحده
امرار اليد على الاعضاء المغسولة والضمير في وجهه عائد الى المتوضي المستفاد من الوضوء **قوله** وهو من قصاص
الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن اي الوقت وقصاص الشعر مقطعه ومنتهى منبته من مقدم الراس وحواليه
وهو مثلث القاف والضم اعلاها وفي الصحاح ذقن الانسان مجمع لحييه انتهى واللحي منبت اللحية من الانسان وغيره
والنسبة اليه لحوي وهما لحيان وثلاثة الحي على افعل الا انهم كسروا الحاء لتسلم الياء والكثير لحي على فعول وفي المغرب
اللحي العظم الذي عليه الاسنان انتهى وهذا الحد للوجه يروى في غير رواية الاصول [illegible] في ظاهر الرواية

قال في البدائع وهذا الحد صحيح لانه تحديد الشيء بما ينبئ عنه اللفظ لغة لان الوجه اسم لما يواجه الانسان وما يواجه به
في العادة والمواجهة تقع بهذا المحدود فوجب غسله قبل نبات الشعر فاذا نبت الشعر يسقط غسل ما تحته عند عامة العلما
كثيفا كان الشعر او خفيفا لان ما تحته خرج ان يكون وجها لانه لا يواجه اليه كذلك لا يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الحاجبين
والشارب انتهى والمراد بالخفيفة التي لا ترى بشرتها اما التي ترى بشرتها فانه يجب ايصال الما الى ما تحتها كذا في فتح القدير
وعلى هذا ينبغي ان يحمل قول من قال انه يجب ايصال الما الى ما تحت شعر الشارب على ما اذا كان بحيث يبدو اثنا الشعر وقد
جعله في التجنيس من الاداب وصحح الولوالجي في باب الكراهية على ان المفتي به انه لا يجب ايصال الما ما تحته كالحاجبين واما
الشفة فقيل تبع للفم وقال ابو جعفر ما انكتم عند انضمامه فهو تبع له وما ظهر فللوجه وصححه في الخلاصة وذكر في المجتبى
لا يغسل العين بالما ولا باس بغسل الوجه مغمضا عينيه وقال الفقيه احمد بن ابرهيم ان غمض عينيه شديدا لا يجوز ولو
رمدت عينه ورمصت يجب ايصال الما تحت الرمص ان بقي خارجا بتغميض العين والا فلا وفي المغرب الرمص ما جمد من الوسخ
في الموق والموق موخر العين والماق مقدمها انتهى وفي المجتبى ولا يدخل في حد الوجه النزعتان وهو ما انحسر من الشعر
من جانبي الجبهة الى الراس انتهى والنزعة بالفتح وافاد المصنف ان البياض الذي بين العذار والاذن من الوجه فيجب غسله
وهو ظاهر المذهب كذا ذكره الحلواني وهو الصحيح وعليه اكثر مشايخنا كما ذكره الطحاوي وهو الصحيح من المذهب كما ذكره
السرخسي وعن ابي يوسف عدمه كذا في البدائع وظاهره ان مذهبه خلافه وفي تبيين الحقائق ان قوله من قصاص الشعر
خرج مخرج الغالب والا فحد الوجه في الطول من مبدا سطح الجبهة الى منتهى اللحيين كان عليه شعر او لم يكن انتهى لانه يرد عليه
الاغم والاصلع لان الاغم الذي على جبهته شعر لا يكفي غسله من قصاص شعره والاصلع الذي انحسر شعره الى وسط راسه
لا يجب عليه ان يغسله من قصاص شعره على الاصح كذا في الخلاصة وصرح في المجتبى بالخلاف فيه فقيل ان نزل من الوجه
والاكثر من الراس والصحيح انه من الراس حتى جاز المسح عليه وفي المغرب عذار اللحية جانباها وشحمة الاذن ما لان منها
قوله ويديه بمرفقيه اي مع مرفقيه فالبا للمصاحبة بمعنى مع نحو اهبط بسلام اي معه والفرق بين استعمالها بمعنى
مع وبين مع لابتدا المصاحبة والبا لاستدامتها كذا ذكره ابن الملك في بحث القبا بين والمرفق بكسر الميم وفتح الفا وعكسه
العكس لغة اسم لملتقى العظمين عظم العضد وعظم الذراع واشار المصنف الى ان الى في الاية بمعنى مع وهو مردود لانهم
قالوا ان اليد من رؤس الاصابع الى المنكب فاذا كانت الى بمعنى مع وجب الغسل الى المنكب لانه كغسل القميص وكمه وغايته
انه كافراد فرد من العام اذ هو تنصيص على بعض متعلق الحكم بتعليق عين ذلك الحكم وذلك لا يخرج غيره ولو اخرج كان مفهوم
اللقب وهو ليس بحجة وما في المحيط من انه لما كان المرفق ملتقى العظمين ولا يمكن التمييز بينهما فلما وجب غسل الذراع ولا
يمكن بدونه وجب غسل المرفق احتياطا مردود لانه لم يتعلق الامر بغسل الذراع ليجب غسل ما لازمه وانما تعلق الامر بغسل اليد
الى المرفق وما بعد الى لم يدخل جزما المتيقنان وما في البدائع من انه لما احتمل الدخول واحتمل الخروج صار مجملا وفعله
عليه الصلاة والسلام بيان للمجمل مردود بان عدم دلالة اللفظ لا يوجب الاجمال والاصل براءة الذمة وانما يوجب الدلالة
المشتبهة فبقي مجرد فعله دليل السنة وما في غاية البيان من انها قد تدخل وقد لا تدخل فتدخل احتياطا مردود فان الحكم
اذا توقف على الدليل لا يجب مع عدمه والاحتياط العمل باقوى الدليلين وهو فرع تجاذبهما وهو منتف وما في النهاية وغيرها
من انه غاية لمقدر تقديره اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق مردود لان الظاهر تعلقه باغسلوا وتعلقه بمقدر خلاف
الظاهر بلا ملجا مع ان المقصود منه الاسقاط وهو لا يوجبه عما فوق المرفق بل عما قبله باللفظ او يحتمل اسقطوا من المنكب
الى المرفق او من رؤس الاصابع الى المرفق فلم يتعين الاول كما لا يخفى وفرقهم بين غاية الاسقاط وبين غاية المد بان صدر الكلام
ان كان متناولا لما بعد الى فهي للاسقاط كمسئلتنا والا فهي للمد كقوله اتموا الصيام الى الليل ليس بمطرد لانتقاضه بالغاية في
اليمين فان ظاهر الرواية عدم الدخول كما اذا حلف لا يكلمه الى عشرة ايام لا يدخل العاشر مع تناول الصدر له كما في جامع الفصولين
وكذلك راس السمكة في قوله والله لا اكل السمكة الى راسها فانها لا تدخل مع التناول المذكور وما ذكره المحققون ومنهم
الزمخشري والتفتازاني من ان الى تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخولها في الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع الدليل
فمما فيه دليل الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة ومما فيه دليل الدخول اية الاسرا للعلم بانه لا يسرى به الى المسجد الاقصى
من غير ان يدخله وما نحن فيه لا دليل فيه على احد الامرين فقالوا بدخولهما احتياطا اذ لم يرو قط صلى الله عليه وسلم

نزل غسلهما فلا يفيد الافتراض لان الفعل لا يفيده وتقدم منع الاحتياط والحق ان شيئا مما ذكروه لا يدل على الافتراض
فالاولى الاستدلال بالاجماع على فرضيتهما **قال** الامام الشافعي رضي الله عنه في الام لا نعلم مخالفا في ايجاب دخول المرفقين
في الوضوء وهذا منه حكاية للاجماع قال في فتح الباري بعد نقله عنه فعلى هذا فزفر محجوج بالاجماع قبله وكذا من قال
ذلك من اهل الظاهر بعده ولم يثبت ذلك عن مالك صريحا وانما حكى عنه اشهب كلاما محتملا انتهى وحكم الكعبين كالمرفقين
واذا كان في اظفاره درن او طين او عجين او المراة تضع الحنا جاز في القروي والمدني وهو صحيح وعليه الفتوى ولو
لزق باصل ظفره طين يابس وبقي قدر راس ابرة من موضع الغسل لم يجز واذا كان في اصبعه خاتم ان كان ضيقا فالمختار
انه يجب نزعه او تحريكه بحيث يصل الما الى ما تحته ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرفق او الكعب شيء سقط الغسل
ولو بقي وجب ولو طالت اظفاره حتى خرجت عن رؤس الاصابع وجب غسلها بلا خلاف ولو خلق له يدان على المنكب
فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زايدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا فلا يجب بل يندب غسله
وكذا يجب غسل ما كان مركبا على اليد من الاصبع الزايدة والكف الزايدة والسلعة وكذا يجب ايصال الما الى ما بين الاصابع
اذا لم يكن ملتحمة **قوله** ورجليه بكعبيه اي مع كعبيه كما تقدم والكعبان هما العظمان الناشزان من جانبي القدم الى الساقين
كذا في المغرب وصححه في الهداية وغيرها **وروى** هشام عن محمد انه في ظهر القدم عند معقد الشراك قالوا وهو سهو
من هشام لان محمدا انما قال ذلك في المحرم اذا لم يجد النعلين حيث يقطع خفيه اسفل من الكعبين واشار محمد بيده الى موضع
القطع فنقله هشام الى الطهارة ويرد على هشام من جهة المعنى ايضا بان ما يوخذ من خلق الانسان فاريد به بعبارة الجمع
كقوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما وما كان اثنين من خلقه فتثنيته بلفظها ولو كان كما زعم هشام لقيل الى الكعاب
كالمرافق كذا في المبسوط وغيره وقد يقال انه غير متعين لجواز ان يعتبر الكعبان بالنسبة الى ما للمرء من جنس الرجل
وهو اثنان لا بالنظر الى كل رجل وحدها فالاولى الرد عليه من اللغة والسنة اما اللغة فقد صرح في الصحاح بانه
العظم الناشز كما ذكرناه قال وانكر الاصمعي قول الناس انه في ظهر القدم انتهى قالوا الكعب في كلام العرب ماخوذ من العلو
ومنه سميت الكعبة لارتفاعها واما السنة فما رواه ابو داود مرفوعا والله لتقيمن صفوفكم او ليخالفن الله بين قلوبكم
قال فرايت الرجل يلزق منكبه بمنكب صاحبه وركبته بركبته وكعبه بكعب صاحبه وما وقع في الشروح من انه كان ينبغي ان يذكر
يد واحدة ورجل واحدة لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد والجواب بان وجوب واحدة بالعبارة
والاخرى بالدلالة لا طايل تحته بعد انعقاد الاجماع القطعي على افتراضهما بحيث صار معلوما في الدين بالضرورة كالكلام
في القراءتين في الارجل فان الاجماع انعقد على غسلهما ولا اعتبار بخلاف الروافض فلذا تركنا ما قرروه هنا وان يكن الحكم
كالزايد على اليدين كما صرح به المجتبى ولو قال ورجليه بكعبيه او مسح على خفيه لكان اولى **قوله** ومسح ربع راسه
هو في اللغة امرار اليد على الشيء واصطلاحا اصابة اليد المبتلة العضو ولو بالة بعد غسل لا بعد مسح والالة
لم تقصد الا للايصال الى المحل فاذا اصابه من المطر قدر الفرض اجزاه ولو مسح ببلل في يده اخذه من عضو لم يجز مطلقا
وفي مقدار الفرض روايات اصحها رواية ودراية ما في المختصر اما الاول فلاتفاق المتون عليها ولنقل المتقدمين لها
كابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي ورواية الناصية غيرها لان الناصية اقل من ربع الراس واما الدراية فاختلف
في توجيهها ففي الهداية ان الكتاب مجمل وان حديث المغيرة من مسحه عليه الصلاة والسلام بناصيته التحق بيانا له وهو مردود
بوجوه الاول لا اجمال فيها لانه ان لم يكن في مثله عرف صح ارادة البعض فادنى مسماه وهو الكل او كان افاد بعضا مطلقا
ويحصل في ضمن الاستيعاب وغيره فلا اجمال كذا في التحرير وما في البدائع من تقرير الاجمال بانها احتملت البا الصلة
والالصاق والتبعيض ولا دليل يعين بعضها مدفوع بان معناها عند المحققين الالصاق لانه المعنى المجمع عليه لا خلاف
غيره فانه لم يثبته المحققون فان التبعيض ليس معنى اصليا بل يحصل في ضمن الالصاق كذا في فتح القدير وقال في
التحرير واعلم ان طايفة من المتاخرين ادعوا التبعيض في نحو شربن بما البحر وابن جني يقول في سر الصناعة لا يعرفه اصحابنا
والحاصل انه ضعيف للخلاف القوي ولان الالصاق والجمع بينهما ممكن وثبت التبعيض لعدم استيعاب الملصق لا مدلولا
انتهى الثاني ان البا المنازع فيها موجودة في حديث المغيرة فهي محملة على ما ادعوه فكيف يتبين المجمل بمعونة التواتر في
الحديث ايضا الثالث بان جعل حديث المغيرة مبينا للاية موقوف على اثبات ان هذا الوضوء اول وضوء عليه الصلاة

والسلام بعد نزول الآية لانه لو لم يكن كذلك لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز اتفاقا ولم يثبت ذلك اذ لو
ثبت لنقل ولو كان كذلك فلا معنى للتاخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ الظاهر
ان جميع المسلمين لم يكونوا حاضرين في تلك الساعة والا لنقل لانها حادثة تعم بها البلوى فعلم به انه لا اجمال في الآية
الرابع ان الناصية ليست قدر الربع بدليل ان صاحب البدائع وغيره نقلوا عن ابي حنيفة روايتين في رواية المفروض مقدار
الناصية وفي رواية ربع الرأس واذا كانت الناصية لا تبلغ الربع لا يجوز فدل على تغايرهما وفي ضياء الحلوم الناصية مقدم الرأس
في الارشاد الناصية ما بين النزعتين من الشعر وهي دون الربع واختار المحققون كصدر الشريعة وابن الساعاتي
في البديع وابن الهمام ان الباء للالصاق والفعل الذي هو المسح قد تعدى الى الآلة وهي اليد لان الباء اذا دخلت في الآلة
تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسحت رأس اليتيم بيدي او على المحل تعدى الفعل الى الآلة والتقدير وامسحوا ايديكم برؤسكم
فيقتضي استيعاب اليد دون الرأس واستيعابها ملصقة بالرأس لا يستغرق غالبا سوى ربعه فتعين مرادا من الآية وهو
المطلوب والاستيعاب في التيمم لم يكن بالآية بل بالسنة كما صرح به في البديع وغيره واما رواية ثلاث اصابع فقد ذكر
في البديع انها رواية الاصول وفي غاية البيان انها ظاهر الرواية وفي معراج الدراية انها ظاهر المذهب واختارها عامة المحققين
من اصحابنا وصححها في شرح القدوري وقال في الظهيرية وعليها الفتوى ووجهها بان الواجب الصاق اليد والاصابع
اصلها والثلاث اكثرها وللاكثر حكم الكل ومع ذلك فهي غير المنصور رواية ودراية اما الاول فلنقل المتقدمين
رواية الربع كما ذكرناه واما الثاني فلان المقدمة الاخيرة في حيز المنع لان هذا من قبيل المقدار الشرعي بواسطة تعدي
الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر قدرها من الرأس ومنه يعتبر عين قدره كذا في فتح القدير وعزاها في النهاية الى
وعزى رواية الربع اليهما ومولحى ولو وضع ثلاث اصابع ولم يمدها جاز على رواية الثلاث لا الربع ولو مسح ثلاث اصابع
منصوبة غير موضوعة لم يجز وينبغي ان يكون اتفاقا ولو مدها حتى بلغ القدر المفروض لم يجز عند اصحابنا خلافا لزفر
وكذا باصبع او اصبعين ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات واعادها الى الماء في كل مرة جاز في رواية محمد اما عندهما فلا يجوز
ولو مسح باطراف اصابعه والماء متقاطر جاز وان لم يكن متقاطرا لا يجوز لان الماء اذا كان متقاطرا فالماء ينزل من اصابعه
الى اطرافها فاذا مده صار كانه اخذ ماء جديدا كذا في المحيط وذكر في الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه جاز سواء كان الماء
متقاطرا او لا وهو الصحيح وفي البدائع ولو مسح باصبع واحدة بطنها وظهرها وجانبيها لم يذكر في ظاهر الرواية واختلف
المشايخ قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لان ذلك في معنى المسح بثلاث اصابع انتهى ولا يخفى انه لا يجوز
المذهب من اعتبار الربع واما ما في شرح المجمع لابن الملك من انه لا يجوز اتفاقا في الاصح ففيه نظر ثم صرح بالتصحيح من غير
ذكر الاسانيد شمس الائمة السرخسي ثم صاحب الخلاصة ومنية المفتي ولو ادخل رأسه الاناء او خفه او جبيرته وهو محدث
قال ابو يوسف يجزيه المسح ولا يصير الماء مستعملا سواء نوى او لم ينو وقال محمد ان لم ينو يجزيه ولا يصير مستعملا فان نوى
المسح اختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا يجزيه ويصير الماء مستعملا والصحيح انه يجزيه ولا يصير الماء مستعملا كذا في
البدائع فعلم بهذا ان ما في المجمع من الخلاف في هذه المسئلة على غير الصحيح بل الصحيح ان لا خلاف وعلم ايضا انه لا فرق بين الرأس
والخف والجبيرة خلافا لما ذكره ابن الملك ومحل المسح على الشعر الذي فوق الاذنين لا ما تحتهما كذا في الخلاصة والمسح على شعر الرأس
بدلا عن المسح على البشرة لانه يجوز مع القدرة على المسح على البشرة ولو كان بدلا لم يجز انتهى **قوله** ولحيته بالجر عطفا على رأسه
يعني وربع لحيته وانما عيناه لما صرح به المصنف في الكافي وان جاز فيه وصفا خره وهو العطف على الربع ليفيد مسح الجميع
وهنا روايات في المفروض في اللحية مع الاتفاق على عدم وجوب ايصال الماء الى ما تحت اللحية من بشرة الوجه فروي مسح ربعها
واختاره المصنف وعبر عنه في الكافي بقوله ولنا وروي مسح كلها وروي مسح ما يلاقي البشرة وصححه قاضي خان في شرح الجامع
الصغير وتبعه في المجمع وروي مسح الثلث وروي عدم وجوب شيء والصحيح وجوب غسلها يعني افتراضه كما صرح به في
السراج الوهاج وعليه الفتوى كما في الظهيرية وفي البدائع ان ما عدا هذه الرواية مرجوع عنه والعجب من اصحاب المتون
في ذكر المرجوع عنه وترك المرجوع اليه المصحح المفتى به مع دخولها في حد الوجه المتقدم كما ذكره في فتح القدير وهذا كله
في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها فيجب ايصال الماء الى ما تحتها ومما كله في غير المسترسل واما المسترسل فلا يجب غسله
ولا مسحه لكن ذكر في منية المصلي انه سنة ولو امر الماء على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن كالرأس وظاهر كلامهم

ان المراد باللحية الشعر النابت على الخدين من عذار وعارض والذقن وفي شرح الارشاد اللحية الشعر النابت بمجتمع اللحيين
والعارض ما بينهما وبين العذار وهو القدر المحاذي للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض ولما فرغ المصنف
من فرائض الوضوء شرع في بيان سننه اشارة الى ان الوضوء لا واجب فيه لما ان ثبوت الحكم بقدر دليله والدليل المثبت
هو ما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة وما كان بمنزلته كاخبار الآحاد التي مفهومها قطعي الدلالة ولم يوجد في الوضوء ولا
ينافيه ما في الخلاصة من ان الوضوء ثلاثة انواع فرض وهو الوضوء لصلاة الفريضة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة
وواجب وهو الوضوء للطواف بالبيت ومندوب وهو الوضوء للنوم وعن الغيبة والكذب وانشاد الشعر ومن القهقهة
والوضوء على الوضوء والوضوء لغسل الميت انتهى لان هذا حكم على نفس الوضوء بانه واجب لا ان فيه واجبا وظاهر
تقييده بصلاة الفريضة ان الوضوء للنافلة ليس بفرض وان كان شرطا والظاهر انه فرض عند ارادتها الجازمة كما سبق
تقريره في بيان السبب ومراده من الوضوء للنوم الوضوء عند ارادة النوم لانه مستحب واما الوضوء من النوم الناقض
فرض **قوله** وسننه اي الوضوء وهي لغة الطريقة المعتادة ولو سيئة واصطلاحا الطريقة المسلوكة في الدين كذا في
العناية وفيه نظر لشموله الفرض والواجب فزاد في الكشف من غير افتراض ولا وجوب وفيه نظر لشموله المستحب والمندوب
فالاولى ان يقال هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير لزوم على سبيل المواظبة ليخرج غير المحدود وما في غاية البيان من
انها ما في فعله ثواب وفي تركه عقاب لا عقاب فهو تعريف بالحكم وما في شرح النقاية من انها ما ثبت بقوله او فعله وليس
بواجب ولا مستحب ففيه نظر لشموله المباح وما في فتح القدير وغيره من انها ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه مع
الترك احيانا فينتقض بالفرض فان القيام في الصلاة مثلا حصلت المواظبة عليه مع الترك احيانا لعذر المرض فلذا
في التحرير ان يكون الترك احيانا بلا عذر وليلزم كونه بلا وجوب وظاهره ان المواظبة بلا ترك اصلا لا تفيد السنية بل
الوجوب وظاهر الهداية يخالفه فان في الاستدلال على سنية المضمضة والاستنشاق قال فانه عليه الصلاة والسلام
فعلهما على المواظبة وكذا استدلالهم على سنية الاعتكاف في العشر الاخير انه عليه الصلاة والسلام واظب على الاعتكاف
في العشر الاخير من رمضان حتى توفاه الله تعالى كما في الصحيحين فعندنا انها السنية مطلقا ولذا قال في فتح القدير ان المواظبة
المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب
انتهى والذي ظهر للعبد ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن ان كانت لا مع الترك فهي دليل السنة
المؤكدة وان كانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة وان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب فافهم
هذا فان به يحصل التوفيق وفي بعض النسخ وسننه بالجمع ونكتة جمعها وافراد الفرض الاشارة الى ان الفروض وان كثرت
في حكم شيء واحد بدليل فساد البعض بترك البعض بخلاف السنن اذ لا بعضها بترك بعضها والاضافة بمعنى اللام
كما لا يخفى وجعلها المصنف في المستصفى من اضافة الشيء الى محله لان الطهارة محل هذه السنن وفي النهاية انها بمعنى
من وفيه ما تقدم من كتاب الطهارة **قوله** غسل يديه الى رسغيه ابتداء يعني غسل اليدين ثلاثا الى رسغيه في ابتداء
الوضوء سنة والرسغ منتهى الكف عند المفصل وفي ضياء الحلوم الرسغ بالغين المعجمة موصل الكف في الذراع والقدم
في الساق اعلم ان في غسل اليدين ابتداء ثلاثة اقوال فان قيل انه فرض وتقديمه سنة واختاره في فتح القدير والمعراج
والخبازية والبه يشير قول محمد في الاصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه ولم يقل يديه فلا يجب غسلهما ثانيا وقيل
انه سنة تنوب عن الفرض واختاره في الكافي وقال السرخسي انه سنة لا ينوب عن الفرض فيعيد غسلهما ظاهرهما
وباطنهما قال وهو الاصح عندي واستشكله في الذخيرة بان المقصود هو التطهير فبأي طريق حصل المقصود ظاهر
المشايخ ان المذهب الاول واختلف في ان غسلهما قبل الاستنجاء او بعده فقيل سنة قبله فقط وقيل بعده وقبله
واليه ذهب الاكثر كما صرح به في المجتبى وصححه قاضي خان في الفتاوى وفي النهاية ويستدل له بان جميع من حكى وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم قدم غسل اليدين واما سنيته قبله فيما رواه الجماعة من حديث ميمونة في صفة غسله
انها حكت غسل اليدين قبل الاستنجاء وحكمته قيل المبالغة في ازالة الرائحة مما يصيبهما واورد ان المصاب البدن اليسرى
فينبغي الاقتصار عليها وتخصيصه بما اذا تغوط واجيب بما في الاصول من ان الحكمة يراعى في الجنس ولا يلزم
وجودها في كل فرد ثم اعلم ان الابتداء بغسل اليدين واجب اذا كانت النجاسة محققة فيهما وسنة عند ابتداء الوضوء

كما ذكرناه وسنة مؤكدة عند توهم النجاسة كما اذا استيقظ من النوم فعلم بهذا ان قيد الاستيقاظ الواقع في الهداية
وغيرها اتفاقي لان من حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم كحمران مولى عثمان بن عفان وغيره قدم في البداية
بغسل اليدين من غير تقييد بكونه عن نوم وعلله في الهداية بان اليدين آلة التطهير فيبدأ بتنظيفهما واورد عليه ان
هذا يقتضي الوجوب لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب واجيب بان مسلمنا ذلك من القول بالوجوب ومنظفتها
حقيقة وحكما وكان الغسل لم يتعين لانه يكفي في حصول المقصود وهو تنظيفها لا له وعلم بما قررناه ايضا ان ما في
شرح المجمع من ان السنة في غسل اليدين للمستيقظ مقيدة بان يكون نام غير مستنج او كان على بدنه نجاسة حتى لو لم يكن كذلك
لا يسن في صفة ضعيفة او المراد نفي السنة المؤكدة لا اصلها وكيفية غسلهما كما ذكر في الشروح انه ان كان الاناء صغيرا
بحيث يمكن رفعه لا يدخل يده فيه بل يرفعه بشماله ويصبه على كف اليمين ويغسلها ثلاثا ثم ياخذ الاناء
بيمينه ويصبه على كفه اليسرى ويغسلها ثلاثا وان كان الاناء كبيرا لا يمكن رفعه فان كان معه اناء صغير يفعل كما ذكرنا
وان لم يكن يدخل اصابع يده اليسرى مضمومة في الاناء ويصب على كفه اليمنى ثم يدخل اليمنى في الاناء ويغسل اليسرى
وعلله في المحيط بان الجمع بين اليدين في كل مرة غير مسنون وتعقبه العلامة الحلبي بان الجمع سنة كما يفيده الاحاديث
والظاهر ان تقديم اليمنى على اليسرى لاجل التيامن لا لما في المحيط كما لا يخفى قالوا ولا يدخل الكف حتى لو ادخله صار الماء
مستعملا كما صرح به في المنية ومعناه صار الماء الذي في الكف مستعملا اذا انفصل لا جميع ماء الاناء كما سيحققه في بحث المستعمل
وقالوا يكره ادخال اليد في الاناء قبل الغسل للحديث وهي كراهة تنزيه لان النهي فيه مصروف عن التحريم بقوله فانه
لا يدري اين باتت يده والنهي محمول على الاناء الصغير او الكبير اذا كان معه اناء صغير فلا يدخل اليد فيه اصلا
وفي الكبير على ادخال الكف كذا في المستصفى وغيره مع ان المنقول في الخانية ان المحدث والجنب اذا ادخل يده في الاناء
للاغتراف وليس عليها نجاسة لا يفسد الماء وكذا اذا وقع الكوز في الحب وادخل يده الى المرفق لا يصير الماء مستعملا
وفي شرح الاقطع يكره الوضوء بالماء الذي ادخل المستيقظ يده فيه لاحتمال النجاسة كما يكره الوضوء بالماء الذي ادخل
الصبي يده فيه وفي المضمرات اذا لم يكن معه ما يغترف به ويداه نجستان فانه يامر غيره ان يغترف بيده ليصب على يديه
ليغسلهما وان لم يجد يرسل في الماء منديلا ويأخذ طرفه بيده ثم يخرج من البئر فيغسل اليد بقطراته ثم يغسل اليد الاخرى
او يأخذ الثوب باسنانه فيغسل يديه بالماء الذي يتقاطر ثلاثا فان لم يجد يرفع الماء بفمه فيغسل يديه وان لم يقدر فانه
يتيمم ويصلي ولا اعادة عليه انتهى وفي مسئلة رفع الماء بفيه اختلاف والصحيح انه يصير الماء مستعملا وهو
للجنب **قوله** كالتسمية اي كما ان التسمية سنة في الابتداء مطلقا كذلك غسل اليدين سنة في الابتداء مطلقا اعني سواء كان
الوضوء عن نوم او غيره ولفظها المنقول عن السلف كما في النهاية او عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في المجتبى
بسم الله العظيم والحمد لله على الاسلام وعن الوبري يتعوذ ثم يبسمل وذكر الزاهدي انه يجمع بين ما تقدم والبسملة
وفي المحيط السنة بطلق الذكر كالحمد لله او لا اله الا الله وما ذكره المصنف من انها سنة مختار القدوري وفي الهداية
الاصح انها مستحبة قيل وهو ظاهر الرواية وليسمي قبل الاستنجاء وبعده هو الصحيح الا مع الانكشاف وفي موضع النجاسة
كذا في الخانية وقد استدل بوجوب التسمية بحديث ابي داود لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه وهو وان ضعف تقوى
الحسن بكثرة طرقه فاجاب عنه الطحاوي في شرح الآثار بمعارضته لما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام لم يرد
السلام حين سلم عليه رجل حتى اقبل على الجدار فتيمم ثم رد السلام ولما رواه ابو داود وغيره من حديث المهاجر بن قنفذ
فقيل انه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان ارد عليك الا اني كنت
على غير وضوء فهذه تفيد عدم ذكره عليه السلام اسمه تعالى على غير طهارة ومقتضاه انتفاؤه في اول الوضوء فيحمل
الاول على نفي الفضيلة جمعا بين الاحاديث وتعقبه في معراج الدراية وشرح المجمع بانه يلزم منه ان لا تكون التسمية
افضل في ابتداء الوضوء وان يكون وضوءه عليه الصلاة والسلام خاليا عن التسمية ولا يجوز نسبة ترك الافضل
له عليه الصلاة والسلام وقد يدفع بانه يجوز ترك الافضل له تعليما للجواز كوضوئه مرة مرة تعليما للجواز وهو وارد
عليه وهو على من استحب لكن يمكن الجمع بين الاحاديث بان التسمية من لوازمه كما له فكان ذكرا من تمامه والذاكر لها قبل
الوضوء مضطر الى ذكرها لاقامة هذه السنة المكملة للفرض فخصت من عموم الذكر ومطلق الذكر ليس من ضروريات

الوضوء والمستحب ان لا يطلق اللسان به الا على طهارة ويدخل في التخصيص الاذكار المنقولة على اعضاء الوضوء لكونها
من مكملاته كذا في معراج الدراية وهو مبني على ان المراد به نفي الفضيلة وهو ظاهر في نفي الجواز لكنه خبر واحد لا يزاد به
على الكتاب فمقتضاه الوجوب لا الافتراض فذكر بعضهم ان الصارف قوله عليه الصلاة والسلام من توضأ وسمى الله
كان طهورا لجميع اعضائه ومن توضأ ولم يسم الله كان طهورا لاعضاء وضوئه فانه يقتضي وجود الوضوء بلا تسمية
وهو مردود من ثلاثة اوجه الاول ضعف الحديث كما بينه في فتح القدير الثاني ان ترك الواجب لا ينفي الوجود وانما
يوجب النقصان فقط الثالث انه يقتضي تجزي الطهارة وهي غير متجزية عندنا كذا في المعراج ورده الاكمل في تقريره
بان من توضأ وغسل بعض اعضاء وضوئه كانت الطهارة مقتصرة على ما غسل ثم بدن الانسان باعتبار ما يخرج
منه غير متجز وقيل الصارف عدم حكاية عثمان وعلي لها لما حكيا وضوءه عليه الصلاة والسلام ورده في فتح القدير
بان عدم النقل لا ينفي الوجود وكيف بعد الثبوت بوجه آخر لانهما لم ينقلا التخليل والسواك ولا شك انهما
سنتان وذكر في المبسوط ان الصارف هو عدم تعليمها للاعرابي لما علمه الوضوء ورده في فتح القدير بان حديث الاعرابي
وان حسنه الترمذي ضعفه ابن القطان قال فاذا نظر الى وجوبها غير ان صحة الوضوء لا تتوقف عليها لان الركن
انما يثبت بالقاطع ولا يلزم الزيادة على الكتاب بخبر الواحد لانا لو قلنا بالافتراض وقد جاء من قولهم لا واجب في الوضوء
ما حاصله ان هذا الحديث لما كان ظني الثبوت قطعي الدلالة ولم يصرفه صارف افاد الوجوب ولا مانع منه وقوله
انه ظني الدلالة ممنوع بانه ان اريد بظنيها مشتركها فما نحن فيه ليس منه فان الظاهر ان النفي متسلطا على الوضوء او
الحكم الذي هو الصحة ونفي الكمال احتمال وان اريد بظنيها ما فيه احتمال ولو مرجوحا فلا نسلم انه لا يثبت به الوجوب
لان الظن واجب الاتباع وان كان فيه احتمال ولقائل ان يقول ان قوله عدم النقل لا ينفي الوجود الى آخره لا يتم في الواجب
يجوز في التعليم ترك شيء من الواجبات فلو كانت التسمية واجبة لذكرها للحاجة الى بيانها خلاف السنن فكان هذا صارفا
عن الوجوب ومرادهم من ظني الدلالة مشتركها كما صرح به الاصوليون ولا شك انه مشترك شرعي اطلق تارة والمراد به نفي
الحقيقة نحو لا صلاة للحائض الا بخمار ولا نكاح الا بشهود واطلق تارة ويراد به نفي الكمال نحو لا صلاة للعبد الآبق
ولا صلاة لجار المسجد الا في المسجد فتعين نفي الحقيقة في الاول بالاجماع وفي الثاني لانه مشهور تلقته الامة بالقبول
فيجوز الزيادة بمثله على النصوص المطلقة وكانت الشهادة فيه عند عدم الراجح لاحد المعنيين كان الحديث ظنيا وبه ثبتت
السنة ومنه حديث التسمية والعجب من الكمال ابن الهمام انه في هذا الموضع نفى ظنية الدلالة عن حديث التسمية بمعنى
مشتركها وانها له في باب شروط الصلاة ما بلغ وجوه الاثبات بان قال ولا شك في ذلك لان احتمال نفي الكمال قائم نحو
ما عليه علماؤنا من انها مستحبة كيف وقد قال الامام احمد لا اعلم فيها حديثا ثابتا والله سبحانه اعلم ولو نسي التسمية
في ابتداء الوضوء ثم ذكرها في خلاله فسمى لا يحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في التبيين معللا بان الوضوء عمل واحد
بخلاف الاكل فان كل لقمة فعل مبتدأ انتهى ولهذا ذكر في الخانية لو قال كلما اكلت لحم فلله ان اتصدق بدرهم فعليه
بكل لقمة درهم لان كل لقمة اكل لكن قال المحقق ابن الهمام هو انما يستلزم في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا استدراك
ما فات انتهى وظاهره مع ما قبله اذا نسي التسمية فاتيانه بها وعدمه سواء مع ان ظاهر ما في السراج الوهاج ان الاتيان بها
مطلوب ولفظه فان نسي التسمية في اول الطهارة اتى بها اذا ذكرها قبل الفراغ حتى لا يخلو الوضوء منها **قوله** والسواك
اي استعماله لانه اسم للخشبة كذا في الشروح ولا حاجة اليه لان السواك يأتي بمعنى المصدر ايضا كما ذكره ابن فارس
في كتابه المسمى بمقاييس اللغة ولهذا قال في فتح القدير اي الاستياك والجمع سوك ككتاب وكتب فيجوز رجعه وجمع
وهو الاظهر ليفيد ان الابتداء به سنة ايضا واستدل في الكافي للسنية بانه عليه الصلاة والسلام واظب عليه
مع الترك وتعقبه في فتح القدير بانه لم يعلم المواظبة منه على الوضوء وانما ورد من افضلية الصلاة التي يستاك لها
على غيرها فيدل على الاستحباب وهو الحق وكذا صحح الشارح وغيره الاستحباب واختلف في وقته ففي النهاية وفتح
القدير انه عند المضمضة وفي البدائع والمجتبى قبل الوضوء والاكثر على الاول وهو الاولى لانه اكمل في الانقاء
وليس من خصائص الوضوء بل يستحب في مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلاة
واول ما يدخل البيت وعند اجتماع الناس وعند قراءة القرآن كذا في فتح القدير وغيره لكن قولهم يستحب عند القيام الى

الصلاة ينافي ما نقلوه من انه عندنا للوضوء لا للصلاة خلافا للشافعي وعلل السراج الهندي في شرح الهداية بانه
اذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم وهو نجس بالاجماع وان لم يكن ناقضا عند الشافعي وقالوا فائدة الخلاف تظهر فيمن
صلى بوضوء واحد صلوات يكفيه السواك للوضوء عندنا وعند الشافعي يستاك لكل صلاة وكيفيته ان يستاك
اعالي الاسنان واسافلها والحنك ويبتدئ من الجانب الايمن واقله ثلاث في الاعالي وثلاث في الاسافل بثلاث مياه وينبغي
ان يكون لينا من غير عقد في غلظ الاصابع وطول شبر من الاشجار المرة المعروفة ويستاك عرضا لا طولا لانه يجرح
لحم الاسنان وقال النووي يستاك عرضا وطولا والاكثر على الاول ويستحب امساكه باليد اليمنى والسنة في كيفية اخذه
ان تجعل الخنصر من يمينك اسفل السواك تحته والبنصر والوسطى والسبابة فوقه واجعل الابهام اسفل راسه تحته
كما رواه ابن مسعود ولا يقبض القبضة على السواك فان ذلك يورث الباسور ويبتدئ بالاسنان العليا من الجانب
الايمن ثم الايسر ثم السفلى كذا في شرح منية المصلي ويقوم الاصبع او الخرقة الخشنة مقامه عند فقده او عدم اسنانه
في تحصيل الثواب لا عند وجوده والافضل ان يبدأ بالسبابة اليسرى ثم باليمنى والعلك يقوم مقامه للمرأة لكون المواظبة
عليه تضعف اسنانها فيستحب لها فعله ومنافعه كثيرة منها انه يرضي الرب ويسخط الشيطان ومن جفى من السواك التي
تركه ويكره ان يستاك مضطجعا فانه يورث كبر الطحال كذا في السراج الوهاج **قوله** وغسل فمه وانفه عدل عن المضمضة
والاستنشاق المذكور في اصله الوافي للاختصار وما في الشرح من ان الغسل يشعر بالاستيعاب فكان اولى فيه نظر لان
المضمضة كذلك فانها اصطلاحا استيعاب الماء جميع الفم كما في الخلاصة وفي اللغة التحريك والاستنشاق لغة من النشق
وهو جذب الماء ونحوه بريح الانف الى داخله واصطلاحا ايصال الماء الى المارن كذا في الخلاصة والمارن ما لان من الانف
والمبالغة سنة فيهما ايضا كذا في الوافي لحديث اصحاب السنن الاربعة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان تكون صائما
وهي في المضمضة بالغرغرة وفي الاستنشاق بالاستنثار كذا في الكافي والاستنثار دفع الماء ونحوه للخروج من الانف
ووافقه في فتح القدير على الاول وفي الثاني كما في الخلاصة الى ما اشتد من الانف وفي الخلاصة هي في المضمضة
ان يصل الى راس الحلق وقال شمس الائمة هي في المضمضة ان يدير الماء في فيه من جانب الى جانب والاول ما في فتح القدير
ذكره بعضهم ولو تمضمض وابتلع الماء ولم يمجه اجزاه لان المج ليس من حقيقتها والافضل ان يلقيه لانه ماء مستعمل وفي
الظهيرية واذا اخذ الماء بكفه فتمضمض ببعضه واستنشق بالباقي جاز وبخلاف ذلك لا يجوز وفي المجتبى لو رفع الماء
من كف واحدة للمضمضة جاز وللاستنشاق لا يجوز لصيرورة الماء مستعملا ولا يخفى ان نفي الجواز في المسئلتين بمعنى
الاجزاء في تحصيل السنة لا بمعنى الحرمة لما ان اصلهما سنة اذ الكلام على المضمضة والاستنشاق في الغسل الواجب وقالوا
المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنن منها تقديم المضمضة على الاستنشاق بالاجماع ومنها التثليث في
كل واحد بالاجماع واخذ ماء جديد في التثليث عندنا وعند الشافعي بماء واخذ ماء جديد لكل واحد منهما سنة عندنا
وعند الشافعي لهما ماء واحد وازالة المخاطة باليسرى كذا في المعراج وفي البدائع والمبسوط وفعلها باليمنى وفي المنية
انه يستنشق باليسرى وفي المعراج ترك التكرار لا يكره مع الامكان قال استاذنا يتبين من هذا ان من عنده ما يكفي للغسل
مرة مع المضمضة والاستنشاق او ثلاثا بدونهما يغسل مرة معهما وفي السراج انهما سنتان مؤكدتان فان ترك المضمضة
والاستنشاق اثم على الصحيح انتهى ولا يخفى ان الاثم منوط بترك الواجب ويمكن الجواب بما قالوا من ان السنة المؤكدة في قوة
الواجب ودليل سنيتهما المواظبة بما في الهداية وفي غاية البيان يعني مع الترك احيانا والا كانتا واجبتين وقد علمت بما قدمنا
ان المواظبة من غير ترك لا تفيد الوجوب وجميع من حكى وضوءه عليه الصلاة والسلام اثنان وعشرون صحابيا كلهم
ذكروهما فيه كما في فتح القدير وفي نسخة شرح عليها مسكين غسل فمه وانفه بمياه وقال قوله بمياه متعلق بكل واحد والذي
في الوافي غسل فمه بمياه وانفه بمياه وهو اولى مما في الكنز ليدل على تجديد الماء في كل منهما وقد جاء مصرحا به في حديث
الطبراني من قوله فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ياخذ لكل مرة ماء جديدا ورواه ابو داود وسكت فكان حجة وما ورد
من ظاهره المخالفة فمحمول على الموافقة كما في فتح القدير وفي السراج الوهاج ولو تمضمض ثلاثا من غرفة واحدة لم يصر اتيا
بالسنة وذكر الصيرفي انه يصير اتيا بالسنة انتهى ولا يخفى انه يكون اتيا بسنة المضمضة لا بسنة كونها ثلاثا بمياه
فالنفي والاثبات في القولين بالاعتبارين فلا اختلاف **قوله** وتخليل لحيته واصابعه اما تخليل اللحية وهو تفريق الشعر

من جهة الاسفل الى فوق لغير المحرم فسنة على الاصح وقيده في السراج الوهاج بان يكون [illegible] في تخليل الاصابع
ولم يقيده في تخليل اللحية وهل هو قول ابي يوسف وحده او معه محمد قولان ذكرهما في المع[illegible] مطلوب ان محمدا
مع ابي يوسف وعند ابي حنيفة مستحب لعدم ثبوت المواظبة ولان السنة اكمال الفرض [illegible] داخل اللحية ليس
بمحل الفرض لعدم وجوب ايصال الماء الى باطن الشعر ووجه الاصح ما رواه ابو داود عن انس كان صلى الله عليه وسلم اذا
توضأ اخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال بهذا امرني ربي وسكت عنه وكذا الترمذي بمعناه وهو مغن عن نقل صريح
المواظبة لانه امر حامل عليها وقولهم داخل اللحية ليس بمحل الفرض ممنوع بعد ثبوت الحديث الصحيح بخلافه
وما اورد عليه من ان المضمضة والاستنشاق مع انهما ليسا في محل الفرض اجيب عنه بانهما في الوجه وهو محل الفرض
اذ لهما حكم الخارج من وجه ولان الكلام في سنة يكون تبعا للفرض بقرينة المقام والا يخرج عنه بعض السنن كالنية
والتسمية كما لا يخفى وانما لم يكن التخليل واجبا بالامر في امرني ربي وخلا[illegible]كم الله في لوجود الصارف
وهو تعليم الاعرابي والاخبار التي حكي فيها وضوء رسول الله صلى الله ع[illegible] فان التخليل لم يذكر فيها وما في
النهاية من انا لو قلنا بالوجوب لزم الزيادة على النص بخبر الواحد فيه كلام اذ [illegible] لو قلنا بالافتراض وما في
الكافي من انا لو قلنا بالوجوب في الوضوء تساوى التبع الاصل ضعيف لان [illegible] منه اذا اقتضاه الدليل لان
ثبوت الحكم بقدر دليله ولانه قد ظهر عدم المساواة في حكم اخر وهو كونه لا يلزم بالنذر بخلاف الصلاة واما تخليل
الاصابع وهو ادخال بعضها في بعض بماء متقاطر ويقوم مقامه الادخال في الماء ولو لم يكن جاريا فسنة اتفاقا في
اصابع اليدين والرجلين لما في السنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة [illegible]سول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأت
فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع قال الترمذي حديث حسن صحيح [illegible] صارف له عن الوجوب ولهذا ما رواه
الدارقطني خللوا اصابعكم لا يخللها الله بالنار يوم القيمة لا [illegible] وعيد على الترك حتى يفيد الوجوب
لان منطوقه ان تخليل الاصابع في الوضوء يراد لعدم تخللها نار [illegible] لزم ان عدم التخليل في الوضوء
يستلزم تخلل النار الا لو كان تخليل الاصابع في الوضوء علة مساوية لعدم تخليلها بالنار وهو منتف بانه قد
يوجد التخليل بالنار مع تخليل الاصابع فحينئذ لا حاجة الى ما ذكر في شرح الهداية من ان الوعيد مصروف الى ما
اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع اذ قد علمت انه لا وعيد في الحديث هذا مع ان ما قالوه لا يتم لانه اذا لم يصل يكون
الغسل فرضا وليس التخليل غسله كما لا يخفى هذا مع ان حديث الدارقطني ضعيف كما في فتح القدير وفي الظهيرية
والتخليل انما يكون بعد التثليث لانه سنة التثليث ثم قيل الاولى في اصابع اليدين ان يكون تخليلها بالتشبيك
وصفته في الرجلين ان يخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى كذلك ورد الخبر كذا في
معراج الدراية وغيره وتعقبه في فتح القدير بقوله والله اعلم به ومثله فيما يظهر امر اتفاقي لا سنة مقصودة انتهى لكن
ورد بعض هذه الكيفية فيما رواه ابن ماجة عن المستورد بن شداد قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ
فخلل اصابع رجليه بخنصره واما كونه بخنصر يده اليسرى وبكونه من اسفل فالله اعلم به ويشكل كونه بخنصر اليسرى
ان هذا من الطهارة المستحب في فعلها ان يكون باليمين ولعل الحكمة في كونها بالخنصر كونها ادق الاصابع فهي بالتخليل
للتخليل انسب كذا في شرح المنية وقولهم من اسفل الى فوق يحتمل شيئين احدهما انه يبدأ من اسفل الاصبع الى فوق في
ظهر القدم ثانيهما ان يكون المراد من اسفل الاصبع من باطن القدم كما جزم به في السراج الوهاج والاول اقرب وفي
المعراج عن شيخه العلامة في قوله عليه الصلاة والسلام خللوا الحديث دليل على ان وظيفة الرجل الغسل لا
المسح فكان حجة على الروافض انتهى **قوله** وتثليث الغسل اي تكراره ثلاثا سنة لكن الاولى فرض والثنتان سنتان
مؤكدتان على الصحيح كذا في السراج واختاره في المبسوط والاولى ان يقال انهما سنة مؤكدة اذ لا توصف الثانية وحدها
والثالثة وحدها بالسنية الا مع ملاحظة الاخرى والسنة تكرار الغسلات المستوعبات لا الغرفات وان اكتفى
بالمرة الواحدة قيل ياثم لانه ترك السنة المشهورة وقيل لا ياثم لانه قد اتى بما امر به ربه كذا في الظهيرية ولا يخفى
ترجيح الثاني لقولهم والوعيد في الحديث لعدم رؤيته الثلاث سنة فلو كان الاثم يحصل [illegible] الى
حمل الحديث على ما ذكروا وقيل ان اعتاد تركه والا فلا واختاره في الخلاصة وقد [illegible] رسول الله

صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء من لا يقبل الله الصلاة الا به وتوضأ مرتين مرتين وقال هذا وضوء
من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص
فقد تعدى وظلم فاما صدره الى قوله فمن زاد فرواه الدارقطني واما عجزه من قوله فمن زاد الى اخره فرواه ابن ماجة والنسائي
وقوله توضأ مرة مرة اي غسل كل عضو مرة والمراد بالقبول الجواز بمعنى الصحة وانما قلنا هذا لما عرف ان القبول لا يلازم الصحة
لان الصحة يعتمد وجود الشرائط والاركان والقبول يعتمد صدق العزيمة وخلوصها وله شرائط كثيرة لقوله تعالى انما
يتقبل الله من المتقين واختلف في معنى قوله فمن زاد على هذا على الاقوال فقيل على الحد المحدود وهو مردود بقوله
عليه الصلاة والسلام من استطاع منكم ان يطيل غرته فليفعل والحديث في المصابيح واطالة الغرة تكون بالزيادة
على الحد المحدود وقيل على اعضاء الوضوء وقيل الزيادة على الحد والنقص عنه والصحيح انه محمول على الاعتقاد دون
نفس الفعل حتى لو زاد او نقص واعتقد ان الثلاث سنة لا يلحقه الوعيد كذا في البدائع واقتصر عليه في الهداية وعلى
الاقوال كلها لو زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر بعد الفراغ من الاول فلا باس به لانه نور على نور وكذا
ان نقص لحاجة لا باس به كذا في المبسوط واكثر شروح الهداية وفيه كلام لانهم قد صرحوا بان تكرار الوضوء في مجلس واحد
لا يستحب بل يكره لما فيه من الاسراف في الماء كما في السراج الوهاج فكيف يدعى الاتفاق كما في الخلاصة على عدم الكراهة
لو نوى وضوءا اخر حين فرغ من الاول اللهم الا ان يحمل على ما اذا اختلف المجلس وهو بعيد كما لا يخفى وفي الحديث لف ونشر
لان التعدي يرجع الى الزيادة والظلم الى النقصان كذا في غاية البيان وقيد المصنف بالغسل احترازا عن المسح فانه لا يسن
تثليثه كذا في فتح القدير واذا كان غير مسنون فهل يكره فالمذكور في المحيط والبدائع انه يكره وفي الخلاصة انه بدعة وقيل
لا باس به وفي فتاوى قاضي خان وعندنا لو مسح ثلاث مرات بثلاث مياه لا يكره ولكن لا يكون سنة ولا ادبا انتهى وهو الاولى
كما لا يخفى ان لا دليل على الكراهة و... امه **قوله** ونيته اي ونية المنوي رفع الحدث او اقامة الصلاة هذا هو مراد
المصنف كما افصح عنه في الكافي فلا حاجة حينئذ الى ما ذكره الزيلعي كما لا يخفى واستفيد منه ان نية الطهارة لا يكفي في
تحصيل السنة لانه والله اعلم لانها متنوعة الى ازالة الحدث والخبث فلم ينو خصوص الطهارة الصغرى فعلى هذا لو نوى
الوضوء فانه يكون محصلا لها لان الوضوء ورفع الحدث سوا لان حقيقة الوضوء رفع الحدث كما حققناه اولا وعلى
هذا يصح عود الضمير الى الوضوء وسقط به كلام الزيلعي ايضا كما لا يخفى صح ان الوضوء اخص من رفع الحدث لانه يشمل
الغسل فعلى هذا نية الوضوء اولى فالاولى ان المعتبر قصد رفع الحدث او اقامة الصلاة كما ذكروا واستباحتها او امتثال
الامر كما في المعراج ولا ينافي الاخير قبل دخول الوقت اذ ليس مامورا به الا ان يقال ان الوضوء لا يكون نفلا لانه شرط للصلاة
وشرطها فرض ولا يخفى ما فيه وهو لغة عزم القلب على الشيء واصطلاحا كما في التلويح قصد الطاعة والتقرب الى الله
تعالى في ايجاد الفعل واعترض عليه بان هذا انما يستقيم في العبادات ليترتب عليها الثواب دون المنهيات المترتب عليها
العقاب فالصواب ان يفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه موافقا لغرض جلب نفع او دفع ضر حالا او مالا
انتهى وقد يقال ان هذا الاعتراض مبني على ان المكلف به في النهي ليس هو الكف الذي هو الانتهاء وهو قول البعض
والراجح في الاصول انه لا تكليف الا بفعل فهو في النهي كف النفس فحينئذ دخل في ايجاد الفعل وفي الصحاح النية العزم ارادة
الفعل والقطع عليه والقصد اتيان الشيء وذكر النهي في شرح الشهاب ان النية معنى وراء العلم فهي نوع ارادة كالقصد
والعزيمة والهم والحب والود فالكل اسم للارادة الحادثة لكن العزم اسم للمتقدم على الفعل والقصد اسم للمقترن
بالفعل والنية اسم للمقترن بالفعل مع دخوله تحت العلم كالمنوي وهذا لان الفعل لا يوجد بدون الارادة فاذا
قام الرجل من قعوده لا بد وان يكون مريدا للقيام وقد يركع الرجل ويسجد ذاهلا عن معرفة ارادة الركوع والسجود
ويستحيل وجودهما بدون الارادة بالكلية لان الارادة ضوء القدرة وانما المفقود العلم لا غير وكذا قلنا للمكره
ارادة وان كانت فاسدة بمقابلة ارادة المكره لكن قد تذكر النية مقام العزيمة كما في قولنا ونوى الصوم بالليل اي
عزم عليه واطال فيه فليراجع لاشتماله على فوائد كثيرة ثم اعلم ان النية في غير المتوضئ بسؤر الحمار ونبيذ التمر سنة مؤكدة
على الصحيح وليست بشرط في كون الوضوء مفتاحا للصلاة ووقتها عند غسل الوجه ومحلها القلب والتلفظ
مستحب كذا في ... الوهاج اما النية في التوضي بسؤر الحمار او نبيذ التمر فشرط كذا في شرح المجمع والنقاية معزيا الى

الكفاية قيدنا بقولنا في كونه مفتاحا لانها شرط في كونه سببا للثواب على الاصح وقيل يا بن ثم استدل الشافعي على
اشتراطها فيه بالحديث المشهور المتفق على صحته انما الاعمال بالنيات ووجهه ان المراد بالاعمال العبادات لان كثيرا
من الاعمال يعتبر شرعا بلا نية فيكون المراد انما صحة العبادات بالنية والوضوء عبادة لانها فعل مما رضي الله
وهو كذلك فصار كالتيمم ولنا على ما ذكره الاصوليون ان حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة
انما للحصر وقد دخلت على المعرف بلام الاستغراق وذلك يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية ولا يمكن حمله على العموم لان
كثيرا من الاعمال توجد بلا نية فصار مجازا عن حكمه والتقدير كل الاعمال بالنيات من اطلاق اسم السبب على المسبب
او من حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والحكم نوعان مختلفان احدهما اخروي وهو الثواب والاثم
وهو بناء على صدق العزيمة وعدمه والثاني دنيوي وهو الجواز والفساد وهو بناء على وجود الاركان والشرائط وعدمها
ولما ان اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا ويكفي تصحيح ما هو المتفق عليه وهو الحكم الاخروي ولا دليل على
ما اختلف فيه فلا يصح تقديره حجة علينا فاندفع بهذا التقرير ما اورد الكشف وشرح المغني وشرح المنار من ان
الحكم مشترك ولا عموم له ممنوع بل هذا في المشترك اللفظي اما المشترك المعنوي فله عموم كالشيء والحكم فيما نحن فيه
الكل باعتبار المعنى لا الافراد نفسه الحكم الاثر الثابت بالشيء انتهى مع ان الاكمل في تقريبه اجاب عنه بان هذا انما يستقيم
اذ لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطؤ وهو ممنوع لان الجواز والفساد واركانا اوثق ثابتين بالاعمال مرتبين بها لكن الثواب
والعقاب ليسا كذلك على المذهب الصحيح انتهى يعني لتخلفهما في الاول بعدم القبول مع الصحة وفي الثاني بالعفو من الله
تعالى والمراد بالاعمال ما يشمل عمل القلب فيدخل فيه كف النفس في النهي لانه عمله ولا ترد النية لانها خارجة لمعنى
يخصها وهو لزوم التسلسل لكن اعتبار النية للتروك انما هو لحصول الثواب لان الخروج عن عهدة النهي لان مناط الخروج
ومناط الثواب في النهي كف النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث وعلى هذا تفرق الشافعية بين الوضوء وازالة النجاسة
بان الوضوء فيفتقر الى النية وطهارة النجاسة من باب التروك فلا يفتقر الى نية كترك الزنا ضعيف فان التكليف انما
لا يقع الا بالفعل الذي هو مقدور المكلف لا بعدم الفعل الذي هو غير مقدور لوجوده قبل التكليف كما عرف
مقتضى النهي انه كف النفس عن الفعل لا عدم الفعل والترك ليس بفعل ولهذا لا يثاب المكلف على الترك الا اذا ترك
قاصدا فلا يثاب على ترك الزنا الا اذا كف نفسه عنه قصدا الا اذا اشتغل عنه بفعل اخر كالنوم وتركه بلا قصد فلا
فرق بين الفعل والترك في الوجيز للثواب والعقاب وقوله ان الوضوء عبادة والعبادة لا تصح الا بالنية سلمناه ان لا يقع
عبادة بدونها وليس الكلام في هذا بل في انه اذا لم ينو لم يقع عبادة سببا للثواب فهل يقع الشرط المعتبر للصلاة حتى تصح
به اولا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره لا لذاته فكيف حصل
المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلاة لا يفتقر اعتبارها الى ان ينوي فمن ادعى ان الشرط وضوء هو عبادة
فعليه البيان بخلاف التيمم لان التراب لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلاة وتوابعها لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا محضا
وفيه يحتاج الى النية وقياس الوضوء على التيمم ضعيف لان شرط صحة القياس ان لا يكون الاصل متاخرا والتيمم
شرع بعد الهجرة والوضوء قبلها الا ان قصد به الاستدلال يعني لما شرط التيمم لشرط النية ظهر وجوبها في الوضوء
وهو يعني لا مارق فليس الجواب الا اثبات الفارق المتقدم وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم الاعرابي الوضوء
ولم يبين له النية فلو كانت شرطا لبينها له وقد علم مما قدمناه ان الوضوء يقع عبادة وقول بعضهم انه ليس بعبادة
محمول على ما اذا لم ينو ومراده نفي العبادة المقصودة كما صرح به في الكافي وغيره وبهذا اندفع ما ذكره النووي
من الرد على نفي العبادة عن الوضوء متمسكا بحديث مسلم الطهور شطر الايمان واعلم ان المذكور في الاصول ان النص
والمنع في اية الوضوء خاص وهو لا يحتمل البيان فاشتراط النية في الوضوء زيادة على النص بخبر الواحد لو دل عليها
وهو لا يجوز فاورد انه ينبغي القعدة الاخيرة فانها فرض بخبر الواحد فاجيب بان الصلاة مجمل في حق ما تم به اذ لم يعرف
بان تمامها باي شيء يقع فاحتاج الى البيان وقد بين بالحديث فالفرض ثبت بالكتاب والحديث التحق بيانا للمجمل فاورد انه ينبغي
ان يلتحق خبر الفاتحة كذلك فاجيب بانه لا اجمال في امر القراءة قيل هو خاص واورد ايضا انه ينبغي عدم اشتراط النية
في العبادات لما ذكر واجيب بانها فرض فيها لا بالحديث المذكور بل بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين

فانه جعل الاخلاص الذي هو عبارة عن النية مالا للعابدين والاخر الشروط ومن هنا تبينا اشكال له على ما استدل به
على اشتراطها في العبادات كصاحب الهداية مع قولهم في الاصول ان حديث انما الاعمال بالنيات من قبيل المشترك الذي
تفيد السنية والاستحباب وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى **قوله** ومسح كل راسه مرة اي مرة مستوعبة لما روى
الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ وغسل اعضاءه ثلاثا ومسح راسه مرة وقال هذا وضوء رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفي الهداية والذي يروى عنه من التثليث محمول عليه بماء واحد وهو مشروع على ما روي عن الحسن
عن ابي حنيفة انتهى ولان التكرار في الغسل لاجل المبالغة في التنظيف ولا يحصل ذلك بالمسح فلا يفيد التكرار فصار
كمسح الخف والجبيرة والتيمم وما قلناه اولى لانه قياس الممسوح وما قال الشافعي قياس الممسوح على المغسول وفي العناية
فان قيل قد صار الكل مستعملا بالمرة الاولى فكيف يسن امراره ثانيا وثالثا اجيب بانه يوجد حكم الاستعمال الا في الفرض
لا حرجا لاقامة السنة لها تبع للفرض الا ترى ان الاستيعاب يسن بماء واحد وقال الزيلعي تكلموا في كيفية المسح والاظهر
ان يضع كفيه واصابعه على مقدم راسه ويمدهما الى القفا على وجه يستوعب جميع الراس ثم يمسح اذنيه باصبعيه
ولا يكون الماء مستعملا بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون بهذا الطريق وما قاله بعضهم بانه يجافي كفيه
تحرزا عن الاستعمال لا يفيد بانه لا بد من الوضع والمد فان كان مستعملا بالوضع الاول فكذا بالثاني لا يفيد تاخيره
انتهى **قوله** واذنيه بمائه اي بماء الراس وفي المجتبى مسحهما بالسبابتين داخلهما وبالابهامين خارجهما وهو المختار كذا في المعراج
وعن الحلواني وشيخ الاسلام يدخل الخنصر في اذنيه ويحركهما واستدل المشايخ بالحديث الاذنان من الراس اي يمسحان
بما يمسح به الراس وتمام تقريره في غاية البيان واستدل في فتح القدير بفعله عليه السلام انه اخذ غرفة فمسح بها راسه
واذنيه على ما رواه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم واما ما روي انه عليه السلام اخذ لاذنيه ماء جديدا فيجب حمله على انه
لفناء البلل بالاستيعاب توفيقا بينهما مع انه لو اخذ ماء جديدا من غير فناء البلة كان حسنا كذا في شرح مسكين فاستفيد
ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في انه اذا لم ياخذ ماء جديدا ومسح بالبلة هل يكون مقيما للسنة نعم قيل وعنده لا اما كونه ماء
جديدا مع بقاء البلة فانه يكون مقيما للسنة اتفاقا **قوله** والترتيب المنصوص اي كما ذكر في النص كذا في اصلاح الوافي وهو
سنة مؤكدة عندنا على الصحيح ويكون مسيئا بتركه وعند الشافعي فرض ومنهم من بنى الخلاف على الاختلاف في معنى الواو
وليس بصحيح فان الصحيح عندنا وعنده كما هو قول الاكثر ان الواو لمطلق الجمع ولا يفيد الترتيب ومن زعم من ائمتنا بانها له
لسانا بل استدل لها فقد اجيب عنها في الاصول ومن زعم من الشافعية انها له فقد منعه النووي في شرح المهذب فلم يوجد
دليل بالاعتراض فنفاه ائمتنا وقد علم من فعله عليه السلام فقالوا السنية واما ما استدل به النووي من ان الله تعالى
ذكر ممسوحا بين مغسولات والاصل جمع المتجانسة على نسق واحد بحيث لا يعطف غيرها لا يخرج عن ذلك الا لفائدة وهي
وجوب الترتيب فقد اجيب عنه بان الفائدة المبنية على وجوب الاقتصار في صب الماء على الارجل لانها مظنة الاسراف
كما في الكافي وغيره وقد روى البخاري في التاريخ وابو داود وفي السراج الوهاج انه عليه السلام تيمم فبدا بذراعيه
قبل وجهه فلما ثبت عدم الترتيب في الوضوء لان الخلاف فيهما واحد واما ما استدل الشارحون للشافعي رضي الله
تعالى عنه من ان الله عقب القيام بغسل الوجه بالفاء وهي للترتيب بلا خلاف ومتى وجب تقديم الوجه تعين الترتيب اذ لا
قائل بالترتيب في البعض وما اجابوا به من ان الفاء انما تفيد ترتيب غسل الاعضاء على القيام للصلاة لا ترتيب بعضها على بعض
فقد قال النووي انه استدلال باطل عن الشافعي وكان قائله حصل له ذهول واشتباه فاخترعه واما ما استدل به
الزيلعي للشافعي من الحديث لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل يديه ثم يغسل وجهه ثم يغسل
ذراعيه فقد اعترف النووي بضعفه فلا حاجة الى الاشتغال بجوابه واما ما استدل به في السراج وغيره من انه صلى الله
عليه وسلم نسي مسح راسه ثم تذكر فمسحها ولم يعد غسل رجليه فقد قال النووي انه ضعيف والحاصل انه لا حاجة الى
اقامة الدليل على عدم الافتراض لانه الاصل ومدعيه مطالب به **قوله** والولاء بكسر الواو وهو التتابع في الافعال
من غير ان يتخللها جفاف مع اعتدال الهواء كذا في فتح القدير والاكمل وغيره وفي السراج مع اعتدال الهواء والبدن بغير
عذر واما اذا كان لعذر بان فرغ ماء الوضوء او انقلب الاناء فذهب لطلب الماء وما اشبهه فلا باس بالتفريق على الصحيح
وهكذا اذا فرق الغسل والتيمم انتهى وظاهر الاول ان العضو الاول اذا جف بعدما غسل الثاني ليس بولاء وذكر الزيلعي
وغيره ان الولاء غسل العضو الثاني قبل جفاف الاول وهو يقتضي انه ولاء وهو الاولى وفي المعراج عن الحلواني يجفف
الاعضاء قبل غسل القدمين بالمنديل لانه قد ترك الولاء ولا باس بان يمسح بالمنديل واستدل في المعراج على عدم فرضية

الولاء بان ابن عمر رضي الله عنهما توضأ في السوق فغسل وجهه ويديه ومسح براسه ثم دعي الى جنازة فدخل المسجد فمسح
على خفيه انتهى قال النووي في شرح المهذب وهو اثر صحيح رواه مالك عن نافع عن ابن عمر والاستدلال به حسن
فان ابن عمر فعله بحضرة حاضري الجنازة ولم ينكر عليه **قوله** ومستحبه التيامن ومسح رقبته اي مستحب الوضوء
البداية باليمين في غسل الاعضاء وهو في اللغة الشيء المحبوب ضد المكروه وعند الفقهاء هو ما فعله النبي صلى الله
عليه وسلم مرة وتركه اخرى والمندوب ما فعله مرة او مرتين وتركه لبيان الجواز كذا في شرح النقاية ويرد عليه ما يفعله
ولم يفعله وما فعله المستحب جعلت في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ما عليه الاصوليون من عدم الفرق بين المستحب
والمندوب وان ما واظب عليه صلى الله عليه وسلم مع ما بلا عذر سنة وما لم يواظب عليه مندوب
ومستحب وان لم يفعله بعدما رغب فيه كذا في التحرير وحكمها الثواب على الفعل وعدم اللوم على الترك وانما كان التيامن
مستحبا لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى طهوره
ونعله وترجله وشأنه كله والمحبوبية لا تستلزم المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة له ومعلوم انه لم يواظب
على كلها والا لم تكن مستحبة بل مسنونة لكن اخرج ابو داود وابن ماجه عنه صلى الله عليه وسلم اذا توضأتم فابدؤا
بميامنكم وغير واحد ممن حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى وذلك يفيد
المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذي هو عادته فيكون سنة ومثله تثبت سنية الاستيعاب لانهم كذلك حكوا
المسح كذا في فتح القدير لكن المواظبة لا تفيد السنية الا اذا كانت على سبيل العبادة واما اذا كانت على سبيل العادة
فتفيد الاستحباب والندب لا السنية كلبس الثوب والاكل باليمين ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على التيامن
كانت من قبيل الثاني فلا تفيد السنية كذا في شرح الوقاية وكذا قال في السراج الوهاج ان البداءة باليمين فضيلة على الاصح
وقيدنا بقولنا في غسل الاعضاء تبعا لصدر الشريعة وغيره احترازا عن الممسوح فانه لا يستحب تقديم اليمنى فيه كمسح الاذنين
لان مسحهما معا اسهل كالخدين وليس في اعضاء الوضوء عضوان لا يستحب تقديم الايمن منهما الا الاذنين فان كان الرجل اقطع
لا يمكن مسحهما معا فانه مبتدئا باليمين وبالخد الايمن كذا في السراج وهو قول الفقيه ابو جعفر وبه اخذ كثير من العلماء كذا
في شرح مسكين وفي الخلاصة الصحيح انه ادب وهو بمعنى المستحب كما قدمناه واما مسح الحلقوم فبدعة واستدل في
فتح القدير على استحباب مسح الرقبة انه عليه السلام مسح ظاهر رقبته مع مسح الراس فاندفع به قول من زعم انه بدعة
وليس مراده حصر مستحبه فيما ذكره لان له مستحبات كثيرة وعبر عنها بعضهم بمندوباته وقدمنا عدم الفرق بينهما فالذي
في فتح القدير ان المندوبات نيف وعشرون ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لا باس
بصب الخادم كان النبي صلى الله عليه وسلم يصب الماء عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء ونزع خاتم عليه اسمه تعالى
واسم نبيه قالوا الاستنجاء وكون انيته من خزف وان يغسل عروة الابريق ثلاثا ووضعه على يساره وان كان اناء يغترف منه
فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته لا راسه والتاهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو
واستقبال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع افعاله وتعاهد موقيه وما تحت الخاتم وذكر المحفوظ عند كل
عضو وان لا يلطم وجهه بالماء وامرار اليد على الاعضاء المغسولة والتأني والدلك خصوصا في الشتاء وتجاوز حدود
الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلها وقول سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده
ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الى اخره وان يشرب فضل وضوئه مستقبلا قائما قيل وان شاء قاعدا وصلاة ركعتين
عقبه وملء انيته استعداده وحفظ ثيابه من التقاطر والامتخاط بالشمال والاستنشاق ويكره باليمين وكذا القاء البزاق
في الماء والزيادة على الثلاث في غسل الاعضاء وبالماء المشمس انتهى وهنا تنبيهان الاول ان الاسراف هو الاستعمال فوق
الحاجة الشرعية وان كان على شط نهر وقد ذكر قاضي خان تركه من السنن ولعله الاوجه فعلى كونه مندوبا لا يكون
الاسراف مكروها وعلى كونه سنة يكون مكروها تنزيها وصرح الزيلعي بكراهته وفي المنتقى انه من المنهيات فيكون
تحريمية وذكر المحقق احرى ان الزيادة على ثلاث مكروه وهي من الاسراف وهذا اذا كان ماء نهر او مملوكا له فان كان ماء موقوفا
على من يتطهر او من توضأ حرمت الزيادة والاسراف بلا خلاف واما المدارس من هذا القبيل لانه انما يوقف ويساق
لمن يتوضأ الوضوء الشرعي كذا في منية المصلي وقد علمت فيما قدمناه ان الزيادة على الثلاث لطمأنينة القلب وبنية
وضوء اخر لا باس به فينبغي تقييد ما اطلقوه هنا الثاني ان ترك كلام الناس لا يكون ادبا الا اذا لم يكن لحاجة فان
الدنيه حاجة يخاف فوتها بتركه لم يكن في الكلام ترك الادب كما في شرح المنية الثالث ان التأهب بالوضوء قبل الوقت

مقيدا بغير صاحب العذر وفي شرح المنية وعندي انه من ادب الصلاة لا الوضوء لانه مقصود بفعل الصلاة لا الوضوء
الرابع ان الزيلعي صرح بان لطم الوجه بالماء مكروه فيكون تركه سنة لا ادبا الخامس ان ذكره الذلك بعد ذكر امرار اليد على
الاعضاء تكرار لان الدلك كما في شرح المنية امرار اليد على الاعضاء المغسولة السادس انه ذكر الدلك من المندوبات
وفي الخلاصة انه سنة عندنا السابع انه ذكر منها ملا انيه استعدادا وينبغي تقييده بما اذا لم يكن الوضوء من النهر او
الحوض بان الوضوء منه ايسر من الوضوء من الاناء الثامن ان الادعية المذكورة في كتب الفقه قال النووي لا اصل لها والذي
ثبت الشهادة بعد الفراغ من الوضوء واقره عليه السراج الهندي في التوشيح التاسع ان منها ما تحت الحاجبين والشارب
لعدم الحرج العاشر ان صلاة الركعتين بعد الوضوء انما يندب اذا لم يكن وقت كراهة الحادي عشر في المواضع النجسة انه
الجمع بين نية القلب وفعل اللسان كما في المعراج الثاني عشر ان لا يتوضأ في المواضع النجسة لان ماء الوضوء حرمة كذا
في المضمرات الثالث عشر منها ان يبدأ في غسل الوجه من اعلاه وفي مسح الراس بمقدمه وفي اليد والرجل باطراف الاصابع
كما في المعراج الرابع عشر منها ادخال خنصره في صماخ اذنيه الخامس عشر منها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
في كل عضو كما في التبيين **قوله** وينقضه خروج نجس منه اي وينقض الوضوء خروج نجس من المتوضي والنجس بفتحتين اصطلاحا
عين النجاسة وبكسر الجيم ما لا يكون طاهرا وفي اللغة لا فرق بينهما كذا في شرح الوقاية وظاهره انه بالكسر اعم فيصح
في المختصر بالكسر والفتح كما لا يخفى والنقض في الجسم فك تاليفه وفي غيره اخراجه عن افادة ما هو المقصود منه كاستباحة
الصلاة في الوضوء وافاد بقوله خروج نجس ان الناقض خروجه لا عينه وعلله لو كانت نفسها ناقضة لما حصلت طهارة
لشخص اصلا لان تحت كل جلدة دما لكن قال في فتح القدير ظاهره ان الناقض النجس الخارج وبينه بما حاصله ان الناقض
هو المؤثر للنقض والصفة هي المؤثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرافعة للطهارة انما هي قائمة بالخارجة فالعلة للنقض
هي النجاسة بشرط الخروج ويؤيده هذا بظاهر الحديث ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين فالعلة النجاسة والخروج علة
العلة واضافة الحكم الى العلة اولى من اضافته الى علة العلة فاندفع بهما ما قالوا من لزوم عدم حصول طهارة لشخص
على تقدير اضافة النقض الى النجاسة اذ لا يلزم الا لو قلنا بان الخروج ليس بشرط في عمل العلة ولا علة العلة وشمل كلامه
جميع النواقض الحقيقية وهو مجمل وهو قسمان خارج من السبيلين وخارج من غيرهما فالاول ناقض مطلقا فتنقض الدودة
الخارجة من الدبر والذكر والفرج كذا في الخانية وفي السراج انه بالاجماع فما في التبيين من ان الدودة الخارجة من فرجها
على الخلاف ففيه نظر وعلل في البدائع بكون الدودة ناقضة انها نجسة لتولدها من النجاسة وذكر الاسبيجابي ان فيها
طريقين احدهما ما ذكرناه والثاني ان الناقض ما عليها واختاره الزيلعي وفي الحصاسم ولم يرد على المصنف الريح الخارجة
من الذكر من فرج المراة فانه لا ينقض الوضوء على الصحيح لان الخارج منها اختلاج وليس بريح خارجة ولو سلم فليست
بمنبعثة على محل النجاسة والريح لا ينقض الا لذلك لا لان عينها نجسة لان الصحيح ان عينها طاهرة حتى لو لبس سراويل مبتلة
او ابتل من اليته الموضع الذي يمر به الريح فخرج الريح لا يتنجس وهو قول العامة وما نقل عن الحلواني من انه كان لا يصلي مع سراويله
فنوع منه كذا قالوا فاندفع بهذا ما ذكره مسكين في شرحه من ان كلام المصنف ليس على عمومه كما لا يخفى ودخل ايضا ما لو
ادخل اصبعه في دبره ولم يغيبها فانه يعتبر فيه البلة والرائحة وهو الصحيح لانه ليس بداخل من كل وجه كذا في شرح قاضي خان
واستفيد منه انه اذا غيبها نقض مطلقا وكذا الذباب اذا طار ودخل في الدبر وخرج من غير بلل لا ينقض وكذا الحقنة
اذا ادخلها ثم اخرجها ان لم يكن عليها بلة لا تنقض والاحوط ان يتوضأ كذا في منية المصلي وفي الخانية وان اقطر في احليله
دهنا ثم عاد فلا وضوء عليه بخلاف ما اذا احتقن بدهن ثم عاد انتهى والفرق بينهما ان في الثاني اختلط الدهن بالنجاسة
بخلاف الاحليل لانه لا منفذ للحائل عند ابي حنيفة كذا في فتح القدير فعلى هذا فعدم النقض على قوله فقط وقد صرح به في المحيط فقال
لا ينقض عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف والاحليل بكسر الهمزة مجرى البول من الذكر وفي الولوالجية وكل شيء اذا غيبه
ثم اخرجه او اخرج فعليه الوضوء وقضاء الصوم لانه كان داخلا مطلقا فيترتب عليه الخروج وكل شيء اذا ادخل بعضه
وطرفه خارج لا ينقض الوضوء وليس عليه الصوم لانه غير داخل مطلقا فلا يترتب عليه الخروج انتهى والكلية الثانية مقيدة
بعدم البلة كما في المحيط والبدائع حتى لو احتشى في الفرج ونفذت البلة الى الجانب الاخر فان كانت القطنة عالية او محاذية
لحرف الفرج وفي منية المصلي وان كانت القطنة بسفله عنه لا ينقض لعدم الخروج وفي منية المصلي وان كانت احتشت
في الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض نفذ او لم ينفذ وفي التبيين وان حشى احليله بقطنة لخروجه بابتلالها
وفي الخانية المجبوب اذا خرج منه ما يشبه البول ان كان قادرا على امساكه ان شاء امسكه وان شاء ارسله فهو بول نقض

الوضوء وان كان لا يقدر على امساكه لا ينقض ما لم يسل وفي فتح القدير والخنثى اذا تبين انه امراة فذكره كالجرح او رجل
ففرجه كالجرح وينقض في الاخر بالظهور لكن قال في التبيين والاكثر على ايجاب الوضوء عليه فحاصله ان الخنثى ينتقض وضوؤه
بخروج البول من فرجيه جميعا سائلا او لا وفي التوشيح يؤخذ في الخنثى المشكل بالاحوط وهو النقض وهو المفضاة وهي التي صار
مسلك البول والغائط منها واحدا او التي صار مسلك بولها ووطئها واحدا فيستحب لها الوضوء من الريح ولا يجب لان
اليقين لا يزول بالشك وعن محمد وجوبه وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ورجحه في فتح القدير ان الغالب في الريح كونها من
الدبر نسبه لكونها من القبل به فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط كحكم اليقين فرجح
الوجوب انتهى لكن ينبغي ترجيحه فيها بالمعنى الاول اما بالمعنى الثاني فلا لان الصحيح عدم النقض بالريح الخارج من الفرج
وقوله في الهداية لاحتمال خروجه من الدبر يشهد الى المعنى الاول وان احكامها اجرانا الاول لو طلقت ثلاثا وتزوجت باخر
لا تحل للاول ما لم يحبل لاحتمال الوطء في الدبر الثاني يحرم على زوجها جماعها الا ان يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد كذا في
فتح القدير وينبغي ان يختص بها بالمعنى الاول واما بالمعنى الثاني فلا كما يفيده المعنى المذكور وان كان بذكره سؤال انسان
احدهما يخرج منه ما يخرج ويسيل في مجرى الذكر والاخرى في غيره ففي الاول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان وفي التوشيح
باسور يخرج دبره فان عالجه بيده او بخرقة حتى ادخله تنتقض طهارته لانه يلتزق بيده شيء من النجاسة الا ان عطس فدخل
فدخل بنفسه وذكر الحلواني ان نفس خروج الدبر تنتقض طهارته بخروج النجاسة من الباطن الى الظاهر فخرج على هذا
لو خرج بعض الدودة فدخلت انتهى ثم الخروج في السبيلين يتحقق بالظهور فلو نزل البول الى قصبة الذكر لا ينقض ولا
القلفة فيه خلاف والصحيح النقض واستشكله الزيلعي هنا بانهم قالوا لا يجب على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقه كقصبة
الذكر واجاب عنه في الغسل بان الصحيح وجوب الايصال على الجنب فلا اشكال لكن في فتح القدير المعتمد عدم وجوبه
في الغسل للحرج لا لانه خلقه فلا يرد الاشكال واستدلوا لكون الخارج من السبيلين ناقضا مطلقا بقوله تعالى
او جاء احد منكم من الغائط لانه اسم للموضع المطمئن من الارض يقصد للحاجة فالمجيء منه يكون لازما لقضاء الحاجة
فاطلق اللازم وهو المجيء منه واريد الملزوم وهو الحدث كناية كذا في غاية البيان والعناية وظاهر ما في فتح القدير
ان اللازم خروج النجاسة والملزوم المجيء من الغائط واذا كان كناية عن اللوازم فالحمل على اعم اللوازم اولى اخذا بالاحتياط
في باب العبادات فكان يخرج جميع ما يخرج من بدن الانسان من النجاسة ناقضا معتادا كان او غير معتاد فكان حجة على مالك
وتعقبه في فتح القدير بانه انما يصح على ارادة اعم اللوازم للمجيء والخارج النجس مطلقا ليس منه للعلم بان الغائط لا يقصد
قط للريح فضلا عن جرح ابرة ونحوه فالاولى كونه بما عله ويستدل على الريح بالاجماع وعلى غيره بالخبر وهو ما رواه الدارقطني
الوضوء مما خرج وليس مما دخل لكنه ضعيف وقوله صلى الله عليه وسلم للمستحاضة توضئي لكل صلاة انتهى وفي
ان المشايخ انما استدلوا بالاية على مالك في نفيه ناقضية غير المعتاد من السبيلين ولم يستدلوا بها على الخارج من غيرهما
والقياس ايضا حجة على مالك فالاصل الخارج النجس من السبيلين على وجه الاعتياد والفرع ما خرج منهما لا على
الاعتياد واما الخارج من غير السبيلين فناقض بشرط ان يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير كذا قالوا ولا
ان يتجاوز الى موضع يجب طهارته او يندب من بدن وثوب ومكان وانما قلنا الحكم بالاعم من الواجب والمندوب لان ما
اشتد من الانف لا يجب طهارته اصلا بل يندب لما ان المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم مسنونة والمراد ان يأخذ
الماء بمنخريه حتى يصعد الى ما اشتد من الانف وقد صرح في معراج الدراية وغيره بانه اذا نزل الى قصبة الانف نقض
وفي البدائع ان نزل الدم الى صماخ الاذن يكون حدثا وفي الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك لا لكونه يندب تطهيره
في الغسل ونحوه وكذا اذا فصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ راس الجرح فانه ينتقض الوضوء لكونه وصل
الى ثوبه او مكان يلحقهما حكم التطهير ندبه بهذا فانه يدفع كلام كثير من الشارحين وكذا قال في فتح القدير لو خرج
من جرح في العين دم فسال الى الجانب الاخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير او ندبه فقول بعضهم
المراد ان يصل الى موضع يجب طهارته على ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادي اذا نزل الدم الى قصبة الانف ينقض
محمول على انه لم يصل الى ما يسن ايصال الماء اليه في الاستنشاق لكن عبارة الزيلعي لو نزل الدم من الانف لا ينقضه
اذا وصل الى ما لان منه نص في خلافه وذلك بعد ان تقرر ان الشرط ان يصل الى موضع يجب تطهيره في الجنابة فهو
حكم الباطل حينئذ توفيقا بين العبارات وقول من قال اذا نزل الدم الى ما لان من الانف نقض لا يقتضي عدم النقض
اذا ما وصل الى ما اشتد منه الا بالمفهوم والصريح بخلافه وقد اوضحه في غاية البيان والعناية والمراد بالوضوء

المذكور سيلانه واختلف في حده ففي المحيط حده ان يعلو وينحدر وعن ابي يوسف وعن محمد اذا انتفخ على راس الجرح وصار اكبر من
راسه نقض والصحيح الاول وفي الدراية جعل قول محمد اصح واختار السرخسي الاول وفي فتح القدير انه الاول وفي مبسوط
شيخ الاسلام تورم راس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يجاوز الى
موضع يلحقه التطهير ثم الجرح والنطفة وما السرة والثدي والاذن والعين اذا كان لعلة سوا على الاصح وعن الحسن
ان ما النطفة لا ينقض قال الحلواني وفيه نظر لوسعه لمن به جرب وجدري كذا في المعراج وفي التبيين والقيح الخارج من
الاذن والصديد ان كان بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح روي ذلك عن الحلواني انتهى وفيه
نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحا او صديدا نقض سوا كان مع وجع او بدونه لانهما لا يخرجان الا عن علة نعم هذا التفصيل
حسن فيما اذا كان الخارج قيحا او صديدا ما ليس غير وفيه ايضا ولو كان في عينيه رمد او عمش يسيل منها الدموع قالوا
يؤمر بالوضوء لوقت كل صلاة لاحتمال ان يكون صديدا او قيحا انتهى وهذا التعليل يقتضي انه امر استحباب فان الشك
والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطبا
او بعلامات على ظن المبتلى يجب ولو كان الدم في الجرح فاخذه بخرقة او اكله الذباب فازداد في مكانه فان كان بحيث يزيد
ويسيل لو لم ياخذه بنفسه بطل وضوءه والا فلا وكذا اذا القى عليه ترابا او رمادا ثم ظهر ثانيا وتربه ثم وثم فهو كذلك
يجمع كله قال في الذخيرة قالوا وانما يجمع اذا كان في مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان في مجالس مختلفة لا
فلو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض قال في فتح القدير ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث لولا الرباط
سال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا يحس ينقض ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث وفي المحيط مص القراد فامتلا ان كان
صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا انتقض كمص العلقة انتهى وعللوا بان الدم في الكبير يكون سائلا
قالوا ولا ينقض ما ظهر من موضعه ولم يربو كالنقطة اذا فرت ولا ما ارتقى عن موضعه ولم يسل كالدم المرتقي من مغرز
الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف وفي منية المصلي ولو استنثر
فسقطت من انفه كتلة دم لم ينقض وضوءه وان قطرت قطرة دم انتقض انتهى واما ما سال عن العصب وكان بحيث لو لم يعصب
لم يسل قالوا لا ينقض لانه ليس بخارج وانما هو مخرج وهو مختار صاحب الهداية وقال شمس الائمة ينقض وهو حدث عمد
وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي لانه لا تاثير يظهر للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل لكونه خارجا نجسا
وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد كيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس
تفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى وضعفه في العناية بان الاخراج ليس بمنصوص عليه
وان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى وهذا كله مذهبنا واستدلوا له باحاديث ضعفها في
فتح القدير واحسن ما يستدل به حديث فاطمة والقياس اما الاول فما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها جاءت
فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امراة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة قال لا انما
ذلك عرق وليس بالحيض فاذا اقبلت فدعي عنك الصلاة واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام ابن عروة
قال ابي ثم توضئي لكل صلاة حتى يجي ذلك الوقت وما قيل انه من كلام عروة دفع بانه خلاف الظاهر لانه كان على شاكلة
الاول لزم كونه من قايل الاول فكان حجة لنا لانه علل وجوب الوضوء بانه دم عرق وكل الدما كذلك واما القياس فبان
خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة شرعا وقد عقد في الاصل وهو الخارج من السبيلين ان زوال الطهارة
عنده وهو الحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من السبيلين تاثير وقد وجد في الخارج
من غيرهما فيتعدى الحكم اليه فالاصل الخارج من السبيلين وحكمه زوال الطهارة وعلته خروج النجاسة من
البدن وحصول المحل المعتبر والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه المناط فيتعدى اليه زوال الطهارة التي هو
الوضوء فيثبت ان موجب هذا القياس ثبوت زوال الطهارة الوضوء واذا صار زايل الطهارة فعند ارادة الصلاة
يتوجه عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضا الاربعة واذا صار خروج النجاسة من غير السبيلين كخروجها
من السبيلين ورد ان يقال لم اشترطتم في الخارج من السبيلين وملء الفم في القي مع عدم اشتراطه في الاصل فاجيب بان
النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر وذلك بالظهور في السبيلين يتحقق وفي غيرهما السيلان الى موضع
يلحقه التطهير لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها فتكون بادية لا خارجة والفم ظاهر من وجه باطن من وجه
فاعتبر ظاهرا في ملء الفم باطنا فيما دونه **قوله** وفي ملء فاه اي ينقضه في ملء الفم موضحا قوده بالذكر وان كان الاولى

في الاول لمخالفته في حد الخروج كذا في التبيين وان لم يعد الخارج من غير السبيلين مع مخالفته للخارج منهما
كما في الوافي لما ان السيلان مستفاد من الخروج كما قدمناه بخلاف ملء الفم وقد تقدم لمذهبنا وهو مذهب العشرة
المبشرين بالجنة ومن تابعهم واختلف في حد ملء الفم فصحح في المعراج وغيره انه ما لا يمكنه امساكه الا بمشقة
وكلفة وصحح في الينابيع انه ما لا يقدر على امساكه ووجهه ان النجس حينئذ يخرج ظاهرا الا ان هذا القي يخرج
من قعر المعدة فالظاهر انه مستصحب للنجس بخلاف القليل فانه من اعلى المعدة فلا يستصحبه ولان للفم بطونا تعتبر شرعا
حتى لو ابتلع الصائم ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسة من محل الى اخر في الجوف وظهورا حتى لا يفسد الصوم
بادخال الماء فيه فاعتبرنا الشبهين فلا ينقض القليل ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لخروج النجس ظاهرا
قوله ولو مرة او علقا او طعاما او ماء بيان لعدم الفرق بين انواع القي والعلق ما اشتدت حمرته وجمد اطلق في الطعام
والماء وقال الحسن اذا تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لا ينقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل به قليل
القي فلا يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته وصحح في المعراج وغيره ومحل الاختلاف
ما اذا وصل الى معدته ولم يستقر اما لو قاء قبل الوصول اليها وهو في المري فانه لا ينقض اتفاقا كما ذكره الزاهدي
وفي فتح القدير لو قاء دودا كثيرا او حية ملات فاه لا ينقض لان ما يتصل به قليل وهو غير ناقض انتهى وقد يقال
ينبغي على قول من حكم بنجاسة الدود ان ينقض اذا ملا فاه **قوله** لا بلغما عطف على مرة اي لا ينقضه بلغم اطلقه فشمل
ما اذا كان من الراس او من الجوف ملء الفم او لا مخلوطا بطعام او لا الا اذا كان الطعام ملء الفم وعند ابي يوسف
ينقض المرتقي من الجوف ان ملا الفم كسائر انواع القي لانه يتنجس في المعدة بالمجاورة بخلاف النازل من الراس فانها
ليست محل النجاسة ولهما انه لزج صقيل لا يتداخله اجزاء النجاسة فصار كالبزاق وما يتصل به من القي قليل ولان
ما اذا وقع البلغم في النجاسة فانه يحكم بنجاسته لا ان كلامنا فيما اذا كان في الباطن واما اذا انفصل فلت نجاسته والداخل
وفيه تحللها هكذا في كثير من الكتب وهو ظاهر في ان البلغم ليس نجسا اتفاقا وانما نجسه ابو يوسف للمجاورة وهما
حكما بطهارته وان الخلاف في الصاعد من المعدة فاندفع به قول من قال ان البلغم نجس عند ابي يوسف لانه احد
الطبائع الاربع حتى قال في الخلاصة ان من صلى ومعه خرقة المخاط لا تجوز صلاته عند ابي يوسف ان كان كثيرا
فاحشا اذ لو كان كذلك لاستويا النازل من الراس والمرتقي من الجوف وقد قالوا لا خلاف في طهارة الاول واندفع
به ما في البدائع انه لا خلاف في المسئلة في الحقيقة لانه جواب ابي يوسف في الصاعد من المعدة فانه حدث بالاجماع
لانه نجس وجوابهما في الصاعد من جوانب الحلق واطراف الرئة وانه ليس بحدث اجماعا لانه طاهر فينظر ان كان صافيا
غير مخلوط بالطعام تبين انه لم يصعد من المعدة فلا يكون حدثا وان كان مخلوطا بشيء من ذلك تبين انه صعد منها
فيكون حدثا وهذا هو الاصح انتهى ويدل على ضعفه ان المنقول في الكتب المعتمدة ان البلغم اذا كان مخلوطا لا ينقض
الا اذا كان الطعام غالبا بحيث لو انفرد ملا الفم اما اذا كان الطعام مغلوبا فلا ينقض مع تحقق كونه من المعدة
قال في الخلاصة فان استويا لا ينقض وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر كل جدة قال في الفتح
وعجز هنا افلح من عجز ما في الخلاصة وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان الخلاف في البلغم وهو ما كان منعقدا
منجمد البزاق وهو لا يكون منجمدا فلا ينقض بالاجماع وذكر العلامة يعقوب باشا ان في قولهما ان ما يتصل بالبلغم
من القي قليل وهو غير ناقض اشارة الى انه ينبغي ان ينقض الوضوء بقي البلغم اذا تكرر جدا مع اتحاد المجلس او السبب
وبلغ بالجمع حد الكثرة انتهى وقد يقال الظاهر عدم اعتباره لانه انما يجمع اذا كان غير مستهلك اما اذا كان مغلوبا
مستهلكا فلا وصرحوا في باب الانجاس ان نجاسة القي مغلظة وفي معراج الدراية وعن ابي حنيفة قاطعا ما اذا
قاء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع وفي المجتبى الاصح انه لا يمنع ما لم يفحش انتهى وهو صريح في ان نجاسته مخففة
وحمله في فتح القدير على ما اذا قاء من ساعته وهو غير صحيح لانه حينئذ طاهر كما قدمناه انه غير ناقض والحق
بالقي ماء فم النائم اذا صعد من الجوف اصفر او منتنا وهو مختار ابي نصر فصحح في الخلاصة طهارته وعند ابي يوسف نجس
ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا وفي التجنيس انه طاهر كيف ما كان وعليه الفتوى **قوله** او دما غلب عليه البزاق
معطوف على البلغم اي لا ينقض الدم الخارج من الفم المغلوب بالبزاق لان الحكم للغالب فصار كانه كله بزاق وقيد
بغلبة البزاق لانه لو كان مغلوبا والدم غالب نقض لانه سال بقوة وان استويا نقض ايضا لاحتمال السيلان بنفسه
او السيلان غيره فوجد الحدث من وجه فيترجح جانب الوجود احتياطا بخلاف ما اذا شك في الحدث لانه لم يوجد الا

بمجرد الشك ولا عبرة له مع اليقين كذا في المحيط قالوا علامة كونه الدم غالبا او مساويا ان يكون احمر وعلامة
كونه مغلوبا ان يكون اصفر وقيدنا بكونه خارجا من الفم الى الخارج لانه لو كان صاعدا من الجوف مايعا غير مخلوط بشيء
فعند محمد ينقض ان ملأ الفم كسائر انواع القيء وعندهما ان سال بقوة نفسه نقض الوضوء وان كان قليلا لان
المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في الجوف كذا في الهداية واختلفا التصحيح فصحح في البدائع قولهما قال وبه
اخذ عامة المشايخ وقال الزيلعي انه المختار وصحح في المحيط قول محمد وكذا في السراج معزيا الى الوجيز ولو كان
مايعا نازلا من الراس ينقض قل او كثر باجماع اصحابنا ولو علقا يعتبر فيه ملأ الفم بالاتفاق لانه سوداء محترقة
واما الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق فحكمه ما بيناه في الخارج من الفم المختلط بالبزاق لا فرق في المخلوط بالبزاق
بين كونه من الفم او الجوف وهو ظاهر اطلاق الشارحين لصاحب المعراج وغاية البيان وجامع قاضي خان وكذا في
الينابيع والمضمرات وصرح بعدم الفرق في شرح المسكين ونقل ابن الملك في شرحه على المجمع ان الدم الصاعد
من الجوف اذا غلبه البزاق لا ينقض اتفاقا وهو ظاهر كلام الزيلعي ان الدم الصاعد من الجوف المختلط بالبزاق ينقض
قليله وكثيره على المختار ولا يخفى عدم صحته لمخالفته المنقول مع عدم نقل فرق بين الخارج من الفم والخارج من الجوف
المختلطين بالبزاق وقد استفيد مما ذكرناه ان ما يخرج من المعدة لا ينقض ما لم يملأ الفم وما لم يخرج منها كالدم
ينقض قليله وكثيره اذا وصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وانما كان كذلك لان الفم له تعلق بالمعدة من حيث ان
وصول الطعام اليها منه مكان يليها لاتصاله بها فيجوز ان يلحق بها في حق ما يخرج اذا كان قليلا بخلاف الدم لان المعدة
ليست بموضعه فلا ضرورة في حكم الدم فيكون له حكم الظاهر من كل وجه كذا في معراج الدراية وفي شرح النقاية
ولو كان في البزاق عروق الدم فهو عفو وفي السراج الوهاج وان سعط فخرج السعوط الى الفم ان ملأ الفم نقض وان خرج
من الاذنين لا ينقض وفيه تامل وحمله بعضهم على انه وصل الى الجوف في المسئلة الاولى لوجهه خرج وان لم
يصل الى موضع النجاسة لكن في البدائع خلاف في النقض في المسئلة الاولى ووجه الترك ما ذكرنا وقال
السراج الهندي علامة كونه وصل الى الجوف ان يتغير والتغير ان يستحيل الى نتن وفساد فحينئذ يكون نجسا والبزاق
بالزاي والسين والصاد لعاب كما في شرح المنية واعلم ان حكم الصوم كحكم الوضوء هنا اذا ابتلع البصاق وفيه دم ان كان
الدم غالبا او مساويا افطر والا فلا قوله والسبب يجمع متفرقه اي متفرق القيء وصورته لو قاء مرارا كل مرة دون ملء
الفم ولو جمع ملأ الفم يجمع وينقض ان اتحد السبب وهو الغثيان وهو مصدر غثت نفسه اذا جاشت وان اختلف السبب
لا يجمع وتفسير اتحاده انه يقيء ثانيا قبل سكون النفس من الغثيان وان قاء ثانيا بعد سكون النفس كان مختلفا وهذا عند
محمد وقال ابو يوسف يجمع ان اتحد المجلس يعني اتحاده ما يجري عليه المجلس كما ذكره الحدادي لان للمجلس اثرا في جمع المتفرقات
ولهذا تتحد الاقوال المتفرقة في النكاح والبيع وسائر العقود باتحاد المجلس ولمحمد رحمه الله ان الحكم يبتني على حسب
ثبوت السبب من الصحة والفساد فيتحد باتحاده الا ترى انه اذا جرح جراحات ومات منها قبل البرء يتحد الموجب
وان تخلل البرء اختلف قال المصنف في الكافي والاصح قول محمد لان الاصل اضافة الاحكام الى الاسباب وانما
ترك في بعض الصور للضرورة كما في سجدة التلاوة اذ لو اعتبر السبب لا يبقى التداخل لان كل تلاوة سبب وفي الاقارير
اعتبر المجلس للضرورة وفي الايجاب والقبول لدفع الضرر انتهى ثم هذه المسالة على اربعة اوجه اما ان يتحد السبب
والمجلس او يتعدد او يتحد الاول دون الثاني او على العكس ففي الاول يجمع اتفاقا وفي الثاني لا يجمع اتفاقا وفي الثالث
يجمع عند محمد وفي الرابع يجمع عند ابي يوسف وقد نقول في كتاب الغصب مسئلة اعتبر فيها محمد المجلس وابو يوسف اعتبر
السبب وهي رجل نزع خاتما من اصبع يد نائم ثم نام موضعه ولم يقم منه فاعاده في النومة الثانية لا يبرأ من الضمان
عند ابي يوسف لانه لما انتبه وجب رده اليه حتى نام ثم يبرأ بالرد اليه وهو نائم بخلاف الاول لان هناك وجب الرد
الى نائم وهنا لما استيقظ وجب الرد الى مستيقظ فلا يبرأ بالرد الى النائم وعند محمد يبرأ لانه ما دام في مجلسه ذلك فكأنه نائم
عليه وان تكررت نومته ويقظته فان قام عن مجلسه ذلك ولم يرده اليه ثم نام في موضع آخر فرده اليه لم يبرأ
من الضمان اجماعا لاختلاف المجلس والسبب كذا في السراج الوهاج معزيا الى الواقعات ولم يذكر لابي حنيفة فيها قولا
وقال قاضي خان في فتاواه من الغصب ولم يذكر في هذه المسائل قول ابي حنيفة فان الصحيح من مذهبه انه لا يضمن
الا بالتحويل انتهى والذي يظهر ان الخلاف في مسئلة الغصب ليس بناء على اتحاد السبب والمجلس فان النوم ليس في رأيه
بل السبب فيها انما هو رده الى صاحبه لكن ابو يوسف نظر الى انه لما اخذه وهو نائم ثم استيقظ وجب الرد اليه وهو مستيقظ

فلما لم يرده حتى نام ثانيا لم يبرأ ومحمد نظر الى انه ما دام في مجلسه لم يضمن وقد تكرر لفظ المعدة فلا بأس بضبطها وهي
بفتح الميم وكسر العين وبكسر الميم واسكان العين كذا في شرح المهذب قوله ونوم مضطجع ومتورك بيان للنواقض الحكمية
بعد الحقيقية والنوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة
عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد عن اداء الحقوق وللعلماء في النوم طريقان ذكرهما
في المبسوط وتبعه شراح الهداية احدهما ان النوم ليس بناقض انما الناقض ما لا يخلو عنه فاقيم السبب الظاهر مقامه
كما في السفر وكما اذا دخل الكنيف وشك في وضوئه فانه ينتقض وضوءه لجريان العادة عند الدخول في الخلاء لانه
لو كان ناقضا لاستوى وجوده في الصلاة وخارجها فما في التوشيح من ان عينه ليس بناقض اتفاقا فيه نظر ولما كان النوم
مظنة الحدث ادير الحكم على ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو في الاضطجاع فالاضطجاع وضع الجنب على الارض
يقال ضجع الرجل اذا وضع جنبه بالارض واضطجع مثله كذا في الصحاح ويلحق به المستلقي على قفاه والنائم المستلقي على
وجهه واما من نام واضعا اليتيه على عقبيه وصار شبه المنكب على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه
كذا في النهاية والمعراج وعزاه في فتح القدير الى الذخيرة ثم قال وفي غيرها لو نام متربعا وراسه على فخذيه نقض وهذا
مخالف لما في الذخيرة انتهى وفي المحيط لو نام قاعدا واضعا اليتيه على عقبيه شبه المنكب قال محمد عليه الوضوء
وقال ابو يوسف لا وضوء عليه وهو الاصح انتهى فافاد ان في المسئلة اختلافا بين الصاحبين وان ما في النهاية
وغيرها هو الاصح اطلق في المضطجع فشمل المريض اذا نام في صلاته مضطجعا وفيه خلاف والصحيح النقض وقيل لا
لان نومه قاعدا كنوم الصحيح قائما واما التورك فلفظ مشترك فان كان بمعنى ان يجلس جلسة تكشف عن المخرج كما اذا نام على احد
وركيه او معتمدا على احد مرفقيه فهذا ناقض وهو مراد المصنف بدليل ما علل به في الكافي وان كان بمعنى ان يبسط قدميه
من جانب ويلصق اليتيه بالارض فهذا غير ناقض كما في الخلاصة ولم يذكر المصنف الاستناد الى شيء لو ازيل عنه
لسقط لانه لا ينقض في ظاهر المذهب عن ابي حنيفة اذا لم تكن مقعدته زائلة عن الارض كما في الخلاصة وبه اخذ عامة
المشايخ وهو الاصح كما في البدائع وان كان مختار القدوري النقض واما اذا كانت مقعدته زائلة فانه ينقض اتفاقا
وهو بمعنى التورك فلذا تركه وفي الخلاصة ولو نام على راس التنور وهو جالس قد ادلى رجليه كان حدثا وفي المنتقى ولو نام
محتبيا وراسه على ركبتيه لا ينقض وفي المحيط لو نام على دابة وهي عريانة فان كانت في حالة الصعود والاستواء لا يكون
حدثا وان كان في حالة الهبوط يكون حدثا لان مقعدته متجافية عن ظهر الدابة انتهى وفي هذه المواضع التي يكون فيها
حدثا فهو بمعنى التورك فلم يخرج عن كلام المصنف وقيد المصنف بنوم المضطجع والمتورك لانه لا ينقض نوم القائم والقاعد
ولو في السرج او المحمل كما في الخلاصة ولا الراكع ولا الساجد مطلقا ان كان في الصلاة وان كان خارجها فكذلك الا في السجود
فانه يشترط ان يكون على الهيئة المسنونة له بان يكون رافعا بطنه عن فخذيه مجافيا عضديه عن جنبيه وان سجد على غير هذه
الهيئة انتقض وضوءه لان في الاول الاستمساك باق والاستطلاق منعدم بخلافه في الوجه الثاني وهذا هو القياس
في الصلاة الا انا تركناه فيها بالنص كذا في البدائع وصرح الزيلعي بانه الاصح وسجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا
سجدة الشكر عند محمد خلافا لابي حنيفة كذا في فتح القدير وكذا في سجدتي السهو كذا في الخلاصة واطلق في الصلاة
الصلاة فشمل ما كان عن تعمد وما عن غلبة وعن ابي يوسف اذا تعمد النوم في الصلاة نقض والمختار الاول وفي فصل ما
يفسد الصلاة من فتاوى قاضي خان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت في السجود دون الركوع
انتهى كانه مبني على قيام المسكة حينئذ في الركوع دون السجود ومقتضى النظر ان يفصل في ذلك السجود ان كان متجافيا
لا تفسد للمسكة والا تفسد كذا في فتح القدير وقد يقال مقتضى الاصح المتقدم ان لا ينتقض بالنوم في السجود مطلقا
وينبغي حمل ما في الخانية على رواية عن ابي يوسف وفي جوامع الفقه ان النوم في الركوع والسجود لا ينقض الوضوء ولو
تعمد ولكن تفسد صلاته كذا في شرح منظومة ابن وهبان وفي الخلاصة لو نام قاعدا فسقط على الارض عن ابي حنيفة
انه ان انتبه قبل ان يصيب جنبه الارض بلا فصل لم ينتقض وضوءه وعن ابي يوسف انه ينتقض وعن محمد انه ان انتبه بعد
ان تزايل مقعدته الارض قبل ان ينتبه انتقض والفتوى على رواية ابي حنيفة قال شمس الائمة الحلواني ظاهر المذهب
عن ابي حنيفة كما روي عن محمد قيل هو المعتمد وسواء سقط او لم يسقط وان قام جالسا وهو متمايل ربما تزول مقعدته
عن الارض وربما لا تزول قال شمس الائمة الحلواني ظاهر المذهب انه لا يكون حدثا ولو وضع يده على الارض فاستيقظ
لا ينتقض الوضوء سواء وضع بطن الكف او ظهر الكف ما لم يضع جنبه على الارض قبل التيقظ انتهى وقيد بالنوم لان النعاس

مضطجعاً لا ذكر له في المذهب والظاهر انه ليس بحدث وقال ابو علي الدقاق وابو علي الرازي كان لا يبهم عامة ما قيل عند

كان حدثاً كذا في شرح الهداية وبهذا تبين ان ما في التبيين على قول الشيخين لا على الظاهر وعليه يحمل ما في سنن البزار بسند

صحيح كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظرون الصلاة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلاة

فان النوم مضطجعاً ناقض الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم صرح في القنية بانه من خصوصياته ولهذا ورد في الصحيحين

ان النبي صلى الله عليه وسلم نام حتى نفخ ثم قام الى الصلاة ولم يتوضأ لما ورد في حديث آخر ان عيني تنامان ولا ينام قلبي

ولا يشكل عليه ما ورد في الصحيح من انه نام ليلة التعريس حتى طلعت الشمس لان القلب يقظان يحس بالحدث وغيره

مما يتعلق بالبدن ويشعر به القلب وليس طلوع الفجر والشمس من ذلك ولا هو مما يدرك بالقلب وانما يدرك بالعين

وهي نائمة وهذا هو المشهور في كتب اصحابنا المحدثين والفقهاء كذا في شرح المهذب **قوله** واغماء وجنون اي وينقضه اغماء

وجنون اما الاغماء فهو ضرب من المرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بل يستره بخلاف الجنون فانه يزيله ولذا

لم يعصم النبي صلى الله عليه وسلم من الاغماء كالامراض وعصم من الجنون وهو كالنوم في فوت الاختيار وفوت استعمال

القدرة حتى بطلت عباداته بل اشد منه لان النوم فترة اصلية واذا نبه انتبه والاغماء عارض لا ينتبه صاحبه

اذا نبه فكان حدثاً بكل حال ولذا اطلقه في المختصر بخلاف النوم فانه لا يكون حدثاً الا اذا استرخت مفاصله غاية

الاسترخاء فغلب الخروج حينئذ فاقيم السبب مقامه بخلافه في غير هذه الحالة فان الغالب فيها عدمه فلا يقام السبب

مقامه فكان عدم النقض على اصل القياس الذي يقتضي ان غير الخارج لا ينقض وبهذا اندفع ما وقع في كثير من الكتب

من ان القياس ان يكون النوم حدثاً في الاحوال كلها • وقد نقل النووي في شرح المهذب الاجماع على ناقضية الاغماء

والجنون يقال اغمي عليه وهو مغمى عليه وغمي عليه فهو مغمي عليه ورجل غمي اي مغمى عليه وكذا الاثنان والجمع والمؤنث

وقد ثناه بعضهم وجمعه فقال رجلان غميان ورجال اغماء • واما الجنون فهو زوال العقل ونقضه ظاهر باعتبار عدم

التنبه وتمييز الحدث من غيره وعلله بعض المشايخ بغلبة الاسترخاء ورد بان المجنون قد يكون اقوى من الصحيح فالاولى

ما قلنا كذا في العناية واما العته فلم ار من ذكره من النواقض ولا بد من بيان حقيقته وحكمه اما الاول فهو آفة توجب

الاختلال بالعقل بحيث يصير مختلط الكلام فاسد التدبير الا انه لا يضرب ولا يشتم واما الثاني فقد اختلف فيه

على ثلاثة اقوال ففي اصول فخر الاسلام وشمس الائمة والمنار والمغني والتوضيح انه كالصبي مع العقل في كل الاحكام

فيوضع عنه الخطاب وفي التقويم لابي زيد الدبوسي انه حكمه حكم الصبي مع العقل الا في العبادات فانا لم نسقط

عنه الوجوب به احتياطاً في وقت الخطاب وردّه صدر الاسلام ابو اليسر بانه نوع جنون فيمنع الوجوب لانه لا يقف على

العواقب وفي اصول البستي ان المعتوه ليس بمكلف باداء العبادات كالصبي العاقل الا انه اذا زال العته توجه عليه الخطاب

بالاداء حالاً وبقضاء ما مضى اذا لم يكن فيه حرج كالقليل فقد صرح بانه يقضي القليل دون الكثير وان لم يكن

مخاطباً فيما قبل كالنائم والمغمى عليه دون الصبي اذا بلغ وهو اقرب الى التحقيق كذا في شرح المغني للهندي وظاهر كلامهم

الاتفاق على صحة اداء العبادات اما من جعله مكلفاً بها فظاهر وكذا من لم يجعله مكلفاً لانه جعله كالصبي العاقل

وقد صرحوا بصحة عباداته فيفهم منه ان العته لا ينقض الوضوء والله سبحانه الموفق **قوله** وسكر اي وينقضه سكر

وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمتنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله

ولذا بقي اهلاً للخطاب وقيل انه يزيله وتكليفه مع زوال العقل بطريق الزجر عليه والتحقيق الاول لما ذكره الحكيم الترمذي

في نوادره ان العقل في الدماغ وشعاعه في الصدر والقلب فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح

فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فيبقى الصدر مظلماً فلم ينتفع القلب بنور العقل

فسمي ذلك سكراً لانه سكر حاجز بينه وبين العقل • وقد اختلف في حده ما في الخلاصة والولوالجية والينابيع وتعلم

في المضمرات والتبيين عن صدر الاسلام وعزاه مسكين الى شرح المبسوط ان حده هو حده في وجوب الحد وهو

لا يعرف الرجل من المرأة وقال شمس الائمة الحلواني هو من حصل في مشيته اختلال وصححه في المجتبى وشرح الوقاية والعمدة

وشرح مسكين قالوا وكذا الجواب في الحنث اذا حلف انه ليس بسكران وكان على الصفة التي قلنا يحنث في يمينه وان لم يكن

بحالة لا يعرف الرجل من المرأة • وقد ذكر ابن وهبان في منظومته ان السكر يبطل الوضوء والصلاة وهو محمول على

شرب المسكر فقام الى الصلاة قبل ان يصير الى هذه الحالة ثم صار اليها في اثنائها الى الحالة التي فيها يحول **قوله** وقهقهة

مصل بالغ اي وينقضه وهي في اللغة معروفة وهو ان يقول قه قه وقهقه بمعنى واصطلاحاً ما يكون مسموعاً له ولجيرانه

اثنائه اولا وظاهر كلام المصنف وجماعة ان القهقهة من الاحداث وقال بعضهم انها ليست حدثاً وانما يجب الوضوء

عقوبة وزجراً وهو ظاهر كلام جماعة منهم القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار وهو موافق للقياس لانها ليست خارجاً

نجساً بل هي صوت كالبكاء والكلام وفائدة الخلاف ان من جعلها حدثاً منع جواز مس المصحف معها كسائر الاحداث

ومن اوجب الوضوء عقوبة جوز مس المصحف معها كذا نقل الخلاف وفائدته في معراج الدراية وينبغي ترجيح

الثاني لموافقته القياس وسلامته مما يقال من انها ليست نجاسة ولا سببها وموافقة الاحاديث فانها على ما ذكرنا

فيها الا الامر باعادة الوضوء والصلاة ولا يلزم منه كونها من الاحداث ولذا وقع الاختلاف في قهقهة النائم

في الصلاة وصححوا في الاصول والفروع انها لا تنقض الوضوء ولا تبطل الصلاة بناء على انها انما اوجبت اعادة الوضوء

بطريق الزجر والعقوبة والنائم ليس من اهلها وهذا ترجيح ما ذكرناه لكن سوى فخر الاسلام بين كلام النائم وقهقهته

في ان كلا منهما لا يبطل الصلاة والمذهب ان الكلام مفسد للصلوة كما صرح في النوازل بانه المختار فحينئذ تكون

القهقهة من النائم مفسدة للصلاة لا الوضوء وهو مختار ابن الهمام في تحريره لان جعلها حدثاً للجنابة ولا اجنابة ثم

فبقي كلاماً بلا قصد فيفسد كالساهي به انتهى • وفي النصاب وعليه الفتوى • وفي الولوالجية وهو المختار • وفي المبتغى

تكلم النائم في الصلاة مفسد في الاصح بخلاف القهقهة انتهى ولا يخفى ما فيه فان القهقهة كلام على ما صرحوا به

وفي المعراج ان قهقهة النائم تبطلهما وبه اخذ عامة المتأخرين احتياطاً وكذا وقع الاختلاف في الناسي كونه في الصلاة

فجزم الزيلعي بانه لا فرق بين الناسي والعامد وذكر في المعراج ان في الناسي والساهي روايتين ولعل وجه الرواية

القائلة بعدم النقض انه كالنائم اذ الاجنابة الا بالقصد ولا يخفى ترجيح الرواية القائلة بعدم النقض انه كالنائم

لما ان الصلاة حالة مذكرة لا يعذر بالنسيان فيها الا ترى ان الكلام ناسياً مفسد لها بخلاف النوم ولا فرق بين كونه

متوضئاً او متيمماً واتفقوا على انها لا تبطل الغسل واختلفوا هل تنقض الوضوء الذي في ضمن الغسل فعلى قول عامتهم

لا تنقض وصحح المتأخرون كقاضي خان النقض عقوبة له مع اتفاقهم على بطلان صلاته كما نبه عليه في المضمرات وفي

قهقهة الباني في الطريق بعد الوضوء روايتان كذا في المعراج وجزم الزيلعي بالنقض قيل وهو الاحوط ولا نزاع في

بطلان صلاته وقيد بقوله مصل احترازاً عن غيره واطلقها فانصرف الى ما لها ركوع وسجود او ما يقوم مقامهما

من الايماء لعذر او راكباً يومي بالنفل او بالفرض حيث يجوز فلا تنقض القهقهة في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة لكن

تبطلان وقيدنا بقولنا حيث يجوز لانه لو كان راكباً يومي بالتطوع في المصر او القرية فقهقه لا ينتقض وضوءه لعدم

جواز صلاته عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ينتقض لصحة صلاته عنده ولو نسي الباني الماء فقهقه قبل القيام الى الصلاة

نقض وبعده لا ينقض لبطلان الصلاة بالقيام اليها وهو من مسائل الامتحان كذا في المعراج وافاد اطلاقه انها تنقض

بعد القعود قدر التشهد خلافاً لزفر ولو عند السلام كذا في المبتغى او في سجود السهو كذا في المحيط ولو ضحك القوم بعد

احدث الامام متعمداً لا وضوء عليهم وكذا بعد ما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام هو الاصح كذا في الخلاصة وقيل

اذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلاة الا ان يسلم بنفسه

اولاً وفي البدائع ان قهقه الامام والقوم معاً او قهقه القوم ثم الامام بطلت طهارة الكل وان قهقه الامام اولاً

ثم القوم انتقض وضوءه دونهم وفي فتح القدير ولو قهقه بعد كلام الامام متعمداً فسدت طهارته على الاصح على خلاف

ما في الخلاصة بخلافه بعد حدثه عمداً انتهى ولم يبين الفرق بين كلام الامام عمداً وحدثه عمداً والفرق بينهما ان الكلام

قاطع للصلاة لا مفسد لها اذ لم يفوت شرط الصلاة وهو الطهارة فلم يفسد به شيء من الصلاة المأمومين ولو

سبقوا فيتنقض وضوءهم بقهقهتهم بخلاف حدثه عمداً لتفويته الطهارة فافسد جزءاً يلاقيه فيفسد من صلاة القوم

كذلك فقهقهته بعد ذلك تكون بعد الخروج من الصلاة فلا تنقض وسيأتي ان شاء الله تعالى في باب الحدث تحقيق

الفرق بابسط من هذا ولو ان محدثاً غسل بعض اعضاء الوضوء ففني الماء فتيمم وشرع في الصلاة فقهقه ثم وجد الماء

عند ابي يوسف يغسل باقي الاعضاء ويصلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل تبطل ما غسل من اعضائه او

عنده لا وعندهما نعم كذا في الخلاصة واذا كان شارعاً في صلاة فرض وبطل الوصف ثم قهقه بان قام بطلان الاصل

لا تنقض طهارته بالقهقهة ومن قال بعدمه انتقضت كما اذا تذكر فائتة والترتيب فرض او دخل وقت العصر في

الجمعة او طلعت الشمس في الفجر ومن اقتدى بامام لا يصح اقتداؤه به ثم قهقه لا ينتقض وضوءه اتفاقاً وكذا من قهقه

بعد بطلان صلاته وكذا اذا قهقه بعد خروجه كما اذا سلم قبل الامام بعد القعود ثم قهقه كذا في الخانية وغير

بالبلوغ لان قهقهة الصبي لا تنقض وضوءه لكن تبطل صلاته كذا في كثير من الكتب ونقل في السراج الوهاج الاجماع على
عدم نقض وضوئه وفيه نظر فقد ذكر في معراج الدراية ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول ما ذكرناه الثاني عن الامام
البخاري عن سلمة ابن شداد انها تنقض الوضوء دون الصلاة الثالث عن ابي القاسم انها تبطلهما الا ان يقال لما كان القولان
الاخيران ضعيفين كانا كالعدم ووجه الاول انها انما اوجبنا اعادة الوضوء عقوبة وزجرا والصبي ليس من اهلها
والاثر ورد في صلاة كاملة فيقتصر عليها فلا يتعدى الى صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وصلوة الصبي وصلاة البناء
بعد الوضوء على احد الروايتين وصلاة النائم على احد القولين وهذا كله مذهبنا وقالت الائمة الثلاثة لا ينقضها
قياسا على عدم نقضها خارج الصلاة ولنا ان القياس ذلك لكن تركناه بما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرسلا
ومسندا بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل رجل فتردى في حفرة وكان في بصره ضرر فضحك
كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة وتمامه في
فتح القدير وما قيل بانه لا يظن الضحك من الصحابة خلفه قهقهة اجيب عنه بانه كان يصلي خلفه الصحابيون والمنافقون
والاعراب والجهال فالضاحك لعله كان بعض الاحداث والمنافقين او بعض الاعراب لغلبة الجهل عليهم كالاعرابي
في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وهو نظير قوله وتركوك قائما فانه لم يترك كبار الصحابة باللهو قال في العناية وهذا
من باب حسن الظن بهم رضي الله عنهم والا فليس الضحك كبيرة وهم ليسوا من الصغائر بمعصومين ولا عن الكبائر على تقدير
كونه كبيرة انتهى والمنقول في الاصول ان الصحابة عدول فهم محفوظون عن المعاصي وقيد بالقهقهة لان الضحك
بفتح الضاد وكسر الحاء هذا اصله ويجوز اسكان الحاء مع فتح الضاد وكسرها فهي اربعة اوجه كذا في شرح المهذب وهو في اللغة
اعم من القهقهة وهي من افراده وفي الاصطلاح ما كان مسموعا له فقط وحكمه انه لا ينقض الوضوء بل يبطل الصلاة لا
التبسم وهو ما لا صوت فيه اصلا بان تبدو اسنانه فقط وحكمه انه لا يبطلهما لانه صلى الله عليه وسلم تبسم في الصلاة حين
اتاه جبريل عليه السلام واخبره ان من صلى عليك مرة صلى الله عليه عشرا كما في البدايع وقال جابر بن عبد الله ما رأى
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا تبسم ولو في الصلاة كما في النهاية والعناية وظاهر كلامهم ان التبسم في الصلاة غير مكروه
ولذا قال في الاختيار ولا حكم للتبسم وقد رأيت في كلام بعضهم انه لو اتى بحرفين من القهقهة انتقض وضوءه عملا بعموم
الحديث لانه اذا وقع بعضه وقع كله قياسا لوقوعه على ارتفاعه بجامع ان كلا منهما لا يتبعض انتهى وقد يقال ان الحكم وهو
النقض معلق بالقهقهة فاذا وجد بعضها لا يوجد الحكم ولا بعضه لما عرف في الاصول ان المشروط لا يتوزع على اجزاء
فقوله لانه اذا وقع بعضه ممنوع كما لا يخفى **قوله** ومباشرة فاحشة يعني ان من النواقض الحكمية المباشرة الفاحشة وبحدها
ان يتجردا ولا في فرجه فرجها مع انتشار الالة ولم يذكر الولوالجي لم يشترط بعضهم ملاقاة الفرج والظاهر الاول كذا ذكره الزيلعي
لكن المنقول في البدايع ان في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف لم يشترط مماستهما وشرط ذلك في النوادر وذكر الكرخي
ايضا انتهى فعلم ان ظاهر الرواية عدم الاشتراط وكذا ذكر في الينابيع وقال وروى الحسن انه يشترط وهو ظاهر الهداية
فقول من قال الظاهر الاشتراط اراد من جهة الدراية لا الرواية صحح الاسبيجابي الاشتراط كله بعدما ذكر ان ظاهر الرواية
عدمه والقياس ان لا يكون حدثا وهو قول محمد لان السبب انما يقام مقام المسبب في موضع لا يمكن الوقوف على المسبب وهنا يمكن بلا حرج
لان الحال حال يقظة فلا حاجة الى الاقامة وجه الاستحسان وهو قولهما **ما روي** ان ابا اليسر بايع العسل باع لرسول الله صلى الله
عليه وسلم وقال اني اصبت من امرأتي كل شيء الا الجماع قال عليه السلام توضأ وصل ركعتين كذا في البدايع والله اعلم
بصحة هذا الحديث ولانه يندر عدم مذي مع هذه الحالة والغالب كالمحقق في مقام وجوب الاحتياط والاصل ان
السبب الظاهر يقوم مقام الامر الباطن وذلك بطريق قيام هذه المباشرة مقام خروج النجس كذا في المصفى وفي الحقائق شرح
المنظومة معزيا الى الفتاوى العتابي روي عن اصحابنا انه لا ينقض ما لم يظهر شيء هو الصحيح ولا يعتمد على هذا التصحيح
فقد صرح في التحفة كما نقله شارح المنية ان الصحيح قولهما وهو المذكور في المتون وفي فتح القدير معزيا الى القنية
وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين فوجب الوضوء عليهما وفي شرح منية المصلي معزيا ايضا ان الوضوء
على المرأة من المباشرة ايضا قال ولم اقف عليه الا في القنية فليتامل فانهم لم يذكروا في مباشرة الرجل للمرأة على قولهما
الا على الرجل انتهى وقد يقال لا حاجة الى التنصيص على الحكم من المرأة فانه من المعلوم ان كل حكم ثبت للرجال ثبت للنساء
لانهن شقائق الرجال الا ما نص عليه قال في المستصفى الاصل في النساء ان لا يذكرن لان مبنى حالهن الستر ولهذا لم يذكرن
في القرآن حتى شكون فنزل قوله تعالى **ان المسلمين والمسلمات** الا اذا كان الحكم مخصوصا بهن كمسئلة الصغيرة الآتية

في الغسل انتهى ولانه قد وقع في كثير من عبارات علمائنا ان المباشرة الفاحشة تنقض الوضوء ولم يقيدوا بوضوء
الرجل فكان وضوؤها داخلا فيه كما لا يخفى **قوله** لا خروج دودة من جرح بالرفع عطف على خروج نجس اي لا ينقض الوضوء
خروج دودة من جرح قيد به لان الدودة الخارجة من احد السبيلين تنقض الوضوء والفرق بينهما من ثلاثة اوجه
الاول ان الدودة لا تخلو عن قليل بلة تكون فيها وتستصحبها وتلك البلة قليل نجاسة وقليل النجاسة اذا خرجت
من احدى السبيلين انتقض الوضوء ومن غيرهما غير ناقضة الثاني ان الدودة حيوان وهو طاهر في الاصل والشيء
الطاهر اذا خرج من السبيلين نقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق الثالث ان الدودة في
الجرح متولدة من اللحم فصار كما لو انفصل قطعة من اللحم فانه لا ينقض واما في السبيلين تتولد من النجاسة فتكون في حكم
كالنجاسة الخارجة من احدهما والخارج من السبيلين ناقض وقد علمنا انه لا فرق بين الدودة الخارجة من الدبر
والقبل والذكر وبه يندفع ما ذكره صدر الشريعة ان الدودة من الاحليل لا تنقض وان الدودة من القبل فيها
اختلاف المشايخ وفي شرح مسكين معزيا الى الذخيرة ان كان الماء يسيل من الجرح ينقض الوضوء ولا ينافيه ما في السراج
الوهاج انه لو دخل الماء في الجرح ثم خرج لا ينقض كما لا يخفى بادنى تامل **قوله** ومس ذكر بالرفع عطف على النفي اي لا
ينقض الوضوء مس الذكر وكذا مس الدبر والفرج مطلقا خلافا للشافعي فان المس لواحد من الثلاثة ناقض للوضوء
اذا كان بباطن الاصابع واستدل النووي له في شرح المهذب بما روت بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ وهو حديث رواه مالك في الموطأ وابو داود والترمذي وابن ماجه باسانيد
صحيحة ولنا ما رواه الجماعة اصحاب السنن الا ابن ماجة عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق بن علي
عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة منك وقد رواه
ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث احسن شيء يروى في هذا الباب واصح ورواه الطحاوي ايضا وقال
هذا حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان
ويرجح حديث طلق على حديث بسرة بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة
المرأتين بشهادة رجل وقد اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن
عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة بنت صفوان ونقل النووي في شرح
المهذب ان حديث طلق اتفق الحفاظ على ضعفه لا يخفى ما فيه اذ قد علمت ما قاله المروزي وغيره مع ان حديث بسرة
ضعفه جماعة حتى قال يحيى بن معين ثلاثة احاديث لم تصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم منها حديث مس الذكر
وقول النووي ايضا ان حجتنا لحديث بسرة بان حديث طلق منسوخ لان قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في
الاولى من الهجرة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يبني مسجده وروى حديث بسرة ابو هريرة وانما قدم ابو هريرة
على النبي صلى الله عليه وسلم سنة سبع من الهجرة فتعين لان يرويه طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد
ذلك وهم قد رووا عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضأ وقال انما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم الناسخ
والمنسوخ ولان حديث طلق غير قابل للنسخ لانه صدر على سبيل التعليل فانه عليه السلام ذكر ان الذكر بضعة منه
فلا تاثير في الانتقاض وهذا المعنى لا يقبل النسخ كذا في معراج الدراية وقول النووي ايضا ان حديث طلق
محمول على المس فوق حائل لانه قال سالته عن مس الذكر في الصلاة والظاهر ان الانسان لا يمس ذكره في الصلاة
بلا حائل بينه مردود بان تعليله صلى الله عليه وسلم بقوله هل هو الا بضعة منك يابى الحمل والبضعة بفتح الموحدة
القطعة من اللحم وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم احدا من الصحابة افتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر وقد خالفه
في ذلك اكثرهم واسند عن ابن عيينة انه مروي عن جماعة لم يكونوا يعرفون الحديث يعني حديث بسرة ومن رأيناه
يحدث منهم سخرنا منه ومما يدل على انقطاع حديث بسرة باطنا ان امر النواقض مما يحتاج الخاص والعام اليه وقد روي
عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن الحصين وابي
الدرداء وسعد بن ابي وقاص انهم لا يرون النقض وان روي عن بعضهم خلافه وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد
ابن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا رجاء بن مرجى الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف
انا واحمد بن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس الذكر فقال يحيى بن معين يتوضأ منه وقال
علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم واحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني

قيس ابن طلق وقال يحيى كيف تتقلد اسناد بسرة ومروان ارسل شرطيا حتى رد جوابها اليه وقال يحيى وقد اكثر الناس في قيس
ابن طلق ولا يحتج بحديثه فقال ابن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضا
من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضا منه وانما هو بضعة منك فقال يحيى عن من قال عن
سفيان عن ابي قيس عن هزيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر فابن مسعود اولى ان يتبع فقال
ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء اخذ بهذا انتهى وان سلكنا طريق الجمع جعل مس الذكر
كناية عما يخرج منه وهو من اسرار البلاغة يسكتون عن ذكر الشيء ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما
كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث منه ويلازمه عبر به كما عبر الله تعالى بالمجيء من الغائط عما يقصد لاجله
ويحل فيه فطابق طريق الكتاب والسنة في التعبير فيصار الى هذا لرفع التعارض والله الموفق للصواب ويستحب
لمن مس ذكره ان يغسل يده صرح به صاحب المبسوط وهذا احد ما حمل به حديث بسرة فقالا والمراد بالوضوء غسل اليد
استحبابا كما في قوله الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر وبعده ينفي اللمم لكن في البدائع ما يفسد فقيدنا الاستحباب
بما اذا كان الاستنجاء بالاحجار دون الماء وهو حسن كما لا يخفى قوله والمراة بالجر عطف على ذكر اي مس المراة لا ينقض
الوضوء مطلقا سواء كان بشهوة اولا وقال الشافعي ينقض وضوء اللامس مطلقا كان بشهوة وقصد اولا وله في الملموس
قولان اصحهما ينقض الا اذا مس ذات رحم محرم او صغيرة لا تشتهى فانه لا ينقض على الاصح بخلاف العجوز فالصحيح النقض
وهذه المسئلة قد وقع الاختلاف فيها في الصدر الاول وهو اختلاف معتبر حتى قال بعض مشايخنا ينبغي لمن يؤم
ان يحتاط فيه فمذهب عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمر وجماعة من التابعين كمذهب الشافعي ومذهب علي وابن عباس
وجماعة من التابعين كمذهبنا استدل الشافعي بقوله تعالى او لامستم النساء فان اللمس يطلق على الجس باليد قال
تعالى فلمسوه بايديهم ويقول اهل اللغة اللمس يكون باليد وبغيرها وقد يكون بالجماع فيعمل بمقتضى اللمس مطلقا فمتى
التقت البشرتان انتقض سواء كان بيد او جماع ولاصحابنا في الجواب عن هذا اوجه احدها ما ذكره الاصوليون كفخر الاسلام
البزدوي ان حقيقة اللمس يكون باليد وان الجماع مجاز فيه لكن المجاز مراد بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بالاية فبطلت
الحقيقة لانه يستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد ثانيها وهو المذكور في بعض كتب الفقه ان اللمس اذا قرن بالمراة كان
في الجماع يؤيده ان الملامسة مفاعلة من اللمس وذلك يكون بين اثنين فصاعدا وعندهم لا يشترط اللمس من الطرفين
ثالثها ان اللمس مشترك بين اللمس باليد وبين الجماع ورجحنا الحمل على الجماع بالمعنى وذلك انه سبحانه وتعالى فاض في
بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله اذا قمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا
فبين ان الغسل شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر الى قوله فتيمموا صعيدا
الى اخره فاذا حملنا الاية على الجماع كان بيانا لحكم الحدثين الاصغر والاكبر عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده ثم
الغرض لان بالناس حاجة الى بيانهما بخلاف ما ذهبوا اليه من كونه باليد فانه يكون تكرارا محضا لانه قد علم الحدث
الاصغر بقوله او جاء احد منكم من الغائط ويدل عليه من السنة حديث عائشة الصحيح الذي رواه مسلم في صحيحه
في كتاب الصلاة قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه
وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك الى اخر الدعاء وفي رواية للبيهقي باسناد صحيح
فالتمست بيدي فوقعت يدي على بطن قدميه وهما منصوبتان وهو ساجد وحديث عائشة ايضا في الصحيحين
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهي معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يسجد غمز رجلها فقبضها وفي
رواية للنسائي باسناد صحيح فاذا اراد ان يوتر مسني برجله وحمل قول النووي في شرح المهذب انه يحتمل كونه فوق حائل
بعيد كما لا يخفى والله اعلم قوله وفرض الغسل غسل فمه وانفه وبدنه قد تقدم وجه تقديم الوضوء على الغسل
والواو في قوله وفرض اما للاستئناف او للعطف على قوله فرض الوضوء والفرض مصدر بمعنى المفروض لان المصدر
يذكر ويراد به الزمان والمكان والفاعل والمفعول كذا في الكشاف وقوله الغسل يعني غسل الجنابة والحيض والنفاس
كذا في السراج الوهاج وظاهره ان المضمضة والاستنشاق ليسا شرطين في الغسل المسنون حتى يصح بدونهما
ثم اعلم ان الكلام في الغسل في مواضع في تفسيره لغة وشرعا وفي سببه وركنه وشرائطه وسننه وادابه وصفته
وحكمه اما تفسيره لغة فهو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به ايضا ومنه حديث
ميمونة فوضعت له غسلا كذا في المغرب وقال النووي انه بفتح الغين وضمها لغتان والفتح افصح واشهر عند اهل اللغة

والضم

والضم هو الذي يستعمله الفقهاء او اكثرهم واصطلاحا هو المعنى الاول اللغوي وهو غسل البدن وقد تقدم
تفسير الغسل بالفتح لغة وشرعا واما ركنه فهو اسالة الماء على جميع ما يمكن اسالته عليه من البدن من غير حرج
مرة واحدة حتى لو بقيت لمعة لم يصبها الماء لم يجز الغسل وان كانت يسيرة لقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
امر الله سبحانه وتعالى بالاطهر بضم الهاء لان اصله تطهر فادغمت التاء في الطاء لقرب المخرج فجيء بحرف الوصل ليتوصل
بها الى النطق فصار اطهروا وبعض من لا خبرة له ولا دربة يقرا بالاطهار وما ذاك الا لحرمانه من العربية كذا في
غاية البيان وهو تطهير جميع البدن وكذا ما يتعسر لان المتعسر منفي كالمتعذر الا ان ما يتعذر ايصال الماء اليه
خارج عن قضية النص واسم البدن يقع على الظاهر والباطن كداخل العين فان في غسلهما من الحرج ما لا يخفى فان
العين شحم لا يقبل الماء وقد كف بصر من تكلف له من الصحابة كابن عمر وابن عباس ولهذا لا تغسل العين اذا اكتحل بكحل
نجس ولهذا وجبا المضمضة والاستنشاق في الغسل لانه لا حرج في غسلهما فشملهما نص الكتاب من غير معارض
كما شملهما قوله صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه الترمذي من غير معارض
والبشرة ظاهر الجلد بخلافهما في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه ولا تقع المواجهة بداخلهما واما قوله صلى الله
عليه وسلم عشرة من الفطرة وذكر منها المضمضة والاستنشاق لا يعارضه اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب
لانها الدين وهو اعم منه قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة والمراد على الواجبات على ما هو اعلى الاقوال
وعلى هذا فلا حاجة الى الحمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله صلى الله عليه وسلم انهما فرضان في الجنابة سنتان في
الوضوء كانه يعني ما عن ابي هريرة فانه صلى الله عليه وسلم جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة لكن نقل
الاجماع على خروج اثنين منها وهو ضعيف كذا في فتح القدير والمراد باعلى الواجبات الاسلام لكن قال ابو نصر الدبوسي
كما نقله عنه الحاوي الحصيري لا يصح ان يقال ان المولود يولد على الاسلام لان من حكم باسلامه مرة لم ينتقل الى البدل
ولا يقر عليه بل معناه انه يولد على الخلقة القابلة للاسلام بحيث انه لو نظر الى خلقته وتفكر فيها على حسب ما يجب
لدلالته على ربوبيته تعالى ووحدانيته ولو شرب الماء عبا اجزاه عن المضمضة لا مصا وعن ابي يوسف لا الا ان يمجه
وفي الواقعات لا يخرج بالشرب على وجه السنة او غيره ما لم يمجه وهو احوط كذا في الخلاصة وقد يقال ان الاحوط
الخروج ووجه كونه احوط انه قيل ان المج من شرط المضمضة والصحيح انها ليست بشرط فكان الاحتياط الخروج عن
لان الاحتياط العمل باقوى الدليلين واقوى ما هنا الخروج بناء على الصحيح كما لا يخفى ولو كان سنه مجوفا او بين اسنانه
طعام او درن رطب يجزيه لان الماء لطيف يصل الى كل موضع غالبا كذا في التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد حسام
الدين في موضع اخر اذا كان في اسنانه كوات يبقى فيها الطعام لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها وفي فتاوى الفضلي
والفقيه ابي الليث خلاف هذا فالاحتياط ان يفعل انتهى وفي معراج الدراية الاصح انه لا يجزيه والدرن اليابس في
الانف كالخبز الممضوغ والعجين يمنع تمام الاغتسال وكذا جلد السمك والوسخ والدرن لا يمنع والتراب والطين
في الظفر لا يمنع لان الماء ينفذ فيه وما على ظفر الصباغ يمنع وقيل لا يمنع للضرورة قال في المضمرات وعليه الفتوى
والصحيح انه لا فرق بين القروي والمدني انتهى ولو بقي على جسده خرء برغوث او ونيم ذباب لم يصل الماء تحته
جازت طهارته ويجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره اجزاه كالسرة
والا ادخله كذا في فتح القدير ولا يتكلف في ادخال شيء سوى الماء من خشب ونحوه كذا في شرح الوقاية ويدخل القلفة
استحبابا على ما ينبغي وتغسل فرجها الخارج وجوبا في الغسل وسنة الوضوء كذا في المحيط لانه كالفم ولا تدخل اصبعها
في قبلها وبه يفتى ولو كان في الانسان قرحة فبرات وارتفع قشرها واطراف القرحة متصلة بالجلد الا الطرف الذي
كان يخرج منه القيح فانه يرتفع ولا يصل الماء الى ما تحت القشرة اجزاه وضوءه وفي معناه الغسل كذا في النوازل
لابي الليث ونقله الهندي ايضا ويجوز للجنب ان يذكر الله تعالى ويأكل ويشرب اذا تمضمض هكذا قيل في فتح
القدير وظاهره انه لا يجوز له قبل المضمضة على وجه السنة وان لا على وجهها لانه شارب الماء المستعمل وانه
يجوز انتهى فينبغي على الرواية المختارة المصحح المفتى بها من طهارة الماء المستعمل ان يباح الشرب مطلقا ويستفاد منه
ان انفصال الماء عن العضو اعم من ان يكون الى الباطن او الظاهر والمنقول في فتاوى قاضي خان الجنب اذا اراد ان
ياكل ويشرب فالمستحب له ان يغسل يديه وفاه وان ترك لا باس واختلفوا في الحائض قال بعضهم هي والجنب سوا
وقال بعضهم لا يستحب هنا لان الغسل لا يزول نجاسة الحيض عن الفم واليد بخلاف الجنابة انتهى فليحفظ وقد يجب

ان يعاود امته قبل ان يغتسل الا اذا احتلم فانه لا يأتي امته ما لم يغتسل كذا في المبتغى واقره عليه في فتح القدير
وتعقبه في شرح منية المصلي بان ظاهر الاحاديث فيه تفيد الاستحباب لا نفي الجواز المفاد من ظاهر كلامه ويجوز نقل
البلة في الغسل من عضو الى عضو اذا كان متقاطرا بخلاف الوضوء ولا يضر ما انتضح من غسله في انائه بخلاف ما لو
قطر كله في الاناء وسيأتي تمامه في بحث الماء المستعمل ان شاء الله تعالى واما شرائطه فما تقدم من شرائط الوضوء
واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما سننه وادابه وصفته وسببه فستأتي مفصلة ان شاء الله تعالى
ولا بأس بايراد حديث مسلم بتمامه والتكلم على بعض معانيه روى مسلم باسناده عن عائشة قالت قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء اللحية والسواك والاستنشاق بالماء وقص الاظفار
وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص الماء قال مصعب احد رواته ونسيت العاشرة الا ان تكون
المضمضة وانتقاص الماء بالقاف والصاد المهملة الاستنجاء وقيل انتقاص البول بسبب استعمال الماء في غسل مذاكيره
وقال الجمهور الانتضاح وهو نضح الفرج بماء قليل لينفي عنه الوسواس فاذا اراه الشيطان ذلك احاله على الماء
وقد صرح بذلك مشايخنا في كتبهم لكن قالوا ان هذه الحيلة انما تنفعه اذا كان العهد قريبا بحيث لم يجف البلل
اما اذا كان بعيدا او جف البلل ثم رأى بللا بعد الوضوء والاستحداد حلق العانة سمي استحدادا لاستعمال الحديدة
وهي الموسى والمراد بالعانة الشعر فوق ذكر الرجل وحواليه الى السرة واعفاء اللحية توفيرها والبراجم بفتح
الباء وبالجيم جمع برجمة بضم الباء والجيم وهي عقد الاصابع ومفاصلها كلها قال العلماء ويلحق بالبراجم ما يجتمع من
الوسخ في معاطف الاذن وقعر الصماخ فيزيله بالمسح وكذلك جميع الاوساخ واما الفطرة فقد تقدم عن المحققين
انها الدين وهو قول البعض ومذهب اكثر العلماء الى انها السنة وهي في الاصل الخلقة وفي بعض هذه الخصال
ما هو واجب عند بعض العلماء ولا يمتنع قرن الواجب بغيره قال الله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده
فان الايتاء واجب والاكل ليس بواجب كذا ذكر النووي ولا يخفى ما فيه فان العطف في الاية ليس نظير ما في الحديث
فان الفطرة اذا فسرت بالسنة تقتضي ان جميع المعدود من السنة فانه اذا قيل جاء عشر من الرجال لا يجوز ان يكون منهم
من ليس منهم فالاولى في الغسل تفسيرها بالدين وقد تقدم معنى المضمضة والاستنشاق وان المبالغة فيهما سنة
في الوضوء وكذلك في الغسل لقوله صلى الله عليه وسلم بالغ في الاستنشاق الا ان تكون صائما وهو حديث صحيح
ذكره النووي والصارف له عن الوجوب الاتفاق على عدمه كما نقله السراج الهندي واعلم ان الحديث الذي ذكره
في فتح القدير وهو تحت كل شعرة جنابة الى اخره وان رواه ابو داود والترمذي كما ذكره الهندي وقد ضعفه النووي
ونقل ضعفه عن الشافعي ويحيى بن معين والبخاري وابو داود وغيرهم والله اعلم **قوله** لا دلكه اي لا يفترض دلك البدن
تفسيره بالدين وقد تقدم انه امرار اليد على الاعضاء المغسولة فلو افاض الماء فوصل الى جميع بدنه ولم يمسه
بيده اجزاه غسله وكذا وضوءه قال النووي وبه قال العلماء كافة الا مالكا والمزني فانهما شرطاه في صحة الغسل
والوضوء واحتجا بان الغسل هو امرار اليد ولا يقال للواقف في المطر اغتسل ونقل في فتح القدير انه رواية عن ابي يوسف
ايضا قال وكان وجهه خصوص صيغة اطهروا فان فعّل للتكثير اما في الفعل نحو جولت وطوفت وفي الفاعل
نحو موتت الابل وفي المفعول نحو غلقت الابواب والثاني يستدعي كثرة الفاعل فلا يقال في شاة واحدة موتت
والثالث كثرة المفعول فلا يقال في باب واحد غلقته وان غلقه مرارا كما قيل فتعين كثرة الفعل وهو بالدلك انتهى
ولم يجب عنه والذي ذكره الشارحون هنا ان المأمور به في النص هو التطهير ولا يتوقف ذلك على الدلك فمن
شرطه فقد زاد في النص وهو نسخ وذكر النووي انه يحتج بقوله صلى الله عليه وسلم لابي ذر رضي الله عنه فاذا
وجدت الماء فامسه جلدك ولم يأمره بزيادة وهو حديث صحيح وقولهم لا يسمى الافاضة غسلا ممنوع انتهى واما
قوله في فتح القدير ان فعّل للتكثير الى قوله فتعين كثرة الفعل فقد يقال ان صيغة اطهروا يجوز ان تكون من قبيل
التكثير في المفعول وقوله ان التكثير في المفعول يستدعي كثرة المفعول مسلم فيما اذا كان الفعل لا تكثير فيه
كموتت الابل اما اذا كان في الفعل تكثير فيجوز ان يكون فعّل للتكثير في المفعول وان كان الفاعل والمفعول واحدا
كقطعت الثوب فان التكثير في الفعل وطهر من هذا القبيل لانك تقول طهرت البدن ويشهد لهذا ما ذكره المحقق
العلامة احمد الجاربردي في شرح الشافية للمحقق ابن الحاجب في التصريف بما لفظه وقوله وفعّل للتكثير وهو اما
في الفعل نحو جولت وطوفت وفي الفاعل نحو موتت الابل وفي المفعول نحو غلقت الابواب فان فقد ذلك لم يسغ

استعمال

استعماله فلذلك كان موتت الشاة بشاة واحدة خطأ لان هذا الفعل لا يستقيم تكثيره بالنسبة الى الشاة اذ لا يستقيم
تكثيرها وهي واحدة وليس ثم مفعول ليكون التكثير له وينبغي ان يعلم ان هذا خلاف قولك قطعت الثوب فان ذلك سائغ
وان كان الفاعل واحدا ذكره المصنف في شرح المفصل ثم قال فيه ان قوله في المفصل ولا يقال للواحد لم يرد به الا ما لم
يستقم فيه تكثير الفعل انتهى **قوله** وادخال الماء داخل الجلدة للاقلف اي لا يجب على الذي لم يختتن ان يدخل الماء داخل الجلدة
في غسله من الجنابة وغيرها للحرج الحاصل لو قلنا بالوجوب لا لكونه خلقه كقصبة الذكر وهذا هو الصحيح المعتمد
وبه يندفع ما ذكره الزيلعي من انه مشكل لانه اذا وصل البول الى القلفة انتقض وضوءه فجعلوه كالخارج في هذا
الحكم وفي حق الغسل كالداخل حتى لا يجب ايصال الماء اليه وقال الكردري يجب ايصال الماء اليه عند بعض المشايخ
وهو الصحيح فعلى هذا لا اشكال فيه انتهى فان هذا الاشكال انما نشأ بتعليله لعدم الوجوب بانه خلقه كقصبة الذكر
واما على ما عللنا به تبعا لفتح القدير فلا اشكال اصلا لكن في البدائع انه لا حرج في ايصال الماء الى داخل القلفة
وصحح انه لا بد من الادخال واختاره صاحب الهداية في مختارات النوازل وقد تقدم ان ادخال الماء داخلها مستحب
كما ان الدلك مستحب لكن قيده في منية المصلي بكونه في المرة الاولى ولعله لكونها سابقة في الوجود على ما بعدها
فهي بالدلك اولى لان السبق من اسباب الترجيح **قوله** وسنته ان يغسل يديه وفرجه ونجاسة لو كانت على بدنه
ثم يتوضأ ثم يفيض الماء على بدنه ثلاثا روى الجماعة عن ميمونة قالت وضعت للنبي صلى الله عليه وسلم ماء يغتسل به
فافرغ على يديه فغسلهما مرتين او ثلاثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم مضمض واستنشق
ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل قدميه فهذا الحديث مشتمل على
بيان السنة والفريضة فاستفيد منه استحباب تقديم غسل اليدين وعللوه بانهما آلة التطهير فيبدأ بتطهيرهما
واستحباب تقديم غسل الفرج قبلا او دبرا سواء كان عليه نجاسة او لا كتقديم الوضوء على غسل الباقي سواء كان محدثا
او لا وبه يندفع ما ذكره الزيلعي بانه كان ينبغي ان يقول ونجاسة عن قوله وفرجه لان الفرج انما يغسل لاجل النجاسة
انتهى ولان تقديم غسل الفرج لم ينحصر كونه للنجاسة بل لها او لانه لو غسله في اثناء غسله ربما ينتقض طهارته عند
من يرى ذلك كما اشار اليه القاضي عياض والخروج من الخلاف مستحب عندنا واتفق العلماء على عدم وجوب الوضوء
في الغسل الا داود الظاهري قال بالوجوب في غسل الجنابة واذا توضأ اولا لا يأتي به ثانيا بعد الغسل فقد اتفق العلماء
على انه لا يستحب وضوءان ذكره النووي في شرح مسلم يعني لا يستحب وضوءان للغسل اما اذا توضأ بعد الغسل واختلف
المجلس على مذهبنا او فصل بينهما بصلاة كما هو مذهب الشافعي فيستحب وفي الحديث ايضا استحباب ان يدلك
بالماء يده بالتراب او بالحائط ليذهب الاستقذار منها وفيه استحباب تقديم غسل الرأس في الصب وقد اختلف
فقال الحلواني يفيض الماء على منكبه الايمن ثلاثا ثم الايسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدأ بالايمن ثم بالايسر
ثم بالرأس وقيل يبدأ بالرأس وهو ظاهر لفظ الهداية وظاهر حديث ميمونة المتقدم وبه يضعف ما صححه صاحب
الغرر والدرر من انه يؤخر وكذا صححه في المجتبى وفي قوله ثم يتوضأ اشارات الاولى انه يمسح رأسه في هذا الوضوء
وهو الصحيح لانه روي في بعض الروايات انه صلى الله عليه وسلم توضأ وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسح
وفي البدائع انه ظاهر الرواية الثانية انه لا يؤخر غسل قدميه وفيه خلاف ففي المبسوط والهداية انه يؤخر
غسل قدميه اذا كان في مستنقع الماء اي مجمعه والا يقدم وعند بعض مشايخنا وهو الاصح من مذهب الشافعي
انه لا يؤخر مطلقا واكثر مشايخنا على انه يؤخر مطلقا واصل الاختلاف ما وقع من روايتي عائشة وميمونة
ففي رواية عائشة انه يتوضأ وضوءه للصلاة ولم يذكر فيها تاخير القدمين فالظاهر تقديم غسلهما فاخذ به
الشافعي وبعض مشايخنا لطول الصحبة والضبط في الحديث وفي رواية ميمونة صرحا بتاخير غسلهما فاخذ به
اكثر مشايخنا لشهرتها وفي المجتبى الاصح التفصيل وهو المذكور في الهداية ووجهه التوفيق بين الروايتين بحمل
ما روت عائشة على ما اذا لم يكن في مجمع الماء وحمل ما روت ميمونة على ما اذا كان في مجمع الماء والظاهر ان الاختلاف
في الاولوية لا في الجواز فقول المشايخ القائلين بالتاخير انه لا فائدة في تقديم غسلهما لانهما يتلوثان بالغسالات
بعد فيحتاج الى غسلهما ثانيا معناه انه لا تحصل الفائدة الكاملة في التقديم وانما قلنا هذا لانه لو قدم غسلهما
ولم يغسلهما ثانيا خرج عن الجنابة وجازت صلاته على ما هو المفتى به لان الماء الذي اصابهما من الارض المجتمع فيها
الغسالات مستعمل والماء المستعمل طاهر على المفتى به وليس الذي اصاب قدميه من جسده على بقية بدنه غيرهما

اجتمع في الارض مستعملا واما على رواية عدم التجزي فلا يوصف هذا الما بالاستعمال الا بعد انفصاله عن جميع البدن
فالما الذي اصاب القدمين غير مستعمل لان البدن كله في الغسل كعضو واحد حتى لا يجوز نقل البلة فيه من عضو الى اخر
فحينئذ لا حاجة الى غسلهما ثانيا الا استحبابا والا فضلية لا اللزوم لان الما المستعمل الذي اصابه من جميع الغسالة
وان كان طاهرا فقد انتقل الحدث حتى تعافه الطباع السليمة وقد صرح به الهندي فقال وهذا انما ياتي على رواية
نجاسة الما المستعمل ايضا ويدل على ما ذكره في المحيط بقوله واما الا يغسل رجليه لان غسلهما لا يفيد لانهما يتنجسان
ثانيا باجتماع الغسالات فعلم منه انه على رواية نجاسة الما المستعمل وعليها فمعنى قولهم لا يفيد انه لا يفيد فايدة
تامة والا فقد افاد التقدم فايدة وهي حمل القرآن ومس المصحف وان كانت قدماه متنجستين بالماء المستعمل ولهذا
ظهر فساد ما ذكره ابن الملك في شرح المجمع من ان عدم الفايدة على رواية عدم التجزي اما على رواية التجزي فغسلهما يفيد
لان الجنابة تزول عن رجليه اذا غسلهما في الوضوء ويكون طاهرا في مجتمع الما بعد غسل سائر جسده فانه فهم من رواية
عدم التجزي انه لو غسل رجليه اولا ثم غسل باقي بدنه يجب عليه اعادة غسل رجليه لاجل عدم ارتفاع الجنابة عنهما
وهذا ذهول عظيم وسهو كبير فانهم اتفقوا على ان فرض غسل القدمين قد يسقط بتقديمه ولكن هل زوال الجنابة
او هو موقوف على غسل الباقي ففي رواية التجزي قايلة للاول ورواية عدم التجزي قايلة بالثاني لا انها قايلة بوجوب اعادة
غسل الرجلين وفايدة اختلاف الروايتين انه لو تمضمض الجنب وغسل يديه يحل له قراة القرآن ومس المصحف فعلى
رواية التجزي يحل له لزوال الجنابة عنه وعلى رواية عدم التجزي لا يحل له لعدم الزوال الآن وقد صحح المشايخ هذه الرواية
وقد اندفع بما ذكرنا ايضا ما استشكله بعض المحشين من زوال الجنابة بصب الماء من الراس كما هو العادة على رواية
التجزي وقال كما لا يخفى ولم يجب عنه وهو سهو منه وسوء فهم فانهم اتفقوا على ان البدن في الغسل كعضو واحد واتفقوا
على ان الما لا يصير مستعملا الا بعد الانفصال عن العضو فعلى رواية التجزي لا يصير مستعملا الا اذا انفصل عن جميع
البدن وان زوال الجنابة عن كل عضو انفصل عنه الما وهو ظاهر لا يخفى والذي يظهر ان القايلين بالتاخير انما اختاروه
ليكون الافتتاح والاختتام باعضاء الوضوء اخذا من حديث ميمونة قال القاضي عياض في شرح مسلم وليس فيه تصريح
بل هو محتمل لان قولها توضا وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها اخر ثم تنحى فغسل رجليه يحتمل ان يكون لما نالها
من تلك البقعة انتهى فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا اعني سواء غسلهما اولا اكمالا للوضوء او لم يغسلهما
وسواء اصابهما طين او كانتا في مستنقع الما المستعمل ولم يكن شي من ذلك ثم لا يخفى تعين غسلهما في حق الواجد بعد
الفراغ من الغسل اذا كانتا في مستنقع الما وكان على البدن نجاسة من مني وغيره والله سبحانه اعلم وفي الدرر
نقلا عن العيون خاض الرجل في ما الحمام بعد ما غسل قدميه فان لم يعلم ان في الحمام جنبا اجزاه ان لا يغسل قدميه وان علم
في الحمام جنبا قد اغتسل يلزمه ان يغسل اذا خرج قال رحمه الله في واقعاته وعلى ما اخترناه في الما المستعمل ينبغي ان لا يلزمه
غسل القدمين لكن استثنى الجنب في الكتاب وانه موضع الاستثنا وغيره قال انما استثنى الجنب لان الجنب يكون على بدنه قذر
ظاهرا وغالبا حتى لو لم يكن كان الما المستعمل للمحدث والجنب سواء ويكون طاهرا على رواية محمد ولا يلزمه غسل الرجلين وهو
الظاهر انتهى وفي بقية حديث ميمونة ثم اتيته بالمنديل فرده قال النووي فيه استحباب ترك تنشيف الاعضاء وقال ثم
لا خلاف في انه لا يحرم تنشيف الما عن الاعضاء ولا يستحب ولكن هل يكره فيه خلاف بين الصحابة وقال القاضي يحتمله
لشي رآه او لاستعجاله في الصلاة او تواضعا وخلافا للعادة امثال الترفه ويكون الحديث الاخر في انه كانت له خرقة ينشف
عند الضرورة وشدة البرد ليزيل برد الما عن اعضائه انتهى والمنقول في معراج الدراية وغيرها انه لا باس بالتمسح بالمنديل
للمتوضي والمغتسل الا انه ينبغي ان لا يبالغ ويستقصي فيبقى اثر الوضوء على اعضائه ولم ار من صرح باستحبابه الا صاحب
منية المصلي فقال ويستحب ان يمسح بمنديل بعد الغسل **الاشارة الثالثة** ان جميع السنن والمندوبات في الوضوء
ثابتة في هذا الوضوء والغسل فيسن النية ويندب التلفظ بها قال في البدايع واما آداب الغسل فهي آداب الوضوء
لكن يستثنى منه ان من آداب الوضوء استقبال القبلة بخلاف الغسل لانه يكون غالبا مع كشف العورة بخلاف الوضوء
كذا في شرح منية المصلي ومن مكروهاته الاسراف وتقدم تفسيره ولهذا قدر محمد رحمه الله في ظاهر الرواية الصاع
للغسل والمد للوضوء وهو تقدير ادنى الكفاية عادة وليس بتقدير لازم ان من اسبغ بدون ذلك اجزاه وان لم يكفه
زاد عليه لان طباع الناس واحوالهم تختلف كذا في البدايع ونقل النووي الاجماع على عدم لزوم التقدير وفي
والافضل ان لا يقتصر على الصاع في الغسل بل يغتسل بازيد منه بعد ان لا يودي الى الوسواس فان ادى لا يستعمل الا قدر

الحاجة انتهى ولا يخفى ما فيه فان ظاهره انه يزيد على الصاع وان لم يكن به حاجة مع ان الثابت في صحيح مسلم انه صلى الله
عليه وسلم كان يغتسل بالصاع ويتوضا بالمد وفي البخاري اغتسا له صلى الله عليه وسلم بالصاع من رواية جابر وعايشة
كما نقله النووي في شرح المهذب فكان الاقتصار على ما فعله صلى الله عليه وسلم افضل اذا اكتفى به وقد قالوا ان مكث
في الما الجاري قدر الوضوء والغسل فقد اكمل السنة والا فلا انتهى ويقاس ما لو توضا في الحوض الكبير او وقف في
المطر كما لا يخفى **قوله** ولا تنقض ضفيرة ان بل اصلها اي لا يجب على المراة ان تنقض ضفيرتها ان بلت في الاغتسال
اصل شعرها والضفيرة بالضاد المعجمة الذاوبة من الضفر وهو فتل الشعر وادخال بعضه في بعض ولا يقال
بالظا والاصل فيه ما رواه مسلم وغيره عن ام سلمة قالت قلت يا رسول الله اني امراة اشد ضفر راسي افانقضه
لغسل الجنابة فقال لا انما يكفيك ان تحثي على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الما فتطهرين وفي رواية
افانقضه للحيض والجنابة وفيه حديث عايشة بنحو معناه قال في فتح القدير ومقتضى هذا الحديث عدم وجوب
الايصال الى الاصول لكن قال في المبسوط وانما شرط تبليغ الما اصول الشعر لحديث حذيفة فانه كان يجلس الى
جنب امراته اذا اغتسلت ويقول يا هذه ابلغي الما اصول شعرك وهي مجمع عظام الراس ذكره القاضي عياض وادعى
صاحب المعراج ان حديث ام سلمة معارض للكتاب واجيب تارة بالمنع فان مودي الكتاب غسل البدن والشعر ليس منه
بل متصل به نظرا الى اصوله فعملنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال حتى قلنا يجب النقض على الاتراك والعلويين
على الصحيح ويجب عليها الايصال الى اثنا شعرها اذا كان منقوضا لعدم الحرج وبمقتضى الانفصال في حق النسا
دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة بانه خص منه مواضع الضرر كداخل العينين فيخص بالحديث بعده واما
امر عبد الله ابن عمرو بن العاص رضي الله عنهما بنقض النسا رؤوسهن اذا اغتسلن فيحمل انه اراد ايجاب ذلك عليهن
في شعور لا يصل الما اليها او يكون مذهبا له انه يجب النقض بكل حال كما هو مذهب النخعي ولا يكون بلغه حديث ام سلمة
وعايشة ويحمل انه كان يامرهن بذلك على الاستحباب والاحتياط لا على الوجوب كذا ذكر النووي في شرح مسلم وفي
الهداية وليس عليها بل ذوايبها هو الصحيح وقال بعضهم يجب بلها ثلاثا مع كل بلة عصرة وفي صلاة البقالي الصحيح
انه يجب غسل الذوايب وان جاوزت القدمين والمختار عدم الوجوب كما صرح به في الجامع الحسامي كما نقله عنه في
المضمرات للحصري المذكور في الحديث والحاصل ان في المسئلة ثلاثة اقوال الاول الاكتفا بالوصول الى الاصول منقوضا
كان او معقوصا وهو ظاهر المذهب كما هو ظاهر الذخيرة ويدل عليه الاحاديث الواردة في هذا الباب الثاني
الاكتفا بالوصول الى الاصول اذا كان مضفورا ووجوب الايصال الى اثنايه اذا كان منقوضا ومشى عليه جماعة منهم
صاحب المحيط والبديع والكافي الثالث وجوب بل الذوايب مع العصر وصحح كما قدمناه ولو الزقت المراة راسها بالطيب
بحيث لا يصل الما الى اصول الشعر وجب عليها ازالته وثمن ما غسل المراة ووضوئها على الزوج وان كانت غنية كذا في
فتح القدير فصار كما الشرب لان هذا مما لا بد منه وظاهره ان لا فرق بين غسل الجنابة وغيره من الواجب وذكر في السراج
الوهاج تفصيلا في غسل الحيض فقال اذا انقطع لاقل من عشرة فعلى الزوج لاحتياجه الى وطيها بعد الغسل وان
انقطع لعشرة فعليها لانها هي المحتاجة اليه للصلاة وقد يقال انما يحتاج اليه المراة من ما لا بد لها منه واجب عليه
سوا كان هو محتاجا اليه او لا فالاوجه اطلاق ما قدمناه **قوله** وفرض عند مني ذي دفق وشهوة عند انفصاله اي فرض
الغسل واختلف المشايخ في سبب وجوبه فظاهر ما في الهداية ان انزال المني ونحوه سببه فانه قال المعاني الموجبة للغسل
انزال المني الى اخره وتعقبه في النهاية بان هذه معان موجبة للجنابة لا للغسل على المذهب الصحيح من علمائنا فانها تنقض
فكيف توجبه ورده في غاية البيان بان المراد ان الغسل يجب لهذه المعاني على طريق البدل وانما يتوجه ما اعترض به
اذا كانت هذه المعاني موجبة لوجود الغسل لا لوجوبه ورد ايضا بانها تنقض ما كان وتوجب ما سيكون فلا منافاة
واجاب في المستصفى ايضا بان هذه المعاني شروط في الوجوب لا اسباب فاضيف الوجوب الى الشرط مجازا كقولهم صدقة
الفطر لان السبب يتعلق به الوجود والوجوب والشرط يضاف الوجود فشارك الشرط السبب في الوجود وقال في
الكافي وانما قال عند مني ولم يقل بمني لان به سبب وجوب الغسل الصلاة او ارادة ما لا يحل مع الجنابة والانزال
والالتقا شرط وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله عند عامة المشايخ وتعقبه في
غاية البيان بان الغسل يجب اذا وجد احد هذه المعاني وجدت الارادة او لا فكيف يكون سببا وقيل السبب الجنابة
ورد ايضا بوجوده في الحيض والنفاس واختار في غاية البيان ان السبب الجنابة او ما في معناها ليدخل الحيض

والنفاس ورد بما قدمناه في اول الكتاب من انه يوجد الحدث والجنابة ولا يجب الوضوء والغسل كما اذا كان قبل الوضوء
فالاولى ان يقال سببه وجوبها لا يحل مع الجنابة وهذا هو الذي اختاره في فتح القدير اعلم ان الامة مجمعة الآن
على وجوب الغسل بالجماع وان لم يكن معه انزال وعلى وجوبه بالانزال وكانت جماعة من الصحابة على انه لا يجب الا
بالانزال ثم رجع بعضهم وانعقد الاجماع بعد الآخرين وفي الباب حديث انما الماء من الماء مع حديث ابي بن كعب
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الرجل يأتي اهله ثم لا ينزل قال يغسل ذكره ويتوضأ وفيه الحديث الآخر اذا
جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل قال العلماء العمل على هذا الحديث واما حديث الماء
من الماء فالجمهور من الصحابة ومن بعدهم قالوا انه منسوخ ويعنون بالنسخ ان الغسل من الجماع بغير انزال كان ساقطا
ثم صار واجبا وذهب ابن عباس وغيره الى انه ليس منسوخا بل المراد به نفي وجوب الغسل بالرؤية في النوم
اذا لم ينزل وهذا الحكم باق بلا شك واما حديث ابي بن كعب ففيه جوابان احدهما انه منسوخ والثاني انه محمول على
ما اذا باشرها فيما سوى الفرج كذا ذكره النووي في شرح مسلم لكن عندنا يشترط في وجوب الغسل بالانزال ان يكون انفصال
المني عن شهوة وهو ما ذكره بقوله عند مني ذي دفق وشهوة يقال دفق الماء دفقا صبه صبا فيه دفع وشدة وفي الصحاح
دفق الماء فهو صب ودفق الماء دفوقا يتعدى ولا يتعدى وعبر عنه في الهداية بقوله انزال المني على وجه الدفق والشهوة
والاولى ان يقال نزول المني دون الانزال لانه يلزم من النزول الانزال دون العكس فان من احتلم او وجد على فخذه منيا
يجب عليه الغسل بلا قصد الانزال ذكره الهندي وعلى هذا التقرير يكون ذكر الدفق اشتراطا للخروج من رأس الذكر
فانه يقال دفق الماء دفوقا بمعنى خروج من محله خلاف دفق دفقا فانه بمعنى صبه صبا لكن هذا انما يستقيم على قول
ابي يوسف اما عندهما لا يستقيم لانهما لم يجعلا الدفق شرطا بل يكفي الشهوة حتى قالا بوجوبه اذا زايل المني عن مكانه
بشهوة وان خرج بلا دفق كذا في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما واجاب عنه في العناية وغاية البيان بانه لا حصر
في كلامه فيستقيم غايته بل لم يترك بعض موجباته عندهما في موضع بيانها انتهى ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يقال ان
المراد بكون الانزال على وجه الشهوة ان يكون للشهوة دخل في الانزال سواء كانت مقارنة او سابقة عليه مقارنة
للانفصال هذا وعبارة المصنف اشد اشكالا لانه يرد عليها ما ورد على القدوري من انه لا يشمل مني المرأة لان ماءها
لا يكون دافقا كالرجل وان لم ينزل من صدرها الى رحمها كما ذكره الولوالجي في فتاواه ويرد على عبارة المختصر خاصة
التناقض في التركيب لان اشتراط الدفق يفيد اشتراط خروج المني بشهوة من رأس الذكر وقوله عند انفصاله
ينفيه فلو حذف الدفق لكان اولى وقد يقال ان الدفق بمعنى الدفوق مصدر اللازم وقال الشافعي ان انزال المني موجب
للغسل كان عن شهوة او لا واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء اي الاغتسال من الانزال وهو
قول محمود وفر كما نقله في معراج الدراية وفي الذخيرة وهو مختار بعض المشايخ واستدل في الهداية لنا بقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وهو في اللغة اسم لمن قضى شهوته فكان وجوب الاغتسال معلقا بالجنابة لا بخروج المني
واورد على هذا ان ظاهره الاستدلال بمفهوم الشرط ولم يجب عنه وقد يقال ليس هذا استدلالا بمفهوم الشرط
بل لما كان الحكم معلقا بشرط ولم يوجد كان الحكم معدوما بالعدم الاصلي لان عدم الشرط اوجب عدم الحكم
وهذا لا يخفى على من اشتغل باصول اصحابنا قال في التنقيح وعندنا العدم لا يثبت بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي
واجاب في الهداية عن الحديث بانه محمول على الخروج عن شهوة قال الشارحون وانما حمل على هذا لان العام اذا لم يمكن اجراؤه
على العموم يراد اخص الخصوص لتيقنه وهنا يمتنع اجراؤه على العموم لانه لا يجب الغسل بانزال المذي والودي والبول
بالاجماع والانزال عن شهوة مراد بالاجماع فلا يكون غيره وهو انزال المني لا عن شهوة مرادا ولا يخفى ان هذا المسلك نوع
لكان اوفق بقول ابي يوسف لان اخص الخصوص الذي اريد بالاجماع ما يكون عن شهوة عند الخروج والانفصال جميعا
فالاولى ما قدمناه من انه منسوخ او محمول على صورة الاحتلام ولما كان ما ذكرناه واردا عدل والله اعلم عن طريقة
الشارحين في فتح القدير فقال والحديث محمول على الخروج عن شهوة لان اللام للعهد الذهني اي الماء المعهود والذي
به عهدهم هو الخارج عن شهوة كيف وربما يأتي على اكثر الناس جميع عمره ولا يرى منا الماء مجردا عنها عن ان كون المني
يكون عن غير شهوة ممنوع فان عائشة اخذت في تفسيره اياه الشهوة على ما روى ابن المنذر ان المني هو الماء الاعظم
الذي منه الشهوة وفيه الغسل وكذا عن قتادة وعكرمة فلا يتصور منيا الا من خروجه عن شهوة والا يفسد الضابط
ثم اتفق اصحاب المذهب انه لا يجب الغسل اذا انفصل عن مقره من الصلب بشهوة الا اذا خرج عن رأس الذكر وانما الخلاف

في انه هل يشترط مقارنة الشهوة الخروج فعند ابي يوسف نعم وعندهما لا وقد اشار الى اختيار قولهما بقوله عند
انفصاله اي فرض الغسل عند خروج مني موصوف بالدفق والشهوة عند الانفصال عن محله عندهما وخروجه لقول
ابي يوسف ان وجوب الغسل متعلق بانفصال المني وخروجه وقد شرطنا الشهوة عند انفصاله فتشترط عند خروجه
ولهما ان الجنابة قضاء الشهوة بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها وان
لم يخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو اقوى مما بقي والاحتياط
واجب وهو العمل بالاقوى من الوجهين فوجب واورد في النهاية الريح الخارجة من المفضاة لانها ان خرجت من القبل
لا يجب الوضوء وان خرجت من الدبر وجب فينبغي ان يرجح جانب الوجوب احتياطا كما قالا واجاب بان الشك نشأ
من الاصل فتعارض الدليل الموجب وغير الموجب لتساويهما في القوة فتساقطا فعملنا بالاصل الثابت بيقين وهو الطهارة
اما هنا جاء دليل عدم الوجوب من الوصف وهو الدفق ودليل الوجوب من الاصل وهو نفس وجود الماء مع الشهوة
فكان ايجاب الاغتسال ترجيحا لجانب الاصل على جانب الوصف وهو صحيح لان دليل الوجوب قد سبق منا وهو مزايلة
المني عن مكانه على سبيل الشهوة وخروجه من العضو لا على سبيل الدفق بقاء ذلك والسبق من اسباب الترجيح فترجح جانب
الوجوب لذلك واما هنا فاقترن الدليلان على سبيل المدافعة فلا يثبت الحكم الحادث لتدافعهما بل يبقى ما كان على ما كان
وفي المصفى وثمرة الاختلاف تظهر في ثلاث فصول احدها ان من احتلم فامسك ذكره حتى سكنت شهوته ثم خرج المني
يجب الغسل عندهما خلافا له والثاني اذا نظر الى امرأة بشهوة فزال المني عن مكانه بشهوة فامسك ذكره حتى انكسرت شهوته
ثم سال بعد ذلك لا عن دفق فعلى هذا الخلاف والثالث المجامع اذا اغتسل قبل ان يبول او ينام ثم سال منه بقية المني
من غير شهوة يعيد الاغتسال عندهما خلافا له فلو خرج بقية المني بعد البول او النوم او المشي لا يجب الغسل اجماعا لانه
مذي وليس بمني لان البول والنوم والمشي يقطع مادة الشهوة انتهى وفي فتح القدير وكذا لا يعيد الصلاة التي صلاها
بعد الغسل الاول قبل خروج ما تأخر من المني اتفاقا وقيد المشي بالكثير في المجتبى واطلقه كثير والتقييد اوجه لان
الخطوة والخطوتين لا يكون منهما ذلك كما لا يخفى وفي المبتغى بخلاف المرأة يعني تعيد تلك الصلاة اذا كانت مكتوبة
اذا اغتسلت ثانيا لخروج بقيته منها وفيه نظر ظاهر والذي يظهر انها كالرجل وفي المستصفى يعمل بقول ابي يوسف
اذا كان في بيت انسان واحتلم مثلا ويستحي من اهل البيت وخاف ان يقع في قلبهم ريبة بان طاف حول اهل بيتهم انتهى
وفي السراج الوهاج والفتوى على قول ابي يوسف في الضيف وعلى قولهما في غيره انتهى ولو خرج مني بعد البول وذكره
منتشر وجب الغسل وان لم يكن ذكره منتشرا لا يجب الغسل كما في فتاوى قاضي خان وغيره ومحمله انه وجد الشهوة يدل عليه
تعليله في التجنيس بان في حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال جميعا على وجه الدفق والشهوة وهذا يفيد اطلاق
ما قدمنا من ان المني الخارج بعد البول لا يوجب الغسل اجماعا قيل وعلى الخلاف المتقدم مستيقظ وجد بثوبه او فخذه
بللا ولم يتذكر احتلاما وشك في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي ورق هو بالهواء خلافا له
وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الانفصال كذلك فالحق انها ليست بناء على الخلاف
بل هو يقول لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب وهما احتياطا لقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر
الاحتلام ورأى ماء رقيقا حيث يجب اتفاقا حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله اقيس واخذ به خلف بن ايوب وابو الليث
كذا في فتح القدير واعلم ان هذه المسئلة على اثني عشر وجها لانه اما ان يتيقن انه مني او مذي او ودي او شك في الاول
والثاني او في الاول والثالث او في الثاني والثالث وكل من هذه الستة اما ان يكون مع تذكر الاحتلام اولا فيجب الغسل
اتفاقا فيما اذا تيقن انه مني تذكر الاحتلام اولا وفيما اذا تيقن انه مذي وتذكر الاحتلام او شك انه مني او مذي
او ودي وتذكر الاحتلام في الكل ولا يجب الغسل اتفاقا فيما اذا تيقن انه ودي تذكر الاحتلام او لا او شك انه مذي
او ودي ولم يتذكر الاحتلام او تيقن انه مذي ولم يتذكر الاحتلام ويجب الغسل عندهما لا عند ابي يوسف فيما اذا شك
انه مني او مذي او مني او ودي ولم يتذكر الاحتلام فيهما وهذا التقسيم وان لم اجده فيما رأيت لكنه مقتضى عبارتهم
لكن قال في فتح القدير التيقن متعذر مع النوم وفي الخلاصة ولسنا نوجب الغسل بالمذي لكن المني يرق باطالة المدة
فتصير صورته صورة المذي لا حقيقة المذي انتهى وهذا كله في النائم اذا استيقظ فوجد بللا اما اذا غشي عليه
فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه اتفاقا كذا في الخلاصة وغيرها والفرق ان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر
في النوم تذكر او لا لان النوم مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهوا او للغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا

ولا كذلك السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا مميز بانه
يظهر غلظه ورقته ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل صححه في الظهيرية ولم يذكروا القيد فقالوا يجب عليهما
وقيل اذا كان غليظا ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها فيقيد قوله بصورة نقل الخلاف والذي يظهر تقييد
الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذن كذا في فتح القدير وينبغي ان يقيد ايضا بما اذا لم يظهر كونه وقع طولا او عرضا
فان بعضهم قال ان وقع طولا فمن الرجل وان وقع عرضا فمن المراة ولعله ضعف هذا النوع من التمييز عنده اعرض عنه
وليس ببعيد فيما يظهر والقياس ان لا يجب الغسل على واحد منهما لوقوع الشك واذا لم يجب عليهما لا يجوز لهما ان يقتديا به
والوجه ظاهر فيه ولا يخفى ان هذا كله فيما اذا لم يكن الفراش قد نام عليه غيرهما قبلهما واما اذا كان يقدر نام عليه غيرهما
وكان المني المرئي يابسا فالظاهر انه لا يجب الغسل على احد منهما ولو احتلمت المراة ولم يخرج الماء الظاهر فرجها عن محمد يجب
وفي ظاهر الرواية لا يجب لان خروج منيها الى فرجها الخارج شرط لوجوب الغسل عليها وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية
والذي حرره في فتح القدير وقال انه الحق الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المني في احتلامها والقائل بوجوبه
في هذه الخلافية انما يوجبه على وجوده وان لم يره فالمراد بعدم الخروج في قولهم ولم يخرج منها لم تره خرج فعلى هذا
الاوجه وجوب الغسل في الخلافية والمراد بالرؤية في جواب النبي صلى الله عليه وسلم ام سليم لما سالته هل على المراة
من غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا رات الماء العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت في فور الاحتلام فاحست
بيدها البلل ثم نامت فاستيقظت حتى جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية
علم اي يستعمل حقيقة في علم بالاتفاق فامل للغة قال رايت الله اكبر كل شيء انتهى ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق
الماء الى فرجها او جومعت البكر لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت وتعيد ما صلت
ان لم تكن اغتسلت لانه ظهر انها صلت بلا طهارة ولو جومعت فاغتسلت ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها
ولو قالت معي جني ياتيني في النوم مرارا واجد ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها وفي فتح القدير ولا يخفى انه مقيد
بما اذا لم تر الماء فان راته صريحا وجب كانه احتلام وقد يقال ينبغي وجوب الغسل من غير انزال لوجود الايلاج
لانها تعرف انه يجامعها كما لا يخفى فلا يظهر هذا الاشتراط الا اذا لم يظهر لها في صورة الادمي وفي فتاوي
قاضيخان اذا استيقظ فوجد بللا في احليله وشك في انه مني او مذي فعليه الغسل الا اذا كان ذكره منتشرا
قبل النوم فلا يلزمه الغسل الا ان يكون اكبر رايه انه مني فيلزمه الغسل وهذه المسئلة يكثر وقوعها والناس
عنها غافلون ومنه تقييد الخلاف المتقدم بين ابي يوسف وصاحبيه بما اذا لم يكن ذكره منتشرا ان ابا حنيفة
في هذه المسئلة ومسئلة المباشرة الفاحشة ومسئلة الفارة المنتفخة اخذ بالاحتياط وابا يوسف وافقه في
الاحتياط في مسئلة المباشرة الفاحشة لوجود فعل هو سبب خروج المذي وخالفه في الفصلين الاخيرين لانعدام
الفعل منه ومحمد وافقه في الاحتياط في مسئلة النائم لانه غافل عن نفسه فكان موضع الاحتياط بخلاف الفصلين
الاخيرين فان المباشر ليس بغافل عن نفسه فيحس بما يخرج منه كذا في المبسوط وفي المحيط ولو ان رجلا عزبا به فرط شهوة
له ان يستمني بعلاج لتسكن شهوته ولا يكون ماجورا عليه ليته يجو لنا براس هكذا روي عن ابي حنيفة وفي الخلاصة
معزيا الى الاصل المراهق لا يجب عليه الغسل لكن يمنع من الصلاة حتى يغتسل وكذا لو اراد الصلاة بدون الوضوء
وكذا المراهقة انتهى وفي القنية لو انزل الصبي مع الدفق وكان سبب بلوغه فالظاهر انه لا يلزمه الغسل انتهى قال
بعض المتاخرين ولا يخفى انه على هذا لا بد من توجيه المتون ولم يذكر توجيهها وقد يقال ان غير المكلف مخصوص
من اطلاق عباراتهم ففهوم وموجبه انزال المني معناه انزال المني موجب للغسل على المكلف لا غيره وسياتي تمام
هذا في اخر بحث الغسل ان شاء الله تعالى واعلم انه كما ينتقض الوضوء بنزول البول الى القلفة يجب الغسل بوصول
المني اليها ذكره في البدائع قوله وتواري حشفة في قبل او دبر عليهما اي وفرض الغسل عند غيبوبة ما فوق الختان
وكذلك غيبوبة مقدار الحشفة من مقطوعها في قبل امراة يجامع مثلها او دبر على الفاعل والمفعول به وان لم ينزل
والتعبير بغيبوبة الحشفة اولى من التعبير بالتقاء الختانين لتناول الايلاج في الدبر ولان الثابت في الفرج محاذاتهما
لا التقاؤهما لان ختان الرجل هو موضع القطع وهو ما دون حزة الحشفة وختان المراة موضع قطع جلدة منها
كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مخرج الذكر مخرج البول
كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان فحصل ان ختان المراة مستقل تحت مخرج البول وتحت

مخرج

مخرج البول مدخل الذكر فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن بقا الموضع ختان المراة بالختان
فذكر الختانين بطريق التغليب قيد بالتواري لان مجرد التلاقي لا يوجب الغسل ولكن ينقض الوضوء على الخلاف المتقدم
وقيدنا بكونه في قبل امراة لان التواري في فرج البهيمة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقيدنا بكونها تجامع مثلها لان التواري
في الميتة والصغيرة لا يوجب الغسل الا بالانزال وقد تقدم الدليل من السنة والاجماع على وجوب الغسل بالايلاج
وان لم يكن معه انزال وهو بعمومه يشمل الصغيرة والبهيمة واليه ذهب الشافعي لكن اصحابنا رضي الله عنهم منعوه
الا ان ينزل لان وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهرا او حكما عند كمال سببه مع خفاء خروجه لقلته وتكسله
في المجرى لضعف الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها كما يجده المجامع في اثناء الجماع من اللذة بمقاربة المزايلة فيجب
اقامة السبب مقامه وهذا علة كون الايلاج فيه الغسل فتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الحلاط به اذ ربما لا يعد
منزول وبحث لما قلنا واخرجوا ما ذكرنا لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء كذا في فتح القدير وحاصله ان الموجب
انزال المني حقيقة او تقديرا عند كمال سببه وفيما ذكرناه لم يوجد حقيقة ولا تقديرا لنقصان سببه لكن هذا يستلزم
تخصيص النص بالمعنى ابتداء والمعنى لا تخصيص بالمعنى ابتداء عندنا فيحتاج ايضا الى الجواب عن هذا وقد احتاجوا ايضا الى
الجواب عما ذكره النووي في شرح المهذب بانه ينتقض بوطء العجوز الشوهاء المتناهية في القبح العمياء البرصاء المقطوعة
الاطراف فانه يوجب الغسل بالاتفاق مع انه لا يقصد به لذة في العادة ولم اجد عن هذين الايرادين جوابا وقد ظهر لي
في الجواب عن الاول ان هذا ليس تخصيصا للنص بالمعنى ابتداء وبيانه يحتاج الى مزيد كشف فاقول وبالله التوفيق
انه قد ورد حديثان ظاهرهما التعارض الاول انما الماء من الماء ومقتضاه ان الغسل لا يجب بالتقاء الختانين من غير انزال لان اللام
ان جنس محلى بلام الاستغراق فمعناه جميع الاغتسال من المني فيما يتعلق بعين الماء لا مطلقا لوجوبه بالحيض والنفاس
والثاني حديث اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل ومقتضاه عموم وجوب الغسل
بغيبوبة الحشفة من غير انزال فيشمل الصغيرة والبهيمة والميتة ويعارض الاول واذا امكن العمل بهما وجب فقال علماؤنا
ان الموجب للغسل هو انزال المني كما افاده الحديث الاول لكن المني تارة يوجد حقيقة وتارة يوجد حكما عند كمال سببه
وهو غيبوبة الحشفة في محل يشتهى عادة مع خفاء خروجه ولو كان في الدبر لكمال السببية فيه لانه سبب لخروج المني
غالبا كالايلاج في القبل لاشتراكهما لينا وحرارة وشهوة حتى ان الفسقة اللوطة رجحوا قضاء الشهوة من الدبر على قضائها
من القبل ومنه خبرا عن قوم لوط لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وفي الصغيرة ونحوها لم يكن الايلاج
سببا كاملا لانزال المني لعدم الداعية اليه فلم يوجد انزال المني حقيقة ولا تقديرا فلو قلنا بالوجوب من غير انزال
لكان فيه ترك العمل بالحديث اصلا وهو لا يجوز فكان هذا منا قولا بموجب العلة لا تخصيصا للنص بالقياس ابتداء واما
الجواب عن الثاني فلا نسلم انه المحل لا يشتهى ولئن سلم فاجتماع هذه الاوصاف الشنيعة في امراة نادر ولا اعتبار به هذا
وقد ذكر في المبتغى خلافا في غيابة الحشفة في فرجه فقال وقيل لا غسل عليه كالبهيمة والمراد بالفرج الدبر ونقله في
فتح القدير ولم يتعقبه وقد يقال انه غير صحيح فقد قال في غاية البيان واتفقوا على وجوب الغسل من الايلاج في الدبر
على الفاعل والمفعول به انتهى وجعل الدبر كالبهيمة بعيد جدا كما لا يخفى وفي فتح القدير ان في ادخال الاصبع الدبر
خلافا في ايجاب الغسل فليعلم ذلك انتهى وقد اخذه من التجنيس ولفظه رجل ادخل اصبعه في دبره وهو صائم اختلفوا
في وجوب الغسل والقضاء والمختار انه لا يجب الغسل والقضاء لان الاصبع ليس له الجماع فصار بمنزلة الخشبة ذكره في
الصوم وكون انزال المني هو الموجب وهو اما حقيقة او تقديرا هو الذي ذكره مشايخنا في اصولهم في بحث المقام
قاطعين النظر عن كون الماء من الماء منسوخا كما لا يخفى وجواب الثاني ظاهر انه يجوز تخصيص النص العام بالمعنى ابتداء عند
جمهور الفقهاء منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند لان موجبه عندهم ليس بقطعي واكثر اصحابنا منعوه
لكونه عندهم قطعيا والقياس ظني اما اذا كان العام ظنيا جاز تخصيصه بالقياس ابتداء وما نحن فيه من هذا القبيل
لانه ظني الثبوت وان كان قطعي الدلالة وقد حكى في السراج الوهاج خلافا في وطء الصغيرة التي لا تشتهى فمنهم من قال
يجب مطلقا ومنهم من قال لا يجب مطلقا والصحيح انه اذا امكن الايلاج في محل الجماع من الصغيرة ولم يفضها فهي
ممن يجامع فيجب الغسل وعزاه للصيرفي في الايضاح وقد يقال ان بقاء البكارة دليل على عدم الايلاج فلا يجب الغسل
كما اختاره في النهاية معزيا الى المحيط ولو لف على ذكره خرقة واولج ولم ينزل قال بعضهم يجب الغسل لانه يسمى مولجا
وقال بعضهم لا يجب والاصح ان كانت الخرقة رقيقة بحيث يجد حرارة الفرج واللذة وجب الغسل والا فلا والاحوط

وجوب الغسل في الوجهين وان اولج الخنثى المشكل ذكره في فرج امراة او دبرها فلا غسل عليهما لجواز ان تكون امراة
وهذا الذكر منه زائد فيصير كمن اولج اصبعه وكذا في دبر رجل او فرج خنثى لجواز ان يكونا رجلين والفرجان زائدان
منهما وكذا في فرج خنثى مثله لجواز ان يكون الخنثى المولج فيه رجلا والفرج زائد منه وان اولج رجل في فرج خنثى مشكل
لم يجب الغسل عليه لجواز ان يكون الخنثى رجلا والفرج منه بمنزلة الجرح وهذا كله اذا كان من غير انزال اما اذا انزل
وجب الغسل بالانزال كذا في السراج الوهاج ومنه لا يرد على المصنف لان كلامه في حشفة وقبل محققين
والله الموفق للصواب قوله وحيض ونفاس اي وفرض الغسل عند حيض ونفاس وقد اختلف راي المصنف في
كتبه هل الموجب الحيض او انقطاعه فاختار في المستصفى ان الموجب رؤية الدم او خروجه وعلل بان الدم اذا حصل
نقض الطهارة الكبرى ولم يجب الغسل مع سيلان الدم لانه ينافيه فاذا انقطع امكن الغسل فوجب لاجل ذلك الحدث
السابق فاما الانقطاع فهو طهارة فلا يوجب الطهارة واختار في الكافي ان الموجب انقطاع الدم لا خروجه لانه
عنده لا يجب وانما يجب عند الانقطاع ونقل نظيره في المستصفى عن استاذه وعلله بان الخروج منه مستلزم
للحيض فقد وجد الاتصال بينهما فصحت الاستعارة وفي غاية البيان وهذا والله من عجايب الدنيا لانه اذا كان
الخروج ملزوما والحيض لازما يلزم ان يوجد الحيض عند وجود الخروج لاستحالة انفكاك اللازم عن الملزوم
ووجود الحيض عند وجوده محال نعم انتهى اقول ليس في هذا شيء من العجب وما العجب الا فهم الكلام على وجه يتوجه عليه
الاعتراض ولو فهم ان الخروج من الحيض مستلزم لتقدم الحيض لا لنفس الحيض لا يستغني عن هذا الاعتراض واستشكل
الزيلعي كون الانقطاع سببا لان ليس فيه الا الطهارة ومن المحال ان يوجب الطهارة الطهارة وانما يوجبها النجاسة
ويدفع هذا الاستبعاد بان الانقطاع نفسه ليس بطهر انما الطهر الحالة المستمرة عقبه ولو سلم فلما كان الانقطاع
لا بد منه في وجوب الغسل اذ لا فائدة في الغسل بدونه نسبت السببية اليه وان كان السبب في الحقيقة خروج الدم
فالحاصل انهم اختلفوا هل الغسل يجب بخروج الدم بشرط الانقطاع او يجب بنفس الانقطاع ورجح بعضهم الثاني
بان الحيض اسم للدم المخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى والحق غير القولين بل انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا
في الوضوء والغسل وقد نقل الشيخ سراج الدين الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على
الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة او ارادة ما لا يحل الا به فحينئذ لا فائدة لهذا الخلاف من جهة الاثم
فانهم اتفقوا على عدم الاثم قبل وجوب الصلاة فظهر بهذا ضعف ما نقله في السراج الوهاج من انه جعل فائدة
الخلاف تظهر فيما اذا انقطع الدم بعد طلوع الشمس واخرت الغسل الى وقت الظهر فعند الكرخي وعامة العراقيين
تاثم وعند البخاريين لا تاثم وعلى هذا الخلاف وجوب الوضوء فعند العراقيين يجب الوضوء بالحدث وعند البخاريين
بالصلاة انتهى وقد يقال ان فائدته تظهر في التعاليق كان يقول ان وجب عليك غسل فانت طالق وقد تظهر في
فائدة اخرى وهو ما اذا استشهدت قبل انقطاع الدم فمن قال السبب نفس الحيض قال انها تغسل لان الشهادة لا
ترفع ما وجب قبل الموت كالجنابة ومن قال ان السبب انقطاعه قال لا تغسل لعدم وجوب الغسل قبل الموت وقد
صح في الهداية من باب الشهيد انها تغسل فكان صحيحا لكون السبب الحيض كما لا يخفى واما دليل وجوب الغسل من الحيض
فالاجماع نقله صاحب البدايع من ايمتنا والنووي في شرح المهذب عن ابن المنذر وابن جرير الطبري واستدل بعضهم
للحيض بقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ووجه الدلالة انه يلزمها تمكين الزوج من الوطي ولا يجوز ذلك الا
بالغسل وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا ثبت هذا فيما دون العشرة ثبت في العشرة بدلالة النص لان وجوب
الاغتسال لاجل خروج الدم وقد وجد في العشرة فان قيل انما وجب الاغتسال فيما دون العشرة لتاكيد صفة
الطهارة عن الحيض وزوال الاذى ليثبت الحل للزوج ولهذا يثبت الحل بمضي وقت صلاة عليها وان لم تغتسل لوجود
التاكيد بصيرورة الصلاة دينا عليها وفي العشرة قد تاكد صفة الطهارة بنفس الانقطاع فانعدم المعنى الموجب
فلا يمكن الالحاق بطريق الدلالة كما لا يمكن اثبات الحد باللواطة بمعنى الحرمة لانعدام المعنى الموجب للحد بعد الحرمة
وهو كثرة الوقوع قلنا ليس كذلك بل المعنى الموجب موجود لانه اما الحدث او ارادة الصلاة على الخلاف وكلاهما
ثابت هنا فاما الفرق الذي يدعيه فانما يثبت اذا كان وجوب الاغتسال لثبوت الحل وليس كذلك الا ترى انها لو لم تكن
ذات زوج وجب عليها الاغتسال مع انعدام المعنى الذي يدعيه ولكنه وان وجب بسبب اخر جعل غاية للحرمة فيما دون
العشرة فان الحيض به ينتهي فتنتهي الحرمة المبنية عليه فعرفنا بعبارة النص في قراءة التشديد حرمان القربان مغيا الى الاغتسال

فيما دون العشرة وباشارته وجوب الاغتسال وبدلالته وجوبه في العشرة كذا في معراج الدراية معزيا الى شيخه
العلامة ويدل عليه ايضا حديث فاطمة بنت ابي حبيش ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لها اذا اقبلت الحيضة
فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي وصلي رواه البخاري ومسلم عن عائشة وفي بعض الروايات فاغسلي عنك
الدم وصلي وفي البدايع ولا نص في النفاس وانما عرف بالاجماع ثم اجماعهم يجوز ان يكون على خبر في الباب لكنهم
تركوا نقله اكتفاء بالاجماع ويجوز ان يكون بالقياس على دم الحيض لكون كل دم منهما دما خارجا من الرحم انتهى
والمذكور في الاصول ان الاجماع في كل حادثة لا يتوقف على نص على الاصح وفي الكافي للحاكم الشهيد واذا اجنبت
المراة ثم ادركها الحيض فان شاءت اغتسلت وان شاءت اخرت حتى تطهر وعند مالك عليها ان تغتسل بناء على اصله
الحائض لها ان تقرا القرآن ففي اغتسالها من الجنابة هذه الفائدة قوله لا مذي وودي واحتلام بلا بلل بالجر
عطف على مني اي لا يفترض الغسل عند هذه الاشياء اما المذي ففيه ثلاث لغات المذي باسكان الذال و
الياء والمذي بكسر الذال وتشديد الياء وهاتان مشهورتان قال الازهري وغيره التخفيف افصح واكثر والثالثة
المذي بكسر الذال واسكان الياء حكاها ابو عمر الزاهد في شرح الفصيح عن ابن الاعرابي ويقال مذى بالتخفيف
وامذى ومذى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض رقيق يخرج عند شهوة لا بشهوة ولا دفق ولا يعقبه فتور
وربما لا يحس بخروجه وهو اغلب في النساء من الرجال وفي بعض الشروح انما يخرج من المراة عند الشهوة يسمى
القذى بمفتوحتين والودي باسكان الدال المهملة وتخفيف الياء ولا يجوز عند جمهور اهل اللغة غير هذا
وحكى الجوهري في الصحاح عن الاموي انه قال بتشديد الياء وحكى صاحب مطالع الانوار لغة انه بالذال المعجمة
وهذا شاذان يقال ودى بتخفيف الدال واودى وودى بالتشديد والاول افصح وهو ماء ابيض كدر ثخين
يشبه المني في الثخانة ويخالفه في الكدورة ولا رائحة له ويخرج عقب البول اذا كانت الطبيعة مستمسكة
وعند حمل شيء ثقيل ويخرج قطرة او قطرتين ونحوهما واجمع العلماء انه لا يجب الغسل بخروج المذي والودي
كذا في شرح المهذب واذا لم يجب بهما الغسل وجب بهما الوضوء وفي المذي حديث علي المشهور الصحيح الثابت في البخاري
ومسلم وغيرهما فان قيل ما فائدة ايجاب الوضوء بالودي وقد وجب بالبول السابق عليه قلنا عن ذلك اجوبة
احدها فائدته فيمن به سلس البول فان الودي ينقض وضوءه دون البول ثانيها فيمن توضا عقب البول قبل خروج
الودي ثم خرج الودي فيجب به الوضوء ثالثها انما يجب الوضوء لو تصور الانتقاض به كما فرع ابو حنيفة مسايل المراة
لو كان يقول بجوازها قاله في العناية وفيه ضعف ورابعها قيل الودي ما يخرج بعد الاغتسال من الجماع وبعد
البول وهو شيء لزج كذا فسره في الخزانة والتبيين فالاشكال انما يرد على من اقتصر في تفسيره على ما يخرج بعد البول
خامسها ان وجوب الوضوء بالبول لا ينافي الوجوب بالودي بعده ويقع الوضوء منهما حتى لو حلف لا يتوضا من رعاف
ورعف ثم بال او عكسه فتوضا فالوضوء منهما فيحنث وكذا لو حلفت لا تغتسل من جنابة او حيض فجامعها زوجها
وحاضت فاغتسلت فهو منهما وتحنث وهو ظاهر الرواية وقال الجرجاني الطهارة من الاول دون الثاني مطلقا
وقال الهندواني ان اتحد الجنس كان بال ثم بال فالوضوء من الاول فان اختلفا كان بال ثم رعف فالوضوء منهما كذا
في الذخيرة وقد رجح المحقق في فتح القدير تبعا للامدي قول الجرجاني لان الناقض يثبت الحدث ثم يجب ان النقض عند
وجود شروط وهو امر واحد لا تعدد في اسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك
فالناقض الاول لما اثبت الحدث لم يعمل الثاني شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم ولو وقعت الاسباب دفعة اضيف
ثبوته الى كلها ولا يقتضي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثر ومعه
الحيثية ثابتة لكل في حال الاجماع وهذا امر معقول يجب قبوله والحق احق ان يتبع ويجب حمله على الكل بتعدد
الحكم معنى ولا يستلزم ان يقال به في كل موضع لانه يرفع وقوع تعدد العلل لحكم واحد وتمامه في الاصول انتهى
واما الاحتلام فهو افتعال من الحلم بضم الحاء واسكان اللام وهو ما يراه النائم من المنامات يقال حلم في منامه
بفتح الحاء واللام واحتلم وحلمت بكذا وحلمت كذا هذا اصله ثم جعل اسما لما يراه النائم من الجماع فيحدث معه انزال
المني غالبا فغلب لفظ الاحتلام في هذا دون غيره من انواع المنام لكثرة الاستعمال وحكمه عدم وجوب الغسل
اذا لم ينزل لما روى البخاري ومسلم عن ام سلمة رضي الله عنها قالت جاءت ام سليم امراة ابي طلحة الى النبي صلى الله
عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق هل على المراة من غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رات الماء

ونقل النووي في شرح المهذب عن ابن المنذر الاجماع عليه واما ما استدل به في بعض الشروح من حديث عائشة ان النبي
صلى الله عليه وسلم سئل عن الرجل يجد البلل ولم يذكر الاحتلام قال يغتسل وعن الرجل يرى انه احتلم ولا يجد البلل
قال لا غسل عليه فهو وان كان مشهورا رواه الدارمي وابو داود والترمذي وغيرهم لكنه من رواية عبد الله بن عمر العمري
وهو ضعيف عند اهل العلم لا يحتج بروايته ويغني عنه حديث ام سليم المتقدم فانه يدل على جميع ما يدل عليه كذا
في شرح المهذب ولا يقال ان الاستدلال بحديث ام سليم صحيح على مذهب من يقول بمفهوم الشرط وانتم لا تقولون به لانا
نقول ان الحكم معلق بالشرط فاذا عدم الشرط انعدم الحكم بالعدم الاصلي لا بان عدم الشرط اثر في عدم الحكم كما عرف
قوله وسن للجمعة والعيدين والاحرام وعرفة اي وسن الغسل لاجل هذه الاشياء اما الجمعة فلما روى الترمذي
وابو داود والنسائي واحمد في مسنده والبيهقي في سننه وابن ابي شيبة في مصنفه وابن عبد البر في الاستذكار عن قتادة
عن الحسن عن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضا يوم الجمعة فبها ونعمت ومن اغتسل فالغسل افضل
قال الترمذي حديث حسن صحيح اي فبالسنة اخذ ونعمت هذه الخصلة وقيل فبالرخصة اخذ ونعمت الخصلة هذه
والاول اولى لانه قال وان اغتسل فالغسل افضل فتبين ان الوضوء سنة لا رخصة كذا في الطلبة والضمير في فبها
يعود الى غير المذكور وهو جائز اذا كان مشهورا وهذا مذهب جمهور العلماء وفقهاء الامصار وهو المعروف من مذهب
مالك واصحابه وما وقع في الهداية من انه واجب عند مالك فقال بعض الشارحين انه غير صحيح فانه لم يقل احد بالوجوب
الا اهل الظاهر وتمسكوا بما رواه البخاري ومسلم من حديث عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء منكم الجمعة
فليغتسل والامر للوجوب **وروى** البخاري ومسلم من حديث الخدري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الغسل يوم الجمعة
واجب على كل محتلم وقد اجاب الجمهور عنه بثلاثة اجوبة احدها ان الوجوب قد كان ونسخ ورد بان الناسخ وان صححه الترمذي
لا يقوى قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجب ثانيها انه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته
كما يفيده ما اخرجه ابو داود عن عكرمة ان ناسا من اهل العراق جاءوا فقالوا يا ابن عباس اترى الغسل يوم الجمعة
واجبا فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب وساخبركم كيف بدا الغسل كان الناس
مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف انما هو عريش فخرج رسول الله صلى
الله عليه وسلم في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى اذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه السلام
تلك الرياح فقال يا ايها الناس اذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس احدكم امثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس
ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق
ثالثها ان المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب كانه قال واجب في الاخلاق الكريمة وحسن السنن
بقرينة متصلة ومنفصلة اما المتصلة فهي انه قرنه بما لا يجب اتفاقا كما رواه مسلم من حديث الخدري انه عليه الصلاة
والسلام قال الغسل الجمعة على كل محتلم والسواك والطيب ما يقدر عليه ومعلوم ان الطيب والسواك ليسا بواجبين
فكذلك الغسل واما قول ابي هريرة كغسل الجنابة فانما اراد التشبيه في الهيئة والكيفية لا في كونه فرضا يدل عليه
ما رواه الترمذي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضا فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فدنا واستمع
وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلاثة ايام ومن مس الحصا فقد لغا وهذا نص في الاكتفاء بالوضوء واما
القرينة المنفصلة فهي قوله ومن اغتسل فالغسل افضل واما كون الغسل سنة للعيدين وعرفة فلما رواه ابن ماجة
في سننه عن الفاكه بن سعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغتسل يوم الفطر ويوم النحر ويوم عرفة
ورواه الطبراني في معجمه والبزار في مسنده وزاد فيه يوم الجمعة ورواه احمد في مسنده ايضا **وروى** ابن ماجة
عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يغتسل يوم العيدين واما كونه سنة للاحرام فلما اخرجه
الترمذي في الحج وحسنه عن خارجة ابن زيد بن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه راى النبي صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله
واغتسل وذهب بعض مشايخنا الى ان هذه الاغسال الاربعة مستحبة اخذا من قول محمد في الاصل ان غسل الجمعة
حسن قال في فتح القدير وهو النظر لانا ان قلنا بان الوجوب نسخ لا يبقى حكم آخر بخصوصه الا بدليل والدليل المذكور
يفيد الاستحباب وكذا ان قلنا بانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وان حملنا الامر على الندب فدليل الندب يفيد
الاستحباب اذ لا سنة دون مواظبته صلى الله عليه وسلم وليس ذلك لازم الندب ثم يقاس عليه باقي الاغسال لعلنا
يتعدى الى الفرع حكم الاصل وهو الاستحباب واما ما رواه ابن ماجة في العيدين وعرفة من حديثي الفاكه وابن عباس

المتقدم

المتقدم ذكرهما فضعيفان قاله النووي وغيره واما ما رواه الترمذي في الاهلال فواقعة حال لا تستلزم
المواظبة فاللازم الاستحباب الا ان يقال الاهلال انه جنس يتبع لفظا كل اهلال تصدر منه فثبت سنية هذا الغسل
انتهى لكن قال تلميذه ابن امير حاج والذي يظهر استنان غسل الجمعة لما عن عائشة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يغتسل من اربع من الجنابة ويوم الجمعة وغسل الميت ومن الحجامة رواه ابو داود وصححه ابن خزيمة والحاكم
وقال على شرط الشيخين وقال البيهقي رواته كلهم ثقات مع ما تقدم فان هذا الحديث ظاهر في المواظبة ومما لا
يفيد جواز الترك من غير لوم وهذا القدر يثبت السنة ثم اختلفوا فعند ابي يوسف الغسل في الجمعة والعيدين
للصلاة لا لليوم لانها افضل من الوقت وعند الحسن لليوم اظهارا لفضيلته هكذا في كثير من الكتب وفي
بعض الكتب كما نقله في المعراج ذكر محمد مكان الحسن وقالوا الصحيح قول ابي يوسف وتظهر ثمرة الاختلاف فيمن لا
جمعة عليه هل يسن له الغسل ام لا وفيمن اغتسل ثم احدث وتوضا وصلى به الجمعة لا يكون له فضل غسل الجمعة
عند ابي يوسف خلافا للحسن وفيمن اغتسل بعد الصلاة قبل الغروب فعند ابي يوسف لا وعند الحسن نعم كذا
ذكره الشارحون والمنقول في فتاوى قاضي خان في باب صلاة الجمعة انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع
وهو الاولى فيما يظهر لي لان سبب مشروعية هذا الغسل لاجل ازالة الاوساخ في بدن الانسان اللازم منها حصول
الاذى عند الاجتماع وهذا المعنى لا يحصل بالغسل بعد الصلاة والحسن رحمه الله وان كان يقول هو لليوم لا للصلاة
لكن يشترط ان يتقدم على الصلاة ولا يضر تخلل الحدث بين الغسل والصلاة عنده وعند ابي يوسف يضر وفي الكافي
للمصنف وخلاصة الفتاوى تظهر فائدة الاختلاف فيما لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل
عند ابي يوسف وعند الحسن لا وتعقبه الزيلعي بانه مشكل جدا لانه لا يشترط وجود الاغتسال فيما سن الاغتسال
لاجله وانما يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال الا ترى ان ابا يوسف لا يشترط الاغتسال في الصلاة وانما
يشترط ان يصليها بطهارة الاغتسال فكذا ينبغي ان يكون هنا متطهرا بطهارته في ساعة من اليوم عند الحسن
لا ان ينشئ الغسل فيه انتهى واقره عليه في فتح القدير وقد يقال انما استشهد به بقوله الا ترى الى اخره لا يصلح
للاستشهاد لان ما سن الاغتسال لاجله عند الحسن وهو اليوم يمكن انشاء الغسل فيه فلو قيل باشتراطه امكن وهنا
ما سن الاغتسال لاجله عند ابي يوسف وهو الصلاة لا يمكن انشاء الغسل فيها فافترقا لكن المنقول في فتاوى
قاضي خان من باب صلاة الجمعة انه ان اغتسل قبل الصبح وصلى بذلك الغسل كانت صلاته بغسل عند الحسن وفي
معراج الدراية لو اغتسل يوم الخميس او ليلة الجمعة استن بالسنة لحصول المقصود وهو قطع الرائحة انتهى ولم
ينقل خلافا ان لا تحصل السنة عند ابي يوسف لاشتراطه ان لا يتخلل بين الغسل والصلاة حدث والغالب في مثل
هذا القول من الزمان حصول حدث بينهما ولا تحصل السنة ايضا عند الحسن على ما في الكافي وغيره اما على ما في
الكافي فظاهر واما على ما في غيره فلانه يشترط ان يكون متطهرا بطهارة الاغتسال في اليوم لا قبله ولو اتفق
يوم الجمعة ويوم العيد او عرفة وجامع ثم اغتسل ينوب عن الكل كذا في معراج الدراية ثم في البدائع يجوز ان يكون
غسل عرفة على هذا الاختلاف ايضا ينبغي ان يكون للوقوف ولليوم كما في الجمعة قال ابن امير حاج والظاهر انه للوقوف
وما اظن احدا ذهب الى استنانه ليوم عرفة من غير حضور عرفات وفي المنبع شرح المجمع فان قلت هل ياتي هذا الاختلاف
في غسل العيد ايضا قلت يحتمل ذلك ولكني ما ظفرت به انتهى قلت والظاهر انه للصلاة ايضا ويشهد له ما صح في
موطا مالك عن نافع ان عبد الله بن عمر كان يغتسل يوم الفطر قبل ان يغدو انتهى وعبارة المجمع اولى من عبارة
المصنف حيث قال وفي عرفة انه لا ينال السنة الا اذا اغتسل في نفس الجبل بخلاف عبارة المصنف فانها صادقة
بما اذا اغتسل خارجه لاجله ثم دخله **قوله** ووجب للميت اي الغسل وفرض على المسلمين على الكفاية لاجل الميت وهذا
هو مراد المصنف من الوجوب كما صرح به في الوافي في الجنائز وفي فتح القدير انه بالاجماع الا ان يكون الميت خنثى مشكلا
فانه مختلف فيه قيل ييمم وقيل يغتسل في ثيابه والاول اولى وسياتي في الجنائز ان شاء الله تعالى دليله وهل يشترط
لهذا الغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة
عليه كذا في فتح القدير ولنا فيه نظر نذكره ان شاء الله تعالى في الجنائز وما نقله مسكين من قوله وقيل غسل الميت سنة
مؤكدة ففيه نظر بعد نقل الاجماع اللهم الا ان يكون قولا غير معتد به فلا يقدح في انعقاد الاجماع **قوله** ولمن
اسلم جنبا والا ندب اي افترض الغسل على من اسلم حال كونه جنبا فاللام بمعنى على بقرينة قوله والا ندبا ولو كانت

على حقيقتها لا تثبت الحالتان كما لا يخفى وعبارة اصله اولى فاحسن ولفظه وندب لمن اسلم ولم يكن جنبا والا لزم وقد
اختلف المشايخ في الكافر اذا اسلم وهو جنب فقيل لا يجب لانهم غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة
وهو رواية وفي رواية يجب وهو الاصح لبقاء صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه اداء المشروط بدون ازالتها
الا به فيفترض ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال ائمة الاربعة لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق ان صفة الجنابة
باقية بعد الاسلام فكانه اجنب بعده والانقطاع في الحيض هو السبب ولم يتحقق بعده فلذا لو اسلمت حائضا ثم طهرت
وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام او هي بالحيض قيل يجب عليهما لا عليه فهذه اربعة فصول قال قاضيخان
والاحوط وجوب الغسل في الاصول كلها انتهى وفي فتح القدير ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلاة اذا اسلم
محدثا ولا معنى للفرق بين هاتين فانه ان اعتبر حال البلوغ او ان انعقاد اهلية التكليف فهو كحال انعقاد العلة لا يجب
عليهما وان اعتبروا ان توجه الخطاب حتى الحدث بهما وجب عليهما والحيض انما حدث او يوجب ثاني مرتبة حدث الجنابة
كما ستحققه في بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم جنبا وجوابه ان السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ يتحقق
البلوغ بابتداء الحيض كيلا يثبت الانقطاع الا وهي بالغة انتهى وهذا الجواب بعد تسليمه يصلح جوابا عما يرد على الفرق
بين المراة اذا بلغت بالحيض والصبي اذا بلغ بالاحتلام ولقائل ان يمنعه لما تقدم ان المختار ان السبب في وجوب الغسل
على الحائض ليس الحيض ولا انقطاعه وانما هو وجوب الصلاة فحينئذ لا فرق بينهما والجواب الصحيح ان الصحيح وجوب الغسل
على الصبي اذا بلغ بالاحتلام ذكره في معراج الدراية معزيا الى امالي قاضيخان واما ما يرد على الفرق بين المراة الحائض اذا
اسلمت بعد الانقطاع وبين المسلم اذا كان جنبا فلم يحصل الجواب عنه من المحقق فالاولى القول بالوجوب عليهما كما ذكره
قاضيخان والحاصل ان انواع الاغتسال وهي فرض وسنة ومندوب فالفرض ستة انواع من انزال المني بشهوة وتواري حشفة
ولو كان كافرا ثم اسلم ومن انقطاع حيض ونفاس ولو كانت كافرة ثم اسلمت والخامس غسل الميت السادس الغسل عند نجاسة
جميع بدنه نجاسة او بعضه وخفي مكانها وكثير من المشايخ قسموا انواعه الى فرض وواجب وسنة ومندوب وجعلوا
الواجب غسل الميت وغسل الكافر اذا اسلم جنبا ولا يخفى ما فيه فان هذا الذي سموه واجبا يفوت الجواز بفوته والمذكور
في باب الجنائز ان غسل الميت فرض فالاولى عدم اطلاق الواجب عليه لانه ربما يتوهم انه غير الفرض بناء على اصطلاحنا
المشهور والمسنون اربعة كما تقدم والمندوب غسل الكافر اذا اسلم غير جنب ولدخول مكة والوقوف بمزدلفة
ودخول مدينة النبي صلى الله عليه وسلم وللمجنون اذا افاق والصبي اذا بلغ بالسن ومن غسل الميت وللحجامة لشبهة الخلاف
ولليلة القدر اذا راها وللتائب من الذنب وللقادم من السفر ولمن يراد قتله وللمستحاضة اذا انقطع دمها ذكر هذه
الاربعة في شرح منية المصلي معزيا الى خزانة الاكمل وفي شرح المهذب من الغسل المسنون غسل الكسوفين وغسل الاستسقاء
ومنه ثلاثة اغتسال للحجاج ومن المستحب الغسل لمن اراد حضور مجمع الناس ولم اجده لاصحابنا فيما عندي والله الموفق
للصواب **قوله** ويتوضأ بماء السماء والعين والبحر اي الطهارة جائزة بماء السماء كما صرح به القدوري وغيره
والمشايخ تارة يطلقون الجواز بمعنى الحل وتارة بمعنى الصحة وهي لازمة للاول من غير عكس والغالب ارادة الاول في الافعال
والثاني في العقود والمراد هنا الاول ومن قال بعموم المشترك استعمل الجواز هنا بالمعنيين والماء هو الجسم اللطيف
السيال الذي به حياة كل نام واصله موه بالتحريك وهو اصل مرفوض فيما ابدل من الهاء الفا الا انه ربما فان الهمزة فيه
مبدلة عن الهاء في موضع اللام ويجمع على مياه كثرة وجمع قلة على امواه والعين لفظ مشترك بين الشمس والينبوع
والذهب والدنيا والمال والنقد والجاسوس والمطر وولد البقر الوحشي وخيار الشيء ونفس الشيء والناس القليل
وحرف من حروف المعجم وما عن يمين قبلة العراق وعين في الجلد وغير ذلك والمراد به هنا الينبوع بقرينة السياق
وفي قوله والبحر عطفا على السماء اي وبماء البحر اشارة الى رد قول من قال ان ماء البحر ليس بماء حتى حكي عن ابن عمر انه قال في
ماء البحر التيمم احب الي منه كما نقله عنه في السراج الوهاج وقسم هذه المياه باعتبار ما يشاهد عادة والا فالكل من السماء لقوله
تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقيل ليس في الاية ان جميع المياه تنزل من السماء لان ماء نكرة
في الاثبات ومعلوم انها لا تعم قلنا بل تعم بقرينة الامتنان به فان الله ذكره في معرض الامتنان به فلو لم تدل على العموم لفات
المطلوب والنكرة في الاثبات تفيد العموم بقرينة تدل عليه كما في قوله تعالى علمت نفس ما احضرت اي كل نفس واعلم
ان الماء نوعان مطلق ومقيد فالمطلق هو ما يسبق الى الافهام بمطلق قولنا ماء ولم يقم به خبث ولا معنى يمنع جواز الصلاة
فخرج الماء المقيد والماء المتنجس والماء المستعمل والمطلق في الاصول هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات

كماء السماء والعين والبحر والاضافة فيه للتعريف بخلاف الماء المقيد فان القيد لازم له لا يجوز اطلاق الماء عليه دون
القيد كماء الورد وقد اجمعوا على جواز الطهارة بماء السماء واستدلوا له بقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به
وقد استدل جماعة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وبالحديث الصحيح الذي رواه مالك في الموطا وابو داود
والترمذي والنسائي وغيرهم عن ابي هريرة قال سال سائل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انا نركب
البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضانا به عطشنا افنتوضأ بماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو
الطهور ماؤه الحل ميتته قال البخاري في غير صحيحه هو حديث صحيح وقال الترمذي حديث حسن صحيح واورد ان التمسك
بالحديث لا يصح الا اذا كان الطهور بمعنى المطهر كما هو مذهب الشافعي ومالك واما اذا كان بمعنى الطاهر كما هو مذهبنا
فلا يمكن الاستدلال والدليل على انه بمعنى الطاهر قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا وصفه بانه طهور وان لم
يكن ثمة ما يطهر به وقال جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور ومعناه طاهر واهل العربية على ان الطهور فعول من
طهر وهو لازم والفعل اذا لم يكن متعديا لم يكن المفعول منه متعديا كقولهم نؤوم من نام وضحوك من ضحك واذا كان متعديا
فالمفعول منه كذلك كقولهم قتول من قتل وضروب من ضرب قلنا انما تفيد هذه الصيغة التطهير من طريق المعنى
وهو ان هذه الصيغة للمبالغة فان في الشكور والغفور من المبالغة ما ليس في الغافر والشاكر فلا بد ان يكون في
الطهور معنى زائد ليس في الطاهر ولا تكون تلك المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار التطهير لان في نفس الطهارة
كلتا الصفتين سواء فيكون صيغة التطهير له بهذا الطريق لا ان الطهور بمعنى المطهر والى هذا اشار في الكافي و
قال وما حكي عن ثعلب ان الطهور ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره ان كان هذا زيادة بيان لبلاغته في الطهارة كان
سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شيء وقياسه
على ما هو مشتق من الافعال المتعدية كقطوع ومنوع غير سديد والطهور يجيء صفة نحو ماء طهورا واسما لما يتطهر
به كالوضوء اسم لما يتوضا به ومصدرا نحو تطهرت طهورا حسنا ومنه قوله لا صلاة الا بطهور اي طهارة فاذا كان
بمعنى ما يتطهر به صح الاستدلال ولا يحتاج ان يجعل بمعنى المطهر حيث يلزم جعل اللازم متعديا كذا قرره بعض الشارحين
وفيه بحث من وجوه الاول ان الله تعالى وصف شراب اهل الجنة باعلى الصفات وهو التطهير الثاني ان جريرا قصد
تفضيلهن على سائر النساء فوصف ريقهن بانه مطهر يتطهر به لكمالهن وطيب ريقهن وامتيازه على غيره ولا يحمل على طاهر
لانه لا مزية لهن في ذلك فان كل النساء ريقهن طاهر بل كل حيوان طاهر اللحم كذلك كالابل والبقر الثالث ان لا تكون تلك
المبالغة في طهارة الماء الا باعتبار التطهير قد يمنع بان المبالغة فيه باعتبار كثرته وجودته لا باعتبار التطهير والمراد
بماء السماء ماء المطر والندى والثلج والبرد اذا كان متقاطرا وعن ابي يوسف يجوز وان لم يكن متقاطرا والصحيح الاول
وقد استدلوا على جواز الطهارة بماء الثلج والبرد بما ثبت في الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يسكت بين تكبيرة الاحرام والقراءة سكتة يقول فيها اشياء منها اللهم اغسل خطاياي بالماء
والثلج والبرد ولا يجوز بماء الملح وهو ما يجمد في الصيف ويذوب في الشتاء عكس الماء **قوله** وان غير طاهر احد اوصافه اي جاز
الوضوء بالماء ولو خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه التي هي الطعم واللون والريح وهذا عندنا وقال الشافعي ان كان
المخالط الطاهر مما لا يمكن حفظ الماء عنه كالطحلب وما يجري عليه الماء من الملح والنورة جاز الوضوء به وان كان ترابا
طرح فيه قصدا لم يؤثر وان كان شيئا سوى ذلك كالزعفران والدقيق والملح الجبلي والطحلب المدقوق مما يستغني الماء عنه
لم يجز الوضوء به كذا في المهذب واصل الخلاف ان هذا الماء الذي خلط به طاهر هل صار به مقيدا ام لا فقال الشافعي
ومن وافقه نعم مقيد لانه يقال ماء الزعفران ونحن لا ننكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع ما دام المخالط مغلوبا ان يقول القائل
فيه هذا ماء من غير زيادة وقد رايناه يقال في ماء المد والسيل حال غلبة لون الطين عليهما ووقع الاوراق في الحياض زمن
الخريف فيمر الرفيقان ويقول احدهما للاخر هنا ماء تعال نشرب نتوضأ فيطلقه مع تغير اوصافه فظهر لنا من اللسان ان
المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الماء الذي هو كذلك ويدل عليه من السنة قوله صلى الله
عليه وسلم اغسلوه بماء وسدر قاله في المحرم وقصته ناقته فمات رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس وقال صلى الله عليه وسلم
حين توفيت ابنته اغسلنها بماء وسدر رواه مالك في الموطا من حديث ام عطية والميت لا يغسل الا بما يجوز التطهر
به والغسل بالماء والسدر لا يتصور الا بخلط السدر بالماء او بوضعه على الجسد وصب الماء عليه وكيفما كان
فلا بد من الاختلاط والتغير وقد اغتسل صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والماء

بذلك يتغير ولم يعتبر للمغلوبية وامر عليه السلام قيس بن عاصم حين اسلم ان يغتسل بماء وسدر فلولا انه طهور لما امر
يغتسل به فان قيل المطلق يتناول الكامل دون الناقص وفي الماء المخلوط بطاهر غيره قصور فالجواب ان المطلق يتناول الكامل
ذاتا لا وصفا والماء المتغير بطاهر كامل ذاتا فيتناوله مطلق الاسم فان قيل لو حلف لا يشرب ماء فشرب هذا الماء المتغير
يحنث ولو استعمل المحرم الماء المخلوط بالزعفران لزمته الفدية ولو وكل وكيلا بان يشتري له ماء فاشترى هذا الماء لا يجوز
فعلم بهذا ان الماء المتغير ليس بماء مطلق قلنا لا نسلم ذلك هكذا ذكر السراج الهندي اقول ولئن سلمنا فالجواب اما في مسئلة
اليمين والوكالة فالعبرة فيهما للعرف وفي العرف ان هذا الماء لا يشرب واما في مسئلة المحرم فانما لزمته الفدية لكون المستعمل
عين الطيب وان كان مغلوبا **قوله** او انتن بالمكث اي يجوز الوضوء بما انتن بالمكث وهو الاقامة والدوام ويجوز فتح الميم
وضمها كما تجوز في عين فعله الماضي وهي بالضم في المضارع على كل حال وفي بعض الشروح انه يجوز فيه الكسر قيد بقوله بالمكث
لانه لو علم انه انتن للنجاسة لا يجوز به الوضوء اما لو شك فيه فانه يجوز ولا يلزمه السؤال عنه **قوله** لا بما تغير بكثرة
الاوراق عطف على بماء السماء يعني لا يتوضا بما تغير بوقوع الاوراق الكثيرة فيه وهذا محمول على ما اذا زال عنه اسم الماء
بان صار ثخينا كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى قال في النهاية المنقول عن الاساتذة ان اوراق الاشجار وقت الخريف تقع
في الحياض فيتغير ماؤها من حيث اللون والطعم والرائحة ثم انهم يتوضؤن منها من غير نكير وروي عن محمد بن ابرهيم
الميداني ان الماء المتغير بكثرة الاوراق ان ظهر لونها في الكف لا يتوضا بها لكن يشرب **قوله** او بالطبخ اي لا يتوضا بما تغير
بسبب الطبخ مما لا يقصد به المبالغة في التنظيف كماء المرق والباقلاء لانه حينئذ ليس بماء مطلق لعدم تبادره عند
اطلاق اسم الماء ولا نعني بالمطلق الا ما يتبادر عند اطلاقه اما لو كان للنظافة تقصد به كالسدر والصابون والاشنان فانه
يطبخ بالماء فانه يتوضا به الا اذا خرج الماء عن طبعه من الرقة والسيلان ومما تقرر علم ان ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس
وصاحب الينابيع ان الباقلاء او الحمص اذا طبخ ان كان اذا برد يثخن لا يجوز الوضوء به وان كان لا يثخن ورقة الماء باقية جاز ليس المختار
بل هو قول الناطفي من مشايخنا رحمهم الله يدل عليه ما ذكره قاضي خان في فتاواه بما لفظه ولو طبخ الحمص والباقلاء فيه
وريح الباقلاء توجد فيه لا يجوز التوضي به وذكر الناطفي اذا لم يذهب عنه رقة الماء ولم يسلب عنه اسم الماء جاز الوضوء به
انتهى ومما قررناه ايضا علم ان الماء المطبوخ بشيء لا يقصد به المبالغة في التنظيف يصير مقيدا سواء تغير شيء من اوصافه
او لم يتغير فحينئذ لا ينبغي عطفه في المختصر على ما تغير بكثرة الاوراق الا ان يقال انه لما صار مقيدا فقد تغير بالطبخ
قوله او اعتصر من شجر او ثمر عطف على قوله تغير اي لا يتوضا بما اعتصر من شجر كالريباس او ثمر كالعنب لان هذا ماء مقيد وليس
بمطلق فلا يجوز الوضوء به لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد الماء المطلق بلا واسطة بينهما وفي ذكر العصر اشارة
الى ان ما يخرج من الشجر بلا عصر كما يسيل من الكرم يجوز به الوضوء وبه صرح صاحب الهداية لكن المصرح به في كثير من الكتب
انه لا يجوز الوضوء واقتصر عليه قاضي خان في الفتاوى وصاحب المحيط وصدر به في الكافي وذكر الجواز بصيغة قيل
وفي شرح منية المصلي الاوجه عدم الجواز فكان هو الاولى لما انه كمل امتزاجه كما صرح به في الكافي فما وقع في شرح الزيلعي
من انه لم يكمل امتزاجه ففيه نظر وقد علمت ان العلماء اتفقوا على جواز التوضي بالماء المطلق وعلى عدم جوازه بالماء المقيد
ثم الماء اذا اختلط به شيء طاهر لا يخرج عن صفة الاطلاق الا اذا غلب عليه غيره بقي الكلام هنا في تحقيق الغلبة بما ذا تكون
فعبارة القدوري وهي قوله ويجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير احد اوصافه كعبارة الكنز والمختار يفيد ان
المتغير لو كان وصفين لا يجوز به الوضوء وعبارة المجمع وهي قوله ونجيزه بغالب على طاهر كزعفران تغير به بعض اوصافه
يفيد ان المتغير لو كان وصفين يجوز او كلها لا يجوز وفي تتمة الفتاوى الماء المتغير احد اوصافه لا يجوز به الوضوء
وفي الهداية والغلبة بالاجزاء لا بتغير اللون هو الصحيح وقد حكي خلاف ابي يوسف ومحمد في المجمع والخانية وغيرهما
ان ابا يوسف يعتبر الغلبة بالاجزاء ومحمد باللون وفي المحيط عكسه والاصح من الخلاف الاول كما صرحوا به وذكر القاضي
الاسبيجابي ان الغلبة تعتبر اولا من حيث اللون ثم من حيث الطعم ثم من حيث الاجزاء وفي الينابيع لو نقع الحمص والباقلاء
وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به وعن ابي يوسف ماء الصابون اذا كان ثخينا قد غلب على الماء لا يتوضا به
وان كان رقيقا يجوز وكذا ماء الاشنان ذكره في الغاية وفيه اذا كان الطين غالبا عليه لا يجوز الوضوء به وان كان رقيقا
يجوز الوضوء به وصرح في التجنيس بان من التفريع على اعتبار الغلبة بالاجزاء قول الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص
في الماء جاز الوضوء به ان كان لا ينقش اذا كتب به فان نقش لا يجوز والماء هو المغلوب وهكذا جاء الاختلاف في ظاهر
عباراتهم فلا بد من التوفيق فنقول ان التقييد المخرج عن الاطلاق باحد امرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع

طاهر لا يقصد به المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات سواء خرج بعلاج او لا الثاني غلبة المخالطة فان كان جامدا
فبانتفاء رقة الماء وجريانه على الاعضاء وعليه يحمل ما عن ابي يوسف وما في الينابيع ويوافقه ما في الفتاوى الظهيرية
اذا طرح الزاج في الماء حتى اسود جاز الوضوء به وان كان مائعا موافقا للماء في الاوصاف الثلاثة كالماء الذي يوجد
بالتقطير من لسان الثور وماء الورد الذي انقطعت رائحته والماء المستعمل في القول المفتى به بطهارته اذا اختلط
بالمطلق فالعبرة للاجزاء فان كان الماء المطلق اكثر جاز الوضوء بالكل وان كان مغلوبا لا يجوز وان استويا لم يذكر في ظاهر
الرواية وفي البدائع قالوا حكمه حكم الماء المغلوب احتياطا وعليه وعلى الاول يحمل قول من قال العبرة للاجزاء
وهو قول ابي يوسف الذي اختاره في الهداية فان كان المخالط جامدا فغلبة الاجزاء فيه بثخونته وان كان مائعا مخالفا
للماء فغلبة الاجزاء فيه بالقدر وذكر الحدادي ان غلبة الاجزاء في الجامد تكون بالثلث وفي المائع بالنصف فان كان
مخالفا للماء في الاوصاف كلها فان غيرها او اكثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز وعليه يحمل قول من قال ان غير احد اوصافه
جاز الوضوء به وان خالفه في وصف واحد او وصفين فالعبرة لغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالفه في اللون
والطعم فان كان لون اللبن وطعمه هو الغالب فيه لم يجز الوضوء به والا جاز وكذا ماء البطيخ يخالفه في الطعم فتعتبر
الغلبة فيه بالطعم وعليه يحمل قول من قال اذا غير احد اوصافه لا يجوز وقول من قال العبرة للون واما قول
من قال العبرة للون ثم الطعم ثم الاجزاء فمراده ان المخالط المائع للماء ان كان لونه مخالفا للون الماء فالغلبة تعتبر من حيث
اللون وان كان لونه لون الماء فالعبرة للطعم ان غلب طعمه على الماء لا يجوز وان كان لا يخالفه في اللون والطعم والريح فالعبرة
للاجزاء واما ما يفهم من عبارة المجمع فلا يمكن حمله على شيء كما لا يخفى والذي يظهر ان مراده من البعض البعض لا الكل
وهو الواحد كما في عبارة القدوري تصحيحا للكلام ويدل عليه قوله في شرحه فغير بعض اوصافه من طعم او ريح او لون
ذكره باو التي لاحد الاشياء بعد من التي اوقعها بيانا للبعض ولا يظهر لتغيير عبارة القدوري فائدة وهنا **تنبيهات**
مهمة لا بأس بايرادها الاول ان مقتضى ما قالوه هنا من ان المخالط الجامد لا يقيد الماء الا اذا سلبه وصف الرقة والسيلان
جواز التوضي بنبيذ التمر والزبيب ولو غير الاوصاف الثلاثة وقد صرحوا قبيل باب التيمم بان الصحيح خلافه وان تلك
رواية مرجوع عنها وقد يقال ان ذاك مشروط بما اذا لم يزل عنه اسم الماء وفي مسئلة نبيذ التمر زال عنه اسم الماء
فلا مخالفة كما لا يخفى الثاني انه يقتضي ايضا ان الزعفران اذا اختلط بالماء يجوز الوضوء به ما دام رقيقا سيالا
ولو غير الاوصاف كلها لانه من قبيل الجامدات والمصرح به في معراج الدراية معزيا الى القنية ان الزعفران اذا
وقع في الماء ان امكن الصبغ فيه فليس بماء مطلق من غير نظر الى الثخونة ويجاب عنه بما تقدم من انه زال عنه اسم الماء
الثالث انهم قد صرحوا بان الماء المستعمل على القول بطهارته اذا اختلط بالماء الطهور لا يخرجه عن الطهورية الا
اذا غلبه او ساواه اما اذا كان مغلوبا فلا يخرجه عن الطهورية فيجوز الوضوء بالكل وهو باطلاقه يشمل ما اذا
استعمل الماء خارجا ثم القي في الماء المستعمل واختلط بالطهور او انغمس في الماء الطهور لا فرق بينهما ويدل عليه ما نقوله في
في البدائع في الكلام على حديث لا يبولن احدكم في الماء الدائم لا يقال انه نهي لما فيه من اخراج الماء من ان يكون مطهرا
من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان غير المطهر
غالبا كماء الورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير
المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا انتهى وقال في موضع اخر فيمن وقع في البئر فان كان على بدنه نجاسة
حكمية بان كان محدثا او جنبا او حائضا او نفساء فعلى قول من يجعل هذا الماء مستعملا لا ينزح شيء وكذا على قول من جعل
مستعملا وجعل المستعمل طاهرا لان غير المستعمل اكثر فلا يخرج عن كونه طهورا ما لم يكن المستعمل غالبا عليه كما لو صب
اللبن في البئر بالاجماع او بالت فيها شاة عند محمد انتهى وقال في موضع اخر ولو اختلط الماء المستعمل بالماء القليل قال
لا يجوز التوضي به وان قل وهذا فاسد اما عند محمد فلانه طاهر لم يغلب على الماء المطلق فلا يغيره عن صفة الطهور
كاللبن واما عندهما فلان القليل لا يمكن التحرز عنه ثم الكثير عند محمد ما يغلب على الماء المطلق وعندهما ان يستبين مواضع
القطرة في الاناء انتهى وفي الخلاصة جنب اغتسل فانتضح من غسله شيء في انائه لم يفسد عليه الماء اما اذا كان يسيل منه
سيلانا افسده وكذا حوض الحمام على هذا وعلى قول محمد لا يفسده ما لم يغلب عليه يعني لا يخرجه من الطهورية انتهى
بلفظه فاذا عرفت هذا لم نتأخر عن الحكم بصحة الوضوء من الفساقي الموضوعة في المدارس عند عدم غلبة الظن بعلم الماء
المستعمل او وقوع نجاسة في الصغار منها **فان قلت** قد صرح قاضي خان في فتاواه انه لو توضا بماء الوضوء في بئر عند ابي حنيفة

ينزح كل الماء وعند صاحبيه ان كان استنجى بذلك الماء فكذلك وان لم يكن استنجى به على قول محمد لا يكون نجسا لكن ينزح منه
عشرون ليصير الماء طاهرا انتهى فهذا ظاهر في استعمال الماء بوقوع قليل من المستعمل فيه على قول محمد وكذا صرحوا بان الجنب
اذا نزل في البئر بقصد الاغتسال يفسد الماء عند الكل صرح به الاكمل وصاحب معراج الدراية وغيرهما وفي بعض الكتب
ينزح عشرون دلوا عند محمد ولولا ان الكل صار مستعملا لما نزح منها وفي فتاوى قاضيخان لو ادخل يده او رجله في
الاناء ليتبرد يصير الماء مستعملا لانعدام الضرورة وكذا صرحوا بان الماء يفسد اذا دخل الكف فيه وممن صرح به
صاحب المبتغى بالغين المعجمة وهو مقتضى استعمال الكل وقال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي والولوالجي
فتاواه جنب اغتسل في بئر ثم في بئر الى العشرة على قصد الاغتسال قال ابو يوسف تنجس الابار كلها وقال محمد يخرج من الثالث
طاهرا لو نظرا ان كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وان لم يكن عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملا الى اخر كلامه
وهذا صريح في استعمال جميع الماء عند محمد بالاغتسال فيه وقال الامام القاضي ابو زيد الدبوسي في الاسرار في كلامه
على حديث لا يبولن احدكم الى اخره قال من قال ان الماء المستعمل طاهر طهور لا يجعل الاغتسال فيه حراما وكذا من قال
طاهر غير طهور لان المذهب عنده ان الماء المستعمل اذا وقع في ماء اخر لم يفسده حتى يغلب عليه بمنزلة اللبن يقع فيه وقد
ما يلاقي بدن المستعمل يصير مستعملا وذلك القدر من جملة ما يغتسل فيه عادة يكون اقل مما فضل عن ملاقاة بدنه
فلا يفسد ويبقى طهورا لذلك ولا يحرم فيه الاغتسال الا ان يحكم بنجاسة الغسالة فيفسد الكل وان كان اكثر من الغسالة
كقطرة خمر تقع في حب الا ان محمدا يقول لما اغتسل في الماء القليل صار الكل مستعملا حكما انتهى فهذه العبارة كشفت
اللبس واوضحت كل تخمين وحدس فانها افادت ان مقتضى مذهب محمد ان الماء لا يصير مستعملا باختلاط القليل من الماء
المستعمل الا ان محمدا حكم بان الكل صار مستعملا حكما لا حقيقة فما في البدائع محمول على ان مقتضى مذهب محمد عدم
الاستعمال الا انه يقول بخلافه وفي الخلاصة رجل توضأ في طشت ثم صب ذلك الماء في بئر ينزح منه الاكثر من عشرين
دلوا ومن ماء صب فيه عند محمد وعند ابي حنيفة وابي يوسف ينزح ماء البئر كله لانه نجس عندهما انتهى وهذا يفيد صيرورة
ماء البئر مستعملا بصب الماء القليل المستعمل عليه فبالاولى اذا توضأ فيها او اغتسل قلت قد وقع في جواز الوضوء
من الفساقي الصغار الموضوعة في المدارس كلام كثير بين الحنفية من الطلبة والافاضل في عصرنا وقبله وقد الف
الشيخ العلامة قاسم فيها رسالة وسماها رفع الاشتباه عن مسئلة المياه واستدل فيها بما ذكرناه عن البدائع ووافقه
على ذلك بعض اهل عصره وافتى به وتعقبه البعض الاخر والف فيها رسالة وسماها زهر الروض في مسئلة الحوض وتكلم
عليها في شرح منظومة ابن وهبان وقال لا تغتر بما ذكره شيخنا العلامة قاسم واستند الى ما ذكرناه عن الاسرار وفتاوى
قاضيخان والعبد الضعيف ارشده الله تعالى يكشف لك عن حقيقة الحال بقدر الوسع والامكان وجعلها
دموعة فاقول وبالله التوفيق ان ما ذكره في البدائع صريح في عدم صيرورة الماء القليل مستعملا باختلاط المستعمل
الاقل منه وكذا ما ذكره الشارحون كالزيلعي والمحقق الكمال والسراج الهندي في بحث الماء المقيد كما نقلناه صريح في
ذلك واما ما ذكره الدبوسي في الاسرار وما ذكره في الخلاصة وغيرها من نزح عشرين دلوا وما ذكره الاكمل وسراج الدين
من كونه يفسد عند الكل وما ذكره القاضي الاسبيجابي والولوالجي عن محمد فكله مبني على رواية ضعيفة عن محمد لا على
الصحيح من مذهب محمد وسيظهر لك صدق هذه الدعوى الصادقة بالبينة العادلة قال في المحيط واذا وقع الماء
المستعمل في البئر يفسد الماء وينزح كله عند ابي يوسف لانه نجس وعند محمد لا يفسد ويجوز التوضي به ما لم يغلب على
الماء وهو الصحيح لان الماء المستعمل طاهر غير طهور فصار كالماء المقيد اذا اختلط بالماء المطلق انتهى بلفظه وقال الشيخ
العلامة المحقق سراج الدين الهندي في شرح الهداية اذا وقع الماء المستعمل في البئر لا يفسد عند محمد ويجوز التوضي
به ما لم يغلب على الماء وهو الصحيح كالماء المقيد اذا اختلط بالماء المطلق وفي التحفة يجوز الوضوء به ما لم يغلب على الماء
على المذهب المختار واذا وقع الماء المستعمل في الماء المطلق القليل قال بعضهم لا يجوز الوضوء به بخلاف بول الشاة مع انه
طاهر عند محمد والفرق له ان الماء المستعمل من جنس ماء البئر فلا يستهلك فيه والبول ليس من جنسه فيعتبر الغالب فيه
وفي فتاوى قاضيخان لو صب الماء المستعمل في بئر ينزح منها عشرون دلوا لانه طاهر عنده وكانه وزان الفارة وهذا على
القول الذي لا يجوز استعمال ماء البئر انتهى كلام العلامة السراج فقد استفيد من هذا فوائد منها ان المشايخ اختلفوا
في الماء القليل المستعمل اذا اختلط بالماء المطلق الاكثر منه القليل في نفسه فمنهم من قال يصير الكل مستعملا عند محمد
فيحتاج الى الفرق بينه وبين بول الشاة فافاد الفرق بقوله والفرق له الى اخره وهي الفائدة الثانية ومنهم من قال لا يصير

ما لم يغلب على المطلق وصححه صاحب المحيط والعلامة كما رأيت ونقل العلامة عن التحفة انه المختار ومنها حمل ما نقله
قاضيخان وغيره من نزح عشرين دلوا على القول الضعيف اما على القول الصحيح فلا ينزح شيء فاذا علمت هذا تعين
حمل قول من نقل عدم الجواز على القول الضعيف لا الصحيح كما فعله العلامة واما ما في كثير من الكتب من ان الجنب اذا
ادخل يده او رجله في الماء فسد الماء فهذا محمول على الرواية القائلة بنجاسة الماء المستعمل لا على المختار للفتوى لان نجاسة
النجس للماء القليل تقتضي نجاسته لا ملاقاة الطاهر له وقد كشف عن هذا خاتم المحققين العلامة كمال الدين بن الهمام
في شرح الهداية بجواب الاستار فقال لو حوضان صغيران يخرج الماء من احدهما ويدخل في الاخر فتوضأ في خلال ذلك
جاز لانه جار وكذا اذا قطع الجاري من فوق وقد بقي جري الماء كان جائزا ان يتوضأ بما يجري في النهر وذكر في فتاوى
قاضيخان في المسئلة الاولى قال والماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا انما هو بناء على كون المستعمل
نجسا وكذا كثير من اشباه هذا فاما على المختار من رواية انه طاهر غير طهور فلا فليتحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل
الفروع انتهى كلام المحقق ومن هنا يعلم ان فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة الاصلين احدهما ان اطلاقات
الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها اعتمادا
على صحة فهم الطالب والثاني ان هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على وجه تام الا بمعرفة
وجه الحكم الذي بني عليه وتفرع عنه والا فتشتبه المسائل على الطالب ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة الوجه
ومن اهمل ما ذكرناه حار في الخطا والغلط واذا عرفت هذا ظهر لك ضعف من يقول في عصرنا ان الماء المستعمل اذا
على الماء المطلق وكان الماء المطلق غالبا يجوز الوضوء بالكل واذا توضأ في فسقية صار الكل مستعملا اذ لا معنى للفرق
بين المسئلتين وما قد يتوهم في الفرق من ان في الوضوء يشيع الاستعمال في الجميع بخلافه في الصب مدفوع بان الشيوع
والاختلاط في الصورتين سواء بل القائل ان يقول القاء الغسالة من خارج اقوى تاثيرا من غيره ليقين المستعمل فيه
بالمعاينة والتشخيص وتشخص الانفصال وبالجملة فلا يعقل فرق بين الصورتين من جهة الحكم فالحاصل انه يجوز
الوضوء من الفساقي الصغار ما لم يغلب على ظنه ان الماء المستعمل اكثر او مساو ولم يغلب على ظنه وقوع نجاسة قال
العلامة قاسم في رسالته فان قلت اذا تكرر الاستعمال هل يجمع ويمنع قلت الظاهر عدم اعتبار هذا المعنى في البحر فكيف
بالطاهر قال في المبتغى يعني بالغين المعجمة قوم يتوضؤون صفا على شط نهر جار فكذا في الحوض لان حكم ماء الحوض في حكم ماء
جار انتهى بلفظه قال العبد الضعيف الظاهر انه يجمع ويمنع واما ما استشهد به من عبارة المبتغى فلا يصح حمل الثاني
لان كلامنا في الحوض الصغير الذي لا يكون في حكم الجاري وما في المبتغى مقصور في الحوض الكبير بدليل قوله لان حكم
ماء الحوض في حكم ماء جار وقد نقل المحقق العلامة كمال الدين بن الهمام عبارة المبتغى ثم قال وانما اراد الحوض الكبير
بالضرورة وايضا ما في المبتغى مفرع على القول بنجاسة الماء المستعمل لا على القول بطهارته بدليل ان الحدادي في
شرح القدوري ذكر ما في المبتغى تفريعا على القول بنجاسة الماء المستعمل وكلامنا هنا على القول بطهارته ثم رأيت
العلامة ابن امير حاج في شرحه على منية المصلي قال في قول صاحب المنية وعن الفقيه ابو جعفر لو توضأ في اجمة القصب
فان كان لا يخلص بعضه الى بعض جاز ما نصه وانما قيد الجواز بالشرط المذكور لو كان يخلص بعضه الى بعض لا يجوز كما هو الموهوم
المخالف لجواب المسئلة لكن على القول بنجاسة الماء المستعمل اما على طهارته فلا بل يجوز ما لم يغلب على ظنه ان القدر الذي
يغترف منه لاسقاط فرض من مسح او غسل ماء مستعمل او ما اختلط بماء مستعمل مساو له او غالب عليه انتهى والاجمة
محركة الشجر الكثير الملتف ثم قال ايضا واتصال الزرع بالزرع لا يمنع اتصال الماء بالماء وان كان مما يخلص فيجوز على الرواية
المختارة في طهارة المستعمل بالشرط الذي سلف فلا يجوز على القول بنجاسته انتهى ثم ذكر ايضا مسائل على هذا المنوال
وهو صريح فيما قدمناه من جواز الوضوء بالماء الذي خلط به ماء مستعمل قليل ويدل عليه ايضا ما ذكره الشيخ سراج الدين
قارئ الهداية في فتاويه التي جمعها تلميذه خاتم المحققين الكمال ابن الهمام بما لفظه سئل عن فسقية صغيرة يتوضأ
فيها ويتنزل فيها الماء المستعمل وفي كل يوم ينزل فيها ماء جديد هل يجوز الوضوء فيها اجاب اذا لم يقع فيها غير الماء المذكور
لا يضر انتهى يعني اذا وقعت فيها نجاسة تنجست لصغرها انتهى قوله او بماء دائم فيه نجس ان لم يكن عشرا في عشر اي يتوضأ
بماء ساكن فيه نجاسة مطلقا سواء تغير احد اوصافه اولا ولم يبلغ الماء عشرة اذرع في عشرة اعلم ان العلماء اجمعوا على
ان الماء اذا تغير احد اوصافه بالنجاسة لا يجوز الطهارة به قليلا كان الماء او كثيرا جاريا كان او غير جار هكذا نقل الاجماع

في كتبنا وممن نقله ايضا النووي في شرح المهذب عن جماعات من العلما وان لم يتغير بها فاتفق عامة العلما على ان القليل
يتنجس بها دون الكثير لكن اختلفوا في الحد الفاصل بين القليل والكثير فقال مالك ان تغير احد اوصافه بها فهو قليل
لا يجوز الوضوء به والا فهو كثير وحينئذ يختلف الحال بحسب اختلاف النجاسة في الكم وقال الشافعي اذا بلغ الما قلتين
فهو كثير فيجوز الوضوء به والا فهو قليل لا يجوز الوضوء به وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية عنه يعتبر فيه اكبر راي
المبتلى ان غلب على ظنه انه بحيث تصل النجاسة الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وممن نص على انه ظاهر المذهب
شمس الايمة السرخسي في المبسوط وقال انه الاصح وقال الامام الرازي في احكام القرآن في سورة الفرقان انه
مذهب اصحابنا ان كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة او غلب في الظن ذلك لا يجوز الوضوء به سوا كان جاريا او لا انتهى
وقال الامام ابو الحسن الكرخي في مختصره وما كان من المياه في الغدران وفي مستنقع من الارض ووقعت فيه نجاسة
نظر المستعمل في ذلك فان كان في غالب رايه ان النجاسة لم تختلط بجميعه لكثرته توضا من الجانب الذي هو طاهر عنده
في غالب رايه في اصابة الطاهر منه وما كان قليلا يحيط العلم ان النجاسة قد وصلت الى جميعه او كان ذلك في غالب الراي
لم يتوضا منه انتهى وقال ركن الاسلام ابو الفضل عبد الرحمن الكرماني في شرح الايضاح واختلفت الروايات في
تحديد الكثير والظاهر عن محمد انه عشر في عشر والصحيح عن ابي حنيفة انه لم يوقت في ذلك بشي وانما هو موكول الى
الظن في خلوص النجاسة وقال الحاكم الشهيد في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت
عشرة في عشرة ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت فيه شيا انتهى وقال الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي
ثم الحد الفاصل بين القليل والكثير عند اصحابنا هو الخلوص وهو ان تخلص بعضه من جانب الى جانب ولم يفسر الخلوص
في رواية الاصول وسيل محمد عن حد الحوض فقال مقدار مسجدي فذرعوه فوجدوه ثمانية في ثمانية وبه اخذ محمد بن سلمة
وقال بعضهم مسحوا مسجد محمد فكان داخله ثمان في ثمان وخارجه عشرا في عشر ثم رجع محمد الى قول ابي حنيفة وقال لا
اوقت فيه شيا انتهى وفي معراج الدراية الصحيح عن ابي حنيفة انه لم يقدر في ذلك شيا وانما قال هو موكول الى غالب
الظن في خلوص النجاسة من طرف الى طرف وهذا اقرب الى التحقيق لان المعتبر عدم وصول النجاسة وغلبة الظن في
ذلك تجري مجرى اليقين في وجوب العمل كما اذا اخبر واحد بنجاسة الما وجب العمل بقوله وذلك يختلف بحسب اجتهاد الراي
وظنه انتهى وكذا في شرح المجمع والمجتبى وفي الغاية ظاهر الرواية عن ابي حنيفة اعتباره بغلبة الظن وهو الاصح
انتهى وفي الينابيع قال ابو حنيفة الغدير العظيم هو الذي لا يخلص بعضه الى بعض ولم يفسره في ظاهر الرواية وفوضه
الى راي المبتلى به وهو الصحيح وبه اخذ الكرخي انتهى وهكذا في اكثر كتب ايمتنا فثبت بهذه النقول المعتبرة عن مشايخنا
المتقدمين مذهب امامنا الاعظم ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رضي الله عنهم فتعين المصير اليه واما ما اختاره
كثير من مشايخنا المتاخرين بل عامتهم كما نقله في معراج الدراية من اعتبار العشرة في العشرة فقد علمت انه ليس من
مذهب اصحابنا وان محمدا وان كان قدر به رجع عنه كما نقله الايمة الثقات الذين هم اعلم بمذهب اصحابنا فان قلت ان في
الهداية وكثير من الكتب ان الفتوى على اعتبار العشر في العشر واختاره اصحاب المتون فكيف صاغ لهم ترجيح غير المذهب
قلت لما كان مذهب ابي حنيفة التفويض الى راي المبتلى به وكان الراي يختلف بل من الناس من لا راي له اعتبر المشايخ
العشر في العشر توسعة وتيسيرا على الناس فان قلت هل يعمل بما صح من المذهب او بفتوى المشايخ قلت يعمل بما صح من المذهب
فقد قال الامام ابو الليث في نوازله سيل ابو نصر عن مسيلة وردت عليه ما تقول رحمك الله وقعت عندك كتب
اربعة كتاب ابرهيم ابن رستم وادب القاضي عن الخصاف وكتاب المجرد وكتاب النوادر من جهة هشام هل يجوز لنا ان نفتي
او لا وهذه الكتب محمودة عندك فقال ما صح عن اصحابنا فذلك علم محبوب مرغوب فيه مرضي به واما الفتيا فاني
لا ارى لاحد ان يفتي بشي لا يفهمه ولا يحمل اثقال الناس فان كانت مسايل قد اشتهرت وظهرت وانجلت عن اصحابنا
رجوت ان يسع الاعتماد عليها في النوازل انتهى وعلى تقدير عدم رجوع محمد عن هذا التقدير فما قدر به لا يستلزم تقديره
به الا في نظره وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه مما استكثره المبتلى فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف
باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد اليه اشار في فتح القدير
فيويده ما في شرح الزاهدي عن الحسن واصح حده ما لا يخلص بعض الما الى بعض بظن المبتلى به واجتهاده ولا يناظر
المجتهد فيه انتهى فعلم من هذا ان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه كما قاله محيي السنة فانه

قال في شرح الوقاية وانما قدر به بناء على قوله صلى الله عليه وسلم من حفر بيرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون له حريمها
من كل جانب عشرة ففهم من هنا انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بيرا يمنع لانه يجذب الما اليها وينقص الما في البير الاولى
وان اراد ان يحفر بيرا بالوعة يمنع ايضا لسراية النجاسة الى البير الاولى وتنجس ماوها ولا يمنع فيما ورا الحريم وهو
في عشر فعلم ان الشرع اعتبر العشر في العشر في عدم سراية النجاسة حتى لو كانت النجاسة تسري يحكم بالمنع قلت هو مردود
من ثلاثة اوجه الاول ان كون حريم البير عشرة اذرع من كل جانب قول البعض والصحيح انه اربعون من كل جانب كما
سياتي ان شا الله تعالى الثاني ان قوام الارض ضعفا قوام الما فقياسه عليها في مقدار السراية غير مستقيم الثالث
ان المختار المعتمد في البعد بين البالوعة والبير نفوذ الرائحة ان تغير لونه او ريحه او طعمه تنجس والا فلا كذا في
الخلاصة وفتاوي قاضي خان وغيرهما وصرح في التاتارخانية ان اعتبار العشر في العشر على اعتبار حال اراضيهم
والجواب يختلف باختلاف صلابة الارض ورخاوتها وحيثما اختار في المتن اعتبار العشر لا باس بايراد نبذة تعين
والتكلم عليها فنقول اختلف المشايخ في الذراع على ثلاثة اقوال ففي التجنيس المختار ذراع الكرباس واختلف فيه ففي كثير
من الكتب انه ست قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قايمة فهو اربعة وعشرون اصبعا بعدد حروف لا اله الا الله
محمد رسول الله والمراد بالاصبع القايمة ارتفاع الابهام كما في غاية البيان وفي فتاوي الولوالجي ان ذراع الكرباس
سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قايمة وفي فتاوي قاضي خان وغيرها الاصح ذراع المساحة وهي سبع قبضات
فوق كل قبضة اصبع قايمة وفي المحيط والكافي الاصح انه يعتبر في كل زمان ومكان ذراعهم من غير تعرض للمساحة
والكرباس والاقوال الكل في المربع فان كان الحوض مدورا ففي الظهيرية يعتبر ستة وثلاثون وهو الصحيح وهو مبرهن
عند الحساب وفي غيرها المختار المفتى به ستة واربعون كيلا يتعسر رعاية الكسر وفي المحيط الاحوط اعتبار ثمانية
واربعين وفي فتح القدير الكل تحكمات غير لازمة انما الصحيح ما قدمناه من عدم التحكم بتقدير معين وفي الكافي
وصورة الحوض الكبير المقدر بعشرة ان يكون من كل جانب من جوانب الحوض عشرة وحول الما اربعون ذراعا فوجه
مائة ذراع هذا مقدار الطول والعرض انتهى واما العمق ففي الهداية والمعتبر في العمق ان يكون بحال لا ينحسر الارض
هو الصحيح ان لا ينكشف حتى لو انكشف ثم اتصل بعد ذلك لا يتوضا منه وعليه الفتوى كذا في معراج الدراية وفي
البدائع اذا اخذ الما وجه الارض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية وهو الصحيح انتهى وهو الاوجه لما عرف من
اصل ابي حنيفة وفي الفتاوي غدير كبير لا يكون فيه الما في الصيف وتروث فيه الدواب والناس ثم يملا في الشتا
ويرفع منه الجمد ان كان الما الذي يدخله يدخل على مكان نجس فالما والجمد نجس وان كثر بعد ذلك وان كان يدخل في مكان
طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى الى النجاسة فالما والجمد طاهران انتهى وهذا بنا على ما ذكروا من ان الما
النجس اذا دخل على ما الحوض الكبير لا ينجسه وان كان الما النجس غالبا على الحوض لان كل ما يتصل بالحوض الكبير يصير
منه فيحكم بطهارته وعلى هذا فما بركة الفيل بالقاهرة طاهر اذا كان ممره طاهرا او كثر ممره على ما عرف في ما السطح
لانها لا يجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو ان الداخل اجتمع قبل ان يصل الى ذلك الما الكثير بها في مكان نجس حتى
صار عشرا في عشر ثم اتصل بذلك الما الكثير كان الكل طاهرا هكذا اذا كان ذلك الغدير الباقي محكوما بطهارته كذا
في فتح القدير وفي التجنيس واذا كان الما له طول وعمق وليس له عرض ولو قدر يصير عشرا في عشر فلا باس بالوضوء فيه
تيسيرا على المسلمين لان العبرة لحالة الوقوع فان نقص بعضه لا ينجس وعلى العكس لا يطهر وكذا صحح في الاختيار وغيره
ما في التجنيس قال في فتح القدير وهذا تفريع على التقدير بعشر ولو فرعنا على الاصح ينبغي ان يعتبر اكبر الراي لو ضم وسلم
لو كان له عمق بلا سعة ولو بسط بلغ عشرا في عشر اختلف فيه ومنهم من صحح جعله كثيرا والاوجه خلافه لان مدار الكثرة
عند ابي حنيفة على تحكيم الراي في عدم خلوص النجاسة الى الجانب الاخر وعند تقارب الجوانب لا شك في غلبة
الخلوص اليه والاستعمال انما هو من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف ما اختاره في الاختيار لانه اذا لم يكن له عرض
فاقرب الامور الحكم بوصول النجاسة الى الجانب الاخر من عرضه وبه خالف حكم الكثير اذ ليس حكم الكثير نجس
الاخر بسقوطها في مقابله بدون تغير وانت اذا تحققت الاصل الذي بيناه قبلت ما وافقه وتركت ما خالفه انتهى
وقد يقال ان هذا وان كان الاوجه الا ان المشايخ وسعوا الامر على الناس وقالوا بالضم كما اشار اليه في التجنيس
بقوله تيسيرا على المسلمين وفي التجنيس الحوض اذا كان اعلاه عشرا في عشر واسفله اقل من ذلك وهو ممتلي
يجوز التوضي فيه والاغتسال فيه وان نقص الما حتى صار اقل من عشرة في عشرة لا يتوضا فيه ولكن يغترف منه ويتوضا

وفي الخلاصة ولو كان اعلاه اقل من عشر في عشر واسفله عشر في عشر ووقعت قطرة خمر فيتوضأ منه رجل ثم انتقص
وصار عشرا في عشر اختلف المتأخرون فيه وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان كان الماء الذي تنجس في اعلى الحوض اكثر
من الماء الذي في اسفله ووقع الماء النجس في الاسفل جملة كان الماء نجسا ويصير النجس غالبا على الطاهر وفي عكسه
وان وقع الماء النجس في اسفل الحوض على التدريج كان طاهرا وقال بعضهم لا يطهر كالماء القليل اذا وقعت فيه نجاسة
ثم انبسط انتهى وذكر السراج الهندي ان الاشبه الجواز وفي التجنيس حوض عشر في عشر الا ان له مشارع فتوضأ رجل في
مشرعة او اغتسل والماء متصل بالواح المشرعة ولا يضطرب لا يجوز التوضي به وان كان اسفل من الالواح فانه يجوز
وعلله في فتح القدير بانه في الاول كالحوض الصغير وفي الثاني كحوض كبير مسقف وعلى هذا الحوض الكبير اذا جمد ماؤه
فنقب فيه انسان نقبا فتوضأ من ذلك الموضع فان كان الماء منفصلا عن الجمد لا بأس به لانه يصير كالحوض المسقف
وان كان متصلا لا لانه صار كالقصعة كذا في التجنيس وغيره وفي فتح القدير واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال
ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز لهذا التوضي في الاجمة ونحوها انتهى وفي المغرب الاجمة الشجر الملتف والجمع اجم
واجام وقد قدمناه في الكلام على الفساقي في مسئلة الاجمة فارجع اليه ولو تنجس الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء آخر
وخرج حال دخوله طهر وان قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه وقيل حتى يخرج ثلاثة امثاله وصحح الاول في المحيط وغيره
قال السراج الهندي وكذا البئر واعلم ان عبارة كثير منهم في هذه المسئلة يفيد ان الحكم بطهارة الحوض انما هو اذا كان
الخروج حالة الدخول وهو كذلك فيما يظهر لانه حينئذ يكون في المعنى جاريا لكن اياك وظن انه لو كان الحوض غير ملآن
فلم يخرج منه شيء في اول الامر ثم لما امتلأ خرج منه بعضه لاتصال الماء الجاري به انه لا يكون طاهرا حينئذ اذ غايته
انه عند امتلائه قبل خروج الماء منه نجس فيطهر بخروج القدر المتعلق به الطهارة اذا اتصل به الماء الجاري الطهور
كما لو كان ممتليا ابتداء ماء نجسا ثم خرج منه ذلك القدر لاتصال الماء الجاري به ثم كلامهم يشير الى ان الخارج منه
نجس قبل الحكم على الحوض بالطهارة وهو كذلك كما هو ظاهر كذا في شرح منية المصلي وفي شرح الوقاية واذا كان حوض
صغير يدخل فيه الماء من جانب ويخرج من جانب يجوز الوضوء في جميع جوانبه وعليه الفتوى من غير تفصيل بين ان يكون
اربعا في اربع او اقل فيجوز او اكثر فلا يجوز وفي معراج الدراية يفتى بالجواز مطلقا اعتمد في فتاوى قاضي خان وفي
فتح القدير ان الخلاف مبني على نجاسة الماء المستعمل انتهى فقولهم في هذه المسئلة انه لا يجوز الوضوء الا في موضع خروج
الماء انما هو بناء على نجاسة الماء المستعمل واما على المختار من طهارة الماء المستعمل فالجواب في هذه المسئلة كما تقدم في
نظائرها انه لا يجوز الوضوء منها ما لم يغلب على ظن المتوضي ان ما يغترفه لاسقاط فرض ماء مستعمل او مما خالطه منه مقدار
ضعفه فصاعدا فكن على هذا معتمدا كذا في شرح منية المصلي للعلامة ابن امير حاج رحمه الله واعلم ان اكثر التفاريع المذكورة
في الكتب مبنية على اعتبار العشر في العشر فاما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسئلة
لفظ كثير او كبير ثم يجري التفاريع انتهى وسائر المائعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء تنجس فاذا كان
غيره تنجس وحيث انتهينا من التفاريع المذكورة في الكتب نرجع الى بيان الدلائل فنقول استدل الامام مالك رضي
الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه واستدل الامام الشافعي
رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثا واستدل ابو حنيفة على ما ذكره الرازي في
احكام القرآن بقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجاسات لا محالة من الخبائث فحرمها الله تحريما مبهما ولم يفرق بين حال
اختلاطها وانفرادها بالماء فوجب تحريم استعمال كل ما تيقنا فيه جزءا من النجاسة ويكون جهة الحظر من طريق النجاسة اولى
من جهة الاستباحة لان الاصل انه اذا اجتمع المحرم والمبيح قدم المحرم وايضا لا نعلم بين الفقهاء في سائر المائعات اذا
خالطه اليسير من النجاسة كاللبن والادهان ان حكم اليسير في ذلك كحكم الكثير وانه محظور عليه اكل ذلك وشربه
فكذا الماء بجامع لزوم اجتنابها بالنجاسات ويدل عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم
ثم يغتسل فيه من الجنابة وفي لفظ آخر ولا يغتسلن فيه من الجنابة ومعلوم ان البول القليل في الماء الكثير لا يغير
لونه ولا طعمه ولا رائحته وقد منع منه النبي صلى الله عليه وسلم ويدل عليه ايضا قوله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ
احدكم من منامه فليغسل يده ثلاثا قبل ان يدخلها الاناء فانه لا يدري اين باتت يده فامر بغسل اليد احتياطا
من نجاسة اصابته من موضع الاستنجاء ومعلوم انها لا تغير الماء ولولا انها مفسدة عند التحقق لما كان للامر بالاحتياط
معنى وحكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة ولوغ الكلب بقوله طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبعا

وهو لا يغيره انتهى فالحاصل انه حيث غلب على الظن وجود نجاسة في الماء لا يجوز استعماله اصلا بهذه الدلائل لا
فرق بين ان يكون قلتين او اكثر او اقل تغير او لا وهذا مذهب ابي حنيفة والتقدير بشيء دون شيء لا بد فيه من نص
ولم يوجد وفي بعض هذا الاستدلال كلام نذكره ان شاء الله تعالى واما ما استدل به مالك رضي الله عنه فهو مع
الاستثناء ضعيف برشد بن سعيد صرح بضعفه جماعة منهم النووي في شرح المهذب واما بدون الاستثناء فقد
ورد من رواية ابي داود والترمذي من حديث الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض
ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء وحسنه الترمذي وقال الامام احمد حديث
صحيح ورواه البيهقي عن ابي يحيى قال دخلت على سهل بن سعد في نسوة فقال لو اني اسقيتكم من بئر بضاعة لكرهتم ذلك
وقد والله سقيته رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي منها قلنا ما ورد في بئر بضاعة بكسر الباء وضمها كذا في
الصحاح وفي المغرب بالكسر لا غير وماؤها كان جاريا في البساتين على ما اخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار مسندا
الى الواقدي قال البيهقي الواقدي لا يحتج بما يسنده فضلا عما يرسله قلنا قد اثنى عليه الداوردي وابو بكر بن العربي
وابن الجوزي وجماعة والدليل على انه كان جاريا ان الماء الراكد اذا وقع فيه عذرة الناس والجيف والمحايض والنتن
تغير طعمه ولونه وتنجس بذلك اجماعا وليس في الحديث استثناء فدل ذلك على جريان مائها فان قيل نقل النووي في
شرح المهذب عن ابي داود انه قال مددت بردائي على بئر بضاعة ثم ذرعته فستة اذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان
هل غير بناؤها عما كان عليه فقال لا قال ورأيت فيها ماء متغيرا قلنا ما ذكره الطحاوي اثبات وما نقل ابو داود عن البستاني
نفي والاثبات مقدم على النفي والبستاني الذي فتح الباب مجهول الشخص والحال عنده فكيف يحتج بقوله ولان ابا داود
توفي بالبصرة في النصف من شوال سنة خمس وسبعين وما بين فتنه وبين زمن النبي صلى الله عليه وسلم مدة
كثيرة ودليل التغير غالب وهو مضي السنين المتطاولة قال النووي في شرح المهذب وهذه صفتها في زمن ابي داود
ولا يلزم ان يكون كانت هكذا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قال الخطابي قد توهم بعضهم ان القاء العذرة والجيف
وخرق الحيض في بئر بضاعة كان عادة وتعمدا وهذا لا يظن بذمي ولا وثني فضلا عن مسلم فلم يزل من عادة الناس قديما
وحديثا مسلمهم وكافرهم تنزيه الماء وصونه عن النجاسات فكيف يظن باهل ذلك الزمان وهم على طبقات اهل الدين
وافضل جماعات المسلمين والماء ببلادهم اعز والحاجة اليه من ان يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له وقد لعن
رسول الله صلى الله عليه وسلم من تغوط في موارد الماء ومشارعه فكيف من اتخذ عيون الماء ومنابعه مطرح الانجاس
وانما كان ذلك من اجل ان هذه البئر موضعها في حدور من الارض وكانت السيول تكسح هذه الاقذار من الطرق
والافنية وتحملها فتلقيها فيه وكان الماء لكثرته وغزارته لا يؤثر فيه وكان جوابه عليه السلام لهم ان الماء الكثير
الذي صفته هذه في الكثرة والغزارة لا تؤثر فيه النجاسة لان السؤال انما وقع عن ذلك والجواب انه يقع عنه انتهى
وقال الامام ابو نصر البغدادي المعروف بالاقطع لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتوضأ من بئر هذه
صفتها مع نزاهته وايثاره الرائحة الطيبة ونهيه عن الامتخاط في الماء فدل ان ذلك كان يفعل في الجاهلية فشك
المسلمون في امرها فبين النبي صلى الله عليه وسلم انه لا اثر لذلك مع كثرة النزح انتهى وقال الطحاوي ان معنى قوله
الماء لا ينجسه شيء والله اعلم انه لا يبقى نجسا بعد اخراج النجاسة منه بالنزح وليس هو على حال كون النجاسة فيه وانما
سألوا عنه لانه موضع شك لان حيطان البئر لم تغسل وطينها لم يخرج فبين النبي صلى الله عليه وسلم ان ذلك
يعفى للضرورة مثل قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس ليس معناه انه لا ينجس وان اصابته النجاسة فان قيل
العبرة بعموم اللفظ وهو لا ينجسه شيء لا بخصوص السبب وهو بئر بضاعة فكيف خص هذا العموم بوروده
في بئر بضاعة قلنا انما لم يخص عموم اللفظ بسببه اذا لم يكن المخصص مثله في القوة وههنا قد ورد ما يخصصه
وهو يساويه في القوة وهو حديث المستيقظ وحديث لا يبولن احدكم وانما خصصنا بهذين الحديثين دفعا
للتناقض فكان من باب الحمل لدفع التناقض لا من باب التخصيص بالسبب ولانا ما خصصناه ببئر بضاعة بل عدينا الحكم
منها الى ما هو في معناها من الماء الجاري وترك عموم ظاهر الحديث لدفع التناقض واجب كذا ذكره السراج الهندي
وصاحب المعراج وتعقبه في فتح القدير بانه لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الماء الدائم تنجس الماء الدائم
في الجملة لا كل ماء اذ ليست اللام فيه للاستغراق للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة وحاصل الماء طهور
لا ينجسه شيء عدم تنجس الماء الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين وانما

حديث المستيقظ من منامه فليس فيه تصريح بتنجس الماء بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل هنا للنهي المذكور
وهو غير لازم اعني تعليله بتنجس الماء عينا بتقدير نجاستها لجواز كونه اعم من النجاسة والكراهة فنقول نهي لتنجس الماء
بتقدير كونها متنجسة بما تغيره او لكراهته بتقدير كونها بما لا تغيره واين هو من ذلك الصريح الصحيح لكن يثبت مكان
المعارض بقوله صلى الله عليه وسلم طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير
بالولوغ فتعين ذلك الحمل والله سبحانه اعلم انتهى. وقد يقال ان اللام في حديث لا يبولن احدكم في الماء للعموم حتى حرم البول
في الماء القليل والكثير جميعا واختصت القضية الثانية بالقليل بدليل يوجب تخصيصها حتى لم يحرم الاغتسال في
في الماء الدائم الكثير مثل الغدير العظيم هكذا ذكر في معراج الدراية معزيا الى شيخه العلامة فعلى هذا حاصل النهي عن
البول في الماء تنجس كل ماء راكد فعارض قوله لا ينجسه شيء وكون الاجماع انه الكثير لا ينجس الا بالتغير امر خارج عن مفهوم الحديث
واثبات التعارض انما هو باعتبار المفهومين وممن صرح بان بئر بضاعة كان كثيرا الشافعي رضي الله عنه. واما ما
استدل به الشافعي فرواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عمر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يسئل عن الماء يكون
في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب فقال اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحهما
قلنا هذا الحديث ضعيف وممن ضعفه الحافظ ابن عبد البر والقاضي اسمعيل بن اسحق وابو بكر العربي المالكيون
ونقل ضعفه في البدايع عن ابن المديني وقال ابو داود لا يكاد يصح لواحد من الفريقين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم
في تقدير الماء ويلزم منه تضعيف حديث القلتين وان كان رواه في كتابه وسكت عنه وكذا ضعفه الغزالي في الاحياء
والروياني في البحر والحلية. قال في البحر هو اختياري واختيار جماعة رأيتهم بخراسان والعراق ذكره النووي كما نقله عنه
السراج الهندي وقال الزيلعي المخرج وقد جمع الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في كتاب الامام طرق هذا الحديث ورواياته
واختلاف الفاظه واطال في ذلك اطالة تلخص منها تضعيفه له فلذلك اضرب عن ذكره في كتاب الالمام مع شدة احتياجه
اليه ووجهه ان الاضطراب وقع في سنده ومتنه ومعناه. اما الاول فانه اختلف على ابي اسامة فمرة يقول عن الوليد بن كثير
عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير ومرة يروي عن عبد الله بن عبد الله بن عمر ومرة يروي
عبيد الله بن عبد الله بن عمر وقد اجاب النووي عن هذا بانه ليس اضطرابا لان الوليد رواه عن كل من المحمدين فحدث به
عن احدهما ومرة عن الاخر ورواه ايضا عبد الله وعبيد الله ابنا عبد الله بن عمر عن ابيهما وهما ايضا ثقتان. واما الاضطراب
في متنه ففي رواية الوليد عن محمد بن جعفر بن الزبير لم ينجسه شيء وفي رواية محمد بن اسحاق بسنده سئل عن الماء يكون في الفلاة
وترده السباع والكلاب فقال اذا كان الماء قلتين لا يحمل الخبث. قال البيهقي وهو غريب وقال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحق
الكلاب والدواب ورواه يزيد بن هرون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عنه عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر
قال دخلت مع عبيد الله بن عبد الله بن عمر بستانا فيه مقراة فيه جلد بعير ميت فتوضأ منه فقلت اتتوضأ منه
وفيه جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الماء قلتين او ثلاثا لم ينجسه شيء وروى
الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم باسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء اربعين قلة فانه
لا يحمل الخبث وضعفه الدارقطني بالقاسم وروى باسناد صحيح من جهة روح ابن القاسم عن ابن المنكدر عن ابن عمر قال
اذا بلغ الماء اربعين قلة لم ينجس واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر ابن السري عن ابن لهيعة قال اذا كان الماء قدر اربعين قلة
لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد رواه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال اربعين
دلوا وهذا الاضطراب يوجب الضعف وان وثقت الرجال واجاب النووي عن هذا الاضطراب بان ما عدا الشك في قوله
قلتين او ثلاثا فهي رواية شاذة غير ثابتة فهي متروكة فوجودها كعدمها لكن الطحاوي اثبتها باسناده في شرح معاني
الاثار واما ما روي من اربعين قلة او اربعين غربا فغير صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم وانما نقل اربعين قلة عن عبد الله
ابن عمرو بن العاص واربعين غربا ايضا عن ابي هريرة وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مقدم على غيره قال النووي وهذا ما
نعتمده في الجواب. واما الاضطراب في معناه فذكر شمس الائمة السرخسي وتبعه في النهاية ان معنى قوله لم يحمل خبثا انه
يضعف عن النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل الكل اي لا يطيقه وهذا مردود من وجهين ذكرهما النووي في شرح المهذب
الاول انه ثبت في رواية صحيحة لابي داود اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس فيحمل الرواية الاخرى عليها فمعنى لم يحمل خبثا لم ينجس
وقال العلماء احسن تفسير غريب الحديث ان يفسر بما جاء في رواية اخرى لذلك الحديث. الثاني انه صلى الله عليه وسلم
جعل القلتين حدا فلو كان كما زعم هذا القائل لكان التقييد بذلك باطلا فان ما دون القلتين ينجس وفي القلتين

في هذا زاد عليه في فتح القدير وقال هذا ان اعتبر مفهوم شرطه واما ان لم يعتبر مفهوم شرطه فيلزم عدم اتمام الجواب
فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد عن قلتين والسؤال عن ذلك الماء كيف ما كان وانما النووي انما اقتصر على ما ذكره لانه يقول
بان مفهوم الشرط حجة لكن قال الحارثي ومعنى قوله اذا بلغ الماء قلتين يعني انتقاصا لا ازديادا فان قيل فما فوق القلتين
ما لم يبلغ عشرا في عشر فهو ايضا يضعف عن احتمال النجاسة فما الفائدة في تخصيصه بالقلتين قيل له من الجائز انه كان
يوحى اليه بان يحد هذا بشيء ويقول بان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل النجاسة فقال النبي صلى الله عليه وسلم ردا لذلك القول
انتهى. وهو كما ترى في غاية البعد قال المحقق في فتح القدير فالمعول عليه الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال
على الجرة والقربة ورأس الجبل وما فسره به الشافعي منقطع للجهالة فانه قال في مسنده اخبرني مسلم ابن خالد الزنجي عن
ابن جريج باسناد لا يحضرني انه صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر
قال ابن جريج رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين او قربتين وشيئا قال الشافعي فالاحتياط ان يجعل قربتين ونصفا
فاذا كان خمس قرب كبار كقرب الحجاز لم ينجس الا ان يتغير وهجر بفتح الهاء والجيم قرية بقرب المدينة فثبت بهذا ان الحديث
ضعيف. فان قلت قد صححه ابن ماجة وابن خزيمة والحاكم وجماعة من اهل الحديث قلت من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر
الى الفاظه ومفهومها اذ ليس هذا وظيفة المحدث والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه اذا عرضه بعد صحة السند
للفتوى والعمل بالمدلول. وقد بالغ الحافظ عالم المغرب ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه وقال يشبه ان يكون الوليد
ابن كثير غلط في رفع الحديث وعزوه الى ابن عمر فانه دائما يفتي الناس ويحدثهم عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي رواه
معروف عن اهل المدينة وغيرهم لا سيما عند سالم ابنه ونافع مولاه وهذا لم يروه عنه لا سالم ولا نافع ولا عمل به احد
من علماء المدينة وذكر عن التابعين ما خالف هذا الحديث ثم قال فكيف يكون هذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عموم
البلوى فيها ولا ينقلها احد من اصحابه ولا التابعين لهم باحسان الا رواية مختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها
احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة واطال رحمه الله تعالى الكلام بما لا يحتمله هذا الموضع
ولا يضر الحافظ ما اخرجه الدارقطني عن سالم عن ابيه لضعفه وقول النووي بان حدهما هو ما حده رسول الله صلى
الله عليه وسلم الذي اوجب الله طاعته وحرم مخالفته وحدهم يعني الحنفية مخالف حده صلى الله عليه وسلم مع انه حد لا
اصل له ولا ضبط فيه مدفوع بان ما استدللتم به ضعيف كما تقدم وما صرنا اليه يشهد له الشرع والعقل اما
الشرع فقد قدمنا الاحاديث الواردة في ذلك واما العقل فانا نتيقن بعدم وصول النجاسة الى الجانب الاخر او
يغلب على ظننا والظن كاليقين فقد استعملنا الماء الذي فيه نجاسة يقينا وابو حنيفة لم يقدر ذلك بشيء بل اعتبر غلبة
ظن المكلف فهذا دليل عقلي مؤيد بالاحاديث الصحيحة المتقدمة فكان العمل به متعينا ولا رد لدليلنا وهو حديث
النهي عن البول في الماء الراكد ثابت في الصحيحين من رواية ابي هريرة واسلامه متاخر وحديث القلتين حديث
ابن عمر واسلامه متقدم والمتاخر ينسخ المتقدم لو ثبت وقال الشافعي واحمد لو انغير القلتين بنفسه
طهر الماء مع بقاء البول والعذرة وغيرهما من النجاسات فيكون حينئذ نجاسة البول والعذرة والخمر باعتبار الريح
واللون والطعم لا لذاتها وهذا لا يعقل ولا يشهد له اصول الشرع ولو اضيفت قلة نجسة الى قلة نجسة عادتا
طاهرتين عندهم وهذا يودي الى تنجس الماء الطاهر بقليل النجاسة دون كثيرها لانهم نجسوا القلة الطاهرة بقطرة
ما نجس ولم ينجسوها بقلة نجسة من الماء بل طهروها بها ويودي ايضا الى تولد طاهر باجماع نجسين وهذا مما تحيله
العقول. قوله والا فهو كالجاري اي وان لم يكن عشرا في عشر فهو كالجاري فلا ينجس الا اذا تغير احد اوصافه ثم في قوله
كالجاري اشارة الى انه لا ينجس موضع الوقوع وهو مروي عن ابي يوسف وبه اخذ مشايخ بخارى وهو المختار عندهم
كذا في التبيين وقال في فتح القدير وهذا ينبغي تصحيحه فينبغي عدم الفرق بين المرئية وغيرها لان الدليل انما يقتضي عند
كثرة الماء عدم التنجس الا بالتغير من غير فصل وهو ايضا الحكم المجمع عليه وفي النصاب وعليه الفتوى كذا في شرح
منية المصلي وصحح في المبسوط والمفيد انه ينجس موضع الوقوع واليه اشار في القدوري بقوله جاز الوضوء
من الجانب الاخر وذكر ابو الحسن الكرخي ان كل ما خالطه النجس لا يجوز الوضوء به ولو كان جاريا وهو الصحيح قال الراجي
فعلى هذا انما ذكره المصنف لا يدل على ان موضع الوقوع لا ينجس لانه لم يجعله الا كالجاري فاذا تنجس موضع
الوقوع من الجاري فمنه اولى ان ينجس وفي البدايع ظاهر الرواية انه لا يتوضأ من الجانب الذي وقعت فيه النجاسة
ولكن يتوضأ من الجانب الاخر ومعناه انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير ثم يتوضأ كذا فسره في الاملاء عن ابي حنيفة

لانا تيقنا بالنجاسة في ذلك الجانب وشككنا فيما وراءه وعلى هذا قالوا فيمن استنجى في موضع من حوض لا يجزيه ان
يتوضأ من ذلك الموضع قبل تحريك الماء • ولو وقعت الجيفة في وسط الحوض على قياس ظاهر الرواية ان كان بين الجيفة
وبين كل جانب من الحوض مقدار ما لا يخلص بعضه الى بعض يجوز التوضي فيه والا فلا وان كانت غير مرئية بان بال
انسان او اغتسل جنب اختلف المشايخ فيه قال مشايخ العراق ان حكمه حكم المرئية حتى لا يتوضأ من ذلك الجانب
بخلاف الجاري ومشايخنا مما وراء النهر فصلوا بينهما في غير المرئية انه يتوضأ من اي جانب كان كما قالوا جميعا في الماء
الجاري وهو الاصح لان غير المرئية لا تستقر في مكان واحد بل تنتقل لكونه مائعا سيالا بطبعه فلم نستيقن بالنجاسة
في الجانب الذي يتوضأ منه بخلاف المرئية انتهى • وهكذا مشى قاضيخان انه يترك من موضع النجاسة قدر الحوض الصغير
وقدر الحوض الصغير في الكفاية شرح الهداية باربع اذرع في اربع • وفي الذخيرة عن بعضهم يحرك الماء بيده مقدار ما
يحتاج اليه عند الوضوء فان تحركت النجاسة لم يستعمل من ذلك الموضع وقال بعضهم يتحرى في ذلك ان وقع تحريه
ان النجاسة لم تخلص الى هذا الموضع توضأ وشرب منه قال في شرح منية المصلي وهو الاصح وفي معراج الدراية
معزيا الى المجتبى ان الفتوى على جواز الوضوء من موضع الوقوع واختاره مشايخ بخارى لعموم البلوى حتى قالوا يجوز
الوضوء من موضع الاستنجاء قبل التحريك قوله وهو ما يذهب بتبنة اي الماء الجاري ما يذهب بتبنة وقد توهم بعض المشتغلين
ان هذا الحد فاسد لانه يرد عليه الجمل والسفينة فانهما يذهبان بتبن كثير ومنشأ التوهم ان ما موصولة في كلامه وقد
وقع مثلها في عبارة ابن الحاجب فانه قال الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فقيل يرد عليه الورقة والحجر المكتوب عليه
كلمتان فاكثر لان ما موصولة بمعنى الذي لكن الجواب عنهما ان ما ليست موصولة وانما هي نكرة موصوفة فالمعنى الجاري
ماء يذهب بتبنة والكلام لفظ يتضمن كلمتين • وقد اختلف في حد الجاري على اقوال منها ما ذكره المصنف واصحها انه
ما يعده الناس جاريا كما ذكره في البدايع والتبيين وكثير من الكتب قوله فيتوضأ منه اي من الماء الجاري قال الزيلعي وعن
ان يعود الى الماء الراكد الذي بلغ عشرا في عشر لانه يجوز الوضوء به في موضع الوقوع ما لم يتغير في رواية وهو المختار
قوله ان لم ير اثره اي ان لم يعلم اثر النجس فيه ورأى يستعمل بمعنى علم قال الشاعر رأيت الله اكبر كل شيء • وانما قلنا هذا
لان الطعم والرائحة لا تعلق للبصر بهما وانما الطعم للذوق والرائحة للشم قوله وهو طعم او لون او ريح اي الاثر ما ذكر
وحاصله ان الماء الجاري وما هو في حكمه اذا وقعت فيه نجاسة ان ظهر اثرها لا يجوز الوضوء به والا جاز
لان وجود الاثر دليل وجود النجاسة فكل ما تيقنا فيه نجاسة او غلب على ظننا ذلك لا يجوز الوضوء به جاريا كان
او غيره لان الماء الجاري لا ينجس بوقوع النجاسة فيه كما قد يتوهم • وظاهر ما في المتون ان الجاري اذا وقعت فيه نجاسة
يجوز الوضوء به ان لم ير اثرها سواء كان النجس جيفة او غيرها فاذا بال انسان فيه فتوضأ آخر من اسفله جاز ما لم يظهر
في الجرية اثره • قال محمد في كتاب الاشربة ولو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضأ اسفل منه فما لم يجد في الماء طعم الخمر او
ريحه او لونه يجوز الوضوء به وكذا لو استقرت المرئية فيه بان كانت جيفة ان ظهر اثر النجاسة لا يجوز والا جاز سواء
اخذت الجيفة الجرية او نصفها انما العبرة لظهور الاثر • ويوافقه ما في الينابيع قال ابو يوسف في ساقية صغيرة
فيها كلب ميت سد عرضها فيجري الماء فوقه وتحته انه لا بأس بالوضوء اسفل منه اذا لم يتغير طعمه او لونه او ريحه
وقيل ينبغي ان يكون هذا قول ابي يوسف خاصة اما عند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز الوضوء اسفل من الكلب انتهى ما في
الينابيع لكن المذكور في الفتوى كفتاوى قاضيخان والتجنيس والولوالجي والخلاصة وفي البدايع وكثير من كتبنا
ان الاثر انما يعتبر في غير الجيفة اما في الجيفة فانه ينظر ان كان كله او اكثره يجري عليها لا يجوز الوضوء به وان كان
الاقل يجوز الوضوء وان كان النصف فالقياس الجواز والاستحسان انه لا يجوز وهو الاحوط ونظير هذا ماء المطر
اذا جرى في ميزاب من السطح وكان على السطح عذرة فالماء طاهر لان الذي يجري على غير العذرة اكثر وان كانت العذرة
عند الميزاب فان كان الماء كله او اكثره او نصفه يلاقي العذرة فهو نجس وان كان اكثره لا يلاقي العذرة فهو طاهر وكذا
ايضا ماء المطر اذا جرى على عذرات واستنقع في موضع كان الجواب كذلك • ورجح في فتح القدير ان العبرة لظهور
الاثر مطلقا لان الحديث وهو قوله الماء طهور لا ينجسه شيء لما حمل على الجاري كان مقتضاه جواز التوضي من اسفله
وان اخذت الجيفة اكثر الماء ولم يتغير فقولهم اذا اخذت الجيفة اكثر الماء او نصفه لا يجوز يحتاج الى مخصص
قال ويوافقه ما عن ابي يوسف وقد نقلناه عن الينابيع وقال تلميذه العلامة قاسم في فتاواه انه المختار اعتبارا بما عن
ابي يوسف انتهى • لكن لقائل ان يقول الاوجه ما في اكثر الكتب وقد صححه في التجنيس لصاحب الهداية لان العلماء

رضي

رضي الله عنهم انما قالوا بان الماء الجاري اذا وقعت فيه نجاسة يجوز الوضوء به اذا لم ير اثرها لان النجاسة لا تستقر
مع جريان الماء فلما لم يظهر اثرها علمنا ان الماء ذهب بعينها ولم يبق عينها موجودة فجاز استعمال الماء اما اذا كانت النجاسة
جيفة وكان الماء يجري على اكثرها او نصفها تيقنا بوجود النجاسة فيه وقد تقدم ان كل ما تيقنا وجود النجاسة فيه
او غلب على ظننا وجودها فيه لا يجوز استعماله فكان هذا مأخوذا من دلالة الاجماع لان الحديث لما حمل بالاجماع
على الماء الذي لم يتغير لاجل انه عند التغير يتيقن بوجود النجاسة كان التغير دليل وجود النجاسة فيما يمكن فيه
ذلك اما في الجيفة فقد تيقنا بوجودها فلا يجوز استعمال الماء التي هي فيه او اكثرها او نصفها من غير اعتبار
التغير لان التغير لما كان علامة على وجود النجاسة لا يلزم من انتفائه فكان الاجماع مخصصا للحديث وما قلناه
مأخوذ من دلالة الاجماع هذا ما ظهر للعبد الضعيف لكن ينبغي ان تعلم ان هذا اعني قولهم اذا اخذت الجيفة
اقله يجوز الوضوء اذا لم يظهر اثر النجاسة وان قولهم اذا اخذت الجيفة الاكثر او النصف لا يجوز يعنون وان لم
يظهر اثر النجاسة • واما التوضي في عين والماء يخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز وان كان في غيره فكذلك
ان كان قدره اربعا في اربع فاقل وان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السغدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج
المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه المساحة اولا وهذه مبنية على نجاسة الماء المستعمل كذا في فتح القدير
وقد قدمناه ان الفتوى على الجواز مطلقا وكذا صحح في الفتاوى الصغرى والحقوا بالجاري حوض الحمام اذا كان الماء
ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا ينجس وهل يشترط مع ذلك تدارك اغتراف
الناس منه فيه خلاف ذكره في المنية وفي المجتبى الاصح انه ان كان يدخل الماء من الانبوب والغرف متدارك فهو كالجاري
وتفسيره الغرف ان لا يسكن وجه الماء فيما بين الغرفتين قال في فتح القدير ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين
والنهر هو المختار انتهى • وفي السراج الوهاج ولا يشترط في الماء الجاري المدد هو الصحيح انتهى • وفي التجنيس والمعراج
وغيرهما الماء الجاري اذا سد من فوقه فتوضأ انسان بما يجري في النهر وقد بقي جري الماء كان جائزا لان هذا ماء جار انتهى •
فهذا يشهد لما في السراج وذكر السراج الهندي عن الامام الزاهدي ان من حفر نهرا من حوض صغير واجرى الماء في النهر
وتوضأ بذلك الماء في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان واستقر فحفر رجل آخر نهرا من ذلك المكان
واجرى الماء فيه وتوضأ به في حال جريانه فاجتمع ذلك الماء في مكان آخر ايضا ففعل رجل ثالث كذلك جاز وضوء
الكل لان كل واحد منهم انما توضأ بالماء حال جريانه والماء الجاري لا يحتمل النجاسة ما لم يتغير • وعن الحسن بن زياد
ما يدل على عدم جواز وضوء الثاني والثالث فانه قال في حفيرتين يخرج الماء من احدهما ويدخل في الاخرى فتوضأ
فيما بينهما جاز والحفيرة التي يدخل فيها الماء تفسد اذا كان معه ميزاب واسع ومعه اداوة من ماء يحتاج اليه وهو
على طمع من وجود الماء ولكن لا يتيقن ذلك ماذا يصنع حكي عن الشيخ الزاهد ابي الحسن الرستغفني انه كان يقول
يأمر احد رفقائه ان يصب الماء في طرف الميزاب وهو يتوضأ فيه وعند الطرف الآخر من الميزاب اناء يجتمع فيه الماء
فالمجتمع طاهر وطهور لان استعماله حصل في حال جريانه والماء الجاري لا يصير مستعملا باستعماله • ومن المشايخ
من انكر هذا القول • وقال الماء الجاري انما لا يصير مستعملا اذا كان له مدد كالعين والنهر اما اذا لم يكن له مدد
يصير مستعملا والصحيح القول الاول بدليل مسئلة واقعات الناطفي ان النهر اذا سد من فوق فتوضأ انسان
بما يجري فانه يجوز فان هناك لم يبق للماء مدد ومع هذا يجوز التوضي به انتهى • ما ذكره السراج الهندي • واعلم
انه قد تقدم عن فتح القدير ان قولهم ما اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وكذا كثير من اشباه ذلك انما هو مبني
على نجاسة الماء المستعمل فاما على المختار من طهارته فلا فليحفظ ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع فوقع
في الخلاصة معزيا الى الاصل يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه ولا يجب ان يسأل اذا الحاجة اليه
عند عدم الدليل والاصل دليل يطلق الاستعمال • وقال عمر رضي الله عنه حين سأل عمرو بن العاص صاحب الحوض
اترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا ذكره في الموطأ وكذا اذا وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم انه من نجاسة
لان التغير قد يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البئر التي يدلى فيها الدلاء والجرار الدنسة يحملها الصغار
والعبيد لا يعلمون الاحكام ويمسها الرستاقيون بالايدي الدنسة ما لم تعلم يقينا النجاسة • ولو ظن الماء نجسا
فتوضأ ثم ظهر انه طاهر جاز • وذكر السراج الهندي عن الفقيه ابي الليث لان عدم وجوب السؤال من طرق الحكم
وان سأل كان احوط لدينه وعلى هذا الضيف اذا قدم اليه طعام ليس له ان يسأل عنه • وفي فوائد الرستغفني

التوضي بماء الحوض افضل من النهر لان المعتزلة لا يجيزونه من الحياض فنرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا انما يفيد
الافضلية لهذا العارض ففي مكان لا يتحققوا انه افضل كذا في فتح القدير وفي معراج الدراية قيل مسئلة الحوض
بناء على الجزء الذي لا يتجزى فانه عند اهل السنة موجود في الخارج فيتصل اجزاء النجاسة الى جزء لا يمكن تجزيته فيكون باقي
الحوض نجسا عندهم وقيل في هذا النظر نظر انتهى قالوا ولا باس بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب منه
ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل ان يستخلص لنفسه اناء يتوضا منه ولا يتوضا منه غيره وفي فتاوى قاضي خان في
كراهة البول في الماء الجاري والاصح هو الكراهة واما البول في الماء الراكد فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازي
في حاشية الهداية عن ابي الليث انه ليس بحرام اجماعا بل مكروه ونقل غيره انه حرام وحمل على كراهة التحريم لان غاية ما
يفيده الحديث كراهة التحريم فينبغي على هذا ان يكون البول في الماء الجاري مكروها كراهة تنزيه فرقا بينه وبين البول
في الماء الراكد وفي فتاوى قاضي خان اذا ورد الرجل ماء فاخبره مسلم انه نجس لا يجوز له ان يتوضا بذلك الماء قالوا
هذا اذا كان عدلا فان كان فاسقا لا يصدق وفي المستور روايتان انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة ويروى به اثر اقدام
الوحوش عند الماء القليل لا يتوضا به شبع من بالركبة وغلب على ظنه شربه منها نجس والا فلا انتهى وينبغي ان يحمل
الاول على ما اذا غلب على ظنه ان الوحوش شربت منه بدليل الفرع الثاني والا فمجرد الشك لا يمنع الوضوء به بدليل
ما قدمناه نقله عن الاصل انه يتوضا من الحوض الذي يخاف فيه قذرا ولا يتيقنه وينبغي ان يحمل التيقن المذكور في
الاصل من قوله ولا يتيقنه على غلبة الظن والخوف على الشك او الوهم كما لا يخفى وفي التجنيس من دخل الحمام واغتسل
وخرج من غير فعل لم يكن به باس لما فيه من الضرورة والبلوى انتهى وسياتي بقيته هنا ان شاء الله تعالى في بحث المستعمل
قوله وموت لا دم فيه كالبق والذباب والزنبور والعقرب والسمك والضفدع والسرطان لا ينجسه اي موت
حيوان ليس له دم سائل في الماء القليل لا ينجسه وقد جعل في الهداية هذه المسئلة مسئلتين فقال اولا وموت
ما ليس له نفس سائلة في الماء لا ينجسه كالبق والذباب والزنابير والعقرب ونحوها قال وموت ما يعيش في الماء لا
يفسده كالسمك والضفدع والسرطان وقد جمعهما قول المصنف وموت ما لا دم له لان مائي المولد لا دم له فكان
الانسب ما ذكره المصنف من حيث الاختصار الا ان يرد عليه ما كان مائي المولد والمعاش وله دم سائل فانه سياتي
انه لا ينجس في ظاهر الرواية مع ان عبارة المصنف بخلافه فلذا فرق في الهداية بينهما ونقل في الهداية خلافا
في المسئلة الاولى وكذا في الثانية الا في السمك وما ذكره من خلاف الشافعي في الاولى ضعيف والصحيح من مذهبه
انه كقولنا كما صرح به النووي في شرح المهذب وفي غاية البيان قال ابو الحسن الكرخي في شرح الجامع الصغير لا اعلم
ان فيه خلافا بين الفقهاء ممن تقدم الشافعي واذا حصل الاجماع في الصدر الاول صار حجة على من بعده انتهى وقد
علمت انه موافق لغيره وعلى تقدير مخالفته لا يكون خارقا للاجماع فقد قال بقوله القديم يحيى بن ابي كثير التابعي الجليل
كما نقله الخطابي ومحمد بن المنكدر الامام التابعي كما نقله النووي والدليل على اصل المسئلة ما رواه البخاري في
صحيحه باسناده الى ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقع الذباب في اناء احدكم فليغمسه
ثم لينزعه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر شفاء وفي رواية النسائي وابن ماجة من حديث ابي سعيد الخدري
فاذا وقع في الطعام فامقلوه فيه فانه يقدم السم ويؤخر الشفاء ومعنى امقلوه اغمسوه ووجه الاستدلال به
ان الطعام قد يكون حارا فيموت بالغمس فيه فلو كان ينجسه لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بغمسه ليكون شفاء لنا
اذا اكلناه واذا ثبت الحكم في الذباب ثبت في غيره مما هو معناه كالبق والزنابير والعقرب والبعوض والجراد
والخنفساء والنحل والنمل والصرصر والجعلان وبنات وردان والبرغوث والقمل اما بدلالة النص او بالاجماع
كذا في المعراج قال الامام الخطابي وقد تكلم على هذا الحديث من لا خلاق له وقال كيف يجتمع الداء والشفاء في جناحي
الذبابة وكيف تعلم ذلك حتى تقدم جناح الداء قال وهذا سؤال جاهل او متجاهل فان الذي يجد نفسه ونفوس
عامة الحيوان قد جمع فيه الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي اشياء متضادة اذا تلاقت تفاسدت ثم
يرى الله عز وجل قد الف بينها وجعلها سببا لبقاء الحيوان وصلاحه لجدير ان لا ينكر اجتماع الداء والدواء في جزء
من حيوان واحد وان الذي الهم النحلة اتخاذ بيت عجيب الصنعة وتعسل فيه والهم النملة كسب قوتها وادخاره
لاوان حاجتها اليه هو الذي خلق الذبابة وجعل لها الهداية الى ان تقدم جناحا وتؤخر اخر لما اراد من الابتلاء
الذي هو مدرجة التعبد والامتحان الذي هو مضمار التكليف وله في كل شيء حكمة وعلم وما يذكر الا اولوا الالباب

انتهى وقال بعضهم المراد به داء الكبر والترفع عن استباحة ما اباحته الشريعة المطهرة واحلته السنة المعظمة
فامر النبي صلى الله عليه وسلم بمقله دفعا للتكبر والترفع وهذا ضعيف لانه حينئذ يخرج ذكر الجناحين الشفاء
عن الفائدة كذا ذكر السراج الهندي واستدل مشايخنا ايضا على اصل المسئلة بما عن سلمان رضي الله عنه عنه عليه
السلام قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه قال الزيلعي
المخرج رواه الدارقطني وقال لم يروه الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف ورواه ابن عدي
في الكامل واعله بسعيد هذا وقال هو شيخ مجهول وحديثه غير محفوظ انتهى قال العلامة في فتح القدير ودفع
بان بقية هذا هو ابن الوليد روى عنه الائمة مثل الحمادين وابن المبارك ويزيد بن هرون وابن عيينة ووكيع والاوزاعي
واسحاق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه قال يحيى كان شعبة مبجلا لبقية حيث قدم بغداد وقد
روى له الجماعة الا البخاري واما سعيد بن ابي سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد الجبار وكان ثقة
فانتفت الجهالة والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن انتهى قال في النهاية ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه
عند الموت حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها والحرمة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين واورد عليه
ذبيحة المجوسي ومتروك التسمية عامدا فانها نجسة مع زوال الدم المسفوح وذبيحة المسلم اذا لم يسل منها الدم
لعارض بان اكلت ورق العناب فانها حلال مع ان الدم لم يسل واجاب الاكمل وغيره عن الاول بان القياس طهارته
كالمسلم الا ان صاحب الشرع اخرجه عن اهلية الذبح فذبحه كلا ذبح وعن الثاني ان الشارع اقام الاهلية واستعمال
آلة الذبح مقام الاسالة لاتيانه بما هو داخل تحت قدرته ولا معتبر بالعوارض لانها لا تدخل تحت القواعد
الاصلية واجاب في معراج الدراية بان ذبيحة المجوسي والوثني وتارك التسمية عمدا طاهر على الاصح وان لم يؤكل
لعدم اهلية الذبح وعزاه الى المجتبى ثم قال فان قيل لو كان المنجس هو الدم يلزم ان يكون الدموي من الحيوان نجسا
سواء كان قبل الحياة او بعدها لانه يشتمل على الدم في كلتا الحالتين قلنا الدم حال الحياة في معدنه والدم في
معدنه لا يكون نجسا بخلاف الذي بعد الموت لان الدم بعد الموت ينصب عن مجاريها فلا يبقى في معادنها
فيتنجس اللحم بتنشره اياها ولهذا لو قطعت العروق بعد الموت لا يسيل الدم منها وفي صلاة البقالي لو مص
البق الدم لم ينجس عند ابي يوسف لانه مستعار وعند محمد ينجس وفي جمع الخلاف على العكس والاصح في العلق
اذا مص الدم انه يفسد الماء قال صاحب المجتبى ومن هذا يعرف حكم القراد والحلم انتهى واما ما ذكر في الهداية من خلاف
الشافعي في الثانية فصحيح قال النووي في شرح المهذب ما يعيش في البحر مما له نفس سائلة ان كان مما يؤكل فميتته
طاهرة ولا شك انه لا ينجس الماء وما لا يؤكل كالضفدع وكذا غيره ان قلنا لا يؤكل فاذا مات في ماء قليل او مائع
قليل او كثير نجسه لا خلاف فيه عندنا انتهى واستدل للمذهب في الهداية بقوله ولنا انه مات في معدنه فلا
يعطى له حكم النجاسة كبيضة حال محها بالحاء المهملة فيهما اي تغير صفرتها دما حتى لو صلى وفي كمه تلك البيضة تجوز
صلاته بخلاف ما لو صلى وفي كمه قارورة دم حيث لا تجوز لان النجاسة في غير معدنها وعموم قوله مات في معدنه
يقتضي ان لا يعطى للوحوش والطيور حكم النجاسة اذا ماتت في معدنها وعموم قوله في معدنها البر ولهذا جعل
الائمة تعليل قوله لا دم فيها اصح قال ليس لهذه الحيوانات دم سائل فان ما فيها يبيض بالشمس والدم اذا شمس يسود
كذا في معراج الدراية وتعقبه في فتح القدير بان كون البرية معدنا للشيء محل تامل في معنى معدن الشيء والذي
يفهم منه ما يتولد منه الشيء وعلى التعليل الاول فرع ما لو وقعت البيضة من الدجاجة في الماء رطبة او يبست
لا ينجس الماء لانها كانت في معدنها وكذا السخلة اذا سقطت من امها رطبة او يبست لا ينجس الماء لانها كانت في
معدنها ثم لا فرق بين ان يموت في الماء او خارجه ثم ينقل اليه وروي عن محمد اذا تفتت الضفدع في الماء
كرهت شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاؤه في الماء وهذا تصريح بان كراهة شربه تحريمية وبه
صرح في التجنيس فقال يحرم شربه وفي فتاوى قاضي خان فان كانت الحية او الضفدع عظيمة لها دم سائل تفسد الماء
وكذا الوزغة الكبيرة في رواية عن ابي يوسف وفي السراج الوهاج الذي يعيش في الماء هو الذي يكون توالده
ومثواه فيه سواء كانت لها نفس سائلة او لم تكن في ظاهر الرواية وروي عن ابي يوسف انه اذا كان لها
دم سائل اوجب التنجيس انتهى وكذا ذكر الاسبيجابي فما في الفتاوى على غير ظاهر الرواية واختلف في طير الماء ففي
السراج الوهاج انه ينجس لانه يعيش في الماء ولا يعيش فيه وفي شرح الجامع الصغير لقاضي خان وطير الماء

اذا مات في الماء القليل يفسده وهو الصحيح من الرواية عن ابي حنيفة وان مات في غير الما يفسده باتفاق الروايات
لانه دم سائلا وهو بري الاصل مائي المعاش والمائي ما كان توالده ومعاشه في الما انتهى وطير الماء كالبط والاوز
وفي المجتبى الصحيح عن ابي حنيفة في موت طير الما فيه انه لا ينجسه وقيل ان كان يفرخ في الماء لا يفسده والا فيفسده
انتهى فقد اختلف التصحيح في طير الما كما ترى والاوجه ما في شرح الجامع الصغير كما لا يخفى وفي الكلب المائي
اختلاف المشايخ كذا في معراج الدراية من غير ترجيح لكن قال في الخلاصة الكلب المائي والخنزير المائي اذا مات في الما
اجمعوا انه لا يفسد الما انتهى فكانه لم يعتبر القول الضعيف كما لا يخفى وقد وقع لصاحب الهداية هنا وفي
بحث الما المستعمل التعليل بالعدم ووجه تصحيحه ان العلة متحدة وهي الدم وهو في مثله يجوز كقول محمد في ولد
المغصوب لم يضمن لانه لم يغصب كذا في الكافي وتوضيحه ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يكون الحكم معلولا
بعلل شتى الا ان العلة اذا كانت متعينة يلزم من عدمها عدم المعلول لتوقفه على وجودها وهنا كذلك لان الدم
المنجس هو الدم المسفوح لا غير ولا دم لهذه الاشيا بدليل ان الحرارة لازمة الدم والبرودة لازمة الما وهما نقيضان
فلو كان لها دم لمات بدوام السكون في الما كذا في غاية البيان وفي الهداية والضفدع البري والبحري سواء وقيل
البري يفسد لوجود الدم وعدم المعدن وقيل لا يفسده قال الشارحون الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه
سترة بخلاف البري وصحح في السراج الوهاج عدم الفرق بينهما لكن محله ما اذا لم يكن للبري دم اما اذا كان له دم سائل
فانه يفسد على الصحيح كذا في شرح منية المصلي والضفدع بكسر الدال والانثى ضفدعة وناس يقولون ضفدع
بفتح الدال وهي لغة ضعيفة وكسر الدال افصح والبق كبار البعوض واحده بقة وقد يسمى به الفسفس في بعض الجهات وهو
حيوان كالقراد شديد النتن كذا في شرح منية المصلي والزنبور بالضم وسمي الذباب ذبابا لانه كلما ذب آب اي كلما طرد رجع
وفي النهاية واشار الطحاوي الى ان الطافي اكره فسادا من انه غير ما كول فهو كالضفدع انتهى واعلم ان كل ما لا يفسد الما
لا يفسد غير الماء وهو الاصح كذا في المحيط والتحفة والاشبه بالفقه كذا في البدائع لكن يحرم اكل هذه الحيوانات المذكورة
ما عدا السمك الغير الطافي لفساد الغذا وخبثه متفسخا او غيره وقد قدمناه عن التجنيس قوله والما المستعمل لقربة او رفع
حدث اذا استقر في مكان طاهر لا مطهر اعلم ان الكلام في الماء المستعمل يقع في اربعة مواضع الاول في سببه وقد اشار
اليه بقوله لقربة او رفع حدث الثاني في وقت ثبوته وقد اشار اليه بقوله اذا استقر في مكان الثالث في صفته وقد
بينها بقوله طاهر الرابع في حكمه وقد بينه بقوله لا مطهر والزيلعي رحمه الله ادرج الحكم في الصفة وجعل قوله طاهرا لا
مطهرا بيانا لصفته والاولى ما اسلفناه تبعا لما في فتح القدير اما الاول فقد ذكر ابو عبد الله الجرجاني انه يصير مستعملا
باقامة القربة بان نوى الوضوء على الوضوء حتى يصير عبادة او برفع الحدث بان توضأ المحدث للتبرد وللتعليم بلا
خلاف بين اصحابنا الثلاثة وذكر ابو بكر الرازي خلافا وقال انه يصير مستعملا باقامة القربة لا غير استدلالا بمسألة
الجنب اذا انغمس في البئر لطلب الدلو فقال محمد الماء طاهر طهور لعدم اقامة القربة فلو توضأ محدث بنية القربة
صار الماء مستعملا بالاجماع ولو توضأ متوضئ للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع ولو توضأ المحدث للتبرد صار مستعملا
عندهما خلافا لمحمد ولو توضأ المتوضئ بنية القربة صار مستعملا عند الثلاثة قال شمس الائمة السرخسي التعليل لمحمد
بعدم اقامة القربة ليس بقوي لانه غير مروي عنه والصحيح عنده ان ازالة الحدث بالماء مفسدة له الا عند الضرورة
كالجنب يدخل البئر لطلب الدلو ومن شرط نية القربة عند محمد استدل بمسألة البئر وجوابه انه انما لم يصر مستعملا
للضرورة لا لان الما لا يصير مستعملا بازالة الحدث فصار كما لو ادخل الجنب والحائض المحدث يده في الماء لا يصير مستعملا
للضرورة والقياس انه يصير مستعملا عندهم لازالة الحدث ولكن سقط للحاجة انتهى ووافقه عليه العلامة كمال الدين
ابن الهمام والامام الزيلعي وصرح في البدائع ان الخلاف لم ينقل عنهم نصا وانما مسائلهم تدل عليه وكذا في المحيط لكن قال
وهذا الخلاف صحيح عند محمد لا يتغير الماء عند محمد باعتبار اقامة القربة به لا باعتبار تحول نجاسة حكمية الى الما وعندهما
تغير باعتبار انه تحول اليه نجاسة حكمية وفي الحال لم يتحول الى الما نجاسة حكمية فاوجب تغيره انتهى والذي يدل على صحة
الخلاف ما نقله في المحيط والخلاصة وكثير من الكتب وعزاه الهندي الى صلاة الاثر لمحمد ان الرجل اذا اخذ الماء بفمه ويتوي
ولا يريد المضمضة فغسل يديه به اجزاه عن غسل اليد ولا يصير مستعملا عند محمد لعدم قصد القربة وان زال الحدث
عن الفم لكن يقال من جهة شمس الائمة السرخسي ان محمدا انما لم يقل بالاستعمال للضرورة لا لان ازالة الحدث لا توجب
الاستعمال وقد علل به في المحيط فقال لم يحكم باستعمال الماء للضرورة ويؤيد ما في القدير ان الذي يجعله آلة التقرب

الماحي للسيئات والاسقاط مؤثر في التغير الا ترى انه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع واثر التغير حتى حرم على
النبي صلى الله عليه وسلم ثم رأينا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غير ذلك وهو اشد فحرم على قرابته الناصرة
له فعرفنا ان كلا اثر تغيرا شرعيا وبهذا يبعد قول محمد انه التقرب فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الائمة
انتهى ولو غسل يده للطعام او منه صار الماء مستعملا لانه اقام به قربة لانه سنة ولو غسل يده من الوسخ لا يصير
مستعملا لعدم ازالة الحدث واقامة القربة كذا في المحيط وهذا التعليل يفيد انه كان متوضئا ولا بد منه كما لا يخفى
وقوله فيما قبله لانه اقام قربة يفيد انه قصد اقامة السنة فلو لم يقصدها لا يصير مستعملا وفيه لو وصلت شعر
آدمي الحي وابتها فغسلت ذلك الشعر الواصل لم يصر الماء مستعملا ولو غسل رأس انسان مقتول قد بان منه صار
مستعملا لان الرأس اذا وجد مع البدن ضم الى البدن وصلي عليه فيكون بمنزلة البدن والشعر لا يضم مع البدن
فبالانفصال لم يبق له حكم البدن فلا يكون غسالته مستعملة قال الولوالجي في فتاواه وهذا الفرق ياتي على الرواية
المختارة ان شعر الآدمي ليس بنجس اما على الرواية الاخرى لا ياتي فانه نجس ينجس الماء انتهى وفي المبتغى وغيره وبتعليم
الوضوء للناس لا يصير مستعملا اذا لم يرد به الصلاة بل اراد تعليمه انتهى ولا يخفى ان التعليم قربة فاذا قصد اقامة
القربة ينبغي ان يصير الماء مستعملا كغسل اليدين للطعام فان لم يرد به الصلاة بل اقامة القربة كما لا يخفى ويؤيده
ما في شرح النقاية ان القربة ما تعلق به حكم شرعي وهو استحقاق الثواب لا شك ان في التعليم المقصود ثوابا وقد
يجاب عنه بان هذا الما لم يستعمل لقربة لان القربة فيه ليست بسبب استعماله انما هي بسبب تعليمه ولذا لو علمه بالقول
استغنى عن هذا الفعل بخلاف اليدين لطعام فان القربة فيه لا تحصل الا باستعماله فافترقا وفي الفتاوى الظهيرية
وغسالة الميت نجسة كذا اطلق محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا ولا يكون
نجسا الا ان محمدا انما اطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا وفي الخلاصة اما اذا توضأ الصبي في طشت
هل يصير الما مستعملا والمختار انه يصير مستعملا اذا كان الصبي عاقلا انتهى وقدمنا حكم ما اذا ادخل يده في
الاناء فليراجع وفي الخلاصة ولو اخذ الماء بفمه لا يريد به المضمضة لا يصير مستعملا عند محمد وكذا لو اخذ بفيه
وغسل اعضاءه بذلك فقال ابو يوسف لا يبقى طهورا وهو الصحيح انتهى واعلم ان هذا وامثاله كقولهم فيمن ادخل
يديه الى المرفقين او احدى رجليه في اجانة يصير الما مستعملا يفيد ان الماء يصير مستعملا بواحد من ثلاثة
اما بازالة الحدث كان معه تقربا ولا او اقامة القربة كان معه رفع حدث او لا او اسقاط الفرض فان في هذه
المسائل لم يزل الحدث ولا الجنابة عن العضو المغسول لما عرف ان الحدث والجنابة لا يتجزيان زوالا كما لا يتجزيان
ثبوتا قالوا وهذا هو الصحيح وكذا لم توجد نية القربة وانما سقط الفرض عن العضو المغسول فكان الاولى ذكر
هذا السبب الثالث ولا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا يقتضي
عدم اعادة غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل
في الاستعمال الا ان يقال ان الحدث زال عن العضو زوالا موقوفا لكن المعلل به في كتاب الحسن عن ابي حنيفة كما
نقله في فتح القدير اسقاط الفرض في مسئلة ادخال اليد الاناء لغير ضرورة لا ازالة الحدث وفي الخلاصة لو
غسل المحدث عضوا آخر سوى اعضاء الوضوء كالفخذ الاصح انه لا يصير مستعملا بخلاف اعضاء الوضوء انتهى
وفي المبتغى بالغين المعجمة وبغسله ثوبا او دابة تؤكل لا يصير مستعملا ووضوء الحائض مستعمل لان وضوءها
مستحب انتهى ولا يخفى انه لا يصير مستعملا الا اذا قصدت الاتيان بالمستحب وفي البدائع لو زاد على الثلاث
فان زاد بالزيادة ابتداء الوضوء صار الماء مستعملا وان اراد الزيادة على الوضوء الاول اختلف المشايخ فيه انتهى
وفيه كلام قدمناه في بحث تثليث الغسل في السنن فليراجع فانه يقتضي ان الوضوء على الوضوء لا يكون قربة
الا اذا اختلف المجلس فحينئذ يكون الماء مستعملا اما اذا اتحد المجلس فلا يكون قربة بل مكروه فيكون الماء غير مستعمل
وفي معراج الدراية فان قيل المتوضئ ليس على اعضائه نجاسة لا حقيقية ولا حكمية فكيف يصير الماء
مستعملا بنية القربة قلنا لما نوى القربة فقد ازداد طهارة على طهارة ولن تكون طهارة جديدة الا بازالة النجاسة
الحكمية حكما فصارت الطهارة على الطهارة سواء انتهى واما الثاني اعني وقت ثبوت الاستعمال فقال بعض مشايخنا
الماء المستعمل ما زايل البدن واستقر في مكان من ارض او اناء وهو مذهب سفيان الثوري واستدل بمسائل زعم
انها تدل له منها اذا توضأ او اغتسل وبقي على يده لمعة فاخذ البلل منها في الوضوء ومن اي عضو كان في الغسل

وغسل اللمعة يجوز ومنها نقل البلة من مغسول الى ممسوح جائز وان وجد الانفصال ومنها ان الخرقة التي يمسح
بها تجوز الصلاة معها وان كانت ما اصابها من البلل كثيرا فاحشا وكذا اذا اصاب ثوبه الماء المستعمل لا يضره وان كان
كثيرا او ان وجد الانفصال فاما عندنا فما دام على العضو لا يصير مستعملا واذا زايله صار مستعملا وان لم يستقر في
مكان فانه ذكر في الاصل انه اذا مسح راسه ببلل اخذه من لحيته لم يجز وان لم يستقر في مكان وكذا لو مسح راسه ببلل
بعد مسح الخفين لا يجزيه وعلل بانه ما قد مسح به مرة اشار به الى ما قلنا وقالوا لا يجوز نقل البلة من عضو مغسول الى
مثله فدل على ان المذهب ما قلناه ووجهه ان القياس صيرورته مستعملا بنفس الملاقاة لوجود السبب فكان ينبغي
ان يؤخذ لكل جزء من العضو جزء من الماء الا ان فيه حرجا فسقط اعتبار حالة الاستعمال في عضو واحد حقيقة او في
عضو واحد حكما كما في الجنابة فاذا زايل العضو زال الضرورة فظهر حكم الاستعمال بقضية القياس وقد حصل
الجواب عن المسئلة الاولى التي استدل بها سفيان واما عن الثانية فقد ذكر الحاكم الجليل انها على التفصيل ان لم
يكن استعمله في شيء من اعضائه يجوز اما اذا كان استعمله لا يجوز والصحيح انه يجوز وان استعمله في المغسولات لان
فرض الغسل انما تادى بما جرى على عضوه لا بالبلة الباقية فلم تكن هذه البلة مستعملة بخلاف ما اذا استعمله في المسح
على الخفين ثم مسح به راسه حيث لا يجوز لان فرض المسح يتادى بالبلة وتفصيل الحاكم محمول على هذا واما ما مسح بالمنديل او
تقاطر على الثوب فهو مستعمل الا انه لا يمنع جواز الصلاة لان الماء المستعمل طاهر عند محمد وهو المختار وعندهما وان كان
نجسا لكن سقوط اعتبار نجاسته هنا لمكان الضرورة هذا ما قرره صاحب البدائع رحمه الله وذكر في المحيط ان القائل
باشتراط الاستقرار سفيان فقط دون اهل المذهب وصحح في الهداية وكثير من الكتب ان المذهب صيرورته مستعملا
بمجرد الانفصال وان لم يستقر وصححه في الكافي وذكر ما في الكنز بصيغة قيل وما ذكره في الكنز هو مذهب سفيان
الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وابي حفص الكبير وظهير الدين المرغيناني قال في الخلاصة والمختار انه لا
يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان ويسكن عن التحرك انتهى وفي غاية البيان ان المختار فخر الاسلام البزدوي وعن
في شروح الجامع الصغير جماعة في مكان ويسكن عن التحرك انتهى بعد المزايلة وفيما اختاره صاحب الهداية حرج
عظيم على المسلمين انتهى وفي معراج الدراية عن شيخه انما في الهداية في حق من لا ضرورة فيه كثياب غير المتوضي وقيل في
حق المغتسل لانه قليل الوقوع لا في حق المتوضي انتهى والحاصل ان المذهب ما في الهداية وما في الكنز اختيار بعض
المشايخ ومبنى اختيار ما في الكنز توهم ان ما ذكر في الهداية فيه حرج عظيم كما توهمه في غاية البيان لان الماء الذي
يقطر من الاعضاء يصيب ثوب المتوضي فلو قلنا باستعماله بالانفصال فقط لتنجس ثوبه على القول بنجاسته حتى
احتاج بعضهم الى حمله على ثياب غير المتوضي وبعضهم الى حمله على الغسل كما رايت وليس ما توهموه من الحرج موجودا
فقد قدمناه عن البدائع انما يصيب ثوب المتوضي معفو عنه بالاتفاق وكذا ذكر في غيره واما في ثياب غير المتوضي
فلا حرج وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل ولم يستقر بل هو في الهوا فسقط على عضو انسان وجرى فيه من غير
ان ياخذه بكفه فعلى قول العامة لا يصح وضوؤه وعلى قول البعض يصح الثالث في صفة الماء المستعمل لم يذكر
في ظاهر الرواية ولهذا ذكر في الكافي الذي هو جمع كلام محمد ان الماء المستعمل لا يجوز الوضوء به ولم يبين صفته
من الطهارة والنجاسة فلهذا لم يثبت مشايخ العراق خلافا بين اصحابنا في صفته فقالوا طاهر غير طهور عند اصحابنا
وغيرهم اثبتوا الخلاف فقالوا ان عن ابي حنيفة روايتان في رواية محمد عنه انه طاهر غير طهور وبها اخذ وكذا
رواها زفر وعافية عن ابي حنيفة كما ذكره قاضيخان في شرحه وفي رواية ابي يوسف والحسن بن زياد انه نجس غير ان
الحسن روى عنه التغليظ وابا يوسف روى عنه التخفيف وكل اخذ بما روى وروي عن ابي يوسف ان المستعمل
ان كان محدثا او جنبا فالماء نجس وان كان طاهرا فالماء طاهر وعند زفر ان كان المستعمل محدثا او جنبا فهو طاهر غير طهور
وان كان متوضئا فهو طاهر طهور وقد صح رواية محمد حتى قال في المجتبى وقد صحت الروايات عن الكل انه طاهر غير
طهور الا الحسن وقال فخر الاسلام في شرح الجامع عندنا وهو المذكور في عامة كتب محمد عن اصحابنا واختاره
المحققون من مشايخ ما وراء النهر وفي المحيط انه المشهور عن ابي حنيفة وفي كثير من الكتب وعليها الفتوى بعد
تفصيل بين المحدث والجنب والمذكور في فتاوي الولوالجي والتجنيس في مواضع ان الفتوى على رواية محمد لعموم
البلوى الا في الجنب وقد ذكر النووي ان الصحيح من مذهب الشافعي انه طاهر غير طهور وبه قال احمد وهو رواية
عن مالك ولم يذكر ابن المنذر عنه غيرها وهو قول جمهور السلف والخلف انتهى ووجه رواية النجاسة قوله

صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كذا في الهداية وكثير من الكتب قال
في البدائع وجه الاستدلال به حرم الاغتسال في الماء القليل لاجماعنا على ان الاغتسال في الماء الكثير ليس بحرام
فلولا ان القليل من الماء يتنجس بالاغتسال بنجاسة الغسالة لم يكن للنهي معنى لان القاء الطاهر في الطاهر ليس بحرام
اما تنجيس الطاهر فحرام فكان هذا نهيا عن تنجيس الماء الطاهر بالاغتسال وذا يقتضي التنجس به ولا يقال يحتمل انه
نهي لما فيه من اخراج الماء من ان يكون مطهرا من غير ضرورة وذلك حرام لانا نقول الماء القليل انما يخرج عن كونه
مطهرا باختلاط غير المطهر به اذا كان الغير غالبا عليه كماء الورد واللبن فاما اذا كان مغلوبا فلا وههنا
الماء المستعمل ما يلاقي البدن ولا شك ان ذلك اقل من غير المستعمل فكيف يخرج به من ان يكون مطهرا فاما ملاقاة
النجس الطاهر يوجب تنجس الطاهر وان لم يغلب على الطاهر لاختلاطه بالطاهر على وجه لا يمكن التمييز بينهما فيحكم
بنجاسة الكل فثبت ان النهي لما قلنا ولا يقال يحتمل انه نهي لان اعضاء الجنب لا تخلو عن النجاسة الحقيقية وذا
يوجب تنجس الماء القليل لانا نقول الحديث مطلق فيجب العمل باطلاقه ولان النهي عن الاغتسال ينصرف الى الاغتسال
المسنون لانه هو المتعارف بين المسلمين والمسنون منه ازالة النجاسة قبل الاغتسال على ان النهي عن ازالة
النجاسة الحقيقية التي على البدن نستفيد بالنهي عن البول فيه فوجب حمل النهي على الاغتسال فيه لما ذكرنا
صيانة لكلام صاحب الشرع عن الاعادة الخالية عن الافادة انتهى وقد حصل من الجواب الاول دفع ما للنووي
في فتح القدير تبعا ومن الجواب الثاني دفع ما في السراج الوهاج كما لا يخفى على من راجعهما وفي معراج الدراية
فان قيل القران في النظم لا يوجب القران في الحكم فلا يلزم تنجس الماء بالاغتسال قلنا قد بينا ان مطلق النهي للتحريم
خصوصا اذا كان مؤكدا بنون التاكيد لا باعتبار القران انتهى ويستدل لابي حنيفة وابي يوسف ايضا بالقياس
واصله الماء المستعمل في الحكمية بجامع الاستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة
وذلك لانه معنى الحقيقية ليس الا كون النجاسة موصوفا بها جسم محسوس مستقل بنفسه عن المكلف لا ان
وصف النجاسة حقيقة لا يقوم الا بجسم كذلك وفي غيره مجاز بل معناه الحقيقي واحد في ذلك الجسم وفي الحدث
وهذا لانه ليس المتحقق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلاة والسجود حال
قيامه لمن قام به الى غاية الاستعمال للماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما انه
وصف حقيقي عقلي او محسوس فلا ومن ادعاه لا يقدر في اثباته على غير الدعوى ويدل على انه اعتبار اختلافه
باختلاف الشرائع الا ترى ان الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار
شرعي الزم معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس الا ذلك الاعتبار
فظهر ان المؤثر نفس النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل
منه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا انما ينهض على من يسلم كون حكم الاصل ذلك كمالك
واكثر العلماء واما من يشترط في نجاسته خروجه من الثوب متغيرا بلون النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي
يستعمل في الحقيقية التي لا لون لها يغاير لون الماء كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لانه عنده
مستعمل وهو لا يقصر وصف الاستعمال على رافع الحدث فانما ينهض عليه بعد الكلام معه في نفس هذا التفصيل
وهو سهل غير انا لسنا الان بصدد توجيه رواية الماء المستعمل عن ابي حنيفة على اصولنا فان قيل لو تم ما ذكرت كان
للبلوى تاثير في اسقاط حكمه فالجواب الضرورة لا تعدو حكمها محلها والبلوى فيه انما هي في الثياب فيسقط اعتبار
نجاسة ثوب المتوضي ويبقى حرمة شربه والطبخ به وغسل الثوب منه ونجاسة من يصيبه كذا قرر وجه القياس العلامة
المحقق كمال الدين ابن همام الدين رحمه الله على النجاسة واستدل في الكفاية للشيخ جلال الدين الخبازي باشارة قوله
تعالى عقيب الامر بالوضوء والتيمم ولكن يريد ليطهركم فدل اطلاق التطهير على ثبوت النجاسة في اعضاء الوضوء وذلك
الحكم بزوالها بعد التوضي على انتقالها الى الماء فيجب الحكم بالنجاسة ثم ان ابا يوسف جعل نجاسته خفيفة لعموم البلوى
فيه لتعذر صيانة الثياب عنه ولكونه محل اجتهاد فاوجب ذلك التخفيف في حكمه والحسن جعل نجاسته غليظة لانها
نجاسة حكمية وانها اغلظ من الحقيقية الا ترى انه عفي عن القليل من الحقيقية دون الحكمية ووجه رواية
محمد ما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث جابر قال مرضت فاتاني النبي صلى الله عليه وسلم وابو بكر يعوداني
فوجداني قد اغمي علي فتوضا النبي صلى الله عليه وسلم ثم صب وضوءه علي فافقت وفي البخاري ايضا ان الناس كانوا

يتمسحون بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه انه اذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوءه فكذا استدل مشايخنا
لرواية الطهارة منهم البيهقي في الشامل كذا واستدل به النووي في شرح المهذب وَلكن لقائل ان يقول ان هذا لا يصلح
دليلا للمدعي لان الذي يتمسحوا به ليس هو المتساقط من اعضائه عليه السلام فانه يجوز ان يكون هو ما فضل من اعضائه
عليه السلام فانه يجوز ان يكون هو ما فضل من وضوءه فان في بعض رواياته الصحيح فجعل الناس ياخذون
من فضل وضوءه وفي لفظ النسائي في هذا الحديث واخرج بلال فضل وضوءه فابتدره الناس وليس المراد به
المتساقط من وضوءه عم وكذا حديث جابر فصب عليه من وضوءه فان جعل الوضوء اسما للمطلق الماء فلا دلالة فيه
على طهارة الماء المستعمل وان اريد بوضوءه فضل مائه الذي توضأ ببعضه لا استعمله في اعضائه فلا دلالة فيه ايضا
وان جعل اسما للماء المعد للوضوء فلا دلالة فيه ايضا فحينئذ لا بد مع هذه الاحتمالات كذا ذكره العلامة الهندي
ولهذا والله اعلم لم يستدل المحقق ابن الهمام بهذه الدلائل لرواية الطهارة وانما استدل بالقياس فقال المعلوم من جهة
الشارع ان الآلة التي تسقط الفرض ويقام بها القربة تتدنس وانما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان اصل مال
الزكاة تدنس باسقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ في لفظه عم فحرم على من شرف بقرابته الناصرة له ولم يصل
هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت فكذا يجب في الماء ان يتغير على وجه لا يصل الى التنجس وهو
بسلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل يخصه غير هذا القياس انتهى لكن قد علمنا الدليل الذي ذكرناه لابي حنيفة
انفا فاندفع به هذا القياس وبهذا يترجح القول بالنجاسة وَلهذا والله اعلم ذكر صاحب الهداية في التجنيس ان الفتوى
على رواية محمد لعموم البلوى الا في الجنب كما نقلناه عنه وعن الولوالجي انفا فانه لما كان دليل النجاسة قويا كان ينبغي
الا ان البلوى عمت في الماء المستعمل في الحدث الاصغر فافتى المشايخ بالطهارة بخلاف المستعمل في الاكبر لم يوجد فيه عموم
البلوى فكان على المختار من النجاسة ويؤيده ما ذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط ان قوله في الاصل اذا اغتسل
الطاهر في البئر افسده دليل على ان الصحيح من قول ابي حنيفة ان الماء المستعمل نجس لان الفاسد من الماء هو النجس انتهى
لكن رجح في موضع اخر رواية ابي يوسف القائلة بالتخفيف واستبعد رواية الحسن القائلة بالتغليظ فقال لما
رواه الحسن بعيد فان للبلوى تاثيرا في تخفيف النجاسة ومعنى البلوى في الماء المستعمل ظاهر فان صون الثياب عنه
غير ممكن وهو مختلف في نجاسته فلذلك خف حكمه انتهى وفي فتاوى قاضيخان المشهور عن ابي حنيفة وابي يوسف
نجاسة الماء المستعمل لكن قال في الذخيرة الظاهر ان الماء المستعمل طاهر للجنب والمحدث وقد قدمناه في الغسل فليراجع
ثم لنعلم ان الماء المستعمل على قول القائلين بنجاسته نجاسة عينية عند البعض حتى لا يجوز الانتفاع به بوجه ما
وعند البعض نجاسته بالمجاورة حتى يجوز الانتفاع به بسائر الوجوه سوى الشرب لان هذا ماء ازيلت به النجاسة
الحكمية فصار كماء ازيلت به النجاسة الحقيقية ووجه الاول ان المجاورة انما تكون بانتقال شيء من عين الى عين
ولم يوجد حقيقة الا انه يتنجس الماء بالاستعمال شرعا فيكون نجسا عينا كذا ذكره الامام صاحب الهداية
في التجنيس ولم يرجح لكن ناخير الاول يفيد ترجيحه كما هي عادته في الهداية وفي الخلاصة ويكره شرب الماء المستعمل
واما الماء اذا وقعت فيه نجاسة فان تغير وصفه لم يجز الانتفاع بحال وان لم يتغير الماء جاز الانتفاع به
كبل الطين وسقي الدواب انتهى ولا يخفى ان الكراهة على رواية الطهارة اما على رواية النجاسة فحرام لقوله
تعالى ويحرم عليهم الخبائث والنجس منها وفي البدائع ويكره التوضي في المسجد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد لا باس به لانه عنده طاهر واما ابو يوسف فلانه يقول بنجاسته وكذا ما روي عن ابي حنيفة واما على رواية
الطهارة عنه فلانه مستقذر طبعا فيجب تنزيه المسجد عنه كما يجب تنزيهه عن المخاط والبلغم انتهى وفي فتاوى
قاضيخان وان توضأ في اناء في المسجد جاز عندهم الرابع في حكمه قال قاضيخان في فتاواه اتفق اصحابنا في
الروايات الظاهرة ان الماء المستعمل في البدن لا يبقى طهورا انتهى وقال في الهداية انه لا يزيل الاحداث قال
الشارحون ان هذا حكم وقالوا قيد بالاحداث لما انه يزيل الانجاس على ما روى محمد عن ابي حنيفة ان الماء المستعمل
طاهر غير طهور لان ازالة النجاسة الحقيقية تجوز بالمائعات عند ابي حنيفة صرح به القوام الاتقاني
والكاكي في المعراج وصاحب النهاية وغيرهم هذا وان كان الماء المستعمل طاهرا عند محمد لكن لا يجوز ازالة النجاسة
الحقيقية عنده لان عنده لا تجوز ازالتها الا بالماء المطلق وقد قدمنا ان الماء المستعمل ليس بمطلق وبهذا
يندفع ما توهمه بعض الطلبة في عصرنا ان الماء المستعمل يزيل الانجاس عند محمد لما انه يقول بطهارته فهو حفظ

شيئا وغابت عنه اشياء واندفع ايضا ما توهمه بعض المشتغلين ان الماء المستعمل لا يزيل الانجاس اتفاقا لما انه عند
ابي حنيفة وابي يوسف نجس فلا يزيل ومحمد وان كان يقول بطهارته فعنده لا يزيل الا الماء المطلق كما قدمناه لانه حفظ
رواية النجاسة عن ابي حنيفة ونسي رواية الطهارة عنه التي اختارها المحققون وافتوا بها وذكر في المجتبى عن العيون
وشرح الارشاد وصلاة الجلابي انه يجوز ازالة النجاسة بالماء المستعمل على رواية الطاهرة وما ذكرنا من حكمه عندنا
فهو مذهب الشافعي واحمد ورواية عن مالك وذهب الزهري ومالك والاوزاعي في اشهر الروايتين عنهما وابو ثور
الى انه مطهر واختاره ابن المنذر واحتجوا بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا لان الطهور ما يطهر غيره مرة
بعد اخرى ولاحتج اصحابنا ومن تبعهم ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم احتاجوا في مواطن من اسفارهم
الكثيرة الى الماء ولم يجمعوا المستعمل لاستعماله مرة اخرى فان قيل تركوا الجمع لانه لا يجتمع منه شيء فالجواب ان هذا لا يسلم
وان سلم في الوضوء لا يسلم في الغسل فان قيل لا يلزم من عدم جمعه منع الطهارة به ولهذا لم يجمعوه للشرب والطبخ
والعجن والتبرد ونحوها فالجواب ان ترك جمعه للشرب ونحوه للاستقذار فان النفوس تعافه للعادة وان كان طاهرا
كما استقذر النبي صلى الله عليه وسلم الضب وتركه فقيل احرام هو قال لا ولكني اعافه واما الطهارة مرة ثانية فليس
فيه استقذار فتركه يدل على امتناعه واما الجواب عن احتجاجهم فيعلم مما قدمناه في اول بحث المياه من ان الطهور ليس
هو المطهر لغيره فضلا عن التكرار ومما ذكرناه اندفع ما ذكره صدر الشريعة بقوله ونحن نقول لو كان طاهرا لكان في
السفر الوضوء به ثم الشرب ولم يقل احد بذلك انتهى لما علمت ان عدم شربه للاستقذار مع طهارته لا لعدمها **قوله**
ومسئلة البير جحط اي ضابط حكم مسئلة البير جحط وصورتها جنب انغمس في البير للدلو او للتبرد ولا نجاسة على بدنه
فعند ابي حنيفة الرجل والماء نجسان وعند ابي يوسف الرجل جنب على حاله والماء طاهر على حاله وعند محمد الرجل طاهر
والماء طاهر الجيم من النجس علامة نجاستهما والحاء من الحال اي كلاهما بحاله والطاء من الطاهر فرتب حروفه على ترتيب الائمة
فالحرف الاول للامام الاول الاعظم والثاني للثاني والثالث للثالث ووجه قول ابي حنيفة ان الفرض قد سقط عن
بعض الاعضاء باول الملاقاة لان النية ليست بشرط لسقوط الفرض فاذا سقط الفرض صار الماء مستعملا عنده
فيتنجس الماء والرجل باق على جنابته لبقاء الحدث في بقية الاعضاء وقيل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل
وصحح في شروح الهداية انه نجس الجنابة عنده وفائدة الخلاف فتطهر في تلاوة القرآن ودخول المسجد اذا تمضمض
واستنشق وفي فتاوى قاضيخان الاظهر انه يخرج من الجنابة ثم يتنجس بالماء النجس حتى لو تمضمض واستنشق حلت له
قراءة القرآن انتهى ووجه قول ابي يوسف ان الصب شرط لاسقاط الفرض عنده في غير الماء الجاري وما هو في حكمه
ولم يوجد فكان الرجل جنبا بحاله فاذا لم يسقط الفرض ولم يوجد رفع الحدث ولا نية القربة لا يصير الماء مستعملا
فكان بحاله ووجه قول محمد على ما هو الصحيح عنه ان الصب ليس بشرط عنده فكان الرجل طاهرا ولا يصير الماء
مستعملا وان ازيل به حدث للضرورة واما على ما خرجه ابو بكر الرازي فانما لا يصير الماء مستعملا عنده لفقد
القربة وهي شرط عنده في صيرورته مستعملا وهذه المسئلة اخذها ابو بكر الرازي الاختلاف في سبب استعمال
الماء بين الاصحاب وقد تقدم ان الاخذ منها غير لازم كما ذكره شمس الائمة وقال الخبازي في حاشية الهداية قال القدوري
رحمه الله كان شيخنا ابو عبد الله الجرجاني يقول الصحيح عندي من مذهب اصحابنا ان ازالة الحدث توجب استعمال
الماء ولا معنى لهذا الخلاف اذ لا نص فيه وانما لم ياخذ الماء حكم الاستعمال في مسئلة طلب الدلو لمكان الضرورة اذ الحاجة
الى الانغماس في البير لطلب الدلو مما يكثر فلو احتاجوا الى الغسل عند نزح ماء البير كل مرة لحرجوا حرجا عظيما وصار
كالمحدث اذا اغترف الماء بكفه لا يصير مستعملا بلا خلاف وان وجد اسقاط الفرض لمكان الضرورة بلا خلاف وما اذا
ادخل غير اليد فيه صار الماء مستعملا انتهى وعن ابي حنيفة ان الرجل طاهر لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال قبل
الانفصال من العضو قال الزيلعي والهندي وغيرهما تبعا لصاحب الهداية وهذه الرواية اوفق الروايات اي
للقياس وفي فتح القدير وشرح المجمع انها الرواية المصححة انتهى وتعليلهم هذا يفيد انه لو تمضمض واستنشق
داخل البير قبل انفصاله لا يخرج عن الجنابة لصيرورتها الماء مستعملا قبل الانفصال وقد صرح به في السراج
الوهاج فعلم بما قررناه ان المذهب المختار في هذه المسئلة ان الرجل طاهر والماء طاهر غير طهور اما كون الرجل طاهرا
على الصحيح فقد علمته واما كون الماء المستعمل كذلك على الصحيح فقد علمته ايضا مما قدمناه فهذا اصل المسئلة
بالجنب لان الطاهر اذا انغمس لطلب الدلو ولم يكن على اعضائه نجاسة لا يصير الماء مستعملا اتفاقا لعدم ازالة الحدث

وإقامة القربة وإن انغمس للاغتسال صار مستعملا اتفاقا لوجود إقامة القربة وحكم الحدث حكم الجنابة ذكره في
البدائع وكذا حكم الحائض والنفساء إذا انزل لا بعد الانقطاع إما قبل الانقطاع وليس على أعضائهما نجاسة فإنهما كالطاهر
إذا انغمس للتبرد لأنها لا تخرج من الحيض بهذا الوقوع فلا يصير الماء مستعملا كذا في فتاوى قاضيخان والخلاصة
وقيدنا بكونه انغمس لطلب الدلو والتبرد لأنه لو انغمس بقصد الاغتسال للصلاة قالوا صار الماء مستعملا اتفاقا
لوجود إزالة الحدث ونية القربة لكن ينبغي أن لا يزول حدثه عند أبي يوسف لما نقلوه عنه أن الصب شرط عنده في
غير الماء الجاري وما هو في حكمه لإسقاط الفرض ولم أر من صرح بهذا. وقد علمت فيما قدمناه في الكلام على ماء الفساقي
أن قولهم بأن ماء البئر يصير مستعملا عند الكل مبني على قول ضعيف عند محمد والصحيح من مذهب محمد أن ماء البئر لا
يصير مستعملا مطلقا لأن المستعمل هو ما تساقط عن الأعضاء وهو مغلوب بالنسبة إلى الماء الذي لم يستعمل فاحفظ
هذا وكن على ذكر منه ينفعك إن شاء الله تعالى ثم رأيت بعد هذا العلامة ابن أمير حاج في شرح منية المصلي صرح
بما ذكرته وقال الماء المستعمل هو الماء الذي لاقى الرجل الذي أزال الحدث فيجب نزح جميع الماء على رواية نجاسة الماء المستعمل
ولا يجب نزح شيء منها على رواية طهارته بل طهوريته وقد عرفت أن رواية الطهارة هي المختارة انتهى.
فعلى هذا قولهم صار الماء مستعملا معناه صار الماء الملاقي للبدن مستعملا لا أن جميع ماء البئر صار مستعملا وقيدنا
بقولنا ليس على أعضائه نجاسة حقيقية لأنه لو كان كذلك تنجس الماء اتفاقا وقيد المسئلة في المحيط بقوله ولم يدلك
فيه ولم يبين مفهومه وكذا في الخلاصة والظاهر منه أنه إذا نزل للدلو وتدلك في الماء صار الماء مستعملا اتفاقا
لأن التدلك فعل منه قائم مقام نية الاغتسال فصار كما لو نزل للاغتسال. وقيد المسئلة بعضهم بأن لا يكون استنجى بالأحجار
ومفهومه أنه لو كان مستنجيا بالأحجار تنجس الماء اتفاقا لكن هذا مبني على أن الحجر في الاستنجاء مخفف لا مطهر وفيه خلاف ذكره
في التجنيس وذكر أن المختار أنه مخفف لا مطهر وسنذكره إن شاء الله تعالى في موضعه فإن قلت لم قال أبو يوسف بأن الصب
شرط في العضو لا في الثوب وما الفرق بينهما قلت روي عن أبي يوسف روايتان في رواية أن الصب شرط فيهما ووجهه
أن القياس يأبى التطهير بالغسل لأن الماء يتنجس بأول الملاقاة وإنما حكمنا بالطهارة ضرورة أن الشرع كلفنا بالتطهير
والتكليف بحسب القدرة وسمي الماء طهورا وذلك يقتضي حصول الطهارة به والضرورة تندفع بطريق الصب فلا ضرورة
إلى طريق آخر مع أن الماء حالة الصب بمنزلة ماء جار وفي غير حالة الصب راكد والراكد أضعف من الجاري وفي رواية أن الصب
شرط في العضو لا الثوب وهو المشهور عنه ووجهه أن غسل الثياب بطريق الصب لا يتحقق إلا بكلفة ومشقة لأنها
تغسلها النساء عادة وكل امرأة لا تجد خادما يصب الماء عليها ولا ماء جاريا وأما غسل البدن يتحقق بطريق الصب من غير
كلفة كذا في النهاية وقال القاضي الإسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي جنب اغتسل في بئر ثم في بئر إلى العشرة قال أبو يوسف
تنجس الآبار كلها وقال محمد يخرج من الثالثة طاهرا ثم ينظر إن كان على بدنه عين نجاسة تنجست المياه كلها وإن لم يكن
عين نجاسة صارت المياه كلها مستعملة ثم بعد الثالث إن وجدت منه النية يصير مستعملا وإن لم توجد منه
النية لا يصير مستعملا عنده ولو أنه غسل الثوب النجس في إجانة وعصره ثم في إجانة إلى العشرة فإن الثوب يخرج من
الثالثة طاهرا والمياه الثلاثة نجسة في قولهم جميعا وأبو يوسف فرق بين الثوب والبدن فقال لأن في الثوب ضرورة
ولا ضرورة في البدن انتهى ولا يخفى أن مقتضى مذهب أبي يوسف من اشتراط الصب أن لا تنجس المياه كلها عنده لأن
الحدث لم يزل ونية الاغتسال وإن وجدت لكن لا اعتبار بها إذا لم يصح الغسل عنده وقد علمت فيما قدمناه عند
الكلام على ماء الفساقي أن ما ذكره الإسبيجابي وغيره من كون ماء الآبار يصير مستعملا عند محمد مبني على القول
الضعيف لا على الصحيح فارجع إليه تجد ذلك وجا كبيرا إن شاء الله تعالى. وقد ظهر لي أن قولهم بنجاسة ماء الآبار
عند أبي يوسف وقولهم بنجاسة ماء البئر إذا نزل للاغتسال عنده متفرع على رواية عن أبي يوسف أن من نزل في البئر
ومواضعه كان الماء نجسا والرجل نجس وقد ذكر هذه الرواية عنه الإسبيجابي وذكر هذه الفروع بعدها فالظاهر أنها
متفرعة عليها لا على قول المشهور عنه الرجل بحاله والماء بحاله والله الهادي للصواب قوله وكل إهاب دبغ فقد طهر لما
كان يتعلق بدباغ الإهاب ثلاثة مسائل طهارته وهي تتعلق بكتاب الصيد والصلاة وهي تتعلق بكتاب الصلاة والانتفاع
منه بأن يجعل قربة وهي تتعلق بالمياه ذكره في بحث المياه لإفادة جواز الوضوء منه بطريق الاستطراد فاندفع
بهذا ما قيل إن هذا الموضع ليس لبيان هذه المسئلة والإهاب الجلد غير المدبوغ والجمع أهب بضمتين وبفتحتين
اسم له وأما الأديم فهو الجلد المدبوغ وجمعه أدم بفتحتين كذا في المغرب وكذا يسمى صرما وجرابا كذا في النهاية وقوله كلها

يتناول كل جلد يحتمل الدباغة لا ما لا يحتمله فلا حاجة إلى استثنائه وبه يندفع ما ذكره الهندي أنه كان ينبغي استثناء
جلد الحية فلا يطهر جلد الحية والفارة به كاللحم وكذا لا يطهر بالذكاة لأن الذكاة إنما تقام مقام الدباغ فيما يحتمله كذا
في التجنيس وفيه إذا أصلح أمعاء شاة ميتة فصلى وهي معه جازت صلاته لأنه يتخذ منها الأوتار وهو كالدباغ وكذلك
العقب والعصب وكذا لو دبغ المثانة فجعل فيها لبنا جاز ولا يفسد اللبن وكذلك الكرش إن كان يقدر على إصلاحه
وقال أبو يوسف في الإملاء إن الكرش لا يطهر لأنه كاللحم انتهى. وأما قميص الحية فهو طاهر كذا في السراج الوهاج
ثم الدبغ ما يمنع عود الفساد إلى الجلد عند حصول الماء فيه والدباغ على ضربين حقيقي وحكمي فالحقيقي هو أن
يدبغ بشيء له قيمة كالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحاء الشجر والملح وما أشبه ذلك وضبط بعضهم الشب
بالباء الموحدة وذكر الأزهري أنه تصحيف وضبط بعضهم بالثاء المثلثة وهو نبت طيب الرائحة مر الطعم يدبغ
به ذكره الجوهري في الصحاح وبأيهما كان فالدباغ به جائز وأما القرظ فهو بالظاء لا بالضاد وهو ورق شجر السلم بفتح السين
واللام ومنه أديم مقروظ أي مدبوغ بالقرظ قالوا والقرظ ينبت بنواحي تهامة كذا ذكره النووي في شرح المهذب
وإنما نبهنا عليه لأنه يوجد مصحفا في كثير من كتب الفقه ويقرأ بالضاد والحكمي أن يدبغ بالتشميس والتتريب والإلقاء
في الريح لا بمجرد التجفيف والنوعان سواء في سائر الأحكام إلا في حكم واحد وهو أنه لو أصابه الماء بعد الدباغ
الحقيقي لا يعود نجسا باتفاق الروايات وبعد الحكمي فيه روايتان وسنتكلم على المختار مع نظائره إن شاء الله
تعالى قوله إلا جلد الخنزير والآدمي يعني كل إهاب دبغ جاز استعماله شرعا إلا جلد الخنزير لنجاسة عينه وجلد
الآدمي لكرامته وبهذا التقرير اندفع ما قيل إن الاستثناء من الطهارة نجاسة هذا في جلد الخنزير مسلم فإنه لا يطهر
بالدباغ وأما جلد الآدمي فقد ذكر في الغاية أنه إذا دبغ طهر ولكن لا يجوز الانتفاع به كسائر أجزائه فكيف يصح
هذا الاستثناء وقيل جلد الخنزير والآدمي لا يقبلان الدباغ لأن لهما جلودا مترادفة بعضها فوق بعض وهذا
يكون الاستثناء منقطعا كما لا يخفى وإنما استثنى الجلد ولم يستثن الإهاب مع كونه مناسبا للمستثنى منه وهو قوله
كل إهاب دبغ لما أن الإهاب هو الجلد قبل أن يدبغ فكان مهيئا للدباغ يقال تأهب كذا إذا تهيأ له واستعد وجلد
الخنزير والآدمي لا يتهيئان للدبغ فلذا استثنى بلفظ الجلد دون الإهاب. وإنما قدم الخنزير على الآدمي في الذكر لأن
الموضع موضع إهانة لكونه في بيان النجاسة وتأخير الآدمي في ذلك أكمل فحاصله أن المشايخ من قال إنما لا يطهر
جلد الخنزير بالدباغ لأنه لا يندبغ لأن شعره ينبت من لحمه ولو تصور دبغه لطهر. وقال بعضهم لا يطهر وإن
دبغ لأنه محرم العين كذا في معراج الدراية وفي المبسوط روي عن أبي يوسف أنه لا يطهر بالدباغ وفي ظاهر
الرواية لا يطهر إما لأنه لا يحتمل الدباغ أو لأن عينه نجس انتهى. وأما الآدمي فقد قال بعضهم إن جلده لا يحتمل الدباغ
حتى لو قبلها طهر لأنه ليس بنجس العين لكن قال لا يجوز الانتفاع به ولا يجوز دبغه احتراما له وعليه إجماع المسلمين
كما نقله ابن حزم وقال بعضهم إن جلده لا يطهر بالدباغة أصلا احتراما له فالقول بعدم طهارة جلده تعظيم له
حتى لا يجترئ أحد على سلخه ودبغه واستعماله ويدخل في عموم قوله كل إهاب جلد الفيل فيطهر بالدباغ خلافا لمحمد في
قوله إن الفيل نجس العين كسائر السباع قال في المبسوط من باب الحدث وهو الأصح فقد جاء في حديث ثوبان أن النبي صلى الله
عليه وسلم اشترى لفاطمة سوارين من عاج فظهر استعمال الناس العاج من غير نكير فدل على طهارته انتهى. وأخرج
البيهقي أنه صلى الله عليه وسلم كان يمتشط بمشط من عاج قال الجوهري العاج عظم الفيل قال العلامة في فتح القدير
هذا الحديث يبطل قول محمد بنجاسة عين الفيل وسيأتي تمامه في عظم الميتات إن شاء الله تعالى. ويدخل أيضا في عموم
قوله كل إهاب جلد الكلب فيطهر بالدباغ بناء على أنه ليس بنجس العين. وقد اختلفت روايات المبسوط فيه فذكر في باب
سؤر أن الصحيح من المذهب عندنا أن عين الكلب نجس إليه يشير محمد في الكتاب بقوله وليس الميت بأنجس من الكلب والخنزير
ثم قال وبعض مشايخنا يقولون عينه ليس بنجس ويستدلون عليه بطهارة جلده بالدباغ وقال في باب الحدث وجلد
الكلب يطهر عندنا بالدباغ خلافا للحسن والشافعي لأن عينه نجس عندهما ولكنا نقول الانتفاع به في حالة الأولى
وذكر أيضا في كتاب الصيد في مسئلة بيع الكلب في التعليل قال وبهذا تبين أنه ليس بنجس العين. وذكر في الإيضاح
اختلاف الرواية فيه. وفي مبسوط شيخ الإسلام أما جلد الكلب فعن أصحابنا فيه روايتان في رواية يطهر بالدبغ
وفي رواية لا يطهر وهو الظاهر من المذهب وذكر في البدائع أن فيه اختلاف المشايخ فمن قال إنه نجس العين
جعله كالخنزير ومن جعله طاهر العين جعله مثل سائر الحيوانات سوى الخنزير والصحيح أنه ليس بنجس العين

وكذا صحح في موضع اخر وقال انه اقرب القولين الى الصواب ولذلك قال مشايخنا فيمن صلى وفي كمه جرو انه تجوز صلاته
وقيد الفقيه ابو جعفر الهندواني الجواز بكونه مسدود الفم انتهى وكذا صحح في الهداية طهارة عينه وتبعه شارحوها
كالاتقاني والكاكي والسغناقي واختار قاضي خان في الفتاوى نجاسة عينه وفرع عليه فروعا فالحاصل انه قد اختلف
التصحيح فيها والذي يقتضيه عموم ما في المتون كالقدوري والمختار والكنز طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب نجاستها
فيرجح حقيقة تصحيح عدم نجاستها الا روايه ينتفع به حراسة واصطيادا وقد صرح في عقد الفوائد شرح منظومة
ابن وهبان بان الفتوى على طهارة عينه واما ما استدل به في المبسوط من قول محمد وليس الميت بانجس من الكلب والخنزير
فقد قال في غاية البيان لا نسلم ان نجاسة العين تثبت في الكلب بهذا القدر من الكلام فمن ادعى ذلك فعليه البيان
ولم يرد نص عن محمد في نجاسة العين وما اورد من انه لا يلزم من الانتفاع به طهارة عينه فان السرقين ينتفع به ايقادا ونحوه
للزراعة مع نجاسة عينه وما اورد من انه لا يلزم من الانتفاع به اجاب عنه في النهاية وغيرها بان هذا الانتفاع
بالاستهلاك وهو جائز في نجس العين كالانتفاع بالخمر للاراقة وقال في القنية رامزا لمجد الائمة وقد اختلف في نجاسة
الكلب والذي صح عندي من الروايات في النوادر والامالي انه نجس العين عندهما وعند ابي حنيفة ليس بنجس العين انتهى
ومشى عليه ابن وهبان في منظومته وذكر في عقد الفوائد شرحها وذكر الناطفي عن محمد اذا صلى على جلد كلب او ذئب
قد ذبح جازت صلاته ولا يخفى ان هذه الرواية تفيد طهارة عينه عند محمد فيجوز ان يكون عند محمد روايتان انتهى
وقال القاضي الاسبيجابي واما الكلب يحتمل الذكاة والدباغ في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن انتهى فاذا علمت هذا
فاعلم ان الجلد لا يطهر بالدباغ على القول بنجاسته ويطهر به على القول بطهارته واذا وقع في بئر واستخرج حيا تنجس الماء
كله مطلقا على القول بنجاسته كما لو وقع الخنزير وعلى القول بطهارته لا ينجس الا اذا وصل فمه الماء واذا ذكي لا يطهر
جلده ولا لحمه على القول بالنجاسة كالخنزير ويطهر على القول بالطهارة واذا صلى وهو حامل جروا صغيرا لا تصح صلاته
على القول بنجاسته مطلقا وتصح على القول بطهارته اما مطلقا او بكونه مسدود الفم كما قدمناه عن البدائع وتقييده
بكونه جروا صغيرا لظهور ان في الكبير لا تصح مطلقا لما انه وان لم يكن نجس العين فهو متنجس لان ماواه النجاسات وقد
يقال ينبغي ان لا تصح صلاة من حمل جروا صغيرا اتفاقا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما على القول بطهارة عينه
فلان لحمه نجس بدليل انهم اتفقوا على ان سؤره نجس لما انه مختلط بلعابه ولعابه متولد من لحمه وهو نجس ولهذا قال
في التجنيس نجاسة السؤر دليل نجاسة اللحم وقال العلامة في فتح القدير نجاسة سؤره لا تستلزم نجاسة عينه بل تستلزم
نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب انتهى وسبب نجاسة لحمه اختلاط الدم المسفوح باجزائه حالة الحياة مع حرمة اكله كما
سنوضحه في باب الاسآر ان شاء الله تعالى وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم اشكالا وهو ان يقول كيف يكون سؤره نجسا
على القول بطهارة عينه فان هذه غفلة عظيمة عن فهم كلامهم فان قولهم بطهارة عينه لا يستلزم طهارة كل جزء
منه ولهذا علل في البدائع نجاسة سؤر الكلب وسائر السباع بان سؤر هذه الحيوانات يتحلب من لحومها ولحومها نجسة
وقد قالوا ان حرمة الشيء اذا لم تكن للكرامة كحرمة الادمي ولا لفساد الغذاء كالذباب والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع
والسلحفاة ولا للمجاورة كالماء النجس كانت علامة النجاسة اي نجاسة اللحم فثبت بهذا انه لا خلاف في نجاسة لحمه عندنا
وانما الخلاف في نجاسة عينه فظهر بهذا ان الكلب طاهر العين بمعنى طهارة عظمه وشعره وعصبه وما لا يؤكل لا بمعنى طهارة
لحمه لكن قد اجاب في المحيط فقال وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا يتنجس
الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي وفي شرح منية المصلي لا يخفى ان هذا على القول
بطهارة عينه واما على القول بانه نجس العين لظهور ان الصلاة لا تصح لحامله مطلقا كما في حق حامل الخنزير واذا
دخل الماء فانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ماء المطر لم يفسد لان في الوجه الاول الماء اصاب جلده وهو
نجس وفي الوجه الثاني اصاب شعره وشعره طاهر كذا ذكر الولوالجي وغيره لا يخفى ان هذا على القول بنجاسة عينه
ويستفاد منه ان الشعر طاهر على القول بنجاسة عينه لما ذكر في السراج الوهاج ان جلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار
ويتفرع عليه وذكر الفرع الذي ذكرناه اما على القول بالطهارة اذا انتفض فاصاب ثوبا لا ينجسه مطلقا سواء اصابه
شعره او جلده ويدل عليه ان صاحب البدائع ذكر هذا الفرع شاهدا للقول بنجاسة عينه فقال من جعله نجس العين
استدل بما ذكر في العيون عن ابي يوسف ان الكلب اذا وقع في الماء ثم خرج منه الى اخر ما ذكرناه من التفصيل عن الولوالجي
ويدل عليه ايضا ان صاحب التجنيس ذكر هذا الذي ذكرناه من التفصيل مع جملة مسائل ثم قال بعدها وهذه المسائل

تشير الى نجاسة عينه ويدل عليه ايضا ما ذكره في فتح القدير في اخر باب الانجاس من مسائل شتى بما لفظه وما ذكر في الفتاوى
من التجنيس من وضع رجله موضع رجل كلب في الثلج او الطين ونظائر هذه مبني على رواية نجاسة عين الكلب وليست
بالمختارة انتهى فقوله ونظائر هذه اراد به مثل المسألة التي ذكرناها عن الولوالجي كما لا يخفى لكن ذكر قاضي خان في فتاواه
هذه المسألة مفرعة على القول بنجاسة عينه وعلل النجاسة في مسألة ما اذا اصاب الماء جلده بتعليل اخر هو ان ماواه
النجاسات فما استفيد منه ان الماء اذا اصاب جلده وانتفض فاصاب الثوب نجسه ايضا على القول بطهارة عينه
لانه لما كان ماواه النجاسات صار جلده متنجسا وعلم مما قررناه انه لا يدخل في قول من قال بنجاسة عين الكلب الشعر
بخلاف قولهم بنجاسة عين الخنزير فانه يدخل فيه شعره ايضا فاذا انتفض الخنزير فاصاب ثوبا نجسه مطلقا سواء
اصاب الماء جلده او شعره كما صرح به في السراج الوهاج وقال الولوالجي ايضا الكلب اذا اخذ عضو انسان او ثوبه
ان اخذ في حالة الغضب لا ينجس لانه ياخذه بالاسنان ولا رطوبة فيها وان اخذه في حالة المزاح ينجس لانه ياخذه
بالاسنان والشفتين وشفتاه رطبة فيتنجس انتهى وكذا ذكر غيره وفي القنية رامزا للوبري عضه الكلب ولا يرى
بللا لا باس به يعني لا يجب غسله ولا يخفى ان ما في القنية انما ينظر الى وجود المقتضي للنجاسة وهو الريق سواء كان مداعبا
او غضبانا وهو الفقه وقد صرح في الملتقط بانه لا ينجس ما لم ير البلل سواء كان راضيا او غضبانا وفي الظهيرية
هو المختار وكذا في التاترخانية وواقعات الناطفي وغيرهما كذا في عقد الفوائد وفي خزانة الفتاوى وعلامة الابتلال
ان لو اخذه بيده تبتل يده ولا يخفى ان هذه المسألة على القولين اما على القول بالنجاسة فظاهر واما على القول
بطهارة عينه فلان لعابه نجس لتولده من لحم نجس كما قدمناه وفي التجنيس امراة صلت وفي عنقها قلادة فيها سن كلب
او اسد او ثعلب فصلاتها تامة لانه يقع عليها الذكاة وكل ما يقع عليه الذكاة فعظمه لا يكون نجسا بخلاف
الادمي والخنزير انتهى وكذا ذكر الولوالجي وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الذخيرة اسنان الكلب طاهرة واسنان
الادمي نجسة لان الكلب يقع عليه الذكاة بخلاف الادمي والخنزير انتهى ولا يخفى ان هذا كله على القول بطهارة عينه
لانه عليه يطهر بالذكاة اما على القول بنجاسة عينه فلا تعمل فيه الذكاة فتكون اسنانه نجسة كالخنزير وسياتي
الكلام على اسنان الادمي ان شاء الله تعالى قريبا واما اذا اكل من شيء يغسل ثلاثا ويؤكل كذا في المبتغى بالغين المعجمة
وينبغي ان يكون هنا بالاتفاق كما لا يخفى ولا يقال ينبغي ان يطهر بالجفاف قياسا على الكلأ اذا تنجس فانه يطهر به كما
في الخلاصة والخانية لانا نقول الطهارة في الكلأ بالجفاف حصلت استحسانا بالاثر لكونه في معنى الارض لاتصاله
بها وما نحن فيه ليس كذلك واما بيعه وتمليكه فهو جائز هكذا نقلوا واطلقوا لكن ينبغي ان يكون هذا على
القول بطهارة عينه اما على القول بالنجاسة فهو كالخنزير فبيعه باطل في حق المسلمين كالخنزير لكن المنقول
في فتاوى قاضي خان من البيوع ان بيع الكلب المعلم جائز فمفهومه ان غير المعلم لا يجوز بيعه وفي التجنيس من باب
ما يجوز بيعه وما لا يجوز رجل ذبح كلبه ثم باع لحمه جاز لان اللحم طاهر بخلاف ما لو ذبح خنزيره ثم باعه انتهى والظاهر
منهما ان هذا الحكم على القول بطهارة عينه وذكر السراج الهندي في شرح الهداية معزيا الى التجريد ان الكلب لو اتلفه
انسان ضمنه ويجوز بيعه وتمليكه وفي عمدة المفتي لو استاجر الكلب والسنور يجوز لان السنور لا يعلم ونقل عن التجريد
لو استاجر كلبا معلما او بازيا ليصيد بهما فلا اجرة له قال لعله لفقد العرف والحاجة اليه انتهى وهذا ما تيسر
التكلم عليه في المسائل المتعلقة بالكلب ومنها البيان ان شاء الله تعالى من خواص هذا الكتاب ثم اعلم ان في قول
المصنف في اصل المسألة دبغ اشارة الى انه يستوي ان يكون الدابغ مسلما او كافرا او صبيا او مجنونا او امراة
اذا حصل به مقصود الدباغ فان دبغه الكافر وغلب على الظن انهم يدبغون بالسمن النجس فانه يغسل كذا في السراج
الوهاج وفيه مسألة جلد الميتة بعد الدباغ هل يجوز اكله اذا كان جلد حيوان ماكول اللحم قال بعضهم نعم لانه
طاهر كجلد الشاة المذكاة وقال بعضهم لا يجوز اكله وهو الصحيح لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا جزء منها
وقال عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة انما حرم من الميتة اكلها مع امره لهم بالدباغ والانتفاع واما اذا كان
جلد ما لا يؤكل كالحمار فانه لا يجوز اكله اجماعا لان الدباغ فيه ليس باقوى من الذكاة وذكاته لا تبيحه فكذا دباغه
انتهى وهذا قدمناه في جلود الميتات كله مذهبنا وللعلماء فيه سبعة مذاهب ذكرها الامام النووي في شرح المهذب
نقتصر منها على ما تيسر من المذاهب منها ما ذهب اليه الشافعي ان كل حيوان ينجس بالموت طهر جلده بالدباغ ما عدا الكلب
والخنزير وما تولد منهما او من احدهما فلا يدخل الادمي في هذا العموم عنده لان الصحيح عنده ان الادمي لا ينجس بالموت

بجلده طاهر من غير دبغ لكن لا يجوز استعماله لحرمته وتكريمه ومنها ما ذهب اليه احمد انه لا يطهر بالدباغ شيء وهو
رواية عن مالك ومنها مذهب مالك انه يطهر الجميع حتى الكلب والخنزير الا انه يطهر ظاهره دون باطنه فيستعمل في
اليابس دون الرطب ووجه قول محمد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهو عام في الجلد وغيره وحديث عبد الله بن حكيم
قال اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل موته بشهرين ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب رواه ابو داود
والترمذي والنسائي وغيرهم من رواية ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر
وفي صحيح مسلم اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهو حديث حسن صحيح وما رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في شاة ميتة هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا يا رسول الله انها ميتة
قال انما حرم اكلها وفي الباب احاديث اخر ذكرها النووي في شرح المهذب وانما خرج الكلب والخنزير لان الحياة
اقوى من الدباغ بدليل انه سبب لطهارة الجملة والدباغ انما يطهر الجلد فاذا كانت الحياة لا تطهرهما فالدباغ اولى فلما
ما ذكرناه من الاحاديث في دليل الشافعي وهو كما تراه عام فاخراج الخنزير منه لمعارضة الكتاب اياه وهو قوله تعالى
او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى المضاف اليه لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك
يجوز كل من الامرين وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من العهد ولفظ
الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام
والى الكلام في قولك رأيت ابن زيد فكلمته لانه المحدث عنه بالرؤية رتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو
مرادا به والا اختل النظم واذا جاز كل منهما لغة والموضع موضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو ما قلنا
كذا قرره العلامة في فتح القدير اخذا من النهاية ومعراج الدراية وفي غاية البيان ومما ظهر لي في فوائد من الانوار
الربانية والاجوبة الالهامية ان لها لا يجوز لها ان يرجع الى اللحم لان قوله فانه رجس خرج في مقام التعليل فلو
رجع اليه لكان تعليل الشيء بنفسه فهو فاسد لكونه مصادرة وهنا لان نجاسة لحم عرفت من قوله او لحم خنزير لان
حرمة الشيء مع صلاحيته للغذاء لا للكرامة اية النجاسة فحينئذ يكون معناه كانه قال لحم خنزير نجس فان لحمه نجس
اما اذا رجع الضمير الى الخنزير فلا فساد لانه حينئذ يكون حاصل الكلام لحم خنزير نجس لان الخنزير نجس يعني ان هذا الجزء
من الخنزير نجس لان كله نجس هذا هو التحقيق في الباب لاولي الالباب انتهى وتعقبه شارح متاخر بانه عند التامل بمعزل
عن الصواب وكيف لا والجري على هذا المنوال مما يسد باب التعليل بالاوصاف المناسبة للاحكام ولا شك انه لا
يلزم من كون الشيء علامة على شيء ان لا يصح التصريح بكون الشيء الثاني علة للشيء الاول بجعل الشارع لما فيه من الوصف
المناسب لذلك بل ذلك يصح التصريح بكونه علة ولا يلزم منه تعليل الشيء بنفسه قطعا ولنوضحه فيما نحن بصدده
فنقول قوله انه رجس تعليل للتحريم وكون التحريم لا للتكريم علامة على نجاسة المحرم كما هنا يصح التصريح بكونه نجسا
علة لتحريمه لا انه يمنع منه وليس فيه تعليل النجاسة بالنجاسة بل تعليل التحريم الكائن لا للتكريم بوصف مناسب له
قائم بالعين المحرمة وهو القذارة حثا على مكارم الاخلاق والتزام المروة بمجانبة الاقذار والنزاهة منها ونظيره قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا فقوله انه كان فاحشة ومقتا
تعليل لتحريم نكاح منكوحات الاباء مع ان تحريم نكاحهن علامة على قبحه وكونه ممقوتا عند الله ولم يمنع ذلك من التصريح
به علة له انتهى وهو كما ترى في غاية الحسن والتحقيق واما الجواب عن احتجاج احمد اما على الاية فهو انها عامة خصتها
السنة كذا اجاب النووي عنها في شرح المهذب واما عن حديث عبد الله بن حكيم فالاضطراب في متنه وسنده يمنع تقديمه
على حديث ابن عباس رضي الله عنهما فان الناسخ اي المعارض فلا بد من مشاكلته في القوة ولذا قال به احمد وقال هو اخر
الامرين من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه اما في السند فروي عن عبد الرحمن بن عكيم كما قدمناه
ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكم بن عتيبة بالنافوق عن عبد الرحمن انه انطلق هو وناس الى عبد الله
ابن عكيم قال فدخلوا ووقفت على الباب فخرجوا الي فاخبروني ان عبد الله بن عكيم اخبرهم انه عليه السلام كتب الى جهينة
الحديث ففي هذا انه سمع من الداخلين وهم مجهولون واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى باربعين يوما وفي اخرى بثلاثة
ايام هذا مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة من جهات الترجيح ثم
لو كان لم يكن قطعيا في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبعده يسمى شنا واديما وما رواه الطبراني
في الاوسط من لفظ هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب

سنده فضالة بن مفضل ضعيف والجواب ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب المذكور فان من المعلوم ان الحنا
لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغ لانه حينئذ مستقذر فلا يتعلق النهي به ظاهرا كذا في فتح القدير وفيه كلام من وجوه الاول
انه ذكر ان الترمذي حسنه وقد قدمناه ايضا والحسن لا اضطراب فيه الثاني ان قوله مع الاختلاف في صحبة ابن عكيم
لا يقدح في حجيته لانه على تقدير كونه ليس صحابيا يكون الحديث مرسلا وانتم تعملون به الثالث ان قوله الجواب ان حديث
ابن عكيم ظاهر في النسخ الى اخره اخذا من قول الحازمي كما نقله الزيلعي المخرج عنه انه قال وطريق الانصاف ان حديث
ابن عكيم ظاهر الدلالة في النسخ ولكنه كثير الاضطراب غير مسلم لان الاخبار مطلقة فيجوز ان يكون بعضها قبل وفاته
صلى الله عليه وسلم بدون المدة المذكورة في حديث ابن عكيم على الاختلاف فيها وبهذا صرح النووي في شرح المهذب
ويمكن الجواب عن الاول بما ذكره النووي ان الترمذي انما حسنه بناء على اجتهاده وقد بين هو وغيره وجه ضعفه
وعن الثاني بان هذا اعني كونه مرسلا صالح لاجابة على مذهب من لا يرى العمل بالمرسل لانه جواب عن حديث ابن عكيم
على مقتضى مذهبنا واما الجواب عن احتجاج مالك فهو مخالف للنصوص الصحيحة التي قدمناها فانها عامة في
طهارة الظاهر والباطن واصرح من ذلك ما رواه البخاري من حديث سودة قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها
وهو جلدها فما زلنا ننتبذ فيه حتى صار شنا وهو حديث صحيح فانه استعمل في مائع وهم لا يجيزونه وان كانوا يجيزون
شرب الماء منه لان الماء لا ينجس عندهم الا بالتغير واما الجواب عن احتجاج الشافعي ان قلنا بان الكلب ليس بنجس العين
وان جلده يطهر بالدباغ فهو عموم الاحاديث الصحيحة المتقدمة فانه يدخل في عمومها الكلب لان اي الحديث نكرة
وصفت بصفة عامة فتعم كما عرف في الاصول واما الخنزير فانما خرج عن العموم لعارض ذكرناه ولقد انصف
النووي حيث قال في شرح المهذب واحتج اصحابنا باحاديث لا دلالة فيها فتركتها لاني التزمت في خطبة الكتاب
الاعراض عن الدلائل الواهية انتهى وان قلنا ان الكلب كالخنزير فلا يحتاج الى الجواب وقد قدمنا ان الدباغ
جائز بكل ما يمنع النتن والفساد ولو ترابا او ملحا وقال الشافعي لا يجوز بالشمس والتراب والملح لما رواه الدارقطني
والبيهقي من حديث ابن عباس في شاة ميمونة قال انما حرم اكلها اوليس في الماء والقرظ ما يطهرها وهو حديث حسن ذكره
النووي في شرح المهذب ورواه ابو داود والنسائي في سننهما بمعناه عن ميمونة قال يطهرها الماء والقرظ ولنا ما عدم
من الاحاديث الصحيحة فان اسم الدباغ يتناول ما يقع بالتشميس والتتريب ولا يفيد شيئا ولان المقصود يحصل به فلا
معنى لاشتراط عينه وليس الحديث الذي استدل به الشافعي مما يقتضي الاختصاص بل المراد به ما في معناه بالاجماع
ولا يختص بما ذكر في الحديث ثم عندنا يجوز بيع الجلد المدبوغ وينتفع به وهو قول الشافعي في الجديد وجمهور العلماء
واما بيعه قبل الدباغ فقد نقل النووي في شرح المهذب ان ابا حنيفة يقول بجواز بيعه ورهنه كالثوب النجس وهو
سهو منه فان مذهب ابي حنيفة عدم جواز بيع جلود الميتة قبل الدباغ ذكره في المحيط وشرح الطحاوي وكثير من الكتب
وفي بعض الكتب ذكر خلافا فقال بعضهم انه ملحق بالميتة وبعضهم الحقه بالخمر فالظاهر منه الاتفاق على عدم الجواز
واعلم ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة لحمه وجلده سواء كان ماكولا او لا اما طهارة جلده فهو ظاهر المذهب
كذا في البدائع وفي النهاية انه بعض اختيار المشايخ وعند بعضهم انما يطهر جلده بالذكاة اذا لم يكن سؤره نجسا
انتهى واما طهارة لحمه اذا كان غير ماكول فقد اختلف فيه فصحح في البدائع والهداية والتجنيس طهارته وصحح في
الاسرار والكفاية والتبيين نجاسته وفي المعراج انه قول المحققين من اصحابنا وفي الخلاصة وهو المختار وفي فتاوى
قاضيخان وفي التبيين انه قول اكثر المشايخ واما المصنف فقد اختلف كلامه فصحح في الكافي نجاسته واختار في الكنز
في الذبائح طهارته وسنتكلم عليها بدلائلها وبيان ما هو الحق ثم ان شاء الله تعالى لكن في كثير من الكتب ان الذكاة انما
توجب الطهارة في الجلد واللحم اذا كانت من الاهل في المحل وهو ما بين اللبة واللحيين وقد نبه بحيث لو كان ماكولا يحل
اكله بتلك الذكاة فذبيحة المجوسي وتارك التسمية عمدا توجب الطهارة على الاصح وان لم يكن ماكولا وكذا نقل صاحب
المعراج في هذه المسئلة الطهارة عن القنية ايضا منا فصاحب القنية هو صاحب المجتبى وهو الامام الزاهدي
المشهور علمه وفقهه ويدل على ان هذا هو الاصح ان صاحب النهاية ذكر هذا الشرط الذي قدمناه بصيغة قيل معزيا
الى فتاوى قاضيخان وفي منية المصلي السختيان اذا خرج من دار الحرب وعلم انه مدبوغ بودك الميتة لا يجوز الصلاة
ما لم يغسل وان علم انه مدبوغ بشيء طاهر جاز وان لم يغسل وان شك فالافضل ان يغسل انتهى قوله وشعر الانسان
والميتة وعظمها طاهر انما ذكرها في بحث المياه لافادة انه اذا وقع في الماء لا ينجسه لطهارته عندنا والاصل ان

كلما لا تحله الحياة من اجزا الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هي جزؤه كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب
والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف القشر والانفحة لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وانما الخلاف بينهم في الانفحة
واللبن هل هما متنجسان ام لا فقالا انهما متنجسان لمجاورتهما النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر تطهيرها وقال
ابو حنيفة ليسا بنجسين وعلى هذا الخلاف لو في السخلة اذا سقطت من امها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الما لا تنجس
لا فكانت في بعضها كذا في فتح القدير وفي ادخال العصب في المسائل التي لا خلاف فيها نظر فقد صرحوا ان في العصب
روايتين وصرح في السراج الوهاج بان الصحيح نجاسته الا ان صاحب الفتح تبع صاحب البدايع فالجزم بما في غاية
البيان ان اجزا الميتة لا تخلو اما ان كان فيها دم او لا فالاولى كاللحم نجسة والثانية ففي غير الخنزير والادمي ليست بنجسة
ان كانت صلبة كالشعر والعظم بلا خلاف. وأما الانفحة المائعة واللبن فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما نجس. وأما
الادمي ففيه روايتان في رواية نجسة فلا يجوز بيعها ولا الصلاة معها اذا كانت اكثر من قدر الدرهم وزنا او عرضا
وفي رواية طاهرة لعدم الدم وعدم جواز البيع للكرامة. وأما العصب ففيه روايتان احداهما انه طاهر لانه عظم
لا حياة فيه والاخرى نجس لان فيه حياة والحس يقع به انتهى. وأما الخنزير فشعره وعظمه وجميع اجزائه نجسة ورخص في
شعره للخرازين للضرورة لان غيره لا يقوم مقامه عندهم وعند ابي يوسف انه كره لهم ذلك ايضا ولا يجوز بيعه في
الروايات كلها وان وقع شعره في الما القليل نجسه عند ابي يوسف وعند محمد لا ينجس وان صلى معه جاز عند محمد وعند
ابي يوسف لا يجوز اذا كان اكثر من قدر الدرهم واختلفوا في قدر الدرهم قيل وزنا وقيل بسطا كذا في السراج الوهاج
وذكر في السراج الهندي ان قول ابي يوسف بنجاسته هو ظاهر الرواية وصححه في البدايع ورجحه في الاختيار. وفي التجنيس
لا بأس ببيع عظام الموتى لانه لا حياة في عظام الموتى وليس في العظام دم فلا تنجس فيجوز بيعها الا بيع عظم الادمي والخنزير
انتهى. وفي المحيط ان عظم الميتة اذا كان عليه دسومة ووقع في الما نجسه. وفي السراج الوهاج شعر الميتة انما يكون
طاهرا اذا كان محلوقا او مجزوزا وان كان منتوفا فهو نجس وكذا شعر الادمي على هذا التفصيل وعن محمد في نجاسة شعر
الادمي وظفره وعظمه روايتان الصحيح منهما الطهارة. وفي النهاية واختلف في السن هل هو عظم او طرف عصب
يابس لان العظم لا يحدث في الانسان بعد الولادة وقيل هو عظم وما وقع في الذخيرة وغيرها من ان سن الكلب
اذا كانت يابسة طاهرة وسن الادمي نجسة بناء على ان الكلب يطهر بالذكاة وما يطهر بها فعظمه طاهر بخلاف
الادمي ضعيف فان المصرح به في البدايع والكافي وغيرهما بان سن الادمي طاهرة على ظاهر المذهب وهو الصحيح
وعلل له في البدايع بانه لا دم فيها والنجس هو الدم ولانه يستحيل ان يكون طاهرا من الكلب نجسة من الادمي المكرم
الا انه لا يجوز بيعها ويحرم الانتفاع بها احتراما للادمي كما اذا طحن سن الادمي مع الحنطة او عظمه لا يباح تناول
الخبز المتخذ من دقيقها لا لكونه نجسا بل تعظيما له كيلا يصير متناولا من اجزا الادمي كذا هنا وذكر في المبسوط والتاج
والمعراج وعلى هذا ذكر في التجنيس رجل قطعت اذنه او قلعت سنه فاعاد اذنه الى مكانها او سنه الساقطة الى مكانها
فصلى او صلى واذنه او سنه في كمه تجزيه لانها ليست من اجزاء الموتى ولا يتنجس بالموت [illegible]
فقد قال في البدايع ما ابين من الحي من الاجزا ان كان المبان جزءا فيه دم كاليد والاذن والانف ونحوها فهو نجس بالاجماع
وان لم يكن فيه دم كالشعر والصوف والظفر فهو طاهر عندنا خلافا للشافعي انتهى [illegible] وما في فتاوى قاضيخان
ولو قطع انسان سنه او اذنه ثم اعادها الى مكانها او صلى ومعه سنه او اذنه لا تجوز صلاته في ظاهر الرواية انتهى
فهذا يقوي ما في التجنيس. وفي السراج الوهاج وان قطعت اذنه [illegible] ثم اعادها الى مكانها [illegible]
لا تجوز انتهى. [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
عليه السلام في شاة مولاة ميمونة حين مر بها ميتة [illegible] انما حرم عليكم لحمها

لكن في مسلكها وفي الباب حديث رواه الدارقطني [illegible] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما حرم من الميتة لحمها فاما الجلد والشعر
والصوف فلا باس وهو وان اعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل عن
درجة الحسن واخرجه الدارقطني من طريق اخرى وضعفه ومن طريق اخرى بمعناه وضعفه واخرج البيهقي
انه عليه الصلاة والسلام كان يتمشط بمشط من عاج وضعفه فهذه عدة احاديث لو كانت ضعيفة [illegible]
فكيف ومنها ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول كذا في فتح القدير مختصرا وفي البدايع [illegible]
احدهما ان هذه الاشيا ليست بميتة لان الميتة من الحيوانات في عرف الشرع اسم لما زالت حياته لا بصنع احد
من العباد او بصنع غير مشروع ولا حياة في هذه الاشيا فلا تكون ميتة والثاني ان نجاسة الميتات ليست
لاعيانها بل لما فيها من الدماء السائلة والرطوبات النجسة ولا توجد في هذه الاجزاء انتهى وقد اقتصر في الهداية
على الطريقة الاولى وفي غاية البيان على الثانية ولا يخفى ان الطريقة الاولى المذكورة في الهداية لا تجري في العصب
لان فيه حياة لما فيه من الحركة [illegible]
[illegible]
اعني قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فان هذه الاشيا من الميتات الا ان
نجاسة الميتات انما هي لما فيها من الدماء والرطوبات والعصب قبل اليبس فيه ذلك وكذا في العظم والشعر
واما الجواب عن الاية على الطريقة الاولى فمن وجهين الاول ما ذكره في الكشاف بقوله ولهذا استشهد بهذه
الاية من يثبت الحياة في العظام ويقول ان عظام الميتة نجسة لان الموت يؤثر فيها من قبل ان الحياة تحلها واما اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله فهي عندهم طاهرة وكذلك الشعر والعصب ويزعمون ان الحياة لا تحلها فلا يؤثر فيها الموت
ويقولون المراد باحيا العظام في الاية ردها الى ما كانت عليه غضة رطبة في بدن حي حساس انتهى ولا يخفى
ان صاحب الكشاف لم يرتض بما ذكره عن الحنفية بدليل قوله ويزعمون لان زعم مطية الكذب كما قيل لا لان
زعم خاص بالباطل بل يستعمل تارة فيه وتارة في الحق مثال الاول قوله تعالى زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا ومثال الثاني
قوله في حديث مسلم زعم رسولك انك افترضت علينا خمس صلوات صرح به النووي في شرح مسلم والثاني الكلام
في الاية ان المراد باحيا العظام النفوس كما في معراج الدراية [illegible] الضمير في قوله وهي رميم الى العظام
الحقيقية على طريقة الاستخدام لانه من اقسامه كما عرف في علم البديع ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد
بضميره [illegible] في اللفظ عليه او في المعنى معناه الاخر كقول [illegible]
[illegible] رعيناه وان كانوا غضابا. فانه اراد بالسماء المطر وبالضمير في رعيناه النبات والنبات احد معنيي السماء
لانه مجاز عنه باعتبار ان المطر سببه وسوغ له عود الضمير الى النبات وان لم يكن تقدم له ذكر لتقدم ذكر سببه
وهو السماء التي اريد بها المطر وكذلك ما نحن فيه فان العظام له معنيان احدهما مراد وهو النفوس مجازا بعلاقة
البعض والكل والمعنى الاخر وهو العظام الحقيقية غير مراد فالضمير في قوله وهي رميم يعود الى العظام
بالمعنى الغير المراد لا بالمعنى المراد وهو النفوس فكان من باب الاستخدام هذا ما ظهر لي الان لما ذكره في غاية
البيان [illegible]
[illegible]
[illegible]
ونحوه بقوله تعالى ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين [illegible]
الله تعالى [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الاشيا رطوبة [illegible]

والحافر والظلف ونحوه واذا غسل الشعر ونحوه وازيل عنه الدم المتصل والرطوبة النجسة وان قال الشعر ينمو فالاولى
فنقول نعم ينمو لكن لا نسلم ان النماء يدل على الحياة الحقيقية كما في النبات والشجر وقوله بنماء الاصل غير مسلم ايضا لانه قد ينمو
مع نقصان الاصل كما اذا هزل الحيوان بسبب مرض وطال شعره انتهى وقد وقع في الهداية تعريف الموت بزوال الحياة
فقال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام من باب الاهلية الموت عند اهل السنة امر وجودي لانه ضد الحياة
لقوله تعالى خلق الموت والحياة وعند المعتزلة هو زوال الحياة فهو امر عدمي وتفسير صاحب الهداية بزوال
الحياة تفسير بلازمه كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري انتهى وهكذا اوله في الكافي وذكر في معراج الدراية
ان الموت ضد الحياة والضدان صفتان وجوديتان يتعاقبان على موضع واحد ويستحيل اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما
وزوال الحياة ليس بضد الحياة كما ان السكون ليس بضد السكون فكان هذا تعريفا بلازمه انتهى وتعقبه في غاية
البيان بانا لا نسلم ان زوال الحياة ليس بضد لها وكيف يقال هذا وزوال الحياة مع الحياة لا يجتمعان وليس معنى
التضاد الا هذا ولا نسلم ان زوال الحياة ليس بوجودي فهل زوال الحياة وجودي ام لا فان قلت نعم فيكون زوال الحياة
وجوديا وان قلت لا فيكون حينئذ زوال الحياة حياة وهو محال لان عدم زوال الحياة عبارة عن الحياة انتهى ولا
يخفى ضعفه لان الموت نفس زوال الحياة لا عدم زوالها ولا يلزم من كون نقيض الشيء عدميا ان يكون عدم عدمه
حتى يكون نفي النفي فيكون اثباتا واما جعله زوال الحياة ضدا لها فغير مسلم لان التضاد الحقيقي هو ان يكون بين
الموجودين الذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر يتعاقبان على الموضوع ويكون بينهما غاية الخلاف وهو ما يكون
مقتضى كل منهما مغايرا لمقتضى الآخر كالسواد والبياض فان مقتضى احدهما قبض البصر ومقتضى الثاني تفريقه
ولا شك ان زوال الحياة عدمي فلا يكون ضدا لها وانما يكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد ذكر بعض الاصوليين
في شرح المغني ان هذا الفرق انما هو على اصطلاح اهل المعقول اما على اصطلاح الاصوليين فالضدان ما يتقابلان
ويكون بينهما غاية الخلاف سواء كانا وجوديين او احدهما وجودي والآخر عدمي وقد اختار صاحب الكشاف ان الموت
عدمي فقال والحياة ما يصح بوجوده الاحساس وقيل ما يوجب كون الشيء حيا وهو الذي يصح منه ان يعلم ويقدر
والموت عدم ذلك فيه ومعنى خلق الموت والحياة ايجاد ذلك المصحح واعدامه قال الطيبي رحمه الله في حاشيته
قوله والموت عدم ذلك فيه الانصاف لمذهب القدرية ان الموت عدم واعتقاد السنية انه امر وجودي ضد
الحياة وكيف يكون عدما وقد وصف بكونه مخلوقا وعدم الحوادث ازلي ولو كان المعدوم مخلوقا لزم وقوع الحوادث
ازلا وهو ظاهر البطلان وقال صاحب الفرائد لو كان الموت عدم الحياة استحال ان يكون مخلوقا وقد قال بعد ذلك
معنى خلق الموت والحيوة ايجاد ذلك المصحح واعدامه وهذا ايضا منظور فيه وقال الامام هي الصفة التي يكون
الموصوف بها بحيث يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في الموت قيل انه عبارة عن عدم هذه الصفة وقيل صفة
وجودية مضادة للحياة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة والعدم لا يكون مخلوقا هذا هو التحقيق الى هنا كلام
الطيبي رحمه الله وقال الامام القرطبي في تفسيره قال العلماء رضي الله عنهم الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف
وانما هو تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما وتبدل حال وانتقال من دار الى دار والحياة عكس ذلك
ونقل اقوالا فيهما لا نطيل بذكرها والحاصل ان مذهب اهل السنة ان الموت امر وجودي كالحياة ومذهب المعتزلة كما في
الكشاف والقدرية كما في الحاشية انه عدمي وعلى كل منهما لا نزاع في ان الموت يكون بعد الحيوة اذا لم يسبق له حياة لا يوصف
بالموت حقيقة في اللغة والعرف ولهذا قال السيد الشريف في شرح المواقف بعد تفسير الموت بعدم الحياة عما من شانه
ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها انتهى لكن قد يقال يحتاج حينئذ الى الجواب عن قوله تعالى وكنتم
امواتا فاحياكم وفي الكشاف فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحياة من البنية
قلت بل يقال ذلك في حال كونهم جمادا العادم للحيوة كقوله بلدة ميتا وآية لهم الارض الميتة اموات غير احياء ويجوز ان يكون
استعارة في اجتماعهما في ان لا ارواح ولا احساس انتهى وقرر القطب في حاشيته الاستعارة بان شبه الجماد بالميت في عدم
الروح ثم استعير اللفظ والله اعلم تتمة نافجة المسك طاهرة مطلقا على الاصح قوله وتنزح البئر بوقوع نجس لما
ذكر حكم ماء القليل بانه ينجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله ورد عليه ماء البئر نقضا فانه لا ينزح كله في
بعض الصور فذكر احكامه قال الشارحون ومنهم المصنف في المستصفى ان المراد بنزح البئر نزح مائها اطلاقا لاسم
المحل على الحال كقولهم جرى الميزاب وسال الوادي واكل القدر والمراد ما حل فيها للمبالغة في اخراج جميع الماء والمراد

بالبئر

بالبئر هنا التي لم تكن عشرا في عشر اما اذا كانت عشرا في عشر لا ينجس بوقوع نجس الا بالتغير كما يفيده ما سنذكره والمراد
بالنجس هنا هو الذي ليس حيوانا كالدم والبول والخمر واما احكام الحيوان الواقع فيها فسنذكرها مفصلة وبهذا ظهر
ضعف ما في التبيين من ان المصنف اطلق ولم يقدر بشيء لانه لم يعين ما وقع فيها من النجاسة فاي نجس وقع فيها يوجب
نزحها وانما تنجس ماء البئر كله بقليل النجاسة لان البئر عندنا بمنزلة الحوض الصغير تفسد بما يفسد به الحوض الصغير
الا ان يكون عشرا في عشر كذا في فتاوى قاضي خان وفي التتارخانية عن ابي حنيفة وابي يوسف البئر لا ينجس كالماء الجاري
والبئر اذا لم يكن عرضه وكان عمق مائها عشرة اذرع فصاعدا فوقعت النجاسة فيها لا نحكم بنجاستها في اصح الاقاويل التي
وعزاه في القنية الى شرح صدر القضاة وذكر ابن وهبان انه مخالف لما اطلقه جمهور الاصحاب كذا في شرح منية المصلي
ولا يخفى ان هذا التصحيح لو ثبت لانهدمت مسائل اصحابنا المذكورة في كتبهم وقد عللوا بان البئر لما وجب اخراج النجاسة
منها ولا يمكن اخراجها منها الا بنزح كل مائها وجب نزحه ليخرج النجاسة معه حقيقة لكن قال في السراج الوهاج لو
وقعت في البئر خشبة او قطعة من ثوب نجس وتعذر اخراجها وتغيبت فيها طهرت الخشبة والقطعة من الثوب تبعا
لطهارة البئر وعزاه الى الفتاوى وفي المجتبى ومعراج الدراية ونزحه ان يقل حتى لا يمتلي الدلو منه او اكثره انتهى اي
ونزح ماء البئر لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كانت البئر معينا لا ينزح واخرج منها المقدار المعروف فاما اذا كانت غير معين
فانه لا بد من اخراجها لوجوب نزح جميع الماء والبئر مؤنثة مهموزة ويجوز تخفيف همزها وهي مشتقة من بأرت اي
حفرت وجمعها في القلة أبؤر وآبار بهمزة بعد الباء فيهما ومن العرب من يقلب الهمزة في آبار وينقل فيقول آبار وجمعها
في الكثرة بئار بكسر الباء بعدها همزة كذا ذكره النووي في شرح مسلم من كتاب الايمان والاسلام واعلم ان مسائل الآبار
مبنية على اتباع الآثار دون القياس فان القياس فيها اما ان لا يطهر اصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة
بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا واما ان لا تنجس اسقاطا لحكم النجاسة حيث تعذر الاحتراز والتطهير كما
نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف ان ماء البئر في حكم الجاري لانه ينبع من اسفله ويؤخذ من اعلاه فلا
ينجس كحوض الحمام قلنا وما علينا ان ننزح منها دلاء اخذا بالآثار ومن الطريق ان يكون الانسان في يد النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم كالاعمى في يد القائد كذا في فتح القدير وغيره من الشروح وفي البدائع بعد ما ذكر
القياسين قال الا انا تركنا القياسين الظاهرين بالخبر والاثر وضرب من الفقه الخفي اما الخبر فما روي ابو جعفر
الاستروشني باسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة تموت في البئر ينزح منها عشرون وفي رواية
ثلاثون وعن ابي سعيد الخدري انه قال في دجاجة ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا وعن ابن عباس وابن الزبير
انهما امرا بنزح جميع ماء زمزم حين مات فيها زنجي وكان بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فانعقد الاجماع عليه واما
الفقه الخفي فهو ان في هذه الاشياء دما مسفوحا وقد تشرب في اجزائها عند الموت فنجسها وقد جاورت هذه الاشياء الماء
والماء ينجس او يفسد بمجاورة النجس لان الاصل ان ما جاور النجس نجس بالشرع قال صلى الله عليه وسلم في الفارة تموت في السمن
الجامد يلقى ما حولها ولو لم يؤكل البقية فقد حكم النبي صلى الله عليه وسلم بنجاسة جار النجس وفي الفارة ونحوها
ما يجاورها من الماء مقدار ما قدره اصحابنا وهو عشرون دلوا او ثلاثون لصغر جثتها فحكم بنجاسة هذا القدر من الماء
لان ما وراء هذا القدر لم يجاور الفارة بل جاور ما جاور الفارة والشرع ورد بتنجيس جار النجس لا بتنجيس جار جار النجس
الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بطهارة جار السمن الذي جاور الفارة وحكم بنجاسة ما جاور الفارة وهذا
لان جار جار النجس لو حكم بنجاسته لحكم ايضا بنجاسة ما جاور جار النجس هكذا الى ما لا نهاية له فيؤدي الى ان قطرة
من بول او فارة لو وقعت في بحر عظيم ان ينجس جميع مائه لاتصال بين اجزائه وذلك فاسد وفي الدجاجة والسنور
واشباه ذلك المجاورة اكثر لزيادة ضخامة في جثتها فقدر بنجاسة ذلك القدر والآدمي وما كان جثته مثل جثته
كالشاة ونحوها يجاور جميع الماء في العادة لعظم جثته فيوجب تنجيس جميع الماء في العادة لعظم جثته فيوجب تنجيس جميع
الماء وكذا اذا انتفخ شيء من هذه الواقعات او تفسخ لان عند ذلك تخرج البلة منها لرخاوة فيها فيجاور جميع اجزاء
الماء وقبل ذلك لا يجاور الا قدر ما ذكرنا لصلابة فيها ولهذا قال محمد اذا وقع في البئر ذنب فارة ينزح جميع الماء لان
موضع القطع لا ينفك عن بلة فيجاور اجزاء الماء فيفسدها انتهى وهذا تقرير حسن لو لم يكن مخالفا لعامة اصحابنا
فانها مصرحة بان مسائل الآبار ليس للراي فيها مدخل وما ذكره خلافه كذا تعقبه شارح المنية والذي ظهر لي ان ما
ذكره في البدائع لا يخالف ما صرحوا به لانه ذكر ان هذا معنى خفي فهو لا قياس جلي ولا يكون من قبيل الراي الا القياس

الجلي واما القياس الخفي فهو المسمى بالاستحسان قال في التوضيح القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم
من القياس الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي
الى اخر ما ذكر في اصول الفقه وكذا في كثير من كتب الاصول فظهر بهذا ان طهارة الابار بالنزح انما تثبت بالقياس
الخفي الذي ثبت بالضرورة **قوله** لا بعرتي ابل وغنم اي لا ينزح ماء البئر بوقوع بعرتي ابل وغنم فيها وهذا استحسان
والقياس ان ينجس الماء مطلقا لوقوع النجاسة في الماء القليل كالاناء وذكر للاستحسان طريقين الاولى واختارها
صاحب الهداية مقتصرا عليها ان ابار الفلاة ليس لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها وتلقيها الريح فيها فجعل عفوا
عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير ولا فرق على هذا بين الرطب واليابس والصحيح والمنكسر والروث والبعر
والخثي لان الضرورة تشمل الكل وقد صرح في غاية البيان بانه ظاهر الرواية ويعارضه ما ذكره السرخسي ان الروث
والمفتت من البعر مفسد في ظاهر الرواية عن ابي يوسف ان قليله عفو قال وهو الاوجه وظاهر هذه الطريقة
ان هذا الحكم مختص بابار الفلوات واما الابار التي في المصر فتنجس بالقليل منه لان لها رؤسا حاجزة فمنع الامن عن
الوقوع فيها وقد صرح به في البدائع لكن في غاية البيان ذكر لانه لا فرق بينهما على هذه الطريقة فقال واختلف المشايخ
في البئر اذا كانت في المصر والصحيح عدم الفرق لشمول الضرورة في الجملة انتهى فاعتبروا الضرورة في الجملة وكذا في
التبيين والطريقة الثانية ان لليابس صلابة فلا يختلط شيء من اجزائه باجزاء الماء فهذه يقتضي ان الرطب والمنكسر
والروث والخثي ينجس الماء وظاهرها عدم الفرق بين ابار الفلوات والامصار كما هو مذكور في البدائع وكذا ظاهرها ان الكثير
من اليابس الصحيح لا ينجس كالقليل وبه قال الحسن بن زياد لكن الصحيح ان الكثير لا نما البئر على الطريقتين اما على
الاولى فلما بينا انه لا ضرورة في الكثير واما على الثانية فلانها اذا كثرت تقع المماسة بينها فينصطك البعض
بالبعض فتتفتت اجزاؤها فتنجس البئر اشار في البدائع وظاهره ايضا انه لا فرق بين البئر والاناء في عدم التنجس بالقليل
وعلى الطريقة الاولى بينهما فرق لان الضرورة في البئر لا في الاناء كذا في الكافي بخلاف بعر الشاة اذا وقع منها في المحلب
وقت الحلب فانه يرمى البعر ويشرب اللبن على الطريقتين اما على الثانية فظاهر واما على الاولى فلمكان الضرورة
كذا في الهداية وقيده في النهاية وغاية البيان والمعراج بكونها رميت على الفور ولم يتلونها على اللبن وكذا في
فتح القدير معللا له بان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عادة لا فيما وراه وذلك بمراى منه
واختلفوا في حد الكثير على اقوالها فولان صحح في النهاية انه ما لا يخلو دلو عن بعرة وعزاه الى المبسوط وصحح في
البدائع والكافي للمصنف وكثير من الكتب ان الكثير ما يستكثره الناظر والقليل ما يستقله وفي معراج الدراية
هو المختار في الهداية وعليه الاعتماد قال في العناية وانما قال وعليه الاعتماد لان ابا حنيفة لا يقدر شيئا بالراي
في مثل هذه المسائل التي تحتاج الى التقدير فكان هذا موافقا للمذهب انتهى فظهر بهذا ان ما ذكره في المتن من ان
البعرتين لا ينجسان للاشارة الى ان الثلاث تنجس انما هو على قول ضعيف مبني على ما وقع في الجامع الصغير من قوله
فان وقعت فيها بعرة او بعرتان لم يفسد الماء فدل ان الثلاث تفسد بناء على ان مفهوم العدد في الرواية معتبر
وان لم يكن معتبرا في الدلائل عندنا على الصحيح وهذا الفهم انما يتم لو اقتصر محمد في الجامع الصغير على هذه العبارة
ولم يقتصر عليها فانه قال اذا وقعت بعرة او بعرتان في البئر لا تفسدها ما لم يكن كثيرا فاحشا والثلاث ليس بكثير
فاحش كذا نقل عبارة الجامع في المحيط وغيره ولو جعل قابل الحد الفاصل بين القليل والكثير انما غير احد
اوصاف الماء كان كثيرا وما لم يغيره يكون قليلا لكان له وجه كذا في شرح منية المصلي والبعر بعر من حد منع والروث
للفرس والحمار من راث يقال من حد نصر والخثي بكسر الخاء واحد الاخثاء للبقر يقال منه من باب ضرب كذا في فتح القدير
وغيره **قوله** وخرء حمام وعصفور اي لا ينزح ماء البئر بوقوع خرء حمام وعصفور فيها والخرء بالفتح واحد
الخروء بالضم مثل قرء وقروء وعن الجوهري انه بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط كذا في المغرب واما لا ينزح ماء فيها
منه لانه ليس بنجس عندنا على ما اختاره في الهداية وكثير من الكتب وذكر في النهاية ومعراج الدراية اختلاف
المشايخ في نجاسته وطهارته مع اتفاقهم على سقوط حكم النجاسة لكن عند البعض للسقوط من الاصل للطهارة

وعندنا نجس للضرورة انتهى ولم يذكروا فائدة هذا الاختلاف وقال الشافعي نجس وهو القياس لانه استحال الى
نتن وفساد فاشبه خرء الدجاج ولنا الاجماع العملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير من احد من العلماء مع العلم
بما يكون منها مع ورود الامر بتطهير المساجد فيما رواه ابن حبان في صحيحه واحمد وابو داود وغيرهم عن عائشة رضي
الله عنها قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب وعن سمرة رضي الله عنه
انه كتب الى بنيه **اما بعد** فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمرنا ان نضع المساجد في دورنا وان نصلح صنعها ونطهرها
رواه ابو داود وسكت عليه ثم المنذري بعده كذا ذكر الحافظ الزيلعي [illegible] ابو امامة الباهلي ان النبي صلى الله
عليه وسلم شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار فجزاها الله تعالى بان جعل المساجد ماواها فهذا دليل طهارة
خرئها وعن ابن مسعود انه خرئت حمامة عليه فمسحه باصبعه وكذلك عمر رضي الله عنه زرق عليه طائر فمسحه
بحصاة ثم صلى كذا في معراج الدراية والنهاية واما ما ذكره من الاستحالة فهي لا الى نتن رائحة فاشبه الطين الذي في
قعر البئر فان فيه الفساد ايضا وليس بنجس لانه لا الى نتن رائحة ويشكل هذا بالمعنى على قوله قال في النهاية ثم
الاستحالة الى فساد لا توجب النجاسة لا محالة فان سائر الاطعمة اذا فسدت لا تنجس به لان التغير الى الفساد لا
يوجب النجاسة انتهى وبهذا يعلم ضعف ما ذكره في الخزانة من ان الطعام اذا تغير واشتد تغيره تنجس وان حمل ما في
النهاية على ما اذا لم يشتد تغيره ليجمع بينهما فهو بعيد والظاهر ما في النهاية لانه لا موجب لتنجيسه وانما حرم اكله
في هذه الحالة للايذاء لا للنجاسة كاللحم اذا انتن فانه يحرم اكله ولم يقولوا بنجاسته بخلاف السمن واللبن والدهن
والنباذ اذا انتن لا تحرم والاشربة لا تحرم بالتغير كذا في الخزانة واشار المصنف رحمه الله بقوله خرء حمام وعصفور
الى خرء ما يؤكل لحمه من الطيور احترازا عما لا يؤكل لحمه منها فان خرءه نجس وسنذكره صريحا في باب الانجاس
والصحيح انه طاهر كخرء ما يؤكل اللحم منها ذكره في المبسوط وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير نجاسته وسنتكلم
عليه ان شاء الله تعالى في باب الانجاس **قوله** وبول ما يؤكل نجس انما ذكرها هنا وان كان محلها باب الانجاس لبيان انه اذا وقع
في البئر نجس ماءها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد رحمه الله طاهر فلا ينزح الماء من وقوعه الا اذا غلب
على الماء فيخرج من ان يكون طهورا لما رواه الائمة الستة في كتبهم من حديث انس ان ناسا من عرينة اجتووا المدينة فرخص
لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ياتوا ابل الصدقة فيشربوا من البانها وابوالها فقتلوا الراعي واستاقوا
الذود فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمر اعينهم وتركهم بالحرة يعضون
الحجارة وفي رواية مسلم في الحدود وتركهم في الحرة يستسقون فلا يسقون حتى ماتوا وفي رواية متفق عليها
انهم ثمانية كذا في فتح القدير وعرينة واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة وهي قبيلة تنسب اليها العرنيون
وانما سقطت ياء التصغير عند النسبة لما ان باب فعيلة وفعيلة يسقطان عند النسبة قياسا مطردا فيقال
حنفي ومدني وجهني وعقلي في حنيفة ومدينة وجهينة وعقيلة كذا في المغرب وغيره وقوله اجتووها
هو بالجيم والمثناة فوق ومعناه استوخموها كما فسرها في الرواية الاخرى اي لم توافقهم وكرهوها لسقم اصابهم قالوا
وهو مشتق من الجوى وهو داء في الجوف ومعنى سمر اعينهم بالراء كحلها بمسامير وفي بعض الروايات سمل باللام بمعنى فقأها
واذهب ما فيها كذا ذكره النووي في شرح مسلم من القصاص ولهما قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة وقال صحيح على شرط الشيخين ولا اعرف له علة كذا ذكر
الزيلعي المخرج وفي معراج الدراية وفي بعض نسخ الاحاديث عن مكان من وفي المغرب واما قولهم استنزهوا من البول
لحن وفي معراج الدراية وجه مناسبة عذاب القبر بترك استنزاه البول هو ان القبر اول منزل من منازل الاخرة
والطهارة اول منزل من منازل الصلاة والاستنزاه اول منزل من منازل الطهارة والصلاة اول ما يحاسب به المرء
يوم القيمة فكانت الطهارة اول ما يعذب بتركها في اول منزل من منازل الاخرة وفي غاية البيان وجه التمسك به ان
البول يشمل كل بول بعمومه وقد الحق النبي عليه السلام وعيد عذاب القبر بترك استنزاه البول من غير فصل فدل على
ان بول ما يؤكل لحمه نجس لان الحلال لا يتحقق بمباشرته وعيد انتهى **واجاب في الهداية** عن حديث العرنيين بانه عليه
الصلاة والسلام عرف شفاءهم فيه وحيا وزاد شارحوها كالاتقاني والكاكي جوابا اخر بانه كان في ابتداء
الاسلام ثم نسخ بعد ان نزلت الحدود لان الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم حين
ارتدوا واستاقوا الابل وليس جزاء المرتد الا القتل فعلم ان اباحة البول انتسخت كالمثلة انتهى وذكر الاصوليون

منها ان العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما تناوله قطعا كالخاص حتى يجوز نسخ الخاص بالعام عندنا كحديث العرنيين ورد
في ابوال الابل وهو خاص نسخ بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول لان البول عام لان اللام فيه للجنس في ضمن
المشخصات فيحمل على جميعها اذ لا عهد وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها
كانت في ابتداء الاسلام انتهى وهذا كله مبني على ان قصة العرنيين تضمنت مثلة وقد صرحوا به في الهداية من كتاب
الجهاد فقال والمثلة المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتاخر واراد بالنهي المتاخر ما ذكره البيهقي عن
انس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك خطبة الا نهى فيها عن المثلة وقد انكر بعضهم كون
الواقع في قصتهم مثلة كما روى ابن سعد في خبرهم انهم قطعوا ايدي الراعي ورجله وغرزوا الشوك في لسانه وعينيه
حتى مات فليس هذا مثلة والمثلة ما كان ابتداء على غير جزاء وقد جاء في صحيح مسلم انما سمل النبي صلى الله عليه وسلم
اعينهم لانهم سملوا اعين الرعاء وسياتي بقيته في كتاب الجهاد ان شاء الله تعالى واما ما اجاب به قاضي خان في شرح الجامع
الصغير وتبعه عليه صاحب معراج الدراية من ان الصحيح انه امرهم بشرب الالبان بعينه دون الابوال فلا يخفى ضعفه
لما علمت ان رواية شرب الابوال ثابتة في الكتب الستة والله الموفق للصواب **قوله** لا ما لم يكن حدثا عطف على بول اي
ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وهذا عند ابي يوسف فالدم الذي لم يسل كما اذا اخذ بعطنة ولو كان كثيرا في نفسه
والقيء القليل اذا وقع في الماء لا ينجسه وكذا اذا اصاب شيئا وقال محمد ينجس كذا في كثير من الكتب وظاهر ما في شرح
الوقاية ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة انه ليس بنجس وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر
للسيلان في النجاسة فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
على طاعم يطعمه الى قوله او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا والدم الذي لم يسل عن راس
الجرح دم غير مسفوح فلا يكون نجسا فان قيل هذا فيما يؤكل لحمه اما فيما لا يؤكل كالادمي فغير المسفوح حرام ايضا
فلا يمكن الاستدلال بحله على طهارته قلنا لما حكم بحرمة المسفوح بقي غير المسفوح على اصله وهو الحل ويلزم منه
الطهارة سواء كان فيما يؤكل لحمه او لا لاطلاق النص ثم حرمة غير المسفوح في الادمي بناء على حرمة لحمه وحرمة لحمه
لا توجب نجاسته اذ هذه الحرمة للكرامة لا للنجاسة فغير المسفوح في الادمي يكون على طهارته الاصلية
مع كونه محرما والفرق بين المسفوح وغيره مبني على حكمة غامضة وهي ان غير المسفوح دم انتقل عن العروق
وانفصل عن النجاسات وحصل له هضم اخر في الاعضاء وصار مستعدا لانه يصير عضوا فاخذ طبيعة العضو
فاعطاه الشرع حكمه بخلاف دم العروق فاذا سال عن راس الجرح علم انه دم انتقل من العروق في هذه الساعة
وهو الدم النجس اما اذا لم يسل علم انه دم العضو هذا في الدم اما في القيء فالقليل هو الماء الذي كان في اعالي المعدة
وهي ليست محل النجاسة فحكمه حكم الريق كذا في شرح الوقاية وكان الاسكاف والهندواني يفتيان بقول محمد وصحح
صاحب الهداية وغيره قول ابي يوسف وقال في العناية قول ابي يوسف ارفق خصوصا في اصحاب القروح وفي
فتح القدير ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت
شرعا والا لم يحصل للانسان طهارة فلزم ان ما ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا
انتهى وذكر في السراج الوهاج ان الفتوى على قول ابي يوسف فيما اذا اصاب الجامدات كالثياب والابدان وعلى
قول محمد فيما اذا اصاب المائعات كالماء وغيره انتهى وفي معراج الدراية ثم قوله ما لا يكون حدثا الى اخره لا ينعكس
فلا يقال ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا فان النوم والجنون والاغماء وغيرها حدث وليست بنجسة انتهى لكن قد يقال
انه مطرد منعكس لان المراد ما يخرج من بدن الانسان وليس بحدث لا يكون نجسا وكذا ما يخرج من البدن وليس
بنجس لا يكون حدثا واما النوم ونحوه فلم يدخل في العكس في قولنا ما لا يكون نجسا لا يكون حدثا لانه ليس بخارج من
بدن الانسان **قوله** ولا يشرب اصلا اي بول ما يؤكل لحمه لا يشرب اصلا لا للتداوي ولا لغيره وهذا عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف يجوز للتداوي لانه لما ورد الحديث به في قصة العرنيين جاز التداوي به وان كان نجسا وقال محمد
يجوز شربه مطلقا للتداوي وغيره لطهارته عنده ووجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه نجس والتداوي بالطاهر
المحرم كلبن الاتان لا يجوز فما ظنك بالنجس ولان الحرمة ثابتة فلا يعرض عنها الا بتيقن الشفاء وتاويل ما روي في قصة
العرنيين انه عليه السلام عرف شفاءهم فيه وحيا ولم يوجد تيقن شفاء غيرهم لان المرجع فيه الاطباء وقولهم ليس بحجة
قطعية وجاز ان يكون شفاء قوم لاختلاف الامزجة حتى لو تعين الحرام مدفعا للهلاك لا يحل كالميتة والخمر عند الضرورة

ولانه عليه السلام علم موتهم مرتدين وحيا ولا يبعد ان يكون شفاء الكافرين في نجس دون المؤمنين بدليل قوله تعالى
الخبيثات للخبيثين وبدليل ما روى البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال ان الله تعالى
لم يجعل شفاءكم في حرام عليكم فاستفيد من كاف الخطاب ان الحكم مختص بالمؤمنين هذا وقد وقع الاختلاف بين مشايخنا
في التداوي بالمحرم ففي النهاية عن الذخيرة الاستشفاء بالحرام يجوز اذا علم ان فيه شفاء ولم يعلم دواء اخر انتهى
وفي فتاوى قاضي خان معزيا الى ابي نصر بن سلام قوله عليه السلام ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم انما قال
ذلك في الاشياء التي لا يكون فيها شفاء فاما اذا كان فيها شفاء فلا باس به الا ترى ان العطشان يحل له شرب الخمر
للضرورة انتهى وكذا اختار صاحب الهداية في التجنيس فقال اذا سال الدم من انف انسان يكتب فاتحة الكتاب
بالدم على جبهته وانفه يجوز ذلك للاستشفاء والمعالجة ولو كتب بالبول ان علم ان فيه شفاء لا باس بذلك لكن
لم ينقل وهذا لان الحرمة ساقطة عند الاستشفاء الا ترى ان العطشان يجوز له شرب الخمر والجائع يحل له اكل
الميتة انتهى وسياتي لهذا زيادة بيان في باب الكراهية ان شاء الله تعالى قال في التبيين وقول محمد مشكل لان
كثيرا من الطاهر لا يجوز شربه وقول ابي يوسف اشد اشكالا انتهى وقد يقال انه لا اشكال فيه اصلا لانه
قال بنجاسته عملا بحديث استنزهوا من البول وقال يجوز شربه للتداوي عملا بحديث العرنيين **قوله** وعشرون
دلوا وسطا بنحو موت فارة قال في التبيين اي ينزح عشرون اذا ماتت فيها فارة ونحوها وقوله عشرون معطوف
على البئر وفيه اشكال وهو انه يصير معناه ينزح البئر وعشرون دلوا واربعون وكله فيفسد المعنى لانه
يقتضي نزح البئر وعشرين دلوا وليس هذا بمراد وانما المراد ان ينزح البئر اذا وقع فيها نجس ثم ذلك النجس ينقسم
الى ثلاثة اقسام منه ما يوجب نزح عشرين ومنه ما يوجب نزح اربعين ومنه ما يوجب نزح الجميع وليس نزح
البئر مغايرا لهذه الثلاث حتى يعطف عليها وانما هو تفسير وتقسيم لذلك النزح المبهم وليس هذا من باب عطف
البعض على الكل لا يقال انه اراد بالاول ما يوجب الجميع وبالمعطوف ما يوجب نزح البعض لانه ذكر بعد ذلك
ما يوجب نزح الجميع ايضا فلو كان مراده الجميع لما ذكر ثانيا لكونه تكرارا محضا ولان الاول لا يجوز ان يحمل على نوع من
هذه الانواع الثلاثة لعدم الاولوية فبقي على اطلاقه الى هنا كلام الزيلعي رحمه الله **واقول** لا حاجة الى
هذه الاطالة مع امكان حمل كلامه على وجه صحيح فان قوله عشرون معطوف على البئر بمعنى ماء البئر كما تقدم
والواو فيه كبقية المعطوفات بمعنى او والتقدير ينزح ماء البئر كله بوقوع نجس غير حيوان او ينزح عشرون
دلوا من ماء البئر بموت نحو فارة او اربعون منه بنحو دجاجة او كله بنحو شاة الى اخره وبهذا علم ان قوله وينزح البئر
بوقوع نجس ليس مبهما بل المراد منه نجس غير حيوان واندفع به ما ذكره من لزوم التكرار لو اريد بالاول نزح الجميع فانه
اريد بالاول نزح الجميع لوقوع غير حيوان واريد بالثاني نزح الجميع لوقوع حيوان مخصوص فلا تكرار وقوله ولان
الاول لا يجوز ان يحمل الى اخره سلمناه لكن نمنع قوله فبقي على اطلاقه لانه لا يلزم من انتفاء جواز حمله على الانواع الثلاثة
بقاؤه مطلقا لجواز حمله على نوع رابع غير الثلاثة كما حملناه على النجس الذي ليس حيوانا وهو ليس واحدا من الانواع
واعلم انه لا فرق بين ان تموت الفارة في البئر او خارجها وتلقى فيها وكذا سائر الحيوانات الا الميت الذي تجوز الصلاة
عليه كالمسلم المغسول والشهيد نعم في خزانة الفتاوى والفارة اليابسة لا تنجس الماء لان اليبس دباغة انتهى ولا يخفى
ضعفه لانا قدمنا ان ما لا يحتمل الدباغة لا يطهر وان اليبس ليس بدباغة ويدل عليه ما في الذخيرة لان الفارة الميتة
اذا كانت يابسة ورمي في الخابية وجعل في الخابية الرب فظهرت على راس الخابية فالرب نجس انتهى **ثم اعلم** ان الواقع في
البئر اما نجاسة او حيوان وحكم النجاسة قد تقدم في قوله وينزح البئر بوقوع نجس على ما اسلفناه والحيوان اما
ادمي او غيره وغير الادمي اما نجس العين او غيره وغيره اما ماكول اللحم او غيره والكل اما ان خرج حيا
او ميتا والميت اما ان ينتفخ او غيره فالادمي اذا خرج ولم يكن في بدنه نجاسة حقيقية او حكمية وكان مستنجيا لم يفسد
الماء وان كان مسلما جنبا او محدثا فانغمس بنية الغسل او لطلب الدلو فقد تقدم حكمه وان كان كافرا وروي عن ابي حنيفة
انه ينزح ماؤها لان بدنه لا يخلو عن نجاسة حقيقية او حكمية وان اخرج ميتا وكان مسلما وهو بعد الغسل لم يفسد
الماء وان كان قبله فسد والكافر يفسد قبل الغسل وبعده وغير الادمي ان كان نجس العين كالخنزير والكلب على
القول بانه نجس العين لا ينجسه اذا لم يتصل فمه الى الماء وهو الاصح وقيل دبره منقلب الى الخارج فلهذا يفسد الماء
بخلاف غيره من الحيوانات واما سائر الحيوانات فان علم ببدنه نجاسة تنجس الماء وقيدنا بالعلم لانهم قالوا في البقر ونحوه

يخرج لا ينزح شيء وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقب دخولها ماء كثيرا هذا مع ان الاصل الطهارة وان لم يصل فمه الى الماء وان لم يعلم ولم يصل فمه الى الماء فان كان مما يؤكل لحمه فلا يوجب التنجيس
وان كان مما لا يؤكل لحمه من السباع والطيور ففيه اختلاف المشايخ والاصح عدم التنجيس وكذلك في الحمار والبغل فالصحيح
انه لا يصير الماء مشكوكا فيه وقيل ينزح ماء البئر وان وصل لعابه فحكم الماء حكمه فيجب نزح الجميع اذا وصل لعاب
البغل والحمار الى الماء كذا في فتاوى قاضيخان وغيرها لكن في المحيط ولو وقع سؤر الحمار في الماء يجوز التوضي به ما لم يغلب
عليه لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد انتهى وظاهر كلام صاحب الهداية في التجنيس ان معنى قولهم يجب نزح
الجميع لا لاجل النجاسة بل لانه كان غير طهور ولاجل النزح اذا وقع في البئر ما يكره سؤره ووصل لعابه الى الماء لكن في
فتاوى قاضيخان دلا عشرة او اكثر احتياطا وثقة وفي التبيين يستحب نزح الماء كله ولا يخفى ما فيه وهذا كله اذا خرج
حيا فان مات وانتفخ او تفسخ قالوا وجب نزح الجميع في الجميع وان لم ينتفخ ولم يتفسخ فالمذكور في ظاهر الرواية انه على ثلاث
مراتب كما دل عليه كلام المصنف والقدوري وصاحب الهداية وغيرهم ففي الفارة ونحوها عشرون او ثلاثون وفي
الدجاجة ونحوها اربعون او خمسون او ستون وفي الشاة ونحوها ينزح ماء البئر كله وفي رواية الحسن عن ابي
حنيفة وجعله على خمس مراتب ففي الحلمة واحد الحلم وهي القراد الضخم العظيم والفارة الصغيرة عشر دلاء وفي الفارة
الكبيرة عشرون وفي الحمامة ثلاثون وفي الدجاجة اربعون وفي الادمي ماء البئر كله وقد قدمنا ان مسائل الابار
مبنية على اتباع الآثار فذكر مشايخنا في كتبهم آثارا. الاول عن انس رضي الله عنه انه قال الفارة ماتت في البئر
واخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا. الثاني عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في
البئر ينزح منها اربعون ولو قال في الغاية لم يذكر احد من اهل الحديث فيما علمته حديث انس وانما ذكره اصحابنا
في كتب الفقه على عادتهم وفي فتح القدير ذكر مشايخنا ما عن انس والخدري غير ان قصور نظرنا اخفاه عنا وقال
الشيخ علاء الدين ان الطحاوي رواهما من طرق وتعقبه تلميذه الامام الزيلعي المخرج بانه لم اجدهما في شرح الآثار
للطحاوي ولكنه اخرج عن حماد بن ابي سليمان انه قال في دجاجة وقعت في البئر فماتت قال ينزح منها قدر اربعين دلوا
او خمسين. واجاب عنه المحقق السراج الهندي بانه يجوز ان يكون الطحاوي ذكرهما في كتاب اختلاف العلماء او في احكام
القرآن له او في كتاب آخر ولا يلزم من عدم الوجدان في الآثار عدم الوجود مطلقا. الثالث حديث الزنجي الواقع في بئر
زمزم وسنتكلم عليه ان شاء الله تعالى واختلف في تفسير الدلو الوسط فقيل هي الدلو المستعملة في كل بلد وقيل
المعتبر في كل بئر دلوها لان السلف لما اطلقوا انصرف الى المعتاد واختاره في المحيط والاختيار والهداية وغيرها
وهو ظاهر الرواية لانه مذكور في الكافي للحاكم وقيل ما يسع صاعا وهو ثمانية ارطال وقيل عشرة ارطال وقيل غير
ذلك والذي يظهر ان البئر اما ان يكون لها دلو او لا فان كان لها دلو اعتبر به والا اتخذ لها دلو يسع صاعا وهو
ظاهر ما في الخلاصة وشرح الطحاوي والسراج الوهاج وحينئذ فينبغي ان يحمل قول من قدر الدلو على ما اذا لم يكن للبئر
دلو كما لا يخفى فلو نزح القدر الواجب فيها بحسب دلوها او دلوهم بدلو واحد كبير اجزأ وحكم بطهارتها وهو ظاهر المذهب
وكان الحسن بن زياد يقول لا تطهر الا بنزح الدلاء المقدرة الواجبة لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفله ويوجد
من اعلاه فيكون كالجاري وهذا لا يحصل بدلو واحد وان كان عظيما كذا في البدائع ونقله في التبيين والنهاية عن زفر
قلنا قد حصل المقصود وهو اخراج القدر الواجب واعتبار معنى الجريان ساقط ولهذا لا يشترط التوالي في النزح
حتى لو نزح في كل يوم دلوا جاز ويتفرع على عدم اشتراط التوالي انه اذا نزح البعض ثم ازداد في الغد قيل ينزح كله وقيل
مقدار البقية مما مع ان في اشتراط التوالي خلافا نقله في معراج الدراية لكن المختار عدم اشتراطه وانه اذا
ازداد في اليوم الثاني لا ينزح الا ما بقي اليه اشار في الخلاصة واشار المصنف رحمه الله بقوله بموت نحو فارة
الى ان ما يعادل الفارة في الجثة حكمه حكمها واورد عليه سؤالا وجوابا في المستصفى فقال فان قيل قد مر ان مسائل
الآبار مبنية على اتباع الآثار والنص ورد في الفارة والدجاجة والادمي وقد قيس ما عدلها بها قلنا بعد ما استحكم
هذا الاصل صار كالذي ثبت على وفق القياس في حق التفريع عليه كما في الاجارة وسائر العقود التي تأبى القياس جوازها
انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ظاهر في ان للرأي مدخلا في بعض مسائل الآبار وليس كذلك فالاولى ان يقال ان هذا
الحاق بطريق الدلالة لا بالقياس كما اختاره في معراج الدراية **قوله** وان نحو حمامة اي ينزح اربعون دلوا
وسطا بنحو موت دجاجة وقد تقدم دليله قريبا وقد ذكر المصنف في هذين النوعين القدر الواجب ولم يذكر

المستحب ولم يتعرض له الشارح الزيلعي ايضا المذكور في غيرهما ان المستحب في نحو الفارة عشرة وفي نحو الدجاجة اختلف
كلام محمد في الاصل والجامع الصغير ففي الاصل ما يفيد ان المستحب عشرون وفي الجامع الصغير عشرة قال في الهداية
وهو الاظهر وعلله في غاية البيان بان الجامع الصغير صنف بعد الاصل فافاد الظهور من جهة الرواية وقد يقال
من جهة الدراية ان الذي يضعف بسبب كبر الحيوان انما هو الموجب لا المستحب **وعلم** ان القدر المستحب المذكور لم يصرح
به في ظاهر الرواية وانما فهمه بعض المشايخ من عبارة محمد رحمه الله حيث قال ينزح في الفارة عشرون او ثلاثون
وفي الهرة اربعون او خمسون فلم يرد به التخيير بل اراد به الواجب والمستحب وليس هذا الفهم بلازم بل يحتمل انه انما
قال ذلك لاختلاف الحيوانات في الصغر والكبر ففي الصغير ينزح الاقل وفي الكبير ينزح الاكثر وقد اختار هذا
بعضهم كما نقله في البدائع ولعل هذا هو سبب ترك التعرض للمستحب في الكتاب ثم هذا اذا كان الواقع واحدا فاما
اذا تعدد فالفارتان اذا لم يكونا كهيئة الدجاجة كفارة واحدة اجماعا وكذا اذا كان كهيئة الدجاجة الا فيما روي عن
محمد انه ينزح منها اربعون والهرتان كالشاة اجماعا وجعل ابو يوسف الثلاث والاربع كفارة واحدة والخمسة
كالهرة الى التسع والعشرة كالكلب وقال محمد الثلاث كالهرة والست كالكلب ولم يوجد التصحيح في كثير من الكتب
في المبسوط ان ظاهر الرواية ان الثلاث كالهرة فيفيد ان الست كالكلب وبه يترجح قول محمد وما كان بين الفارة
والهرة فحكمه حكم الفارة وما كان بين الهرة والكلب فحكمه حكم الهرة وهكذا يكون حكم الاصغر والهرة مع الفارة
كالهرة ويدخل الاقل في الاكثر كذا في التجنيس وغيره وظاهره يخالف قول من قال ان الفارة اذا كانت هاربة من الهر
فوقعت في البئر وماتت ينزح جميع الماء لانها تبول غالبا فان على هذا القول يجب نزح الجميع في الهرة مع الفارة لانها
تبول خوفا وقد جزم به جماعة لكن قال في المجتبى وقيل بخلافه وعليه الفتوى ولعل وجهه ان في ثبوت كونها بالت شكا
فلا يثبت بالشك **قوله** وكله بنحو شاة اي ينزح ماء البئر كله بموت ما عدل الشاة في الجثة كالادمي والكلب طاهرا كان
او نجسا لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في زمزم كما رواه ابن سيرين وعطاء وعمرو بن دينار
وقتادة وابو الطفيل اما رواية ابن سيرين فاخرجها الدارقطني في سننه باسناده عن محمد بن سيرين ان زنجيا مات في
زمزم فامر به ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم عين جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف
حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت عليهم والقباطي جمع قبطية وهو ثوب من ثياب مصر رقيقة بيضاء وكانه منسوب الى
القبط وهم اهل مصر والمطارف اردية من خز مربعة لها اعلام مفردها مطرف بكسر الميم وضمها واما رواية عطاء
فرواها ابن ابي شيبة في مصنفه والطحاوي في شرح الآثار ان حبشيا وقع في بئر زمزم فمات فامر ابن الزبير فنزح ماؤها
فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم واما رواية عمرو بن دينار
فرواها البيهقي والآمر فيها بالنزح ابن عباس واما رواية قتادة فرواها ابن ابي شيبة في مصنفه والآمر ابن عباس
واما رواية ابي الطفيل فرواها البيهقي والآمر ابن عباس فان قالوا رواية ابن سيرين مرسلة لانه لم يلق ابن عباس
بل سمعها من عكرمة وكذا قتادة لم يلق ابن عباس واما رواية ابن دينار ففيها ابن لهيعة ولا يحتج به واما رواية
ابي الطفيل ففيها جابر الجعفي ولا يحتج به واما عطاء فهو وان سمع من ابن الزبير بلا خلاف لكن وجد ما يضعفه
وهو ما رواه البيهقي عن سفيان انه قال انا بمكة منذ سبعين سنة لم ار صغيرا ولا كبيرا يعرف حديث الزنجي الذي
قالوا انه وقع في بئر زمزم ولا سمعنا احدا يقول نزحت زمزم ثم اسند الشافعي انه قال لا يعرف هذا عن ابن عباس
وكيف يروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم الماء لا ينجسه شيء ويتركه وان كان قد فعل فللنجاسة ظهرت على وجه
الماء او نزحها للتنظيف لا للنجاسة فان زمزم للشرب فالجواب ان ابن سيرين لما ارسل ابن عباس وكان الواسطة
بينهما ثقة وهو عكرمة كان الحديث صحيحا محتجا به وفي التمهيد لابن عبد البر مراسيل ابن سيرين عندهم صحاح
كمراسيل سعيد بن المسيب واما الجعفي فقد وثقه الثوري وشعبة واحتمله الناس ورووا عنه ولم يختلف احد في
الرواية عنه ورواه الطحاوي عنه ايضا واما ابن لهيعة قال ابن عدي هو حسن الحديث يكتب حديثه وقد حدث
عنه الثقات الثوري وشعبة وعمرو بن الحارث والليث بن سعد واما عدم علم سفيان والشافعي فلا يصلح
دليلا في دين الله تعالى والاثبات مقدم على النفي فان لم يعرفاه فقد عرفه غيرهما ممن ذكرناه من اعلام الائمة واثباتهم
مقدم على نفي غيرهم مع ان بينهما وبين ذلك الوقت قريبا من مائة وخمسين سنة واما رواية ابن عباس الماء لا
ينجسه شيء فيجوز ان يكون وقع عنده دليل اوجب تخصيصه فان روايته كعلم المخالف به فكما قال بتنجس ما دون

القلتين بدون تغير لدليل اخر وقع عنده اوجب تخصيص هذا الحديث لا يستبعد مثله لابن عباس وانما يجوز كون
النزح لنجاسة طرأت او للتنظيف فمخالف لظاهر الكلام لان الظاهر من قول القايل مات فامر بنزحها انه للموت لا لنجاسة
اخرى كقوله زنى ماعز فرجم وسهى فسجد وسرق فقطع على ان عندهم لا ينزح ايضا للنجاسة ولو كان للتنظيف لم يأمر
بنزحها ولم يبالغوا هذه المبالغة العظيمة من سد العين وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة
ويجهله اهل مكة وسفيان بن عيينة كبير اهل مكة استبعاد بعد وضوح الطريق ومعارض بان جمهور الصحابة
كعلي واصحابه وابن مسعود واصحابه وابي موسى الاشعري واصحابه وابن عباس وجماعة من اصحابه وسلمان الفارسي
وعامة اصحابه التابعين انتقلوا الى الكوفة والبصرة ولم يبق بمكة الا القليل وانتشر في البلاد للجهاد والولاة
وسمع الناس منهم وانتشر العلم في جميع البلاد الاسلامية منهم حتى قال العجلي في تاريخه نزل الكوفة الف
وخمسماية من الصحابة ونزل قرقيسيا ستماية فيجوز ان يعرف اهل الكوفة اكثر من اهل مكة ولا ينكر هذا الا مكابر
وما ذكره ايضا مخالف لقول امامه فقد حكى ابن عساكر عن الشافعي انه قال لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحاح
منا فاذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال كيف يصل الى اهل الكوفة
والبصرة والشام ويجهله اهل مكة والمدينة مع ان الغالب ان البير اذا نزحت لا يحضرها اهل البلد ولا اكثرهم
وانما يحضر من له بصارة او من يستعان به **قوله** وانتفاخ حيوان او تفسخه اي ينزح ماء البير كله لاجل انتفاخ
الحيوان الواقع فيها او تفسخه مطلقا صغر الحيوان او كبر كالفارة والادمي والفيل لانتشار البلة في اجزاء الماء
لان عند انتفاخه تنفصل بلته وهي نجسة مايعة فصارت كقطرة من خمر ولهذا لو وقع ذنب فارة ينزح الماء
كله لان موضع القطع منه لا ينفك عن نجاسة بخلاف ما لو اخرجت قبل الانتفاخ لان شيئا من اجزائها لم يبق في الماء
بعد اخراجها والانتفاخ ان تتلاشى اعضاؤه والتفسخ ان يتفرق عضوا عضوا وكذا اذا تمعط شعره فهو كالمتفسخ قاله
في السراج الوهاج فان جعل على موضع القطع شمعة لم يجب الا ما يجب في الفارة انتهى **فروع** لا يفيد النزح قبل
اخراج الواقع لانه سبب النجاسة ومع بقايها لا يمكن الحكم بالطهارة الا اذا تعذر اخراجه وكان متفسخا كما قدمناه ولو لم
يوجد في البير القدر الواجب نزح ما فيها فاذا جاء الماء بعده لا ينزح منه شيء ولو غار الماء قبل النزح ثم عاد يعود نجسا
لانه لم يوجد المطهر وان صلى رجل في قعرها وقد جفت تجزيه كذا في التجنيس لكن اختار في فتح القدير انه لا يعود نجسا وصحح
في باب الانجاس ان فيه روايتين كنظايره والاصح عدم العود لانه بمنزلة النزح كذا في المعراج وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى
لكن انما يكون الاصح عدم العود فيما اذا جف سفله اما اذا غار ولم يجف سفله فالاصح العود كما افاده السراج الوهاج
واذا طهرت البير يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحي البير ويد المستقي لان نجاسة هذه الاشيا بنجاسة البير فتطهر بطهارتها
للحرج كدن الخمر يطهر تبعا اذا صار خلا وكيد المستنجي تطهر بطهارة المحل وكعروة الابريق اذا كان في يده نجاسة رطبة فجعل
يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلثا طهرت العروة بطهارة اليد ولو سال النجس على الاجر ثم وصل الى الماء
فنزحها طهارة للكل وقيل الدلو طاهر في حق هذه البير لا غيرها كدم الشهيد طاهر في حق نفسه ولا يجب نزح الطين في
شيء من الصور لان الاثار انما وردت بنزح الماء وفي المجتبى وكلما نزح من البير شيء طهر من الدلو بقدره وليتامل فيه وفي فتاوى
قاضيخان ولا يطين المسجد بطين البير التي نزحت احتياطا ثم نجاسة البير بعد اخراج الفارة وغيرها غليظة ثم بعد
ما ينزح بعضها فلو صب الدلو الاول من بير وجب فيها نزح عشرين في بير طاهرة ينزح من الثانية عشرون ولو صب الثاني
ينزح تسعة عشر وكذا الثالث على هذا ولو صب الدلو الاخير ينزح دلو مثله والاصل في هذا ان البير الثانية تطهر
بما تطهر به الاولى ولو اخرجت الفارة والقيت في بير طاهرة وصب ايضا فيها عشرون من الاولى يجب اخراج الفارة
ونزح عشرين دلوا لان الاولى تطهر به فكذا الثانية ولو صب الدلو العاشر في بير طاهرة ينزح منها عشر دلاء وفي رواية
ابي سليمان وفي رواية ابي حفص احدى عشرة وهو الاصح قال الاسبيجابي وفق بين الروايتين فالاولى تسوي المصبوب
والثانية مع المصبوب فلا اختلاف ولو صب ما في بير نجسة في بير اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فيها
فان كان اكثر اغنى عن الاقل فان استويا فنزح احدهما يكفي مثاله بيران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احداهما عشرة مثلا
وصب في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بير ثالثة فصب من احدى البيرين عشرة
ومن اخرى عشرة ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون نزح اربعون وينبغي ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها
على رواية ابي حفص ولو نزح من الاربعين وصب في العشرين نزح اربعون لانه لو صب في بير طاهرة ينزح كذلك

فكذا هنا وهذا كله قول محمد وعن ابي يوسف روايتان في رواية ينزح جميع الماء وفي رواية ينزح الواجب والمصبوب
جميعا فقيل له ان محمدا روى عنك الاكثر فانكر وكذا قال ابو يوسف في بيرين وقع في كل واحد منهما سنور فنزح
من احداهما دلو ولو صب في الاخرى ينزح ما وجب كله على الرواية الاولى لان الدلو الذي نزح اخذ حكم النجاسة ولهذا لو
اصاب الثوب نجسه ويجب غسله فصار كما اذا وقع في البير نجاسة اخرى واقتصر على هذه الرواية في التجنيس ورده في
فتح القدير لان هذا انما يظهر وجهه في المسئلة السابقة واما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة فلا
لانه اثر نجاسة هذا الدلو لا انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر وقد ورد هنا على نجس فلا يظهر اثر نجاسة فيبقى الموجود
على ما كانت فتطهر باخراج القدر الواجب ووجه دفعه عن المسئلة السابقة ما في المبسوط من انا نتيقن انه
ليس في هذا البير الا نجاسة فارة ونجاسة فارة يطهرها عشرون دلوا انتهى وفي المحيط معزيا الى النوادر فارة
ماتت في جب فاريق الماء في البير قال محمد ينزح الاكثر من المصبوب ومن عشرين دلوا وهو الاصح لان الفارة لو وقعت
فيها ينزح عشرون فكذا اذا صب فيها ما وقع فيه الا اذا زاد المصبوب على ذلك فتنزح الزيادة مع العشرين وقال
ابو يوسف ينزح المصبوب وعشرون دلوا لانه يصير بمنزلة ما لو وقعت فارتان في البير يجب نزحها ونزح عشرين
دلوا كذا هنا وفي الكافي والمستصفى والبدايع ان الفارة اذا وقعت في الحب الحاء المهملة يهراق الماء كله ولم يعلله
ووجهه ان الاكتفاء بنزح البعض مخصوص بالابار ثبت بالاثار على خلاف القياس فلا يلحق به غيره فعلى هذا اذا وقعت
الفارة في الصهريج والفسقية ولم يكونا عشرا في عشر فان الماء كله يهراق كما لا يخفى والحكم بطهارة البير ما لم
ينفصل الدلو الاخير عن راس البير عندهما لان حكم الدلو حكم المتصل بالماء والبير وعند محمد يطهر بالانفصال
عن الماء ولا اعتبار بما يتقاطر للضرورة وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا انفصل الدلو الاخير عن الماء ولم ينفصل
عن راس البير واستقى من مائها رجل ثم عاد الدلو فعندهما الماء الماخوذ قبل العود نجس وعنده طاهر كذا في التبيين
وظاهره ان عود الدلو قيد وليس كذلك بل الماء الماخوذ قبل الانفصال عن راس البير نجس عندهما مطلقا عاد
الدلو او لا ولهذا لم يذكر هذا القيد في فتح القدير ومعراج الدراية والمحيط وكثير من الكتب فكان اتفاقيا وفي
البدايع لم يذكر في ظاهر الرواية قول ابي حنيفة وانما ذكره الحاكم وفي التجنيس اذا نزح الماء النجس من البير يكره ان يبل
به الطين ويطين به المسجد او ارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعل في الطين لان في ذلك ضرورة لانه لا يتهيا
الا به انتهى والبعد بين البالوعة والبير المانع من وصول النجاسة الى البير خمسة اذرع في رواية ابي
سليمان وسبعة في رواية ابي حفص وقال الحلواني المعتبر الطعم او اللون او الريح فان لم يتغير جاز والا لا ولو
كان عشرة اذرع قال في الخلاصة وفتاوى قاضيخان وصححه في المحيط والمعول عليه وان ماتت الفارة في غير
الماء فان كان مايعا تنجس جميعه وجاز استعماله في غير الابدان كذا قالوا وينبغي ان لا ينضح به في المساجد لكونه
ممنوعا عن ادخال النجاسة المسجد ويجوز بيعه وللمشتري الخيار ان لم يعلم به وان كان جامدا القيت الفارة وما
حولها وكان الباقي طاهرا وجاز الانتفاع بما حولها في غير الابدان وفي المبسوط وحد الجمود والذوبان انه
اذا كان بحال لو قور ذلك الموضع لا يستوي من ساعته فهو جامد وان كان يستوي من ساعته فهو ذايب وذكر
الاسبيجابي ان الجلد اذا دبغ بذلك السمن يغسل الجلد بالماء ويطهر والتشرب فيه معفو عنه وللمشتري الخيار
وان لم يعلم به وفي السراج الوهاج وان ماتت الفارة في الخمر فصار خلا قال بعضهم الخل مباح وقيل لا يحل اثر به
وقيل اذا لم ينفسخ فيه جاز وان تفسخت لم يجز لانه قد صار فيه جزء منها وهذا القول احسن وهذا اذا استخرجت
منه قبل ان يصير خلا اما اذا صار خلا والفارة فيه لا يحل شربه سواء كانت منفسخة او لا لانه نجس انتهى وفي
المحيط والتجنيس بالوعة حفروها وجعلوها بيرا فان حفروا مقدار ما وصلت اليه النجاسة فالماء طاهر
وجوانبها نجسة وان حفروا اوسع من الاول طهر الماء والبير كله انتهى وذكر الولوالجي ولو نزح ماء بير رجل بغير اذنه
حتى يبست لا شيء عليه لان صاحب البير غير مالك للماء ولو صب ماء رجل كان في الحب يقال له املا الماء لان صاحب
الحب مالك للماء وهو من ذوات الامثال فيضمن مثله وفي الخلاصة والاوز كالدجاج ان كان صغيرا وان كان كبيرا فهو
كالجمل العظيم ينزح كل الماء وفي فتح القدير ولو تنجست بير فاجري ماؤها بان حفر لها منفذ فصار الماء يخرج منه
حتى خرج بعضه طهرت لوجود سبب الطهارة وهو جريان الماء وصار كالحوض اذا تنجس فاجري الماء فيه حتى خرج
بعضه وقد ذكرناه انتهى **قوله** ومايتان لو لم يمكن نزحها اي ينزح مايتا دلو ان كانت البير معينة لا يمكن نزحها

بسبب انهم كلما نزحوا نبع من اسفله مثل ما نزحوا او اكثر وقد اختلفت الروايات فيها فما في الكتاب مروي عن محمد قالوا انما افتى به بناء على ما شاهد في مقدار لان الغالب ان ابارها كان لا يزيد على ثلاث ماية وروي عن ابي حنيفة التقدير بماية دلو قالوا انما افتى بذلك بناء على قلة المياه في ابار الكوفة وفي الهداية عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر الغلبة بشيء كما هو دابه في مثله انتهى وانما لم يقدرها لانها متفاوتة والنزح الى ان يظهر العجز امر صحيح في الشرع لان الطاعة بحسب الطاقة وقيل على قول ابي حنيفة يجب قدر ما يغلب على ظنهم انه جميع الماء عند ابتداء النزح والاصح تفسير الغلبة بالعجز كذا ذكر قاضي خان وعن ابي يوسف وجهان احدهما ان يحفر حفيرة بمقدار عمقها ودورها مثل موضع الماء منها ويجصص على قول بعض المشايخ ويصب فيها فاذا امتلات فقد نزح ماؤها والثاني ان يرسل قصبة في الماء ويجعل علامة لمبلغ الماء ثم ينزح عشر دلاء مثلا ثم تعاد القصبة فينظر كم انتقص فان انتقص العشر فهو ماية قالوا ولكن هذا لا يستقيم الا اذا كان دور البير من اول حد الماء الى قعر البير متساويا والا لا يلزم اذا نقص شبر بنزح عشر من اعلى الماء ان ينقص شبر بنزح مثله من اسفله وعن ابي نصر محمد بن سلام انه يؤتى برجلين لهما بصارة بامر الماء فاذا قدراه بشيء وجب نزح ذلك القدر وهو الاصح والاشبه بالفقه وفي معراج الدراية انه المختار لكونهما نصابا بالشهادة الملزمة واشتراط المعرفة لهما بالماء باعتبار ان الاحكام انما تستفاد ممن له علم اصله قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وظاهر ما في النهاية الاكتفاء بواحد لانه امر ديني فيكتفى بالواحد لكن اكثر الكتب على الاثنين وقد صحح هذا القول جماعة واختاروه وصحح الامام حسام الدين في شرح الجامع الصغير اعتبار الغلبة وهي العجز وذكر ان الفتوى على انه يفوض الى راي المبتلى به وفي الخلاصة ان الفتوى على انه ينزح ثلاثماية وكذا في معراج الدراية معزيا الى فتاوى العتابي ان المختار ما عن محمد فالحاصل انه قد اختلف التصحيح في المسئلة واختلفت الفتوى فيها والافتاء بما عن محمد اسهل على الناس والعمل بما عن ابي نصر احوط ولهذا قال في الاختيار وما روي عن محمد ايسر على الناس لكن لا يخفى ضعفه فانه اذا كان الحكم الشرعي نزح جميع الماء للحكم بنجاسته فالقول بطهارته بالاقتصار على نزح عدد مخصوص من الدلاء يتوقف على سمعي يفيده واين ذلك بل المأثور عن ابن عباس وابن الزبير خلافه واختار بعض المتاخرين انه الاظهر انه اذا امكن سد منابع الماء من غير عسر سدت واخرج ما فيها من الماء وان عسر ذلك فان علم ان كون محل الماء منها على منوال واحد طولا وعرضا في سائر اجزائه ان يرسل في الماء قصبة ويعمل في ذلك بما قدمناه وان لم يقع العلم بذلك فان امكن العمل عقدار من عدلين لهما بصارة بمياه الابار اخذ بقولهما وان تعذر العلم بمقدار الماء من عدلين بصيرين بذلك نزحوا حتى يظهر لهم العجز بحسب غلبة ظنهم انتهى وهذا تفصيل حسن للمتامل فليكن العمل عليه قوله ونجسها مذ ثلاث فارة منتفخة جهل وقت وقوعها والا مذ يوم وليلة اي نجاسة البير منذ ثلاثة ايام بلياليها فارة ميتة منتفخة لا يدري وقت وقوعها وان لم تكن منتفخة نجسها مذ يوم وليلة قال المصنف في المصفى يعني مذ ثلاث ليال اذ لو اريد به الايام لقال مذ ثلاثة لكن الليالي ينتظم ما بازائها من الايام كما ان الايام ينتظم ما بازائها كقوله تعالى اربعة اشهر وعشرا اي وعشر ليال بايامها انتهى فعلم انه لا حاجة الى ما ذكره الزيلعي منا اعلم ان البير تنجس من وقت وقوع الحيوان الذي وجد ميتا فيها ان علم ذلك الوقت وان لم يعلم فقد صار الماء مشكوكا في نجاسته فاذا توضؤا منها وهم متوضؤن او غسلوا ثيابهم من غير نجاسة فانهم لا يعيدون اجماعا لان الصلاة لا تبطل بالشك وان توضؤا منها وهم محدثون او اغتسلوا من جنابة او غسلوا ثيابهم عن نجاسة ففي الثالث لا يعيدون وانما يلزمهم غسلها على الصحيح ويحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد لانه من باب وجود النجاسة في الثوب ومن وجد في ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يدر متى اصابته لا يعيد شيئا من صلاته بالاتفاق وهو الصحيح كذا في المحيط والتبيين وتعقبه شارح منية المصلي بانه اذا كان يلزمه غسلها لكونها مغسولة بماء البير فيما تقدم حال العلم باشتمال البير على الفارة بدون يوم وليلة او بدون ثلاثة ايام كيف يكون الحكم بنجاسة الثياب من باب الاقتصار على التنجس في الحال لا مستندا الى ما تقدم فلا يتجه هذا على قوله لانه يوجب مع الغسل الاعادة ولا على قولهما لانهما لا يوجبان غسل الثوب اصلا انتهى وفي الاول والثاني خلاف فعند ابي حنيفة التفصيل المذكور في الكتاب وقالا لا يحكم بنجاستها وقت العلم بها ولا يلزمهم اعادة شيء من الصلوات ولا غسل ما اصابه ماؤها قبل العلم وهو القياس لان اليقين لا يزول بالشك لانا تيقنا بطهارتها فيما مضى وقد شككنا في النجاسة لاحتمال انها ماتت في غير البير ثم القتها الريح العاصف فيها او بعض الطيور او الصبيان او بعض

الطين

الطيور كما حكي عن ابي يوسف انه كان يقول بقوله الى ان راى حداة في منقارها فارة ميتة فالقتها في البير فرجع عن قوله الى هذا القول وقياسا على النجاسة اذا وجدها في ثوبه وعلى ما اذا رات المراة في كرسفها دما ولا تدري متى نزل وعلى ما لو مات المسلم وله امراة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة بعده فالقول لهم والجامع بينها ان الحادث يضاف الى اقرب اوقاته ولابي حنيفة وهو الاستحسان ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفاء المسبب والكون في الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتبار انه مات فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء المسبب ولهذا يصلى على القبر الى ثلاثة ايام على ما قيل غير ان الانتفاخ دليل التقادم فيعتبر بالثلاث دون الموهوم وهو الموت بسبب اخر كمن جرح انسانا ولم يزل صاحب فراش حتى مات يضاف موته الى الجرح حتى يجب القصاص وان احتمل موته بسبب اخر وكذا اذا وجد قتيل في محلة يضاف القتل الى اهلها حتى يجب القسامة والدية عليهم وان احتمل انه قتل في موضع اخر وعدم الانتفاخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن ضبطها لتفاوتها واما مسئلة النجاسة فقد قال المعلى بن منصور الرازي تلميذهما انها على الخلاف فان كانت يابسة يعيد صلاة ثلاثة ايام وان كانت طرية يعيد صلاة يوم وليلة عنده فلا يحتاج الى الفرق ولو سلم انها على الوفاق كما قدمنا انه الاصح فالفرق له واضح وهو ان الثوب بمراى عينيه يقع عليه بصره فلو كانت النجاسة اصابته قبل ذلك فعلم بها بخلاف البير فانها غايبة عن بصره فلا يصح القياس وما ذكره المعلى رحمه الله يحتمل كونه رواية عن الامام وهو ظاهر ما ذكره القاضي الاسبيجابي وصاحب البدايع ويحتمل انه تفقه منه بطريق القياس على مسئلة البير وهو ظاهر ما في المحيط وهو الحق فقد قال الحاكم الشهيد ان المعلى قال ذلك من راي نفسه واما مسئلة الميراث فالمراة محتاجة الى الاستحقاق والظاهر لا يصلح حجة لها وانما يصلح للدفع والورثة هم الدافعون وفي المجتبى وحكم ما عجن به حكم الوضوء والغسل وكان الصباغي يفتي بقول ابي حنيفة فيما يتعلق بالصلاة وبقولهما فيما سواه كذا في معراج الدراية وفي غاية البيان وما قاله ابو حنيفة احتياط في امر العبادة وما قالاه عمل باليقين ورفق بالناس وفي تصحيح الشيخ قاسم رحمه الله وفي فتاوى العتابي المختار قولهما قلت هو المخالف لعامة الكتب فقد رجح دليله في كثير من الكتب وقالوا انه الاحتياط فكان العمل عليه وذكر الاسبيجابي ان ما عجن به قال بعضهم يلقى الى الكلاب وقال بعضهم تعلف المواشي وقال بعضهم يباع من شافعي المذهب وذا وهو ودي المذهب انتهى واختار الاول في البدايع وجزم به بصيغة قال مشايخنا يطعم للكلاب فروع ذكر ابن رستم في نوادره عن ابي حنيفة من راى في ثوبه منيا اعاد من اخر ما احتلم وان كان دما لا يعيد لان دم غيره قد يصيبه والظاهر ان الاصابة لم تتقدم زمان وجوده فاما مني غيره لا يصيب ثوبه فالظاهر انه منيه فيعتبر وجوده من وقت وجود سبب خروجه حتى ان الثوب لو كان مما يلبسه هو وغيره يستوي فيه حكم الدم والمني ومشايخنا قالوا في البول يعتبر من اخر ما بال وفي الدم من اخر ما رعف وفي المني من اخر ما احتلم او جامع كذا في البدايع ومراده بالاحتلام والنوم لانه سببه بدليل ما نقله في المحيط عن ابن رستم انه يعيد من اخر نومة نامها فيه واختار في المحيط انه لا يعيد شيئا لو راى دما ولو فتق جبة فوجد فيها فارة ميتة ولم يعلم متى دخلت فان لم يكن للجبة ثقب يعيد الصلاة من يوم ندف القطن فيها وان كان فيه ثقب يعيد صلاة ثلاثة ايام ولياليها عند ابي حنيفة كما في البير كذا في التجنيس والمحيط وفي الذخيرة ولا باس برش الماء النجس في الطريق ولا يسقى للبهايم وفي خزانة الفتاوى لا باس بان يسقى الماء النجس للبقر والابل والغنم وحيث وجبت الاعادة على قوله فالمعاد الصلوات الخمس والوتر وسنة الفجر كذا في شرح منية المصلي قوله والعرق كالسؤر لما فرغ من بيان فساد الماء وعدمه باعتبار وقوع نفس الحيوانات فيه ذكرهما باعتبار ما يتولد منهما والسؤر مهموز العين بقية الماء التي يبقيها الشارب في الاناء او في الحوض ثم استعير لبقية الطعام وغيره والجمع الاسار والفعل اسار اي ابقى مما شرب اي عرق كل شيء معتبر بسؤره طهارة ونجاسة وكراهية لان السؤر مختلط باللعاب وهو والعرق متولدان من اللحم اذ كل واحد منهما رطوبة متحللة من اللحم فاخذ حكمه ولا ينتقض بعرق الحمار فانه طاهر مع ان سؤره مشكوك فيه لانا نقول لخصوص ركوبه صلى الله عليه وسلم معروريا والحر حر الحجاز والثقل ثقل النبوة فلا بد ان يعرق الحمار قال في المغرب فرس عري لا سرج عليه ولا لبد وجمعه اعراء ولا يقال فرس عريان كما لا يقال رجل عري واعروري الدابة ركبها عريا ومنه كان عليه السلام يركب الحمار معروريا وهو حال من ضمير الفاعل المستكن ولو كان من المفعول

لقيل معروريّ انتهى او لانه لا فرق بين عرقه وسؤره فان سؤره طاهر على الاصح والشك انما هو في طهوريته وقد ذكر
قاضي خان في شرح الجامع الصغير ثلاث روايات في لعابه وعرقه اذا اصاب الثوب والبدن في رواية مقدر بالدرهم
وفي رواية بالكثير الفاحش وفي رواية لا يمنع وان فحش وعليه الاعتماد وذكر شمس الائمة الحلوائي ان عرقه نجس لكن
عفي عنه للضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسده وهكذا روي عن ابي يوسف انتهى وذكر ابو الليث
رحمه الله ان عرق الحمار او البغل اذا اصاب الثوب لا يفسده ولو وقع في الماء افسده يعني لم يبق طهورا لان عرقهما
اذا وقع في الماء صار الماء مشكلا كما في لعابهما والماء المشكل طاهر لكن كونه طهورا مشكل فلا يزول الحدث الثابت بيقين
بالشك انتهى وهكذا في المجتبى فالحاصل انه لا فرق بين العرق والسؤر على ما هو المعتمد من ان كلا منهما طاهر
واذا اصاب الثوب والبدن لا ينجسه واذا وقع في الماء صار مشكلا واعلم ان تفسير الفساد بعدم الطهورية فيه
نظر لانه اذا كان كل من العرق واللعاب طاهرا كيف يخرج الماء به عن الطهورية مع انه فرض قليل والماء غالب عليه
فلعل الاشبه ما ذكره قاضي خان في تفسير قول شمس الائمة انه نجس وعفي عنه في الثوب والبدن للضرورة ولا
ضرورة في الماء كما لا يخفى قوله وسؤر الآدمي والفرس وما يؤكل طاهر اما الآدمي فلان لعابه متولد من لحم
طاهر وانما لا يؤكل لكرامته ولا فرق بين الجنب والطاهر والحائض والنفساء والصغير والكبير والمسلم والكافر
والذكر والانثى كذا ذكره الزيلعي رحمه الله يعني ان الكل طاهر طهور ولهذا قال في المصفى ظاهر المذهب ان العرق
واللعاب مشكوك فيهما انتهى فظهر بهذا كله ان قولهم ان العرق كالسؤر على اطلاقه من غير استثناء وظهر به ايضا ان
ما نقله الاتقاني في شرح البزدوي من الاجماع على طهارة عرقه فليس مما ينبغي وكانه بناء على انها هي التي استقر عليها
الحال من غير كراهة وفيه نظر فقد صرح في المجتبى من باب الحظر والاباحة انه يكره سؤر المرأة للرجل وسؤرها له
ولهذا لم يذكر الذكر والانثى في كثير من الكتب لكن قد يقال الكراهة المذكورة انما هي في الشرب لا في الطهارة واستثنوا
من هذا العموم سؤر شارب الخمر اذا شرب من ساعته فان سؤره نجس لا لنجاسة لحمه بل لنجاسة فمه كما لو ادمي فاه اما لو مكث
قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس كذا في كثير من الكتب وفي الخلاصة والتجنيس رجل شرب الخمر ان تردد في فيه من
البزاق بحيث لو كان ذلك الخمر على ثوب طهرها ذلك البزاق طهر فمه انتهى وهكذا هو الصحيح من مذهب ابي حنيفة
وابي يوسف ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف للضرورة ونظيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لم يبق
اثرها او قاء الصغير على ثدي امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر خلافا لمحمد في جميعها بناء على عدم جواز ازالة النجاسة بغير
الماء المطلق كما سيأتي ان شاء الله وفي بعض شروح القدوري فان كان شارب الخمر الشارب طويلا لا ينجس الماء وان شرب بعد ساعات
لان الشعر الطويل لما تنجس لا يطهر باللسان انتهى وكانه لانه لا يمكن اللسان ان يستوعبه باصابة بلة اياه بريقه ثم اخذ
ما عليه من البلة النجسة مرة بعد اخرى ولا هو ليس دون الشفتين والفم في تطهيره بالريق تفريعا على قول ابي حنيفة
وابي يوسف في جواز التطهير من النجاسة بغير الماء كذا في شرح منية المصلي فان قيل ينبغي ان ينجس سؤر الجنب على القول
بنجاسة المستعمل لسقوط الفرض به قلنا ما يلاقي الماء من فمه ليس بمشروب بل لما انه ليس بمشروب لكن لحاجة فلا يستعمل به
كادخال اليد في الحب لاخراج كوزه على ما قدمناه في المياه وقد نقلوا روايتين في رفع الحدث بهذا الشرب وظاهر كلامهم
ترجيح انه رافع ولا يصير الماء مستعملا للحرج كذا صرح ابن يعقوب باشاه بان الصحيح ان الفرض لا يسقط به ويدل على
طهارة سؤر الآدمي مطلقا ما رواه مالك من طريق الزهري عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتي بلبن قد شيب بماء وعن يمينه اعرابي وعن يساره ابو بكر فشرب ثم اعطى الاعرابي وقال الايمن فالايمن وروى مسلم وغيره
عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت اشرب وانا حائض فاناوله النبي صلى الله عليه وسلم فيضع فاه على موضع فيّ ولما
النبي صلى الله عليه وسلم بعض المشركين في المسجد ومكنه من المبيت فيه على ما في الصحيحين علم ان المراد بقوله تعالى
انما المشركون نجس النجاسة في اعتقادهم وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لقي حذيفة فمد يده ليصافحه فقبض
يده وقال اني جنب فقال عليه السلام المؤمن لا ينجس ذكره البغوي في المصابيح واما سؤر الفرس ففيه روايات عن ابي
حنيفة وظاهر الرواية عنه طهوريته من غير كراهة وهو قولهما لا كراهة لحمه عنده لاحترامه لانه آلة الجهاد
لا لنجاسته فلا يؤثر في كراهة سؤره وهو الصحيح كذا في البدائع وغيره واما سؤر ما يؤكل لحمه فلانه متولد من لحم طاهر
فاخذ حكمه ويستثنى منه الابل الجلالة والبقر الجلالة والدجاجة المخلاة كما سيأتي والجلالة التي تأكل الجلة بالفتح
وهي في الاصل البعرة وقد يكنى بها عن العذرة وهي هنا من هذا القبيل كما اشار اليه في المغرب فلحمها يؤكل ما لم

له نفس سائلة مما يعيش في الماء وغيره كذا في التبيين قوله والكلب والخنزير وسباع البهائم نجس اي سؤر هذه الاشياء
نجس والمراد بسباع البهائم نحو الاسد والفهد والنمر قال الزيلعي رحمه الله قوله والكلب بالجر والرفع اجود على انه
حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وذلك جائز بالاتفاق اذا كان الكلام مشعرا بحذفه وقد وجد هنا ما
يشعر بحذفه وهو تقدم ذكر السؤر ولو جر على انه معطوف على ما قبله من المجرور لا يجوز عند سيبويه لانه يلزم منه
العطف على عاملين وهو ممتنع عند البصريين ويجوز عند الفراء ولو قيل انه مجرور على انه حذف المضاف وترك المضاف
اليه على اعرابه كان جائزا الا انه قليل نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة ويشترط ان يتقدم في اللفظ ذكر
المضاف انتهى وقد اطال رحمه الله الكلام مع عدم التحرير لان قوله لانه يلزم منه العطف على عاملين مجاز وانما
يلزم منه العطف على معمولي عاملين لان الكلب معطوف على الآدمي وهو معمول للمضاف اعني سؤر ونجس معطوف
على طاهر وهو معمول للمبتدأ اعني سؤر فكان فيه العطف على معمولين وهما الآدمي وطاهر لعاملين وهما المضاف
والمبتدأ هذا اذا كان المضاف عاملا في المضاف اليه اما اذا كان العامل هو الاضافة فلا اشكال انه من باب
العطف على معمولي عاملين مختلفين قال في المغني وقولهم على عاملين فيه تجوز قال الشمني يعني بحذف المضاف
قال الرضي معنى قولهم العطف على عاملين بحرف واحد معمولين مختلفين كانا في الاعراب كالمنصوب والمرفوع او
متفقين كالمنصوبين على معمولي عاملين مختلفين نحو ان زيدا ضرب عمرا وبكرا خالدا فهذا عطف متفقي الاعراب
على معمولي عاملين مختلفين وقولك ان زيدا ضرب غلامه وبكرا اخوه عطف مختلفي الاعراب ولا يعطف المعمولان
على عاملين بل معمولهما فهذا القول منهم على حذف المضاف انتهى وفي المغني الخلاف في جواز العطف على معمولي عاملين
في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو انتهى اما سؤر الكلب فهو طاهر عند مالك ومن تبعه ولكن يغسل الاناء منه سبعا
وقال الشافعي انه نجس ويغسل الاناء منه سبعا احداهن بالتراب لما رواه ابو هريرة رضي الله عنه عنه صلى الله
عليه وسلم انه قال يغسل الاناء اذا ولغ فيه الكلب سبع مرات اولاهن واخراهن بالتراب رواه الائمة الستة في كتبهم
وفي لفظ لمسلم وابي داود طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسل سبع مرات وروي ايضا مسلم من حديث
ابي هريرة اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات وروى مالك في الموطأ عن ابي الزناد عن الاعرج
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا شرب الكلب في اناء احدكم فليغسله سبع مرات قال ابن
عبد البر حديث ابي هريرة تواترت طرقه وكثرت عنه والامر بالاراقة دليل التنجس وكذا الطهور لانه مصدر
بمعنى الطهارة فيستدعي سابقة الحدث او الخبث ولا حدث في الاناء فتعين الثاني ولانه متى دار الحكم بين كونه
تعبديا ومعقول المعنى كان جعله معقول المعنى هو الوجه لندرة التعبد وكثرة التعقل ولنا قوله صلى الله
عليه وسلم يغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثا لما روي عن ابي هريرة فعلا وقولا مرفوعا وموقوفا من طريقين الاول
اخرجه الدارقطني باسناد صحيح عن عطاء عن ابي هريرة اذا ولغ الكلب في الاناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات واخرجه
بهذا الاسناد عن ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء اهرقه وغسل ثلاث مرات قال الشيخ تقي الدين في الامام
هذا اسناد صحيح الطريق الثاني اخرجه ابن عدي في الكامل عن الحسين بن علي الكرابيسي بسنده الى عطاء عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات ولم يرفعه
غير الكرابيسي قال ابن عدي قال لنا احمد الحسين الكرابيسي ... وله كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف الناس من المسائل
وذكر فيها اخبارا كثيرة وكان حافظا لها ولم اجد له منكرا غير هذا الحديث والذي حمل احمد بن حنبل عليه انما هو
من اجل اللفظ بالقرآن فاما في الحديث فلم ار به باسا انتهى ومن المعلوم ان الحكم بالضعف والصحة انما هو في
الظاهر اما في نفس الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك كما تقدم بالسند
الصحيح قرينة تفيد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ يعارض حديث السبع ويقدم عليه لان مع
حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى امر بقتلها والتشديد في
سؤرها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض قرينة معارض كانت التقدمة له ولو طرحنا الحديث
بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث السبع وهو راويه كفاية لاستحالة ان يترك القطعي للرأي منه
وهذا لان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة الى راويه الذي سمعه من في النبي صلى الله
عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه فلزم انه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي

لا بين الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بنا على ثبوت ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطا واذا علم ذلك كان تركه بمنزلة روايته الناسخ
بلا شبهة فيكون الاخر منسوخا بالضرورة كذا في فتح القدير وقال الطحاوي فلو وجب العمل برواية السبع ولا يجعل منسوخا
لكان ما روى عبد الله ابن المغفل في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اولى مما روى ابو هريرة لانه زاد عليه وعفروا
الثامنة بالتراب والزايد اولى من الناقص فكان ينبغي للمخالف العمل بهذه الزيادة فان تركها لزمه ما لزم خصمه في ترك السبع
وما لك يا خذ بالتعفير الثابت في الصحيح مطلقا فثبت انه منسوخ انتهى وحديث عبد الله ابن المغفل مجمع على صحته
ورواه مسلم وابو داود فكان الاخذ بروايته احوط وقد روي عن ابي هريرة اذا ولغ السنور في الاناء يغسل سبع مرات
ولم يعملوا به وكل جواب لهم عن ذلك فهو جوابنا عما زاد على الثلاث او يحمل ما زاد على الثلاث على الاستحباب ويؤيده ما روى
الدارقطني عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه وسلم في الكلب يلغ في الاناء انه يغسل ثلاثا او خمسا او سبعا لخيرة ولو
كان التسبيع واجبا لما خير ثم اعلم ان الطحاوي والنووي نقلا ان اصحابنا لم يحدوا غسل الاناء منه حدا بل العبرة لاكبر
الراي ولو مرة كما هو الحكم في غسل غيره من النجاسات ذكره الطحاوي في كتاب اختلاف العلما وهو مخالف لما في الهداية وغيرها
انه يغسل الاناء من ولوغه ثلاثا وهو ظاهر الحديث الذي استدلوا به وسيأتي ان الثلاث هل هي شرط في ازالة الانجاس
او لا ان شاء الله تعالى وفي النهاية الولوغ حقيقة شرب الكلب المايعات باطراف لسانه وفي شرح المهذب ان الماضي والمضارع
بفتح اللام تقول ولغ يلغ وقد قدمنا ان سور الكلب نجس عند اصحابنا جميعا اما على القول بنجاسة عينه فظاهر واما
على القول بطهارة عينه فلان لحمه نجس ولعابه متولد من لحمه ولا يلزم من طهارة عينه طهارة سوره لنجاسة لحمه ولا
يلزم من نجاسة سوره نجاسة عينه وانما يلزم من نجاسة سوره نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب كما صرح في التجنيس وفتح
القدير وغيرهما وسيأتي ايضاحه في الكلام على سور السباع والمذكور في كتب الشافعية كالمهذب انه لا فرق بين الولوغ
ووضع بعض عضوه في الاناء ولم ارهذا في كتبنا والذي يقتضيه كلامهم على القول بنجاسة عينه تنجس الما وعلى القول
بطهارة عينه عدم تنجسه اخذا من قولهم اذا وقع الكلب في البير كما قدمناه لان ما البير في حكم الما القليل كما الانية
كما قدمناه ولا فرق بين ولوغ كلب وكلبين في الاكتفا بالثلاث لان الثاني لم يوجب نجسا كما لا يخفى وان ولغ الكلب في
طعام فالذي يقتضيه كلامهم انه ان كان جامدا قور ما حوله واكل الباقي وان كان مايعا انتفع به في غير الابدان كما
قدمناه واما سور الخنزير فلانه نجس العين لقوله تعالى فلحم خنزير فانه رجس والرجس النجس والضمير عايد اليه لقربه
وقد بسطنا الكلام فيه في الكلام على جلده واما سور سباع البهائم فقد قال الشافعي بطهارته محتجا بما رواه
البيهقي والدارقطني عن جابر قال قيل يا رسول الله انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها وبما رواه
مالك في الموطا ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه خرج في ركب فيهم عمرو بن العاص حتى وردوا حوضا فقال عمرو بن العاص
يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع فقال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا
وبما رواه ابن ماجة عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض اسفاره فسار ليلا فمروا على رجل عند
مقراة له فقال عمر يا صاحب المقراة اولغت السباع الليلة في مقراتك فقال عليه السلام يا صاحب المقراة لا تخبره
هذا متكلف لها ما حملت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من
السباع والظاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذا غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك
يصلح مثيرا لحكم النجاسة فليكن المثير لها فيجامعها ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ولانه ليس فيه ضرورة
وعموم بلوى فيخرج السنور والفارة ولان لسانه يلاقي الما فيخرج سباع الطير لانه يشرب بمنقاره كما سيأتي ولم تعارض
ادلته فيخرج البغل والحمار واما حديث جابر فقد اعترف النووي بضعفه واما اثر الموطا فهو وان صححه البيهقي فذكر
انه مرسل يحتج به على ابي حنيفة فقد ضعفه ابن معين والدارقطني واما حديث ابن ماجة فقد ضعفه ابن عدي
وعلى تسليم الصحة يحمل على الما الكثير او على ما قبل تحريم لحوم السباع او على الوحش وسباع الطير بدليل ما تمسكوا به
من حديث القلتين فانه صلى الله عليه وسلم قال اذا بلغ الما قلتين لم يحمل خبثا جوابا لسواله عن الما يكون في الفلاة
وما ينوبه من السباع اعطا الحكم هذا الما الذي ترده السباع وغيره فان الجواب لا بد ان يطابق او يزيد فيندرج فيه
المسئول عنه وغيره وقد قالوا مفهوم شرطه فيتنجس ما دون القلتين وان لم يتغير وحقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم
يبلغها يتنجس من ورود السباع وهذا من الوجوه الالزامية له قال الزيلعي رحمه الله ثم اعلم ان في مذهب اصحابنا
في سور ما لا يؤكل لحمه من السباع اشكالا فانهم يقولون لانه متولد من لحم نجس ثم يقولون اذا ذكي طهر لحمه لان نجاسته

لاجل رطوبة الدم وقد خرج بالذكاة فان كانوا يعنون بقولهم نجس نجاسة عينه وجب ان لا يطهر بالذكاة كالخنزير
وان كانوا يعنون به لاجل مجاورة الدم فالماكول كذلك لمجاورة الدم فمن اين جاء الاختلاف بينهما في السور اذ كان
كل واحد منهما يطهر بالذكاة وينجس بموته حتف انفه ولا فرق بينهما الا في المذكي في حق الاكل والحرمة لا توجب النجاسة
وكم من طاهر لا يحل اكله ومن ثم قال بعضهم لا يطهر بالذكاة الا جلده لان حرمة لحمه لا للكرامة اية نجاسته لكن بين
الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس الجلد باللحم وهذا هو الصحيح لانه لا وجه لنجاسة السور الا بهذا الطريق انتهى
وقد ذكر في العناية حاصل هذا الاشكال وذكر انها نكتة لا باس بالتنبيه عليها ثم قال وحلها ان المراد باللحم الطاهر
المتولد منه اللعاب ما يحل اكله بعد الذبح وبالنجس ما يقابله وهذا لانهما اشتركا في النجاسة المجاورة بالدم المسفوح
قبل الذبح فان الشاة لا تؤكل اذا ماتت حتف انفها واشتركا في الطهارة بعد زوال المنجس وهو الدم فلا فرق بينهما
الا ان الشاة تؤكل بعد الذبح دون الكلب ولا فرق بينهما ايضا في الظاهر الا اختلاط اللعاب المتولد من اللحم فعلم من هذا
ان اللعاب المتولد من لحم ماكول بعد الذبح طاهر بلا كراهة دون غيره اضافة للحكم الى الفارق صيانة لحكم الشرع عن
المناقضة ظاهرا هذا ما سنح لي انتهى ولا يخفى ما في هذا الجواب فان قول الزيلعي والحرمة لا توجب النجاسة يرده بل الجواب
الصحيح ما في شرح الوقاية وهو ان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها اية النجاسة لكن فيه شبهة ان النجاسة لاختلاط
الدم باللحم اذ لولا ذلك بل النجاسة لذاته لكان نجس العين وليس كذلك فغير ماكول اللحم اذا كان حيا فلعابه متولد
من اللحم الحرام المخلوط بالدم فيكون نجسا لاجتماع الامرين اما في ماكول اللحم فلم يوجد الا احدهما وهو الاختلاط
بالدم فلم يوجب نجاسة السور لان هذه العلة بانفرادها ضعيفة اذ الدم المستقر في موضعه لم يعط له حكم
النجاسة في الحي واذا لم يكن حيا فان لم يكن مذكى كان نجسا سوا كان ماكول اللحم او غيره لانه صار حراما بالموت فالحرمة
موجودة مع اختلاط الدم فيكون نجسا واذا كان مذكى كان طاهرا اما في ماكول اللحم فلانه لم توجد الحرمة
ولا اختلاط الدم واما في غير ماكول اللحم فلانه لم يوجد الاختلاط والحرمة المجردة غير كافية في النجاسة على
ما مر انها تثبت باجتماع الامرين انتهى فحاصله ان نجاسة اللحم لحرمته مع اختلاط الدم المسفوح به وقد فقد الثاني
في المذكى من السباع فكان طاهرا واجتمعا الى في الموت والحياة فكان نجسا وفقد الاول في الشاة حالة الحياة
والذكاة فكان طاهرا واجتمعا حالة الموت فكان نجسا فظهر من هذا كله ان طهارة العين لا تستلزم طهارة اللحم
لان السباع طاهرة العين باتفاق اصحابنا كما نقله بعضهم مع ان لحمها نجس فثبت بهذا ما قدمناه من ان الكلب طاهر
العين ولحمه نجس ونجاسة سوره لنجاسة لحمه لكن بقي هنا كلام وهو ان قولهم بين الجلد واللحم جلدة رقيقة تمنع تنجس
الجلد باللحم مشكل فانه يقتضي طهارة الجلد من غير توقف على الذكاة او الدباغة كما لا يخفى وفي مبسوط شيخ الاسلام
ذكر محمد نجاسة سور السباع ولم يبين انها خفيفة ام غليظة فعن ابي حنيفة في غير رواية الاصول غليظة وعن ابي
يوسف ان سور ما لا يؤكل لحمه كبول ما يؤكل لحمه كذا في معراج الدراية وما يأتي سبب التغليظ والتخفيف ظهر حكمه
كله من الروايتين والذي يرجح ترجيح الاول لما عرف من اصله قوله والهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن
البيت مكروه اي سور هذه الاشيا مكروه وفي التبيين واعرابه بالرفع اجود على ما تقدم قال المصنف في المستصفى
ويعني من السور المكروه انه طاهر لكن الاولى ان يتوضا بغيره انتهى واعلم ان المكروه في كلامهم اذا اطلق فالمراد منه
التحريم الا ان ينص على كراهة التنزيه فقد قال المصنف في المصفى لفظ الكراهة عند الاطلاق يراد بها التحريم قال
ابو يوسف قلت لابي حنيفة رحمه الله اذا قلت في شي اكره فما رايك فيه قال التحريم انتهى وقد صرحوا بالخلاف في
كراهة سور الهرة فمنهم كالطحاوي من مال الى انها كراهة تحريم نظرا الى حرمة لحمها ومنهم كالكرخي من مال الى كراهة
التنزيه نظرا الى انها لا تتحامى النجاسة قالوا وهو الاصح وهو ظاهر ما في الاصل فانه قال وان توضا بغيره احب
الي لكن صرح بالكراهة في الجامع الصغير فكانت للتحريم لما تقدم واما سور الدجاجة المخلاة فلم ار من ذكر خلافا
في المراد من الكراهة بل ظاهر كلامهم انها كراهة تنزيه بلا خلاف لانها لا تتحامى النجاسة وكذا في سباع الطير
وسواكن البيت اما سور الهرة فطاهر ما في شرح الهداية ان ابا يوسف مع ابي حنيفة ومحمد في ظاهر الرواية وعن ابي
يوسف انه لا باس بسورها وظاهر ما في المنظومة وغيرها ان ابا يوسف مخالف لهما مستدلا بما عن كبشة بنت كعب ابن
مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة قالت دخل علينا ابو قتادة فسكبت له وضوءا فجاءت هرة تشرب منه فاصغى لها
الاناء حتى شربت قالت كبشة فراني انظر اليه فقال اتعجبين يا ابنة اخي فقلت نعم فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه ابو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم
في المستدرك ومالك في الموطا وابن خزيمة في صحيحه وقال الترمذي حديث ابي قتادة حسن صحيح وهو احسن شيء في
الباب وقال البيهقي اسناده صحيح وعليه الاعتماد والنجس بفتحتين كما يستفيده قال النووي اما لفظ او الطوافات
فروي باو وبالواو وقال صاحب مطالع الانوار يحتمل ان يكون للشك ويحتمل ان يكون للتقسيم ويكون ذكر الصنفين من
الذكور والاناث وهذا الذي قاله يحتمل والاظهر انه للنوعين قال اهل اللغة الطوافون الخدم والمماليك
وقيل هم الذين يخدمون برفق وعناية ومعنى الحديث ان الطوافين من الخدم والصغار الذين سقط في حقهم الحجاب
والاستئذان في غير الاوقات الثلاثة التي هي قبل الفجر وبعد العشاء وحين الظهيرة التي ذكرها الله تعالى انما سقط
في حقهم دون غيرهم للضرورة وكثرة مداخلتهم بخلاف الاحرار البالغين فلهذا يعفى عن الهرة للحاجة انتهى ولهذا
انه لا نزاع في سقوط النجاسة المفاد بالحديث بعلة الطوف المنصوصة يعني انها تدخل المضايق ولازمه شدة المخالطة
بحيث يتعذر معه صون الاواني منها بل صون النفس متعذر للضرورة اللازمة من ذلك سقطت النجاسة انما
الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فان كانت كراهة تحريم كما قاله الطحاوي لم ينتهض به وجه فان قال سقطت النجاسة
فبقيت كراهة التحريم منعت الملازمة اذ سقوط وصف وحكم شرعي لا يقتضي ثبوت اخر الا بدليل والحاصل ان اثبات
كل حكم شرعي يستدعي دليلا فاثبات كراهة التحريم واطالة مده بغيره دليل وان كانت كراهة تنزيه على الاصح كفى فيه
انها لا تتحامى النجاسة فيكره كما يكره غمس الصغير يده فيه واصله كراهة غمس اليد في الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهي
عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا اصل صحيح منتهض به المطلوب من غير حاجة الى التمسك بالحديث
وهو ما رواه الحاكم وصححه عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع ووجه التمسك به على
ما ذكره المصنف في المستصفى انه عليه السلام لم يرد الحقيقة لانه ما بعث لبيان الحقائق فيكون المراد به الحكم وهو
انواع نجاسة السؤر وكراهته وحرمة اللحم ولا يخلو اما ان يحمل به في حق جميع الاحكام وهو غير ممكن لان فيه
قولا بنجاسة السؤر مع كراهته وانه لا يجوز او في حرمة اللحم وانه لا يجوز لما انها ثابتة بنهي النبي صلى الله عليه وسلم
عن اكل كل ذي ناب من السباع او في كراهة السؤر وهو المراد او في نجاسته وانه لا يجوز ايضا اذ النجاسة منتفية
بالاجماع او بالحديث او بالضرورة فبقيت الكراهة او في الاول مع الثاني او في الاول مع الثالث او في الثاني مع الثالث
وانه لا يجوز لما مر فان قيل انما يستقيم هذا الكلام لو كان هذا الحديث وارد بعد تحريم السباع قلنا حرمة لحم السباع
قبل ورود هذا الحديث لا تخلو اما ان تكون ثابتة او لم تكن فان كانت فظاهر وان لم تكن ثابتة لا تكون الحرمة من لوازم
كونه سبعا فلا يمكن جعله مجازا عنها او نقول لا يجوز ان تكون حرمة اللحم مرادة من هذا الحديث لان فيه حمل كلام
الرسول عليه الصلاة والسلام على الاعادة لا على الافادة سواء كان هذا الحديث سابقا او مسبوقا فتامل تدرانتهي
فثبت بهذا كراهة سؤرها ويحمل اصغاء الاناء لها على زوال ذلك التوهم بان كانت بمرامنه في زمان ما يمكن فيه
غسلها فمها بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه بمشاهدة شربها من ماء كثير او مشاهدة قدومها عن غيبة يجوز معها
ذلك فيعارض هذا التجويز تجويز اكلها نجسا قبيل شربها فيسقطه فتبقى الطهارة دون كراهة لانها ما جاءت الا
من ذلك التجويز وقد سقط وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة الاكل فضلها والصلاة اذا لحست عضوا قبل غسله
كما اطلقه شمس الائمة وغيره بل يقيد بثبوت ذلك التوهم فاما لو كان زايلا بما قلنا فلا وقد تسامح في غاية البيان حيث
قال ومن الواجب على العوام ان يغسلوا مواضع لحس الهرة اذا دخلت تحت لحافهم لكراهة ما اصابه فمها فانا قد
قدمناه ان الصحيح انها تنزيهية وترك المكروه كراهة تنزيه مستحب لا واجب الا ان يراد بالواجب الثابت ولا يخفى ان
كراهة اكل فضلها تنزيها انما هو في حق الغني لانه يقدر على غيره اما في حق الفقير فلا يكره كما صرح به في السراج
الوهاج وهو نظير ما قالوا ان سؤر المكروه انما يكون عند وجود غيره اما عند عدم غيره فلا كراهة اصلا
وعلم ان قولهم ان الاصل في سؤر الهرة ان يكون نجسا وانما سقطت النجاسة بعلة الطوف يفيد ان سؤر الهرة
الوحشية نجس وان كان النص بخلافه لعدم العلة وهي الطوف لان العلة اذا كانت ثابتة بالنص وعرف قطعا
ان الحكم متعلق بها فالحكم يدور على وجودها لا غير كعدم حرمة التافيف للوالدين اذا لم يعلم الولد معناه او
استعمله بجهة الاكرام ذكره في كشف الاسرار في بحث دلالة النص واما سؤر الدجاجة المخلاة فانها تخالط النجاسة
منقارها لا يخلو عن قذر وكذا البقر الجلالة والابل الجلالة الا ان تكون محبوسة واختلفوا في تفسيرها فقيل

هي التي تحبس في بيت ويغلق بابه وتعلف هناك لعدم النجاسة على منقارها لا من حيث الحقيقة ولا من حيث
الاعتبار لانها لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وهي في عذرات نفسها لا تجول واليه ذهب شيخ الاسلام في
مبسوطه وحكي عن الامام الحاكم عبد الرحمن انه قال لم يرد بكونها محبوسة ان تكون محبوسة في بيتها لانها وان
كانت محبوسة تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من ان يكون على منقارها قذر فيكره كما لو كانت مخلاة وانما المراد
ان تحبس في بيت تسمن للاكل فيكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت فلا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها كذا
في معراج الدراية واختار الثاني صاحب الهداية وغيره وفي فتح القدير والحق انها لا تاكله بل تلاحظ الحب
بينه فتلتقطه واما سؤر سباع الطير كالصقر والبازي فالقياس نجاسته لنجاسة لحمها لحرمة اكله كسباع البهائم
ووجه الاستحسان ان حرمة لحمها وان اقتضت النجاسة لكنها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف لكنها تاكل
الميتات والجيف غالبا فاشبه الدجاجة المخلاة فاورثت الكراهة بخلاف سباع البهائم فانها تشرب بلسانها
وهو رطب بلعابها المتولد من لحمها وهو نجس فافترقا ولان في سباع الطير ضرورة وبلوى فانها تنقض من الهوى
فتشرب ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في البراري وعن ابي يوسف ان الكراهة لتوهم النجاسة في منقارها
لا لوصول لعابها الى الماء حتى لو كانت محبوسة بعلم صاحبها انه لا قذر في منقارها لا يكره التوضي بسؤرها
واستحسن المشايخ المتاخرون هذه الرواية وافتوا بها كذا في النهاية وفي التجنيس يجوز ان يفتى بها واما سؤر
سواكن البيت كالحية والفارة فلان حرمة اللحم اوجبت النجاسة لكنها سقطت النجاسة بعلة الطوف وبقيت
الكراهة والعلة المذكورة في الحديث في الهرة موجودة بعينها في سواكن البيت وهي الطوف فيثبت ذلك الحكم
المبني عليها وهو سقوط النجاسة وثبتت الكراهة لتوهمها **فرع** تكره الصلاة مع حمل ما سؤره مكروه
كالهرة كذا في التوشيح **نكتة** قيل ست تورث النسيان سؤر الفارة والقاء القملة وهي حية والبول في الماء الراكد
وقطع القطار ومضغ العلك واكل التفاح ومنهم من ذكره حديثا لكن قال ابو الفرج ابن الجوزي انه حديث
موضوع **قوله** والحمار والبغل مشكوك اي سؤرهما مشكوك فيه هذه عبارة اكثر مشايخنا وابو طاهر الدباس
انكر ان يكون شيء من احكام الله تعالى مشكوكا فيه وقال سؤر الحمار طاهر لو غمس فيه الثوب جازت الصلاة معه
الا انه محتاط فيه فامر بالجمع بينه وبين التيمم ومنع منه حالة القدرة والمشايخ قالوا المراد بالشك التوقف
لتعارض الادلة اي يعني بكونه مشكلا الجهل بحكم الشرع لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة
وضم التيمم اليه والقول بالتوقف عند تعارض الادلة دليل العلم وغاية الورع وبيان التعارض على ما في
المبسوط تعارض الاخبار في اكل لحمه فانه روي انه عليه الصلاة والسلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية يوم
خيبر وروي غالب بن ابجر قال لم يبق لي مال الا حميرات فقال عليه السلام كل من سمين مالك قال شيخ الاسلام
خواهر زاده في مبسوطه وهذا لا يقوى لان لحمه حرام بلا اشكال لانه اجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم على المبيح
كما لو اخبر عدل بان هذا اللحم ذبيحة مجوسي واخر انه ذبيحة مسلم لا يحل اكله لغلبة الحرمة فكان لحمه حراما
بلا اشكال ولعابه متولد منه فيكون نجسا بلا اشكال وقيل سبب الاشكال اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
فانه روي عن ابن عمر انه كان يكره التوضي بسؤر الحمار والبغل وعن ابن عباس انه قال الحمار يعلف القت والتبن
فسؤره طاهر قال شيخ الاسلام وهذا لا يقوى ايضا لان الاختلاف في طهارة الماء ونجاسته لا يوجب الاشكال
كما في اناء اخبر عدل انه طاهر واخر انه نجس فان الماء لا يصير مشكلا وقد استوى الخبران وبقي العبرة للاصل
فكذا ههنا ولكن الاصح في التمسك ان دليل الشك هو التردد في الضرورة فان الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني وللضرورة اثر في اسقاط النجاسة كما في الهرة والفارة الا ان الضرورة في الحمار دون الضرورة
فيهما لدخولهما مضايق البيت بخلاف الحمار ولو لم تكن الضرورة ثابتة اصلا كما في الكلب والسباع لوجب الحكم
بالنجاسة بلا اشكال ولو كانت الضرورة مثل الضرورة فيهما لوجب الحكم باسقاط النجاسة فلما ثبتت الضرورة
من وجه دون وجه واستوى ما يوجب النجاسة والطهارة تساقطا للتعارض فوجب المصير الى الاصل
والاصل ههنا شيئان الطهارة في جانب الماء والنجاسة في جانب اللعاب لان لعابه نجس كما بيناه وليس احدهما
باولى من الاخر فبقي الامر مشكلا نجسا من وجه طاهرا من وجه فكان الاشكال عند علمائنا بهذا الطريق لا للاشكال
في لحمه ولا لاختلاف الصحابة في سؤره وبهذا التقرير يندفع كثير من الاسئلة منها ان المحرم والمبيح اذا اجتمعا

يغلب المحرم احتياطا **وجوابه** ان القول بالاحتياط انما يكون في ترجيح الحرمة في غير هذا الموضع اما ههنا الاحتياط
في اثبات الشك لانا ان رجحنا الحرمة للاحتياط يلزم ان لا نعمل بالاحتياط لانه حينئذ لا يجوز استعمال سؤر الحمار
مع احتمال كونه مطهرا باعتبار الشك فكان نعمل بهما عند وجود الماء في احد الوجهين وذلك حرام فلا يكون عملا
بالاحتياط ولا بالمباح ومما قيل ان في تغليب الحرمة تقليل النسخ فذلك في تعارض النصين لا في الضرورة
ومنها انه يقال لما وقع التعارض في سؤره وجب المصير الى الخلف وهو التيمم كمن له اناآن احدهما طاهر والآخر نجس
فاشتبه عليه فانه يسقط استعمال الماء ويجب التيمم فكذا ههنا قلنا الماءآن هناك ظاهر لما ذكرنا ان قضيته ان يبقى كل
واحد على حاله ولم يزل الحدث لانه كان ثابتا بيقين فيبقى الى ان يوجد المزيل بيقين والماء طاهر ووقع الشك
في طهوريته فلا يسقط استعماله بالشك بخلاف الانائين فان احدهما نجس يقينا والآخر طاهر يقينا لكنه
عجز عن استعماله لعدم علمه فيصار الى الخلف ومنها ان التعارض لا يوجب الشك كما في اخبار عدلين بالطهارة
والنجاسة حيث يتوضأ بلا تيمم قلنا في تعارض الخبر وجب تساقطهما فرجحنا كون الماء مطهرا باستصحاب الحال
والماء كان مطهرا قبله وههنا تعارضت حجتا الضرورة فتساقطتا فابقينا ما كان على ما كان يعني الآن
ههنا ما كان ثابتا على حاله قبل التعارض شيئان جانب الماء وجانب اللعاب واحدهما ليس باولى من الآخر فوجب
ومنها ما قيل في استعمال الماء ترك العمل بالاحتياط من وجه آخر لانه ان كان نجسا فقد تنجس العضو قلنا اما على
القول بان الشك في الطهورية فطاهر واما على القول المرجوح من ان الشك في كونه طاهرا فالجواب ان العضو
طاهر بيقين فلا يتنجس بالشك والحدث ثابت بيقين فلا يزول بالشك فيجب ضم التيمم اليه كذا في معراج الدراية
وغيره وفي الكافي ولم يتعارض الخبران في سؤر الهرة اذ قوله صلى الله عليه وسلم الهرة سبع لا يقتضي نجاسة
السؤر لما قدمنا انتهى ثم اختلف مشايخنا فقيل الشك في طهارته وقيل في طهوريته وقيل فيهما جميعا والاصح
انه في طهوريته وهو قول الجمهور كذا في الكافي وهذا مع اتفاقهم انه على ظاهر الرواية لا ينجس الثوب والبدن
والماء ولا يرفع الحدث فلهذا قال في كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الاختلاف لفظي لان من قال الشك
في طهوريته لا في طهارته اراد ان الطاهر لا يتنجس به ووجب الجمع بينه وبين التراب لا ان في طهارته شكا اصلا
لان الشك في طهوريته انما نشأ من الشك في طهارته لتعارض الادلة في طهارته ونجاسته انتهى وبهذا التقرير
علم ضعف ما استدل به في الهداية لقول من قال الشك في طهوريته بانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه غسل
رأسه فان وجوب غسله انما يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الرأس بالشك فلا يجب وعلم ايضا
ضعف ما في فتاوى قاضيخان تفريعا على كون الشك في طهارته انه لو وقع في الماء القليل افسده لانه لا
افساد بالشك وفي المحيط تفريعا على الشك في طهوريته انه لو وقع في الماء جوز التوضي به ما لم يغلب عليه
لانه طاهر غير طهور كالماء المستعمل عند محمد انتهى وكان الوجه ان يقول ما لم يساوه لما علمته في مسئلة الفساقي
وقد قدمنا حكم عرقه واما لبنها فاختار في الهداية انه طاهر ولا يؤكل وصححه في منية المصلي وبه اندفع ما في
النهاية انه لم يرجح احد وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وصححه التمرتاشي وصحح بعضهم انه نجس
نجاسة غليظة وفي المحيط انه نجس في ظاهر الرواية ومقتضى القول بطهارته القول بحل اكله وشربه يدل عليه
ما في المبسوط قيل لمحمد لم قلت بطهارة بول ما يؤكل لحمه ولم تقل بطهارة روثه قال لما قلت بطهارة بوله ابحت شربه
ولو قلت بطهارة لابحت اكله واحد لا يقول به انتهى فان ظاهره ان الطهارة والحل متلازمان يلزم من القول باحدهما
القول بالآخر ومن المشايخ من قال بنجاسة سؤر الحمار دون الاتان لان الحمار ينجس فمه بشم البول وفي البدائع وهذا
غير سديد لانه امر موهوم لا يغلب وجوده فلا يؤثر في ازالة الثابت وقال قاضيخان والاصح انه لا فرق بينهما
ولما ثبت الحكم في الحمار ثبت في البغل لانه من نسله فيكون بمنزلته قال الزيلعي هذا اذا كانت امه اتانا فظاهر لان
الام هي المعتبرة في الحكم وان كانت فرسا ففيه اشكال لما ذكرنا ان العبرة للام الا ترى ان الذئب لو نزى على شاة فولدت
ذئبا حل اكله ويجزي في الاضحية فكان ينبغي ان يكون ماكولا عندهما وطاهرا عند ابي حنيفة اعتبارا للام وفي
الغاية اذا نزى الحمار على رمكة لا يكره لحم البغل المتولد بينهما عن محمد فعلى هذا لا يصير سؤره مشكوكا انتهى والرمكة
هي الفرس وهي البرذونة تتخذ للنسل كذا في المغرب ويمكن الجواب عن الاشكال بان البغل لما كان متولدا من الحمار
والفرس فصار سؤره كسؤر فرس اختلط بسؤر الحمار فصار مشكوكا كذا في معراج الدراية وغيره وقد تمسك بعض

في شرح الكتاب سؤالا فقال فان قلت ابن ذئب فولك الولد يتبع الام في الحل والحرمة قلت ذلك اذا لم يغلب شبهه
بالاب اما اذا غلب شبهه فلا انتهى ولهذا سقط ايضا اشكال الزيلعي كما لا يخفى وقال جمال الدين الرازي شارح
الكتاب البغال اربعة بغل يؤكل بالاجماع وهو المتولد من حمار وحشي وبقرة وبغل لا يؤكل بالاجماع وهو المتولد من
اتان اهلي وفحل وبغل يؤكل عندهما وهو المتولد من فحل واتان حمار وحشي وبغل ينبغي ان يؤكل عندهما وهو المتولد
من رمكة وحمار اهلي انتهى وفي النوازل لا يحل شرب ما شرب منه الحمار وقال ابن مقاتل لا بأس به قال الفقيه ابو الليث
هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان بهذا القول ارجو ان لا يكون به بأس والاحتياط ان لا يشرب كذا في فتح
القدير ووقع في المحيط على كون سؤر الحمار مشكوكا ما لو اغتسلت بسؤر الحمار تنقطع الرجعة ولا تحل للازواج
لانه مشكوك فيه فان كان طاهرا فلا رجعة وان كان نجسا لم يكن مطهرا فله الرجعة فاذا احتمل انقطعت احتياطا
ولا تحل لغيره احتياطا انتهى **قوله** توضأ به وتيمم ان فقد ماء اي توضأ بسؤره وتيمم ان لم يجد ماء مطلقا يعني
جمع بينهما فالمراد بالجمع ان لا تخلو الصلاة الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى لو توضأ بسؤر الحمار
وصلى ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلاة ايضا جاز لانه جمع بين الوضوء والتيمم في حق صلاة واحدة
وهو الصحيح كذا في فتاوى قاضيخان فافاد ان فيها اختلافا وفي الجامع الصغير للمحبوبي وعن نصير بن يحيى في
رجل لم يجد الا سؤر الحمار قال يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء ثم يتيمم فعرض قوله هذا على القاسم الصفار
فقال هو قول جيد وذكر محمد في نوادر الصلاة لو توضأ بسؤر الحمار وتيمم ثم اصاب ماء نظيفا ولم يتوضأ به
حتى ذهب الماء ومعه سؤر الحمار فعليه اعادة التيمم وليس عليه اعادة الوضوء بسؤر الحمار لانه ان كان
مطهرا فقد توضأ به وان كان نجسا فليس عليه الوضوء لا في المرة الاولى ولا في الثانية كذا في النهاية وفي الخلاصة ولو
تيمم وصلى ثم اراق سؤر الحمار يلزمه اعادة التيمم والصلاة لانه يحتمل ان سؤر الحمار كان طهورا انتهى فان قيل هذا الطريق
يستلزم اداء الصلاة بغير طهارة في احدى المرتين لا محالة وهو مستلزم للكفر لتأديه الى الاستخفاف بالدين فينبغي
ان لا يجوز ويجب الجمع في اداء واحد قلنا ذلك فيما ادى بغير طهارة بيقين فاما اذا كان اداء بطهارة من وجه فلا لانتفاء
الاستخفاف لانه عمل بالشرع من وجه وههنا كذلك لان كل واحد من السؤر والتراب مطهر من وجه دون وجه
فلا يكون الاداء بغير طهارة من كل وجه فلا يلزم منه الكفر كما لو صلى حنفي بعد الفصد والحجامة لا تجوز صلاته
ولا يكفر لمكان الاختلاف وهذا اولى بخلاف ما لو صلى بعد البول كذا في معراج الدراية **قوله** وايا قدم صح اي
المذكورين وهما الوضوء والتيمم بدأ جاز حتى لو توضأ ثم تيمم جاز بالاتفاق وان عكس جاز عندنا خلافا لزفر لانه لا يجوز
المصير الى التيمم مع وجود ماء واجب الاستعمال فصار كالماء المطلق ولنا وهو الاصح ان الماء ان كان طهورا فلا معنى للتيمم
تقدم او تاخر وان لم يكن طهورا فالمطهر هو التيمم تقدم او تاخر ووجود هذا الماء وعدمه بمنزلة واحدة وانما
يجمع بينهما لعدم العلم بالمطهر منهما عينا فكان الاحتياط في الجمع دون الترتيب وكذا الاختلاف في الاغتسال به فعندنا
لا يشترط تقديمه خلافا له لكن الافضل تقديم الوضوء والاغتسال به عندنا وفي الخلاصة اختلفوا في النية
على الوضوء بسؤر الحمار والاحوط ان ينوي انتهى **تنبيه** فيه ثلاث مسائل الاولى ما قدمناه لو اخبر عدل بان هذا
اللحم ذبيحة المجوسي واخبر عدل آخر ذبيحة مسلم فانه لا يحل اكله الثانية ما قدمناه لو اخبر عدل بنجاسة الماء وعدل
آخر بطهارته فانه يحكم بطهارته الثالثة ما ذكر محمد في كتاب الاستحسان كما نقله في التوشيح لو اخبر عدل بحل طعام
وآخر بحرمته فانه يحكم بحله وهذا التنبيه لبيان الفرق بين الثلاث فانه قد يشتبه والاصل فيها ان الخبرين اذا تعارضا
تساقطا ويبقى ما كان ثابتا قبل الخبر على ما كان ففي الماء قبل الخبر الثابت اباحة شربه وطهارته فلما تعارض الدليلان
تساقطا فبقي ما كان من الاباحة والطهارة وفي الطعام كذلك لان الاصل هو الحل فوجب العمل به اذ لو رجح جانب
الحرمة لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح مع ترك العمل بالاصل ولا يجوز ترجيح الحرمة بالاحتياط لاستلزامه تكذيب
الخبر بالحل من غير دليل فاما تعارض ادلة الشرع في حل الطعام وحرمته فيوجب ترجيح الحرمة تقليلا للنسخ الذي
هو خلاف الاصل وعملا بالاحتياط الذي هو الاصل في امور الدين عند عدم المانع واما مسئلة اللحم الاولى فانه
فانه لما تساقط الدليلان ايضا بالتعارض بقي ما كان ثابتا قبل الذبح والثابت قبله حرمة الاكل لانه انما يحل اكله
بالذبح شرعا واذا لم يثبت السبب المبيح لوقوع التعارض في سبب الاباحة بقي حراما كما كان فظهر الفرق بين الثلاث لكن ذكر
الامام جلال الدين الخبازي في حاشية الهداية تفصيلا حسنا في مسئلة الماء ويميل اليه القلب فقال فان قيل

اذا اخبر عدل بنجاسة الما وعدل اخر بطهارته لم يصر الما مشكوكا مع وقوع التعارض بين الخبرين قلنا لا تعارض فيه
لانه امكن ترجيح احدهما فان المخبر عن الطهارة لو استقصى في ذلك بان قال اخذت هذا الما من النهر وسددت فم هذا الانا
ولم يخالطه شي اصلا رجحنا خبره لتايده بالاصل وان بنى خبره على الاستصحاب وقال كان طاهرا فبقي كذلك رجحنا
خبر النجاسة لانه اخبر عن محسوس مشاهد وانه راجح على الاستصحاب انتهى والذي ظهر لي انه يحمل كلام المشايخ على ما اذا
بين مستند اخباره فاذا لم يعمل بالاصل وهو الطهارة وان بين فلا عبرة لهذا التفصيل قوله بخلاف نبيذ التمر يعني ان
فقد ما مطلقا ولم يجد الا نبيذ التمر فانه يتوضا ولا يجمع بينه وبين التيمم وذكر هذه المسئلة هنا اما لانه مما يجوز
الوضوء به على راي او لان محمدا لما اوجب الجمع صار عنده مشكوكا فيه فشابه سور الحمار كذا قيل لكن لا يخفى ضعف الثاني
لان المصنف جعله مخالفا لسور الحمار ثم اعلم ان الكلام مهنا في ثلاثة مواضع الاول في تفسيره الثاني في وقته الثالث
في حكمه اما الاول فهو ان يلقى في الما تمرات فيصير رقيقا يسيل على الاعضا حلوا غير مسكر لانه لو كان مسكرا لا يجوز
الوضوء به بالاخلاف لانه حرام وانما قلنا غير مسكر لانه لو كان مسكرا لا يجوز الوضوء به بلا خلاف لانه حرام وانما
قلنا غير مطبوخ لانه لو طبخ فالصحيح انه لا يتوضا به اذا النار قد غيرته حلوا كان او مشتدا كمطبوخ الباقلا كذا في
المبسوط والمحيط يعني بلا خلاف بين الثلاثة وهو الاليق بما قدمناه من ان الما يصير مقيدا بالطبخ اذ لم يقصد به المبالغة
في التنظيف وبه يظهر ضعف ما صححه في المفيد والمزيد انه يجوز الوضوء به بعدما طبخ وقد ذكر الزيلعي ان صاحب
الهداية وقع منه تناقض فانه ذكر هنا ان النار اذا غيرته يجوز الوضوء به عند ابي حنيفة لجواز شربه وذكر في بحث المياه
انه لا يجوز الوضوء بما تغير بالطبخ انتهى. ولا يخفى ثبوت الخلاف في هذه المسئلة لان اختلاف التصحيح ينبئ عنه فكان
فيه روايتان فيحتمل ان يكون مراد صاحب الهداية مثل الرواية في الموضعين فلا تناقض حينئذ لامكان التوفيق واما سائر
الانبذة فانه لا يجوز الوضوء بها عند عامة العلما وهو الصحيح لان جواز التوضي بنبيذ التمر ثابت بخلاف القياس
بالحديث ولهذا لا يجوز عند القدرة على الما المطلق فلا يقاس عليه غيره كذا في غاية البيان. واما الثاني فقال ابو
كل وقت يجوز التيمم فيه يجوز التوضي به والا فلا كذا في معراج الدراية واما الثالث ففيه ثلاث روايات عن ابي
حنيفة الاولى وهو قوله الاول انه يتوضا به جزما ويضيف اليه التيمم استحبابا والثانية يجب الجمع بينه وبين التيمم كسور
الحمار وبه قال محمد واختاره في غاية البيان ورجحه والثالثة انه يتيمم ولا يتوضا به وهو قوله الاخر وقد رجع اليه
وهو الصحيح وبه قال ابو يوسف والشافعي ومالك واحمد واكثر العلما واختاره الطحاوي ويحكى عن ابي طاهر الدباس
انه قال انما اختلفت اجوبة ابي حنيفة لاختلاف الاسئلة فانه سئل عن التوضي به اذا كانت الغلبة للحلاوة قال يتيمم
ولا يتوضا به وسئل مرة اذا كان الما والحلاوة سواء قال يجمع بينهما وسئل مرة اذا كانت الغلبة للما فقال يتوضا به ولا
يتيمم وبالجملة فالمذهب المصحح المختار عندنا هو عدم الجواز موافقة للائمة الثلاث فلا حاجة الى الاشتغال بحديث ابن
مسعود الدال على الجواز من قوله عليه السلام له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال ثمرة طيبة وما طهور اخرجه
ابو داود والترمذي وابن ماجة لان من العلما من تكلم فيه وضعفه وان اجيب عنه بما ذكره الزيلعي المخرج وعلى
وعلى تقدير صحته هو منسوخ باية التيمم لتاخرها اذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتاخرين فاذا علم عدم جواز
الوضوء به علم عدم جواز الغسل به واختلفوا على قول من يجيز الوضوء به في جواز الغسل به فصحح في المبسوط جوازه وصحح
في المفيد عدمه ولا فائدة في التصحيحين بعدما كان المذهب عدم الجواز به في الحدثين لان المجتهد اذا رجع عن قول لا
يجوز الاخذ به كما صرح به في التوشيح وتشترط النية له على قول من يجيز الوضوء به ولا يخفى ان سور الحمار مقدم
عليه على المذهب وعلى القول الاول يقدم النبيذ وعند محمد يجمع بينهما مع التيمم واذا شرع في الصلاة بالتيمم
وحده فهو كالمعدوم على المذهب وعلى الاول يقطعها وعند محمد يمضي فيها ويعيد الوضوء به كما لو وجد سور حمار
فانه يمضي ويعيد به بالاتفاق ولولا عبارة الوافي واصل الكتاب لشرحته بان المراد ان النبيذ مخالف لسور الحمار
حيث لا يجوز الوضوء به اصلا ليصير ما في الكتاب هو المعتمد ولقد انصف الامام الطحاوي ناصر المذهب حيث قال
ما ذهب اليه ابو حنيفة اولا اعتمادا على احاديث ابن مسعود لا اصل له انتهى.

باب التيمم

الباب لغة النوع وعرفا نوع من المسائل اشتمل عليها كتاب وليست بفصل والتيمم لغة مطلق القصد بخلاف الحج
فانه القصد الى معظم وشواهدهما كثيرة واصطلاحا على ما في شروح الهداية القصد الى الصعيد الطاهر
للتطهير وعلى ما في البدائع وغيره استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على قصد التطهير بشرائط مخصوصة

وزيف الاول بان القصد شرط لا ركن والثاني بانه لا يشترط استعمال جزء من الارض حتى يجوز بالحجر الاملس فالحق انه
اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد شرط لانه النية وله ركن وشروط وحكم وسبب مشروعيته وسبب
وجوب وكيفية ودليل اما ركنه فشيئان الاول ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين والثاني
استيعاب العضوين وفي الاول كلام نذكره ان شا الله تعالى واما شرائطه اعني شرائط جوازه فسياتي في الكتاب
مفصلا. واما حكمه فاستباحة ما لا يحل الا به واما سبب مشروعيته فما وقع لعائشة رضي الله عنها في غزوة بني
المصطلق وهي غزوة المريسيع وهو ما بناحية قديد بين مكة والمدينة لما اضلت عقدها فبعث عليه السلام
في طلبه فحانت الصلاة وليس معهم ما فاغلظ ابو بكر رضي الله عنه على عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله
عليه وسلم والمسلمين في غير ما فنزلت اية التيمم فجا اسيد بن الحضير فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا ال ابي بكر رواه
البخاري ومسلم وقال القرطبي نزلت الاية في عبد الرحمن بن عوف اصابته جنابة وهو مريض فرخص له في التيمم
وقيل غير ذلك واما سبب وجوبه فهو سبب وجوب اصله المتقدم واما كيفيته فستاتي واما دليله فمن الكتاب
ايتين في سورة النسا والمائدة وهما مدنيتان ومن السنة فاحاديث منها ما رواه البخاري ومسلم عن عمار بن ياسر
قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في حاجة فاجنبت فلم اجد الما فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة وفي
رواية فتمعكت فذكرت ذلك له ثم اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك فقال انما كان يكفيك ان تقول بيديك
هكذا ثم ضرب بيديه الارض ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ثم اعلم ان التيمم لم يكن مشروعا
لغير هذه الامة وانما شرع رخصة لنا من حيث الالة حيث اكتفي بالصعيد الذي هو ملوث وفي محله بشطر اعضا الوضو
كذا في المستصفى قوله يتيمم لبعده ميلا عن ما اي يتيمم الشخص وهذا شروع في بيان شرائطه فمنها ان لا يكون واجدا
للما قدر ما يكفي لطهارته في الصلاة التي تفوت الى الخلف وما هو من اجزائها لقوله تعالى فلم تجدوا ما فتيمموا وغير
الكافي كالمعدوم وهذا عندنا وقال الشافعي يلزمه استعمال الموجود والتيمم للباقي لان ما نكرة في النفي فتعم وقياسا على
ازالة بعض النجاسة وستر بعض العورة وكالجمع في حالة الاضطرار بين المذكية والميتة قلنا الاية سيقت لبيان
الطهارة الحكمية فكان التقدير فلم تجدوا ما محللا للصلاة فان وجود الما النجس لا يمنعه من التيمم اجماعا وباستعمال
القليل لم يثبت شي من الحل يقينا على الكمال فان الحل حكم والعلة غسل الاعضا كلها وشي من الحكم لا يثبت ببعض كبعض
النصاب في حق الزكاة وكبعض الرقبة في حق الكفارة والقياس على الحقيقة والعورة فاسد لانهما يتجزيان فيفيد ازالة
باستعمال القليل التقليل ولا يفيد هنا اذ لا يتجزى هنا بل الحدث قائم ما بقي ادنى لمعة فيبقى مجردا خصوصا في موضع
عزته مع بقا الحدث كما هو واما الجمع حالة الاضطرار فلان الذكية لما لم تدفع الاضطرار صارت كالعدم كذا ذكر في
كثير من الشروح لكن في الخلاصة ولو وجد من الما قدر ما يغسل به بعض النجاسة الحقيقية او وجد من الثوب قدر
ما يستر بعض العورة لا يلزمه انتهى. ولو وجد ما يكفي للحدث او ازالة النجاسة المانعة غسل به الثوب منها وتيمم للحدث
عند عامة العلما وان توضا به وصلى في النجس اجزاه وكان مسيئا كذا في الخانية وفي المحيط ولو تيمم اولا ثم غسل النجاسة
يعيد التيمم لانه تيمم وهو قادر على ما يتوضا به انتهى. وفيه نظر بل الظاهر الحكم بجواز التيمم تقدم على غسل الثوب
او تاخر لانه مستحق الصرف الى الثوب على ما قالوا والمستحق الصرف الى الجهة معدوم حكما بالنسبة الى غيرها كما في مسئلة
اللمعة مع الحدث قبل التيمم له اذا كان الما كافيا لاحدهما فقط بالتيمم للحدث قبل غسلها كما هو رواية الاصل وكالما
المستحق للعطش ونحوه ثم يتمشى ذلك على رواية الزيادات القائلة بانه لو تيمم قبل غسل اللمعة لا يصح والله سبحانه اعلم
ولهذا قال في شرح الوقاية ثم انما يثبت القدرة اذا لم يكن مصروفا الى الجهة اهم اصاب بدن المتيمم قدر ما يصلي ولم يمسحه جاز
لان المسح لا يزيل النجاسة والمستحب ان يمسح تقليلا للنجاسة انتهى. ثم العدم نوعان عدم من حيث الصورة والمعنى وعدم
من حيث المعنى لا من حيث الصورة فالاول ان يكون بعيدا عنه قال في البدائع ولم يذكر حد البعد في ظاهر الرواية
وعن محمد التقدير بالميل فان تحقق كونه ميلا جاز له التيمم وان تحقق كونه اقل او ظن انه ميل او اقل لا يجوز قال في
الهداية والميل هو المختار في المقدار لانه يلحقه الحرج بدخول المصر والما معدوم حقيقة والميل في كلام العرب
منتهى مد البصر وقيل للاعلام المبنية في طريق مكة اميال لانها بنيت على مقادير منتهى البصر كذا في الصحاح
والمغرب والمراد هنا ثلث الفرسخ والفرسخ اثنا عشر الف خطوة كل خطوة ذراع ونصف بذراع العامة وهو اربعة
وعشرون اصبعا كذا في الينابيع وعن الكرخي رحمه الله انه ان كان في موضع يسمع صوت اهل الما فهو قريب وان كان

لا يسع فهو بعيد وبه اخذ اكثر مشايخنا كذا في الخانية وعن ابي يوسف اذا كان بحيث لو ذهب اليه وتوضأ تذهب القافلة
وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم واستحسن المشايخ هذه الرواية كذا في التجنيس وغيره الا ان ظاهره
انه في حق المسافر لا المقيم وهو جائز لهما ولو في المصر لان الشرط هو العدم فاينما تحقق جاز التيمم نص عليه في الاسرار
لكن قال في شرح الطحاوي لا يجوز التيمم في المصر الا لخوف فوت جنازة او صلاة عيد او للجنب الخائف من البرد وكذا ذكره
التمرتاشي بناء على كونه نادرا والحق الاول لما ذكرنا والمنع على عادة الامصار فليس خلافا حقيقيا وتصحيح الزيلعي لا
يفيده وفي الخانية قليل السفر وكثيره سواء في التيمم والصلاة على الدابة خارج المصر انما الفرق بين القليل والكثير
في ثلاثة في قصر الصلاة والافطار والمسح على الخفين انتهى وفي المحيط المسافر اذا طاف جاريته وان علم انه لا يجد الماء لان
التراب شرع طهورا حال عدم الماء ولا تكره الجنابة حال وجوده فكذا حالة عدمه انتهى ومما قررناه علم ان المعتبر المسافة
دون خوف فوت الوقت خلافا لزفر وفي المبتغى بالغين المعجمة ومن كان في كلة جاز تيممه لخوف اللص او مطر او حر شديد ان
خاف فوت الوقت انتهى ولا يخفى ان هذا مناسب لقول زفر لا لقول ائمتنا فانهم لا يعتبرون خوف الفوت وانما العبرة
للبعد كما قدمناه كذا في شرح منية المصلي لكن ظهرت بان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشايخنا ذكرها في القنية
في مسائل من ابتلي ببليتين ويتفرع على هذا الاختلاف ما لو ازدحم جمع على بئر لا يمكن الاستقاء منها الا بالمناوبة
لضيق الموقف او لاتحاد الآلة للاستقاء ونحو ذلك فان كان يتوقع وصول النوبة اليه قبل خروج الوقت لم يجز له
التيمم بالاتفاق وان علم انها لا تصل اليه الا بعد خروج الوقت يصبر عندنا ليتوضأ بعد الوقت وعند زفر
يتيمم ولو كان جمع من العراة وليس معهم الا ثوب يتناوبونه وعلم ان النوبة لا تصل اليه الا بعد الوقت فانه يصبر
ولا يصلي عاريا ولو اجتمعوا في سفينة او بيت ضيق وليس هناك موضع يسع ان يصلي قائما فقط لا يصلي قاعدا
يصبر ويصلي قائما بعد الوقت كما لو كان مريضا عاجزا عن القيام واستعمال الماء في الوقت ويغلب على ظنه القدرة
بعده وكذا لو كان معه ثوب نجس ومعه ما يغسله ولكن لو غسله يخرج الوقت لم يغسله وان خرج الوقت كذا
في التوشيح واما العدم معنى لا صورة فهو ان يعجز عن استعمال الماء المانع مع قرب الماء منه وسيأتي بيانه مفصلا
قوله او لمرض يعني يجوز التيمم للمرض واطلقه وهو مقيد بما ذكره في الكافي من قوله بان يخاف اشتداد مرضه
لو استعمل الماء فعلم ان اليسير منه لا يبيح التيمم وهو قول جمهور العلماء الا ما حكاه النووي عن بعض المالكية
وهو مردود بانه رخصة ابيحت للضرورة ودفع الحرج وهو انما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد ولا فرق
عندنا بين ان يشتد بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال كالجدري او كان لا يجد من يوضيه ولا يقدر بنفسه اتفاقا
وان وجد خادما كعبده وولده واجيره لا يجزيه التيمم اتفاقا كما نقله في المحيط وان وجد غير خادمه من لو استعان
به اعانه او لزوجته فظاهر المذهب انه لا يتيمم من غير خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه كما يفيده كلام المبسوط
والبدائع وغيرهما ونقل في التجنيس عن شيخه خلافا بين ابي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا
قال وعلى هذا الخلاف اذا كان مريضا لا يقدر على الاستقبال او كان في فراشه نجاسة ولا يقدر على التحول عنه
ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الاعمى اذا وجد قائدا لا تلزمه الجمعة والحج
والخلاف فيهما معروف فالحاصل ان عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لان الانسان انما يعد قادرا اذا اختص
بحالة يتهيأ له الفعل متى اراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره **ولهذا قلنا** اذا بذل الابن المال والطاعة لابيه لا
يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه الكفارة وهو معدم فبذل له انسان المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة
الغير لان آلة الغير صارت كآلته بالاعارة وكان حسام الدين رحمه الله يختار قولهما والفرق على ظاهر المذهب
بين مسئلة التيمم وبين المريض اذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم في الاقامة والثبات جاز له
الصلاة قاعدا انه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في الوضوء انتهى ما في التجنيس
وظاهره انه لو لم يكن له اجير لكن معه ما يستأجر به اجيرا لا يجزيه التيمم قل الاجر او كثر فانه قال او عنده من المال
مقدار ما يستأجر به اجيرا والفرق بين الزوجة والمملوك ان المنكوحة اذا مرضت لا يجب عليه ان يوضيها وان
يتعاهدها وفي العبد والجارية يجب عليه اذا لم يستطع الوضوء كذا في الخلاصة يعني ان السيد لما كان عليه تعاهد
العبد في مرضه كان على عبده ان يتعاهده في مرضه والزوجة لما لم يكن عليه ان يتعهدها في مرضها فيما يتعلق
بالصلاة لا يجب عليها ذلك اذا مرض فلا يعد قادرا بفعلها وفي المبتغى مريض لم يكن عنده احد يوضيه الا باجر جاز

له التيمم عند ابي حنيفة قل الاجر او كثر وقالا لا يتيمم اذا كان الاجر ربع درهم انتهى والظاهر عدم الجواز اذا كان
قليلا لا اذا كان كثيرا اما عرف من مسئلة شراء الماء اذا وجده بثمن المثل على ما نبينه ان شاء الله تعالى وبقولنا قال مالك
واحمد والشافعي في الاصح كما نقله النووي لاطلاق قوله تعالى وان كنتم مرضى والمراد من الوجود في الاية القدرة قال
العلامة الكردري الفاء في قوله تعالى فلم تجدوا للعطف على الشرط وفي فتيمموا لجواب الشرط وفي فامسحوا لتفسير التيمم
وهذا اذا قدر المريض على التيمم اما اذا لم يقدر عليه ايضا ولا عنده من يستعين به فانه لا يصلي عندهما قال الشيخ
الامام ابو بكر رأيت في الجامع الصغير للكرخي ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة
ولا يتيمم ولا يعيد وهذا هو الاصح كذا في الفتاوى الظهيرية ذكره مسكين وسيأتي بقية الكلام عليه ان شاء الله تعالى
قوله او برد اي ان خاف الجنب والمحدث ان اغتسل او توضأ ان يقتله البرد او يمرضه يتيمم سواء كان خارج المصر او فيه
وعندهما لا يتيمم فيه كذا في الكافي وجوازه للمحدث قول بعض المشايخ والصحيح انه لا يجوز له التيمم كذا في فتاوى
قاضيخان والخلاصة وغيرهما وذكر المصنف في المصفى انه بالاجماع على الاصح قال في فتح القدير كانه والله اعلم
لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على انه مجرد وهم اذ لا يتحقق ذلك في الوضوء انتهى ثم اعلم ان جوازه للجنب عند ابي حنيفة
مشروط بان لا يقدر على تسخين الماء ولا على اجرة الحمام في المصر ولا يجد ثوبا يتدفأ فيه ولا مكانا يأويه كما افاده في البدائع
وشرح الجامع الصغير لقاضيخان فصار الاصل انه متى قدر على الاغتسال بوجه من الوجوه لا يباح التيمم اجماعا
وقالا لا يجوز التيمم للبرد في المصر وقد اختلف المشايخ فمنهم من جعل الخلاف بينهم في هذه لشاعر اختلاف زمان لا
برهان بناء على ان اجر الحمام في زمانهما يؤخذ بعد الدخول فاذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيعذر
ومنهم من جعله برهانيا بناه على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه اذا كان له رفيق فعلى هذا
يقيد منعهما بان يترك طلب الماء الحار من جميع اهل المصر اما ان طلب فمنع فانه يجوز عندهما والظاهر قوله لانه لا
يكلف الطهارة بالماء الا اذا قدر عليه بالملك والشراء وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز ولهذا لم يفصل العلماء
فيما اذا لم يكن معه ثمن الماء بين امكان اخذه بثمن مؤجل بالحيلة على ذلك او لا بل اطلقوا جواز التيمم اذ ذاك فما اطلقه
بعض المشايخ من عدم جواز التيمم في هذا الزمان بناء على ان اجر الحمام يؤخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده
فيه نظر كذا في فتح القدير ولا شك في هذا فيما يظهر لانه تغرير لم يأذن الشرع فيه ومن ادعى اباحته فضلا عن تعينه
فعليه البيان ولا يخفى ان مراد المحقق في فتح القدير من قوله ليس معه مال انه لا مال له غائبا ايضا فحينئذ لا
يلزمه الشراء بالنسيئة اما اذا لم يكن معه مال وله مال غائب فانه يلزمه الشراء بالنسيئة كما اشار اليه شارح منية
المصلي تلميذ المحقق وفي المبتغى بالغين المعجمة اجير لا يجد الماء ان علم انه يجده في نصف ميل لا يعذر في التيمم وان لم
يأذن له المستأجر يتيمم ويصلي ثم يعيد ولو صلى صلاة اخرى وهو يذكرها تفسد انتهى **قوله** او خوف عدو
او سبع او عطش او فقد آلة يجوز التيمم لهذه الاعذار لان الماء معدوم معنى لا صورة اما اذا كان بينه وبين الماء
عدو آدميا او غيره يخاف على نفسه اذا اتاه فلان القاء النفس في التهلكة حرام فيتحقق العجز عن استعمال الماء وسواء
خاف على نفسه او ماله كذا في العناية وفي المبتغى ولو كان عنده امانة يخاف عليها ان ذهب الى الماء يتيمم وفي التوشيح
وكذا اذا خافت المرأة على نفسها بان كان الماء عند فاسق او خاف المديون المفلس من الحبس بان كان صاحب الدين عند الماء
وفي الخلاصة وفتاوى قاضيخان وغيرهما الاسير في يد العدو اذا منعه الكافر عن الوضوء والصلاة يتيمم ويصلي
بالايماء ثم يعيد اذا خرج وكذا لو قال العدو لعبده ان توضأت حبستك او قتلتك فانه يصلي بالتيمم ثم يعيد كالمحبوس
لان طهارة التيمم لم تظهر في منع وجوب الاعادة وفي التجنيس رجل اراد ان يتوضأ فمنعه انسان عن ان يتوضأ
بوعيد قيل ينبغي ان يتيمم ويصلي ثم يعيد الصلاة بعد ما زال عنه لان هذا عذر جاء من قبل العباد فلا يسقط
فرض الوضوء عنه انتهى فعلم منه ان العذر ان كان من قبل الله تعالى لا تجب الاعادة وان كان من قبل العبد وجبت
الاعادة **ثم وقع** اختلاف في الخوف من العدو وهل هو من الله فلا تجب الاعادة او هو بسبب العبد فتجب الاعادة
فذهب صاحب معراج الدراية الى الاول وذهب صاحب النهاية الى الثاني والذي يظهر ترجيح ما في النهاية لما نقلناه
من مسئلة منع السيد عبده بوعيد من الحبس او القتل فانه ليس فيه الا الخوف لا المنع الحسي وكذا ظاهر ما نقلناه
عن التجنيس كما لا يخفى لكن قد يقال لا مخالفة بين ما في النهاية والدراية فان ما في النهاية محمول على ما اذا حصل وعيد
من العبد نشأ منه الخوف فكان هذا من قبل العباد وما في الدراية محمول على ما اذا لم يحصل وعيد من العبد اصلا

بل حصل خوف منه فكان هذا من قبل الله تعالى اذ لم يتقدمه وعيد بدليل ان صاحب الدراية ذكر مسئلة الخوف في
الاسير بدار الحرب وبه يندفع ما ذكره في فتح القدير من ان صاحب الدراية نص على مخالفة ما في النهاية كما لا يخفى
ثم بعد هذا رايت العلامة ابن امير حاج صرح بما فهمته فقال ويحرر ان المراد بالخوف من العدو والخوف الذي لم
ينشأ عن وعيد من قادر عليه ونحو ذلك كما في الخوف من السبع ولا باس بان يكون مرادهم ذلك وانما نسب هذا الخوف
الى الله تعالى في هذه الصورة مع ان فيها وفي غيرها منه تعالى ايضا خلقا وارادة لتجرده في هذه الصورة عن
مباشرة سببه من العبد في حق الخائف وفي المحيط ولو حبس في السفر تيمم وصلى ولا يعيد لانه انضم عذر السفر الى
العذر الحقيقي والغالب في السفر عدم الما فتحقق العدم من كل وجه انتهى واما المحتاج اليه للعطش فانه مشغول
بحاجة والمشغول بالحاجة كالمعدوم وعطش رفيقه ودابته وكلبه لماشيته او صيده في الحال او ثاني الحال كعطشه
وسواء كان المحتاج اليه لعطش رفيقه المخالط له او آخر من اهل القافلة فان امتنع صاحب الما من ذلك وهو غير
محتاج اليه للعطش ومثاله مضطر اليه للعطش كان له اخذه منه قهرا وله ان يقاتله فان قتل احدهما صاحبه
ان كان المقتول صاحب الما فدمه هدر ولا قصاص فيه ولا دية ولا كفارة وان كان المضطر فهو مضمون بالقصاص
او الدية والكفارة وان كان صاحب الما محتاجا اليه للعطش فهو اولى به من غيره وان كان المحتاج اليه الاجنبي للوضوء
وكان مستغنيا عنه لم يلزمه بذله ولا يجوز للاجنبي اخذه منه قهرا كذا في السراج الوهاج وكذا الما المحتاج اليه
للعجين لما قلنا وان كان يحتاج اليه لاتخاذ المرقة لا لان حاجة الطبخ دون حاجة العطش واما جوازه بفقد الالة فلتحقق
العجز لانه اذا لم يجد دلوا يستقي به فوجود البئر وعدمها سواء ويشترط ان لا يمكنه ايصال ثوبه اليه اما اذا امكنه
ايصال ثوبه ويخرج الما قليلا بالبل لا يجوز له التيمم كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة ولو كان معه منديل طاهر
لا يجزيه التيمم وهذا يوافق فروعا ذكروها الشافعية وهي انه لو وجد بئرا فيها ما ولا يمكنه النزول اليه وليس معه
ما يدليه الا ثوبه او عمامته لزمه ادلاوه ثم يعصره ان لم تنقص قيمة الثوب اكثر من ثمن الما فان زاد النقص على ثمن الما
تيمم ولا اعادة عليه وان قدر على استيجار من ينزل لها باجرة المثل لزمه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة ولو كان
معه ثوب ان شقه نصفين وصل الى الما والا لم يصل فان كان نقصه بالشق لا يزيد على ثمن الما وثمن الة الاستقا لزمه
شقه ولم يجز التيمم والا جاز بلا اعادة وهذا كله موافق لقواعدنا كذا في التوشيح والاصل انه متى امكنه استعمال الما
بوجه من الوجوه من غير لحوق ضرر في نفسه او ماله وجب عليه استعماله وما زاد على ثمن المثل ضرر فلا يلزمه بخلاف
ثمن المثل وفي المبتغي بالغين المعجمة ويوجد الة النقوير في نهر جامد تحته ما لا يتيمم وقيل يتيمم وفي سفره جمد وثلج ومعه
الة الذوب لا يتيمم وقيل يتيمم انتهى والظاهر الاول فيهما كما لا يخفى وفي المحيط الما الموضوع في الفلاة في الحب ونحوه
لا يمنع جواز التيمم لانه لم يوضع للوضوء غالبا وانما وضع للشرب الا ان يكون الما كثيرا فيستدل بكثرته على انه
وضع للشرب والوضوء جميعا انتهى وكذا في التجنيس وفتاوي الولوالجي وقاضيخان وفي الحاوي الحصيري وعن
الامام ابي بكر محمد بن الفضل ان الموضوع للشرب يجوز التوضي به والموضوع للوضوء لا يباح منه الشرب وفي الخلاصة
وغيرها ثلاثة نفر في السفر جنب وحائض طهرت من الحيض وميت ومعهم من الما قدر ما يكفي لاحدهم ان كان الما لاحدهم
فهو احق وان كان الما لهم لا ينبغي لاحد ان يغتسل وان كان الما مباحا فالجنب احق فيتيمم المراة وييمم الميت ولو كان مكان
الحائض محدث يصرف الى الجنب انتهى وفي الظهيرية قال عامة المشايخ الميت اولى وقيل الجنب اولى وهو الاصح انتهى وفي المحيط
وينبغي ان يصرفا نصيبهما الى غسل الميت ويتيمما فيما اذا كان مشتركا وفي التجنيس رجل كان في البادية وليس معه الا قمقمة
من ما زمزم في رحله وقد رصص راسه لا يجوز له التيمم اذا كان لا يخاف على نفسه العطش لانه واجد للما وكثيرا ما
يبتلى به الحاج الجاهل وظن انه يجزيه والحيلة فيه ان يهبه من غيره ثم يستودع منه الما انتهى قال قاضيخان في فتاواه
الا ان هذا ليس بصحيح عندي فانه لو راى مع غيره ما يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير يلزمه الشرا ولا يجوز له التيمم فاذا
تمكن من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ودفعه في فتح القدير بانه يمكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب مكروه
وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر الما معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة كالحب بخلاف البيع انتهى
وقيل الحيلة فيه ان يخلطه بما الورد حتى يغلب عليه فلا يبقى طهورا كذا في التوشيح والمحبوس الذي لا يجد طهورا لا يصلي
عندهما وعن ابي يوسف يصلي بالايماء ثم يعيد وهو رواية عن محمد يتشبه بالمصلين قضاء لحق الوقت كما في الصوم ولهما
انه ليس باهل للاداء لمكان الحدث فلا يلزمه التشبه كالحيض وبهذه المسئلة تبين ان الصلاة بغير طهارة متعمدا ليس

بكفر فانه لو كان كفرا لما امر ابو يوسف به وقيل كفر كالصلاة الى غير القبلة او مع الثوب النجس عمدا لانه كالمستخف
والاصح انه لو صلى الى غير القبلة او مع الثوب النجس لا يكفر لان ذلك يجوز اداؤه بحال ولو صلى بغير طهارة متعمدا
يكفر لان ذلك يحرم بكل حال فاذا صلى بغير طهارة متعمدا فقد تهاون واستخف بامر الشرع فيكفر كذا في المحيط وقد
قدمناه عن الفتاوي الظهيرية ان مقطوع اليدين والرجلين اذا كان بوجهه جراحة يصلي بغير طهارة ولا يتيمم
ولا يعيد وهذا هو الاصح فكانت الصلاة بغير طهارة نظير الصلاة الى غير القبلة او مع الثوب النجس فينبغي
التسوية بينهما في الحكم وهو عدم التكفير كما لا يخفى قوله مستوعبا وجهه ويديه مع مرفقيه اي يتيمم تيمما مستوعبا
فهو صفة لمصدر محذوف وجوز الزيلعي ان يكون حالا من الضمير الذي في يتيمم فيكون حالا منتظرة قال والاول
اوجه ولم يبين وجهه ولعل وجهه ان الاستيعاب فيه ركن لا يتحقق التيمم الا به وعلى جعله حالا لا يصير شرطا خارجا
عن ماهيته لان الاحوال شروط على ما عرف اعلم ان الاستيعاب مفروض لانه في ظاهر الرواية عن اصحابنا حتى لو ترك
شيئا قليلا من مواضع التيمم لا يجوز ونص غير واحد على ان هذا هو الصحيح منهم قاضيخان نص وصاحب المجمع وصاحب
الاختيار على انه الاصح وصاحب الخلاصة والولوالجي على انه المختار وشارح الوقاية ان عليه الفتوى وروى
الحسن عن ابي حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل لوجه غير لازم وهو ان الكثرة البلوى ولانه مسح فلا يجب فيه
الاستيعاب كمسح الراس وفي تفصيل عقد الفوائد بتكميل قيد الشرائد معزيا الى الخلاصة ان المتروك لو كان اقل من
الربع يجزيه وهو الاصح والظاهر ان ليس المراد بها خلاصة الفتاوي المشهورة فان فيها ان المختار افتراض الاستيعاب
ووجه ظاهر الرواية ان الامر بالمسح في باب التيمم تعلق باسم الوجه واليدين ولانه يعم الكل ولان التيمم بدل عن
الوضوء والاستيعاب في الاصل من تمام الركن فكذا في البدل فيلزمه تخليل الاصابع ونزع الخاتم او تحريكه
ولو ترك لم يجز وعلى رواية الحسن لا يلزمه ومسح المرفقين مع الذراعين عند اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر حتى لو كان
مقطوع اليدين من المرفق يمسح موضع القطع عندنا خلافا لزفر والكلام فيه كالكلام في الوضوء وقدمناه كذا في
البدائع وفي المحيط وان كان القطع فوق المرفق لا يجب المسح يعني اتفاقا ومسح تحت الحاجبين وفوق العينين وفي
فتح القدير معزيا الى الحلية تبعا للدراية يمسح من وجهه ظاهر البشرة والشعر على الصحيح انتهى لكن في السراج
الوهاج لا يجب عليه مسح اللحية في التيمم ولا مسح الجبيرة ولو مسح باحدى يديه وجهه وبالاخرى يديه اجزاه في الوجه
واليد الاولى ويعيد الضرب لليد الاخرى انتهى وفي تعبيره بالواو في قوله وجهه ويديه دون ثم اشارة الى ان الترتيب
ليس بشرط فيه كاصله ويشترط المسح بجميع اليد او باكثرها حتى لو مسح باصبع واحدة او اصبعين لا يجوز ولو كرر
المسح حتى استوعب بخلاف مسح الراس كذا في السراج الوهاج معزيا الى الايضاح وفي المجتبى ومسح العذار شرط
على ما حكي عن اصحابنا والناس عنه غافلون وفي المحيط عن محمد رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر كعمر رايي التيمم
الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيدها صلى لانه مجتهد فيه وان فعل ذلك من غير ان يسئل احدا ثم سال فامر بثلاث
يعيدها صلى لانه غير مجتهد انتهى وفي معراج الدراية ولو امر غيره حتى يممه ونوى هو جاز وقال ابن القاضي لا يجزيه
انتهى والناوي هو الامر كما لا يخفى في شرح المجمع واما استيعاب الوجه في التيمم فليس مستفادا من الالصاق بل لانه خلف
عن الغسل فلزم الاستيعاب في الخلف حسب لزومه في الاصل انتهى وقد قدمناه في مسح الراس قوله بضربتين الباء
متعلقة بتيمم اي يتيمم بضربتين وقد وقع ذكر الضرب في كثير من الكتب والمذكور في الاصل الوضع دون الضرب
وفي بعض الروايات الضرب فاختلف المشايخ فمنهم كالمصنف في المستصفى من قال بانهم انما اختاروا وان كان
الوضع جائزا لما ان الاثار جاءت بلفظ الضرب وفي غاية البيان والمقصود من الضرب ان يدخل الغبار في خلال
الاصابع تحقيقا لمعنى الاستيعاب وتعقبهما في المستصفى بان الضرب لم يذكر في الاية ولا في سائر الاثار وانما
جاء في بعضها ومنهم من ذهب الى ان المقصود بذكر الضربتين الرد على ابن سيرين ومن تبعه انه لا بد من ثلاث
ضربات ضربة للوجه وضربة للكفين وضربة للذراعين واما ما روي عن محمد من الاحتياج الى ثلاث ضربات
فليس افتراضا للثالثة لذاتها بل لتخليل الاصابع اذا لم يدخل الغبار بينها وهو خلاف النص والمقصود وهو
التخليل لا يتوقف عليه ومنهم من ذهب الى ان الضربتين ركن للخبر الوارد التيمم ضربتان فهما من ماهية التيمم ومنهم
قال السيد ابو شجاع انه لو احدث بعد الضربة اعادها ولا يجزيه المسح بما في يده من التراب وصححه في الخلاصة
وهو مختار شمس الائمة ولكن قال القاضي الاسبيجابي ان الضربة تجزيه كما في الوضوء حيث يتوضا بذلك الما وفرق السيد

ابو شجاع بينهما بان الشرط في الوضوء الحصول وفي التيمم التحصيل واجيب عنه بان التحصيل شرط فلا ينافي الحدث كما
لو احرم مجامعا وفي فتح القدير بعد ما ذكر الخلاف وعلى هذا فما صرحوا به من انه لو القت الريح الغبار على وجهه
ويديه فمسح بنية التيمم اجزاه وان لم يمسح لا يجوز يلزم فيه اما كونه قول من اخرج الضربة لا قول الكل واما اعتبار
الضربة اعم من كونها على الارض او على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الارض من مسمى التيمم
شرعا فان المامور به المسح ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله عليه السلام
التيمم ضربتان اما على ارادة الاعم من المسحتين كما قلنا او انه اخرج مخرج الغالب والله سبحانه اعلم انتهى ثم اعلم ان
الشرط وجود الفعل منه اعم من ان يكون مسحا او ضربا او غيره فقد قال في الخلاصة ولو ادخل راسه في موضع
الغبار بنية التيمم يجوز ولو انهدم الحائط وظهر الغبار فحرك راسه ونوى التيمم جاز والشرط وجود الفعل منه انتهى
وهذا يعين ان هذه الفروع مبنية على قول من اخرج الضربة من مسمى التيمم واما من ادخلها فلا يمكنه القول بها فما
نقلناه عن الخلاصة اذ ليس فيها ضرب اصلا لا على الارض ولا على العضو الا ان يقال المراد بالفعل الضرب منه اعم
من كونه ضربا او غيره وهو بعيد كما لا يخفى وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيما اذا نوى بعد الضرب فمن جعله ركنا لم يعتبر
النية بعده ومن لم يجعله ركنا اعتبرها بعده كذا في السراج الوهاج وفي الخلاصة ولو شلت كلا يديه يمسح وجهه
وذراعيه على الحائط انتهى وقد قدمناه انه لو امر غيره بان ييممه جاز بشرط ان ينوي الامر فلو ضرب المامور يديه على
الارض بعد نية الامر ثم احدث الامر قال في التوشيح ينبغي ان يبطل بحدث الامر على قول ابي شجاع انتهى وظاهره
انه لا يبطل بحدث المامور لان المامور آلة وضربه ضربا للامر فالعبرة للامر ولهذا اشترطنا نيته لا نية المامور
وفي المحيط وكيفية التيمم ان يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما وجهه بحيث لا يبقى منه شيء وان قل ثم
يضرب يديه ثانيا على الارض ثم ينفضهما فيمسح بهما كفيه وذراعيه كليهما الى المرفقين وقال مشايخنا يضرب يديه
ثانيا ويمسح باربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده اليمنى من رؤوس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بكفه اليسرى باطن يده اليمنى
الى الرسغ ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليد اليسرى كذلك وهو الاحوط لان فيه
احترازا عن استعمال المستعمل بالقدر الممكن فان التراب الذي على يديه يصير مستعملا بالمسح حتى لو ضرب يديه مرة
ومسح بهما وجهه وذراعيه لا يجوز ولا يحتاج مسح باطن الكف لان ضربهما على الارض يغني عنه وفي شرح النقاية
للشمني معزيا الى الذخيرة لم يرد نص محل الضربة بباطن الكفين او بظاهرهما والاصح انها بظاهرهما وباطنهما انتهى
والمراد بالواو او اذ لا جمع بينهما كما لا يخفى وهذا النقل عن الذخيرة مخالف لما نقله عنها ابن امير حاج في شرح منية
المصلي ولفظه تنبيه في الذخيرة لم يذكر محمد انه يضع على الارض ظاهر كفيه او باطنهما واشار الى انه يضع
باطنهما فانه قال في الكتاب لو ترك المسح على ظاهر كفيه لا يجوز وانما يكون تاركا للمسح على ظاهر كفيه اذا ضرب باطن كفيه
على الارض انتهى ثم قال قلت وبهذا يعلم ان المراد بالكف باطنها لا ظاهرها انتهى وهكذا في التوشيح معزيا الى الذخيرة
الا انه بعد اسطر ذكر ما في شرح النقاية من التصحيح وسنن التيمم سبعة اقبال اليدين بعد وضعهما على التراب
وادبارهما ونفضهما وتفريج الاصابع والتسمية في اوله والترتيب والموالاة ذكر الاربعة الاول في المبتغى والباقية
في المبسوط وبعضهم اطلق على بعض هذه الاستحباب وفي ظاهر الرواية ينفضهما مرة وعن ابي يوسف مرتين وهذا
ليس كالخلاف لان المقصود وهو تناثر التراب ان حصل بمرة اكتفي بها وان لم يحصل ينفض مرتين كذا في البدائع
ولهذا قال في الهداية وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب كيلا يصير مثلة انتهى قوله ولو جنبا او حائضا يعني يتيمم
الجنب والمحدث والحائض والنفساء وهو قول جمهور العلماء للاحاديث الواردة منها ما رواه البخاري ومسلم
من حديث عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى رجلا معتزلا لم يصل مع القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي مع القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليك بالصعيد ومنها حديث
عمار ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالتيمم وهو جنب رواه الائمة الستة واما الاية وهو قوله تعالى او لامستم
النساء فقد اختلف فيها فذهب عمر وابن مسعود وابن عمر الى حملها على المس باليد فمنعوا التيمم للجنب وذهب علي وابن
عباس وعائشة الى انها محمولة على الجماع فجوزوه للجنب وبه اخذ اصحابنا وجمهور العلماء ترجيحا بسياق الاية لان الله تعالى
بين حكم الحدث الاصغر والاكبر حال وجود الماء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله
او جاء احد منكم من الغائط فتعين حمل الملامسة على الجماع ليكون بيانا للحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند

وجوده

وجوده والشافعي حمل الاية على الجماع والمس باليد فقال باباحته للجنب ونقض الوضوء بالمس باليد والحيض
والنفاس ملحقان بالجنابة لانهما في معناها هكذا في كثير من الكتب لكن في الفتاوى الظهيرية كما نقله مسكين في
شرح الكنز والشمني في شرح النقاية تفصيل في الحائض وهو انها اذا طهرت لعشرة ايام يجوز لها التيمم وان طهرت
لاقل لا يجوز الا ان الشمني نقله عنها في تيممها لصلاة الجنازة والعيد والاولى في مطلق التيمم والذي يظهر ان هذا
التفصيل غير صحيح بدليل ما اتفقوا على نقله في باب الحيض والرجعة ان الحائض اذا انقطع دمها لاقل من عشرة
فتيممت عند عدم القدرة على الماء وصلت جاز للزوج وطؤها وهل تنقطع الرجعة بمجرد التيمم ولا بد من الصلاة
به فيه خلاف فهذا صريح في جواز التيمم لها وممن صرح به القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي ولفظه
الاصل ان المراة اذا كانت ايامها دون العشرة فوقت غسلها من الحيض حتى انها لا تخرج من الحيض حتى تغتسل او يمضي
عليها وقت الصلاة الا مع قدرة الاغتسال فيه ولو تيممت وصلت خرجت من الحيض بالاتفاق ولو تيممت ولم
تصل لا ينقطع حق الرجعة في قولهما خلافا لمحمد وزفر واجمعوا انها لا تتزوج حتى تصلي بذلك التيمم الى اخر ما ذكر
من الفروع لكن صحح شمس الائمة السرخسي في مبسوطه انه لا يطؤها حتى تصلي به اجماعا لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال
فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطء تركه فليس التيمم فيه كالاغتسال كما لم نفعله في حل
للازواج وفي المحيط جنب مر على مسجد فيه ماء يتيمم للدخول ولا يباح له بالتيمم وان كان فيه عين صغيرة ولا يستطيع
الاغتراف منها لا يغتسل فيها ويتيمم لان الاغتسال فيه يفسده ولا يخرج طاهرا فلا يكون مفيدا ولو اصابته الجنابة
في المسجد قيل لا يباح له الخروج من غير تيمم اعتبارا بالدخول وقيل يباح لان في الخروج تنزيه المسجد عن النجاسة وفي الدخول
تلويثه بها انتهى وسياتي في الحيض تمامه ان شاء الله تعالى قوله بطاهر متعلق بيتيمم يعني يشترط لصحة التيمم طهارة
الصعيد لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا ولا طيب مع النجاسة حتى لو تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك
الغبار عليه بعد ما جف ولا بد ان يكون طهارته مقطوعا بها حتى لو تيمم بارض قد اصابتها نجاسة فجفت وذهب
اثرها لم يجز في ظاهر الرواية والفرق بين التيمم منها وجواز الصلاة عليها ان الجفاف مقلل لا مستاصل وقليلها
مانع في التيمم دون الصلاة ويجوز ان يعتبر القليل مانعا في شيء دون شيء كقليلها في المائع دون الثوب كذا في
البدائع وسياتي تمامه في الانجاس ان شاء الله تعالى وظاهر كلامهم ان الارض التي جفت نجسة في حق التيمم طاهرة في
حق الصلاة والحق انها طاهرة في حق الكل وانما منع التيمم منها لفقد الطهورية كالماء المستعمل طاهر غير طهور وكان
ينبغي للمصنف ان يقول بمطهر ليخرج ما ذكرنا كما هو في منظومة ابن وهبان وللحديث الوارد من قوله صلى الله عليه
وسلم جعلت الارض لي مسجدا وطهورا بناء على ان الطهور بمعنى المطهر وقد تقدم الكلام فيه وفي المحيط والبدائع
ولو تيمم اثنان من مكان واحد جاز لانه لم يصر مستعملا لان التيمم انما يتادى بما التزق بيده لا بما فضل كالماء الفاضل في
الاناء بعد وضوء الاول انتهى وهو يفيد تصور استعماله وهي على صورة واحدة وهي ان يمسح الذراعين بالضربة
التي مسح بها وجهه ليس غيره قوله من جنس الارض يعني يتيمم بما كان من جنس الارض قال المصنف في المستصفى
كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا كالشجر او ينطبع ويلين كالحديد فليس من جنس الارض وما عدا ذلك فهو من جنس
الارض انتهى فلا يجوز التيمم بالاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره والماء المتجمد والمعادن الا ان يكون في محالها
فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها واللؤلؤ وان كان مسحوقا لانه متولد من حيوان في البحر والدقيق والرماد ويجوز
بالحجر والتراب والرمل والسبخة المنعقدة من الارض دون الماء والجص والنورة والكحل والزرنيخ والمغرة والكبريت
والفيروزج والعقيق والبلخش والزمرد والزبرجد وفي فتح القدير عدم الجواز بالمرجان وفي غاية البيان والتوشيح
والعناية والمحيط ومعراج الدراية والتبيين الجواز به فكان الاول سهوا واما الملح فان كان مائيا فلا يجوز به
اتفاقا وان كان جبليا ففيه روايتان وصحح كل منهما ذكره في الخلاصة لكن الفتوى على الجواز به كذا في التجنيس ويجوز
بالاجر المشوي وهو الصحيح لانه طين مستحجر وكذا بالخزف الخالص الا اذا كان مخلوطا بما ليس من جنس الارض او
كان عليه صبغ ليس من جنس الارض كذا اطلق في التجنيس والمحيط وغيرهما مع ان المسطور في فتاوى قاضيخان ان التراب
اذا خالطه ما ليس من اجزاء الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المخالط للبن بخلاف المشوي لاحتراق
ما فيه من غير الارض كذا في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان واذا احترقت الارض بالنار ان اختلط بالرماد يعتبر
فيه الغالب ان كانت الغلبة للتراب جاز به التيمم والا فلا وفي فتح القدير يجوز التيمم بالارض المحترقة في الاصح ولم

يفصل والظاهر التفصيل وفي المحيط ولو تيمم بالذهب والفضة وان كان مسبوكا لا يجوز وان لم يكن مسبوكا وكان
مختلطا بالتراب والغلبة للتراب جاز انتهى فعلم بهذا ان ما اطلقه في فتح القدير محمول على هذا التفصيل واذا لم
يجد الا الطين يلطخ به ثوبه فاذا جف تيمم به وقيل عند ابي حنيفة يتيمم بالطين وهو الصحيح لان الواجب عنده وضع اليد
على الارض لا استعمال الجزء منه والطين من جنس الارض الا اذا صار مغلوبا بالماء فلا يجوز التيمم به كذا في المحيط وقيد
الجواز بالطين الولوالجي في فتاواه وصاحب المبتغى بان يخاف خروج الوقت ما قبله فلا كيلا يتلطخ وجهه فيصير بمعنى
المثلة من غير ضرورة وهو قيد حسن ينبغي حفظه وذكر الاسبيجابي ولو ان الحنطة او الشيء الذي لا يجوز عليه التيمم
اذا كان عليه فضرب يده عليه وتيمم ينظر ان كان يستبين اثره بمده عليه جاز وان كان لا يستبين لا يجوز انتهى وبهذا يعلم
حكم التيمم على جوخة او بساط عليه غبار فالظاهر عدم الجواز لعله هذا الشرط في نحو الجوخة فليتنبه له والله سبحانه
الموفق وهذا كله عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا بالتراب وهو قول الشافعي لما اخرجه مسلم عن
حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال وجعلت لي الارض مسجدا وجعل تربتها لنا طهورا ويروي احمد والبيهقي
وجعل لي التراب طهورا ولابي حنيفة ومحمد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد اسم لوجه الارض ترابا كان
او غيره قال الزجاج لا اعلم اختلافا بين اهل اللغة في ذلك واذا كان هذا مفهومه وجب تعميمه وتعين حمل تفسير
ابن عباس الصعيد بالتراب على الاغلب ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا
وطهورا لان اللام فيها للجنس فلا يخرج شيء منها ولان الارض كلها جعلت مسجدا وما جعل مسجدا هو الذي جعل طهورا
وما في الصحيحين ايضا من حديث عمار انما يكفيك ان تضرب بيديك ولم يقل التراب وما رواه البخاري من انه صلى الله
عليه وسلم تيمم على الجدار قال الطحاوي وحيطان المدينة مبنية من حجارة سود من غير تراب ولم تثبت الطهارة بهذا
التيمم لما فعله صلى الله عليه وسلم واما رواية وترابا طهورا فالجمهور على خلافه وان ثبت وتربتها ولا يراد بها التراب
بل مكان تربتها ما يكون فيه من التراب والرمل وغيره من جنس الارض ولو سلم فالاسند لا له عمل بمفهوم اللقب وهو
ليس بحجة عند الجمهور وما قد يتوهم ان هذا يخصص رواية الارض لانه افراد فرد من العام غلط لان التخصيص اخراج
الفرد من حكم العام وهذا ربط حكم العام نفسه ببعض افراده كذا في فتح القدير بمعناه ويكون له ما ذكر في البدائع
ان الجمهور انه اذا وافق خاص عاما لم يخصصه خلافا لابي ثور كقوله ايما اهاب وكقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها
لنا لا تعارض فالعمل بهما واجب قال المفهوم مخصص عند قايليه فذكرها لجرح غير قلنا اما على اصلنا فظاهر ومن
اجاز المفهوم فغير اللقب انتهى وكذا ذكر ابن الحاجب في اصوله وبهذا اندفع ما ذكره النووي في شرح مسلم انه من قبيل
حمل المطلق على المقيد قال القرطبي في تفسيره وقولهم هذا من باب المطلق والمقيد فليس كذلك وانما هو من باب النص
على بعض اشخاص العموم كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان انتهى وعلى تسليم انهما من قولهم ان مفهوم اللقب حجة اذا
اقترن بقرينة وهي هنا موجودة لانه لولا ان الحكم متعلق بالمذكور لم يكن لذكره فائدة قلنا انه انما ذكره جريا على الغالب
واشارة الى انه الاصل **قوله** وان لم يكن عليه نقع وبه بلا عجز اي وان لم يكن على جنس الارض غبار حتى لو وضع يده على
حجر لا غبار عليه يجوز وقال محمد لا يجوز لظاهر قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم الى المرافق منه قلنا من للابتداء في
المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية وهو وضع بعض موضعها والباقي بحاله اذ لو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم
بعضه افاد ان المطلوب جعل الصعيد ممسوحا والعضو بالة وهو منتف اتفاقا ولا يصح فيها ضابط البيانية
وهو وضع الذي موضعها مع جعلهم صلة للموصول كما في اجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو الاوثان كذا في فتح
القدير ومثله توضأت من النهر اي ابتدأ الاخذ للوضوء من النهر وفي الكشاف فان قلت قولهم انها لابتداء الغاية قول
متعسف ولا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض قلت هو كما
تقول والاذعان للحق احق من المراد ذكره في تفسير اية النساء واختاره ابن امير حاج تلميذ المحقق ابن الهمام انها للتبيين
جنس ما تماسه الآلة التي تمسح بها العضوين على ان في الاية منسا مقدرا طوى ذكره لدلالة الكلام عليه كما هو دأب الحذاق
الحذف الذي هو باب من البلاغة التقدير والله اعلم امسحوا وجوهكم وايديكم بماس شيء من الصعيد وهذا لا يوجب استعمال
جزء من الصعيد في العضوين قطعا انتهى وقوله وبلا عجز اي بالنفع يجوز التيمم بلا عجز عن التراب وعند ابي يوسف لا
يجوز الا عند العجز **تنبيهات** الاول ان الصعيد المذكور في الاية ظرف مكان عندنا وعند الشافعي ومن يشترط التراب
مفعول به بتقدير حذف الباء اي بصعيد ذكره القرطبي الثاني ان التيمم على التيمم ليس بقربة كذا في القنية وظاهره

انه ليس بمكروه وينبغي كراهته لكونه عبثا الثالث ذكر في العناية ان ههنا لطيفة وهي ان الله تعالى خلق درة
ونظر اليها فصارت ماء ثم تكاثف منه وصار ترابا وتلطف منه فصار هواء وتلطف منه فصار نارا فكان الماء اصلا
ذكره المفسرون وهو منقول عن التوراة وانما لم يجز التيمم بالمعدن كالحديد لانه ليس بتابع للماء وخد حتى يقوم مقامه
ولا للتراب كذلك وانما هو مركب من العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشيء منها حتى يقوم مقامه **قوله**
ناويا اي يتيمم ناويا وهي من شروطه والنية والقصد الارادة الحادثة ولهذا لا يقال الله تعالى ناو ولا قاصد كذا
في المستصفى وشرطها ان يكون المنوي عبادة مقصودة لا تصح الا بالطهارة او الطهارة او استباحة الصلاة
او رفع الحدث والجنابة وما وقع في التجنيس من ان النية المشروطة في التيمم هي نية التطهير وهو الصحيح فلا ينافيه
لتضمنها نية التطهير وانما اكتفى بنية التطهير لان الطهارة شرعت للصلاة وشرطت لاباحتها فكانت نيتها نية
اباحة الصلاة حتى لو تيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الاصح كذا في معراج الدراية فلو تيمم لصلاة الجنازة
او سجدة التلاوة جاز له ان يصلي سائر الصلوات لان كلا منهما قربة مقصودة والمراد بالقربة المقصودة ان لا تجب في
ضمن شيء اخر بطريق التبعية ولا ينافي هذا ما ذكر في الاصول من ان سجدة التلاوة ليست قربة مقصودة حتى لو ادى
في وقت مكروه جاز ان يؤديها في وقت مكروه اخر بخلاف الصلاة المفروضة اذا وجبت في وقت ناقص لا تؤدى في
ناقص اخر لان النفي والاثبات ليس من جهة واحدة بل من جهتين والمراد بما ذكرها هنا انها شرعت ابتداء تقربا الى الله تعالى
من غير ان يكون تبعا لغيرها بخلاف دخول المسجد ومس المصحف والمراد بما في الاصول ان هيئة السجود ليست مقصودة
لذاتها عند التلاوة بل لاشتمالها على التواضع المحقق لموافقة اهل الاسلام ومخالفة اهل الطغيان فلهذا قلنا
لا يختص اقامة الواجب بهذه الهيئة بل ينوب الركوع في الصلاة على الفور منابها كذا في معراج الدراية تبعا للخبازية
وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد او القراءة او مس المصحف ومسه او زيارة القبور او دفن الميت والاذان والاقامة
او السلام او رده او الاسلام لا تجوز الصلاة بذلك التيمم عند عامة المشايخ لان بعضها ليس بعبادة مقصودة
والاسلام وان كان عبادة مقصودة لكن يصح بدون الطهارة هكذا اطلقوا في قراءة القرآن المنع وفي المحيط
اطلق الجواز وسوى بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة وقراءة القرآن وفي السراج الوهاج الاصح انه لا يجوز له ان يصلي
اذا تيمم لقراءة القرآن والحق التفصيل فيها فاذا تيمم لها وهو جنب جاز له ان يصلي به سائر الصلوات كذا في البدائع وغاية
البيان ولم يفصلا في دخول المسجد بين ان يكون جنبا او محدثا مع ان كلا منهما تبع لغيره وهو الصلاة فالاولى ان يقال الشرط
كون المنوي عبادة مقصودة او جزؤها وهو لا يحل الا بالطهارة فالقراءة جزء من العبادة المقصودة الا انه ان كان
جنبا وجد الشرط الاخير وهو عدم حل الفعل الا بالطهارة فكمل الشرط فجازت الصلاة به وان كان محدثا عدم الشرط
الاخير فلم تجز الصلاة به وخرج التيمم لدخول المسجد مطلقا اما ان كان للحدث فظاهر لفوات الشرطين واما للجنابة
فهو وان وجد الشرط الاخير وهو عدم الحل الا به عدم الشرط الاول وهو كونه عبادة مقصودة او جزؤها
وخرج التيمم لمس المصحف مطلقا فانه وان كان لا يحل الا بها الا انه ليس بعبادة مقصودة ولا يقال ان دخول
المسجد عبادة وان لم يكن للصلاة بل للاعتكاف لانا نقول العبادة هي الاعتكاف ودخول المسجد تبع له فكانت
عبادة غير مقصودة ولو تيمم لسجدة الشكر لا يصلي به المكتوبة وعند محمد يصليها بناء على انها قربة عنده وعندهما
ليست بقربة كذا في التوشيح وفي فتح القدير فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصحح على ظاهر المذهب مع انه
عليه السلام تيمم لرد السلام على ما اسلفته في الاول فالجواب ان قصده رد السلام بالتيمم لا يستلزم ان يكون نوى
عند فعل التيمم له بل يجوز كونه نوى ما يصح معه التيمم ثم رد السلام اذا صار طاهرا انتهى وللقائل ان يمنع عدم صحة
التيمم للسلام كما زعم لان المذهب ان التيمم للسلام صحيح وانما الكلام في جواز الصلاة به ولهذا قال قاضي خان في فتاواه
ولو تيمم للسلام او لرده لا يجوز له اداء الصلاة بذلك التيمم ولم يقل لا يجوز تيممه فعلم ان جواز الصلاة به حكم اخر
لا تعلق له بما فعله عليه السلام فانه تيمم للسلام عند فقد الماء ولا شك في صحته قال النووي في شرح مسلم وهذا
الحديث محمول على انه صلى الله عليه وسلم كان عادما للماء حال التيمم فان التيمم مع وجود الماء لا يجوز للقادر على
استعماله انتهى وعلى اصولنا لا حاجة الى هذا الحمل فان عندنا ما يفوت لا الى خلف يجوز التيمم له مع وجود الماء
كصلاة الجنازة ولا شك ان رد السلام منه بناء على انه عليه السلام لا يذكر الله تعالى الا على طهارة بل عندنا
ما هو اعم من ذلك وهو ان ما ليست الطهارة شرطا في فعله وحله فانه يجوز التيمم له مع وجود الماء كدخول المسجد

للمحدث ولهذا قال في المبتغى بالغين المعجمة ويجوز التيمم لدخول المسجد عند وجود الماء وكذا للنوم فيه انتهى ويجوز ان
يكون للنبي عليه السلام نوى معه ما يصح معه التيمم خلافا للظاهر كما لا يخفى ثم لا يخفى ان قولهم يجوز الصلاة
بالتيمم كصلاة الجنازة محمول على ما اذا لم يكن واجدا للماء كما قيده في الخلاصة بالمسافر اما اذا تيمم لها مع وجوده
لخوف الفوات فان تيممه يبطل بفراغه منها ومما تقدم علم ان نية التيمم لا تكفي لصحته على المذهب خلافا لما في النوادر
ولا اعتماد عليه بل المعتمد اشتراط نية مخصوصة بما قدمناه لكن لا دليل عليه لان قوله تعالى فتيمموا صعيدا
طيبا انما يدل على قصد الصعيد المترتب عليه المسح فلا يكون موجبا عين النية المعتبرة كذا في فتح القدير ويمكن ان
يقال ان المراد قصدا لصعيد لاجل الصلاة بقرينة قوله فلم تجدوا ففيه الاتيان عن المشروط كما لا يخفى ولا يشترط
نية التمييز بين الحدث والجنابة حتى لو تيمم الجنب يريد به الوضوء اجزاه هكذا روي عن محمد كما نقله في التجنيس
وذكر الجصاص انه لا حاجة الى نية التطهير بل لا بد من التمييز لان التيمم لهما يقع على صفة واحدة فيميز بالنية
كصلوات الفرض وليس بصحيح لان الحاجة الى النية ليقع التيمم طهارة فاذا وقع طهارة جاز له ان يؤدي ما شاء
لان الشرط يراعى وجودها لا غير الا ترى انه لو تيمم للعصر يجوز اداء الظهر به بخلاف الصلوات كذا في الخبازية وغيرها
ولا يخفى ان قول محمد لو تيمم الجنب يريد به الوضوء معناه يريد به طهارة الوضوء لما علمت من اشتراط نية التطهير
فبما تقرر علم ان ما في القنية من قوله بقي على جسد الجنب لمعة فاحدث وتيمم لهما جاز وينوي لهما لانه اذا نوى لاحدهما
يبقى للاخرى لا نية مبني على قول ابي بكر الجصاص كما لا يخفى **قوله** فلغى تيمم كافر لا وضوءه يعني فلاجل اشتراط النية
المخصوصة في التيمم بطل تيمم كافر ولعدم اشتراط النية في الوضوء لا يبطل وضوءه اما الاول فلان الاسلام شرط
وقوع التيمم صحيحا عند عامة العلماء وروي عن ابي يوسف اذا تيمم ينوي الاسلام جاز حتى لو اسلم لا يجوز له ان يصلي
بذلك التيمم عند العامة وعلى رواية ابي يوسف يجوز فالحاصل ان تيمم الكافر غير صحيح مطلقا للصلاة والاسلام
وعند ابي يوسف صحيح للاسلام لا للصلاة لانه نوى قربة مقصودة تصح منه في الحال ولنا ان الكافر ليس باهل للنية
فما يفتقر اليه لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل منتهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من الكافر كذلك حال
الكفر ولذا صححنا وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصححه الشافعي لما افتقر اليها عنده وهي المسئلة الثانية
قوله ولا ينقضه ردة اي لا ينقض التيمم ردة لما بينا ان الاسلام عندنا شرط وقوع التيمم صحيحا بيان ان الاسلام
ليس شرط بقائه على الصحة حتى لو تيمم المسلم ثم ارتد عن الاسلام والعياذ بالله ثم اسلم جاز له ان يصلي بذلك التيمم لان
التيمم وقع طهارة صحيحة فلا يبطل بالردة لان اثرها في ابطال العبادات والتيمم ليس بعبادة عندنا لكنه طهور وهي
لا تبطل صفة الطهورية كما لا يبطل الوضوء واحتمال الحاجة باق لانه مجبور على الاسلام والثابت بيقين يبقى لوهم
الفائدة في اصول الشرع الا انه لم ينعقد طهارة مع الكفر لان جعله طهارة للحاجة والحاجة زائلة للحال بيقين
وغير الثابت بيقين لا يثبت لوهم الفائدة مع ما ان رجا الاسلام منعكس وهو الفرق بين الابتدا والبقا كذا قرره في
البدائع وتحقيقه ان التيمم نفسه لا ينافيه الكفر والصفة الباقية بعده لو اعتبرت كنفسه لا يرفعها الكفر
لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية بل الطهارة **تنبيه** مقتضى ما ذكر ان الكافر اذا توضأ او تيمم لا يكون مسلما
به وكذا قولهم في الاحرام ان الكافر اذا احرم بالحج ثم اسلم فجدد الاحرام يجوز يقتضي ان لا يكون مسلما بالاحرام لكن محله ما
اذا لبى ولم يشهد المناسك اما اذا لبى وشهد المناسك كلها مع المسلمين فانه يكون مسلما كما صرح به في المحيط والاصل
ان الكافر متى فعل عبادة فان كانت موجودة في سائر الاديان فانه لا يكون به مسلما كالصلاة منفردا والصوم والحج
الذي ليس بكامل والصدقة ومتى فعل ما هو مختص بشرعنا فان كان من الوسائل كالتيمم لا يكون به مسلما وان كان من
المقاصد او من الشعائر كالصلاة بجماعة والحج على الهيئة الكاملة والاذان في المسجد وقراءة القرآن فانه يكون به مسلما
اليه اشار في المحيط وغيره في كتاب السير **قوله** بل ناقض الوضوء اي بل ينقضه ناقض الوضوء الحقيقي والحكمي المتقدمان
في الوضوء لان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان حال الخلف دون حال الاصل فما كان مبطلا للاعلى فبالاولى ان يكون
مبطلا للادنى وما وقع في شرح النقاية من ان الاحسن ان يقال وينقضه ناقض الاصل وضوءا كان او غسلا غير
مسلم لان من المعلوم ان كل شيء نقض الغسل نقض الوضوء فالعبارتان على السوا كما لا يخفى واعلم انه اذا تيمم عن جنابة
واحدث حدثا ينقض الوضوء فان تيممه ينقض الوضوء باعتبار الحدث فثبت احكام الحدث لا احكام الجنابة فانه
محدث وليس بجنب **قوله** وقدرة ماء فضل عن حاجته اي وينقضه ايضا القدرة على استعمال الماء الكافي الفاضل

عن حاجته قيدنا بالكافي لان غيره وجوده كعدمه وقد قدمناه فلو وجد المتيمم ماء فتوضأ به فنقص عن احدى
رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا او مرتين انتقض تيممه وهو المختار او مرة لا ينتقض لانه في الاول وجد ماء يكفيه
اذ لو اقتصر على المرة كفاه كذا في الخلاصة وقيدنا بالفاضل لانه لو لم يكن فاضلا عنها فهو مشغول بها وهو كالمعدوم
كما بيناه وفي قوله وقدرة ماء اشارة الى ان الاولى فادة ان الوجود المذكور في قوله تعالى فلم تجدوا ماء بمعنى القدرة
بخلاف الوجود المذكور في الكفارات فانه بمعنى الملك حتى لو ابيح له الماء لا يجوز له التيمم للقدرة ولو عرض على المعسر
الحانث الرقبة يجوز له التكفير بغير الاعتاق الثانية ان التعبير بالقدرة اولى من التعبير برؤية الماء المشروطة
بالقدرة على استعماله كما وقع في الهداية لان القدرة اعم من ان تكون برؤية الماء او بغيره فان المريض اذا تيمم للمرض
ثم زال المرض انتقض تيممه كما صرح به قاضيخان في فتاواه ومن تيمم للبرد ثم زال البرد انتقض تيممه كما صرح به في
المبتغى فاذا تيمم للمرض او للبرد مع وجود الماء ثم فقد الماء ثم زال المرض او البرد ينتقض تيممه لقدرته على استعمال الماء
وان لم يكن الماء موجودا فالحاصل ان كل ما منع وجوده التيمم نقض وجوده التيمم وما لا فلا فلو قال لو ينقضه
زوال ما اباح التيمم لكان اظهر في المراد واسناد النقض الى زوال ما اباح التيمم اسناد مجازي لان الناقض حقيقة
انما هو الحدث السابق بخروج النجس وزوال المبيح شرط لعمل السابق عمله عنده واستدلوا له بقوله صلى الله عليه وسلم
التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء لان مقتضاه خروج ذلك التراب الذي تيمم به من الطهورية اذا وجد
الماء ويستلزم انتفاء اثره وهو طهارة المتيمم لكن قال في فتح القدير ويرد عليه ان قطع الاعتبار الشرعي طهورية التراب
انما هو عند الرؤية مقتصرا فانما يظهر في المستقبل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلوات السابقة وما قيل انه
وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتدا والبقا لا يفيد دفعا ولا يمسه والاوجه الاستدلال بقوله عليه الصلاة
والسلام في بقية الحديث فاذا وجد فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان
خارج الصلاة كما هو قول الائمة الثلاثة انتهى فالحاصل ان الحديث لا يفيد الا انتها الطهورية بوجود الماء ولا يلزم
من انتهاء الطهورية انتفاء الطهارة الحاصلة به كالماء يزول عنه الطهورية بالاستعمال وتبقى الطهارة الحاصلة به
والجواب بالفرق بينهما وهو ان التراب طهوريته موقتة بشيء غير متصل به وهو وجود الماء فتثبت به الطهارة الموقتة
على صفة المطهر فاذا زالت طهوريته زالت طهارته والماء لما كان مطهرا ولا تزول طهوريته بدون شيء يتصل به ثبت
به الطهارة على التأبيد لان طهوريته اذا لم يتصل بها شيء على التأبيد اليه اشار في الخبازية ولا يخفى انه لا يلزم
من توقيت الطهورية توقيت الطهارة بل هو عين النزاع فالاوجه الاستدلال ببقية الحديث كما في فتح القدير تبعا
لما في المستصفى والحديث المذكور مروي في المصابيح والتقييد بعشر حجج لبيان طول المدة لا للتقييد به كما في قوله
تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فانه لبيان الكثرة لا للتحديد كذا في المستصفى وقال بعض الافاضل قولهم ان
الحدث السابق ناقض حقيقة لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس بطهارة ضرورية ولا
خلف عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة فالاولى ان
يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا
فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض انتفاؤه انتهى والنائم على صفة لا توجب النقض
كالنائم ماشيا او راكبا اذا مر على ماء كافي مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند ابي حنيفة خلافا لهما اما النائم على
صفة توجب النقض فلا يتأتى فيه الخلاف اذ التيمم انتقض بالنوم ولهذا صور المسئلة في المجمع في الناعس يتصور في
النوم الناقض ايضا بان كان متيمما عن جنابة كما لا يخفى قال في التوشيح والمختار في الفتاوى عدم الانتقاض
اتفاقا لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلم به جاز تيممه اتفاقا انتهى وفي التجنيس جعل الاتفاق فيما اذا كان بجنبه بئر
ولا يعلم بها واثبت الخلاف فيما لو كان على شاطئ نهر لا يعلم به وصحح عدم الانتقاض وانه قول ابي حنيفة واعلم
انهم جعلوا النائم كالمستيقظ في خمس وعشرين مسئلة كما ذكره الولوالجي في اخر فتاواه في مسئلة النائم المتيمم وفي
الصائم اذا نام على قفاه وفمه مفتوح فوصل الماء الى جوفه وفي من جامعها زوجها وهي نائمة فسد صومها وفي
المحرمة اذا جومعت نائمة فعليها الكفارة وفي المحرم النائم اذا حلق رأسه فعليه الجزاء وفي المحرم اذا انقلب على
صيد وقتله وجب الجزاء وفي الماء بعرفة نائما فانه مدرك للحج وفي الصيد المرمى اليه بالسهم اذا وقع عند نائم
فمات منها فانه يحرم لقدرته على ذكاته وفي من انقلب على مال انسان فاتلفه يضمن وفي من وقع على مورثه فقتله

يجوز من الميراث على قول وهو الصحيح وفي من رفع نائما فوضعه تحت جدار فسقط عليه فمات لا يضمن وفي عدم صحة الخلوة
ومعهما اجنبي نائم وفي من نام في بيت فجاءته زوجته ومكثت عنده صحت الخلوة وفي امراة نائمة دخل عليها زوجها ومكث
ساعة صحت الخلوة وفي صغيرة ان تصنع ثدي نائمة تثبت حرمة المصاهرة وفي من تكلم في صلاته وهو نائم فسدت صلوته
وفي من قرا في صلاته وهو نائم حالة القيام تعتبر تلك القراءة في رواية وفي من تلا اية سجدة وهو نائم فسمعه رجل لزمته
السجدة وفي من قرا عند نائم اية السجدة فلما استيقظ اخبره يجب عليه ان يسجد في قول وفي من قراها وهو نائم فلما استيقظ
اخبر يلزم القاري في قوله وفي من حلف لا يكلم فلانا فجاء الحالف وكلمه وهو نائم ولم يستيقظ الاصح حنثه وفي من طلقته
النائمة فانه يصير مراجعا وفي نائم قبلته مطلقته الرجعية بشهوة يصير مراجعا عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي
امراة ادخلت ذكره في فرجها وهو نائم تثبت حرمة المصاهرة اذا علم بفعلها وفي امراة قبلت نائما بشهوة تثبت حرمة
المصاهرة اذا صدقها على الشهوة وفي الاحتلام في الصلاة يوجب الاستقبال وفي من نام يوما او اكثر تصير الصلاة
دينا في ذمته وفي عقد النكاح بحضرة النائمين يجوز في قول والاصح اشتراط السماع وقد علم مما قدمناه ان الاباحة
كالملك في النقض فلو وجدوا مقدار ما يكفي احدهم انتقض تيممهم بخلاف ما اذا كان مشتركا بينهم فانه لا ينتقض الا
ان يكون بين الاب والابن فان الاب اولى لان له ملك مال الابن عند الحاجة كذا في فتاوى قاضي خان ولو وهب لجماعة
ما يكفي احدهم لا ينتقض تيممهم اما عنده فلفسادها للشيوع واما عندهما فللاشتراك فلو اذنوا لواحد لا يعتبر
اذنهم ولا ينتقض تيممه لفسادها وعندهما صح اذنهم فانتقض تيممه كذا في كثير من الكتب وفي السراج الوهاج الصحيح
فساد التيمم اجماعا لان هذا مقبوض بعقد فاسد فيكون مملوكا فينفذ تصرفهم فيه انتهى ولا يخفى انه وان كان مملوكا
لا يحل التصرف فيه فكان وجوده كعدمه ولو كانوا في الصلاة فجاء رجل بكوز من ماء وقال هذا لفلان منهم فسدت صلاته
خاصة فاذا فرغوا وسالوه الماء فان اعطاه للامام توضأ واستقبلوا معه الصلاة وان منع تمت صلاتهم وعلى من
اعطاه الاستقبال ولو قال يا فلان خذ الماء وتوضأ فظن كل واحد انه يدعوه فسدت صلاة الكل كذا في المحيط ثم اعلم
ان المتيمم اذا رأى مع رجل ماء كافيا فلا يخلو اما ان يكون في الصلاة او خارجها وفي كل منهما اما ان يغلب على ظنه
الاعطاء او عدمه او يشك وفي كل منهما اما ان يسال له اولا وفي كل منهما اما ان اعطاه اولا فهي اربعة وعشرون فان كان
في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء قطع وطلب الماء فان اعطاه توضأ والا فتيممه باق فلو اتمها ثم ساله فان اعطاه
استانف وان ابى تمت وكذا اذا ابى ثم اعطى وان غلب على ظنه عدم الاعطاء او شك لا يقطع صلاته فان قطع وسال
فاعطاه توضأ والا فتيممه باق وان اتم ثم سال فان اعطاه بطلت وان ابى تمت وان كان خارج الصلاة فان لم يسال
وتيمم وصلى جازت الصلوة على ما في النهاية ولا يجوز على ما في المبسوط فان سال بعدها فان اعطاه اعاد والا فلا
سواء ظن الاعطاء او المنع او الشك وان سال فان اعطاه توضأ وان منعه تيمم وصلى فان اعطاه بعدها لا اعادة
عليه وينتقض تيممه ولا يتاتى في هذا القسم الظن والشك وهذا حاصل ما في الزيادات وغيرها وهذا الضبط
من خواص هذا الكتاب وبه يتبين انه اذا كان في الصلاة وغلب على ظنه الاعطاء لا تبطل بل اذا اتمها وساله ولم يعطه
تمت صلاته لانه ظهر ان ظنه كان خطا كذا في شرح الوقاية فعلم منه ان ما في فتح القدير من بطلانها بمجرد غلبة ظن
الاعطاء ليس بظاهر الا ان قاضي خان في فتاواه ذكر البطلان في هذه الصورة بمجرد الظن عن محمد **قوله** فهي تمنع التيمم
وترفعه اي القدرة على الماء تمنع جواز التيمم ابتداء وترفعه بقاء وهذا تكرار محض لانه لما عد الاعذار علم انه لا يجوز مع
القدرة ولما قال وقدرة ماء علم انه ترفعه القدرة ولا يبقى الا في موضع يجوز ابتداء فلا فائدة بذكره ثانيا ولا يليق
مثل هذا المختصر كذا في التبيين وقد يقال انه ليس بتكرار محض لانه انما عد بعض الاعذار ولم يستوفها كما علم مما بيناه
اولا فربما يتوهم حصر الاعذار في المعدود فذكر ضابطا لها ليتم الاعذار فكان فيه فائدة كما لا يخفى **قوله** وراجي الماء
يؤخر الصلاة يعني على سبيل الندب كما صرح به في اصله الوافي والمراد بالرجاء غلبة الظن اي يغلب على ظنه انه يجد
الماء في اخر الوقت وهذا اذا كان بينه وبين موضع يرجوه ميل او اكثر فان كان اقل منه لا يجزيه التيمم وان خاف فوت
وقت الصلاة وان كان لا يرجوه لا يؤخر الصلاة عن اول الوقت لان فائدة في الانتظار احتمال وجدان الماء فيؤديها باكمل
الطهارتين واذا لم يكن له رجاء وطمع فلا فائدة في الانتظار واداء الصلوة في اول الوقت افضل الا اذا تضمن التاخير
فضيلة لا تحصل بدونه كتكثير الجماعة ولا يتاتى هذا في حق من في الفلاة فكان التعجيل اولى ولهذا كان اولى للنساء
ان يصلين في اول الوقت لانهن لا يخرجن الى الجماعة كذا في مبسوط شمس الائمة وفخر الاسلام كذا في معراج الدراية وكذا

في كثير من شروح الهداية وتعقبهم في غاية البيان بان هذا شيء وقع من الشارحين وليس مذهب اصحابنا كذلك لان
كلام المشايخ صريح في استحباب تاخير بعض الصلاة من غير اشتراط جماعة وما ذكروه في التيمم مفهوم والصريح مقدم
على المفهوم واجاب عنه في السراج الوهاج بان الصريح محمول على ما اذا تضمن ذلك فضيلة كتكثير الجماعة لانه
اذا لم يتضمن ذلك لم يكن للتاخير فائدة وما لا فائدة فيه لم يكن مستحبا وهل يؤخر عند الرجاء الى وقت الاستحباب او
الى وقت الجواز اقوال ثالثها ان كان على ثقة فالى وقت الجواز وان كان على طمع فالى اخر وقت الاستحباب واصحها الاول
كذا في السراج الوهاج والحق ما في غاية البيان فان محمدا ذكر في الاصل ان تاخير الصلوة احب الي ولم يفصل بين الرجا
وغيره والذي في مبسوط شمس الائمة انما هو اذا كان لا يرجو فلا يؤخر الصلاة عن وقتها المعهود اي عن وقت
الاستحباب وهو اول النصف الاخير من الوقت في الصلاة التي يستحب تاخيرها اما اذا كان يرجو فالمستحب تاخيرها
عن هذا الوقت المستحب وهذا هو مراد من قال بعدم استحباب التاخير اذا كان لا يرجو وليس المراد بالتعجيل التعجيل
اول وقت الجواز حتى يلزم ان يكون افضل ويدل على ما قلناه ما ذكره الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي بقوله وان لم
يكن على طمع من وجود الماء فانه يتيمم ويصلي في وقت مستحب ولم يقل يصلي في اول الوقت وقال القدوري في شرحه
والاوجه ان يحمل استحباب التاخير مع الرجاء الى اخر النصف الثاني وعدم استحبابه الى هنا عند عدم الرجاء بل
الافضل عند عدم الرجا الاداء في اول النصف الثاني بدليل قولهم المستحب ان يسفر بالفجر في وقت يؤدي الصلوة بالقراءة
المسنونة ثم لو بدا له في الصلاة الاولى حدث يؤدي الثانية بالطهارة والتلاوة المسنونة ايضا وذلك لا يتاتى الا
في اول النصف الثاني انتهى وفي الخلاصة وغيرها المسافر اذا كان على تيقن من وجود الماء او غالب ظنه على انه يجد في
اخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الماء مقدار ميل جاز وان كان اقل لكن يخاف الفوت لا يتيمم
فحاصله ان البعد يجوز للتيمم مطلقا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى ويختلج في قلبي فيما اذا كان يعلم انه ان
اخر الصلاة الى اخر الوقت يقرب من الماء بمسافة اقل من ميل لكن لا يمكن من الصلوة بالوضوء في الوقت الاولى ان يصلي
في اول الوقت مراعاة لحق الوقت وتجنبا عن الخلاف انتهى وذكر في المناقب ان هذه المسالة اول واقعة وقعت لابي حنيفة
استاذه حماد اصلى حماد بالتيمم في اول الوقت ووجد ابو حنيفة الماء في اخر الوقت وصلاها وكان ذلك [illegible]
فقبلها الله تعالى منه وصوبه فيه وكانت هذه الصلاة صلاة المغرب وكان خروجهما لاجل تشييع الاعمش **قوله**
وصح قبل الوقت ولفرضين اي صح التيمم قبل الوقت ولفرضين اعلم ان التيمم بدل بلا شك اتفاقا لكن اختلفوا في كيفية
البدل في موضعين احدهما الخلاف فيه لاصحابنا مع الشافعي فقال اصحابنا هو بدل مطلق عند عدم الماء وليس بضروري
ويرتفع به الحدث الى وقت وجود الماء الا انه يبيح الصلاة مع قيام الحدث وقال الشافعي هو بدل ضروري يبيح مع قيام
الحدث حقيقة فلا يجوز قبل الوقت ولا يصلي به اكثر من فريضة عنده وعندنا يجوز [illegible]
عندنا خلافا له ولهذا بنى الخلاف تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح عنده لا رافع وتارة على انه طهارة ضرورية
عنده مطلقة عندنا واقتصر على الثاني صاحب الهداية ويدفع مبنى الشافعي الاول بانه اعتبار الحدث مانعية عن
الصلاة شرعية ولا يشكل معه ان التيمم رافع لانتفاع ذلك المنع به وهو لحاجة لم يقم على اكثر من ذلك دليل وبعد الماء
برفع الحدث انما يستلزم اعتباره نازلا عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي [illegible]
ويدفع الثاني بانه طهور حال عدم الماء بقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم وقال في حديث الخصائص في
الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة
الى سائر الانبياء ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء او ناقض اخر والثاني الخلاف فيه
بين اصحابنا فعند ابي حنيفة وابي يوسف البدلية بين الماء والتراب وعند محمد بين الفعلين وهما التيمم والوضوء
ويتفرع عليه جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم فاجازاه ومنعه وسيأتي ان شاء الله تعالى وقاس الشافعي كما ذكره النووي
عدم جوازه قبل الوقت على عدم جواز طهارة المستحاضة قبل الوقت وقال النووي انهم وافقونا عليه ومنع ائمتنا
الحكم في المقيس عليه لان المذهب عندنا جواز وضوئها قبل الوقت ولا ينتقض ولئن سلم على قول من يقول ينقضها
بالدخول فالفرق بينهما ان طهارة المستحاضة قد وجد منافيها وهو سيلان الدم والتيمم لم يوجد له رافع بعد
وهو الحدث او وجود الماء فيبقى على ما كان كالمسح على الخفين بل اقوى لان المسح مؤقت بمدة قليلة والشارع جوز
التيمم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء وقولهم لا ضرورة قبله ممنوع لان المندوب التطهير قبل الوقت ليشتغل اول الوقت

الوقت بالاداء وما اسند لو ابه من اثر ابن عباس قال من السنة ان لا يصلي بالتيمم اكثر من صلاة واحدة رواه الدارقطني
ومن اثر ابن عباس يتيمم لكل صلاة وان لم يحدث رواه البيهقي ومن اثر علي قال يتيمم لكل صلاة فالكل ضعيف لان في سند
الاول الحسن ابن عمارة تكلموا فيه قال بعضهم متروك ذكره مسلم في مقدمة كتابه في جملة من تكلم فيه رواه عنه ابو يحيى
الحماني وهو متروك وفي سند الثاني عامر ضعفه ابن عيينة واحمد بن حنبل وفي سماعه ابن نافع نظر وقال ابن خزيمة
الرواية فيه عن ابن عمر لا تصح وفي السند الثالث الحجاج ابن ارطاة والحارث الاعور وهما ضعيفان مع ان ظاهرها
متروك فانهم يجوزون اكثر من صلاة واحدة من النوافل مع الفرض تبعا له بشرط ان يتيمم له فلو تيمم للنفل لا يجوز ان
يؤدي الفرض به عنده وعلى عكسه يجوز **تنبيه** ظاهر كلام المشايخ هنا ان الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط
فانهم قالوا ان التراب طهور بشرط عدم الماء فاذا وجد الماء فقد الشرط فيفقد المشروط وهو طهورية التراب والمذكور
في الاصول ان الشرط لا يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده وجود ولا عدم والجواب ان الشرط اذا كان مساويا
للمشروط استلزمه وههنا كذلك فان كل واحد من عدم الماء وجواز التيمم مساو للاخر لا محالة فجاز ان يستلزمه كذا في
العناية فان قلت لا نسلم مساواتهما لجوازه مع وجوده حال المرض قلت ليس بموجود فيها حكما لان المراد به القدرة
وهو ليس بقادر **قوله** وخوف فوت صلاة جنازة اي يجوز التيمم بخوف فوت صلوة الجنازة مطلقة وقيده في البداية
باربعة اشيا حضور الجنازة وكونه صحيحا وكونه في المصر وكونه ليس بولي ووافقه المصنف على الاخير في الوافي ولا حاجة
الى هذه القيود اصلا لان المريض يرخص له التيمم مطلقا وكذا المسافر وقبل حضورها لا يخاف الفوت اذ الوجوب بالحضور
وكذا لا يخاف الفوت الولي مع ان في جوازه له خلافا ففي الهداية الصحيح انه لا يجوز له التيمم لان للولي حق الاعادة فلا فوات
في حقه واختاره المصنف في الكافي وصحح في التجنيس في الامام عدم الجواز لانهم ينتظرونه والاجازة في ظاهر الرواية
جوازه لهما وصححه السرخسي وقال صاحب الذخيرة لا فرق بين الامام والمقتدي ومن له حق الصلاة لان الانتظار فيها
مكروه والمراد بالولي من له حق التقدم حتى لا يجوز التيمم للسلطان والقاضي والوالي على ما في الهداية لان الولي اذا
كان لا يجوز له التيمم وهو مؤخر فمن هو مقدم عليه اولى لان المقدم على الولي له حق الاعادة لو صلى الولي فعلى هذا
يجوز التيمم للولي اذا كان ثمة من هو مقدم عليه خاصة اتفاقا لانه يخاف الفوت اذ ليس له حق الاعادة لو صلى من هو مقدم
عليه كما علم في الجنائز وكذا يجوز للولي التيمم اذا اذن لغيره بالصلاة لانه حينئذ لا حق له في الاعادة فيخاف فوتها
ولا يجوز لمن امره الولي كذا في الخلاصة وهذه التفاريع التي ذكرناها انما هي على مختار صاحب الهداية اما على ظاهر
الرواية فيجوز التيمم للكل عند خوف الفوت ولا فرق في جوازه عند الخوف بين كونه محدثا او جنبا او حائضا او نفساء
كما صرح به في النهاية وغيرها ولا بد من خوف فوت التكبيرات كلها لو اشتغل بالطهارة فان كان يرجو ان يدرك البعض
لا يتيمم لانه لا يخاف الفوت لانه يمكنه اداء الباقي وحده كذا في البدائع والقنية وذكر ابن امير حاج انه لم يقف على
هذا التفصيل في صلاة الجنازة فلله الحمد والمنة والاصل في هذه المسايل ان في كل موضع يفوت الاداء لا الى خلف
يجوز له التيمم وفي كل موضع لا يفوت الاداء لا يجوز ثم **اعلم** بان الصلوات ثلاثة انواع نوع لا يخشى فواتها اصلا لعدم
توقيتها كالنوافل ونوع يخشى فواتها اصلا كصلوة الجنازة والعيد ونوع يخشى فواتها ويقضي بعدم وقتها اصلها او
بدلها كالجمعة والمكتوبات اما الاول فلا يتيمم لها عند وجود الماء واما الثاني فيتيمم لها عند وجوده عندنا ومنعه
الشافعي لانه تيمم مع عدم شرطه وقلنا هو مخاطب بالصلاة عاجز عن الوضوء لها بفرض المسئلة فيجوز التيمم وبدليل
تيممه عليه الصلاة والسلام لرد السلام مع وجود الماء على ما اسلفناه خشية الفوات لانه لو رد بعد التراخي لا
يكون جوابا له وفيه ما تقدم من الاحتمال **وروى** ابن عدي في الكامل بسنده عن ابن عباس عن النبي عليه الصلاة
والسلام قال اذا فجاتك الجنازة وانت على غير وضوء فتيمم ثم قال هذا مرفوع غير محفوظ بل هو موقوف على ابن
عباس ورواه ابن ابي شيبة عنه ايضا ورواه الطحاوي في شرح الاثار وكذا رواه النسائي في كتاب الكنى وروى
البيهقي من طريق ابن لهيعة الدارقطني ان ابن عمر اتي الجنازة وهو على غير وضوء فتيمم وصلى عليها والحديث اذا كثر طرقه
وتعاضدت قويت فلا يضره الوقف لان الصحابة كانوا تارة يرفعون وتارة لا يرفعون ولو حضرت جنازة اخرى
بعد فراغه من الصلاة وخاف فوتها ففي المجمع يعيد عند محمد ولا يعيد عند ابي حنيفة وابي يوسف وذكر المصنف
في المصفى ان الخلاف فيما اذا لم يتمكن من التوضي بين الصلاتين اما اذا تمكن ثم فات التمكن يعيد التيمم اتفاقا وفي الولوالجية
وعليه الفتوى وذكر الحلواني ان التيمم في بلادنا لا يجوز للجنازة لان الماء حول مصلى الجنازة واما رواية القدوري

مطلقة

مطلقة كذا في معراج الدراية وفي المستصفى لا يقال ان النص ورد في الصلاة المطلقة وصلاة الجنازة ليست
في معناها لانا نقول لما جاز اداء اقوى الصلاتين باضعف الطهارتين لان يجوز اداء اضعف الصلاتين باضعف
الطهارتين اولى **قوله** او عيد ولو بناء اي يجوز التيمم لخوف فوت صلاة عيد ولو كان الخوف بناء لما بينا انها تفوت
لا الى بدل له فان كان اماما ففي رواية الحسن لا يتيمم وفي ظاهر الرواية يجزيه لانه يخاف الفوت بزوال الشمس حتى لو لم
يخف لا يجزيه وان كان المقتدي بحيث يدرك بعضها مع الامام لو توضا لا يتيمم كما قدمناه في الجنازة وصورة
الخوف في البناء ان يشرع في صلاة العيد ثم يسبقه حدث اماما كان او مقتديا فهذه على وجوه فان كان لا يخاف
الزوال ويمكنه ان يدرك شيا منها مع الامام لو توضا فانه لا يتيمم اتفاقا لامكان اداء الباقي بعده وان كان يخاف
زوال الشمس لو اشتغل بالوضوء يباح له التيمم اتفاقا لتصور الفوات بالافساد بدخول الوقت المكروه ولو شرع
بالتيمم تيمم وبنى بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء يكون واجدا للماء في خلال صلاته فتفسد كذا في الهداية والمحيط
وقيل لا يجوز البناء بالتيمم عندهما لوجود الماء ويجوز ان يكون ابتداؤها بالتيمم والبناء بالوضوء كما قلنا في جنب معه ماء
قدر ما يكفي للوضوء فانه يتيمم ويصلي ولو سبقه حدث فيها فانه يتوضا ويبني وهذا القياس مع الفارق فان في
المقيس عليه لا يلزم بناء القوي على الضعيف اذ التيمم ههنا اقوى من الوضوء لانه يزيل الجنابة والوضوء لا يزيلها
وفي المقيس يلزم بناء القوي على الضعيف فكان الظاهر البناء اتفاقا وقد يقال انه غير لازم لان التيمم مثل الوضوء
بدليل جواز اقتداء المتوضي بالمتيمم يؤيده ما ذكره قاضي خان في فصل المسح على الخفين من فتاواه ان المتيمم اذا سبقه
حدث في خلال صلاته فانصرف ثم وجد ماء يتوضا ويبني والفرق بينه وبين المتيمم الذي وجد الماء في خلال الصلاة
حيث يستانفها ان التيمم ينتقض بصفة الاستناد الى وجود الحدث عند اصابة الماء لانه يصير محدثا بالحدث السابق
لان الاصابة ليست بحدث وفي هذه الصلاة لم ينتقض التيمم عند اصابة الماء بصفة الاستناد لانتقاضه بالحدث
الطاري على المتيمم ويمكن ان يقال ان التيمم ينتقض عند رؤية الماء بالحدث السابق وان كان ههنا حدث طاري لما قدمناه
عن محمد ان الاسباب المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القي توجب احداثا متعاقبة يجزي عنها وضوء واحد وسياتي
ان شاء الله تعالى في باب الحدث في الصلاة مما يخالف ما ذكره قاضي خان فتبين ان البناء بالتيمم متفق عليه ولو شرع بالوضوء
ثم سبقه الحدث ولم يخف زوال الشمس ولا يرجو ادراك الامام قبل فراغه فعند ابي حنيفة يتيمم ويبني وقالا يتوضا
ولا يتيمم ثم اختلف المشايخ فمنهم من قال انه اختلاف عصر وزمان فكان في زمنه جبانة الكوفة بعيدة لو انصرف
للوضوء زالت الشمس بخوف الفوت وفي زمنهما جبانة بغداد قريبة فافتيا على وفق زمنهما ولهذا كان شمس الائمة الحلواني
والسرخسي يقولان في ديارنا لا يجوز التيمم للعيد ابتداء ولا بناء لان الماء محيط بمصلى العيد فيمكن التوضي والبناء بلا خوف
الفوت حتى لو خيف الفوت يجوز التيمم ومنهم من جعله برهانيا ثم اختلفوا فمنهم من جعله ابتدائيا فهما نظرا الى ان
اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا فوت وابو حنيفة نظر الى ان اللحوق باق لانه يوم زحمة فيعتريه عارض يفسد عليه
صلاته من رد سلام او تهنية ومنهم من جعله مبنيا على مسئلة وهي ان من افسد صلاة العيد لا قضاء عليه عنده
فتفوت لا الى بدل وعندهما عليه القضاء فتفوت الى بدل واليه ذهب ابو بكر الاسكاف لكن قال القاضي الاسبيجابي
في شرح مختصر الطحاوي الاصح انه لا يجب قضاء صلاة العيد بالافساد عند الكل وفي شرح منية المصلي لقائل
ان يقول بجواز التيمم في المصر لصلاة الكسوف والسنن والرواتب ما عدا سنة الفجر اذا خاف فوتها لو توضا فانها
تفوت لا الى بدل فانها لا تقضى كما في العيد ولا سيما على القول بان صلاة العيد سنة كما اختاره السرخسي وغيره
واما سنة الفجر فان خاف فوتها مع الفريضة لا يتيمم وان خاف فوتها وحدها فعلى قياس قول محمد لا يتيمم وعلى
قياس قولهما يتيمم فان عند محمد اذا فاتته باشتغاله بالفريضة مع الجماعة عند خوف فوت الجماعة يقضيها بعد ارتفاع
الشمس وعندهما لا يقضيها اصلا **قوله** لا فوت جمعة ووقت اي لا يصح التيمم لخوف فوت صلاة الجمعة وصلاة
مكتوبة وانما يجوز التيمم لهما عند عدم القدرة على الماء حقيقة او حكما وفيه خلاف زفر كما قدمناه اما عدم
جوازه لخوف فوت الجمعة فلانها تفوت الى خلف وهو الظهر كذا في الهداية واورد ان هذا لا يتاتى الا على مذهب زفر
اما على ظاهر المذهب المختار من ان الجمعة خلف والظهر اصل فلا ودفع بانه متصور بصورة الخلف لان الجمعة
اذا فاتت يصلي الظهر فكان الظهر خلفا صورة اصلا معنى وقد جمع بينهما في الكافي فقال لانها تفوت الى ما يقوم
مقامها وهو الاصل واما عدم جوازه لخوف فوت الوقت فلان الفوات الى خلف وهو القضاء فان قيل فضيلة الجمعة

والوقت تفوت لا الى خلف ولهذا جاز للمسافر التيمم وجازت الصلاة للراكب الخائف مع ترك بعض الشروط والاركان وكل هذا لفضيلة الوقت قلنا فضيلة الوقت والاداء وصف للمؤدي تابع له غير مقصود لذاته بخلاف صلاة الجنازة والعيد فانها اصل فيكون فواتها فوات اصل مقصود وجوازها للمسافر بالنص لا لخوف الفوت بل لاجل ان اشتغاله عليه الفوائت ويحرج في القضاء وكذا صلاة الخوف للخوف ونحو فالفوت هنا وقد قدمنا عن القنية ان التيمم لخوف فوت الوقت رواية عن مشايخنا وفرع عليها في باب التيمم انه لو كان في خط ليلا وفي بيته ماء لكنه يخاف في الظلمة ان دخل البيت تيمم ان خاف فوت الوقت وكذا تيمم في كل لخوف البرد ومطر او حر شديد ان خاف فوت الوقت وعلى اعتبار العجز لا لخوف الوقت فرع محمد رحمه الله ما لو وعده صاحبه ان يعطيه الاناء انه ينتظر وان خرج الوقت لان الظاهر هو الوفاء بالعهد فكان قادرا على استعمال الماء ظاهرا وكذا اذا وعد الكاسي العاري ان يعطيه الثوب اذا فرغ من صلاته لم يجزه الصلاة عريانا لما قلنا **قوله** ولو نسيه اي صلى به ونسي الماء في رحله اي ولم يعد ان صلى بالتيمم ناسيا الماء كاينا في رحله وهو مما ينسى عادة وكان موضوعا بعلمه وهو للبعير كالسرج للدابة ويقال للمنزل الانسان وما واه رحل ايضا وهو المراد بقولهم نسي الماء في رحله كذا في المغرب لكن قد يقال لقولهم ولو كان الماء في مؤخر الرحل يفيد ان المراد بالرحل الاول وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تلزمه الاعادة قيد بالنسيان لان في الظن لا يجوز التيمم اجماعا ويعيد الصلاة لان الرحل معدن للماء عادة فيفترض عليه الطلب كما يفترض عليه الطلب في العمرانات لان العلم لا يبطل بالظن بخلاف النسيان لانه من اضداد العلم وظنه بخلاف العادة لا يعتبر وقيد بقوله في رحله لانه لو كان على ظهره فنسيه ثم تيمم يعيد اتفاقا وكذا اذا كان على راسه او معلقا في عنقه وقيدنا بكونه مما ينسى عادة لانه لو لم يكن كذلك كما اذا نسي الماء المعلق في مؤخر رحله وهو يسوق دابته فانه يعيد اتفاقا وكذا اذا كان راكبا والماء في مقدم الرحل او بين يديه راكبا بخلاف ما اذا كان سايقا وهو في المقدم او راكبا وهو في المؤخر فانه على الاختلاف وكذا اذا كان قايدا مطلقا وقيدنا بكونه موضوعا بعلمه لانه لو وضعه غيره ولو عبده او اجيره بغير امره لا يعيد اتفاقا لان المرء لا يخاطب بفعل الغير كذا في النهاية وتبعه عليه جماعة من الشارحين واليه اشار في فتح القدير وتعقبه في غاية البيان بان دعوى الاجماع سهو ليست بصحيحة ونقل عن فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير انها على الاختلاف والحق ما في البدايع انه لا رواية لهذا نصا وقال بعض المشايخ ان لفظ الرواية في الجامع الصغير يدل على انه يجوز بالاجماع فانه قال في الرجل يكون في رحله ماء فنسي والنسيان يستدعي تقدم العلم مع ذلك جعل عذرا عندهما فبقي موضع لا علم اصلا ينبغي ان يجعل عذرا عند الكل ولفظ الرواية في كتاب الصلاة يدل على انه على الاختلاف فانه قال مسافر تيمم ومعه ماء في رحله وهو لا يعلم به وهذا يتناول حالة النسيان وغيرها لابي يوسف وجهان احدهما انه نسي ما لا ينسى عادة لان الماء من اعز الاشياء في السفر لكونه سببا لصيانة نفسه عن الهلاك فكان القلب متعلقا به فالتحق النسيان فيه بالعدم والثاني ان الرحل موضع الماء غالبا لحاجة المسافر اليه فكان الطلب واجبا كما في العمران ولهما انه عجز عن استعمال الماء فلا يلزمه الاستعمال وهذا لانه لا قدرة بدون العلم لان القادر على الفعل هو الذي لو اراد تحصيله يتاتى له ذلك ولا تكليف بدون القدرة ولا فقدت قدرته بفقد بعض الآلات جاز تيممه فاذا فقد العلم وهو اقوى الآلات اولى وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا يفيد بعدما قرر لابي يوسف لثبوت العلم نظرا الى الدليل اتفاقا قال الكل في المسائل الملحق بها وانما المفيد ليس الا منع وجود العلة اي لا نسلم ان الرحل دليل الماء الذي بثبوته يمنع التيمم اعني ماء الاستعمال بل الشرب وهو مفقود في حق غير الشرب انتهى ولو صلى عريانا وفي رحله ثوب طاهر لم يعلم به ثم علم فلبعضهم تلزمه الاعادة بالاجماع وذكر الكرخي انه على الاختلاف وهو الاصح كذا في البدايع فان كان على الاختلاف فظاهر وان كان بالاجماع فالفرق على قولهما ان الرحل معد للثوب لا لماء الوضوء لكن يرد عليه لو صلى مع ثوب نجس ناسيا الطاهر فانها كمسئلة الصلاة عاريا مع ان الرحل ليس معدا لماء الاستعمال بل لماء الشرب كما بينا وما وقع في شرح الكنز وغيره من الفرق بينهما وبين ما لو نسي ماء الوضوء فيتيمم بان فرض الستر وازالة النجاسة فات لا الى خلف بخلاف الوضوء لا يثلج الخاطر عند التامل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات الاصل يصير فاقدا للطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين كما في فتح القدير ولقائل ان يقول قوله لان فوات الاصل الى الخلف صحيح واما قوله بل اذا فقد شرطه الى آخره فليس بظاهر لان شرط جواز الخلف عدم القدرة

على الاصل وفقد هذا الشرط بالقدرة على الاصل فكيف يجتمع فقد شرط الخلف مع فوات الاصل بل يلزم من فقد شرط الخلف وجود الاصل لان شرطه فوات الاصل ففقده بوجوده ولا فرق في مسئلة الكتاب بين ان يذكره في الوقت او بعده ولو مر بالماء وهو متيمم لكنه نسي انه يتيمم ينتقض تيممه ولو ضرب الفسطاط على راس البير فقد غطى راسها ولم يعلم بذلك فتيمم وصلى ثم علم بالماء امر بالاعادة واتفقوا على ان النسيان غير معفو في مسائل منها لو نسي الحدث غسل بعض اعضائه ومنها لو صلى قاعدا متوهما عجزه عن القيام وكان قادرا ومنها ان الحاكم اذا حكم بالقياس ناسيا النص ومنها لو نسي الرقبة في الكفارة فصام ومنها لو توضا بماء نجس ناسيا ومنها لو فعل ما ينافي الصلاة ناسيا ومنها لو فعل محظورا لاحرام ناسيا ومنها مسائل كثيرة تعرف في اثناء الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** ويطلبه غلوة ان ظن قربه والا اي يجب على المسافر طلب الماء قدر غلوة ان ظن قربه وان لم يظن قربه لا يجب عليه وحد القرب ما دون الميل قيد به لان الميل وما فوقه بعيد لا يوجب الطلب وقيدنا بالمسافر لان طلب الماء في العمرانات واجب اتفاقا مطلقا وكذا لو كان يقرب منها وقد اختلفوا في مقدار الطلب فاختار المصنف هنا قدر غلوة وهي مقدار رمية سهم كما في التبيين او ثلاث ماية ذراع كما في الذخيرة والمغرب الى اربعماية واختار في المستصفى انه يطلب مقدار ما يسمع صوت اصحابه ويسمع صوته وهو الموافق لما قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن المسافر لا يجد الماء ايطلب عن يمين الطريق او عن يساره قال ان طمع فيه فليفعل ولا يبعد فيضر باصحابه ان انتظروه وبنفسه ان انقطع عنهم ويوافقه ما صححه في البدايع فقال والاصح انه يطلب قدر ما لا يضر بنفسه ورفقته بالانتظار فكان هو المعتمد وعلى اعتبار الغلوة فالطلب ان ينظر يمينه وشماله وامامه ووراءه غلوة كذا في الحقايق وظاهره انه لا يلزمه المشي بل يكفيه النظر في هذه الجهات وهو في مكانه وهذا اذا كان حواليه لا يستر عنه فان كان بقربه جبل صغير ونحوه صعده ونظر حواليه ان لم يخف ضررا على نفسه او ماله الذي معه او المتخلف في رحله فان خاف لم يلزمه الصعود والمشي كذا في التوشيح ولو بعث من طلب له كفاه عن الطلب بنفسه وكذا لو اخبره من غير ان يرسله كذا في منية المصلي ولو تيمم من غير طلب كان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف كذا في السراج الوهاج وفي المستصفى وفي ايراد هذه المسئلة عقيب المسئلة المتقدمة لطيفة فان الاختلاف في تلك المسئلة بناء على اشتراط الطلب وعدمه انتهى وعند الشافعي يجب الطلب مطلقا لقوله تعالى فلم تجدوا ماء لان الوجود يقتضي سابقة الطلب وهي دعوى لا دليل عليها لقوله تعالى انا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا قالوا نعم ولا طلب وقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقوله فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين وقوله ووجدوا ما عملوا حاضرا ولم يطلبوا خطاياهم وقوله تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وقوله فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض ولقوله عليه الصلاة والسلام من وجد لقطة فليعرفها ولا طلب من الواجد ولقوله من وجد زادا وراحلة ويقال فلان وجد ماله وان لم يطلبه ووجد مرضا في نفسه ولم يطلبه فقد ثبت ان الوجود يتحقق من غير طلب والله تعالى جعل شرط الجواز عدم الوجود من غير طلب فمن زاد شرط الطلب فقد زاد على النص وهو لا يجوز بخلاف العمرانات لان العدم وان ثبت حقيقة لم يثبت ظاهرا لان كون الماء في العمرانات دليل ظاهر على وجود الماء لان قيام العمارة بالماء فكان العدم ثابتا من وجه دون وجه وشرط الجواز العدم المطلق ولا يثبت ذلك الا في العمرانات الا بعد الطلب وبخلاف ما اذا غلب على ظنه قربه لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين في حق وجوب العمل وان لم تعمل في حق الاعتقاد كما في التحري في القبلة وكما في دفع الزكاة لمن غلب على ظنه فقره وكما اذا غلب على ظنه نجاسة الماء او طهارته واما اذا لم يغلب على ظنه قربه فلا يجب بل يستحب اذا كان على طمع من وجود الماء كذا في البدايع وظاهره انه اذا لم يطمع لا يستحب له الطلب وعلله في المبسوط بانه لا فائدة فيه اذا لم يكن على رجاء منه ومما تقرر علم ان المراد بالظن غالبه والفرق بينهما على ما حققه اللامشي في اصوله ان احد الطرفين اذا قوي وترجح على الاخر ولم ياخذ القلب ما ترجح ولم يطرح الاخر فهو الظن واذا عقد القلب على احدهما وترك الاخر فهو اكبر الظن وغالب الراي انتهى وغلبة الظن هنا اما بان وجد امارة ظاهرة او اخبره مخبر كذا اطلقه في التوشيح وقيده في البدايع بالعدل **قوله** ويطلبه من رفيقه فان منعه تيمم اي يطلب الماء من رفيقه فان منعه اطلقه هنا وفصل في الوافي فقال مع رفيقه ماء فظن انه ان ساله اعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه يتيمم وان شك في الاعطاء وتيمم وصلى فساله فاعطاه يعيد وعلله في الكافي بانه ظهر انه كان قادرا وان منعه قبل شروعه واعطاه بعد فراغه لم يعد لانه لم يتبين ان القدرة كانت ثابتة انتهى **اعلم** ان ظاهر الرواية عن اصحابنا الثلثة

وجوب السؤال من الرفيق كما يفيده ما في المبسوط قال واذا كان مع رفيقه ماء فعليه ان يسأله الا على قول الحسن بن زياد
فانه كان يقول السؤال ذل وفيه بعض الحرج وما شرع التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ماء الطهارة مبذول عادة
بين الناس وليس في سؤال ما يحتاج اليه مذلة فقد سال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره انتهى
فاندفع بهذا ما وقع في الهداية وشرح الاقطع من الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه فعنده لا يلزمه الطلب وعندهما
يلزمه واندفع به ما في غاية البيان من ان قول الحسن حسن وفي الذخيرة نقلا عن الجصاص انه لا خلاف بين ابي حنيفة
وصاحبيه فمراده فيما اذا غلب على ظنه منعه اياه ومرادهما عند غلبة الظن بعدم المنع وفي المجتبى لغالب عدم الظنة
بالماء حتى لو كان في موضع يجري الظنة عليه لا يجب الطلب منه انتهى ولو كان مع رفيقه دلو يجب ان يسأله ولو سأله فقال
انتظر حتى استقي فالمستحب عند ابي حنيفة ان ينتظر بقدر ما لا يفوت الوقت فان خاف ذلك تيمم وعندهما ينتظر وان خاف
فوت الوقت وجه قولهما ان لو عدا ذا وجد صارفا دارا باعتباره لان الظاهر انه يفي به وعلى هذا الخلاف العاري اذا
وعده رفيقه الثوب كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير والتوشيح لو كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان
يساله عنده وفي المجتبى راى في صلاته ماء في يد غيره ثم ذهب منه قبل الفراغ فساله فقال لو سالتني لاعطيتك فلا اعادة
عليه وان كانت العدة قبل الشروع يعيد لوقوع الشك في صحة الشروع والاصح انه لا يعيد لان العدة بعد الذهاب
لا تدل على الاعطاء قبله انتهى وقد قدمنا الفروع المتعلقة بها عن الزيادات وفي التوشيح واجمعوا انه اذا قال الحلال
مالي تحج به فانه لا يجب عليه الحج واجمعوا ان في الماء اذا وعده صاحبه ان يعطيه لا يتيمم وينتظر وان خرج الوقت والفرق
بينهما ان القدرة في الاول لا تكون الا بالملك وفي الثاني بالاباحة وفي المحيط ولو قرب من الماء وهو لا يعلم به ولو لم يكن
بحضرته من يساله عنه اجزاه التيمم لان الجهل بقربه كبعده عنه ولو كان بحضرته من يساله فلم يساله حتى تيمم وصلى ثم
ساله فاخبره بماء قريب لم تجز صلاته لانه قادر على استعماله بالسؤال كمن نزل بالعمران ولم يطلب الماء لم يجز تيممه وان ساله
في الابتداء فلم يخبره ثم اخبره بماء قريب جازت صلاته لانه فعل ما عليه انتهى قوله وان لم يعطه الا بثمن مثله وله ثمنه لا يتيمم
والا تيمم هذه المسئلة على ثلاثة اوجه اما ان اعطاه بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع الذي يعز فيه الماء او بالغبن
اليسير او بالغبن الفاحش ففي الوجه الاول والثاني لا يجزيه التيمم لتحقق القدرة فان القدرة على البدل قدرة على الماء
فالقدرة على ثمن الرقبة في الكفارة تمنع الصوم وفي الوجه الثالث تجوز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم
كحرمة نفسه والضرر في النفس مسقط فكذا في المال كذا في العناية ونظيره الثوب النجس اذا لم يكن عنده ماء فانه يصلي
فيه ولا يلزمه قطع الثوب من موضع النجاسة والمراد بالثمن الفاضل عن حاجته على ما قدمناه واختلفوا في تفسير
الغبن الفاحش ففي النوادر هو ضعف القيمة في ذلك المكان وفي رواية الحسن اذا قدر ان يشتري ماء يساوي درهما بدرهم
ونصف لا يتيمم وقيل ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقيل ما لا يتغابن في مثله لان الضرر مسقط واقتصر في البدائع
والنهاية على ما في النوادر فكان هو الاولى وقد قدمنا انه اذا كان له مال غائب وامكنه الشراء بثمن مؤجل وجب عليه الشراء
بخلاف ما اذا وجد من يقرضه فانه لا يجب عليه لان الاجل لازم ولا مطالبة قبل حلوله بخلاف القرض وقيد بالماء لان العاري
اذا قدر على شراء الثوب قوله ولو اكثره مجروحا تيمم وبعكسه يغسل اي لو كان اكثر اعضاء الوضوء منه مجروحا في الحدث
الاصغر او الاكثر جميع بدنه في الحدث الاكبر تيمم واذا كان الصحيح اكثر من المجروح يغسل لان للاكثر حكم الكل ويمسح على
الجراحة ان لم يضره والا فعلى الخرقة وقد اختلف في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر
الكثرة في نفس كل عضو فلو كان براسه ووجهه ويديه جراحة والرجل لا جراحة بها يتيمم وسواء كان الاكثر من اعضاء
الجراحة جريحا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من اعضاء الوضوء المذكورة جريحا فهو الكثير
الذي يجوز معه التيمم والا فلا كذا في فتح القدير من غير ترجيح وفي الحقائق المختار اعتبار الكثرة من حيث عدد الاعضاء
ولا يخفى ان الخلاف انما هو في الوضوء واما في الغسل فالظاهر ان يكون المراد ان يكون اكثر البدن صحيحا او جريحا الاكثر
من حيث المساحة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء اصلا وقيل يغسل الصحيح
ويمسح على الباقي واختار القول الاول في الاختيار وقال انه احسن وفي الخلاصة انه الاصح وفي فتح القدير تبعا للزيلعي
انه الاشبه بالفقه وهو المذكور في النوادر واختار في المحيط الثاني وقال وهو الاصح وفي فتاوى قاضي خان وهو
الصحيح ولا يخفى انه احوط فكان اولى وفي القنية والمبتغى بالغين المعجمة بيده قروح يضره الماء دون سائر جسده يتيمم
اذا لم يجد من يغسل وجهه وقيل يتيمم مطلقا انتهى فهذا يفيد ان قولهم اذا كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح محمول على

ما اذا لم يكن باليدين جراحة كما لا يخفى قوله ولا يجمع بينهما اي لا يجمع بين التيمم والغسل لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل
ولا نظير له في الشرع فيكون الحكم للاكثر بخلاف الجمع بين التيمم وسؤر الحمار لان الفرض يتادى باحدهما لا بهما فجمعنا بينهما
لمكان الشك وكما لا يجمع بين التيمم والغسل لا يجمع بين الحيض والاستحاضة ولا بين الحيض والنفاس ولا بين الاستحاضة
والنفاس ولا بين الحيض والحبل ولا بين الزكاة والعشر ولا بين العشر والخراج ولا بين الفطرة والزكوة ولا بين الفدية
والصوم ولا بين القطع والضمان ولا بين الجلد والنفي ولا بين القصاص والكفارة ولا بين الحد والمهر ولا بين المتعة
والمهر وغيرها من المسائل الآتية في مواضعها ان شاء الله وما وقع في خزانة الفقه لابي الليث ان عشرة لا تجتمع مع عشرة
فليس للحصر كما لا يخفى فروع رجل تيمم للجنابة وصلى ثم احدث ومعه من الماء قدر ما يتوضأ به فانه يتوضأ به لصلاة
اخرى فان توضأ به ولبس خفيه ثم مر بالماء ولم يغتسل حتى صار عادما للماء ثم حضرت الصلاة ومعه من الماء قدر ما
يتوضأ به فانه يتيمم ولا يتوضأ فان تيمم ثم حضرت الصلاة الاخرى وقد سبقه الحدث فانه يتوضأ به وينزع خفيه
وان لم يكن مر بالماء قبل ذلك مسح على خفيه وفاقد الطهورين في المصر بان حبس في مكان نجس ولم يجد مكانا طاهرا
ولا ماء طاهرا ولا ترابا طاهرا لا يصلي حتى يجد احدهما وقال ابو يوسف يصلي بالايماء تشبها بالمصلين قال بعضهم
انما يصلي بالايماء على قوله اذا لم يكن الموضع يابسا اما اذا كان يابسا يصلي بركوع وسجود ومحمد في بعض الروايات
مع ابي حنيفة واجمعوا ان الماشي لا يصلي وهو يمشي والسابح لا يصلي وهو يسبح ولا السايف وهو يضرب بالسيف
وان خاف فوت الوقت وهذا اذا لم يمكنه ان ينقر الارض والحائط بشيء فان امكنه يستخرج التراب الطاهر ويصلي
بالاجماع كذا في الخلاصة وجعل في المبسوط المسائل المجمع عليها مختلفا فيها اذا احدث الامام في صلاة الجنازة قال
ابن الفضل ان استخلف متوضئا ثم تيمم وصلى خلفه اجزاه في قولهم جميعا وان تيمم هذا الذي احدث وام اقواما جازت
صلاة الكل في قول ابي حنيفة وابي يوسف وعلى قول محمد وزفر صلاة المتوضئين فاسدة وصلاة المتيممين جائزة
وهذه المسئلة دليل على ان في صلاة الجنازة يجوز البناء والاستخلاف ويصح فيها اقتداء المتوضي بالمتيمم كما في غيرها
من الصلاة كذا في فتاوى قاضي خان من التيمم وفي الخلاصة من كتاب الصلاة في صحة الاقتداء واما اقتداء المتوضي
بالمتيمم في صلاة الجنازة فجائز بلا خلاف انتهى وذكر الحلابي في كتاب الصلاة ان من به وجع في راسه لا يستطيع معه
مسحه يسقط فرض المسح في حقه انتهى وهذه مسئلة مهمة احببت ذكرها لغرابتها وعدم وجودها في غالب
الكتب وقد افتى بها الشيخ سراج الدين قارئ الهداية استاذ المحقق كمال الدين ابن الهمام وبه اندفع ما كان يتوهم
قبل الوقوف على هذا النقل انه يتيمم لعجزه عن استعمال الماء وليس بعد النقل الا الرجوع اليه ولعل الوجه فيه ان
يجعل عادما لذلك العضو حكما فتسقط وظيفته كما في المعدوم حقيقة بخلاف ما اذا كان بعض الاعضاء
المغسولة جراحة فانه يغسل الصحيح ويمسح على الجريح لان المسح عليه كالغسل لما تحته ولان التيمم مسح فلا يكون بدلا عن
مسح وانما هو بدل عن غسل والراس ممسوح ولهذا لم يكن التيمم في الراس وسياتي في آخر باب المسح على الخفين لهذا زيادة
تحقيق ان شاء الله تعالى وفي القنية مسافران انتهيا الى ماء فزعم احدهما نجاسته فتيمم وزعم الآخر طهارته
فتوضأ ثم جاء متوضئ من آخر ماء مطلق وامهما ثم سبقه الحدث في صلاته فذهب قبل الاستخلاف فاتم كل واحد منهما صلاة
نفسه ولم يقتد بصاحبه جاز لانه يعتقد ان صاحبه محدث به اي اتفاقا بلغ وهو حسن انتهى والله سبحانه اعلم

باب المسح على الخفين

ذكره بعد التيمم لان كلا منهما طهارة مسح وقدمه عليه لثبوته بالكتاب وهذا ثابت بالسنة على الصحيح كما سياتي
والمسح لغة امرار اليد على الشيء واصطلاحا عبارة عن رخصة مقدرة جعلت للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة
ايام ولياليها والخف في الشرع اسم للمتخذ من الجلد الساتر للكعبين فصاعدا وما الحق به وسمي الخف خفا من الخفة
لان الحكم خف به من الغسل الى المسح ثم يحتاج ههنا الى معرفة ستة اشياء احدها معرفة اصل المسح والثاني معرفة
مدته والثالث معرفة الخف الذي يجوز عليه المسح والرابع معرفة ما ينتقض به المسح والخامس معرفة حكمه اذا
انتقض والسادس معرفة صورته وقد ذكرها المصنف مبتدئا بالاول فقال صح اي جاز المسح على الخفين والصحة
في العبادات على ما في التوضيح كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود
الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير مقصود في مفهومها
اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه انتهى واختلف

مشايخنا هل جوازه ثابت بالكتاب او بالسنة فقيل بالكتاب عملا بقراءة الجر فانها لما عارضت قراءة النصب حملت على ما اذا كان
متخففا وحملت قراءة النصب على ما اذا لم يكن متخففا واختاره في غاية البيان وقال الجمهور لم يثبت بالكتاب وهو الصحيح
بدليل قوله الى الكعبين لان المسح غير مقدر بهذا بالاجماع والصحيح ان جوازه ثبت بالسنة كذا ذكره المصنف في المستصفى
واختاره صاحب المجمع معللا بان الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لان الخف اعتبر مانعا سراية
الحدث الى القدم فهي طاهرة وما حل بالخف ازيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما وجعلوا قراءة الجر عطفا على المغسول
والجر للمجاورة وقد جاءت السنة بجوازه قولا وفعلا حتى قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وعنه
اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ الكتاب
به لشهرته وقال احمد ليس في قلبي شيء من المسح فيه اربعون حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا وما
وقفوا وعن الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح
عليهما كان من الصحابة فقد صح رجوعهم كابن عباس وابي هريرة وعائشة وقال شيخ الاسلام الدليل على ان منكر
المسح ضال مبتدع ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان تفضل الشيخين وتحب
الختنين وترى المسح على الخفين وانما لم يجعله واجبا لان العبد مخير بين فعله وتركه كذا قالوا وينبغي ان يكون المسح
واجبا في مواضع منها اذا كان معه ماء لو غسل به رجليه لا يكفي وضوءه ولو مسح على الخفين يكفيه فانه يتعين
عليه المسح ومنها ما لو خاف خروج الوقت لو غسل رجليه فانه يمسح ومنها اذا خاف فوت الوقوف بعرفة لو غسل
رجليه ولم ار من صرح بهذا من ائمتنا لكني رايته في كتب الشافعية وقواعدنا لا تاباه كما لا يخفى ولم يجعله مستحبا
لان تركه افضل لمن يعتقد جوازه ولم يفعله كان افضل لاتيانه بالغسل اذ هو اشق على البدن قال في التوشيح وهذا مذهبنا
وبه قال الشافعي ومالك ورواه ابن المنذر عن عمر بن الخطاب والبيهقي عن ابي ايوب الانصاري ايضا وقال الشعبي
والحكم وحماد والامام ابو الحسن الرستغفني من اصحابنا ان المسح افضل وهو اصح الروايتين عن احمد اما لنفي التهمة عن
نفسه لان الروافض والخوارج لا يرونه واما للعمل بقراءة النصب والجر وعن احمد انهما سواء وهو اختيار ابن المنذر
احتج من فضل المسح بقوله عليه السلام في حديث المغيرة بهذا امرني ربي رواه ابو داود والامر اذا لم يكن للوجوب
كان للندب ولنا حديث علي قال رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث ذكره ابن خزيمة في صحيحه وكذا في
حديث صفوان ذكر الرخصة والاخذ بالعزيمة اولى فان قيل فهذه رخصة اسقاط لما عرف في اصول الفقه
فينبغي ان لا يكون مشروعا ولا يثاب على اتيان العزيمة ههنا اذ لا تبقى العزيمة مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط
كما في قصر الصلاة قلنا العزيمة لم تبق مشروعة اذا كانت الرخصة للاسقاط كما في قصر الصلاة قلنا العزيمة لم
تبق مشروعة ما دام متخففا ايضا والثواب باعتبار النزع والغسل واذا نزع صارت مشروعة وسقط سبب الرخصة
في حقه ايضا فكان هذا نظير من ترك السفر عنه بسبب رخصة سقوط القصر وليس لاحد ان يقول انه تارك
السفر اثم انتهى وهكذا اجاب النسفي وشراح الهداية واكثر الاصوليين ومبنى السؤال على انه رخصة
اسقاط ومنعه الشارح الزيلعي وخطاهم في تمثيلهم به في الاصول لان المنصوص عليه في عامة الكتب انه لو
خاض ماء بخفه فانغسل اكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بمضي
المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف انتهى ودفعه المحقق في فتح القدير بان مبنى هذه التخطئة على صحة هذا
الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان الخف اعتبر شرعا مانعا سراية
الحدث الى القدم فتبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمقيم والمعذور
بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر
الخف في انه لم يزل به الحدث لانه في غير محله ولا تجوز الصلاة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم يجب
والحال انه لا يجب غسل الرجل جازت الصلاة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا غير واجب
الغسل كالفخذ وزانه في الظهيرية بلا فرق لو ادخل يده تحت الجرموقين فمسح على الخفين وذكر فيها انه لم يجز
وليس الا لانه في غير محل الحدث والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال الخف ثم اذا انقضت
المدة انما لا يتقيد بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد حصل انتهى وظاهره تسليم التخطئة
لو صح الفرع وقد رد بعض المحققين التخطئة على تقدير صحة الفرع ايضا بان هذا سهو وقع من الزيلعي لان مرادهم

بالمشروعية الجواز في نظر الشارع بحيث يترتب عليه الثواب لا ان يترتب عليه حكم من الاحكام الشرعية يدل عليه
نظيره من قصر الصلاة فان اتى بالعزيمة بان صلى اربعا وقعد على الركعتين اثم مع ان فرضه يتم وتحقيق
جوابه ان المترخص ما دام مترخصا لا يجوز له العمل بالعزيمة فاذا زال الترخص جاز له ذلك فان المسافر ما دام
مسافرا لا يجوز له الاتمام حتى اذا افتتحها بنية الاربع يجب قطعها والافتتاح بالركعتين لما سياتي في صلاة
المسافر فاذا افتتحها بنية ثنتين ونوى الاقامة اثناء الصلاة تحولت الى الاربع فالمتخفف ما دام متخففا لا يجوز له
الغسل حتى اذا تكلف وغسل رجليه من غير نزع اثم وان اجزاه عن الغسل واذا نزع الخف وزال الترخص صار الغسل
مشروعا يثاب عليه والعجب ان هذا مع وضوحه لمن تدرب في كتب الاصول كيف خفي على فحل من العلماء الفحول انتهى
واعلم ان العزيمة ما كان حكما اصليا غير مبني على اعذار العباد والرخصة ما بني على اعذار العباد وهو الاصح في تعريفهما
عند الاصوليين كما عرف فيه واعلم ان في تتمة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل
انه اذا ابتل قدمه لا ينتقض مسحه على كل حال لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا
غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان المسح ويوافقه ما في شرح الزاهدي في سيا ونقله عن البحر المحيط وعن ابي بكر
العياضي لا ينتقض وان بلغ الماء الركبة انتهى فقد علمت صحة ما بحثه المحقق في فتح القدير غير انه او القائل
بانه اذا انقضت المدة ولم يكن محدثا لا يجب عليه غسل رجليه على هذا القول وتعقبه تلميذه العلامة ابن امير
حاج بانه يجب عليه غسل رجليه ثانيا اذا نزعهما او انقضت المدة وهو غير محدث لان عندنا النزع او انقضاء المدة
يعمل ذلك الحدث السابق عمله من السراية الى الرجلين وقيد فيحتاج الى مزيل له عنهما حينئذ للاجماع على ان المزيل
لا يظهر عمله في حدث طار بعده فليتامل انتهى قوله ولو امراة اي ولو كان الماسح امراة لاطلاق النصوص وقد
قدمنا ان الخطاب الوارد في احدهما يكون واردا في حق الاخر ما لم ينص على التخصيص واشار به الى انه يجوز للحاجة
ولغيرها سفرا وحضرا قوله لا جنبا اي لا يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الغسل والمحققون على ان الوضع
موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله انه اذا اجنب وقد لبس على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه
وذكر شمس الائمة ان الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى ذلك وفي الكفاية صورته توضا
ولبس جوربين مجلدين ثم اجنب ليس له ان يشدهما ويغسل سائر جسده مضطجعا ويمسح عليه انتهى وبهذا اندفع ما في
النهاية من انه لا يتاتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وقيل صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم
احدث ووجد ماء يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا يجوز له المسح
اذا لبسهما على طهارة فينزعهما ويغسلهما فاذا فعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي للوضوء توضا ومسح لان هذا الحدث
يمنعه الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو مر بعد ذلك بماء كثير عاد جنبا فاذا لم يغتسل حتى
فقده تيمم له اذا احدث بعد ذلك وعنده ماء للوضوء توضا وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان احدث بعد ذلك
وعنده ماء للوضوء فقد توضا ومسح وعلى هذا تجري المسائل وقد ذكر شراح الهداية ان هذا تكلف غير محتاج اليه
وفي فتح القدير انه يفيد ان يشترط لجواز المسح كون اللبس على طهارة الماء لا طهارة التيمم معللا بان طهارة التيمم
ليست بطهارة كاملة فان اريد بعدم كمالها عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابة الرجلين في
الوظيفة حسا فمنع تاثيره في نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي تعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح
على خلاف القياس وانما ورد من فعله صلى الله عليه وسلم على طهارة الماء ولم يرد من قوله ما يوسع مورده فيلزم
فيه الماء قصرا على مورد الشرع وحديث صفوان صريح في منعه للجنابة انتهى وهو ما رواه الترمذي والنسائي
وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة بسند صحيح عن صفوان بن عسال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا
كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا عن جنابة ولكن عن بول وغائط ونوم وروي الا من جنابة في
كتب الحديث المشهورة وروي بحرف النفي وكلاهما صحيح ولكن المشهور رواية الا الاستثنائية ووقع في كتب الفقه
ولكن عن بول او غائط او نوم باو والمشهور في كتب الحديث بالواو وكذا ذكره النووي وفي معراج الدراية معزيا الى
المجتبى سالت استاذي نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضا ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين
ثم يغتسل ويمسح وما ذكروا من الصور ليس بصحيح لان الجنابة لا تعود على الاصح انتهى ولم يتعقبه ولا يخفى ضعفه
فانهم صرحوا بان التيمم ينتقض برؤية الماء فان كان جنبا وتيمم عادت الجنابة برؤية الماء وان كان محدثا عاد الحدث

والذي يدل على ان الصورة المتقدمة تكلف انها لا تناسب وضع المسئلة اذ وضعها عدم جواز المسح للجنب في الغسل
ومما ذكرنا مع عدم جوازه في الوضوء فليتنبه لذلك. وفي شرح منية المصلي قوله من كل حدث موجب للوضوء احتراز
من الجنابة وفي معناها مما يوجب الغسل كالحيض على اصل ابي يوسف في حق المراة اذا كانت مسافرة لان اقل الحيض عنده
يومان وليلتان والاكثر اليوم الثالث والنفاس فانه لا ينوب المسح على الخفين في هذه الاحداث عن غسل الرجلين
لعدم جعل الخف مانعا من سرايتها الى الرجل شرعا كما صرح به في الجنابة حديث صفوان المتقدم ويقاس الحيض
والنفاس في ذلك عليها ان لم يكن فيهما اجماع انتهى وانما جعل الحيض مبنيا على اصل ابي يوسف لظهور انه لا ياتي على
اصلهما فانها اذا توضات ولبست الخفين ثم احدثت وتوضات ومسحت ثم حاضت كان ابتداء المدة من وقت الحدث
فاذا انقطع الدم لثلاثة ايام انتقض المسح قبلها فلا يتصور ان يمنع المسح لاجل غسل الحيض لانه امتنع لانتقاضه
بمضي المدة وان لبستهما في الحيض فغسل الرجلين واجب لفوات شرط المسح وهو لبس الخفين على طهارة والمقصود
تصوير المسئلة بحيث لا يكون مانع من مسح الخفين سوى وجوب الاغتسال فصورة عدم مسح النفساء انها لبست على
طهارة ثم نفست وانقطع قبل ثلاثة وهي مسافرة او قبل يوم وليلة وهي مقيمة **قوله** ان لبسهما على وضوء تام وقت
الحدث يعني المسح جائز بشرط ان يكون اللبس على طهارة كاملة وقت الحدث وذكره التمام لدفع توهم النقصان الذي
له كما اذا بقي لمعة لم يصبها الماء لا للاحتراز عن طهارة اصحاب الاعذار بالنسبة اليهما بعد الوقت اذا توضؤا ولبسوا
مع وجود الحدث الذي ابتلوا به كما مشى عليه غير واحد من المشايخ وعن طهارة التيمم وبنبيذ التمر على القول بتعين الوضوء
به عند وجوده وفقد الماء المطلق الطهور فانه في الحقيقة لا نقص في شيء من هذه الطهارات بل هي ما بقي شرطها
كالتي بالماء المطلق الطهور في حق الاصحاء وتحرير المسح لاصحاب الاعذار انه اذا كان العذر غير موجود وقت الوضوء
واللبس فانه يمسح كالاصحاء اذا كان مقيما فيوما وليلة من وقت الحدث العارض له على الطهارة المذكورة بعد
اللبس وان كان مسافرا فثلاثة ايام ولياليها من وقت الحدث المذكور لان الحدث المذكور صادف لبسهما على طهارة كاملة
مطلقا فجاز له المسح في الوقت وبعده الى تمام المدة بخلاف ما اذا لبس بطهارة العذر بان وجد العذر مقارنا للوضوء
او للبس او لكليهما او فيما بينهما واستمر على ذلك حتى لبس فانه حينئذ انما يمسح في الوقت كلما توضا للحدث غير ما ابتلي به ولا
يمسح خارج الوقت بناء على ذلك اللبس لان الحدث في هذه الصورة صادف بالنسبة الى الوقت لبسا على طهارة كاملة
بدليل ان الشارع الحق ذلك الحدث الذي ابتلي به بالعدم فيه حتى جوز له اداء الصلاة معه فيه وصادف بالنسبة
الى خارج الوقت لبسا على غير طهارة بدليل ان الشارع لم يجوز له اداء الصلاة فيه وان لم يوجد منه حدث اخر
فان هذه اية عمل الحدث السابق عمله اذ خروج الوقت ليس بحدث حقيقة بالاجماع فبان ان اللبس في حقه حصل
لا على طهارة فلا جرم ان جاز له المسح في الوقت لا خارجه فحاصله انه لا يمسح بعد خروج الوقت في ثلاثة احوال
ويمسح في حال واحد واما في الوقت فيمسح مطلقا كذا في النهاية وغيرها ويحمل كلام المصنف صورا منها ان يبدا
بغسل رجليه ثم يلبسهما ثم يكمل الوضوء ومنها ان يتوضا الا رجليه ثم يغسل واحدة ويلبس خفها ثم يغسل
الاخرى ويلبسه ومنها ان يبدا بلبس الخفين ثم يتوضا الا رجليه ثم يخوض في الماء فيبتل رجلاه مع الكعبين
او عكسه بان ابتل رجلاه ثم توضا وفي جميع هذه الصور يجوز له المسح اذا احدث لتمام الطهارة وقت الحدث وان
لم يوجد وقت اللبس فظهر بهذا ان قوله وقت الحدث قيد لا بد منه وبه يندفع ما ذكره في التبيين من انه زيادة
بلا فائدة لان قوله ان لبسهما على وضوء تام يغني عنه لان اللبس يطلق على ابتداء اللبس وعلى الدوام عليه ولهذا
يحنث بالدوام عليه في يمينه لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فيكون معناه ان وجد لبسهما على وضوء تام سواء كان
ذلك اللبس ابتداء او بالدوام عليه فلا حاجة الى تلك الزيادة انتهى. ووجه دفعه ان الفعل دال على الحدوث
ولا دلالة له على الدوام والاستمرار قال المحقق التفتازاني في اول المطول الاسم يدل على الدوام والاستمرار والفعل
انما يدل على الحقيقة دون الاستغراق انتهى. فالمعنى ان الشرط حدوث اللبس على طهر في الجملة عند اللبس بشرط تمام
تلك الطهارة عند الحدث ولو لم يقيد التمام بوقت الحدث لتبادر تقييده بوقت اللبس وحصول الطهر التام قبله
كما هو مقتضى لفظة على وبعد ما قيد بوقت الحدث لم يبق احتمال تقييده بوقت اللبس وكون الفعل اطلق على الدوام
في مسئلة اليمين انما هو بطريق المجاز والكلام في تبادر المعنى الحقيقي فلولا التقييد بوقت الحدث لتبادر الفهم الى المعنى
الحقيقي فان قيل المفهوم من الكتاب عدم الجواز عند كون اللبس على طهر تام وقت اللبس مع انه ليس كذلك قلنا التمام

وقت الحدث اعم من التام فيه فقط والتام فيه وقبله ايضا والتام وقت اللبس يكون تاما وقت الحدث وقال الشافعي
لا بد من لبسهما على وضوء تام ابتداء لما في الصحيحين عن المغيرة كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاهويت لانزع
خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرتين فمسح عليهما واهويت يعني قصدت ولما اخرجه ابن حبان وابن خزيمة في
صحيحيهما من حديث ابي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة
اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما ونص الشافعي على ان اسناده صحيح والبخاري على انه حديث حسن والجواب ان معنى
ادخلتهما ادخلت كل واحدة الخف وهي طاهرة لا انهما اقترنا في الطهارة والادخال لان ذلك غير متصور عادة
وهذا كما يقال دخلنا البلد ونحن ركبان يشترط ان يكون كل واحد راكبا عند دخولها ولا يشترط ان يكون جميعهم
ركبانا عند دخول كل واحد منهم ولا اقترانهم في الدخول. كذا اجاب في التبيين وغيره لكن لا يصدق على الصورة
الاخيرة التي ذكرناها وهي ما اذا بدا بلبسهما ثم توضا الى اخره نظرا الى ابتداء اللبس لا الى ما بعد الوضوء الكامل
المشتمل على غسلهما بعد ذلك لكن اهل المذهب ليسوا بمعتدين بابتداء هذا اللبس في هذه الصورة بل انما معتدون
باستمراره لهما بعد الوضوء الكامل تنزيلا لاستمرار اللبس من وقته الى حين الحدث بعده بمنزلة ابتداء لبس جديد
وجد الحدث بعده على طهارة كاملة وهذا المقصود موجود في هذه الصورة كما في الصور الاخرى الا ترى انه
في الوجه الذي فعل فيه الوضوء بتمامه مرتبا لو نزع خفيه من رجليه ثم اعادهما اليهما من غير اعادة لغسلهما
انه يمسح على الخفين اذا احدث بعد ذلك قبل مضي المدة بالاجماع وهذا ظاهر في انه لا اثر لعدم الاكمال قبل ابتداء
اللبس في المنع من جواز المسح اذا وجد الاكمال بعد ابتداء اللبس قبل الحدث على ان كلا من الحديثين المذكورين ليس بنص
لعدم الجواز في هذه الصورة اللهم الا ان كان حديث ابي بكرة بطريق مفهوم المخالفة وهو طريق غير صحيح عند
اهل المذهب على ما عرف في علم الاصول مع ان كلا منهما وما ضاهاهما مما يجوز ان يكون خرج مخرج البيان لما هو الاكمل
في ذلك والاحسن واهل المذهب قائلون بان هذا الذي عينه مخالفوهم محلا للجواز نظرا الى هذه الاحاديث هو
الوجه الاكمل واعلم ان في قوله وقت الحدث توسعا والمراد قبيل الحدث اي متصلا به لان وقت الحدث لا تجامع
الطهارة فكيف يكون ظرفا له وانما اراد المبالغة في اتصال الوضوء التام بالحدث حتى كانهما في وقت واحد كذا
ذكره مسكين في شرحه وقد افصح المصنف عن مراده في الكافي فقال شرطه ان يكون الحدث بعد اللبس طارئا على وضوء
تام. وقد ذكر في التوشيح انه لو توضا للفجر وغسل رجليه ولبس خفيه وصلى ثم احدث وتوضا للظهر وصلى ثم
العصر كذلك ثم تذكر انه لم يمسح راسه في الفجر ينزع خفيه ويعيد الصلوات لانه تبين ان اللبس لم يكن على طهارة تامة
وان تبين انه لم يمسح في الظهر فعليه اعادة الظهر خاصة لتيقنه انه كان على طهارة في العصر تامة فتكون طهارة
العصر تامة ولا ترتيب عليه للنسيان. وذكر في السراج الوهاج معزيا الى الفتاوى رجل ليس له الا رجل واحدة يجوز
له المسح على الخف. وفي البدائع لو توضا ومسح على جبائر قدميه ولبس خفيه او كان باحدى رجليه جراحة فغسلها
ومسح على جبائر الاخرى ولبس خفيه ثم احدث فان لم يكن برا الجرح مسح على الخفين لان المسح على الجبائر كالغسل لما تحته
فحصل لبس الخفين على طهارة كاملة كما لو ادخلهما مغسولتين حقيقة في الخف وان كان برا الجرح نزع خفيه لانه
صار محدثا بالحدث السابق فظهر ان اللبس حصل لا على طهارة انتهى. وفي المحيط وان لبس الخف ثم مسح على الجبيرة ثم
برا يكمل مدته لانه لزمه غسل ما برا الحدث متاخر عن اللبس وان لم يحدث حتى برا فغسل موضعه ثم احدث فله ان
يمسح على خفيه لانه لما غسل ذلك الموضع فقد كملت الطهارة فيكون الحدث طاريا على طهارة كاملة وان احدث
قبل ان يغسل موضع الجراحة بعد البرء لا يمسح بل ينزع الخف لان الحدث طرا على طهارة ناقصة انتهى. واعلم انا
قد قدمنا ان عدم مسح المتيمم بعد وجود الماء لم نستفده من اشتراط اللبس على الوضوء التام لان طهارة التيمم
تامة لما علمت من انها كالتي بالماء ما بقي الشرط بل لانه لو جاز المسح بعد وجود الماء لكان الخف رافعا للحدث الذي
حل بالقدم لان الحدث الذي يظهر عند وجود الماء هو الذي قد كان حل به قبل التيمم لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح
بناء على اعتبار الخف مانعا سراية الحدث الذي يطرا بعده الى القدمين وبهذا يظهر ضعف ما في شرح الكنز
من جعله طهارة التيمم ناقصة كما لا يخفى **قوله** يوما وليلة للمقيم وللمسافر ثلاثا هذا بيان لمدة المسح اي المسح
يوما وليلة الى اخره وهذا قول جمهور العلماء منهم اصحابنا والشافعي واحمد والحجة لهم احاديث كثيرة صريحة
يطول سردها وقد اختلف القول عن مالك في جوازه للمقيم ومشى ابو زيد في رسالته على جوازه للمقيم **قوله**

من وقت الحدث بيان لاول وقته ولا يعتبر من وقت المسح الاول كما هو رواية عن احمد واختاره جماعة منهم النووي
وقال لانه مقتضى احاديث الباب الصحيحة ولا من وقت اللبس كما هو محكي عن الحسن البصري واختاره السبكي
من متاخري الشافعية لانه وقت جواز الرخصة والحجة للجمهور ان احاديث الباب كلها دالة على ان الخف جعل مانعا
من سراية الحدث الى الرجل شرعا فتعتبر المدة من وقت المنع لانها قبل ذلك طهارة الغسل ولا تقدير فيها فاذن
التقدير في التحقيق انما هو لمدة منعه شرعا وان كان ظاهر اللفظ التقدير للمسح او اللبس والخف انما منع من وقت
الحدث وفي المبسوط لشمس الائمة السرخسي وابتداؤها عقيب الحدث لانه لا يمكن اعتبار المدة من وقت اللبس فانه
لو لم يحدث بعد اللبس حتى مر يوم وليلة لا يجب عليه نزع الخف ولا يمكن اعتباره من وقت المسح لانه لو احدث ولم
يمسح ولم يصل ايام لا اشكال انه لا يمسح بعد ذلك فكان العدل في الاعتبار من وقت الحدث انتهى وكذا في النهاية
ومعراج الدراية معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام فاستفيد منه ان مضي المدة يبطل جواز المسح رافع اعم من كونه
مسح اولا فالاولى ان لا يجعل مضي المدة ناقضا للمسح لانه يوهم انه اذا لم يكن هناك مسح فلا اثر لمضيها كما لا يخفى وثمرة
الاختلاف تظهر فيمن توضا بعد ما انفجر الصبح ولبس خفيه وصلى الفجر ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضا ومسح
على خفيه بعد زوال الشمس فعلى قول الجمهور يمسح الى ما بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم
الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت المسح يمسح الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني ان كان مقيما ومن اليوم
الرابع ان كان مسافرا وعلى قول من اعتبر من وقت اللبس يمسح الى ما بعد طلوع الفجر من اليوم الثاني ان كان مقيما
ومن اليوم الرابع ان كان مسافرا وفي معراج الدراية معزيا الى المجتبى والمقيم في مدة مسحه قد لا يمكن الا من اربع صلوات
وقتية بالمسح كمن توضا ولبس خفيه قبل الفجر ثم طلع الفجر وصلاها وقعد قدر التشهد فاحدث لا يمكنه ان يصلي
من الغد على هيئة الاولى لاعتراض ظهور الحدث في اخر صلاته وقد يصلي خمسا وقد يصلي ستا كمن اخر الظهر الى اخر
الوقت ثم احدث وتوضا ومسح وصلى الظهر في اخر وقته ثم صلى الظهر من الغد وقد يصلي به على هذا الوجه سبعا
على الاختلاف انتهى **قوله** على ظاهرهما مرة بيان لمحل المسح حتى لا يجوز مسح باطنه او عقبه او ساقيه او جوانبه او كعبه
وفي المبتغى بالغين المعجمة وظهر القدم من رؤوس الاصابع الى معقد الشراك انتهى وفي المحيط ولا يسن مسح باطن الخف
مع ظاهره خلافا للشافعي لان السنة شرعت مكملة للفرائض والاكمال انما يتحقق في محل الفرض لا في غيره انتهى وفيه
نفي الاستحباب وهو المراد واحتج الشافعي بحديث المغيرة بن شعبة قال وضات رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة
تبوك فمسح اعلى الخف واسفله رواه ابو داود ولنا ما رواه ابو داود والبيهقي من طرق عن علي رضي الله عنه لو كان
الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وقد رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر خفيه
اراد ان اصول الشريعة لم تثبت من طريق القياس وانما طريقها التوقيف وغير جائز استعمال القياس في رد التوقيف
وكان القياس ان يكون باطن الخف اولى بالمسح لانه يلاقي الارض بما عليها من طين وتراب وقذر ولا يلاقيها ظاهره الا
انه لم يستعمل القياس لانه راى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر الخف دون باطنه وهذا يدل على ان مراده
كان نفي القياس مع النص كذا ذكر الجصاص في اصوله انتهى كذا في غاية البيان وهذا يفيد كظاهر ما في النهاية وغيرها
ان المراد بالباطن عندهم محل الوطئ لا ما لا يلاقي البشرة وتعقبهم المحقق في فتح القدير بانه بتقديره لا تظهر اولوية
مسح باطنه لو كان بالراي بل المتبادر من قول علي رضي الله عنه ذلك ما يلاقي البشرة وهذا لان الواجب من غسل الرجل
في الوضوء ليس لازالة الخبث بل الحدث ومحل الوطئ من باطن الرجل فيه كظاهره وكذا ما روي عن علي فيه بلفظ لكان
اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه يجب ان يراد بالاسفل الوجه الذي يلاقي البشرة لانه اسفل من الوجه الاعلى المحاذي
للسماء كما ذكرنا انتهى وما روي انه مسح اعلاه واسفله فقد ضعفه الترمذي وابو داود وغيرهما ولو صح فمعناه
ما يلي الساق وما يلي الاصابع توفيقا بينه وبين حديث علي كذا في غاية البيان واورد انه ينبغي جواز مسح الاسفل
والعقب لانه خلف عن الغسل فيجوز في جميع محل الغسل كمسح الراس فانه يجوز في جميع الراس وان ثبت مسحه عليه الصلاة
والسلام على الناصية واجيب بان فعله منا ابتداء غير معقول فيعتبر جميع ما ورد به الشرع من رعاية الفعل والمحل
بخلاف مسحه على الناصية فانه بيان ما ثبت بالكتاب لا اصل الشرع فيجب العمل بقدر ما يحصل به البيان وهو المقدار
لان المحل معلوم بالنص فلا حاجة الى جعل فعله بيانا له وتعقب بانه ينبغي ان يجب المسح الى الساق رعاية لجميع
ما ورد به الشرع فينبغي ان لا يجوز قدر ثلاث اصابع الا بنص ولم يجب عنه في فتح القدير وبانه ينبغي انه لو بدا من الساق

لا يجوز لما ذكرنا واجاب عن الثاني في فتح القدير بانه لا يجب مراعاة جميع ما ورد به في محل الابتداء والا انما للعلم بان المقصود
ايقاع البلة على ذلك المحل واجيب عن الاول في معراج الدراية بانه روي انه عليه الصلاة والسلام مسح على خفيه
من غير ذكر مد الى الساق كما روي المد فجعل المفروض اصل المسح والمد سنة جمعا بين الادلة وتعقب بانه ينبغي حمل
المطلق على المقيد هنا لورودهما في حكم واحد في محل واحد كما في كفارة اليمين واجيب بان الروايتين لا ثبات ما
في السهو بل المطلق هو المشهور دون المقيد ولئن سلمنا تساويهما لا يجب الحمل ايضا لامكان الجمع فان مسحه عليه
الصلاة والسلام لم يقتصر على مرة واحدة فلا يكون الاطلاق والتقييد في حكم واحد حادثة واحدة بل في متعدد
في نفسه فيثبت اصل المسح وسنة المد وتعقب بانه ينبغي ان يستحب الجمع بين المسح الظاهر والباطن لكونهما مرويين
والجمع ممكن فيثبت فرضية اصل المسح وسنة المسح على الظاهر والباطن واجيب بان في احدى الروايتين اختلالا كما
قدمناه فلا تثبت السنة بالشك قد يقال كان ينبغي على هذا ان يكون في صوم الكفارة مطلق الصوم واجبا
والتتابع سنة ويكون هذا جمعا بين القرائن ولهذا والله اعلم لم يرتض المحقق في فتح القدير بما اجاب به في معراج
الدراية وفي البدائع ما يصلح جوابا عن ما في فتح القدير فانه استدل على فرضية ثلاث اصابع بحديث على انه عليه
الصلاة والسلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع قال وهذا خرج مخرج التفسير للمسح والاصابع اسم جمع
واقل الجمع الصحيح ثلاثة فكان هذا تقديرا للمسح بثلاث اصابع اليد انتهى وهكذا ذكر الاقطع واستدل المصنف في
المستصفى بان النبي عليه الصلاة والسلام راى رجلا يغسل خفيه فقال صلى الله عليه وسلم انما يكفيك ان تمسح
ثلاثة اصابع انتهى وهذا صريح في المقصود وفي قوله مرة اشارة الى انه لا يسن تكراره كمسح الراس عملا بما روي انه
عليه الصلاة والسلام مسح على ظاهر خفيه خطوطا بالاصابع بطريق الاشارة اذ الخطوط انما تكون اذا مسح مرة
كذا في المستصفى ولم يذكر المصنف الخطوط للاشارة الى ان الاولى على ما يفهم من عبارة الطحاوي انما فرض كما هو ظاهر الهجي
فانه ذكر ان اظهار الخطوط في المسح ليس بشرط في ظاهر الرواية ثم قال وقال الطحاوي المسح على الخفين خطوطا بالاصابع
انتهى والظاهر ظاهر الرواية نعم اظهار الخطوط شرط السنة **قوله** بثلاث اصابع بيان لقدر آلة المسح بطريق
المنطوق وبيان لقدر الممسوح بطريق اللزوم واراد اصابع اليد لما ذكره في المستصفى لكنا اطلقه غير واحد من
مشايخ المذهب وعزاه في الخلاصة الى ابي بكر الرازي وفي الاختيار وغيره الى محمد رحمه الله وقيدها قاضي خان بكونها
من اصغر اصابع اليد وقال الكرخي ثلاث اصابع من اصابع الرجل والاول اصح كذا في كثير من الكتب لان اليد آلة المسح
والثلاثة اكثر اصابعها وقد تقدم دليله من السنة من البدائع وغيرها وقد ذكر كثير من المشايخ ان الثلاث فرض
المسح ونص عليه محمد كما في المحيط ومرادهم به الواجب لانه ثابت بالسنة فيكون المراد بالفرض التقدير دون الفرض الاصطلاحي
فانه ليس ثابتا بدليل قطعي ولانه مختلف فيه كذا في التوشيح لكن لا حاجة الى هذا لان مشايخنا يطلقون اسم الفرض على
ما ثبت بظني اذا كان الجواز يفوت بفوته كغسل المرافق والكعبين وقد بيناه هناك وفي تقدير الفرض بثلاث اصابع اشارة
الى انه لو قطعت احدى رجليه وبقي منها اقل منه او بقي ثلاث اصابع لكن من العقب لا من موضع المسح فلبس على الصحيحة
او المقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو قطعت من الكعب حيث يجب غسل الجميع ولا يمسح وهذا التقدير لا بد
منه في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز واستفيد منه انه لو مسح باصبع واحدة
ومدها حتى بلغ مقدار الثلاث من غير ان ياخذ ماء جديدا لا يجوز ولو مسح باصبع واحدة ثلاث مرات حتى بلغ مقدار
الثلاث واخذ لكل مرة ماء جاز ان مسح كل مرة غير الموضع الذي مسحه كانه مسحه بثلاثة اصابع كذا في فتاوي قاضي خان
ولو مسح بالابهام والسبابة ان كانتا مفتوحتين جاز لان ما بينهما مقدار اصبع ولو مسح باصبع واحدة بجوانبها
الاربع فينبغي ان يجوز بالاتفاق وعلى الاصح بخلاف مسح الراس فان فيه اختلافا فصحح في البدائع الجواز بناء على التقدير
بثلاث اصابع وصحح شمس الائمة السرخسي ومن تابعه عدم الجواز بناء على التقدير بالربع وهنا لما اتفقوا في الاصح على
الثلاث كان الاجزاء متفقا عليه كما لا يخفى وانما قيدنا الاتيان بالاصح لان المصنف في الكافي قال والكلام فيه كالكلام
في مسح الراس فمن شرط ثمة الربع شرط الربع هنا ومن شرط الادنى شرطه هنا انتهى وفيه نظر لان هنا لا اعتبار للربع
وهنا الراجح الثلاث كما لا يخفى وفي منية المصلي ولو مسح برؤوس الاصابع وجافى اصول الاصابع والكف لا يجوز الا
ان يكون الماء متقاطرا وفي الخلاصة ولو مسح باطراف اصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا او لا هو الصحيح وما في المنية
اولى مما في الخلاصة كما لا يخفى وفي البدائع ولو مسح بثلاث اصابع منصوبة غير موضوعة ولا ممدودة لا يجوز بلا خلاف

من اصحابنا ولو اصابه موضع المسح ماء او مطر قدر ثلاث اصابع جاز وكذا لو مشى في حشيش مبتل بالمطر وكذا لو كان مبتلا
بالطل واصابه الخفظل فذا الواجب قيل يجوز لانه ماء وقيل لا يجوز لانه نفس دابة في البحر تجذبه الهوا والاول اصح
وفي الخلاصة ولو مسح بظاهر كفه جاز والمستحب ان يمسح بباطن كفه انتهى وكان المراد به باطن الكف والاصابع ولو قال
بباطن اليد لكان اولى كذا في شرح منية المصلي وفيه نظر لان صاحب الخلاصة نقل انه ان وضع الكف ومدها
او وضع الكف مع الاصابع ومدها كلاهما حسن والاحسن الثاني انتهى فوضع الكف وحدها دون الاصابع مستحب حسن
وان كانت مع الاصابع احسن ولو توضأ ومسح ببلة بقيت على كفيه بعد الغسل يجوز سواء كانت البلة قاطرة او لم تكن كذا
في فتاوى قاضيخان وغيرها وصرح في الخلاصة بانه الصحيح ولو مسح رأسه ثم مسح خفيه ببلة بقيت على كفيه لا يجوز
وكذا بما اخذه من لحيته والحاصل ان البلل اذا بقي في كفه بعد غسل عضو من المغسولات جاز المسح به لانه بمنزلة ما لو
اخذه من الاناء واذا بقي في يده بعد مسح عضو ممسوح او اخذه من عضو من اعضائه لا يجوز المسح به مغسولا كان ذلك
العضو او ممسوحا لانه مسح ببلة مستعملة ويستثنى من هذا الاطلاق مسح الاذنين فانه جائز ببلة بقيت بعد مسح الرأس
بل سنة عندنا كما قدمناه والاصبع يذكر ويؤنث كما في شرح الوقاية **قوله** يبدا من الاصابع الى الساق بيان للسنة
حتى لو بدا من الساق الى الاصابع او مسح عليه عرضا جاز لحصول المقصود الا انه خالف السنة وكيفيته كما ذكره قاضي
خان في شرح الجامع الصغير ان يضع اصابع يده اليمنى على خفه الايمن واصابع يده اليسرى على مقدم خفه الايسر
من قبل الاصابع فاذا تمكنت الاصابع يمدها حتى ينتهي الى اصل الساق فوق الكعبين لان الكعبين يلحقهما فرض الغسل
ويلحقهما سنة المسح وان وضع الكف مع الاصابع كان احسن هكذا روي عن محمد انتهى ويدل للاحسنية ما رواه ابن ابي شيبة
من حديث المغيرة انه وضع يده اليمنى على خفه الايمن ويده اليسرى على خفه الايسر ثم مسح اعلاهما مسحة واحدة الحديث
ولم ينقل وضع كفه وفي الخلاصة وفتاوى الولوالجي وغيرهما وتفسير المسح على الخفين ان يمسح على ظهر قدميه ما بين اطراف
الاصابع الى الساق ويفرج بين اصابعه قليلا انتهى وهذا يفيد ان الاصابع غير داخلة في المحلية وما في الكتاب كغيره
من المتون والشروح يفيد دخولها ويتفرع عليه انه لو مسح بثلاث اصابع يده على اصابع كل رجل دون القدم فعلى ما في
الكتاب يجوز لوجود المحلية وعلى ما في اكثر الفتاوى لا يجوز لعدمها وقد صرح به قاضيخان في فتاواه فقال رجل
له خف واسع الساق ان بقي من قدمه خارج الساق في الخف مقدار ثلاث اصابع سوى اصابع الرجل جاز مسحه وان
بقي من قدمه خارج الساق في الخف مقدار ثلاث اصابع بعضه من القدم وبعضه من الاصابع لا يجوز المسح عليه حتى
يكون مقدار ثلاث اصابع كلها من القدم ولا اعتبار للاصابع انتهى فليتنبه لذلك والله الموفق للصواب **قوله**
والخرق الكبير يمنعه قال المصنف في المستصفى يجوز بالباء بنقطة من تحت والثاء بثلاث من فوق والتفاوت بينهما ان الاول
يستعمل في الكمية المتصلة والثاني في المنفصلة والثاني منقول عن العالم الكبير بدر الدين انتهى وفي المغرب الكثرة خلاف
القلة وتجعل عبارة عن السعة ومنها قولهم الخرق الكثير انتهى فافاد ان الكثير يستعمل للكمية المتصلة ايضا وصحح في
السراج الوهاج رواية المثلثة بدليل قول القدوري وان كان اقل وفي شرح منية المصلي عن خواهر زاده الصحيح الرواية
بالباء الموحدة لان في الكم المنفصل تستعمل الكثرة والقلة وفي الكم المتصل يستعمل الكبر والصغر والخف كم متصل فلا يذكر
الا الكبير لا الكثير انتهى وقد علمت عن المغرب استعمال الكثير لهما والامر في ذلك قريب وعلى تقدير الاول ورد عليه
ان الخرق واحد فكيف يوصف بالكثرة واجيب بانه اسم مصدر وهو يقع على القليل والكثير ثم كون الخرق الكبير مانعا دون
القليل قول علمائنا الثلاثة وهو استحسان والقياس ان يمنع القليل ايضا وهو قول زفر والشافعي في الجديد لانه لما
ظهر شيء من القدم وان قل ظهر غسله لحلول الحدث به والرجل في حق الغسل غير متجزية فوجب غسلها كلها ووجه الاستحسان
ان الخفاف لا تخلو عن قليل الخرق عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر المخصوص الذي يقطع به الساق وما
كان كذلك فهذا المعنى موجود فيه والاسم مطلقا يطلق عليه فكان ترك اعتبار الخرق عدما خلاف الخف المشتمل
على الكبير فان هذا المعنى معدوم فيه وان ترك في التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق فهو مراد المطلق معنى فليس
بخف مطلق ولانه لا يقطع المسافة به اذ لا يمكن تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فلينبه وايضا الحرج لازم على
اعتبار الاول اذ غالب الخفاف لا تخلو عن عادة والحرج منتف شرعا فبقي الامر محتاجا الى الحد الفاصل بين القليل والكثير
فبينه بقوله وهو قدر ثلاث اصابع القدم اصغرها اي الخرق الكبير لان هذا القدر اذا انكشف منع من قطع المسافة
ولانه اكثر الاصابع وللاكثر حكم الكل ثم اختلفوا وروى الحسن عن ابي حنيفة ان المعتبر كونها من اليد في اعتبارها

مضمومة

مضمومة او منفرجة اختلافا للمشايخ ذكره في الاجناس وقال محمد في الزيادات من اصابع الرجل اصغرها وصححه
صاحب الهداية كغيره واعتبر الاصغر للاحتياط وانما اعتبر على هذا اصابع الرجل في الخرق واصابع اليد في المسح
لان الخرق يمنع قطع السفر وتتابع المشي وانه فعل الرجل فاما فعل المسح فانه يتأدى باليد والرجل محله واضافة الفعل
الى الفاعل اولى دون المحل هو الاصل ولا عدول عن الاصل بلا موجب ولا موجب هنا وفي مقطوع الاصابع يعتبر الخرق
باصابع غيره وقيل باصابع نفسه لو كانت قائمة كذا في التبيين والاوجه الثاني لان من الاصابع ما يكون طويلا
ويكون قصيرا فلا يعتبر باصابع غيره كما لا يخفى وفي السراج الوهاج وكبر القدم دليل على كبرها وصغره دليل على
صغرها فيعرف من هذا الوجه انتهى وانما يعتبر الاصغر اذا انكشف موضع غير موضع الاصابع واما اذا انكشف
الاصابع نفسها يعتبر ان ينكشف الثلاث باعيانها كانت ولا يعتبر الاصغر لان كل اصبع اصل بنفسها فلا يعتبر بغيرها
حتى لو انكشف الابهام مع جارتيها وهما قدر ثلاث اصابع من اصغرها يجوز المسح وان كان مع جارتيها لا يجوز ومثله هو
الاصح كذا في تتمة الفتاوى الصغرى وحكى القدوري عن الحاكم انه جعل الابهام كاصبعين وهو مردود كذا في شرح
منية المصلي والخرق المانع هو المنفرج الذي يرى ما تحته من الرجل او يكون منضما لكن ينفرج عند المشي او يظهر القدم منه
عند الوضع بان كان الخرق عرضا وان كان طولا لا يدخل فيه ثلاث اصابع والاكثر لكن لا يرى شيئا من القدم ولا ينفرج عند المشي
لصلابته لا يمنع المسح ولو انكشفت الظهارة وفي داخلها بطانة من جلد او خرقة مخروزة بالخف لا يمنع والخرق اعلا الكعب
لا يمنع لانه لا عبرة بلبسه والخرق في الكعب وما تحته هو المعتبر في المنع ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدم
منع كذا في الاختيار وذكره الزيلعي عن الغاية بلفظ قيل وعلله بان مواضع الاصابع يعتبر باكثرها فكذا القدم
وتعقبه في فتح القدير بانه لو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلاث اصابع اصغرها الا اذا كان عند اصغرها
لان كل موضع حينئذ انما يعتبر باكثره انتهى وظاهره اختيار اعتبار ثلاث اصابع وهو ظاهر المتون كما لا يخفى
في العقب وهو اختيار السرخسي وفي فتاوى قاضيخان هذا اذا كان الخرق في مقدم الخف وفي اعلا القدم او اسفل
وان كان الخرق في موضع العقب ان كان يخرج اقل من نصف العقب جاز عليه المسح وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة
في رواية اخرى يمنع حتى يبدو اكثر من نصف العقب انتهى وعلى هذه الرواية مشى في شرح الجامع الصغير مقتصرا
عليها فقال وان كان الخرق من مؤخر الخف بازاء العقب فان كان يبدو منه اكثر العقب منع المسح والا فلا انتهى وفي اعتبار
المصنف الاصابع تبعا لصاحب الهداية رد لما اختاره صاحب البدائع وشمس الائمة السرخسي فانهما قالا واختلف
مشايخنا فيما اذا كان يبدو الثلاثة من الانامل والاصح انه لا يجوز المسح عليه انتهى وصحح ما في الكتاب صاحب الهداية
والنهاية والمحيط والانامل اطراف الاصابع والقدم من الرجل ما يطأ عليه الانسان من لدن الرسغ الى ما دون ذلك
وهي مؤنثة والعقب بكسر القاف مؤخر القدم **قوله** وجمع في خف لا فيهما اي وجمع الخروق في خف واحد لا في خفين حتى
لو كان الخرق في خف واحد قدر اصبعين في موضع او موضعين وفي الآخر قدر اصبع جاز المسح عليهما بعد ان يقع
المقدار الواجب على الخف نفسه فان الظاهر انه لو مسح مقدار ثلاث اصابع من اصغر اصابع اليد على الصحيح منه وقع على
ما ظهر من الخرق اليسير كما في هذه المسئلة انه لا يجوز لان المسح على ما ظهر من الخرق ليس مسحا على الخف حقيقة ولا حكما اما
حقيقة فظاهر واما حكما فلان الخرق المذكور انما جعل عفوا في جواز المسح على خف هو فيه لكن لا بحيث يكون ما يقع على
ما ظهر منه محسوبا من القدر الواجب لما تقدم من انه انما اعتبر عفوا فيه لان في اعتباره مانعا من المسح حرجا لا
لما ذكرنا ولا حرج في عدم احتساب ما يقع من المسح على ما ظهر منه من القدر الواجب لعدم العسر في فعله على غيره
فظهر ان عدم اعتباره مانعا من المسح على خف هو فيه للضرورة وانه لا ضرورة لاحتساب ما يقع عليه من القدر
الواجب من المسح وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها كذا في شرح منية المصلي واذا امتنع المسح على احدهما بجمع الخروق المتعددة
امتنع المسح على الآخر لما عرف حتى لو لبس مكان المخرق ما يجوز المسح عليه وهذا الحكم المذكور في الكتاب هو المشهور في المذهب وقد
بحث المحقق كمال الدين بحثا عليه فقال للقائل ان يقول لا داعي الى جمع الخروق وهو اعتبارها كأنها في مكان واحد لمنع
المسح لان امتناعه فيما اذا اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات
الانكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل في الخرق الصغير وهذا المعنى منتف عند تفرقها صغيرة كقدر
الحمصة والفولة لامكان قطعها مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي انتهى وقد قواه تلميذه ابن امير حاج بان هذه
الدراية موافقة لرواية عن ابي يوسف مذكورة في خزانة الفتاوى وفي بعض شروح المجمع انه لا يجمع الخرق سواء كان

في خف وخفين انتهى. وقد رايت في التوشيح ان هذه الرواية قول ابي يوسف وجعل الجمع قول محمد انتهى. ولا شك ان هذه
الدراية اولى مما في المحيط من ان الخروق المتعددة في الخف قدر ثلاث اصابع تمنع من تتابع المشي فيه اذ لا يخفى ما فيه
من المنع الظاهر ومما في البدائع من ان الخرق انما منع جواز المسح لظهور مقدار فرض المسح فاذا كان متفرقا في الخفين لم
يظهر له اثر في المنع بعد امكان قطع المسافة به وتتابع المشي فيه وبقا شي من ظهر القدم يقع فيه مقدار الواجب من المسح
فكان الظاهر ما بحثه المحقق والله اعلم واقل الخرق الذي يجمع ما يدخل فيه المسلة واما ما دونه فلا يعتبر الحاقا
بمواضع الخرز ذكره في جوامع الفقه قوله بخلاف النجاسة والانكشاف اي بخلاف النجاسة المتفرقة حيث تجمع وان كانت متفرقة
في خفيه او ثوبه او بدنه او مكانه او في المجموع وبخلاف انكشاف العورة المتفرقة كانكشاف شي من فرج المراة وشي من ظهرها
وشي من فخذها وشي من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلاة لان المانع في العورة انكشاف القدر المانع وفي النجاسة كونه
حاملا لذلك القدر المانع وفي النجاسة هو كونه حاملا لذلك القدر المانع وقد وجد فيهما واما الخروق في الخف فانما
منع لامتناع قطع المسافة معه وهذا المعنى مفقود فيما اذا لم يكن في كل خف مقدار ثلاث اصابع اليه اشار في الهداية
وقد تقدم ما فيه وسياتي في باب شروط الصلاة كيفية الجمع وما فيه هنا وقد ذكر في الخلاصة ان النجاسة لو كانت في
ثوب المصلي اقل من قدر الدرهم وتحت قدميه اقل من قدر الدرهم ولكن لو جمع بلغ اكثر من قدر الدرهم لا يجمع ولا يخفى
انه مخالف لما قدمناه وهو مذكور في التبيين وغيره وفي الخلاصة ايضا والخرق في اذني الاضحية هل يجمع اختلف المشايخ
فيه واعلام الثوب تجمع انتهى يعني اذا كان في الثوب اعلام من الحرير وكانت اذا جمعت بلغت اكثر من اربع اصابع فانها
تجمع ولا يجوز لبسه كما لا يخفى قوله وينقضه ناقض الوضوء اي وينقض المسح كل شي نقض الوضوء حقيقيا او حكميا
لان المسح بعض الوضوء فما نقض الكل نقض البعض وعلله في كثير من الكتب بانه بدل عن الغسل فينقضه ناقض اصله
كالتيمم وقد يقال انه ليس ببدل كما صرح به في السراج الوهاج واختاره بعض الافاضل لان البدل لا يجوز مع القدرة
على الاصل والمسح يجوز مع القدرة على الاصل بل التحقيق ان التيمم بدل والمسح خلف قوله ونزع خف اي وينقضه
ايضا نزع خف لان الحدث السابق يسري الى القدمين لزوال المانع ولا يلزم عليه انه لو مسح الراس ثم حلق الشعر حيث لا يلزمه
اعادة الشعر لان الشعر من الراس خلقة فالمسح عليه مسح على الراس كما لو مسح على الخف ثم حكه بخلاف ما نحن فيه كذا في النهاية قوله
ومضي المدة اي وينقضه ايضا مضي المدة للاحاديث الدالة على التاقيت واعلم ان نزع الخف ومضي المدة غير ناقض في
الحقيقة وانما الناقض له الحدث السابق لكن الحدث يظهر عند وجودهما فاضيف النقض اليهما مجازا كما تقدم في التيمم
فان قيل الحدث لا يسري لانه قد كان حل بالخف ثم زال بالمسح فلا يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر
الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف مقيدا بمدة منعه ثم علمنا وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر في ارتفاعه باستعمال الصعيد
تقييده بمدة اعتباره عاملا اعني مدة عدم القدرة على الما وناسب ذلك لوصف البدلية وهو في المسح ثابت بل هو فيه
من وجهين فان المسح وان كان بالما لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف عن الرجل فوجب تقييد الارتفاع فيه بمدة اعتباره
بدلا ليفيد ما يفيده الاصل كما تقيد في التيمم بمدة كونه بدلا يفيد ما يفيده الاصل مع ان المقام مقام الاحتياط كذا في
فتح القدير قوله ان لم يخف ذهاب رجله من البرد اي ينقضه مضي المدة بشرط ان لا يخاف على رجله العطب بالنزع وفهم منه
انه اذا خاف فيجوز له المسح مطلقا من غير توقيت بمدة الى ان يزول هذا الخوف وظاهره انه لا ينتقض عند الخوف و
في فتح القدير بان خوف البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الما لا يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل يتيمم
لخوف البرد وعن هذا نقل بعض المشايخ تاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو
الاولى او اكثره وهو غير المفهوم من اللفظ المأول مع انه انما يتم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر ليس تحته محل وجع
بل عضو صحيح غير انه يخاف من كشفه حدوث المرض للبرد ويستلزم بطلان كلية مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو و
واسوداده ويقتضي ايضا على ظاهر مذهب ابي حنيفة جواز تركه راسا وموخلافه فما يفيده اعطا وتم حكم المسئلة انتهى
وفي معراج الدراية ولو مضت وهو يخاف البرد على رجله بالنزع يستوعب المسح كالجبائر انتهى فافاد الاستيعاب وانه
ملحق بالجبائر لا جبيرة حقيقة واما كلية مسئلة التيمم فمخصوصة بما اذا لم يكن عليه جبيرة وما هو ملحق بها واما
جواز تركه راسا فالمفتى به عدمه في الجبيرة كما سياتي فكذا في الملحق بها وفي فتاوي قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلاة
ولا ما يمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ما خلافا لمن قال من المشايخ تفسد انتهى وفي التبيين
القول بالفساد اشبه بسراية الحدث الى الرجل لان عدم الما لا يمنع السراية ثم يتيمم له ويصلي كما لو بقي من اعضائه لمعة

ولم يجد ما يغسلها به فانه يتيمم وكذا هنا انتهى وتبعه المحقق في فتح القدير قوله وبعدهما غسل رجليه فقط اي بعد
النزع ومضي المدة غسل رجليه فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء اذا كان على وضوء لان الحدث السابق هو الذي
حل بقدميه وقد غسل بعده سائر الاعضا وبقيتا القدمان فقط فلا يجب عليه الا غسلهما ولا معنى لغسل الاعضا
المغسولة ثانيا لان الفائت الموالاة وهي ليست بشرط في الوضوء عندنا وسياتي ان شا الله تعالى ان الماسح على الخف اذا
احدث فانصرف ليتوضا فانقضت مدة مسحه بطلت صلاته على الصحيح قوله وخروج اكثر القدم نزع وهو
الصحيح كذا في الهداية وهو قول ابي يوسف وعنه بخروج نصفه وعن محمد ان كان الباقي قدر محل الفرض اعني ثلاث
اصابع اليد لا ينتقض والا انتقض وعليه اكثر المشايخ كذا في الكافي والمعراج وهو الصحيح كذا في النصاب
وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني اذا اخرجه قاصدا اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها
لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج يمشي على صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح
اما لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فانه يجوز له المسح كذا في فتح القدير
وقيده في المحيط بان يبقى فيه مقدار ثلاث اصابع وفي البدائع وقال بعض مشايخنا ان يستمشي فان امكنه المشي
المعتاد يبقى المسح والا ينتقض وهو موافق لقول ابي يوسف وهو اعتبار اكثر القدم ولا باس بالاعتماد عليه لان
القصد من لبس الخف هو المشي فاذا تعذر المشي عدم اللبس فيما قصد له وللاكثر حكم الكل انتهى وهذا تصحيح من جمع
هذا القول وهو به جدير فان الحكم اذا كان دائرا مع الاصل وجودا وعدما كان الاعتبار له وحينئذ يظهر انما قال
ابو حنيفة صحيح متجه لان بقا العقب واكثرها في الساق يتعذر معه المداومة على المشي المعتاد مقدار ما يقطع به
المسافة بواسطة ما فيه من الدوس على نفس الساق وقد صرح بهذا في فتح القدير وقد علم ان نزع احدهما يجمع
الاخر لئلا يكون جامعا بين الاصل والخلف كذا في الكافي وغيره وهل ينتقض ايضا بغسل الرجل او اكثرها
فالصحيح انه ينتقض بغسل الاكثر وذكر في السراج الوهاج انه لا ينتقض المسح بغسل الرجل اصلا وهو الاظهر انتهى وهو
موافق لما قدمناه من البحث فارجع اليه والى هنا صار نواقض المسح اربعة وزاد في السراج الوهاج خامسا وهو
خروج الوقت في حق صاحب العذر وقد قدمناه قوله ولو مسح مقيم فسافر قبل تمام يوم وليلة مسح ثلاثا سواء كان
قبل انتقاض الطهارة او بعدها قبل كمال مدة المقيم ولا خلاف في انه يتحول الى مدة المسافر في الاول وفي الثاني
خلاف الشافعي لنا العمل باطلاق قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسحها بخلاف ما بعد
كمال مدة المقيم لان الحدث قد سرى الى القدم وانما يمسح على خف رجل لا حدث فيها اجماعا وما استدل به الشافعي من
ان هذه عبادة ابتدات حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتدا كصلاة ابتداها مقيما في سفينة فسافرت وصوم
شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة مغني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه الجمع بالمشترك المؤثر في
الحكم كذا في فتح القدير وبيانه ان ائمتنا لا يرون العبادة وصفا لازما للمسح بل اذا كان الوضوء منويا والنية ليست
بشرط فيه عندهم ولان المسحات في المدة بمنزلة الصيام في السفر لا بمنزلة صوم اليوم بدلالة ان فساد بعض المسحات لا يوجب
فساد البعض الاخر كما في صيام ايام رمضان ولا شك في ان من سافر في اواخر رمضان يسقط عنه وجوب الاداء فيما
بقي ما دام مسافرا ولا يمنع كونه مقيما في اوله من ترخصه بترك اداء الصوم في تلك الحالة فكذا كون الماسح مقيما في اول
المدة لا يمنع من ترخصه رخصة المسافر بالمسح اذا كان في اخرها مسافرا قال في السراج الوهاج فلو انه لما جاوز
العمران قبل مضي يوم وليلة ودخل في الصلاة سبقه الحدث فيها وعاد الى مصره ليتوضا فمضى يوم وليلة قبل
ان يعود الى مصلاه فالقياس ان تفسد صلاته لانه لما عاد الى مصره فقد صار مقيما وقد انقضت مدته وهو في
الصلاة فتفسد الا ان الصدر الشهيد ذكر في الواقعات ان الماسح اذا انقضت مدته وهو في حال انصرافه من الحدث
لا تبطل صلاته استحسانا ولو عاد الى مصلاه في مسئلتنا قبل مضي يوم وليلة انتقلت مدته الى السفر ووجب عليه
الاتمام في هذه الصلاة وهذه مسئلة عجيبة وهو انه مسافر في حق المسح مقيم في حق اتمام الصلوة كذا في ايضاح الصيرفي
انتهى وقد علمت مما قدمناه ان الصحيح بطلان الصلاة ومسئلة الاتمام المذكورة مذكورة في الخلاصة في باب
المسافر قوله ولو اقام مسافر بعد يوم وليلة نزع والا يتم يوما وليلة لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والشافعي
يوافقنا في هذه على ما هو المنصوص عليه قوله وصح على الموق اي جاز المسح على الجرموق لما فرغ من بيان المسح على
الخف شرع في الجرموق ولا بد من بيانهما فنقول ذكر قاضي خان في فتاواه ثم الخف الذي يجوز المسح عليه ما يكون صالحا

لقطع المسافة والمشي المتابع عادة ويستر الكعبين وما تحتهما وما ليس كذلك لا يجوز المسح عليه ثم قال ويجوز المسح على الخف الذي يكون من اللبد وان لم يكن منعلا لانه يمكن قطع المسافة به وفي الخلاصة واما المسح على الخفاف المتخذة من اللبود التركية فالصحيح انه يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح حتى يكون الادم على اصابع الرجل وظاهر القدمين انتهى فلو اتخذ خفا من زجاج او خشب او حديد لا يجوز المسح عليه عندنا خلافا للشافعي فيما يمكن متابعة المشي فيه بغير عصا واما الجرموق فهو فارسي معرب ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف وقال الشافعي لا يجوز المسح عليه لان الحاجة لا تدعو اليه ولان الخف بدل عن الرجل فلو جاز المسح على الجرموق لصار بدلا عن الخف والخف لا بدل له ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على الموقين رواه ابو داود من حديث بلال وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في مستدركه وصححه والطبراني في معجمه والبيهقي من حديث انس بن مالك ولانه تبع للخف شرعا الا من حيث المشي والقيام والقعود وعرضا فان الخف وقاية للرجل فكذا الجرموق وقاية للخف بحاله وكلاهما تبع الرجل فصار كخف ذي طاقين وهو بدل عن الرجل لا عن الخف لا يقال كيف بطل المسح بنزع الجرموق ولم يبطل بنزع احد طاقي الخف لانا نقول بالمسح ظهرت اصالة الجرموق فصار نزعه كنزع الخف بخلاف نزع احد طاقي الخف لانه جزء من الخف لم تاخذ الاصالة اصلا كما اذا غسل رجليه ثم زال الجلد لم يجب عليه غسلها ثانيا ولا يقال ايضا لو كان بدلا عن الرجل لكان ينبغي ان لا يجوز المسح على الخف بنزعه لانا نقول الخف لم يكن محلا للمسح حال قيام الجرموق فاذا زال صار محلا للمسح وما ذكره النووي من ان الموق هو الخف مخالف لما ذكره اهل اللغة كالجوهري والمطرزي فانهما قالا ان الجرموق والموق يلبسان فوق الخف فعلم انهما غير الخف وقولهم الحاجة لا تدعو اليه ممنوع ومناقض لمذهبهم في الخف من الزجاج او الحديد كما قدمناه ويشترط لجواز المسح على الجرموقين ان لا يحدث قبل لبسهما حتى لو لبس الخف على طهارة ثم احدث قبل لبس الجرموق ثم لبسه لا يجوز له ان يمسح عليه سواء كان قبل المسح على الخفاف او بعده لان حكم الحدث استقر عليه لحلول الحدث به فلا يزال بالمسح غيره وكذا لو لبس الموقين قبل الحدث ثم احدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز لانه مسح في غير محل الحدث ولو نزع احد موقيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف البادي واعادة المسح على الموق لانتقاض وظيفتهما كنزع احد الخفين لان انتقاض المسح لا يتجزى وفي بعض الروايات ينزع الاخر ويمسح على الخفين وجه الظاهر انه لو لبس في الابتداء على احدهما كان له ان يمسح عليه وعلى الخف الاخر فكذا هنا والخف على الخف كالجرموق عندنا في سائر احكامه كذا في الخلاصة والخف فوق اللفافة يدل عليه ما في غاية البيان من انه ما جاز المسح عليه اذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه اذا كان بينهما حائل كخف ذي كان تحته خف او لفافة انتهى فهذا صريح في ان اللفافة على الرجل لا تمنع المسح على الخف فوقها ووقع في شرح ابن الملك عن الكافي انه لو لم يكن خفاه صالحين للمسح لخرقهما يجوز على الموقين اتفاقا ونقل من فتاوى الشادي انما يلبس من الكرباس المجرد تحت الخف يمنع المسح على الخف لكونه فاصلا وقطعة كرباس تلف على الرجل لا تمنع لانه غير مقصود باللبس لكن يفهم مما ذكر في الكافي انه يجوز المسح عليه لان الخفاف لغير الصالح للمسح اذا لم يكن فاصلا فلان لا يكون الكرباس فاصلا اولى انتهى وقد وقع في عصرنا بين فقهاء الروم كلام كثير في هذه المسألة فمنهم من تمسك بما في فتاوى الشادي وافتى بمنع المسح على الخف الذي تحته الكرباس ورد على ابن الملك في عزوه للكافي اذ الظاهر ان المراد به كافي النسفي ولم يوجد فيه ومنهم من افتى بالجواز وهو الحق لما قدمناه عن غاية البيان وقد قال يعقوب باشاه انه مفهوم من الهداية والكافي ويدل عليه ايضا ما ذكره الشارحون في مسألة نزع الخف في الكلام مع الشافعي في قوله انه اذا اعاده يجوز له المسح من غير غسل الرجلين معللا بانه لم يظهر من محل الفرض شيء فقالوا في الرد عليه ان قوله لم يظهر من محل الفرض شيء يشكل بما لو اخرج الخفين عن رجليه وعلى الرجلين لفافة فانه يبطل المسح وان لم يظهر من محل الفرض شيء انتهى فهذا ظاهر في صحة المسح على الخف فوق اللفافة وفي المبتغى بالغين المعجمة ولو ادخل يده تحت الجرموق ومسح على ظهر الخف لم يجز بخلاف ما لو كان الخرق المانع ظاهر الجرموق وقد ظهر الخف فله المسح على الخفاف وعلى الجرموق لانهما كخف واحد وان كان الخرق يسيرا فمسح على بعض الصحيح وعلى بعض الخرق وهو كله ثلاث اصابع لم يجزه انتهى وفي منية المصلي ولا يجوز المسح على الجرموق المخرق وان كان خفاه غير مخرق انتهى وينبغي ان يقال ان كان الخرق في الجرموق مانعا لا يجوز المسح عليه وانما يجوز المسح على الخف لا غير لما علم ان المخرق كالعدم فما ثبتا وجوده كعدمه فكانت الوظيفة للخف فلا يجوز المسح على غيره وقد صرح به في السراج الوهاج فقال والشرط الثاني لجواز المسح على الجرموق ان يكون الجرموق لو انفرد جاز المسح عليه حتى لو كان به خرق كبير لا يجوز المسح عليه ولا يجوز المسح على الجرموق اذا كان من كرباس ونحوه لانه لا يمكن قطع السفر وتتابع المشي عليهما كما لو لبسهما على الانفراد

الا ان يكونا رقيقين يصل البلل الى ما تحتهما من الخف فحينئذ يجوز ويكون مسحا على الخف كذا في التجنيس وغيرها وفي الخلاصة وغيرها ولو كان الجرموقان واسعين يفضل الجرموق من الخف ثلاثة اصابع فمسح على تلك الفضلة حينئذ جاز ولو زال رجله عن ذلك الموضع اعاد المسح انتهى وفي التجنيس بعدما نقل هذا عن ابي علي الدقاق قال وفيه نظر ولم يذكروه وفي القنية جعل الخف كالجرموق في هذا من انه اذا فضل من الجرموق او الخف قدر ثلاثة اصابع لم يجز المسح عليهما **قوله** والجورب المجلد والمنعل والثخين اي يجوز المسح على الجورب اذا كان مجلدا او منعلا او ثخينا يقال جورب مجلد اذا وضع الجلد على اعلاه واسفله وجورب منعل ومنعل الذي وضع على اسفله جلدة كالنعل للقدم وفي المستصفى نعل الخف ونعله جعل له نعلا وهكذا في كثير من الكتب فيجوز في المنعل تشديد العين مع فتح النون كما يجوز تسكين النون وتخفيف العين وفي معراج الدراية والمنعل بالتخفيف وسكون النون والظاهر ما قدمناه كما لا يخفى وفي فتاوى قاضي خان ثم على رواية الحسن ينبغي ان يكون النعل الى الكعبين وفي ظاهر الرواية اذا بلغ النعل الى اسفل القدم جاز والثخين ان يقوم على الساق من غير شد ولا يسقط ولا يشف انتهى وفي التبيين ولا يرى ما تحته ثم المسح على الجورب اذا كان منعلا جائز اتفاقا واذا لم يكن منعلا وكان رقيقا غير جائز اتفاقا وان كان ثخينا فهو غير جائز عند ابي حنيفة وقالا يجوز لما رواه الترمذي عن المغيرة ابن شعبة قال توضأ النبي صلى الله عليه وسلم ومسح على الجوربين وقال الحديث حسن صحيح ورواه ابن حبان في صحيحه ايضا ولانه يمكن المشي فيه اذا كان ثخينا وله انه ليس في معنى الخف لانه لا يمكن مواظبة المشي فيه الا اذا كان منعلا وهو محمل الحديث وعنه انه رجع الى قولهما وعليه الفتوى كذا في الهداية واكثر الكتب لانه في معنى الخف فالتاويل المذكور يحتاج فصرف اللفظ عن مقتضاه بغير سبب فلا يسمع على ان الظاهر انه لو كان المراد به ذلك لنص عليه الراوي وهذا الخلاف في الرقيق فان الدليل يفيد اخراجه من الاطلاق لكونه ليس في معنى الخف وما نقل عن تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدي ومسلم حتى قال النووي كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل فلا يضر لكونه روي من طرق متعددة ذكرها الزيلعي المخرج وهي وان كانت كلها ضعيفة اعتضد بعضها ببعض والضعيف اذا روي من طرق صار حسنا مع ما ظهر من مسح كثير من الصحابة من غير نكير منهم على فاعله كما ذكره ابو داود في سننه ثم مع هذا كله لم يوجد من المعنى ما يقوى على الاستقلال بالمنع فلا جرم ان كان الفتوى على الجواز وما في البدائع من انها حكاية حال لا عموم لها فمسلم لو لم يرد ما رواه الطبراني عن بلال قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على الخفين والجوربين وفي الخلاصة فان كان الجورب من مرعزي صوف لا يجوز المسح عليه عندهم والمرعزي بميم مكسورة وقد تفتح وراء ساكنة فعين مهملة مكسورة فزاي مشددة مفتوحة فالف مقصورة وقد يمد مع تخفيف الزاي وقد يحذف مع بقاء التشديد الزغب الذي تحت شعر العنز كذا في شرح النقاية وفي المجتبى لا يجوز المسح على الجورب الرقيق من غزل او شعر بلا خلاف ولو كان ثخينا يمشي معه فرسخا فصاعدا فعلى الخلاف وكذا الجورب من جلد رقيق على الخلاف ويجوز على الجوارب اللبدية وعن ابي حنيفة لا يجوز قالوا ولو شاهد ابو حنيفة صلابتها لافتى بالجواز ويجوز على الجاروق المشقوق على ظهر القدم وله ازرار يشدها عليه تسده لانه كغير المشقوق وان ظهر من ظهر القدم شيء فهو كخروق الخف قلت وما الخفاف الدورانية الذي يعتاده فقهاء زماننا فان كان مجلدا يستر جلده الكعب يجوز والا فلا كذا في معراج الدراية وفي الخلاصة المسح على الجاروق ان كان يستر القدم ولا يرى من الكعب ولا من ظهر القدم الا الجلد او كان الجلد متصلا بالجاروق بالخرز جاز المسح عليه وان شد بشيء لا ولو ستر القدم باللفافة جوزه مشايخ سمرقند ولم يجوزه مشايخ بخارى انتهى ثم ذكر التفصيل المذكور للجورب عن المجتبى في الجورب من الشعر وفيها ايضا وتفسير المنعل ان يكون الجورب المنعل كجوارب الصبيان الذين يمشون عليها في جوف الجورب وغلظ النعل وفي فتاوى قاضي خان الجاروق اسم فارسي لخف معروف وعامة المشايخ على انه اذا كان يظهر من ظهر القدم قدر ثلاثة اصابع لا يجوز وبعضهم جوزوا ذلك لان عوام الناس يلبسونه خصوصا في بلاد المشرق اما اذا كان يظهر منه قدر اصبع او اصبعين فانه يجوز في قولهم **قوله** لا على عمامة وقلنسوة وبرقع وقفازين اي لا يجوز المسح على هذه الاشياء العمامة والقلنسوة بفتح القاف وضم السين معروفتان والبرقع بضم الباء الموحدة وسكون الراء وضم القاف وفتحها لغة خرقة تثقب للعينين تلبسها الدواب ونساء الاعراب على وجوههن والقفاز بالضم والتشديد شيء تعمل لليدين يحشى بقطن ويكون له ازرار تزر على الساعدين من البرد تلبسه المراة في يديها وهما قفازان كما في الصحاح وقد يكون من الحلي تتخذه المراة ليديها

ورجليها ومن ذلك يقال تقفزت المراة بالحنا اذا نقشت يديها ورجليها كما في الجمهرة لابن دريد وقد يتخذ الصايد من
جلد ولبد ليغطي الاصابع والكف ثم عدم جواز المسح على هذه ما عدا العمامة لا يعرف فيه خلاف ثابت عن من يعتد به
وفي معراج الدراية ولو مسحت على خمارها ونفذت البلة الى راسها حتى ابتل قدر الربع به يجوز قال مشايخنا اذا كان
الخمار جديدا يجوز لان ثقوب الجديد لم تنسد بالاستعمال فتنفذ البلة اما اذا لم يكن جديدا لا يجوز لانسداد ثقوبه
انتهى واما على العمامة فاجمعوا على عدم جوازه الا احمد فانه اجازه بشرط ان تكون ساترة لجميع الراس الا ما جرت
العادة بكشفه وان تكون تحت الحنك منها شيء سواء كانت لها ذوابة او لم تكن وان لا تكون عمامة محرمة فلا يجوز المسح
على العمامة المغصوبة ولا يجوز للمراة اذا لبست عمامة الرجل ان تمسح عليها والاظهر عند احمد وجوب استيعابها
والتوقيت فيها كالخف ويبطل بالنزع والانكشاف الا ان يكون يسيرا مثل ان يحك راسه او يرفعها لاجل الوضوء وفي
اشتراط لبسها على طهارة روايتان واستدل بما ورد من مسحه صلى الله عليه وسلم على العمامة كما رواه مسلم من حديث
بلال والحجة للجمهور ان الكتاب العزيز ورد بغسل الاعضاء ومسح الراس فلا يزاد على الكتاب بخبر شاذ بخلاف الخف فان
الاخبار فيه مستفيضة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب وقد اخرج الترمذي عن ابي عبيدة ابن محمد بن عمار بن ياسر
قال سالت جابر ابن عبد الله عن المسح على الخفين فقال السنة يا ابن اخي وسالت عن المسح على العمامة فقال امس الشعر وقال
محمد بن الحسن في موطايه اخبرنا مالك قال بلغني عن جابر ابن عبد الله انه سئل عن المسح على العمامة فقال لا حتى يمس الشعر
الما قال محمد وبهذا ناخذ ثم قال اخبرنا مالك قال حدثنا نافع قال رايت صفية بنت ابي عبيد توضا وتنزع خمارها
ثم تمسح براسها قال نافع وانا يومئذ صغير قال محمد بهذا ناخذ لا نمسح على خمار ولا عمامة بلغنا ان المسح على العمامة كان ثم
ترك كذا في غاية البيان بعد ان ذكرنا ونأوله بان بلالا كان بعيدا فمسح النبي صلى الله عليه وسلم على راسه ولم يضع العمامة
عن راسه فظن بلال انه عليه الصلاة والسلام مسح على العمامة او اراد بلال المجاز اطلاقا لاسم الحال على المحل وفي معراج
الدراية ان التاويل بعيد لانه حكم بلزومه غير الراي والصواب ان نقول اذا ثبت روايته سالما عن المعارض ثبت جواز المسح
على العمامة انتهى يعني ولم نسلم لما قدمناه من معارضة الكتاب لها قوله والمسح على الجبيرة وخرقة القرحة كالغسل
اي لما تحتها وليس ببدل والجبيرة كما ذكره المصنف في الطلبة عيدان تربط على الجرح ويجبر بها العظام وفي المغرب جبر
الكسر جبرا وجبر بنفسه جبورا والجبران في مصادره غير مذكور والجبر غير فصيح وجبره بمعنى اجبره لغة ضعيفة
فان قل استعمال المجبور بمعنى المجبر وقرحه قرحا جرحه وهو قريح ومقروح ذو قرح انتهى وفي القاموس القرحة قد
يراد بها الجراحة وقد يراد بها ما يخرج في البدن من بثور انتهى واياما كان المراد هنا فالحكم المذكور لا يختلف ثم الاصل
في شرعيته على ما ذكر غير واحد من مشايخنا ما عن علي رضي الله عنه قال انكسرت احدى زندي فسالت النبي صلى الله
عليه وسلم فامرني ان امسح على الجباير رواه ابن ماجه وفي اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال النووي
في هذا الحديث اتفقوا على ضعفه وفي المغرب انكسرت احدى زنديه على صوابه كسر احد زنديه لان الزند مذكر
والزندان عظما الساعد ونقل المصنف في المستصفى خلافا في انه هل كان الكسر يوم احد او يوم خيبر وذكر الزيلعي
المخرج احاديث دالة على الجواز وضعفها ويكفي في هذا الباب ما صح عن ابن عمر رضي الله عنهما انه مسح على العصابة
كما ذكره الحافظ المنذري فان الظاهر ان الموقوف في هذا كالمرفوع فان الابدال لا تنصب بالراي والباقي فاستيناس لا يضره
التضعيف فانه اذا لم يقو بعضه ببعض اما اذا قوي فيستدل به كما قدمناه ولم يذكر المصنف رحمه الله صفة
المسح على الجبيرة والملحق بها لوجود الاختلاف في نقل المذهب فاعلم انه لا خلاف في انه اذا كان المسح على الجبيرة يضره انه
يسقط عنه المسح لان الغسل يسقط بالعذر فالمسح اولى وانما الخلاف فيما اذا كان لا يضره ففي المحيط ولو ترك المسح على
الجباير والمسح يضره جاز فان لم يضره لم يجز تركه ولا تجوز الصلاة بدونه عند ابي يوسف ومحمد ولم يحك في الاصل
قول ابي حنيفة وقيل عنده يجوز تركه والصحيح ان عنده مسح الجبيرة واجب وليس بفرض حتى تجوز بدونه الصلاة
لان الفرضية لا تثبت الا بدليل مقطوع به وحديث علي من اخبار الاحاد فاوجب العمل به دون العلم فحكمنا بوجوب المسح
عملا ولم نحكم بفساد الصلاة حال عدم المسح لان الحكم بالفساد يرجع الى العلم وهذا الدليل لا يوجبه ويوافقه ما
في شرح الطحاوي والزيادات والذخيرة وان المسح ليس بفرض عنده وكذا ذكر القدوري في تجريده انه الصحيح وكذا
صحح في الغاية كما في المحيط وفي التجنيس الاعتماد على انه ليس بفرض عنده وفي الخلاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما
بعدم جواز الترك انتهى ويوافقه ما ذكره صاحب المجمع في شرحه من قوله وقيل الوجوب متفق عليه وهذا اصح وعليه

الفتوى

الفتوى لان المسح على الجبيرة كالغسل لما تحتها ووظيفة هذا العضو الغسل عند الامكان والمسح على الجبيرة عند عدمه
كالتيمم وكما لا يقال ان الوضوء لا يجب عند العجز عن الما فلا يجب التيمم كذلك لا يقال ان غسل ما تحتها ساقط فيسقط
المسح بل هو واجب بدليله كما وجب التيمم بدليله انتهى فحاصله انه قد اختلف التصحيح في افتراضه او وجوبه ولم ار
من صحح استحبابه على قوله وقد جنح المحقق في فتح القدير الى تقوية القول بوجوبه حيث قال ما معناه وغاية ما يفيد الوارد
في المسح على الجبيرة الوجوب فعدم الفساد بتركه اقعد بالاصول وحكم على قول الخلاصة الماضي بانه اشتهر عن ابي حنيفة
شهرة نقيضه عنه ولعل ذلك معنى ما قيل ان عنه روايتين انتهى وهذا مبني على ما ذكره في المحيط من ان الحكم بالفساد
يرجع الى العلم فلا يثبت بدليل ظني وفيه بحث فان الكلام في الصلاة مفسد لها مع ان ترك الكلام فيها ثابت بخبر الواحد
وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فلا يكون الحكم بالفساد من باب العلم
فيجوز ثبوته بظني كذا في التوشيح وقد يقال ان الحكم بالفساد بسبب الكلام ليس ثابتا بالحديث لانه انما افاد كونه محظورا
والاتفاق على انه حظر يرتفع الى الافساد فهو انما ثبت بالاتفاق لا بالحديث ولا يخفى انه على القول بوجوبه لا الفساد
بتركه اذا لم يمسح وصلى فانه يجب عليه اعادة تلك الصلوة لما عرف من ان كل صلاة اديت مع ترك واجب وجبت اعادتها
هذا وقد ذكر الشيخ ابو بكر الرازي تفصيلا على قول ابي حنيفة فقال ان كان ما تحت الجبيرة لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح
واجب بالاصل ليتعلق بما قام مقامه كمسح الخف وان كان ما تحتها لو ظهر لا يمكن غسله فالمسح عليها غير واجب لان فرض
الاصل قد سقط فلا يلزم ما قام مقامه كالمقطوع القدم اذا لبس الخف قال الصيرفي وهذا احسن الاقوال
ويؤيده ما ذكره المصنف في المصفى ان الخلاف في المجروح اما المكسور فيجب عليه المسح بالاتفاق كذا في السراج الوهاج
فيبنى ما في المصفى على تفصيل الرازي لا كما توهم في فتح القدير من انه مبني على ان خبر المسح عن علي في المكسور انتهى
وهذا كله باطلاق شامل لما اذا كانت الجراحة بالراس وقد صرح به في البدايع فقال ولو كانت الجراحة على راسه
وبعضه صحيح فان كان الصحيح قدر ما يجوز عليه المسح وهو قدر ثلاث اصابع لا يجوز الا ان يمسح عليه لان المفروض
من مسح الراس هذا القدر وهذا القدر من الراس صحيح فلا حاجة الى المسح على الجباير وان كان اقل من ذلك لم يمسح لان
وجوده وعدمه بمنزلة واحدة ويمسح على الجباير انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة ومن كان جميع راسه مجروحا لا يجب
المسح عليها لان المسح بدل عن الغسل ولا بدل له وقيل يجب انتهى والصواب هو الوجوب وقوله المسح بدل عن الغسل غير
صحيح لان المسح على الراس اصل بنفسه لا بدل كما لا يخفى وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان والمسح على الجباير على وجوه
ان كان لا يضره غسل ما تحته يلزمه الغسل وان كان يضره الغسل بالما البارد ولا يضره الغسل بالما الحار يلزمه الغسل
بالما الحار وان كان يضره الغسل ولا يضره المسح يمسح ما تحت الجبيرة ولا يمسح فوقها انتهى قالوا ينبغي ان يحفظ هذا فان
الناس عنه غافلون لكن قال في السراج الوهاج ولو كان لا يمكنه غسل الجراحة الا بالما الحار خاصة ولا يمكنه بما
سواه لم يجب عليه تكلف الغسل بالحار ويجزيه المسح لاجل المشقة انتهى والظاهر الاول كما لا يخفى ولهذا اقتصر المحقق
في فتح القدير عليه ولم ينقل غيره وقيده بان يكون قادرا عليه وهو ظاهر وقد قدمنا ان المسح على الجبيرة ليس ببدل
بخلاف المسح على الخفين ولهذا لا يمسح على الخف في احدى الرجلين ويغسل الاخرى لانه يؤدي الى الجمع بين الاصل والبدل
ولو كانت الجبيرة على احدى رجليه مسح عليها وغسل الاخرى ولا يكون ذلك جمعا بين الاصل والبدل ولهذا ايضا
لو مسح على خرقة رجله المجروحة وغسل الصحيحة ولبس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضا وينزع الخف لان المجروحة
مغسولة حكما ولا تجتمع الوظيفتان في الرجل وعلى قياس ما روي عن ابي حنيفة ان ترك المسح على الجباير وهو لا يضره
يجوز ينبغي ان يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة هذا اذا لبس الخف على الصحيحة لا غير فان لبس
على الجريحة ايضا بعدما مسح على جبيرتها فانه يمسح عليها لان المسح عليها كالغسل لما تحتها كذا في الخلاصة وهذا كله
ظاهر في ان هذا المسح ليس ببدل عن الغسل وظاهر ما في الهداية انه بدل وتعقبه بعض الشارحين بانه ليس ببدل
بدليل ما ذكرنا من الفرق بينه وبين مسح الخف فكان اصلا لا بدلا واجيب بانه في نفسه بدل بدليل انه لا يجوز عند
القدرة على الغسل لكن نزل منزلة الاصل لعدم القدرة عليه فكان كالاصل بخلاف المسح على الخفين فانه لم يعط
له حكم الغسل بل هو بدل محض ولهذا الجمع بينه وبين الغسل او بين المسح على الجبيرة يلزم الجمع بين الاصل والبدل حقيقة
او حكما والله اعلم قوله فلا يتوقت اي لا يتوقت المسح على الجبيرة بوقت معين لانه كالغسل لما تحتها وانما قيدنا بالوقت
المعين لانه موقت بالبرء كما سيجي ومنه من المسائل التي يخالف فيها مسح الجبيرة مسح الخف قوله ويجمع مع الغسل اي يجمع

المسح على الجبيرة مع الغسل وقد قدمناه وهذه هي الثانية من المسائل **قوله** ويجوز وان شدها بلا وضوء لان في اعتباره
في تلك الحالة حرجا ولان غسل ما تحتها سقط وانتقل الى الجبيرة بخلاف الخف وهذه هي الثالثة وفي تعبيره بيجوز
دون يجب اشارة الى ان المسح على الجبيرة ليس بفرض **قوله** ويمسح على كل العصابة كان تحتها جراحة او لا فيه مسئلتان
الاولى ان استيعاب مسح العصابة واجب وكذا الجبيرة ولم تذكر في ظاهر الرواية وذكر فيها روايتين صاحب الخلاصة
في رواية الاستيعاب بشرط وفي رواية لو مسح على الاكثر يجوز وعليه الفتوى وقال المصنف في الكافي ويكتفي بالمسح
على اكثر العصابة كما لا يخفى الثانية جواز المسح على جميع العصابة ولا يشترط ان يكون الجراحة تحت جميعها بل يكفي
ان يكون تحت بعضها جراحة وهذا ليس على اطلاقه وقد بينه في المحيط فقال اذا زادت الجبيرة على راس الجرح ان كان حل
الخرقة وغسل ما تحتها يضر بالجراحة يمسح على الكل تبعا وان كان الحل والمسح لا يضر بالجرح لا يجزيه مسح الخرقة بل يغسل ما
حول الجراحة ويمسح عليها لا على الخرقة وان كان يضره المسح ولا يضره الحل يمسح على الخرقة التي على راس الجرح ويغسل
حواليها وتحت الخرقة الزائدة اذ الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها انتهى قال المحقق في فتح القدير ولم ار لهم ما اذا
ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح على الكل انتهى ولا يخفى انه يستفاد من عبارة المحيط فانه اعتبر في القسم الاول
ضرر الحل مطلقا سواء ضره المسح معه او لا ولا فرق بين الجراحة وغيرها كالكي والكسر لان الضرورة تشمل الكل ومن ضرر
الحل ان يكون الجراحة في موضع لو زال عنه الجبيرة او الرباط لا يمكنه ان يشد ذلك بنفسه فانه يجوز له المسح على الجبيرة
والرباط وان كان لا يضره المسح على الجراحة ذكره قاضي خان في فتاواه ولا يعري اطلاقه عن بحث فانه لو امكنه ان يستعين
بغيره في شدها على الوجه المشروع ينبغي ان يتعين عليه ذلك كما لا يخفى ثم قد عرف من هذا انه كان ينبغي للمصنف ان يقول
ويمسح على اكثر العصابة ونحوها وان لم يكن تحت بعضها جراحة ان ضره الحل وشمل كلامه عصابة المفتصد وفي الخلاصة
وان لم يصل الماء الى الموضع الذي لم تستره العصابة بين العصابة فرض لانها بادية انتهى ومنهم من قال لا ويكفيه المسح عليها وعليه
مشى في مختارات النوازل وفي الذخيرة وغيرها وهو الاصح لانه لو كلف غسل ذلك الموضع ربما تبتل جميع العصابة
وتنفذ البلة الى موضع الفصد فيتضرر وفي تتمة الفتاوى الصغرى واذا علم يقينا ان موضع الفصد قد انسد
يلزمه غسل ذلك الموضع ولا يجزيه المسح انتهى وفي امامة المفتصد لغيره اقوال ثالثها انه لا يؤم على الفور ويؤم
بعد زمان وظاهر ما في فتاوى قاضي خان اختيار الجواز مطلقا ولو انكسر ظفره فجعل عليه دواء او علكا او ادخل
جلده مرارة او مرهما فان كان يضره نزعه مسح عليه وان ضره المسح تركه وان كان باعضائه شقوق امر الماء عليها ان قدر
والا تركه وغسل ما حوله كذا في فتح القدير وغيره وفي المغرب الشقاق بالضم تشقق الجلد ومنه طلا شقاق رجله
وهو خاص واما الشقوق لواحد الشقوق فعام **قوله** وان سقطت عن برء بطل والا اي ان سقطت الجبيرة عن برء
بطل المسح لزوال العذر وان لم يكن السقوط عن برء لا يبطل المسح لقيام العذر المبيح للمسح والبرء خلاف السقم وهو الصحة
وتمام الجواب في هذه المسئلة على ما في عامة الكتب ان الجبيرة ان سقطت عن برء فان كان خارج الصلاة وهو متطهر
غسل موضع الجبيرة ولا يجب عليه غسل باقي الاعضاء وان كان في الصلاة فان كان بعد ما قعد قدر التشهد فهي احدى
المسائل الاثني عشر الآتية في موضعها وان كان قبل القعود غسل موضعها واستقبل الصلاة لانه ظهر حكم الحدث
السابق على الشروع فصار كانه شرع من غير غسل ذلك الموضع وان سقطت عن غير برء لم يبطل المسح سواء كان في الصلاة
او خارجها حتى انه اذا كان في الصلاة مضى عليها ولا يستقبل ولهذا اذا اعادها او غيرها لا يجب عليه اعادة المسح
عليها والاحسن ان يعيد المسح كذا في الخلاصة وفتاوى قاضي خان والولوالجي لان المسح على الاولى كان بمنزلة الغسل
فعلى هذا ما في الذخيرة عن ابي يوسف رجل به جرح يضره امساس الماء فعصبه بعصابتين ومسح على العليا ثم رفعها
قال يمسح على العصابة الباقية بمنزلة الخفين والجرموقين ولا يجزيه حتى يمسح انتهى ليس بظاهر بل الظاهر من ما
قدمناه ان الاعادة مستحبة لا واجبة ومن الغريب ما نقله الزاهدي في القنية انها اذا سقطت عن غير برء لا يبطل
المسح عند ابي حنيفة ويبطل عندهما انتهى ولم يتعرض المصنف لما اذا برأ موضع الجبيرة ولم تسقط قال الزاهدي
ولم يذكر في عامة كتب الفقه اذا برأ موضع الجبائر ولم تسقط وذكر في الصلاة للمنتقى الكرابيسي انه تبطل المسح انتهى وينبغي
ان يقال هذا اذا كان مع ذلك لا يضره ازالتها اما اذا كان يضره لشدة لصوقها به ونحوه فلا والله سبحانه اعلم
والحاصل ان الجبيرة اذا امر الماء عليها ثم سقط كان على التفصيل ثم اعلم ان المسح على الجبيرة يخالف المسح على الخف من وجوه
الاول ان الجبيرة لا يشترط شدها على وضوء بخلاف الخف الثاني ان مسح الجبيرة غير موقت بوقت معين بخلاف الخف

الثالث ان الجبيرة اذا سقطت عن غير برء لا ينتقض المسح بخلاف الخف الرابع اذا سقطت عن برء لا يجب الا غسل ذلك
الموضع اذا كان على وضوء بخلاف الخف فانه يجب عليه غسل الرجلين الخامس ان الجبيرة يستوي فيها الحدث الاكبر
والاصغر بخلاف الخف السادس ان الجبيرة يجب استيعابها في المسح في رواية بخلاف الخف فانه لا يجب رواية واحدة
هكذا ذكر الزيلعي وقد يزاد عليها ايضا فنقول السابع ان الصحيح وجوب مسح اكثر الجبيرة بخلاف الخف الثامن انهم
اختلفوا هل يشترط تكرار مسح الجبيرة فمنهم من شرط المسح ثلاثا الا ان تكون الجراحة في الرأس فلا يلزمه تكرار المسح ومنهم
من قال التكرار ليس بشرط ويجوز له ان يمسح مرة واحدة كمسح الرأس والخفين وهو الاصح عند علمائنا كذا في الذخيرة ثم
بخلاف مسح الخف لم يشترط تكراره اتفاقا التاسع انه اذا مسح عليها ثم شد عليها اخرى وعصابة جاز المسح على الفوقاني
بخلاف الخف اذا مسح عليه لا يجوز المسح على الفوقاني كما قدمناه العاشر اذا دخل الماء تحت الجبائر لا يبطل المسح بخلاف الخف
ذكره الزاهدي الحادي عشر ان النية لا تشترط فيها باتفاق الروايات بخلاف المسح على الخف كما سيأتي الثاني عشر انه
اذا زالت العصابة الفوقانية التي مسح عليها لا يعيد المسح على التحتانية كما قدمناه بخلاف الخف الثالث عشر اذا كان الباقي
من العضو المعصوب اقل من ثلاث اصابع كاليد المقطوعة والرجل جاز المسح عليها بخلاف المسح على الخفين كما قدمناه الرابع
عشر ان مسح الجبيرة ليس ثابتا بالكتاب اتفاقا بخلاف مسح الخف فان فيه خلافا كما قدمناه الخامس عشر ان مسح الجبيرة يجوز
تركه في بعض الروايات بخلاف المسح على الخفين فانه لا يجوز تركه مع ارادة عدم الغسل **قوله** ولا يفتقر الى النية في مسح الخف
والرأس على الصحيح لانهما ليسا بعبادة على اصلنا لان النية لا تشترط الا فيما هو عبادة او وسيلة دل الدليل على
اشتراطها فيها كالتيمم ولم يوجد فيما نحن فيه وبهذا ظهر ضعف ما في جوامع الفقه ان النية شرط في مسح الخف

باب الحيض

اختلف الشارحون في التعبير عن الحيض والنفاس بانهما من الاحداث او الانجاس فمنهم من ذهب الى الثاني ومنهم من ذهب الى
الاول وهو الانسب لان المصنف يقول بعد هذا باب الانجاس ولما فرغ من الاحداث التي يكثر وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا
منه ولقب الباب بالحيض دون النفاس لكثرته او لكونه حالة معهودة في بنات ادم دون النفاس كذا في العناية لكن
الظاهر من كلام المصنف انه من الانجاس بدليل التعريف وافرده لاختصاصه باحكام على حدة وقدمه لكثرة
مناسبته بالاحداث حتى كانت الاحكام المختصة بالاحداث ثابتة له ولا يضر اختصاص نوع من النجس باحكام
وبهذا اندفع ما في النهاية كما لا يخفى والظاهر انه لا ثمرة لهذا الاختلاف **واعلم** ان باب الحيض من غوامض الابواب
خصوصا من المتحيرة وتفاريعها ولهذا اعتنى به المحققون وافرده محمد في كتاب مستقل ومعرفة مسائل الحيض من
اعظم المهمات لما يترتب عليها ما لا يحصى من الاحكام كالطهارة والصلاة وقراءة القرآن والصوم والاعتكاف والحج
والبلوغ والوطء والطلاق والعدة والاستبراء وغير ذلك من الاحكام فكان من اعظم الواجبات لان عظم منزلة
العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض اشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتناء بمعرفتها وان كان
الكلام فيها طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات الى كراهة اهل البطالة ثم الكلام فيه في عشرة مواضع في
تفسيره لغة وشرعا وسببه وركنه وشرطه وقدره والوانه واوانه ووقت ثبوته والاحكام المتعلقة به اما تفسيره
لغة فقال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادي اي سال فسمي حيضا لسيلانه في اوقاته وقال الازهري الحيض
دم يرخيه رحم المراة بعد بلوغها في اوقات معتادة ويقال حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهي حائض
بحذف التاء لانه صفة المؤنث خاصة فلا يحتاج الى علامة تانيث بخلاف قائمة ومسلمة هذه اللغة الفصيحة المشهورة
وحكى الجوهري عن الفراء انه يقال ايضا حائضة وله عشرة اسماء حيض وطمث بالمثلثة وضحك واكبار واعصار ودراس
وعراك وفراك بالفاء وطمس بالسين المهملة ونفاس وزاد بعضهم طمث بالمثناة وطمو بالهمزة واما تفسيره شرعا فبناء على
انه من الانجاس فما ذكره المصنف بقوله هو دم ينفضه رحم امراة سليمة عن داء وصغر فدخل في قوله دم عين المعرف وشمل الدم
الحقيقي والحكمي وخرج بقوله ينفضه رحم امراة دم الرعاف والجراحات وما يكون منه لا من ادمية وما يخرج من الدبر فانه
ليس بحيض لكن يستحب لها ان تغتسل عند انقطاع الدم فان امسك زوجها عن الاتيان احب الي كذا في الخلاصة ولم يخرج
الاستحاضة لان المراد بالرحم هنا الفرج وانما خرجت بقوله سليمة عن داء اي داء برحمها وانما قيدنا به لان مرض المراة
السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها مثلا حيضا كما لا يخفى وخرج به النفاس ايضا لان الرحم داء بسبب الولادة
وهذا اولى مما قالوا ان النفاس خرج به لان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث فان ظاهره ان مرض

المراة يمنع كونها حائضا وقد علمت خلافه وقد خرج به ايضا ما تراه الصغيرة فانه دم استحاضة لكن قال بعضهم ان ما تراه
المراة قبل استكمال تسع سنين فهو دم فساد ولا يقال له استحاضة لان الاستحاضة لا تكون الا على صفة لا تكون حائضا
ولهذا قال الازهري الاستحاضة سيلان الدم في غير اوقاته المعتادة فلهذا ذكر ما يخرج ما تراه الصغيرة بقوله وصغر
وبهذا التقرير يندفع ما ذكره في فتح القدير من ان هذا التعريف لا يخلو لا يخلو عن تكرر واستدراك لان لفظ الصغر
مستدرك والاستحاضة تكرر اخراجها الحر وجا بذكر الرحم وسلمه عنها وتعريفه بلا استدراك ولا تكرر دم من الرحم لا
لولادة انتهى وقد سبقه الى هذا التعريف صاحب البدائع وفي الظهيرية والخنثى اذا خرج منه المني والدم فالعبرة
للمني دون الدم ثم هذا التعريف بنا على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسماه الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس
كالجنابة للحدث الخاص لا للكل الخاص فتعريفه مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد
والقربان وقد جزم صاحب النهاية بانه من الاحداث لا الانجاس وعرفه بما في الكتاب فكان تناقضا منه واما سببه فقد
قيل ان امنا حوا عليها السلام حين تناولت من شجرة الخلد فابتلاها الله تعالى بذلك وبقي هو في بناتها الى يوم التناد
بذلك السبب وثبت في الصحيح عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحيض هذا شي
كتبه الله على بنات ادم قال البخاري في صحيحه قال بعضهم اول ما ارسل الحيض على بني اسرائيل قال البخاري وحديث النبي
صلى الله عليه وسلم اكبر قال النووي يعني انه عام في جميع بنات ادم واما ركنه فهو بروز الدم عن محل مخصوص حتى تثبت
الاحكام به وعن محمد بالاحساس به وثمرته تظهر فيما لو توضات ووضعت الكرسف ثم احست بنزول الدم اليه قبل
الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ الفرج الداخل فان حاذته البلة من الكرسف
كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول ولو وضعته ليلا فلما اصبحت رات الطهر تقضي العشاء فلو كانت طاهرة
وانت البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع ان الا لها طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعه
وحائضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط فيهما وهذا اولى مما ذكره في النهاية من ان ركنه امتداد دروند
الدم من قبل المراة لان ركن الشي ما يقوم به ذلك الشي والحيض لا يقوم به لان الامتداد الخاص معرف له لا انه ركن
لان الامتداد لو كان ركنه لما ثبت حكم قبله وقد علمت ان حكمه يثبت بمجرد البروز واما شرطه فتقدم نصاب الطهر
حقيقة او حكما وعدم نقصانه عن الاقل وعدم الصغر وفراغ الرحم عن الحبل الذي تنفس بوضعه لان الحامل لا
تحيض وانما قيدنا بقولنا تنفس لانه اذا سقط منها شي لم تستبن خلقه فما رات قبل ذلك يكون حيضا لانه لا يعلم انه
حبل بل لحم من البطن فلا تسقط الصلاة بالشك والتحقيق ان له الشرطين الاولين واما ما تراه الحامل والصغيرة
فليس من الرحم فلم يوجد الركن وعدم الصغر يعرف بتقديره بمدة يحكم ببلوغها فيما اذا رات الدم واختلفوا فيها على اقوال
المختار منها تسع وعليه الفتوى كذا في السراج الوهاج واذا رات المبتداة في سن يحكم ببلوغها فيه تركت الصلاة والصوم
عند اكثر مشايخ بخارى وعن ابي حنيفة لا تترك حتى تستمر ثلاثة ايام ثم الاصح ان الحيض موقت الى سن الاياس واكثر المشايخ
قدروه بستين سنة ومشايخ بخارى وخوارزم بخمس وخمسين فما رات بعدها لا يكون حيضا في ظاهر المذهب وفي المجتبى
والفتوى في زماننا ان يحكم بالاياس عند الخمسين وفي شرح الوقاية والمختار انها ان رات دما قويا كالاسود والاحمر
القاني كان حيضا ويبطل الاعتداد بالاشهر قبل التمام وبعده لا وان رات صفرة او خضرة او تربية فهي استحاضة
انتهى وفي فتح القدير ثم انما ينتقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لا فيما مضى حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل
المعاودة وفي القنية قضى القاضي ليس بشرط للحكم بالاياس وهو الاظهر حتى اذا بلغت مدة الاياس فعندنا لا شهر ولا
يحتاج في ذلك الى القضاء انتهى وقد علم اوانه ووقت ثبوته وسياتي مقداره والوانه واحكامه **قوله** واقله ثلاثة
ايام واكثره عشرة اي اقل الحيض ثلاثة ايام بالرفع والنصب اما الرفع فعلى كونها خبر المبتدا وعلى هذا لا بد من الاضمار
لاستحالة كون الدم ثلاثة ايام فالتقدير اقل مدة الحيض واما النصب فعلى الظرف ولا يخفى انه ليس بشرط ان يكون الدم ممتدا
ثلاثة ايام بحيث لا ينقطع ساعة حتى يكون حيضا لان ذلك لا يكون الا نادرا بل انقطاع الدم ساعة او ساعتين فصاعدا
غير مبطل للحيض كذا في المستصفى والمراد ان اقل مدته قدر ثلاثة ايام بلياليها واكثرها قدر عشرة ايام بلياليها كما صرح
به في الوافي وانما حذفه منا لان ذكر الايام بلفظ الجمع يتناول مثلها من الليالي قال الله تعالى ثلاثة ايام الا رمزا وقال
في موضع ثلاث ليال سويا والقصة واحدة وهذا ظاهر الرواية حتى لو رات عند طلوع الفجر يوم السبت وانقطع
عند غروب الشمس يوم الاثنين لا يكون حائضا وعن ابي يوسف واياما الاولى وهي قوله انه مقدر بيومين والاكثر الثالث

وهو سبع وستون ساعة على ما في العناية عن النوادر الثانية انه مقدر بثلاثة ايام ولياليها على ما في المجتبى وفي
غيره انها رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي البدائع رواية الحسن عن ابي حنيفة لان كل واحد من عدد الايام والليالي منصوص
عليه فلا يجوز ان ينقص منه وقال الشافعي واحمد اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما لقوله صلى الله عليه
وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش دم الحيض اسود يعرف فاذا كان كذلك فامسكي عن الصلاة رواه ابو داود وغيره
باسانيد صحيحة قال النووي وهذه الصفة موجودة في اليوم والليلة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اقل الحيض
ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام هكذا ذكره اصحابنا وخرجه الزيلعي المخرج من حديث ابي امامة وواثلة ومعاذ وابي
سعيد الخدري وانس بن مالك وعائشة بطرق ضعيفة واطال الكلام فيها قال في فتح القدير بعد سرده فهذه
عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا
تدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه
ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر لم نعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا
وانما تمسكوا فيه بما رووه عنه عليه الصلاة والسلام قال في صفة النساء تمكث احداكن شطر عمرها لا تصلي
وهو لو صح لم يكن فيه حجة لكن قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي في التحقيق هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب
التنقيح انتهى وقال النووي في شرح المهذب انه حديث باطل لا يعرف وانما ثبت في الصحيحين تمكث الليالي ما تصلي
انتهى واحتج الطحاوي للمذهب بحديث ام سلمة اذ سالته عن المراة تهراق الدما فقال عليه الصلاة والسلام لتنظر
عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك قدر ذلك من الشهر ثم تغتسل وتصلي فاجابها بذكر عدد
الليالي والايام من غير ان يسالها عن مقدار حيضها قبل ذلك واكثر ما يتناوله الايام عشرة واقله ثلاثة انتهى ولما
ما استدلوا به على اقله فلا دليل فيه لانه لما جاز ان تكون الصفة موجودة في اليوم والليلة جاز وجودها فيما
دونه فلم لم يجعلوه حيضا **قوله** فما نقص من ذلك او زاد استحاضة اي ما نقص من الاقل او زاد على الاكثر فهو
استحاضة لان هذا الدم اما ان يكون دم حيض او نفاس او استحاضة فانتفى الاولان فتعين الثالث ولان تقدير
الشرع يمنع الحاق غيره به **قوله** وما سوى البياض الخالص حيض لما فرغ من بيان كميته شرع في بيان كيفيته اعلم
ان الوان الدماء ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية وهي التي على لون التراب نوع من الكدرة
وهي نسبة الى الترب بمعنى التراب ويقال تربية بتشديد الياء وتخفيفها بغير همزة وترئية مثل ترنعة وتربية بوزن
ترعية وقيل هي من الرئة لانها على لونها كذا في المغرب ويقال ايضا الترابية وكل هذه الالوان حيض في ايام الحيض
الى ان ترى البياض وعند ابي يوسف لا تكون الكدرة حيضا اذا راتها في اول ايام الحيض واذا راتها في اخرها تكون حيضا
لانها لو كانت دم رحم لتاخرت عن الصافي ولهما ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت كان النساء يبعثن الى عائشة
بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض لتنظر اليه فتقول لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك
الطهر من الحيض رواه مالك في الموطا والقصة بفتح القاف وتشديد الصاد المهملة وذكره البخاري تعليقا بصيغة
الجزم فصح بهذا اللفظ عن عائشة وذكر في الصحيح والسنن عن ام عطية قالت كنا لا نعد الكدرة والصفرة بعد الطهر
شيئا وهذا يدل على انهما في ايام الحيض حيض لانها قيدت بما بعد الطهر وفي التجنيس امراة رات بياضا خالصا على
الخرقة ما دام رطبا فاذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض لان المعتبر حال الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك
وكذا لو رات حمرة او صفرة فاذا يبست ابيضت يعتبر حالة الرؤية لا حالة التغير بعد ذلك انتهى ومن المشايخ
من انكر الخضرة فقال لعلها اكلت قصيلا استبعادا لها قلنا هي نوع من الكدرة ولعلها اكلت نوعا من البقول
وفي الهداية واما الخضرة فالصحيح ان المراة اذا كانت من ذوات الاقراء يكون حيضا ويحمل على فساد الغذاء وان كانت
ايسة لا ترى غير الخضرة يحمل على فساد المنبت فلا يكون حيضا انتهى وفي البدائع قال بعضهم الكدرة والتربية والصفرة
والخضرة انما تكون حيضا على الاطلاق من غير العجائز اما في العجائز فينظر ان وجدتها على الكرسف ومدة الوضع
قريبة فهي حيض وان كانت مدة الوضع طويلة لم يكن حيضا لان رحم العجوز يكون منتنا فيتغير الماء فيه لطول المكث
وما عرفت الجواب في هذه الابواب من الحيض فهو الجواب فيها في النفاس لانها اخت الحيض انتهى وفي معراج الدراية
معزيا الى فخر الائمة لو افتى مفت بشي من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى وفي
فتح القدير ومقتضى المروي في الموطا والبخاري ان مجرد الانقطاع دون رؤية القصة لا يجب معه احكام الطاهرات

وكلام الاصحاب فيما ياتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا مع انه قد يكون انقطاع بجفاف
من وقت الى وقت ثم ترى القصة فان كان انتهاء القصة لم تجب تلك الصلاة وان كان الانقطاع عن سائر الالوان
وجبت وانا مترددة فيما هو الحكم عندهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطاء الاحكام والله اعلم ورايت في
مروي عبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء اذا ادخلت احداكن الكرسف
فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيئا وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع انتهى وقد يقال هذا التردد لا يتم الا
اذا فسرت القصة بانها بياض ممتد كالخيط والظاهر من كلامهم ضعف هذا التفسير فقد قال في المغرب قال ابو
عبيدة معناه ان تخرج القطنة او الخرقة التي تحتشي بها المراة كانها قصة لا تخالطها صفرة ولا تربية ويقال ان القصة
شيء كالخيط الابيض يخرج بعد انقطاع الدم كله ويجوز ان يراد انتفاء اللون وان لا يبقى منه اثر البتة فضرب رؤية
القصة مثلا لذلك لان رائي القصة غير راء شيئا من سائر الوان الحيض انتهى فقد علمت ان القصة مجاز عن الانقطاع
وان تفسيرها بانها شيء كالخيط ذكره بصيغة يقال الدالة على التمريض ويدل على ان المراد بها الانقطاع اخر الحديث
وهو قوله تريد بذلك الطهر من الحيض فثبت بهذا ان دليلهم موافق لعباراتهم كما لا يخفى وفي شرح الوقاية ثم وضع
الكرسف مستحب للبكر في الحيض وللثيب في كل حال وموضعه موضع البكارة ويكره في الفرج الداخل انتهى وفي غيره
انه سنة للثيب حالة الحيض مستحب حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز قوله يمنع صلاة وصوما شروع في بيان
احكامه نذكر بعضها ولا باس ببيانها فنقول ان الحيض يتعلق به احكام احدها يمنع صحة الطهارة واما اغتسال
الحج فانها تاتي بها لان المقصود منها التنظيف لا الطهارة واما تحريم الطهارة عليها فنقول في شرح المهذب للنووي
واما اصحابنا فقالوا انه يستحب لها ان تتوضا لوقت كل صلاة وتقعد على مصلاها تسبح وتهلل وتكبر وفي رواية
يكتب لها ثواب احسن صلاة كانت تصلي وصحح في الظهيرية انها تجلس مقدار اداء فرض الصلاة كيلا تنسى العادة الثاني
يمنع وجوب الصلاة وهو ظاهر ما في الكتاب وظاهر ما في القدوري ايضا فانه قال والحيض يسقط فافاد ظاهره
تعلق اصل الوجوب بهما وهذا لان تعلقه يستتبع فائدته وهي اما الاداء او القضاء والاول منتف لقيام الحدث مع العجز
عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى لدفع الحرج اللازم بالزام القضاء لتضاعف الواجبات خصوصا فيمن عادتها
اكثره فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما تقضي
في السنة خمسة عشر يوما اذا كان حيضها عشرة وبهذا اندفع ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان قوله يسقط
يقتضي سابقة الوجوب عليها ويقولون انه قول ابي زيد واما على قول عامة المشايخ لا يجب وقد نقل النووي الاجماع
على سقوط وجوب الصلاة عنها الثالث يحرمها الرابع يمنع صحتها الخامس يحرم الصوم السادس يمنع صحته واما انه
يمنع وجوبه فلا لما قدمنا وسياتي ايضاحه السابع يحرم مس المصحف وحمله الثامن يحرم قراءة القران التاسع يحرم دخول
المسجد العاشر يحرم سجود التلاوة والشكر ويمنع صحته الحادي عشر يحرم الاعتكاف الثاني عشر يمنع صحته الثالث عشر
يفسده اذا طرا عليه الرابع عشر يحرم الطواف من جهتين دخول المسجد وترك الطهارة له لكن لا يمنع صحته كما هو المشهور
من مذهبنا فاندفع به ما نقله النووي في شرح المهذب من نقل الاجماع على عدم صحة طوافها مطلقا الخامس عشر
يمنع وجوب طواف الصدر السادس عشر يحرم الوطء وما هو في حكمه السابع عشر يحرم الطلاق الثامن عشر يبلغ به
الصبية التاسع عشر يتعلق به انقضاء العدة العشرون يتعلق به الاستبراء الحادي والعشرون يوجب الغسل بشرط
الانقطاع على ما حققناه الثاني والعشرون لا يقطع التتابع في صوم كفارة القتل والفطر بخلاف كفارة اليمين ونحوها
حيث يقطع على ما حققه الامام الدبوسي في التقويم وهذه الاحكام كلها متعلقة بالنفاس الا خمسة وهي انقضاء العدة
والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة والبدعة وعدم قطع التتابع في الصوم فان هذه مختصة بالحيض
فظهر لما قررناه ان ما في النهاية ومعراج الدراية وغيرهما من ان احكام الحيض والنفاس اثنا عشر ثمانية مشتركة
واربعة مختصة بالحيض ليس بجامع ثم هذه الاحكام التي ذكرناها منها ما يتعلق بخروج الدم على المذهب المختار وعند
بالاخباث ومنها ما يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه ومنها ما يتعلق بانقضائه فالثاني هو الحكم ببلوغها
ووجوب الغسل والثالث هو انقضاء العدة والاستبراء وبقية الاحكام متعلقة بالقسم الاول قوله فتقضيه
دونها اي فتقضي الصوم لزوما دون الصلاة لما في الكتب الستة عن معاذة قالت سالت عائشة رضي الله عنها
فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية انت قلت لست بحرورية ولكني اسال قالت

كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة وعليه انعقد الاجماع ولان في قضاء الصلاة
حرجا بتكررها في كل يوم وتكرر الحيض في كل شهر بخلاف الصوم حيث يجب في السنة شهرا واحدا والمراة لا تحيض عادة
في الشهر الا مرة فلا حرج وانما وجب عليها قضاء الصوم وان نفست رمضان كله لان وجوده في رمضان كله نادرا
فلا يعتبر وذكر في اخر الفتاوى الظهيرية ان حكمته ان حوا لما رات الدم اول مرة سالت ادم فقال لا اعلم فاوحى اليه
ان اترك الصلاة فلما طهرت سالته فقال لا اعلم فاوحى اليه ان لا قضاء عليها ثم رات في وقت الصوم فسالته
فامرها بترك الصوم وعدم قضائه قياسا على الصلوة فامرها الله تعالى بقضاء الصوم من قبل ان ادم امرها
بذلك بغير امر الله تعالى وفي معراج الدراية ان سبب قضائه ترك حوا السؤال له وقياسها الصوم على الصلاة
فجوزيت بقضائه بسبب ترك السؤال فان قيل انها غير مخاطبة بالصوم حال حيضها لحرمته عليها فكيف يجب
عليها القضاء ولم يجب عليها الاداء قلنا اما من قال من مشايخنا وغيرهم بان القضاء يجب بامر جديد فلا اشكال
واما على قول الجمهور من مشايخنا ان القضاء يجب بما يجب به الاداء فانعقاد السبب يكفي لوجوب القضاء وان لم تخاطب
بالاداء وهل يكره لها قضاء الصلوة لم اره صريحا وينبغي ان يكون خلاف الاولى كما لا يخفى والحرورية فرقة من
الخوارج منسوبة الى حروراء قرية بالكوفة كان بها اول تحكيمهم واجتماعهم والمراد انها في التعمق في سؤالها
كانها خارجية لانهم تعمقوا في امر الدين حتى خرجوا كذا في المغرب قوله ودخول مسجد اي يمنع الحيض دخول المسجد
وكذا الجنابة وخرج بالمسجد غيره كمصلى العيد والجنائز والمدرسة والرباط فلا يمنعان من دخولها ولهذا
قال في الخلاصة المتخذ لصلاة الجنازة والعيد الاصح انه ليس له حكم المسجد واختار في القنية من كتاب الوقف
ان المدرسة اذا كان لا يمنع اهلها الناس من الصلاة في مسجدها فهي مسجد وفي فتاوى قاضي خان الجبانة ومصلى
الجنازة لهما حكم المسجد عند اداء الصلاة حتى يصح الاقتداء وان لم تكن الصفوف متصلة وليس لهما حكم المسجد في
حق المرور وحرمة الدخول للجنب وفناء المسجد له حكم المسجد في حق جواز الاقتداء بالامام وان لم تكن الصفوف
متصلة ولا المسجد ملان انتهى واما في جواز دخول الحائض فليس للفناء حكم المسجد فيه واما ما في شرح الزاهدي
من ان سطح المسجد وظلة بابه في حكمه فليس على اطلاقه بل مقيد في الظلة بانها حكمه في حق جواز الاقتداء لا في
حرمة الدخول للجنب والحائض كما لا يخفى وقيد صاحب البدائع والغرر المنع من دخولهما المسجد بان لا يكون عن ضرورة
فقال وحرم على الجنب دخول المسجد ولو للعبور الا لضرورة كان يكون باب بيته الى المسجد انتهى وهو حسن وان
خالف اطلاق المشايخ وينبغي ان يقيد بكونه لا يمكنه تحويل بابه الى غير المسجد وليس قادرا على السكنى في غيره
كما لا يخفى والا لم يتحقق الضرورة يدل عليه ما عن افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي الله عنها قالت
جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد
ثم دخل ولم يصنع القوم شيئا رجاء ان ينزل فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا
احل المسجد لحائض ولا جنب رواه ابو داود وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير وقد نقل الخطابي تضعيفه
بسبب جهالة افلت ورد عليه ودجاجة بكسر الدال بخلاف واحدة الدجاج وهو باطلاقه حجة على الشافعي
في اباحة الدخول على وجه العبور وعلى ابي الليث من اصحابنا كما في اباحة الدخول لغير الصلاة كما نقله عنه في
خزانة الفتاوى واستدل الشافعي بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا بناء منه على ارادة مكان الصلوة بلفظ الصلاة مجازا فيكون
المنهي عنه قربان مكان الصلاة للجنب الا حال العبور وبناء منه على استعمال لفظ الصلاة في حقيقته ومجازه
فيكون المنهي عنه قربان الصلاة وموضعها ولا شك ان هذا منه عدول عن الظاهر ولا موجب له الا توهم لزوم
جواز الصلاة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع المغيا بالاغتسال وهذا التوهم ليس بلازم لوجوب
الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابر سبيل اي مسافرا بالتيمم لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا
الا حال عبور السبيل فلكم ان تقربوها بغير اغتسال وبالتيمم يصدق انه بغير اغتسال نعم يقتضي ظاهر
الاستثناء اطلاق القربان حال العبور لكن يثبت اشتراط التيمم فيه بدليل اخر وليس هذا ببدع فظهر بهذا
ان المراد بعابري السبيل المسافرون كما هو منقول عن اهل التفسير وعلى هذا فالاية دليلنا على منع التيمم
للجنب المقيم في المصر ظاهرا فانه استثنى من المنع المسافرين فكان المقيم داخلا في المنع وجوابه من قبل ابي حنيفة

انه حصر حالة عدم القدرة على الماء في المصر من المنع في الاية كما انها مطلقة في المريض وقد اجمعوا على تخصيص
حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء واجماعهم انما كان للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة
عند العجز عن الماء فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق في المريض لا يجوز فان قيل في الاية دليل حينئذ على ان التيمم
لا يرفع الحدث وانتم تابونه فلنا قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا عابري سبيل فاقربوها
بلا اغتسال بالتيمم لان المعنى فاقربوها جنبا بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم استفيد
كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم ويدل للمذهب ايضا ما اخرجه الترمذي عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا علي لا يحل لاحد يجنب في هذا المسجد غيري وغيرك وقال حديث حسن
غريب ثم ذكر عن علي ابن المنذر قلت لضرار ابن صرد ما معناه قال لا يحل لاحد يستطرقه جنبا غيري وغيرك نعم
تعقب تحسين الترمذي بان في اسناده سالم ابن ابي حفصة وعطية العوفي وهما ضعيفان شيعيان متهمان لكن
قال الحافظ سراج الدين الشهير بابن الملقن ورواه البزار من حديث سعد ابن ابي وقاص والطبراني في اكبر معاجمه
من حديث ام سلمة انتهى وقال الحافظ ابن حجر وقد ذكر البزار في مسنده ان حديث سدوا كل باب في المسجد الا باب علي
جاء من روايات اهل الكوفة واهل المدينة يروون الا باب ابي بكر قال فان ثبتت روايات اهل الكوفة فالمراد بها
هذا المعنى فذكر حديث ابي سعيد الذي ذكرناه ثم قال يعني البزار على ان روايات اهل الكوفة جاءت من وجوه
باسانيد حسان واخرج القاضي اسماعيل المالكي في احكام القرآن عن المطلب هو ابن عبد الله بن حنطب ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يكن اذن لاحد ان يمر في المسجد ولا يجلس فيه وهو جنب الا علي ابن ابي طالب لان بيته كان في
المسجد قال الحافظ ابن حجر وهو مرسل قوي انتهى فقد منعهم من الاجتياز والقعود ولم يستثن منهم غير علي
خصوصية له كما خص الزبير باباحة لبس الحرير لما شكى من اذى القمل وخص غيره بغير ذلك وما ينطق عن الهوى
وقد صرح بهذا في خصوص ما نحن فيه فقد اخرج غير واحد من الحفاظ منهم الحاكم وقال صحيح الاسناد عن زيد
ابن ارقم قال كان لنفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ابواب شارعة في المسجد قال فقال يوما سدوا هذه
الابواب الا باب علي قال فتكلم في ذلك اناس قال فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فحمد الله واثنى عليه قال اما بعد
فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم واني والله ما سددت شيئا ولا فتحته ولكني امرت بشيء
فاتبعته واعلم ان في تتمة الفتاوى الصغرى ويستوي في المنع المكث والعبور آل محمد صلى الله عليه وسلم وغيره
خلافا لما قاله اهل الشيعة انه رخص لآل محمد صلى الله عليه وسلم الدخول في المسجد المكث والعبور وان كانوا جنبا
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص لعلي وامثل بيته ان يمكثوا في المسجد وان كانوا جنبا وكذا رخص لهم لبس
الحرير الا ان هذا حديث شاذ لا ناخذ به انتهى قال ابن امير حاج والظاهر انما ذكره الشيعة لا مثل على في
دخول المسجد ولبس الحرير اختلاق منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم واما الحكم بالشذوذ على الترخيص
لعلي في دخول المسجد جنبا ففيه نظر نعم قضى ابن الجوزي في موضوعاته على حديث سدوا الابواب التي في المسجد الا
باب علي بانه باطل لا يصح وهو من وضع الرافضة وقد دفع ذلك شيخنا الحافظ ابن حجر في القول المسدد في الذب
عن مسند احمد وافاد انه جاء من طرق متظافرة من روايات الثقات تدل على ان الحديث صحيح منها ما ذكرنا آنفا وبين عدم
معارضته لحديث الصحيحين سدوا الابواب الشارعة في المسجد الا خوخة ابي بكر فليراجع ذلك من رام الوقوف
عليه انتهى وقد علم ان دخوله صلى الله عليه وسلم المسجد جنبا ومكثه فيه من خواصه ذكره النووي وغيره وفي
وفي منية المصلي وان احتلم في المسجد تيمم للخروج اذا لم يخف وان خاف يجلس مع التيمم ولا يصلي ولا يقرا انتهى وصحح
في الذخيرة ان هذا التيمم مستحب وظاهر ما قدمناه في التيمم عن المجتبى وجوبه والظاهر ان المراد بالخوف الخوف
من لحوق ضرر به بدنا او مالا كان يكون ليلا **قوله** والطواف اي ويمنع الحيض الطواف بالبيت وكذا الجنابة لما في
الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قال لعائشة رضي الله عنها لما حاضت بسرف اقضي ما يقضي الحاج غير
ان لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي فكان طوافها حراما ولو فعلته كانت عاصية معاقبة وتحلل به من احرامها للطواف
الزيارة وعليها بدنة كطواف الجنب كما سياتي في محله ان شاء الله تعالى وعلل المنع صاحب الهداية بان الطواف في
المسجد وكان الاولى عدم الاقتصار على هذا التعليل فان حرمة الطواف جنبا ليس منظورا فيه الى دخول المسجد
بالذات بل لان الطهارة واجبة في الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد حرم عليها الطواف انتهى كذا في فتح القدير وغيره

وقد يقال ان حرمة الطواف عليها انما هي لاجل كونه في المسجد واما اذا لم يكن الطواف في المسجد بل خارجه فانه يكره
كراهة تحريم لما عرف من ان الطهارة له واجبة على الصحيح فتركها يوجب كراهة التحريم ولا يوجب التحريم الا ترك
الفرض ولو حاضت بعدما دخلت وجب عليها ان لا تطوف وحرم مكثها كما صرحوا به **قوله** وقربان ما تحت الازار
اي ويمنع الحيض قربان زوجها ما تحت ازارها اما حرمة وطئها عليه فمجمع عليها لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ووطؤها في الفرج عالما بالحرمة عامدا مختارا كبيرة لا جاهلا ولا ناسيا ولا مكرها فليس عليه الا التوبة
والاستغفار وهل يجب التعزير لا ويستحب ان يتصدق بدينار او بنصفه وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه
ان وطئ في آخره كان قائله راى ان لا معنى للتخيير بين القليل والكثير في النوع الواحد ومصرفه مصرف الزكاة
كما في السراج الوهاج وقيل ان كان الدم اسود يتصدق بدينار وان كان اصفر فبنصف دينار ويدل له ما رواه
ابو داود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل اهله وهي حائض ان كان دما احمر فليتصدق بدينار وان كان اصفر
فليتصدق بنصف دينار وفي السراج الوهاج واذا اخبرته بالحيض قال بعضهم ان كانت فاسقة لا يقبل
قولها وان كانت عفيفة قبل قولها وترك وطئها وقال بعضهم ان كان صدقها ممكنا بان كانت في اوان حيضها
قبلت ولو كانت فاسقة كما في العدة وهذا القول احوط واقرب الى الورع انتهى فعلم من هذا انها اذا كانت فاسقة
ولم يغلب على ظنه صدقها بان كانت في غير اوان حيضها لا يقبل قولها اتفاقا كما قالوا في اخبار الفاسق انه يشترط
لوجوب العمل به ان يغلب على الظن صدقه وبهذا علم ان ما في فتح القدير من ان الحرمة تثبت باخبارها وان كذبها
ليس على اطلاقه بل اذا كانت عفيفة او غلب على الظن صدقها بخلاف من علق به طلاقها فاخبرته به فانه يقع
الطلاق عليه وان كذبها مطلقا لتقصيره في تعليقه بما لا يعرف الا من جهتها وهذا اذا وطئها غير مستحل فان كان
مستحلا له فقد جزم صاحب المبسوط والاختيار وفتح القدير وغيرهم بكفره وذكر القاضي الاسبيجابي بصيغة قيل
وصحح من الفصل الثاني في الفاظ الكفر ان من اعتقد الحرام حلالا او على القلب يكفر اذا كان حراما لعينه وثبتت
حرمته بدليل مقطوع به اما اذا كان حراما لغيره بدليل مقطوع به او حراما لعينه باخبار الآحاد لا يكفر اذا
اعتقده حلالا انتهى فعلى هذا يفتى بتكفير مستحله لما في الخلاصة ان المسئلة اذا كان فيها وجوه توجب التكفير
ووجه واحد يمنع فعلى المفتي ان يميل الى ذلك الوجه انتهى واما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب ابي حنيفة وابي
يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار كذا في فتح القدير وفي المحيط
وفتاوى الولوالجي وتفسير الازار على قولهما قال بعضهم الازار المعروف ويستمتع بما فوق السرة ولا يستمتع بما تحتها
وقال بعضهم هو الاستتار فاذا استترت حل له الاستمتاع انتهى والظاهر ما اقتصر عليه في فتح القدير وقال محمد
ابن الحسن واحمد لا يحرم ما سوى الفرج واختاره من المالكية اصبغ ومن الشافعية النووي لما اخرج الجماعة الا
البخاري ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسالت الصحابة رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن ذلك فانزل الله تعالى ويسألونك عن المحيض فقال النبي صلى الله عليه وسلم اصنعوا
كل شيء الا النكاح وفي رواية الا الجماع وللجماعة ما عن عبد الله ابن سعد سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عما يحل لي من امراتي وهي حائض فقال لك ما فوق الازار رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة واذن في الترجيح
له لانه مانع وذلك مبيح والخبر من حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه واما ترجيح السروجي قول محمد بان دليله منطوق
ودليلنا مفهوم والمنطوق اقوى فكان مقدما فغير صحيح اما اولا فلانه لا يلزم ان يكون دليلنا مفهوما بل
يحتمل ان يكون منطوقا فان السائل سال عن جميع ما يحل له من امراته الحائض فقوله لك ما فوق الازار معناه جميع
ما يحل لك ما فوق الازار ليطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه لو سلم انه مفهوم كان هذا المفهوم اقوى من
المنطوق لانه يدل على المفهوم بطريق اللزوم لوجوب مطابقة جوابه عليه الصلاة والسلام لسؤال السائل ولو
كان هذا المفهوم غير مراد لم يطابق فكان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبديلا لهذا العارض
والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية ولا المرجوحية بالمفهومية
وقد كان فعله عليه الصلاة والسلام على ذلك فكان لا يباشر احداهن وهي حائض حتى يامرها ان تاتزر متفق
عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا عن الجماع عينا فلا يمنع ان تثبت حرمة اخرى في محل
آخر بالسنة واياك ان تظن ان هذه من الزيادة على النص بخبر الواحد لانها تقييد مطلق النص فتكون معارضة له

في بعض مشايخنا ولانه وما اثبتته السنة فيما نحن فيه شرع ما لم يتعرض له النص القراني فلم يكن من باب الزيادة وان كان
نهيا عما هو اعم من الجماع كان الجماع من افراد المنهي عنه لتناوله حرمة الاستمتاع بها اعني من الجماع وغيره من الاستمتاع
ثم يظهر تخصيص بعضها بالحديث المفيد لحل ما سوى ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه ولم
يحتج الى هذا الاعتبار في ثبوت المطلوب لما بينا كذا في فتح القدير مع بعض اختصار واعلم انه كما يحرم عليه الاستمتاع
بما بين السرة والركبة يحرم عليها التمكين منه ولم ار لهم صريحا حكم مباشرتها له ولقائل ان يمنعه لانه لما حرم تمكينها
من استمتاعه بها حرم فعلها به بالاولى ولقائل ان يجوزه لان حرمته عليه لكونها حائضا وهو مفقود في حقه فحل لها
الاستمتاع به ولان غاية مسها لذكره انه استمتاع بكفها وهو جائز قطعا تنبيهات وقع في بعض العبارات لفظ
الاستمتاع وهو يشمل النظر واللمس بشهوة ووقع عبارة كثير لفظ المباشرة والقربان ومقتضاها تحريم اللمس بلا شهوة
فبينهما عموم وخصوص من وجه والذي يظهر ان التحريم منوط بالمباشرة ولو بلا شهوة بخلاف النظر ولو بشهوة وليس هو
اغلظ من تقبيلها في وجهها بشهوة كما لا يخفى وقد علم من عباراتهم انه يجوز الاستمتاع بالسرة وما فوقها وبالركبة وما
تحتها والمحرم الاستمتاع بما بينهما وهي احسن من عبارة بعضهم يستمتع بما فوق السرة وما تحت الركبة كما لا يخفى فيجوز له
الاستمتاع فيما عدا ما ذكر بوطي وغيره ولو بلا حائل وكذا بما بينهما بحائل بغير الوطي ولو تلطخ دما ولا يكره طبخها ولا
استعمال ما مسته من عجين وماء او غيرهما الا اذا توضأت بقصد القربة كما هو المستحب على ما قدمناه فانه يصير مستعملا
وفي فتاوى الولوالجي ولا ينبغي ان يعزل عن فراشها لان ذلك يشبه فعل اليهود وفي التجنيس وغيره امرأة تحيض من دبرها
لا تدع الصلاة لان هذا ليس بحيض ويستحب ان تغتسل عند انقطاع الدم وان امسك زوجها عن الاتيان كان احب الي
لمكان الصورة ومو الدم من الفرج انتهى وقد قدمناه عن الخلاصة **قوله** وقراءة القرآن اي يمنع الحيض قراءة القرآن
وكذا الجنابة لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن رواه الترمذي وابن ماجه وحسنه
المنذري وصححه النووي وقال انه يقرا بالرفع على النفي وهو محمول على النهي كيلا يلزم الخلف في الوعد وبكسر الهمزة لالتقا
الساكنين على النهي وبما صححناه وعن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرئنا القرآن على كل حال
ما لم يكن جنبا رواه ابو داود والترمذي وقال انه حسن صحيح ثم كل من الحديثين يصلح مخصصا لحديث مسلم عن عائشة رضي
الله عنها انه صلى الله عليه وسلم كان يذكر الله على كل احيانه بعد القول بتناول الذكر قراءة القرآن وبقولنا قال اكثر اهل العلم
من الصحابة والتابعين كما حكاه الترمذي في جامعه وشمل اطلاقه الاية وما دونها وهو قول الكرخي وصححه صاحب
الهداية في التجنيس وقاضيخان في شرح الجامع الصغير والولوالجي في فتاواه ومشى عليه المصنف في المستصفى
وقواه في الكافي ونسبه صاحب البدائع الى عامة المشايخ وصححه معللا بان الاحاديث لم تفصل بين القليل والكثير لكن ذكر
ان القراءة مكروهة وفي كثير من الكتب انها حرام وفي رواية الطحاوي يباح لهما ما دون الاية وصححه صاحب الخلاصة
في الفصل الحادي عشر في القراءة ومشى عليه فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير ونسبه الزاهدي الى الاكثر ووجهه
صاحب المحيط بان النظم والمعنى يقصر فيما دون الاية ويجري مثله في محاورات الناس وكلامهم فتمكنت فيه شبهة عدم القرآن
ولهذا لا تجوز الصلاة به انتهى فحاصله ان التصحيح قد اختلف فيما دون الاية والذي ينبغي ترجيح القول بالمنع لما علمت
من ان الاحاديث لم تفصل والتعليل في مقابلة النص مردود ولان شيئا كما في الكافي نكرة في سياق النفي فتعم وما دون الاية
قرآن فيمتنع كالاية مع انه قد اجبنا ايضا بالاخذ بالاحتياط فيهما وهو عدم الجواز في الصلاة والمنع للجنب ومن بمعناه
ويؤيده ما روى الدارقطني عن علي رضي الله عنه قال اقرؤوا القرآن ما لم يصب احدكم جنابة فان اصابه فلا ولا حرفا
واحدا ثم قال هو الصحيح عن علي وهذا كله اذا قرأ على قصد انه قرآن اما اذا قرأ على قصد الثناء وافتتاح امر لا يمنع في اصح
الروايات وفي التسمية اتفاق انه لا يمنع اذا كان على قصد الثناء او افتتاح امر كذا في الخلاصة وفي العيون لابي الليث
ولو انه قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء او شيئا من الايات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به انتهى واختاره
الحلواني وذكر في غاية البيان انه المختار لكن قال الهندواني لا افتي بهذا وان روي عن ابي حنيفة انتهى وهو الظاهر فان
مثل الفاتحة فان المباح انما هو فيما ليس بقرآن وهذا قرآن حقيقة وحكما لفظا ومعنى وكيف لا وهو معجز يقع به التحدي
عند المعارضة والعجز عن الاتيان بمثله مقطوع به وتغيير المشروع في مثله بالقصد المجرد مردود على فاعله بخلاف
نحو الحمد لله بنية الثناء لان الخصوصية القرآنية فيه غير لازمة والا لانتفى جواز التلفظ بشيء من الكلمات العربية
لاشتمالها على الحروف الواقعة في القرآن وليس الامر كذلك اجماعا بخلاف نحو الفاتحة فان الخصوصية القرآنية فيه لازمة

قطعا وليس في قدرة المتكلم اسقاطها عنه مع ما هو عليه من النظم الخاص كما هو في المفروض وقد انكشف بهذا ما في
الخلاصة من عدم حرمة ما يجري على اللسان عند الكلام من اية قصيرة من نحو ثم نظر ولم يولد ثم اعلم انهم قالوا
هنا وفي باب ما يفسد الصلاة ان القرآن يتغير بعزيمته فاورد الامام الحاصي كما نقله عنه السراج الهندي في التوشيح
بان العزيمة لو كانت معتبرة للقراءة لكان ينبغي انه اذا قرأ الفاتحة في الاوليين بنية الدعاء لا تكون مجزئة وقد نصوا على
انها مجزئة واجاب بانها اذا كانت في محلها لا تتغير بالعزيمة حتى لو لم يقرأ في الاوليين فقرأ في الاخريين بنية الدعاء
لا تجزئه انتهى والمنقول في التجنيس انه اذا قرأ في الصلاة فاتحة الكتاب على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة
في محلها فلا يتغير حكمها بقصده انتهى ولم يقيده بالاوليين ولا شك ان الاخريين محل القراءة المفروضة فان القراءة
فرض في ركعتين غير عين وان كان تعيينها في الاوليين واجبا وذكر في القنية خلافا فيما اذا قرأ الفاتحة على قصد
الدعاء وفي شرح شمس الائمة الحلواني انها لا تنوب عن القراءة انتهى واما الاذكار فالمنقول اباحتها مطلقا ويدخل
فيها اللهم اهدنا الى اخره واما اللهم انا نستعينك الى اخره الذي هو دعاء القنوت عندنا فالظاهر من المذهب
انه لا يكره لهما وعليه الفتوى كذا في الفتاوى الظهيرية وغيرها وعن محمد يكره لشبهة كونه قرآنا لاختلاف الصحابة
في كونه قرآنا فلا يقرأه احتياطا قلنا حصل الاجماع القطعي اليقيني على انه ليس بقرآن ومعه لا شبهة توجب الاحتياط
المذكور نعم المذكور في الهداية وغيرها في باب الاذان استحباب الوضوء لذكر الله وترك المستحب لا يوجب الكراهة
وفي الخلاصة ولا ينبغي للحائض والجنب ان يقرأ التوراة والانجيل كذا روي عن محمد والطحاوي لا يسلم هذه الرواية
قال رضي الله عنه وبه يفتى انتهى وفي النهاية وغيرها واذا حاضت المعلمة فينبغي لها ان تعلم الصبيان كلمة كلمة
وتقطع بين الكلمتين على قول الكرخي وعلى قول الطحاوي تعلم نصف اية انتهى وفي التفريع نظر على قول الكرخي
فانه قائل باستواء الاية وما دونها في المنع اذا كان ذلك بقصد قراءة القرآن وما دون الاية صادق على الكلمة
وان حمل على التعليم دون قصد القرآن فلا يتقيد بالكلمة ثم في كثير من الكتب التقييد بالحائض المعلمة معللا
بالضرورة مع امتداد الحيض وظاهره عدم الجواز للجنب لكن في الخلاصة واختلف المتأخرون في تعليم الحائض
والجنب والاصح انه لا بأس به ان كان يلقن كلمة كلمة ولم يكن من قصده ان يقرأ اية تامة انتهى والاولى لم يكن من
قصده قراءة القرآن كما لا يخفى **قوله** ومسه الا بغلافه اي يمنع الحيض مس القرآن لما روى الحاكم في المستدرك وقال
صحيح الاسناد عن حكيم بن حزام قال لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن قال لا تمس القرآن الا
وانت طاهر واستدلوا له ايضا بقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وظاهر ما في الكشاف صحة الاستدلال به
هنا ان جعلت الجملة صفة للقرآن ولفظه في كتاب مكنون مصون من غير المقربين من الملائكة لا يطلع عليه
من سواهم وهم المطهرون من جميع الادناس ادناس الذنوب وما سواها ان جعلت الجملة صفة لكتاب مكنون وهو
اللوح وان جعلت صفة للقرآن فالمعنى لا ينبغي ان يمسه الا من هو على الطهارة من الناس يعني مس المكتوب منه
انتهى لكن الامام الطيبي في حاشيته ذكر صحة الاستدلال به على الوجه الاول ايضا فقال فالمعنى على الوجه
الاول ان هذا الكتاب كريم على الله تعالى ومن كرمه انه اثبته عنده في اللوح المحفوظ وعظم شانه بان حكم ان لا
يمسه الا الملائكة المقربون وصانه عن غير المقربين فيجب ان يكون حكمه عند الناس كذلك بناء على ان ترتب الحكم على
الوصف المناسب مشعر بالعلية لان شيئا والكلام لتعظيم شان القرآن وعن الدارمي عن عبد الله بن عمر ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال القرآن احب الى الله تعالى من السموات والارض ومن فيهن انتهى وذكر انه على الوجه الثاني
اخبار في معنى الامر كقوله الزاني لا ينكح الا زانية انتهى وتعبير المصنف بمس القرآن اولى من تعبير غيره بمس المصحف
لشموله كلامه ما اذا مس لوحا مكتوبا عليه اية وكذا الدرهم والحائط وتقييده بالسورة في الهداية اتفاقي بل
المراد الاية لكن لا يجوز مس المصحف كله المكتوب وغيره بخلاف غيره فانه لا يمنع الا مس المكتوب كذا ذكره في السراج
الوهاج مع ان في الاول اختلافا فقال في غاية البيان وقال بعض مشايخنا المعتبر حقيقة المكتوب حتى ان مس
الجلد ومس مواضع البياض لا يكره لانه لم يمس القرآن وهذا اقرب الى القياس والمنع اقرب الى التعظيم انتهى وفي
تفسير الغلاف اختلاف فقيل الجلد المشرز وفي غاية البيان مصحف مشرز اجزاؤه مشدود بعضها الى بعض من الشيرازة
وليست بعربية وفي الكافي والغلاف الجلد الذي عليه في الاصح وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها والمتصل
بالمصحف منه حتى يدخل في بيعه بلا ذكر انتهى وصحح هذا القول في الهداية وكثير من الكتب وزاد في السراج الوهاج

ان عليه الفتوى وقد تقدم انه اقرب الى التعظيم والخلاف في الغلاف المشرج في الكم ففي المحيط لا يكره مسه بالكم عند
الجمهور واختاره المصنف في الكافي وعلله بان المس محرم وهو اسم للمباشرة باليد بلا حائل انتهى وفي الهداية ويكره مسه
بالكم هو الصحيح لانه تابع له انتهى وفي الخلاصة من فصل القراءة وكرهه عامة مشايخنا انتهى فهو معارض لما في المحيط
فكان هو الاولى وفي فتح القدير والمراد بالكراهة كراهة التحريم ولهذا عبر بنفي الجواز في الفتاوى وقال في بعض الحواشي
هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا اعلم فيه منقولا والذي يظهر انه ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته
ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحركته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى
وعليه عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان القاه وهو يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ما ذكرنا انتهى وفي الهداية
بخلاف كتب الشريعة حيث يرخص لاهلها في مسها بالكم لان فيه ضرورة انتهى وفي فتح القدير انه يقتضي انه لا يرخص لا
كما قالوا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن لانها لا تخلو عن ايات القرآن وهذا التعليل يمنع من شروح النحو
ايضا انتهى وفي الخلاصة يكره مس كتب التفسير الاحاديث والفقه للمحدث عندهما وعند ابي حنيفة الاصح انه لا
يكره ذكره من كتاب الصلاة في فصل القراءة خارج الصلاة وفي شرح الدرر والغرر ورخص المس باليد في الكتب الشرعية
الا التفسير ذكره في مجمع الفتاوى وغيره انتهى وفي السراج الوهاج معزيا الى الحواشي المستحب ان لا ياخذ كتب الشريعة
بالكم ايضا بل يجدد الوضوء كلما احدث وهذا اقرب الى التعظيم قال الحلواني انما نلت هذا العلم بالتعظيم فاني ما اخذت
الكاغد الا بطهارة والامام السرخسي كان مبطونا في ليلة وكان يكرر درس كتابه فتوضأ في تلك الليلة سبع عشرة مرة
من التعظيم ان لا يمد رجله الى الكتاب وفي التجنيس المصحف اذا صار كهنا اي عتيقا وصار بحال لا يقرأ فيه وخاف
ان يضيع يجعل في خرقة طاهرة ويدفن لان المسلم اذا مات يدفن فالمصحف اذا صار كذلك كان دفنه افضل من وضعه
موضعا يخاف ان يقع عليه النجاسة او نحو ذلك والنصراني اذا تعلم القرآن يعلم الفقه كذلك لانه عسى يهتدي لكن
لا يمس المصحف واذا اغتسل ثم مس لا باس به في قول محمد وعندهما يمنع من مس المصحف مطلقا ولو كان القرآن مكتوبا بالفارسية
يحرم على الجنب والحائض مسه بالاجماع وهو الصحيح اما عند ابي حنيفة فظاهر وكذلك عندهما لانه قرآن عندهما حتى
يتعلق به جواز الصلاة في حق من لا يحسن العربية انتهى ذكره في كتاب الصلاة وفي القنية اللغة والنحو نوع واحد فيوضع
بعضها فوق بعض والتعبير فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق ذلك والاخبار والمواعظ والدعوات المروية
فوق ذلك والتفسير فوق ذلك والتفسير الذي فيه ايات مكتوبة فوق كتب القراء بساطا او غيره كتب عليه الملك لله
يكره بسطه واستعماله لا اذا علق للزينة ينبغي ان لا يكره وينبغي ان لا يكره كلام الناس مطلقا وقيل يكره حتى الحروف
المفردة ورأى بعض الائمة شبانا يرمون الى هدف كتب فيه ابو جهل لعنه الله فنهاهم عنه ثم مر بهم وقد قطعوا الحروف
فنهاهم ايضا وقال انما نهيتكم في الابتداء لاجل الحروف فاذن يكره مجرد الحروف لكن الاول احسن واوسع ويجوز للمحدث
الذي يقرأ القرآن من المصحف تقليب الاوراق بقلم او سكين ويجوز ان يقول للصبي احمل الي هذا المصحف ولا يجوز لف
شيء في كاغد فيه مكتوب من الفقه وفي الكلام الاولى ان لا يفعل وفي كتب الطب يجوز ولو كان فيه اسم الله تعالى او اسم
النبي عليه الصلاة والسلام فيجوز محوه ليلف فيه شيء ومحو بعض الكتابة بالريق يجوز وقد ورد النهي في محو اسم الله
تعالى بالبزاق محا لوحا يكتب فيه القرآن واستعمله في امر الدنيا يجوز حانوت او تابوت فيه كتب فالادب ان لا يضع الثياب
فوقه يجوز قراءة القرآن المرأة في بيت فيه مصحف مستور يجوز رمي براية القلم الجديد ولا يرمي براية القلم المستعمل لاحترامه
كحشيش المسجد وكناسته لا تلقى في موضع يخل بالتعظيم انتهى ذكره في الكراهية ولا تكره القراءة في المخرج والمغتسل
والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده ولو كانت رقية في غلاف متجاف لم يكره دخول الخلاء به
والاحتراز عن مثله افضل كذا في فتح القدير وفي الخلاصة لو كان على خاتمه اسم الله يجعل الفص الى باطن الكف انتهى
وفي التوشيح ويكره المسافرة بالقرآن الى دار الحرب صونا عن وقوعه في ايدي الكفرة واستخفافهم وفي السراج الوهاج
الدرهم المكتوب عليه اية يكره اذابته الا اذا كسره فلا باس به حينئذ وفي غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام فان غسل
الجنب فمه ليقرأ او يده ليمس او غسل المحدث يده ليمس لم يطلق له المس ولا القراءة للجنب هذا هو الصحيح لان الجنابة والحدث
لا يتجزيان وجودا ولا زوالا وفي الخلاصة انما تكره القراءة في الحمام اذا قرأ جهرا فان قرأ في نفسه لا باس به هو المختار وكذا
التحميد والتسبيح وكذا لا يقرأ اذا كانت عورته مكشوفة او امرأته هناك تغتسل مكشوفة او في الحمام احد مكشوف
فان لم يكن فلا باس بان يرفع صوته قوله ومنع الحدث المس اي مس القرآن ومنعهما اي المس وقراءة القرآن الجنابة والنفاس

وقد تقدم بيان احكام النفاس **قوله** ويوطأ بلا غسل بتصرم لاكثره اي ويحل وطء الحائض اذا انقطع دمها لعشرة
بمجرد الانقطاع من غير توقف على اغتسالها قال في المغرب تصرم القتال انقطع وسكن **قوله** ولاقله لا حتى تغتسل
او يمضي عليها ادنى وقت صلاة اعلم ان هذه المسئلة على ثلاثة اوجه لان الدم اما ان ينقطع لتمام العشرة او دونها
ففيما اذا انقطع لتمام العشرة يحل وطؤها بمجرد الانقطاع ويستحب له ان لا يطأها حتى تغتسل وفيما اذا انقطع لما
دون العشرة دون عادتها لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفيما اذا انقطع للاقل لتمام عادتها ان اغتسلت
او مضى عليها وقت صلاة حل والا لا وكذا في النفاس اذا انقطع لما دون الاربعين لتمام عادتها فان اغتسلت او مضى
الوقت حل والا لا كذا في المحيط وقال الشافعي لا يجوز وطؤها حتى تغتسل مطلقا عملا بقوله تعالى حتى يطهرن بالتشديد
اي يغتسلن ونقله الاسبيجابي عن زفر ولنا ان في الاية قراءتين يطهرن بالتخفيف ويطهرن بالتشديد ومؤدى الاولى
انتهاء الحرمة العارضة بالانقطاع مطلقا واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى الثانية
عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع لاكثر المدة والثانية على ما
لتمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقيفه بقربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها
حائضا حكما ومؤمنا فحكم الشرع عليها بوجوب الصلاة المستلزم انزاله اياها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة
فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زادت ولم تجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق
فيجان مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة للنص بالمعنى والجواب
ان القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى كذا في فتح القدير
وعبارته في التحرير في فصل التعارض وقرائتي التشديد في يطهرن المانعة الى الغسل والتخفيف الى الطهر فيحل القربان
قبله بالحل الذي انتهت حرمته العارضة فحمل تلك على ما دون الاكثر وهذه عليه ويطهرن بمعنى طهرن لانه يأتي به
لتكبر ويتعظم في صفاته تعالى محافظة على حقيقة يطهرن بالتخفيف وكل وان كان بخلاف الظاهر لكن مهدا قوي لانه
يوجب تأخر حق الزوج بعد القطع بارتفاع المانع انتهى فقوله ويطهرن بمعنى طهرن الى اخره جواب سؤال تقديره ان
هذا الحمل يرده قوله تعالى فاذا تطهرن فانه لا يقرأ الا بالتشديد واعلم ان المراد بادنى وقت الصلاة ادناه الواقع
اخرا يعني ان تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحريمة لا اعم من هذا ومن ان تطهر في اوله ويمضي منه
هذا المقدار لان هذا لا يخرجها طاهرة شرعا كما رايت بعضهم يغلط فيه الا ترى الى تعليلهم بان تلك الصلاة صارت
دينا في ذمتها بمضي ادنى وقت صلاة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطع في اخر الوقت كذا في فتح القدير وما قاله
حق فقد رايت ايضا من يغلط فيه ويؤيده ما في السراج الوهاج من ان الانقطاع اذا كان في اول الوقت فلا يجوز
قربانها الا بعد الاغتسال او يمضي جميع الوقت واذا انقطع في وقت صلاة ناقصة كصلاة الضحى والعيد فانه
لا يجوز وطؤها حتى تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة الظهر انتهى وانما عبر بعضهم بالادنى ولم يقل مضي وقت صلاة
نفيا لما قد يتوهم ان مضي الوقت كله والدم منقطع شرط للحل وليس كذلك ولهذا قال كثير من الشارحين ان هذا
محمول على ما اذا كان الانقطاع اخر الوقت فالحاصل ان الانقطاع ان كان في اول الوقت او في اثنائه فلا بد
للحل من خروج الوقت وان كان في اخره فان بقي منه زمان قدر الغسل والتحريمة وخرج الوقت حل والا فلا واما
الثالث وهو ما اذا كان الانقطاع لما دون العشرة لاقل من العادة فوق الثلاث لم يقربها حتى تمضي عادتها وان اغتسلت
لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب كذا في الهداية وصيغة لم يقربها وكذا التعليل بالاحتياط
في الاجتناب يقتضي حرمة الوطء وقد صرح به في غاية البيان والمنصوص عليه في النهاية والكافي للنسفي كراهة
الوطء فان اريد بالكراهة التحريم فلا منافاة بين العبارتين والا فالمنافاة بينهما ظاهرة وفي النهاية تأخير الغسل
الى الوقت المستحب فيما اذا انقطع لتمام عادتها وفيما اذا انقطع لاقلها واجب وفي المبسوط اذا انقطع لاقل من عشرة
الى اخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد في الاصل قال اذا انقطع في وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها الغسل
فيه وتصلي قبل انتصاف الليل وما بعد نصف الليل مكروه انتهى وفي فتح القدير ان حكم الثالث خلاف انه
الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالاجماع انتهى ويعارضه ما نقله في النهاية عن ابن تيمية
انه ذكر الاجماع على انها تغتسل وتصلي ولا يحرم وطؤها كما في شرح منظومة ابن وهبان ولعله توهم من قول بعض
الحنفية بالكراهة انها كراهة تنزيه فنقل الاجماع على عدم الحرمة والا فلا يصح نقل الاجماع مع خلاف الحنفية

كما لا يخفى وفي التجنيس مسافرة طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج ان يقربها لكن لا تقرأ القرآن لانها لما تيممت
خرجت من الحيض فلما وجدت الماء فانما وجب عليها الغسل فصارت كالجنب انتهى وظاهره ان التيمم من غير صلاة بخروجها
من الحيض فيجوز قربانها وليس كذلك فقد قال في المبسوط ولم يذكر يعني الحاكم الشهيد في الكافي ما اذا تيممت ولم تصل
فقيل هو على الاختلاف عندهما ليس للزوج ان يقربها وعند محمد له ذلك والاصح انه ليس له ان يقربها عندهم جميعا
لان محمدا انما جعل التيمم كالاغتسال فيما هو مبني على الاحتياط وهو قطع الرجعة والاحتياط في الوطي تركه فلم يجعل
التيمم فيه قبل تأكده بالصلاة كالاغتسال كما لا يفعله في الحل للازواج انتهى فالحاصل ان التيمم لا يوجب حل وطئها
وانقطاع الرجعة وحلها للازواج الا بالصلاة على الصحيح من المذهب لكن قال القاضي الاسبيجابي في شرح مختصر
الطحاوي واجمعوا انه يقربها زوجها وان لم تصل ولا تتزوج بزوج اخر ما لم تصل وفي انقطاع الرجعة خلاف
وفي الخلاصة اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في حيض ونفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت
واجتنب زوجها قربانها احتياطا حتى تأتي على عادتها لكن تصوم رمضان احتياطا ولو كانت هذه الحيضة هي الثالثة
من العدة انقطعت الرجعة احتياطا ولا تتزوج بزوج اخر احتياطا فان تزوجها رجل ان لم يعاودها الدم جاز
وان عاودها ان كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء يجتنبها احتياطا انتهى
قال في فتح القدير ومفهوم التقييد انه اذا زاد لا يفسد ومراده اذا كان العود بعد انقضاء العدة اما قبلها فيفسد
وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والفرض انه عاودها فظهر ان النكاح قبل انقضاء الحيضة واعلم ان مدة
الاغتسال معتبرة من الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وان كان تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت
في الاولى والباقي قدر الغسل والتحريمة فعليها قضاء تلك الصلاة ولو طهرت في الثانية يشترط ان يكون الباقي قدر
التحريمة فقط وفي المجتبى والصحيح انه يعتبر مع الغسل لبس الثياب وهكذا جواب صومها اذا طهرت قبل الفجر لكن
الاصح انه لا يعتبر التحريمة في حق الصوم ثم قال مشايخنا زمان الغسل من الطهر في حق صاحبة العشرة ومن الحيض فيما
دونها ولكن ما قالوا في حق القرآن وانقطاع الرجعة وجواز التزوج بزوج اخر لا في حق جميع الاحكام الا ترى انها
اذا طهرت عقيب غيبوبة الشفق ثم اغتسلت عند الفجر الكاذب ثم رأت الدم في الليلة السادسة عشر بعد زوال
الشفق فهو طهر تام وان لم يتم خمسة عشر من وقت الاغتسال انتهى وقوله الاصح انه لا يعتبر في الصوم التحريمة ظاهره
الاكتفاء بمضي زمان الغسل وفي السراج الوهاج ولو انقطع دمها في ليالي رمضان فان وجدت في الليل مقدار ما
تغتسل وتبقى ساعة من الليل فانه يجب عليها قضاء العشاء ويجوز صومها من الغد وان بقي من الليل اقل من ذلك
لا يجب عليها قضاء العشاء ولا يجوز صومها من الغد في التوشيح ان كانت ايامها دون العشرة لا يجزيها صوم هذا اليوم
اذا لم يبق من الوقت قدر الاغتسال والتحريمة يجزيها صومها لان العشاء صارت دينا عليها وانه من حكم الطاهرات
فحكم بطهارتها ضرورة انتهى وهذا هو الحق فيما يظهر وفي الكافي للحاكم ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم
فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطأها ووسعها ان تتزوج لانه لا اغتسال عليها لعدم الخطاب وهي مخرجة من حل قراءة
التشديد على ما دون الاكثر كما لا يخفى فان اسلمت بعد الانقطاع لا تتغير الاحكام لانا حكمنا بخروجها من الحيض بنفس
الانقطاع فلا يعود بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فرؤية الدم مؤثر في اثبات الحيض به ابتداء فكذلك يكون مؤثرا
في البقاء بخلاف الاسلام كذا في المبسوط وفي الخلاصة فان ادركها الحيض في شيء من الوقت سقطت الصلاة عنها وان افتتحت
واجمعوا انها اذا طهرت وقد بقي من الوقت قدر ما لا يسع فيه التحريمة لا يلزمها قضاء هذه الصلاة واذا ادركها الحيض
بعد شروعها في التطوع كان عليها قضاء تلك الصلاة اذا طهرت انتهى وكذا اذا شرعت في صوم التطوع ثم حاضت فانه
يلزمها قضاؤه ولا فرق بين الصلاة والصوم ذكره في فتح القدير من الصوم وكذا في النهاية وكذا ذكره الاسبيجابي فتبين
ان ما في شرح الوقاية من الفرق بينهما غير صحيح **قوله** والطهر بين الدمين في المدة حيض ونفاس يعني ان الطهر المتخلل بين
دمين والدمان في مدة الحيض او في مدة النفاس يكون حيضا في الاول ونفاسا في الثاني اعلم ان خمسة من اصحاب
ابي حنيفة وهم ابو يوسف ومحمد وزفر والحسن ابن زياد وابن المبارك روى كل منهم عنه في هذه المسئلة رواية الا محمد
فانه روى عنه روايتين واحد باحداهما فالاصل عند ابي يوسف وهو قول ابي حنيفة الاخر على ما في المبسوط ان الطهر المتخلل
بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر لا يصير فاصلا بل يجعل كالدم المتوالي لانه لا يصلح للفصل بين الحيضتين فلا
يصلح للفصل بين الدمين وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون فاصلا لكنه لا يتصور ذلك الا في مدة النفاس

ثم ان كان في احد طرفيه ما يمكن جعله حيضا فهو حيض والا فهو استحاضة ثم ينظر ان كان لا يزيد على العشرة فهو حيض كله
ما رأت فيه وما لم تره وسواء كانت مبتداة اولا وما سواه فدم استحاضة وطهر طهر ووافق محمد ابا يوسف في الطهر
المتخلل في مدة النفاس ان كان خمسة عشر يوما فصل بين الدمين فيجعل الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن بان كان
ثلاثة بلياليها فصاعدا او يومين واكثر الثالث عند ابي يوسف والا كان استحاضة وعند ابي حنيفة لا يفصل ويجعل
احاطة الدم بطرفيه كالدم المتوالي فلو رأت بعد الولادة يوما دما وثمانية وثلاثين طهرا ويوما دما فالاربعون
نفاس عنده وعندهما نفاسها الدم الاول ومن اصل ابي يوسف ايضا انه يجوز بداية الحيض بالطهر وختمه به بشرط ان
يكون قبله او بعده دم ويجعل الطهر باحاطة الدمين به حيضا وان كان قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته
به فلو رأت مبتداة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما كانت العشرة الاولى حيضا بحكم بلوغها ولو رأت المعتادة
قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم ترفيها الدم حيض ان كانت عادتها العشرة فان كانت
اقل ردت الى ايام عادتها والاخذ بقول ابي يوسف ايسر وكثير من المتاخرين افتوا به لانه اسهل على المفتي والمستفتي
لان في قول محمد وغيره تفاصيل تحرج الناس في ضبطها وقد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خير بين امرين الا
اختار ايسرهما وروى محمد عن ابي حنيفة ان الشرط ان يكون الدم محيطا بطرفي العشرة فاذا كان كذلك لم يكن الطهر
المتخلل فاصلا بين الدمين والا كان فاصلا فلو رأت مبتداة يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة حيض بحكم
بلوغها ولو كانت معتادة فرأت قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما لا يكون شيء منه حيضا ووجهه
ان استيعاب الدم ليس بشرط اجماعا فيعتبر اوله واخره كالنصاب في باب الزكوة وقد اختار هذه الرواية اصحاب المتون
لكن لم يصحح في الشروح كما لا يخفى ولعله لضعف وجهها فان قياسها على النصاب غير صحيح لان الدم منقطع في اثناء المدة
بالكلية وفي المقيس عليه يشترط بقاء جزء من النصاب في اثناء الحول وانما الذي اشترط وجوده في الابتداء والانتهاء تمامه
وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه يعتبر ان يكون الدم في العشرة مثل اقله وهو قول زفر ووجهه ان الحيض لا يكون
اقل من ثلاثة ايام وهو اسم للدم فاذا بلغ المرئي هذا المقدار كان قويا في نفسه فيجعل اصلا وما يتخلله من الطهر تبع له
وان كان الدم دون هذا ضعيفا في نفسه لا حكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر تبعا له فلو رأت يوما دما وثمانية
طهرا ويوما دما لم يكن شيء منه حيضا وقال محمد الطهر المتخلل ان نقص عن ثلاثة ايام ولو بساعة لا يفصل اعتبار الحكم
فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل الدمين او اقل فكذلك تغليبا للمحرمات لان اعتبار الدم يوجب حرمات واعتبار
الطهر يوجب حلها فغلب الحرام الحلال وان كان اكثر فصل ثم ينظر ان كان في احد الجانبين ما يمكن ان يجعل حيضا فهو حيض
والاخر استحاضة وان لم يمكن فالكل استحاضة ولا يمكن كون كل من المحتوشين حيضا لكون الطهر حينئذ اقل من الدمين
الا اذا زاد على العشرة فيجعل الاول حيضا لسبقه لا الثاني ومن اصله ان لا يبدأ الحيض بالطهر ولا يختم به سواء كان
قبله او بعده دم او لم يكن ولا يجعل زمان الطهر زمان الحيض باحاطة الدمين به ولو رأت مبتداة يوما دما ويومين
طهرا ويوما دما فالاربعة حيض ولو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالستة حيض للاستواء ولو رأت
يوما دما وخمسة طهرا ويوما دما لا يكون حيضا لغلبة الطهر ولو رأت ثلاثة دما وخمسة طهرا ويوما دما
فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا والمتقدم امكن جعله حيضا ولو رأت يوما دما وخمسة طهرا وثلاثة
دما فالاخيرة حيض لما تقدم ولو رأت ثلاثة دما وستة طهرا وثلاثة دما فحيضها الثلاثة الاولى لسبقها ولا
يكون العشرة حيضا لغلبة الطهر فيها وان كان مساويا باعتبار الزائد عليها وقد صحح قول محمد في المبسوط والمحيط
وعليه الفتوى لكن قال المحقق في فتح القدير الاولى الافتاء بقول ابي يوسف لما قدمناه وفي معراج الدراية جعل قول
محمد رواية عن ابي حنيفة فثبت انه روى عنه روايتين اخذ باحداهما وروى زفر عن ابي حنيفة انها اذا رأت في طرفي
العشرة ثلاثة ايام دما فهي حيض والا فلا ذكر هذه الرواية في التوشيح والمعراج والجارية الا ان المذكور في المبسوط
واكثر الكتب المشهورة ان قول زفر رواية ابن المبارك المتقدمة ولم يذكروا له رواية عن ابي حنيفة والظاهر ان هذه
الرواية لا تخالف رواية ابن المبارك الا ان يقال ان هذه الرواية تفيد اشتراط وجود الدم في العشرة ورواية ابن المبارك
لا تفيد الا اشتراط وجود ثلاثة ايام دما ولو في طرف واحد وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة ان نقص الطهر عن
ثلاثة لم يفصل وان كان ثلاثة فصل كيفما كان ثم ينظر ان امكن ان يجعل احدهما بانفراده حيضا يجعل ذلك حيضا
كما قاله محمد وانما خالفه في اصل واحد وهو انه لم يعتبر غلبة الدم ولا مساواته بالطهر وفي فتح القدير وعلى هذا

الاصول ان رات يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف العشرة الاولى حيض
ان كانت عادتها او مبتدأة لان الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط لمجاوزة الدم العشرة وعلى قول محمد
الاربعة الاخيرة فقط لانه لو تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها بالطهر وتعذر جعل ما قبل الطهر الثاني حيضا
لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الاول والطهر الاول لينبغي بعده يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر اقل من
ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا وعنده في الثمانية حيض لاشتراطه كون الدم ثلاثة في العشرة ولا يختم عنده بالطهر
وقد وجد اربعة دما وكذلك مواضعا على رواية محمد عن ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة فرع اخر عادتها
عشرة فرات ثلاثة وطهرت ستة عند ابي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان للتوهم بعده من الحيض يوم والستة
اغلب من الاربعة فيجعل الدم الاول فقط حيضا خلافا لابي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على
قول محمد قيل لا يباح قربانها لاحتمال الدم في يومين اخرين وقيل يباح وهو الاولى لان اليوم الزائد موهوم لانه خارج
العادة وفي نظم وهبان افادة ان المجيز للقربان يكرهه انتهى ما في فتح القدير وعبارة النظم هذه ولو طهرت بعد الثلاث
وطهرت وعادتها لم تمض فالوطي يذكر كراهته بعض ويقفيه بعضهم وبالصوم تاتي والصلاة وتذكر ولا يخفى بعد هذه
الافادة من النظم لان ما فيه ليس هذه الصورة بل الاغتسال عقب الطهر من غير بيان ان الطهر غالب على الحيض اولا وهي المسئلة
التي قدمناها وهي ان الدم اذا انقطع لاقل من العادة يحل وطيها حراما او مكروه وليس فيه خلاف الامامين ولم ينقل فيها
الجواز اصلا ونقل الكراهة لا يفيده لان الجواز بمعنى الحل لا يجامع كراهة التحريم بخلافه بمعنى الصحة قوله واقل الطهر
خمسة عشر يوما باجماع الصحابة رضي الله عنهم ولانه مدة اللزوم فصار كمدة الاقامة قوله ولا حد لاكثره الا عند نصب
العادة في زمن الاستمرار لانه قد يمتد الى سنة والى سنتين وقد لا تحيض اصلا فلا يمكن تقديره الا عند الضرورة
وشمل كلامه ثلاث مسائل الاولى اذا بلغت مستحاضة فتبا انه يقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر والثانية
اذا بلغت برؤية عشرة مثلا دما وستة طهرا ثم استمر بها الدم فقال ابو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها ما رات وطهرها
ما رات فتنقضي عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوما وهذا بنا على اعتباره للطلاق في اول الطهر والحق انه ان كان من اول الاستمرار
الى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول الحيض فيكون اكثر من المذكور بعشرة
ايام او اخر الطهر فينقدر بسنتين واحد وثلاثين او اثنين وثلاثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي ان تزاد العشرة
الا انه مطلقا اول الحيض احتياطا كذا في فتح القدير وقد يقال لما كان الطلاق في الحيض محرما لم ينزل موقعا مطلقا فيه حملا
لحال المسلم على الصلاح وهو واجب ما امكن والثالثة مسئلة المضللة وتسمى بالمحيرة وفيها ثلاثة فصول الاول الاضلال
بالعدد والثاني الاضلال بالمكان والثالث الاضلال بهما والاصل انها متى تيقنت بالطهر في وقت صلت فيه بالوضوء
لوقت كل صلاة وصامت ومتى تيقنت الحيض في وقت تركتهما فيه ومتى شكت في وقت انه وقت حيض وطهر تحرت فان
لم يكن لها راي تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة وتصوم وتقضيه دونها ومتى شكت في وقت انه حيض وطهر او خروج
عن الحيض تصلي فيه بالغسل لكل صلاة لجواز انه وقت الخروج من الحيض ولا ياتيها زوجها بحال لاحتمال الحيض اما الاول
وهو ما اذا نسيت عدد ايامها بعدما انقطع الدم عنها اشهرا واستمر وعلمت ان حيضها في كل شهر مرة فانها تدع الصلاة
ثلاثة ايام من اول الاستمرار لتيقنها بالحيض فيها ثم تغتسل سبعة ايام لكل صلاة لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر
والخروج من الحيض ثم تتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لتيقنها فيه بالطهر ويأتيها زوجها واما اذا لم تعلم انه في كل
شهر مرة فهو على ثلاثة اوجه احدها اذا لم تعلم عدد حيضها وطهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار
ثم تصلي سبعة بالاغتسال لوقت كل صلاة ثم تصلي ثمانية بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيها ويأتيها زوجها
فيها ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الطهر والحيض ثم تصلي بالاغتسال لكل صلاة كما قدمناه وثانيها
اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولم تعلم عدد حيضها فانه تدع الصلاة ثلاثة ايام ثم تصلي سبعة بالغسل ثم تصلي
ثمانية بالوضوء باليقين ثم تصلي ثلاثة بالوضوء بالشك فبلغ ذلك احد وعشرين يوما فان كان حيضها ثلاثة فابتداء
طهرها الثاني بعد احد وعشرين يوما وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين فتصلي في هذه
الاربعة عشر التي بعد الاحد والعشرين بالاغتسال لكل صلاة للتردد بين الثلاثة ثم تصلي يوما بالوضوء لوقت كل صلاة
بيقين لتيقنها بالطهر لان اليوم الخامس عشر منه الذي هو السادس والثلاثون ثم تصلي ثلاثة بالوضوء لوقت كل صلاة
للتردد فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من الحيض وثالثها

اذا علمت ان حيضها ثلاثة ولا تعلم عدد طهرها فانها تدع الصلاة ثلاثة ايام من اول الاستمرار ثم تصلي خمسة عشر يوما
بالوضوء لوقت كل صلاة لتيقنها بالطهر فيه ثم تصلي ثلاثة بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل لكل صلاة ابدا
لتوهم خروجها عن الحيض كل ساعة وان علمت انها كانت تحيض في كل شهر مرة من اوله او اخره ولا تدري العدد توضأت ثلاثة
ايام في اول الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة ايام للتردد بين الثلاثة ثم توضأت الى اخر الشهر
وتغتسل مرة واحدة لتمام الشهر لجواز خروجها من الحيض لان الشك في العشرة الاولى والاخيرة لا في الوسطى واما الثاني
وهو الاضلال بالمكان فالاصل انها متى ضلت ايامها في ضعفها من العدد او اكثر من الضعف فلا تتيقن بالحيض في شيء
منه كما لو ضلت ثلاثة في ستة او اكثر ومتى اضلت ايامها دون ضعفها من العدد فانها تتيقن بالحيض في اليوم الثالث
فانه اول الحيض او اخره فان علمت ان ايامها كانت ثلاثة او اربعة ولا تعلم موضعها من الشهر تصلي ثلاثة ايام من اول
الشهر بالوضوء لوقت كل صلاة للتردد بين الحيض والطهر ثم تغتسل سبعة وعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض
في كل ساعة وان علمت ان ايامها اربعة توضأت في الاربعة ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر الشهر وكذا لو علمت ان ايامها
خمسة توضأت خمسة ثم اغتسلت لكل صلاة الى اخر الشهر ولو علمت ان ايامها ستة توضأت اربعة من اول الشهر
وتدع الصلاة والصوم يومين لتيقنها بالحيض فيهما لما قدمناه من الاصل ثم تغتسل اربعة لكل صلاة لتوهم خروجها
من الحيض في كل ساعة وان علمت ايامها سبعة صلت بالوضوء ثلاثة ايام من اولها وتدع اربعة ايام لتيقنها بالحيض
فيها ثم تغتسل لكل صلاة ثلاثة ايام وعلى هذا القياس الثمانية واما الثالث وهو الاضلال بهما كما اذا استحيضت
ونسيت عدد ايامها ومكانها فانها تتحرى وان لم يكن لها راي اغتسلت لكل صلاة على الصحيح وقيل لوقت كل صلاة وتصلي
المكتوبات والواجبات والسنن المؤكدة ولا تصلي تطوعا كالصوم تطوعا وتقرأ القدر المفروض والواجب على الصحيح
لانها سنة وقيل لا ولا تقرأ في الوتر القنوت الا اللهم انا نستعينك لانها صورة عند عمر وغيرها تقوم مقامه ولا تقرأ شيئا
من القرآن خارج الصلاة ولا تمس المصحف ولا تدخل المسجد ولو سمعت اية السجدة فسجدت في الحال لا تجب الاعادة عليها
لانها ان كانت طاهرة فقد صح اداؤها والا لم يلزمها وان سجدت بعد ذلك اعادت بعد العشرة لاحتمال طهارتها
وقت السماع وحيضها وقت السجود واما قضاء الفوائت فان كان عليها فوائت فقضتها فعليها اعادتها بعد عشرة
ايام لاحتمال حيضها وقت القضاء وقال ابو علي الدقاق بعد العشرة قبل ان تزيد على خمسة عشر وهو الصحيح لجواز ان
يعود حيضها بعد خمسة عشر يوما واما الصوم فانها تصوم كل شهر رمضان لاحتمال طهارتها كل يوم وتعيد بعد
رمضان عشرين يوما وهو على ثلاثة اوجه الاول ان علمت ان ابتداء حيضها كان يكون بالليل فانها تقضي عشرين يوما
لجواز ان حيضها في كل شهر عشرة ايام فاذا قضت عشرة يجوز حصولها في الحيض فتقضي عشرة اخرى والثاني ان علمت
ان ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فتقضي اثنين وعشرين يوما لان اكثر ما فسد صومها في الشهر احد عشر يوما فتقضي
ضعفه احتياطا وان لم تعلم شيئا قال عامة مشايخنا تقضي عشرين لان الحيض لا يزيد على عشرة وقال الفقيه ابو جعفر
الهندواني تقضي اثنين وعشرين يوما وهو الاصح احتياطا لجواز ان يكون بالنهار وهذا اذا علمت دورها في كل
شهر فان لم تعلم ذلك فان علمت ان ابتداء حيضها كان بالليل تقضي خمسة وعشرين يوما لجواز انها حاضت عشرة في
اوله وخمسة في اخره او على العكس فعليها قضاء خمسة عشر يوما فاذا قضته موصولا بالشهر فعلى التقدير الاول
فخمسة ايام من شوال بقية حيضها الثاني فلا يجزي الصوم فيها ويجزيها في خمسة عشر بعدها وعلى العكس فيوم
الفطر اول يوم من طهرها لا تصوم فيه ثم يجزيها الصوم في اربعة عشر يوما لا يجزيها في عشرة ثم يجزيها في يوم
اخر فجملته خمسة وعشرون يوما وكذلك ان قضته مفصولا لتوهم ان ابتداء القضاء كان وافق اول يوم من حيضها
فلا يجزيها الصوم في عشرة ثم يجزيها في خمسة عشر وان علمت ان ابتداء حيضها كان بالنهار تقضي اثنين وثلاثين يوما
ان قضته موصولا برمضان لان اكثر ما فسد من صومها من اول الشهر ستة عشر يوما وان قضته مفصولا تقضي
ثمانية وثلاثين يوما لتوهم ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم في احد عشر ثم يجزيها في
اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في يومين فجملته ثمانية وثلاثون وان كانت لا تعلم شيئا قال عامة
مشايخنا تصوم خمسة وعشرين يوما وقال الفقيه ابو جعفر ان قضته موصولا صامت اثنين وثلاثين وان
قضته مفصولا صامت ثمانية وثلاثين يوما وهو الاصح لما بينا وهذا كله اذا كان شهر رمضان كاملا فان كان
ناقصا وعلمت ان ابتداء حيضها كان بالليل ولم تعلم فان وصلت قضت ثلاثة وثلاثين يوما وان فصلت صامت سبعة

وثلاثين يوما واما ان رجعت فلا تاتي بطواف التحية لانه سنة وتطوف للزيارة لانه ركن ثم تعيد بعد عشرة وتطوف للصدر
ولا تعيده لانها ان كانت طاهرة فقد سقط والا فلا يجب على الحائض ولا يأتيها زوجها تجانبا عن وقوعه في الحيض ولا
يطأها بالتحري لان التحري في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحري في باب الجواري وقال مشايخنا له ان يتحري لان زمان
الطهر اكثر فيكون الغلبة للحلال وعند غلبة الحلال يجوز التحري كما في المسالخ اذا غلب الحلال منها كذا في المحيط مع حذف
للبعض ومن اشكل عليه شيء مما كتبناه فليراجعه واما حكم العدة ففيه اختلاف فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا
تنقضي عدتها ابدا لان التقدير لا يجوز الا توقيفا العامة قدروه فالمبتدا بستة اشهر الا ساعة لان الطهرين
الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال
انه طلقها اول الطهر وبحث الشارح الزيلعي انه ينبغي زيادة عشرة لمثل ما قلنا في المسئلة الثانية وجوابه بمثل ما
قدمناه وعن محمد ابن الحسن شهران واختاره الحاكم الشهيد وعليه الفتوى لانه ايسر على المفتي والنسا كذا في النهاية
والعناية وفتح القدير **قوله** ولو زاد الدم على اكثر الحيض والنفاس فما زاد على عادتها استحاضة لان ما رأته في ايامها
حيض وما زاد على العشرة استحاضة بيقين وما بين ذلك متردد بين ان يلحق بما قبله فيكون حيضا فلا تصلي وبين
ان يلحق بما بعده فيكون استحاضة فتصلي فلا تترك الصلاة بالشك فيلزمها قضاء ما تركت من الصلاة والمراد بالاكثر
عشرة ايام وعشر ليال في الحيض حتى اذا كان عشرة ايام وتسع ليال ثم زاد الدم فانه حيض حتى يزيد على ليلة الحادي عشر
كذا في السراج الوهاج وهل تترك بمجرد رؤيتها الزيادة قيل لا اذ لم يتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة
وقيل نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عن داء وصححه في النهاية وغيرها وكذا في النفاس
فما زاد على الاربعين ولها عادة معروفة فانها ترد اليها اطلقه فشمل ما اذا كان ختم عادتها بالدم او بالطهر وهذا
عند ابي يوسف وعند محمد ان كان ختم عادتها بالدم فكذلك وان كان بالطهر فلا لان ابا يوسف يرى ختم الحيض والنفاس
بالطهر اذا كان بعده دم ومحمد لا يرى ذلك وبيانه ما ذكر في الاصل اذا كانت عادتها في النفاس ثلاثين يوما فانقطع
دمها على رأس عشرين يوما وطهرت عشرة ايام تمام عادتها فصلت وصامت ثم عاودها الدم فاستمر بها حتى جاوز
الاربعين ذكر انها مستحاضة فيما زاد على الثلاثين ولا يجزيها صومها في العشرة التي صامت فيلزمها القضاء قال
الحاكم الشهيد هذا على مذهب ابي يوسف ليستقيم فاما على مذهب محمد ففيه نظر لما قدمناه فنفاسها عنده عشرون
يوما فلا يلزمها قضاء ما صامت في العشرة ايام بعد العشرين كذا في البدائع وقيد بكونه زاد على الاكثر لانه لو زاد على
العادة ولم يزد على الاكثر فالكل حيض اتفاقا بشرط ان يكون بعده طهر صحيح وانما قيدنا به لانها لو كانت عادتها خمسة
ايام مثلا من اول كل شهر فرأت ستة ايام فان السادس حيض ايضا فان طهرت بعد ذلك اربعة عشر يوما ثم رأت الدم
فانها ترد الى عادتها وهي خمسة واليوم السادس استحاضة فتقضي ما تركته فيه من الصلاة كذا في السراج الوهاج
وانما الخلاف في انه يصير عادة لها اولا الا ان رأت في الثاني كذلك وهذا بناء على نقل العادة بمرة اولا فعندهما لا وعند
ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي يوسف وانما تظهر ثمرة الاختلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر
الثاني فعند ابي يوسف يقدر حيضها من كل شهر ما رأته آخرا وعندهما على ما كان قبله كذا في فتح القدير وفيه نظر لان ثمرة
الاختلاف تظهر ايضا فيما اذا رأت في الشهر الاول زيادة على عادتها فان الامر موقوف عند ابي حنيفة ان رأت في الشهر
الثاني مثله فهما والاول حيض والا فهو استحاضة وقالا حيض لان ابا يوسف يرى نقض العادة بمرة ومحمد يرى الابدال
ان امكن كما صرح به في الكافي فيما اذا رأت يومين فيها ويوما قبلها وفي الفتاوى الظهيرية ولو رأت صاحبة العادة
قبل ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون حيضا لكن اذا جمعا كان حيضا او رأت قبل ايامها ما يكون حيضا
ولم تر في ايامها شيئا لا يكون شيء من ذلك حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رأت في الشهر الثاني
مثل ما رأت في الاول يكون الكل حيضا وعندهما يكون حيضا غير ان عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد بطريق
البدل ولو رأت قبل ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا فعن ابي حنيفة روايتان وكذلك الحكم في
المتاخر غير انها اذا رأت في ايامها ما يكون حيضا وبعد ايامها ما لا يكون حيضا يكون الكل حيضا رواية واحدة
عن ابي حنيفة وقد بين الابدال على قول محمد واطال فيه فمن رامه فليراجعها وما في الظهيرية هو الانتقال من حيث
المكان وما تقدم هو انتقال العادة من حيث العدد وعلى هذا الخلاف لو انقطع دون عادتها على ثلاثة او اربعة
كذا في السراج الوهاج وفي الظهيرية والعادة كما تنتقل برؤية الدم المخالف للدم المرئي في ايامها مرتين فكذلك

تنتقل بطهر ايامها مرتين وقيد بكونها معتادة لانه لو لم يكن لها عادة معروفة بان كانت ترى شهرا ستا وترى شهرا سبعا
فاستمر بها الدم فانها تاخذ في حق الصوم والصلاة والرجعة بالاقل وفي حق انقضاء العدة والغشيان بالاكثر
فعليها اذا رأت ستة ايام في الاستمرار ان تغتسل في اليوم السابع لتمام السادس وتصلي فيه وتصوم ان كان دخل عليها
شهر رمضان لانه يحتمل ان يكون السابع حيضا ويحتمل ان لا يكون حيضا فوجبا احتياطا فاذا جاء الثامن فعليها الغسل
ثانيا وتقضي اليوم الذي صامته في السابع لاحتمال كونها حائضا فيه ولا تقضي الصلوات ولو كانت عادتها خمسة
فحاضت ستة ثم حاضت اخرى سبعة ثم حاضت اخرى ستة فعادتها ستة بالاجماع حتى يبنى الاستمرار عليها لا عند
ابي يوسف يبنى الاستمرار على المرة الاخيرة واما عندهما فقد رأت الستة مرتين كذا في البدائع والمبسوط ومنهم كصاحب
والمصفى جعل هذا نظير العادة الجعلية وانها نوعان وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر
وان الخلاف جار فيها والجعلية تنتقل برؤية المخالف مرة واحدة اتفاقا وهي ان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة
بان رأت في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم استمر بها الدم ففي
قول محمد بن ابراهيم يبنى على اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وذلك دابها وعلى قول
ابن رستم تبنى على اقل المرتين الاخيرتين فتدع ثلاثة وتصلي خمسة عشر فهذه عادة جعلية لها في زمن الاستمرار ولذلك
سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة ولا يخفى ان ما في البدائع وغيره اولى لانه احوط ثم اختلفوا في العادة
الجعلية اذا طرأت على العادة الاصلية هل تنقض الاصلية قال ائمة بلخ لا لانها دونها وقال ائمة بخارى نعم
لانها لا تبدل ان تكرر في الجعلية خلاف ما كان في الاصلية فان المرأة متى كانت عادتها الاصلية في الحيض خمسة
فلا تثبت العادة الجعلية الا برؤيته ستة وسبعة وثمانية وتكرر فيها خلاف العادة الاصلية مرارا والعادة
الاصلية تنتقل بالتكرار بخلافها كذا في المحيط وفي المجتبى والعادة تنتقل عند ابي يوسف باحد امور ثلاثة بعدم
رؤيته مكانها مرة وبطهر صحيح صالح لنصب العادة مخالفا للاول مرة ودم صالح مخالف مرة وعندهما تكرر هذه الامور
مرتين على الولاء انتهى **قوله** ولو مبتداة فحيضها عشرة ونفاسها اربعون اي لو كانت المستحاضة ابتدأت مع البلوغ
مستحاضة او مع الولد فالاول فحيضها ونفاسها الاكثر لان الاصل الصحة فلا يحكم بالعارض الا بيقين وتترك
الصلاة بمجرد رؤية الدم على الصحيح كصاحب العادة وعن ابي حنيفة انها لا تترك ما لم يستمر ثلاثة ايام وتثبت
عادة هذه المبتداة بمرة واحدة فلو رأت خمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فانها تترك الصلاة من اول
الاستمرار خمسة ثم تصلي خمسة عشر وذلك عادتها لان الانتقال عن حالة الصغر في النساء لا يحصل بمرة واحدة
بخلاف المعتادة ثم العادة في حق المبتداة ايضا نوعان اصلية وجعلية فالاولى على وجهين احدهما ان ترى دمين
خالصين متفقين على الولاء بان رأت مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تدع الصلاة ثم
من اول الاستمرار وتصلي خمسة عشر لان ذلك صار عادة اصلية لها بالتكرار والثاني ان ترى دمين وطهرين
مختلفين بان رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعند ابي يوسف
ايام حيضها وطهرها ما رأت اول مرة واختلفوا في قولهما فقيل عادتها ما رأته اول مرة وقيل عادتها اقل المرتين
لان الاقل موجود في الاكثر فيتكرر الاقل معنى واما العادة الجعلية فهي ان ترى ثلاثة دما واطهارا مختلفة ثم
استمر الدم بها بان رأت خمسة دما وسبعة عشر طهرا واربعة دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر
طهرا واختلفوا فقيل عادتها اوسط الاعداد فتدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر وقيل اقل المرتين
الاخيرتين فتدع من اول الاستمرار ثلاثة وتصلي خمسة عشر فلو رأت مبتداة ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة
دما وستة عشر طهرا وخمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعادتها اربعة في الدم وستة عشر في
الطهر اتفاقا لان ذلك اقل المرتين الاخيرتين واوسط الاعداد ولو رأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا واربعة
دما وستة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فان عادتها ثلاثة في الدم وخمسة عشر في الطهر لانا
جعلنا ما رأته آخرا مضموما الى ما رأته اولا لانه تاكد بالتكرار فصار عادة جعلية لها كذا في المحيط وبقية
مسائل المبتداة مذكورة فيه فمن رامها فليراجعه ولخوف الاطالة المؤدية الى الملل لم نوردها **قوله** وتتوضأ
المستحاضة ومن به سلس بول واستطلاق بطن وانفلات ريح ورعاف دائم او جرح لا يرقا لوقت كل فرض لمكان
الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه الاستحاضة لانه اكثر وقوعا من النفاس فانها تكون مستحاضة بما اذا رأت الدم

حالة الحبل او زاد الدم على العشرة او زاد الدم على عادتها وجاوز العشرة او رات ما دون الثلاث او رات قبل تمام الطهر
او رات قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة وكذا من اسبابها الاستحاضة اذا زاد الدم على الاربعين في النفاس
او زاد على عادتها وجاوز الاربعين وكذا ما تراه الايسة بخلافها النفاس فان شبهه شيء واحد وقدم حكم الاستحاضة
ومن بعدها على تفريعها لان المقصود بيان الحكم ودم الاستحاضة اسم لدم خارج من الفرج دون الرحم وعلامته انه
لا رائحة له ودم الحيض منتن الرائحة ومن به سلس بول وهو من لا يقدر على امساكه والرعاف الدم الخارج من الانف
والجرح الذي لا يرقا اي الذي لا يسكن دمه من رقا الدم سكن وانما كان وضوءها لوقت كل فرض لا لكل صلاة لقوله
عليه الصلاة والسلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلاة رواه السبط ابن الجوزي عن ابي حنيفة وحديث توضئي
لوقت كل صلاة محمول عليه لان اللام للوقت وفي القنية وفي الظهيرية رجل رعف او سال من جرحه دم ينتظر اخر الوقت لعله
ينقطع الدم توضا وصلى قبل خروج الوقت فان توضا وصلى ثم خرج الوقت ودخل وقت صلاة اخرى وانقطع الدم
ودام الانقطاع الى وقت صلاة اخرى توضا واعاد الصلاة وان لم ينقطع في وقت الصلاة الثانية حتى خرج الوقت
جازت الصلاة انتهى وسياتي ايضاحه وقيد بالوضوء لانه لا يجب عليها الاستنجا لوقت كل صلاة كذا في الظهيرية ايضا
وفي البدائع وانما تبقى طهارة صاحب العذر في الوقت اذا لم يحدث حدثا اخر اما اذا احدث حدثا اخر فلا تبقى كما اذا سال
الدم من احد منخريه فتوضا ثم سال من المنخر الاخر فعليه الوضوء لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فاما
اذا سال منهما جميعا فتوضا ثم انقطع احدهما فهو على وضوئه ما بقي الوقت انتهى **قوله** يصلون به فرضا ونفلا اي يصلي
ارباب الاعذار بوضوئهم ما شاؤا فرضا كان او واجبا او نفلا فالمراد بالنفل ما زاد على الفرض فيشمل الواجب **فروع**
وينبغي لصاحب الجرح ان يربطه تقليلا للنجاسة ولو سال على ثوبه فعليه ان يغسله اذا كان مفيدا بان لا يصيبه مرة
اخرى وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى اجزاه ولا يجب غسله ما دام العذر قائما وقيل لا يجب غسله اصلا واختار الاول
السرخسي والمختار ما في النوازل ان كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله والا فلا ومتى قدر المعذور
على رد السيلان برباط او حشو وكان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده وخرج برده عن ان يكون صاحب عذر بخلاف
الحائض اذا منعت الدرور فانها حائض واختلفوا في المستحاضة اذا احتشت قيل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا في
السراج ويجب ان يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث ولا يجوز ان يصلي من به
انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث ونجاسة فكان صاحب عذرين والماموم صاحب عذر واحد
ولو كان في عينيه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وفي فتح القدير واقول هذا التعليل
يقتضي انه امر استحباب فان الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض اذ اليقين لا يزول بالشك نعم اذا علم من
طريق غلبة الظن باخبار الاطبا او علامات تغلب على ظن المبتلى يجب **قوله** ويبطل بخروجه فقط اي ولا يبطل بدخوله وانما
يظهر الحدث السابق عند خروجه فاضافة البطلان الى الخروج مجاز لانه لا تاثير للخروج في الانتقاض حقيقة
ولهذا لا يجوز لهم المسح على الخفين بعد الوقت اذا كان العذر موجودا وقت الوضوء او اللبس ولا البنا اذا خرج الوقت
وهم في الصلاة وظهور الحدث السابق عنده انما هو مقتصر من كل وجه على التحقيق لانه مستند الى اول الوقت ولهذا
لو شرع صاحب العذر في التطوع ثم خرج الوقت لزمه القضا ولو كان ظهوره مستندا لم يلزمه لان المراد بظهوره
ان ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الا ان يظهر قيامه شرعا من ذلك الوقت
ومن حققه انه اعتبار شرعي لم يشكل عليه مثله ثم انما يبطل بخروجه اذا توضا على السيلان او وجد السيلان بعد
الوضوء اما ان كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا اخر او يسيل دمها
وافاد انه لو توضا بعد طلوع الشمس ولو لعيد او ضحى على الصحيح فلا ينتقض الا بخروج وقت الظهر لا بدخوله خلافا
لابي يوسف وانه لو توضا قبل الطلوع انتقض بالطلوع اتفاقا خلافا لزفر وانه لو توضا في وقت الظهر للعصر
بطل بخروج وقت الظهر على الصحيح فالحاصل انه ينتقض بالخروج لا بالدخول عندهما وعند ابي يوسف بايهما وجد
وعند زفر بالدخول فقط **قوله** وهذا اذا لم يمض عليهم وقت فرض الا وذلك الحدث يوجد فيه اي وحكم الاستحاضة
والعذر ثابت اذا لم يمض على اصحابهما وقت صلاة الا والحدث الذي ابتليت به يوجد فيه ولو قليلا حتى لو انقطع
وقتا كاملا خرج عن كونه عذرا قيدنا بكونه شرط البقا لان شرط ثبوته ابتدا ان يستوعب وقتا كاملا كذا في اكثر
الكتب وفي النهاية يشترط في الابتدا دوام السيلان من اول الوقت الى اخره اعتبارا بالسقوط فانه لا يتم حتى ينقطع

في الوقت كله وفي شرح الشيخ حميد الدين الضرير فالشرط في الابتدا ان يكون الحدث مستغرقا جميع الوقت حتى لو لم
يستغرق كل الوقت لا تكون مستحاضة وظاهره انه لو انقطع في الوقت زمنا يسيرا لا تكون مستحاضة وفي الكافي
ما يخالفه فانه قال انما يصير صاحب عذر اذا لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضا فيه خاليا عن الحدث وفي
التبيين ان الاظهر خلاف ما في الكافي وفي فتح القدير ان ما في الكافي يصلح تفسيرا لما في غيره اذ قلما يستمر كمال
وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيرد الى نفي تحققه الا في الامكان بخلاف جانب الصحة منه فانه يدوم انقطاعه وقتا
كاملا وهو مما يتحقق انتهى وفي شرح الدرر والغرر للاخسروي لا مخالفة بين ما في عامة الكتب وما ذكره في الكافي بدليل
ان شراح الجامع الخلاطي قالوا في شرح قوله لان زوال العذر يثبت باستيعاب الوقت كالثبوت اذ الانقطاع الكامل
معتبر في ابطال رخصة المعذور والقاصر غير معتبر اجماعا فاحتيج الى حد فاصل فقدرنا بوقت الصلاة كما قدرنا
به ثبوت العذر ابتدا فانه يشترط لثبوته ابتدا دوام السيلان من اول الوقت الى اخره لانه انما يصير صاحب عذر
ابتدا اذا لم يجد في وقت صلاة زمانا يتوضا فيه ويصلي خاليا عن الحدث الذي ابتلي به انتهى فالحاصل ان صاحب
العذر ابتدا من استوعب عذره تمام وقت صلاة ولو حكما لان الانقطاع اليسير ملحق بالعدم وفي البقا من وجد عذره
في جزء من الوقت وفي الزوال يشترط استيعاب الانقطاع حقيقة وفي السراج الوهاج للمستحاضة وضوان كامل
وناقص فالكامل ان تتوضا والدم منقطع فهذه لا يضرها خروج الوقت اذا لم يسل الى خروجه والناقص ان تتوضا
وهو سائل فهذه يضرها خروجه سال بعد ذلك او لا ولها انقطاعان كامل وناقص فالكامل ان ينقطع وقتا كاملا
فهذا يوجب الزوال ويمنع اتصال الدم الثاني بالاول والناقص ان ينقطع دونه فهذا لا يزيله ويكون ما بعده
كدم متصل وبيانه اذا زالت الشمس ودمها سائل فتوضات على السيلان ثم انقطع قبل الشروع في صلاة الظهر او بعده
قبل القعود قدر التشهد او بعده قبل السلام عند الامام ودام الانقطاع حتى خرج وقت الظهر انتقض وضوؤها
لانه ناقص فافسده خروج ثم اذا توضات للعصر فتم الانقطاع حتى غربت الشمس لم ينتقض وضوؤها لانه كامل فلا يضره
الخروج ولكن عليها اعادة الظهر لان دمها انقطع وقتا كاملا وتبين انها صلت الظهر بطهارة العذر والعذر زائل
ولا يجب عليها اعادة العصر لان فساد الظهر انما عرف بعد الغروب واما اذا كان دمها انقطع بعدما فرغت من صلاة
الظهر او بعد القعود قدر التشهد على قولهما فانها لا تعيد الظهر لان عذرها زال بعد الفراغ كالمتيمم اذا راى الماء
بعد الفراغ من الصلاة انتهى وظن قوام الدين الاتقاني في غاية البيان ان ما ذكر في المتن تعريف للمستحاضة فاورد عليه
الحائض والنفسا لان الحائض قد تكون بهذه المثابة بان لا يمضي عليها وقت الا وهو يوجد فيه واختار تعريفا
للمستحاضة بانها هي التي ترى الدم مستغرقا وقت صلاة في الابتدا من غير شرط استمراره في البقا في زمان لا يعتبر من
الحيض والنفاس انتهى وليس كما ظن بل هو شرط لها لا تعريف وقد قدمنا تعريفا للاستحاضة **قوله** والنفاس دم
يعقب الولد شرعا وفي اللغة هو مصدر نفست المراة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفسا وهن نفاس والمناسبة
الدم به لان النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها بالدم وقولهم النفاس هو الدم الخارج عقيب الولد تسمية بالمصدر
كالحيض فاما اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك كذا في المغرب وافاد المصنف انها
لو ولدت ولم تر دما لا تكون نفسا ثم يجب الغسل عند ابي حنيفة احتياطا لان الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم
وعند ابي يوسف لا يجب لانه متعلق بالنفاس ولم يوجد كذا في فتح القدير وفيه نظر بل هي نفسا عند ابي حنيفة لما
في السراج الوهاج انه يبطل صومها عند ابي حنيفة ان كانت صائمة وعند ابي يوسف لا غسل عليها ولا يبطل صومها
انتهى فلو لم تكن نفسا لم يبطل صومها وصحح الشارح الزيلعي قول ابي يوسف معزيا الى المفيد وقال لكن يجب عليها الوضوء
لخروج النجاسة مع الولد اذ لا يخلو عن رطوبة وصحح في الفتاوي الظهيرية قول الامام بالوجوب وكذا صححه في
السراج الوهاج قال وبه كان يفتي الصدر الشهيد فكان هو المذهب وفي العناية واكثر المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة
واراد المصنف بالدم الدم الخارج عقب الولادة من الفرج فانها لو ولدت من قبل سرتها بان كان ببطنها جرح فانشقت
وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفسا وتنقضي به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادتها
وقع لوجود الشرط كذا في الفتاوي الظهيرية الا اذا سال الدم من الاسفل فانها تصير نفسا ولو ولدت من السرة
لانه وجد خروج الدم من الرحم عقب الولادة كذا في المحيط والدم الخارج عقب خروج اكثر الولد كالخارج عقب كله
فيكون نفاسا وان خرج الاقل لا يكون حكمها حكم النفاس ولا تسقط عنها الصلاة ولو لم تصل تكن عاصية لربها

ثم كيف تصلي قالوا يوتى بقدر فيجعل القدر تحتها او يحفر لها حفيرة وتجلس هناك وتصلي كيلا تؤذي ولدها كذا في الظهيرية ونقله في المحيط عن ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر اذا خرج الاكثر لا يكون نفاسا لان عندهما النفاس لا يثبت الا بوضع الحمل كله **قوله** ودم الحامل استحاضة لانسداد فم الرحم بالولد فلا يخرج منه دم لم يخرج بخروج الولد للانفتاح ولذا حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله صلى الله عليه وسلم الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن ولا الحبالى حتى يستبرين بحيضة وافاد ان ما تراه من الدم في حال ولادتها قبل خروج اكثر الولد استحاضة لتتوضأ ان قدرت في هذه الحالة او تتيمم وتومئ بالصلاة ولا تؤخر فما عذر الصحيح القادر كذا في المجتبى **قوله** والسقط ان ظهر بعض خلقه ولد وهو بالكسر والتثليث لغة كذا في المصباح وهو الولد الساقط قبل تمامه وهو كالساقط بعد تمامه في الاحكام فتصير المرأة به نفسا وتنقضي به العدة وتصير الامة به ام ولد اذا ادعاه المولى ويحنث به لو كان علق يمينه بالولادة ولا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما كذا ذكره الشارح الزيلعي في باب ثبوت النسب والمراد نفخ الروح والا فالمشاهد ظهور خلقه قبلها قيد بقوله ان ظهر لانه لو لم يظهر من خلقه شي فلا يكون ولدا ولا تثبت هذه الاحكام فلا نفاس لها لكن ان امكن جعل المرئي من الدم حيضا بان يدوم الى اقل مدة الحيض وتقدمه طهر تام يجعل حيضا وان لم يمكن كان استحاضة كذا في العناية وان كان لا يدرى هل مستبين هو ام لا بان اسقطت في المخرج واستمر بها الدم ان اسقطت اول ايامها تركت الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما حائض او نفسا ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء او طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لانها اما نفساء او حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين ان كانت استوفت اربعين من وقت الاسقاط والا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وان اسقطت بعد ايامها فانها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله انه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترز منه كذا في فتح القدير وفي النهاية فان رأت دما قبل اسقاط السقط ورأت دما بعده فان كان مستبين الخلق فما رأته قبله لا يكون حيضا وهي نفساء فيما رأته بعده وان لم يكن مستبين الخلق فما رأته بعده حيض ان امكن كما قدمناه **قوله** ولا حد لاقله اي النفاس لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف الحيض وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رأت الدم ساعة ثم انقطع الدم عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا لا خلاف في هذا بين اصحابنا انما الخلاف فيما اذا وجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي مقدار يعتبر لاقل النفاس ثلاث حيض عند ابي حنيفة يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر وعند محمد بساعة فاما في حق الصوم والصلاة فاقله ما يوجد كذا في النهاية وانما لم ينقص عن خمسة وعشرين عند ابي حنيفة لانه لو نصب لها دون ذلك ادى الى نقض العادة عند عود الدم في الاربعين لان من اصله ان الدم اذا كان في الاربعين فالطهر المتخلل فيه لا يفصل طال الطهر او قصر حتى لو رأت ساعة دما واربعين الا ساعتين طهرا ثم ساعة دما كان الاربعون كله نفاسا وعنده ان لم يكن الطهر خمسة عشر يوما فكذلك وان كان خمسة عشر يوما فصاعدا يكون الاول نفاسا والثاني حيضا ان امكن والا كان استحاضة وهو رواية ابن المبارك عنه وكذا في حق الاخبار بانقضاء العدة مقدر بخمسة وعشرين يوما عنده وابو يوسف قدره باحد عشر يوما ليكون اكثر من اكثر الحيض كذا في التبيين فعلى هذا لا تصدق في اقل من خمسة وثمانين يوما عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وفي رواية الحسن لا تصدق في اقل من مائة يوم وتمامه في السراج الوهاج **قوله** واكثره اربعون يوما والزائد استحاضة وهو مروي عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر وعائشة ولانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدته عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة النفاس اربعين يوما وانما كان كذلك لان الروح لا تدخل في الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع الدم اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في العناية ومراده من المبتداة واما صاحبة العادة اذا زاد دمها على الاربعين فانها ترد الى ايام عادتها وقد ذكر من قبل كذا في التبيين وقد قدمنا ان ابا يوسف يجوز ختم عادتها بالطهر ومحمد يمنعه فراجعه **قوله** ونفاس التوأمين من الاول وهما الولدان اللذين بين ولادتيهما اقل من ستة اشهر وهذا مذهب ابي حنيفة وابي يوسف لان بالولد الاول ظهر انفتاح الرحم فكان المرئي عقيبه نفاسا وعند محمد وزفر نفاسها من الثاني والاول

استحاضة وافاد المصنف ان ما تراه عقب الثاني ان كان قبل الاربعين فهو نفاس الاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها عند ابي حنيفة وابي يوسف فتغتسل وتصلي كما وضعت الثاني وهو الصحيح كذا في النهاية وفي السراج الوهاج ومن فوائد الاختلاف اذا كان عادتها عشرين فرأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني احد وعشرين فعند ابي حنيفة وابي يوسف العشرون الاولى نفاس وما بعد الثاني استحاضة وعند محمد وزفر العشرون الاولى استحاضة تصوم وتصلي معها وما بعد الثاني نفاس ولو رأت بعد الاول عشرين وبعد الثاني عشرين وعادتها عشرون فالذي بعد الثاني نفاس اجماعا والذي قبله نفاس ايضا عندهما خلافا لمحمد وزفر وقيد بالتوأمين لانه لو كان بينهما ستة اشهر فاكثر فهما حملان ونفاسان ولو ولدت ثلاثة اولاد وبين الاول والثاني اقل من ستة اشهر وكذا بين الثاني والثالث ولكن بين الاول والثالث اكثر من ستة اشهر فالصحيح انه يجعل حملا واحدا

باب الانجاس

لما فرغ من الحكمية وتطهيرها شرع في الحقيقية وازالتها وقدم الحكمية لانها اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة اتفاقا ولا يسقط وجوب ازالتها بعذر ما اما اصلا او خلفا بخلاف الحقيقية كذا في النهاية واما من به نجاسة وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث كذا في فتح القدير والانجاس جمع نجس بفتحتين وهو كل مستقذر وهو في الاصل مصدر ثم استعمل اسما قال تعالى انما المشركون نجس وكما انه يطلق على الحقيقي يطلق على الحكمي الا انه لما قدم بيان الحكمي اعني اللبس فاطلقه كذا في العناية وفي الكافي الخبث يطلق على الحقيقي والحدث على الحكمي والنجس عليهما انتهى والنجاسة شرعا عين مستقذرة شرعا وازالتها عن البدن والثوب والمكان فرض ان كانت القدر المانع كما سيأتي وامكن ازالتها من غير ارتكاب ما هو اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو ابداها للازالة فسق اذ من ابتلي بين امرين محظورين عليه ان يرتكب اهونهما كذا في فتح القدير وفي البزازية ومن لم يجد سترة تركه ولو على شط نهر لان النهي راجح على الامر حتى استوعب النهي الازمان ولم يقتض الامر التكرار وفي الخلاصة اذا تنجس طرف من اطراف الثوب ونسيه فغسل طرفا من اطراف الثوب من غير تحر حكم بطهارة الثوب المختار فلو صلى مع هذا الثوب صلوات ثم ظهر ان النجاسة في الطرف الاخر يجب عليه اعادة الصلوات التي صلى مع هذا الثوب انتهى وفي الظهيرية المصلي اذا راى على ثوبه نجاسة ولا يدري متى اصابته ففيه تقاسيم واختلافات والمختار عند ابي حنيفة انه لا يعيد الا الصلاة التي هو فيها واختار في البدائع في المسئلة الاولى غسل الجميع احتياطا لان موضع النجاسة غير معلوم بأولى من البعض وفي شرح النقاية ولو وجب غسل على رجل ولم يجد ما يستره من رجال يرونه يغتسل ولا يؤخر ولو وجب عليه الاستنجاء يتركه والفرق ان النجاسة الحكمية اقوى من النجاسة الحقيقية بدليل عدم جواز الصلاة معها وان كانت دون الدرهم ولو وجب غسل على امرأة لا تجد سترة من الرجال تؤخر ولو كانت لا تجد سترة من النساء فكالرجل بين الرجال انتهى وينبغي ان تتيمم المرأة وتصلي لعجزها شرعا عن استعمال الماء فينتقل الحكم الى التيمم وسيأتي تعاريفها في شروط الصلاة **قوله** يطهر الثوب والبدن بالماء وهذا بالاجماع واراد به الماء المطلق وقد تقدم تعريفه في بحث المياه واراد بطهارة البدن طهارته من الخبث لا من الحدث لانه عطف عليه المائع الطاهر وان كان الحدث يجوز ازالته بالماء **قوله** وبمائع مزيل كالخل وماء الورد قياسا على ازالتها بالماء بناء على ان الطهارة بالماء معلولة بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة والمائع قالع فهو محصل ذلك المقصود فتحصل به الطهارة وما عن اسماء بنت الصديق رضي الله عنهما قالت جاءت امرأة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت احدانا يصيب ثوبها من دم الحيض كيف تصنع قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه فلا يدل على خلافه لانه مفهوم لقب ليس بحجة كما عرف في الاصول والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد قياسا على النجاسة الحكمية وقيد بكونه مزيلا ليخرج الدهن والسمن واللبن وما اشبه ذلك لان الازالة انما تكون بان تخرج اجزاء النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذلك انما يتحقق فيما ينعصر بالعصر كالخل والماء الا اللبن فلا الذي لم يخرج فانه مزيل وكذا الريق وعلى هذا فرعوا طهارة الثدي اذا قاء عليه الولد ثم رضعه حتى ازال اثر القيء وكذا اذا لحس اصبعه من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى قول محمد لا تصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لانه لا يجيز ازالتها الا بالماء المطلق ولم يقيده بالطاهر كما في الهداية للاختلاف فيه فقيل لا يشترط حتى لو غسل الثوب المتنجس بالدم ببولها يؤكل لحمه زالت نجاسة الدم وبقيت

نجاسة البول فلا يمنع ما لم يفحش وصحح السرخسي ان التطهير بالبول لا يكون واختاره المحقق في فتح القدير ووجهه
ان سقوط التنجس حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد بين الوصفين فيتنجس
بنجاسة الدم فما ازداد الثوب بهذا الا ازديادا يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم يبق عين الدم
وتظهر ثمرة الاختلاف ايضا فيمن حلف ما فيه دم وقد غسله بالبول لا يحنث على الضعيف ويحنث على الصحيح اليه
اشار في النهاية وفي العناية وكذا الحكم في الماء المستعمل يعني على القول بنجاسته فقيل يزيل النجاسة والاصح لا واما
على القول بطهارته فهو مانع مزيل طاهر فيزيل النجاسة الحقيقية وقد صرح بكون المستعمل مزيلا القدوري في مختصره
وفي النهاية انما يتصور على رواية محمد عن ابي حنيفة واما على رواية ابي يوسف فهو نجس فلا يزيل النجاسة وقد قدمنا
الكلام عليه في بحث الماء المستعمل اعلم ان القياس يقتضي تنجس الماء باول الملاقاة للنجاسة لكن سقط للضرورة سواء
كان الثوب في اجانة واورد الماء عليه او كان الماء فيها واورد الثوب المتنجس عليه عندنا فهو طاهر في المحل نجس اذا انفصل
سواء تغير او لا وهذا في الماءين بالاتفاق اما الماء الثالث فهو طاهر عندهما اذا انفصل ايضا لانه كان طاهرا وانفصل
عن محل طاهر وعند ابي حنيفة نجس لان طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا بطهارة المحل عند
انفصاله ولا ضرورة في اعتبار الماء المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس بخلاف الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا
بنجاسته في المحل فيكون طاهرا واما عند الشافعي فانما سقط هذا القياس في الماء الوارد على النجاسة اما في الماء الذي
وردت عليه النجاسة فلا يطهر عنده وعلى هذا فالاولى في غسل الثوب النجس وضعه في الاجانة من غير ماء ثم صب الماء
عليه لا وضع الماء اولا ثم وضع الثوب فيه خروجا من الخلاف ولما سقط ذلك القياس عندنا مطلقا لم يفرق محمد بين
تطهير الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كل منهما في ثلاث اجانات طاهرات او ثلاثا في اجانة بمياه طاهرة
فيخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يوسف بذلك في الثوب خاصة اما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرات نجس الجميع
ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ماء جار او يصب عليه لان القياس يابى حصول الطهارة لهما بالغسل في الاواني فسقط في
الثياب بالضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي انه لو كان المتنجس من الثوب موضعا صغيرا فلم يصب الماء عليه وانما
غسله في الاناء فانه لا يطهر عند ابي يوسف لعدم الضرورة لتيسير الصب وعلى هذا جنب اغتسل في ابار ولم يكن استنجى
تنجس كلها وان كثرت وان كان استنجى صارت فاسدة ولم يطهر عند ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة
طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى يخرج من الاولى طاهرا وسائرها مستعملا كذا في المصفى وينبغي تقييد الاستعمال بما اذا
قصد القربة عنده كذا في فتح القدير وقد قدمنا بحث الماء المستعمل انه لا يحتاج الى قصد القربة عند محمد على الصحيح وقد بينا
انما البئر لا يصير مستعملا على الصحيح لانه الملاقي للعضو المنفصل عنه وهو قليل بالنسبة الى ماء البئر فلا يصير
ماؤها مستعملا كما اوضحناه في البحر الباقي في جواز الوضوء في الفساقي وتكلمنا عليه في شرحنا هذا فراجعه **قوله**
لا الدهن اي لا يجوز التطهير بالدهن لانه ليس بمزيل وما روي عن ابي يوسف من انه لو غسل الدم من الثوب بدهن حتى ذهب
اثره جاز خلاف الظاهر بل الظاهر عن ابي حنيفة وصاحبيه خلافه كذا في شرح منية المصلي وكذا ما روي في المحيط من
كون اللبن مزيلا في رواية ضعيف وعلى ضعفه فهو محمول على ما اذا لم يكن فيه دسومة وفي المجتبى والماء المقيد ما استخرج
بعلاج كماء الصابون والحرض والزعفران والاشجار والاثمار والطبخ والباقلا فهو طاهر غير طهور يزيل النجاسة الحقيقية
عن الثوب والبدن جميعا كذا قال الكرخي والطحاوي وفي العيون لا يزيل عن البدن في قولهم جميعا والصحيح ما ذكرناه
قوله والخف بالدلك بنجس ذي جرم والا يغسل بالرفع عطفا على البدن اي يطهر الخف بالدلك اذا اصابته نجاسة
لها جرم وان لم يكن لها جرم فلا بد من غسله لحديث ابي داود اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعله اذى وقذرا فليمسحه
وليصل فيهما وفي حديث ابن خزيمة فطهورهما التراب وخالف فيه محمد والحديث حجة عليه ولهذا روي رجوعه كما في
النهاية قيد بالخف لان الثوب والبدن لا يطهران بالدلك الا في المني لان الثوب لتخلخله يتداخله كثير من اجزاء النجاسة
فلا يخرجها الا بالغسل والبدن للينه ورطوبته وما به من العرق لا يجف فعلى هذا فما روي عن محمد في مسافر اذا اصاب
يده نجاسة يمسحها بالتراب فمحمول على ان المسح لتقليل النجاسة لا للتطهير والا فمحمد لا يجوز الازالة بغير الماء ومما لا يقولان
بالدلك الا في الخف والنعل كذا في فتح القدير وظاهر ما في النهاية ان المسح للتطهير فيحمل على ان عن محمد روايتين ولم يقيده
بالجفاف للاشارة الى ان قول ابي يوسف هنا هو الاصح فان عنده لا تفصيل بين الرطب واليابس وتمام قيده بالجفاف
وعلى قوله اكثر المشايخ وفي النهاية والعناية والكافية والخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير وهو المختار لعموم البلوى

ولاطلاق الحديث وفي الكافي والفتوى انه يطهر لو مسحه بالارض بحيث لم يبق اثر النجاسة انتهى فعلم به ان المسح بالارض لا يطهر
الا بشرط ذهاب اثر النجاسة والا لا يطهر واطلق الجرم فشمل ما اذا كان الجرم منها او من غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشى به
على رمل او رماد فاستجمد فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وهو الصحيح كذا في التبيين ثم الفاصل بينهما ان كل ما يبقى بعد الجفاف
على ظاهر الخف كالعذرة والدم فهو جرم وما لا يرى بعد الجفاف فليس بجرم واشتراط الجرم قول الكل لانه لو اصابه بول
فيبس لم يجز حتى يغسله لان الاجزاء تتشرب فيه فاتفق الكل على ان المطلق مقيد فقيده ابو يوسف بغير الرقيق وقيده
بالجرم والجفاف وانما قيده ابو يوسف لانه مفاد بقوله طهور اي مزيل ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح
فاطلاقه مصروف الى ما يقبل الازالة بالمسح كذا في النهاية والعناية وتعقبه في فتح القدير بانه لا يخفى ما فيه اذ
معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الاخر الذي ذكرناه مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما
تشرب به من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشرب من الكثيف حال الرطوبة على ما هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب
والحاصل فيه بعد ازالة الجرم كالحاصل قبل الدلك في الرقيق فانه لا يشرب الا في استعداده قوله وقد يصيبه
من الكثيفة الرطبة مقدار كثير يشرب من رطوبته مقدار ما يشرب به من بعض الرقيق انتهى وقد يفرق بان التشرب
وان كان موجودا فيهما لكن عفي عنه في التشرب من الكثيف حال الرطوبة للضرورة والبلوى ولانا نعلم ان الحديث يفيد
طهارتها بالدلك مع الرطوبة اذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدة قطعها ما اصاب الخف رطبا ولم يعف
عن التشرب في الرقيق لعدم الضرورة والبلوى اذ قد جوزوا كون الجرم من غيرها بان يمشي به على رمل او تراب فيصير لها
جرم فتطهر بالدلك فحيث امكنه ذلك لا ضرورة في التطهير بدونه والله سبحانه اعلم وذكر المصنف الدلك الا
تبعا لرواية الاصل وهو المسح فانه ذكر في الاصل اذا مسحهما بالتراب يطهر وفي الجامع الصغير انه ان حكه او حته
بعدما يبس طهر قال في النهاية فالمشايخ لولا المذكور في الجامع الصغير لكنا نقول انه اذا لم يمسحهما بالتراب لا
يطهر لان المسح بالتراب له اثر في باب الطهارة فان محمدا قال في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فاما الحك
فلا اثر له في باب الطهارة فالمذكور في الجامع الصغير بين ان له اثرا ايضا انتهى وقد قدمنا مسئلة مسح المسافر يده المتنجسة
واعلم انا قد قدمنا ان الطهارة بالمسح خاصة بالخف والنعل وان المسح لا يجوز في غيرهما كما قالوا وينبغي ان يستثنى منه
ما في الفتاوى الظهيرية وغيرها اذا مسح الرجل محجمة بثلاث خرقات نظاف اجزاه عن الغسل هكذا ذكره الفقيه ابو الليث
ونقله في فتح القدير واقره عليه ثم قال وقياسه ما حول محل الفصد اذا تلطخ ويخاف من الاسالة ضررا كما لا يخفى
والمنقول مطلق وفي الفتاوى الظهيرية خف بطانته ساقه من الكرباس فدخل في خروقه ماء نجس فغسل الخف ودلكه
باليد ثم ملأ الماء واراقه طهر للضرورة معنى من غير توقف على عصر الكرباس كما صرح به البزازي في فتاواه ثم قال
في الظهيرية ايضا الخف يطهر بالغسل ثلاثا اذا جففه في كل مرة بخرقة وعن القاضي الامام صدر الاسلام
ابي اليسر انه لا يحتاج الى التجفيف وفي السراج الوهاج الخف اذا دهن بدهن نجس ثم غسل بعد ذلك فانه يطهر
قوله ومني يابس بالفرك والا يغسل معطوف على قوله الماء يعني يطهر البدن والثوب والخف اذا اصابه مني بفركه
ان كان يابسا وبغسله ان كان رطبا وهو فرع نجاسة المني خلافا للشافعي لحديث مسلم عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم
كان يغسل المني ثم يخرج الى الصلاة في ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل على حقيقته من انه فعله
بنفسه فظاهر لانه لو كان طاهرا لم يغسله لانه اتلاف الماء لغير حاجة وهو سرف او على مجازه وهو امره بذلك فهو
فرع علمه اطلق مسئلة المني فشمل منيه ومنيها وفي طهارته منها بالفرك اختلاف قال الفضلي لا يطهر به لرقته والصحيح
انه لا فرق بين مني الرجل ومني المراة كذا في فتاوى قاضيخان وشمل البدن والثوب في ان كلا منهما يطهر بالفرك وهو
ظاهر الرواية للبلوى وعن ابي حنيفة ان البدن لا يطهر بالفرك لرطوبته كذا في شرح المجمع لابن الملك وشمل ما اذا
تقدمه مذي او لا وقيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال
شمس الائمة مسئلة المني مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا
انتهى وفي فتح القدير وهذا ظاهر في انه اذا كان الواقع انه لا يمني حتى يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم
ان يكون اعتبر ذلك الاعتبار للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالماء حتى امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل
لعدم الملجئ كما قيل وقيل ولو بال ولم ينتشر البول على راس الذكر بان لم يجاوز الثقب فامنى لا يحكم بتنجس المني وكذا اذا
جاوز لكن خرج المني دفقا من غير ان ينتشر على راس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول في مجراه ولا اثر لذلك

في الباطن انتهى وظاهر المتون الاطلاق فاعني سواء بال واستنجى او لم يستنج بالماء فان المني يطهر بالفرك لانه مغلوب مستهلك
كالمذي ولم يعف في المذي لا لكونه مستهلكا لا لاجل الضرورة واطلق في الثوب فشمل الجديد والغسيل فيطهر كل منهما
بالفرك وقيده في غاية البيان بكون الثوب غسيلا احترازا عن الجديد فانه لا يطهر بالفرك ولم اره فيما عندي من الكتب بعينه
وهو بعيد كما لا يخفى وشمل ما اذا كان للثوب بطانة نفذ اليها وفيه اختلاف والصحيح ان البطانة تطهر بالفرك كالظهارة
لانه من اجزاء المني كذا في النهاية وغيرها ثم نجاسة المني عندنا مغلظة كذا في السراج الوهاج معزيا الى خزانة الفقيه
ابي الليث وحقيقة الفرك الحك باليد حتى يتفتت كذا في شرح ابن الملك وقد صرح المصنف بطهارة المحل بالفرك
وكذا في الكل وفيه اختلاف نذكره في اخرها ان شاء الله تعالى وفي المجتبى وبقاء اثر المني بعد الفرك لا يضر كبقائه بعد
الغسل وفي المسعودي مني الانسان نجس وكذا مني كل حيوان واشار الى ان العلقة والمضغة نجسان كالمني وقد صرح
بذلك في التبيين والنهاية وكذا الولد اذا لم يستهل فهو نجس ولهذا قال قاضيخان في فتاواه الولد اذا نزل من المرأة
ولم يستهل وسقط في الماء افسده سواء غسل او لا وكذا لو حمله المصلي لا يصح صلاته انتهى وفي المجتبى اصاب الثوب
دم عبيط فيبس فحته طهر الثوب كالمني انتهى وفيه نظر لتصريحهم بان طهارة الثوب بالفرك انما هو في المني لا في غيره
وفي البدائع واما سائر النجاسات اذا اصابت الثوب او البدن ونحوهما فانها لا تزول الا بالغسل سواء كانت رطبة
او يابسة وسواء كانت سائلة او لها جرم ولو اصاب ثوب خمر فالقي عليها الملح ومضى عليه من المدة مقدار ما يتخلل فيها
لم يحكم بطهارته حتى يغسله ولو اصابه عصير فمضى عليه من المدة مقدار ما يتخمر العصير لا يحكم بنجاسته انتهى
قوله ونحو السيف بالمسح اي يطهر كل جسم صقيل لا مسام له بالمسح حديدا كان او غيره فخرج الحديد اذا كان عليه صدى
صدئا او منقوشا فانه لا يطهر الا بالغسل وخرج الثوب الصقيل لوجود المسام ودخل الظفر اذا كان عليه نجاسة
فمسحها وكذلك الزجاجة والاواني الخضر اعني المدهونة والخشب الخراطي والبوريا القصب كما في فتح القدير وزاد
في السراج الوهاج العظم والابنوس وصفائح الذهب والفضة اذا لم تكن منقوشة وانما اكتفى بالمسح لان اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون معها ولانه لا يتداخله النجاسة
وما على ظاهره يزول بالمسح اطلقه فشمل الرطب واليابس والعذرة والبول وذكر في الاصل ان البول والدم لا يطهرها
الا بالغسل والعذرة الرطبة كذلك واليابسة تطهر بالحت عندهما خلافا لمحمد والمصنف كانه اختار ما ذكره الكرخي
ولم يذكر خلاف محمد وهو المختار للفتوى كما قدمناه من فعل الصحابة كذا في العناية وقد افاد المصنف طهارته بالمسح ○
كنظائره وفيه اختلاف فقيل يطهر حقيقة وقيل تقل واليه يشير قول القدوري حيث قال اكتفي بمسحهما ولم يقل
طهرا وسيأتي بيان الصحيح فيه وفي نظائره وفائدته فيما لو قطع البطيخ او اللحم بالسكين الممسوحة من النجاسة فانه يحل اكله
على الاول دون الثاني ولا يخفى ان المسح انما يكون مطهرا بشرط زوال الاثر كما قيده به قاضيخان في فتاواه ولا فرق
بين ان يمسحه بتراب او خرقة او صوف الشاة او غير ذلك كما في العناوي ايضا والمسام منافذ البدن قوله والارض باليبس
وذهاب الاثر للصلاة لا للتيمم اي تطهر الارض المتنجسة بالجفاف اذا ذهب اثر النجاسة فتجوز الصلاة عليه ولا يجوز التيمم
منها لاثر عائشة ومحمد بن الحنفية ذكاة الارض يبسها اي طهارتها وانما لم يجز التيمم منها لان الصعيد علم قبل التنجس
طاهرا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا احدهما اعني الطهارة فيبقى الاخر على ما علم من زواله
واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به وهذا اولى مما ذكره الشارحون في الفرق بان طهارة المكان ثبتت بدلالة النص الذي حرم
حالة غير الصلاة والنجاسة القليلة والعام المخصوص من الحجج المجوزة كخبر الواحد فجاز تخصيصه بالاثر بخلاف قوله
تعالى فتيمموا فانه من الحجج الموجبة التي لم يدخله تخصيص فان المصنف في الكافي قال بعده وفيه اشكال لان النص لا
عموم له في الاحوال لانها غير داخلة تحت النص وانما تثبت ضرورة والتخصيص يستدعي سبق التعميم ولان الطيب يحتمل
الطاهر والمنبت وعلى الثاني حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكون مرادين لان المشترك لا عموم له فيكون مؤولا
وهو من الحجج المجوزة كالعام المخصوص وقيد بالارض احترازا عن الثوب والحصير والبدن وغير ذلك فانها لا تطهر
بالجفاف مطلقا ويشارك الارض في حكمها كل ما كان ثابتا فيها كالحيطان والاشجار والكلأ والقصب وغيره ما
دام قائما عليها فيطهر بالجفاف وهو المختار كذا في الخلاصة فان قطع الخشب والقصب واصابته نجاسة فانه لا يطهر
الا بالغسل ويدخل في القصب الخص بضم الخاء المعجمة وبالصاد المهملة البيت من القصب والمراد به هنا السترة التي تكون
على السطوح من القصب كذا في شرح الوقاية وكذا الجص بالجيم كما في الخلاصة حكمه حكم الارض بخلاف اللبن الموضوع

على الارض واما الحجر فذكر الجندي انه لا يطهر بالجفاف وقال الصيرفي ان كان الحجر املس فلا بد من الغسل وان كان يشرب
النجاسة كحجر الرحا فهو كالارض والحصى بمنزلة الارض واما اللبن والآجر فان كانا موضوعين ينقلان ويحولان فانهما
لا يطهران بالجفاف لانهما ليسا بارض وان كان اللبن مفروشا فجف قبل ان يقلع طهر بمنزلة الحيطان وفي النهاية ان كانت
الآجرة مفروشة بالارض فحكمها حكم الارض وان كانت موضوعة تنقل وتحول فان كانت النجاسة على الجانب الذي يلي
الارض جازت الصلاة عليها وان كانت النجاسة على الجانب الذي قام عليه المصلي لا تجوز صلاته كذا في السراج الوهاج
واذا رفع الآجر عن الفرش هل يعود نجسا فيه روايتان كذا في البزازية وسيأتي بيان الصحيح في نظائره واطلق باليبس ولم
يقيده بالشمس كما قيده القدوري لان التقييد به مبني على العادة والا فلا فرق بين الجفاف بالشمس والنار والريح والظل
وقيد باليبس لان النجاسة لو كانت رطبة لا تطهر الا بالغسل فان كانت رخوة تتشرب الماء كما صب عليها فانه يصب عليها
الماء حتى يغلب على ظنه انها طهرت ولا توقيت في ذلك وعن ابي يوسف يصب بحيث لو كانت هذه النجاسة في الثوب طهر
واستحسن هذا صاحب الذخيرة وان كانت صلبة ان كانت منحدرة حفر في اسفلها حفيرة وصب عليها الماء فاذا اجتمع في
تلك الحفيرة كبسها اعني الحفيرة التي فيها الغسالة وان كانت صلبة مستوية فلا يمكن الغسل بل يحفر ليجعل اعلاه
في اسفله واسفله في اعلاه وان كانت الارض مجصصة قال في الواقعات يصب عليها الماء ثم يدلكها وينشفها بخرقة
او صوفة ثلاثا فتطهر وجعل بمنزلة غسل الثوب في الاجانة والتنشيف بمنزلة العصر فان لم يفعل ذلك ولكن صب الماء
عليها كثيرا حتى زالت النجاسة ولم يوجد لها لون ولا ريح ثم تركها حتى نشفت طهرت كذا في السراج الوهاج والخلاصة
والمحيط وقيد بذهابها بالاثر الذي هو الطعم واللون والريح لانها لو جفت وذهب اثرها بالرؤية وكان اذا وضع انفه
ثم الرائحة لم تجز الصلاة على مكانها كذا في السراج الوهاج وفي الفتاوى اذا احترقت الارض بالنار فتيمم بذلك
التراب قيل يجوز التيمم وقيل لا يجوز والاصح الجواز ثم اعلم ان ما حكم بطهارته بمطهر غير المائعات اذا اصابه ماء هل
يعود نجسا فذكر الشارح الزيلعي ان فيها روايتين وان الاظهر ان النجاسة تعود بناء على ان النجاسة قلت ولم تزل وحكى
خمس مسائل المني اذا فرك والخف اذا دلك والارض اذا جفت مع ذهاب الاثر وجلد الميتة اذا دبغ دباغا حكميا بالترب
والتشميس والبئر اذا غار ماؤها ثم عاد وقد اختلف التصحيح في بعضها ولا بأس بسوق عباراتهم فاما مسئلة المني
فقال قاضيخان في فتاواه الصحيح انه يعود نجسا وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجسا واما مسئلة الخف فقال
في الخلاصة هو كالمني في الثوب يعني المختار عدم العود وقال الحدادي في السراج الوهاج الصحيح انه يعود نجسا واما
مسئلة الارض فقال قاضيخان في فتاواه الصحيح انها لا تعود نجسة وقال في المجتبى الصحيح عدم عود النجاسة
وفي الخلاصة بعدما ذكر ان المختار عدم نجاسة الثوب من المني اذا اصابه الماء بعد الفرك قال وكذا الارض على الرواية
المشهورة واما مسئلة جلد الميتة اذا دبغ ثم اصابه الماء فافاد الشارح انها على الروايتين لكن المتون مجمعة على الطهارة
بالدباغ فانهم يقولون كل اهاب دبغ فقد طهر وهو يقتضي عدم عودها واما مسئلة البئر اذا غار ماؤها ثم عاد ففي الخلاصة
لا تعود نجسة وعزاه الى الاصل وزاد على هذه الخمسة الآجرة المفروشة اذا تنجست فجفت ثم قلعت فعلى الروايتين وفي
الخلاصة المختار عدم العود وزاد السكين اذا مسحت فعلى الروايتين وقال في السراج الوهاج اختار القدوري
عود النجاسة واختار الاسبيجابي عدم العود وفي المحيط الارض اذا اصابتها النجاسة فيبست وذهب اثرها ثم اصابها
الماء والمني اذا فرك والخف اذا دلك والجب اذا غار ماؤها ثم عاد فيه روايتان في رواية يعود نجسا وهو الاصح انتهى
فالحاصل ان التصحيح والاختيار قد اختلف في كل مسئلة منها كما ترى فالاولى اعتبار الطهارة في الكل كما يفيده اطلاق
المتون حيث صرحوا بالطهارة في الكل وملاقاة الماء الطاهر للطاهر لا توجب التنجس وقد اختاره في فتح القدير فان من قال
بالعود بناء على ان النجاسة لم تزل وانما قلت ولا يرد المستنجي بالحجر ونحوه اذا دخل في الماء القليل فانهم قالوا بانه ينجسه
لان غير المائع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في المني وجواز الاستنجاء بغير المائعات انما هو لسقوط ذلك المقدار عفوا
لا لطهارة المحل فصار اخذا وكون قدر الدرهم في النجاسات عفوا على ان المختار طهارته ايضا كما سنبينه في اخر الباب ثم اعلم
انه قد ظهر لي مما ان التطهير يكون باربعة امور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك يدخل
في الدلك والخامس مسح المحاجم بالماء بالخرق كما قدمناه والسادس النار كما قدمناه في الارض اذا احترقت بالنار والسابع
انقلاب العين فان كان في الخمر فلا خلاف في الطهارة وان كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا يؤكل والسرقين
والعذرة تحترق فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وضم الى محمد ابا حنيفة في المحيط وكثير من المشايخ ○

العين

اختاروا قول محمد وفي الخلاصة وعليه الفتوى وفي فتح القدير انه المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة
وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره
في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا
فيطهر فعرفنا ان استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون صنع من
زيت نجس انتهى وفي المجتبى جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير مطهر عند محمد ويفتى به للبلوى
وفي الظهيرية ورماد السرقين طاهر عند ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف وهو عكس الخلاف المنقول
فانه يقتضي ان الرماد طاهر عند محمد نجس عند ابي يوسف كما لا يخفى وفيها ايضا العذرات اذا دفنت في موضع حتى صارت
ترابا قيل تطهر كالحمار الميت اذا وقع في المملحة فصار ملحا يطهر عند محمد وفي الخلاصة فارة وقعت في دن خمر فصار خلا
يطهر اذا رمي بالفارة قبل التخلل وان تفسخ الفارة فيها لا يباح ولو وقعت الفارة في العصير ثم تخمر العصير ثم تخلل وهو
لا يكون بمنزلة ما لو وقعت في الخمر هو المختار وكذا لو ولغ الكلب في العصير ثم تخمر ثم تخلل لا يطهر انتهى وفي الظهيرية
اذا صب الماء في الخمر ثم صار ذلك الخمر خلا تطهر هو الصحيح وادخل في فتح القدير التطهير بالنار في الاستحالة ولا ملازمة بينهما
فانه لو احرق موضع الدم من راس الشاة طهر والتنور اذا رش بماء نجس لا باس بالخبز فيه كذا في المجتبى وكذا الطين النجس اذا
جعل منه الكوز او القدر وجعل في النار يكون طاهرا كذا في السراج الوهاج والثامن الدباغ وقدم والتاسع الذكاة
فكل حيوان يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة كما قدمناه والعاشر النزح في الابار كما بيناه فظهر بهذا ان المطهرات عشرة
كما ذكره في المجتبى نقلا عن صلاة الجلابي **قوله** وعفي قدر الدرهم كعرض الكف من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء
الدجاج وبول ما لا يؤكل والروث والخثي لان ما لا ياخذه الطرف كوقع الذباب مخصوص من نص التطهير اتفاقا فاخص ايضا
قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محله قدره ولم يكن الحجر مطهرا حتى لو دخل في قليل ماء نجسه او بدلالة الاجماع عليه
والمعتبر وقت الاصابة فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانبسط فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار
غيرهم المنع فلو صلى قبل الساعة جازت وبعده لا وبه اخذ الاكثرون كذا في السراج الوهاج ولا يعتبر نفوذ المقدار
الى الوجه الاخر اذا كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحد في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ظاهرين
لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين وجهيه وهو جوهر سمكه ولانه مما
لا ينفذ نفس ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة متحدة فيهما ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب
والبدن في حجر المصلي وهو يستمسك والحمام المتنجس على راسه جازت صلاته لانه الذي يستعمله فلم يكن حامل النجاسة
بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز كذا في فتح القدير ولو حمل ميتا ان كان كافرا لا يصح مطلقا
وان كان مسلما لم يغسل فكذلك وان غسل فان استهل صحت والا فلا ومراده من العفو صحة الصلاة بدون ازالته لا عدم
الكراهة لما في السراج الوهاج وغيره ان كانت النجاسة قدر الدرهم تكره الصلاة معها اجماعا وان كانت اقل وقد دخل
في الصلاة نظر ان كان في الوقت سعة فالافضل ازالتها واستقبال الصلاة وان كان تفوته الجماعة فان كان يجد الماء
ويجد جماعة اخرين في موضع اخر فكذلك ايضا ليكون مؤديا للصلاة الجائزة بيقين وان كان في اخر الوقت او لا يدرك
الجماعة في موضع اخر يمضي على صلاته ولا يقطعها انتهى والظاهر ان الكراهة تحريمية لتجويزهم رفض الصلاة لاجلها ولا يرفض
لاجل المكروه تنزيها وسوى في فتح القدير بين الدرهم وما دونه في الكراهة ورفض الصلاة وكذا في النهاية والمحيط
وفي الخلاصة ما يقتضي الفرق بينهما فانه قال وقدر الدرهم لا يمنع ويكون مسيئا وان كان اقل فالافضل ان يغسلها
ولا يكون مسيئا انتهى واراد بالدرهم المثقال الذي وزنه عشرون قيراطا وعن شمس الائمة انه يعتبر في كل زمان
درهمه والاول هو الصحيح كذا في السراج الوهاج وافاد بقوله كعرض الكف ان المعتبر بسط الدرهم من حيث المساحة
وهو قدر عرض الكف وصححه في الهداية وغيرها وقيل من حيث الوزن ووفق الهندواني بينهما بان رواية المساحة في
الرقيق كالبول ورواية الوزن في الثخين واختار هذا التوفيق كثير من المشايخ وفي البدايع وهو المختار عند مشايخ
ما وراء النهر وصححه الشارح الزيلعي والمصنف في كافيه وصاحب المجتبى ووافقه عليه في فتح القدير لان اعمال الروايتين
اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع **وروي** ان عمر رضي الله عنه سئل عن قليل النجاسة في الثوب فقال
اذا كان مثل ظفري هذا لا يمنع جواز الصلاة حتى يكون اكثر منه وظفره كان مثل المثقال كذا في السراج الوهاج وقال
النخعي ارادوا ان يقولوا مقدار المقعدة فاستقبحوا ذلك وقالوا مقدار الدرهم والمراد بعرض الكف ما وراء مفاصل

الاصابع كذا في غاية البيان وكل من هذه الروايات خلاف ظاهر الرواية فانه لم يذكر في ظاهر الرواية صريحا ان المراد من الدرهم
من حيث العرض او الوزن واما ما رجح في الهداية رواية العرض لانها صريحة في النوادر ورواية الوزن ليست صريحة انما
اشير اليها في كتاب الصلاة حيث قال الدرهم الكبير المثقال اليه اشار في البدايع ولم يصرح المصنف رحمه الله بما يثبت به
التغليظ والتخفيف وفيه اختلاف فعن ابي حنيفة رحمه الله التخفيف والتغليظ بتعارض النصين وعدمه وقالا
بالاختلاف وعدمه كذا في المجمع وحاصله انه ان ورد نص واحد بنجاسة شيء فهو مغلظ وان تعارض نصان في طهارته
ونجاسته فهو مخفف عنده وعندهما ان اتفق العلماء على النجاسة فهو مغلظ وان اختلفوا فهو مخفف هكذا توارد
كلمتهم وزاد في الاختيار في تفسير الغليظة عنده ولا حرج في اجتنابه وفي تفسيرها عندهما ولا بلوى في اصابته فظهر
به ان عنده كما يكون التخفيف بالتعارض يكون بعموم البلوى بالنسبة الى جنس المكلفين وان ورد نص واحد في
نجاسته من غير معارض وكذا عندهما كما يكون التخفيف بالاختلاف يكون ايضا بعموم البلوى في اصابته وان وقع
الاتفاق على النجاسة فيقع الاتفاق على صدق القضية المشهورة المنقولة في الكافي وهي ان ما عمت بليته خفت
قضيته نعم قد يقع النزاع بينه وبينهما في وجود هذا المعنى في بعض الاعيان فيختلف الجواب بسبب ذلك ثم قال ابن الملك
في شرح المجمع اذا كان النص الوارد في نجاسة شيء يضعف حكمه بمخالفة الاجتهاد وعندهما فيثبت التخفيف فضعفه
بما اذا ورد نص اخر مخالفه يكون بطريق اولى فيكون حينئذ التخفيف بتعارض النصين اتفاقا وانما يتحقق الاختلاف
في ثبوت التخفيف بالاختلاف فعنده لا يثبت وعندهما يثبت ووافقه عليه ابن امير حاج في شرح منية المصلي قال
وكان من هنا والله اعلم قال في الكافي ولا يظهر الاختلاف في غير الروث والخثي لثبوت الخلاف المذكور مع تعارض
النصين ثم على طرد انه يثبت التخفيف عندهما بالتعارض كما باختلاف المجتهدين يقع الحاجة الى الاعتذار لمحمد عن
قوله بطهارة بول الحيوان الماكول ثم لا يخفى ان المراد باختلاف العلماء المقتضي للتخفيف عندهما الخلاف المستقر
بين العلماء الماضين من اهل الاجتهاد قبل وجودهما او الكائنين في عصرهما لا ما هو اعم من ذلك انتهى واورد
بعضهم على قول ابي حنيفة سؤر الحمار فان تعارض النصين قد وجد فيه مع انه لم يقل بالنجاسة اصلا وعلى
قولهما المني فانه مغلظ اتفاقا مع وجود الاختلاف وفي الكافي وخفة النجاسة تظهر في الثياب لا في الماء انتهى
والبدن كالثياب واراد بالدم الدم المسفوح غير دم الشهيد فخرج الدم الباقي في اللحم المهزول اذا قطع والباقي
في العروق والدم الذي في الكبد الذي يكون متمكنا فيه لا ما كان من غيره واما دم قلب الشاة ففي روضة الناطفي
انه طاهر كدم الكبد والطحال وفي القنية انه نجس وقيل طاهر وخرج الدم الذي لم يسل من بدن الانسان كما سياتي
ودم البق والبراغيث والقمل وان كثر ودم السمك على ما سياتي ودخل دم الحيض والنفاس والاستحاضة ودم
اوجب الوضوء او الغسل ودم الحلمة والوزغ وقيده في الظهيرية بان يكون سائلا وفي المحيط ودم الحلمة نجس وهي لانه
انواع قراد وحمنانة وحلمة فالقراد اصغر انواعه والحمنانة اوسطها وليس لهما دم سائل والحلمة اكبرها ولها دم سائل
ودم كل عرق نجس وكذا الدم السائل من سائر الحيوانات واما دم الشهيد فهو طاهر ما دام عليه فاذا بين منه كان
نجسا كذا في الظهيرية حتى لو حمله ملطخا به في الصلاة صحت واراد بالبول كل بول سواء كان بول ادمي وغيره الا بول
الخفاش فانه طاهر كما سياتي الا بول يوكل لحمه فانه سيصرح بتخفيفه واطلقه فشمل بول الصغير الذي لم يطعم وشمل
بول الهرة والفارة وفيه اختلاف ففي البزازية بول الهرة والفارة اذا اصاب الثوب لا يفسد وقيل ان زاد على قدر
الدرهم افسد وهو الظاهر انتهى وفي الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على الثوب نجس وكذا بول الفارة وقال
الفقيه ابو جعفر ينجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخمير الاواني كذا في فتح القدير وفي المحيط وخرء الفارة
وبولها نجس لانه يستحيل الى نتن وفساد والاحتراز عنه ممكن في الماء وغير ممكن في الطعام والثياب فصار معفوا
فيهما انتهى وهو يفيد ان المراد بقول ابي جعفر ينجس الاناء اي اناء الماء لا مطلق الاناء وفي فتاوى قاضي خان بول الهرة
والفارة وخرؤهما نجس في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفافيش وخرؤه لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه
انتهى وبهذا كله ظهر ان مراد صاحب التجنيس بنقل الاتفاق بقوله بال السنور في البير نزح كله لان بوله نجس
باتفاق الروايات وكذا لو اصاب الثوب افسده اتفاقا والروايات الظاهرة لا مطلقا لوجود الخلاف كما علمت وفي
الظهيرية وبول الخفافيش ليس بنجس للضرورة وكذلك بول الفارة لانه لا يمكن التحرز عنه انتهى وهو صريح في نفي
النجاسة ثم قال اخرا وبول الهرة نجس الا على قول شاذ وفيها ايضا ومرارة كل شيء كبوله وجرة البعير حكمها حكم سرقينه

لانه تواري في جوفه والجرة بالكسر ما يخرجه البعير من جوفه الى فمه فياكله ثانيا والسرقين الزبل واشار بالبول الى ان
كل ما خرج من بدن الانسان مما يوجب وجوب الوضوء والغسل فهو مغلظ كالغائط والبول والمني والمذي والودي
والقيح والصديد والقيء اذا ملأ الفم اما ما دونه فطاهر على الصحيح وقيد بالخمر لان بقية الاشربة المحرمة كالطلاء
والسكر ونقيع الزبيب فيها ثلاث روايات في رواية مغلظة وفي اخرى مخففة وفي اخرى طاهرة ذكرها في البدائع
بخلاف الخمر فانه مغلظ باتفاق الروايات لان حرمتها قطعية وحرمة غير الخمر ليست قطعية وينبغي ترجيح التغليظ
للاصل المتقدم كما لا يخفى فلا فرق بين الخمر وغيرها وكون الحرمة فيه ليست قطعية لا يوجب التخفيف لان دليل التغليظ
لا يشترط ان يكون قطعيا واما قول صاحب الهداية بعد ذكر النجاسات الغليظة لانها ثبتت بدليل مقطوع به فقال
في فتح القدير معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا
والاولى ان يريد دليل الاجماع انتهى وفي العناية المراد بالدليل القطعي ان يكون سالما من الاسباب الموجبة للتخفيف
من تعارض النصين وتجاذب الاجتهاد والضرورات المخففة انتهى واشار بخرء الدجاج الى خرء كل طير لا يذرق في
الهوى كالدجاج والبط لوجود معنى النجاسة فيه وهو كونه مستقذرا لتغيره الى نتن وفساد رائحة فاشبه
العذرة وفي الاوز عن ابي حنيفة روايتان وروى ابو يوسف عنه انه ليس بنجس وروى الحسن عنه انه نجس كذا في
البدائع وفي البزازية وخرء البط ان كان يعيش بين الناس ولا يطير فكالدجاج وان كان يطير ولا يعيش بين الناس
فكالحمامة وقيد به لان خرء الطيور التي تذرق في الهوا نوعان فما يؤكل لحمه كالحمام والعصفور فقد قدمنا في بحث الاسآر
انه طاهر وما لا يؤكل لحمه كالصقر والبازي والحداة فقد ذكره انه مخفف وفيه خلاف نبينه ان شاء الله تعالى والصحيح
بول ما لا يؤكل لحمه واما الخلاف في بول ما يؤكل لحمه كما سياتي واشار بالروث والخثى الى نجاسة خرء كل حيوان غير الطيور
فالروث للحمار والفرس والخثى للبقر والبعر للابل والغائط للادمي ولا خلاف في تغليظ غائط الادمي ونحو الكلب وسبع
السباع واختلفوا فيما عداه فعنده غليظة لقوله عليه السلام في الروثة انها ركس اي نجس ولم يعارض وعندهما خفيفة
فانما لكان ترى طهارتها ولعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيرهما لا يؤكل لحمه لان الارض تنشفه حتى رجع
محمد اخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الري مع الخليفة وراى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس
المشايخ على قوله هذا طين بخارى لان مشي الناس والدواب فيها وعند ذلك يروى رجوعه في الخف حتى اذا اصابه عذرة
يطهر بالدلك وفي الروث لا يحتاج الى الدلك عنده ولابي حنيفة ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في النعال
وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاثبات امر زائد على ذلك يكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع
النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالراي كذا في فتح
القدير وفي الظهيرية والشعير الذي يوجد في بعر الابل والشاة يغسل ويؤكل بخلاف ما يوجد في خثي البقر لانه لا
صلابة فيه خبز وجد في خلاله خرء الفارة فان كان صلبا يرمي الخرء ويؤكل الخبز لانه طاهر وخرء الفارة اذا وقع في
الدهن والماء لا يفسده وكذلك لو وقع في الحنطة انتهى وقد تقدم انه يفسده وفيها ايضا البعر اذا وقع في المحلب عند
الحلب فرمي قبل التفتت لا يتنجس وفي البزازية مشى في الطين او اصابه لا يجب في الحكم غسله ولو صلى به جاز ما لم يتبين اثر
النجاسة والاحتياط في الصلاة التي هي وجه دينه ومفاتيح رزقه واول ما يسال في الموقف واول منزل الاخرة لا غاية له
ولهذا قلنا حمل المصلي اي النجادة اولى من تركه في زماننا دخل مربطا واصاب رجله الارواث جازت الصلاة معه ما لم
يفحش انتهى وهو يرجح قولهما في الارواث كما لا يخفى وقد نقلوا في كتب الفتاوى والشروح فروعا ونصوا على النجاسة
ولم يصرحوا بالتغليظ والتخفيف والظاهر انها مغلظة وانها المرادة عند اطلاقهم ودخل فيها بعض الطاهرات
تبعا في الذكر فمنها الاسآر النجسة ومنها ما في الفتاوى الظهيرية جلد الحية نجس وان كانت مذبوحة لان جلدها لا
يحتمل الدباغة بخلاف قميصها فانه طاهر والدودة الساقطة من السبيلين نجسة بخلاف الساقطة من اللحم فانها
طاهرة الحمار اذا شرب من العصير لا يحرم شربه الريح اذا مرت بالعذرات واصابت الثوب المبلول يتنجس ان وجدت رائحة
النجاسة فيه وما يصيب الثوب من بخارات النجاسات قيل ينجس الثوب بها وقيل لا ينجس وهو الصحيح ولو اصاب الثوب
ما سال من الكنيف فالاحب ان يغسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رايه انه نجس جلدة ادمي اذا وقعت في الماء القليل تفسده
اذا كانت قدر الظفر والظفر لو وقع بنفسه لا يفسده الكافر الميت قبل الغسل نجس وبعده وكذلك الميت وعظم
الادمي نجس وعن ابي يوسف انه طاهر والاذن المقطوعة والسن المقلوعة طاهرتان في حق صاحبهما وان كانتا اكثر

من قدر الدرهم وهذا قول ابي يوسف وقال محمد في الاسنان الساقطة انها نجسة وان كانت اكثر من قدر الدرهم وفي
قياس قوله الاذن نجس وبه ناخذ وقال محمد في صلاة الاثر وقعت في الماء القليل يفسد واذا طحنت في الحنطة
لا يؤكل وعن ابي يوسف ان سنة طاهر في حقه حتى اذا انبتها جازت الصلاة وان نبت سن غيره لا يجوز وقال بينهما فرق
وان لم يحضرني وسن الكلب والثعلب طاهرة وجلد الكلب نجس وشعره طاهر هو المختار وماء فم الميت نجس بخلاف ماء
فم النائم فانه طاهر انتهى وفي الخلاصة ولو استنجى بالماء ولم يمسحه في المنديل حتى فسا اختلف المشايخ فيه وعامة
المشايخ على انه لا ينجس والمختار انه ينجس وكذا لو لم يستنج ولكن ابتل السراويل بالعرق او بالماء ثم فسا وفي فتاوى قاضي خان
ماء الطابق نجس قياسا وليس بنجس استحسانا وصورته اذا احرقت العذرة في بيت فاصاب ماء الطابق ثوب انسان لا
يفسده استحسانا ما لم يظهر اثر النجاسة فيه وكذا الاصطبل اذا كان حارا وعلى كوته طابق او بيت البالوعة اذا كان
عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمام اذا اهريق فيه النجاسات وعلى كوته طابق فعرق حيطانها وكوتها وتقاطر وكذا لو كان
في الاصطبل كوز معلق فيه ماء فترشح في اسفل الكوز في القياس يكون نجسا لان البلة في اسفل الكوز صار نجسا ببخار
الاصطبل وفي الاستحسان لا يتنجس لان الكوز طاهر والماء الذي فيه طاهر فما ترشح منه يكون طاهرا اذا صلى ومعه
فارة او هرة او حية تجوز صلاته وقد اساء وكذلك مما يجوز التوضي بسؤره وان كان في كمه ثعلب او جرو كلب لا تجوز صلاته
لان سؤره نجس ثوب اصابه عصير ومضى على ذلك ايام جازت الصلاة فيه عند علمائنا لانه لا يصير خمرا في الثوب والمسك
حلال على كل حال يؤكل في الطعام ويجعل في الادوية ولا يقال بان المسك دم لانها وان كانت دما فقد تغيرت فيصير طاهرا
كرماد العذرة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس او على العكس الصحيح ان الطين نجس ايهما كان نجسا واذا بسط
الثوب الطاهر اليابس على ارض نجسة مبتلة فظهرت البلة في الثوب لكن لم يصر رطبا ولا بحال لو عصر يسيل منه شيء متقاطر
لكن موضع الندوة تعرف من سائر المواضع الصحيح انه لا يصير نجسا وكذا لو لف الثوب النجس في ثوب طاهر والنجس رطب
مبتل فظهرت ندوته في الثوب الطاهر لكن لم يصر بحال لو عصر يسيل منه شيء متقاطر لا يصير نجسا انتهى وفي البزازية
الفتوى على ان العبرة للطاهر ايهما كان في مسألة التراب الطاهر اذا جعل طينا بالماء النجس او عكسه فهو مخالف لتصحيح قاضي
خان المتقدم وفيها طين المطر ما دام فيه لا يفسده عند الامام وفي غيره يفسده بالاتفاق وعليه الفتوى وفي السراج
الوهاج غسالة الميت نجسة اطلق ذلك محمد في الاصل والاصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة يصير الماء مستعملا
ولا يكون نجسا الا ان محمدا اطلق ذلك لان بدن الميت لا يخلو عن نجاسة غالبا وذكر ان النجاسة اذا اصابت الثوب او البدن
فيه اختلاف والصحيح انه لا ينجسه بيض ما لا يؤكل لحمه اذا انكسر على ثوب انسان فاصابه من مائه ومحه وفيه اختلاف
منهم من قال انه نجس اعتبارا باللحم ما لا يؤكل ولبنه لانه يحرم الاكل وقيل هو طاهر اعتبارا ببيض الدجاجة الميتة انتهى
وفي المجتبى وفي نجاسة القيء وماء البئر التي وقعت فيها فارة وماتت روايتان وسؤر سباع الطير غليظة وغسالة
النجاسة في المرات الثلاث غليظة على الاصح وان كانت الاولى تطهر بالثلاث والثانية بالثنتين والثالثة بالواحدة
انتهى وفيما عدا الاخيرة نظر بل الراجح التغليظ في القيء وماء البئر المتنجس واما سؤر سباع الطير فليس بنجس بل
هو مكروه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فارة ماتت في الخمر وتخللت طاب الخل في رواية هو الصحيح فارة ماتت
في السمن الجامد يقور ما حولها ويرمى ويؤكل الباقي فان كان ذائبا لا يؤكل واستصبح به ويدبغ به الجلد والتشرب معفو
عنه ودهن الميتة لا يستصبح به ولا يدبغ به الجلد انتهى وفي عمدة الفتاوى اذا وجد في القمقمة فارة ولا يدري اين هي فيها
ما تثامر في الجرة ام في البئر يحمل على القمقمة انتهى وفي الفتاوى ماء المطر اذا مر على العذرات لا ينجس الا ان تكون العذرة
اكثر من الارض الطاهرة او تكون العذرة عند الميزاب اذا فسا في السراويل وصلى معه لا يجوز لان الريح اجزاء لطيفة
فتدخل اجزاء الثوب وقيل ان الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني كان يصلي من غير السراويل ولا نا ونيل الفضله الا التحرز
من الخلاف والفتوى انه يجوز سواء كان السراويل رطبا وقت الفسوة او يابسا اذا راى على ثوب غيره نجاسة اكثر من قدر
الدرهم يخبره ولا يسعه تركه جلد مرارة الغنم نجس ومرارته وبوله سواء عند محمد طاهر وعندهما نجس ومثانة الغنم
حكمه حكم بوله حتى لا تجوز الصلاة معه اذا زاد على قدر الدرهم قطرة خمر وقعت في دن خل لا يحل شربه الا بعد
ساعة ولو صب كوز من خمر في دن من خل ولا يوجد له طعم ولا رائحة حل الشرب في الحال السلق والبلح المطبوخ
في رماد العذرة نجس عند ابي يوسف انتهى وانما اكثرنا من هذه الفروع للحاجة اليها ولكون الطهارة من المهمات
ولهذا ورد ان اول شيء يسئل عنه العبد في قبره الطهارة **قوله** وما دون ربع الثوب من مخفف كبول ما يؤكل

والفرس وخرء طير لا يؤكل اي عفي ما كان من النجاسات اقل من ربع الثوب المصاب اذا كانت النجاسة مخففة لان التقدير
فيها بالكثير الفاحش للمنع على ما روي عن ابي حنيفة على ما مر وكانه في مثله من عدم التقدير ومفوضا يستكثره الناظر ويستفحشه
حتى روي عنه انه كره تقديره وقال الفاحش يختلف باختلاف طباع الناس لكن لما كان الربع ملحقا بالكل في بعض الاحكام
كمسح الراس وانكشاف العورة الحق بها هنا وبالكل يحصل الاستفحاش فكذا بما قام مقامه وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا
وصححه الشارح وغيره وفي الهداية وعليه الاعتماد واختاره في فتح القدير وقال انه احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل
ثم اختلفوا في كيفية اعتبار الربع على ثلاثة اقوال فقيل ربع طرف اصابته النجاسة كالذيل والكم والدخريص ان كان
المصاب ثوبا وربع العضو المصاب كاليد والرجل ان كان بدنا وصححه صاحب التحفة والمحيط والبدائع والمجتبى والسراج
الوهاج وفي الحقائق وعليه الفتوى وقيل ربع جميع الثوب والبدن وصححه صاحب المبسوط وقيل ربع ادنى ثوب
تجوز فيه الصلاة كالمئزر وهو رواية عن ابي حنيفة قال شارح القدوري الامام البغدادي الاقطع وهذا اصح
ما روي فيه من غيره انتهى لكنه قاصر على الثوب ولم يعد حكم البدن فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن رجح الاول بان الفتوى
عليه وفي فتح القدير ما يقتضي التوفيق بين القولين الاخيرين بان يكون المراد من اعتبار ربع جميع الثوب الساتر لجميع البدن
الذي هو عليه وان كان الذي هو عليه ادنى ما تجوز فيه الصلاة اعتبر ربعه لان الكثير بالنسبة الى المصاب انتهى وهو
حسن جدا ولم ينقل القول الاول اصلا ومثل المصنف للمخففة بثلاثة الاول بول ما يؤكل لحمه وهو مخفف عندهما
طاهر عند محمد لحديث العرنيين وحديث استنزهوا البول وفي الكافي فان قيل تعارض النصين كيف يتحقق وحديث
العرنيين منسوخ عنده قلنا انه قال ذلك رايا ولم يقطع به فيكون صورة التعارض قائمة انتهى وهو احسن مما
اجاب به في النهاية فان صاحب العناية قد رده فليراجع الثاني بول الفرس وهو داخل فيما قبله لكن لما كان في اكل لحمه
اختلافا صرح به لئلا يتوهم انه داخل في بول ما لا يؤكل لحمه عند الامام فيكون مغلظا وليس كذلك فانه مخفف عندهما
طاهر عند محمد كبول ما يؤكل وانما كره الامام لحمه اما تنزيها او تحريما اختلف التصحيح لانه آلة الجهاد لا لان لحمه نجس
بدليل ان سؤره طاهر اتفاقا والثالث خرء طير لا يؤكل وقد اختلف الامامان الهندواني والكرخي فيما نقلاه عن ائمتنا
فروى الهندواني انه مخفف عند الامام مغلظ عندهما وروى الكرخي انه طاهر عندهما مغلظ عند محمد وقيل ان ابا يوسف
مع ابي حنيفة في التخفيف ايضا فاتفقوا على انه مغلظ عند محمد وان ابا يوسف فله ثلاث روايات الطهارة والتغليظ
والتخفيف واما ابو حنيفة فروايتان التخفيف والطهارة واما التغليظ فلم ينقل عنه وصحح قاضي خان في شرح الجامع
الصغير انه نجس عند ابي حنيفة وابي يوسف حتى لو وقع في الماء القليل افسده وقيل لا يفسده لتعذر صون الاواني عنه
وصحح الشارح وجماعة رواية الهندواني في التخفيف عنده لعموم البلوى وهي موجبة للتخفيف واما التغليظ عندهما
فاستشكله الشارح الزيلعي بان اختلاف العلماء يورث التخفيف عندهما وقد وجد فانه طاهر في رواية عن ابي حنيفة
وابي يوسف فكان للاجتهاد فيه مساغ انتهى وقد يجاب عنه بضعف رواية الطهارة كما قدمناه وان صححها بعضهم كما ياتي
فلم يعد خلافا وصحح صاحب المبسوط رواية الكرخي وهي الطهارة عندهما وكذا صححه في الحقائق والاولى اعتماد التصحيح
الاول لموافقته لما في المتون ولهذا قال شارح المنية تلميذ المحقق ابن الهمام صحح النجاسة اوجه ووجهه المحقق في فتح
القدير بان الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قل ان يصل الى نجس فيكفي تخفيفه انتهى والخرء واحد الخروء مثل
قرء وقروء وعن الجوهري بالضم كجند وجنود والواو بعد الراء غلط والهندواني بضم الهاء في نسخة معتبرة وفي المنظومة
للنسفي بكسرها وهذه النسبة الى هندوان بكسر الهاء محلة ببلخ يقال لها باب الهندوان ينزل فيه العلماء والجواري التي تجلب
من الهندوان فلعله ولدها لك كذا في الحقائق وفي الفتاوى الظهيرية وان اصابه بول الشاة وبول الآدمي تجعل الخفيفة
تبعا للغليظة انتهى **قوله** ودم السمك ولعاب البغل والحمار وبول انتضح كرؤس الابر اي عفي دم السمك وما عطف عليه
اما دم السمك فلانه ليس بدم على التحقيق وانما هو دم صورة لانه اذا يبس يبيض والدم يسود وايضا الحرارة خاصية
الدم والبرودة خاصية الماء فلو كان للسمك دم لم يدم سكونه في الماء اطلقه فشمل السمك الكبير اذا سال منه شيء فان ظاهر
الرواية طهارة دم السمك مطلقا وعن ابي يوسف نجاسته مطلقا وانه مقدر بالكثير الفاحش وعنه نجاسة دم الكبير
وما عن ابي يوسف ضعيفة كذا في المبسوط وتقدم الكلام على انواع الدماء واحكامها واما لعاب البغل والحمار
فقد قدمنا الكلام عليه في الاسآر وفي المجمع ويحكم بخفيفة لعاب البغل والحمار وطهاره والظاهر من غاية البيان
انه رواية عن ابي يوسف وان ظاهر الرواية عنه كقولهما واما البول المنتضح قدر رؤس الابر فمعفو عنه للضرورة

وان امتلأ الثوب وعن ابي يوسف وجوب غسله اطلقه فشمل ما اذا اصابه ماء فكثر فانه لا يجب غسله ايضا وشمل
بوله وبول غيره وقيد برؤس الابر لانه لو كان مثل رؤس المسلة منع وفي الكافي قيل قوله رؤس الابر يدل على ان الجانب
الآخر من الابر معتبر وليس كذلك بل لا يعتبر الجانبان وبه اندفع ما في التبيين وحكى القول الاول في فتح القدير
عن الهندواني قال وغيره من المشايخ لا يعتبر الجانبان دفعا للحرج واشار اليهما قالوا لو القى عذرة او بولا في ماء
فانتضح عليه ماء من وقعها لا ينجس ما لم يظهر لون النجاسة او يعلم انه البول ومما ترشش على الغاسل من غسالة الميت
مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسلات الثلاث اذا استنقعت في موضع
فاصابت شيئا نجسته كذا في فتح القدير سواء في المختصر قيدا احترازي وقد قدمنا التصحيح في غسالة الميت انها
وقد اطلق المصنف رحمه الله العفو على الكل مع ان هذه الثلاثة طاهرة فتعقبه الشارح الزيلعي لان العفو يقتضي
النجاسة وقد يجاب بان هذه ذكرت بطريق الاستطراد والتبعية ولا لبس لتصريحه في الكافي بالطهارة او لانه
لم يقع الاتفاق على طهارتها كما قدمناه وانتضح بمعنى ترشش وفي القنية والبول الذي يصيب الثوب مثل رؤس الابر
اذا اتصل وانبسط وزاد على قدر الدرهم ينبغي ان يكون كالدهن النجس اذا انبسط ابوال البراغيث لا تمنع جواز الصلاة
يمشي في السوق فيبتل قدماه مما رشش به السوق فصلى لم يجزه لان النجاسة غالبة في اسواقنا وقيل يجزيه وعن ابي نصر
الدبوسي طين الشارع ومواطئ الكلاب فيه طاهر وكذا الطين المسرقن وردغة طريق فيه نجاسة طاهرة الا اذا رأى
عين النجاسة قال رحمه الله وهو الصحيح من حيث الرواية وقريب من حيث المنصوص عن اصحابنا انتهى **قوله** والنجس
المرئي يطهر بزوال عينه الا ما شق اي يطهر محله بزوال عينه لان تنجس المحل باعتبار العين فيزول بزوالها والمراد بالمرئي
ما يكون مرئيا بعد الجفاف كالدم والعذرة وما ليس بمرئي هو ما لا يكون مرئيا بعد الجفاف كالبول كذا في غاية البيان
وهو معنى ما وقع في الذخيرة بان المرئية هي التي لها جرم وغير المرئية هي التي لا جرم لها واطلقه فشمل ما اذا زال العين
بمرة واحدة فانه يكتفى به وهذا هو الظاهر وفيه اختلاف المشايخ وافاد انها لو لم تزل بالثلاثة فانه يزيد عليها
الى ان تزول العين وانما قال يطهر بزوال عينه ولم يقل بغسله ليشمل ما يطهر من غير غسل مما قدمه من طهارة الخف بالدلك
والمني بالفرك والسيف بالمسح والارض باليبس فهو في هذا كله لا يحتاج الى الغسل بل يكفي في ذلك زوال العين من غير غسل
كذا في السراج الوهاج والمراد بقوله الا ما شق استثناء ما شق ازالته من اثر النجاسة لا من عينها ولهذا قال في النهاية
ثم الذي وقع منه الاستثناء غير مذكور لفظا لان استثناء الاثر من العين لا يصح لانه ليس من جنسه فكان تقديره طهارة
زوال عينه كانت الا ان يبقى من اثره وحذف المستثنى منه في المثبت جائز اذا استقام المعنى كقولك قرات اليوم كذا انتهى
وفي العناية اذا استثني العرض من العين فيكون منقطعا انتهى فقد افاد صحته من غير هذا التقدير لان الاستثناء
المنقطع صحيح عند اهل العربية كالمتصل ومنهم من رجعه الى المتصل بالتقدير ولعل صاحب النهاية ما يميل اليه
والمراد بالاثر اللون والريح فان شق ازالتهما سقطت وتفسير المشقة ان يحتاج في ازالته الى استعمال غير الماء
كالصابون والاشنان والماء المغلي بالنار كذا في السراج وظاهر ما في غاية البيان انه يعفى عن الرائحة بعد زوال
العين مطلقا واما اللون فان شق ازالته يعفى ايضا والا فلا وفي فتح القدير وقد يشكل على الحكم المذكور وهو ان
بقاء الاثر لا يضر ما في التجنيس حب فيه خمر غسل ثلاثا يطهر اذا لم يبق فيه رائحة لانه لم يبق فيه اثرها فان بقيت رائحتها
لا يجوز ان يجعل فيه من المائعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل لا
ان آخر كلامه افاد ان بقاء رائحتها فيه بقيام بعض اجزائها وعلى هذا قد يقال في كل ما فيه رائحة كذلك وفي الخلاصة
الكوز اذا كان فيه خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلاث مرات كل مرة ساعة وان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر وعند
محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة او لا والتفصيل احوط انتهى ما في فتح القدير وفي فتاوى قاضي
خان المرأة اذا اختضبت بحناء نجس فغسلت ذلك الموضع ثلاثا بماء طاهر يطهر لانها اتت بما في وسعها وينبغي
ان لا يكون طاهرا ما دام يخرج منه الماء الملون بلون الحناء انتهى وظاهره ان المذهب الطهارة وان لم ينقطع اللون
وظاهر ما في فتح القدير ان ما ذكره بصيغة ينبغي هو المذهب فانه قال قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حناء نجس
فغسل الى ان صفا الماء يطهر مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلاثا انتهى وفي المجتبى غسل يده من دهن نجس
طهرت ولا يضر اثر الدهن على الاصح تنجس العسل يلقى في قدر ويصب عليه الماء ويغلى حتى يعود الى مقداره الاول
هكذا ثلاثا قالوا وعلى هذا الدبس انتهى واطلق الاثر الشاق فشمل ما اذا كان كثيرا فانه معفو عنه كما في الكافي **قوله**

وغيره بالغسل ثلاثا وبالعصر في كل مرة اي غير المرئي من النجاسة يطهر بثلاث غسلات وبالعصر في كل مرة لان التكرار
لا بد منه للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن كما في امر القبلة وانما قدروا بالثلاث لان غالب الظن يحصل
عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه حيث شرط الغسل ثلاثا عند توهم
النجاسة فعند التحقق اولى ولم يشترط الزيادة في المحقق لان الثلاث لو لم تكن لازالة النجاسة حقيقة لم تكن رافعة
للتوهم ضرورة كذا في الهداية والكافي وفي غاية البيان ان التقدير بالثلاث ظاهر الرواية وظاهره انه لو غلب على ظنه
زوالها بمرة او مرتين لا يكفي وظاهر ما في الهداية اولى انه لا يكفي لانه اعتبر غلبة الظن من غير تقدير بعدد كما صرح
به في منية المصلي وصحح الامام الكرخي في مختصره بانه لو غلب على ظنه انها قد زالت بمرة اجزاه واختاره الامام
الاسبيجابي وذكر في البدائع ان التقدير بالثلاث ليس بلازم بل هو مفوض الى رأيه وفي السراج اعتبار غلبة الظن مختار
العراقيين والتقدير بالثلاث مختار البخاريين والظاهر الاول ان لم يكن موسوسا وان كان موسوسا فالثاني انتهى
واشتراط العصر في كل مرة هو ظاهر الرواية لانه هو المستخرج كذا في الهداية وفي غير رواية الاصول يكتفي بالعصر
مرة واحدة وهو ارفق وعن ابي يوسف ان العصر ليس بشرط كذا في الكافي ثم اشتراط العصر فيما ينعصر انما هو فيما اذا
غسل الثوب في الاجانة اما اذا غمس الثوب في ماء جار حتى جرى عليه الماء طهر وكذا ما لا ينعصر فلا يشترط العصر
فيما ينعصر ولا التجفيف فيما لا ينعصر ولا يشترط تكرار الغمس وكذا الاناء النجس اذا جعله في النهر وملأه وخرج منه
طهر ولو تنجست يده بسمن نجس فغمسها في الماء الجاري وجرى عليها طهرت ولا يضره بقاء اثر الدهن لانه طاهر في نفسه
وانما تنجس بمجاورة النجاسة بخلاف ما اذا كان الدهن ودك ميتة فانه يجب عليه ازالة اثره واما حكم الغدير فان غمس
الثوب فيه فانه يطهر وان لم ينعصر وهو المختار واما حكم الصب فانه اذا صب الماء على الثوب النجس ان اكثر الصب بحيث
يخرج ما اصاب الثوب من الماء وخلفه غيره ثلاثا فقد طهر لان الجريان بمنزلة التكرار والعصر والمعتبر غلبة الظن
هو الصحيح وعن ابي يوسف ان كانت النجاسة رطبة لا يشترط العصر وان كانت يابسة فلا بد منه وهذا هو المختار كذا في
السراج الوهاج وفي التبيين والمعتبر ظن الغاسل الا ان يكون الغاسل صغيرا او مجنونا فيعتبر ظن المستعمل لانه
هو المحتاج اليه انتهى ويعتبر قوة كل عاصر دون غيره خصوصا على قول ابي حنيفة ان قدرة الغير غير معتبرة
وعليه الفتوى فلو كانت قوته اكثر من ذلك الا انه لم يبالغ في العصر صيانة لثوبه عن التمزيق لرقته قال بعضهم
لا يطهر وقال بعضهم يطهر لمكان الضرورة وهو الاظهر كذا في السراج الوهاج لكن اختار قاضيخان في فتاواه
عدم الطهارة وفي فتح القدير ان اشتراط العصر فيما ينعصر مخصوص منه ما قال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه
ماء كثير وهو عليه يطهر بلا عصر حتى ذكر الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول
ابي يوسف في ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره ويترك الروايات الظاهرة فيه وقالوا
في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة طهر وفي انه اذا لم يمكنه له عصر الكرباس طهر كالبساط انتهى ولا يخفى ان الازار
المذكور ان كان متنجسا فقد جعلوا الصب الكثير بحيث يخرج ما اصاب الثوب من الماء ويخلفه غيره ثلاثا قائما مقام
العصر كما قدمناه عن السراج فحينئذ لا فرق بين ازار الحمام وغيره وليس الاكتفاء به في الازار لاجل ضرورة الستر كما
فهمه المحقق بل لما ذكرناه وظاهر ما في الفتاوى قاضيخان ان الازار ليس متنجسا وانما اصابه ماء الاغتسال من الجنابة
فعلى رواية نجاسة الماء المستعمل طاهر وعليه بني هذا الفرع واما على طهارته فلا حاجة الى غسله اصلا كما لا يخفى
والتقييد في الليلة في مسئلة البساط لقطع الوسوسة والا فالمذكور في المحيط قالوا البساط اذا تنجس فاجرى عليه
الماء الى ان يتوهم زوالها طهر لان اجراء الماء يقوم مقام العصر انتهى ولم يقيده بالليلة **قوله** وتثليث الجفاف فيما لا ينعصر
اي ما لا ينعصر فطهارته غسله ثلاثا ويجففه في كل مرة لان للتجفيف اثرا في استخراج النجاسة وهو ان يتركه حتى ينقطع
التقاطر ولا يشترط فيه اليبس اطلقه فشمل ما تداخله اجزاء النجاسة اولا اما الثاني فيغسل ويجفف في كل مرة كالجلد
والخف والمكعب والجرموق والخزف والآجر والخشب الجديد واما القديم فيطهر بالغسل ثلاثا دفعة واحدة وان لم يجف
كذا ذكروه وفي فتح القدير وينبغي تقييد الخزفة بما اذا تنجست وهي رطبة اما لو تركت بعد الاستعمال حتى جفت فانها
كالجديدة لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها انتهى وذكر الامام الاسبيجابي وان كان ذلك الشيء الذي اصابته
النجاسة صلبا كالحجر والآجر والخشب والاواني فانه يغسل مقدار ما يقع في اكبر رأيه انه قد طهر ولا توقيت فيه ولما
حكم بطهارته اذا كان لا يوجد بعد ذلك طعم النجاسة ولا رائحتها ولا لونها فاذا وجد منها احد هذه الاشياء

الثلاثة فلا يحكم بطهارتها سواء كانت الآنية من الخزف او من غيره جديدا كان او غير جديد وعزاه صاحب المحيط الى اكثر المشايخ
وهو باطلاقه يفيد ان الاثر فيه غير مغتفر وان كان يشق زواله بخلاف ما ذكروا في الثوب ونحوه والتفرقة بينهما في هذا
لا تعرى عن شيء ولعل وجه ذلك ان بقاء الاثر هنا دال على قيام شيء من العين بخلاف الثوب ونحوه لجواز ان يكون الاكتساب
فيه بسبب المجاورة واستمرت قائمة بعد اضمحلال العين منه كذا في شرح المنية ويدل للتفرقة ما في الفتاوى الظهيرية
وان تنجس اثر الخمر يجعل فيه الخل حتى لا يبقى اثرها فتطهر انتهى وفي الحاوي القدسي والاواني ثلاثة انواع خزف وخشب
وحديد ونحوها وتطهيرها على اربعة اوجه حرق ونحت ومسح وغسل فان كان الاناء من خزف او حجر وكان جديدا وقد دخل
النجاسة في اجزائه يحرق وان كان عتيقا يغسل وان كان من خشب وكان جديدا ينحت وان كان عتيقا يغسل وان كان من حديد او
صفر او زجاج او رصاص وكان صقيلا يمسح وان كان خشنا يغسل انتهى وفي الذخيرة وحكي عن الفقيه ابي اسحق الحافظ
انه اذا اصابت النجاسة البدن يطهر بالغسل ثلاث مرات متواليات لان العصر متعذر فقام التوالي في الغسل مقام
العصر وفي شرح المنية والاظهر ان كلا من التوالي والترك ليس بشرط في البدن وما يجري مجراه بعد التفريع على
اشتراط الثلاث في ذلك وقد صرح به في النوازل وفي الذخيرة ما يوافقه واما على الاعتبار بغلبة الظن اشتراط
كل منهما اظهر انتهى وفي عمدة الفتاوى نجاسة يابسة على الحصير تفرك وفي الرطبة يجري عليها الماء ثلاثا والآجر كالحصير
وفي فتاوى قاضيخان البردي اذا تنجس ان كانت النجاسة رطبة تغسل بالماء ثلاثا ويقوم الحصير حتى يخرج الماء من اثقابه
وان كانت النجاسة قد يبست في الحصير تدلك حتى تلين النجاسة فتزول بالماء ولو كان الحصير من القصب ذكر انه يغسل
ثلاثا فيطهر انتهى وحمله في فتح القدير على الحصيرة الصقيلة كاكثر حصر مصر اما الجديدة المتخذة مما يتشرب فسيأتي
وفي المجتبى معزيا الى صلاة البقالي الحصير يطهر بالمسح كالمرآة والحجر واما الاول اعني ما يتداخله اجزاء النجاسة فلا يطهر
عند محمد ابدا ويطهر عند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة والبردي والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من
النجاسة فعند ابي حنيفة وابي يوسف تغسل ثلاثا وتجفف في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة فقط والسكين المموه
بماء نجس يموه ثلاثا بطاهر واللحم وقع في مرقة نجسة حال الغليان يغلى ثلاثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان
يغسل ثلاثا كذا في الظهيرية والمرقة لا خير فيها الا ان يكون تلك النجاسة خمرا فانه اذا صب فيها خل حتى صار كالخل
حامضة طهرت وفي التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال ابو يوسف تطبخ بالماء ثلاثا وتجفف كل مرة وكذا اللحم وقال ابو حنيفة
اذا طبخت بالخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا يطهر ابدا وفي الظهيرية ولو صبت الخمر في قدر فيها لحم ان كان
قبل الغليان يطهر اللحم بالغسل ثلاثا وان كان بعد الغليان لا يطهر وقيل يغلى ثلاث مرات كل مرة بماء طاهر ويجفف في
كل مرة وتجفيفه بالتبريد الخبز الذي عجن بالخمر لا يطهر بالغسل ولو صب فيه الخل وذهب اثرها يطهر الدهن النجس يطهر
بالغسل ثلاثا وحيلته ان يصب الماء عليه فيعلو الدهن هكذا يفعل ثلاث مرات امرأة تطبخ مرقة فجاء زوجها سكران
وصب الخمر فيها فصبت المرأة فيها خلا ان صارت المرقة كالخل في الحموضة طهرت دجاجة شويت وخرج من بطنها شيء من الحبوب
يتنجس موضع الحبوب وتطهيره ان يطبخ ويبرد في كل مرة ثلاث مرات بالماء الطاهر وكذلك البعر اذا وجد في حمل مشوي انتهى
ما في الظهيرية وفي فتح القدير ولو القيت دجاجة حال الغليان في الماء قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل
لا يطهر ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب ان يطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم هو معلل بتشربهما النجاسة
المتخللة بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء
الى حد الغليان ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل من الامرين غير محقق
في السميط الواقع حيث لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام
السطح من الصوف بل ذلك الترك يمنع من جودة انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلاثا لتنجس سطح
الجلد بذلك الماء فانهم لا يحترزون فيه عن المنجس وقد قال شرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش والسميط مثلهما
انتهى واعلم ان صاحب المحيط فصل فيما لا ينعصر بين ما لا يتشرب فيه النجس وما يتشرب فالاول يطهر بالغسل ثلاثا
من غير تجفيف والثاني يحتاج الى التجفيف وبهذا علم ان المصنف ليس على عمومه كما لا يخفى وفيه ايضا والمياه الثلاثة
نجسة متفاوتة فالاولى اذا اصاب شيئا يطهر بالثلاث والثاني بالمثنى والثالث بالواحد ويكون حكمه في
الثوب الثاني مثل حكمه في الاول وان استنجى بالماء ثلاثا كان نجسا وان استعمل الماء بعد الانقاء صار مستعملا **قوله**
وسن الاستنجاء بنحو حجر منق ذكره هنا ولم يذكره في سنن الوضوء لان الاستنجاء ازالة النجاسة العينية وهو ازالة

ما على السبيل من النجاسة وفي المغرب الاستنجاء مسح موضع النجو وهو ما يخرج من البطن او غسله ويجوز ان يكون السين للطلب
اي طلب النجو ليزيله وقد علم من تعريفه ان الاستنجاء لا يسن الا من حدث خارج من احد السبيلين غير الريح لان بخروج
الريح لا يكون على السبيل شيء فلا يسن منه بل هو بدعة كما في المجتبى ولا من النوم والفصد واليه اشار في شرح الوقاية
لكن يرد عليه الحصى الخارج من احد السبيلين فانه يدخل تحت ضابطه والحال انه لا يسن الاستنجاء له صرح به في
السراج الوهاج وافاد ان الاستنجاء لا يكون الا سنة وصرح في النهاية بانه سنة مؤكدة فلا يكون فرضا وعلى هذا كما
ذكره في السراج الوهاج من ان الاستنجاء خمسة انواع اربعة فريضة وواحدة سنة فالاول من الحيض والنفاس والجنابة
واذا تجاوزت النجاسة مخرجها وواحدة سنة وهو ما اذا كانت النجاسة مقدار المخرج فساقط فان الثلاثة الاول من باب
ازالة الحدث ان لم يكن شيء على المخرج وان كان شيء فهو من باب ازالة النجاسة الحقيقية من البدن غير السبيلين فلا يكون من
باب الاستنجاء وان كان على احد السبيلين شيء فهو سنة لا فرض واما الرابع فهو من ازالة النجاسة عن البدن وقد علمت
انه ليس من باب الاستنجاء فلم يبق الا القسم المسنون واشار بقوله منقي الى ان المقصود هو الانقاء والى انه لا حاجة الى
التقييد بكيفية من المذكورة في الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتاء وادباره به في الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا في الشتاء
وفي المجتبى المقصود الانقاء فيختار ما هو الابلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى فالاولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخاء
الا ان يكون صائما وكان الاستنجاء بالماء ولا يتنفس اذا كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبلولة كل ذلك يفسد الصوم
وفي كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة وقلما يكون ذلك انتهى وللمحافظة ينبغي ان ينشف المحل
قبل ان يقوم ويستحب لغير الصائم ايضا حفظا للثوب من الماء المستعمل ويغسل يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغي ان يخطو
قبله خطوات والمقصود ان يستبرئ وفي المبتغى والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه
بماء او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه وبالماء البارد في الشتاء افضل بعد تحقق ازالة النجاسة
ولا يدخل الاصبع قبل يورثنا الباسور والمرأة كالرجل تغسل ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها كذا في فتح القدير
ولا تدخل المرأة اصبعها في قبلها للاستنجاء كما في الخانية واراد المصنف بالسنة السنة المؤكدة كما هو مذكور في الاصل
ولو تركه صحت صلاته قال في الخلاصة بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلماؤنا فصلوا بين النجاسة التي على
موضع الحدث والتي على غيره في غير موضع الحدث اذا تركها يكره وفي موضعه اذا تركها لا يكره ومما عن انس كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من ماء وعنزة فيستنجي بالماء متفق عليه ظاهر في المواظبة بالماء
ومقتضاه كراهة تركه كذا في فتح القدير وهو مبني على ان صيغة كان يفعل مفيدة للتكرار وفيه خلاف بين الاصوليين
والمختار الذي عليه الاكثرون والمحققون من الاصوليين ان لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا التكرار وانما هي
فعل ماض يدل على وقوعه فان دل دليل على التكرار عمل به والا فلا تقتضيه بوضعها وقد قالت عائشة رضي الله عنها
كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله قبل ان يطوف ومعلوم انه صلى الله عليه وسلم لم يحج بعد ان صحبته
عائشة الا حجة واحدة وهي حجة الوداع فاستعملت كان في مرة واحدة ولا يقال لعلها طيبته في احرامه لان المعتمر لا
يحل له التطيب قبل الطواف بالاجماع فثبت انها استعملت كان في مرة واحدة كما قال الاصوليون ذكره النووي في شرح مسلم
من باب الوتر واختاره المحقق في التحرير فانه اختار ان افادتها للتكرار من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع لكن الاستعمال
مختلف كما رايت وقد علم مما ذكرنا ان التقييد بالانقاء انما هو لحصول السنة حتى لو لم ينق فات السنة فقد فاتت لا انه قيد للجواز
واطلق الخارج ولم يقيده بكونه معتادا ليفيد ان غير المعتاد اذا اصاب المحل كالدم وليفيد انه لا فرق بين ان يكون الغائط
رطبا ولم يقم من موضعه او قام من موضعه او جف الغائط فان الحجر كاف فيه وفي الثاني خلاف ذكره في السراج الوهاج
يطهر بالحجارة على الصحيح سواء كان نجارا منه اولا واراد بنحو الحجر ما كان عينا طاهرة مزيلة لا قيمة له كالمدر والتراب والعود
والخرقة والقطن والجلد الممتهن فخرج الزجاج والثلج والاجر والخزف والفحم **قوله** وما سن فيه عدد اي في الاستنجاء
لما قدمنا من ان المقصود انما هو الانقاء وشرط الشافعي الثلاث مبنى على ان الاستنجاء فرض ولا نقول به وذكر الثلاث في
بعض الاحاديث خرج مخرج العادة لان الغالب حصول الانقاء بها او يحمل على الاستحباب بدليل انه لو استنجى بحجر له
ثلاثة احرف جاز عندهم وبدليل انه لما اتى له عليه السلام بحجرين وروثة القى الروثة واقتصر على الحجرين كذا ذكره
وتعقبه شيخ الاسلام ابن حجر في فتح الباري بان الامر ولا بايتان ثلاثة احجار يعني عن طلب ثالث بعد القاء الروثة
وبانه ورد في بعض الروايات الصحيحة انه طلب منه ثالثا واتاه به ومما قررناه علم ان المراد نفي السنة المؤكدة والا

فقد صرحوا بالاستحباب كما قدمناه **قوله** وغسله بالماء احب اي غسل المحل بالماء افضل لانه قالع للنجاسة والحجر مخفف
لها فكان الماء اولى كذا ذكره الشارح الزيلعي وهو ظاهر في ان المحل لم يطهر بالحجر ويتفرع عليه انه يتنجس السبيل اذا اصابه
الماء وفيه الخلاف المعروف في مسئلة الارض اذا جفت بعد التنجس ثم اصابها ماء وكذا في نظائرها وقد اختاروا في الجميع
عدم عود النجاسة كما قدمناه عنهم فليكن كذلك هنا ويدل على ذلك من السنة ما رواه الدارقطني وصححه عن ابي
هريرة انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يستنجى بروث وعظم وقال انهما لا يطهران فعلم ان ما اطلق الاستنجاء به يطهر اذ لو
لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه البلة وفي فتح القدير واجمع المتاخرون انه لا ينجس بالعرق حتى لو سال العرق
منه واصاب الثوب والبدن اكثر من قدر الدرهم لا يمنع وظاهر ما في الكتاب يدل على ان الماء مندوب سواء كان قبله
الحجر او لا فالحاصل انه اذا اقتصر على الحجر كان مقيما للسنة واذا اقتصر على الماء كان مقيما لها ايضا وهو افضل من الاول
واذا جمع بينهما كان افضل من الكل وقيل الجمع سنة في زماننا وقيل سنة على الاطلاق وهو الصحيح وعليه الفتوى كذا في
السراج الوهاج وفي فتح القدير هذا والنظر الى ما تقدم اول الفصل من حديث انس وعائشة يفيد ان الاستنجاء بالماء
سنة مؤكدة في كل زمان لافادته المواظبة وفيه ما قدمناه من البحث اطلق الغسل بالماء ولم يقيده بعدد ليفيد
ان الصحيح تفويضه الى رايه فيغسل حتى يقع في قلبه انه طهر كذا في الخلاصة بعد نقل الخلاف فمنهم من شرط الثلاث
ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة والمراد بالاشتراط في حصول السنة والا فترك الكل لا يضره عندهم
كما قدمناه وفي فتاوى قاضيخان والاستنجاء بالماء افضل ان امكنه ذلك من غير كشف العورة وان احتاج الى كشف العورة
يستنجي بالحجر ولا يستنجي بالماء قالوا من كشف العورة للاستنجاء يصير فاسقا وفي فتح القدير ولو كان على شط نهر ليس فيه
سترة لو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في الميضاة فضلا عن شاطئ النيل انتهى وقد قدمنا
الكلام عليه اول الباب **قوله** ويجب ان جاوز النجس المخرج اي ويجب غسل المحل بالماء ان تعدت النجاسة المخرج لان للبدن
حرارة جاذبة اجزاء النجاسة فلا يزيلها المسح بالحجر وهو القياس في محل الاستنجاء الا انه ترك فيه للنص على خلاف القياس
فلا يتعداه وفسرنا فاعل يجب بالغسل دون الاستنجاء كما فعل الشارح الزيلعي لما ان غسل ما عدا المخرج لا يسمى استنجاء ولما
قدمنا من ان الاستنجاء لا يكون الا سنة واراد بالماء هنا كل مائع طاهر مزيل بقرينة تعميمه اول الباب وهو اولى من حمله
على رواية محمد المعينة للماء كما اشار اليه في الكافي لانها ضعيفة في المذهب كما علمت سابقا واراد بالمجاوزة ان يكون اكثر من
من الدرهم بقرينة ما بعده وحينئذ فالمراد بالوجوب الفرض **قوله** ويعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء حتى
اذا كان المجاوز للمخرج مع ما على المخرج اكثر من قدر الدرهم فانه لا يمنع لان ما على المخرج ساقط شرعا ولهذا لا تكره الصلاة
معه فبقي المجاوز غير مانع وهذا عندهما خلافا لمحمد بناء على ان ما على المخرج في حكم الباطن عندهما وفي حكم الظاهر عنده
وهذا بعمومه يتناول ما اذا كانت مقعدته كبيرة وكان فيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ولم يتجاوز المخرج فانه ينبغي
ان يعفى عنه اتفاقا لا تفاقهم على ان ما على المقعدة ساقط وانما خلاف محمد فيما اذا جاوزت النجاسة المخرج وكان قليلا
وكان لو جمع مع ما على المخرج كان كثيرا فعلى هذا فالاختلاف المنقول في الشرح وغيره بين الفقيه ابي بكر القائل بانه
لا يجزئه الاستنجاء بالاحجار وبين ابن شجاع القائل بالجواز مشكل الا ان يخص هذا العموم بالمقعدة المعتادة التي قدرها
الدرهم الكبير المثقال واما الكبيرة التي جاوز ما عليها الدرهم فليست ساقطة فله وجه مع بعده وفي السراج الوهاج
هذا حكم الغائط اذا جاوز واما البول اذا جاوز عن راس الاحليل اكثر من قدر الدرهم فالظاهر انه يجزي فيه الحجر عند
ابي حنيفة وعند محمد لا يجزي فيه الحجر الا اذا كان اقل من قدر الدرهم انتهى وفي الخلاصة ولو اصاب طرف الاحليل من
البول اكثر من قدر الدرهم لا يجوز صلاته هو الصحيح انتهى وتعبير المصنف بموضع الاستنجاء اولى من تعبير صاحب
النقاية وغيرها بالمخرج لان لا يجب الغسل بالماء الا اذا جاوز ما على نفس المخرج وما حوله من موضع الشرج وكان المجاوز
اكثر من قدر الدرهم كما في المجتبى وذكر في الغاية معزيا الى القنية انه اذا اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من خارج اكثر من قدر
الدرهم يطهر بالحجر وقيل الصحيح انه لا يطهر الا بالغسل وقد قدمنا انه يطهر بالحجر وقد نقلوا هذا التصحيح هنا بصيغة
التمريض فالظاهر خلافه والله اعلم **قوله** لا بعظم وروث وطعام ويمين اي لا يستنجي بهذه الاشياء والمراد به يكره بها
كما صرح به الشارح والظاهر انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك لما روى البخاري من حديث ابي هريرة في بدء الخلق
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ابغني احجارا استنفض بها ولا تاتني بعظم ولا بروثة قلت ما بال العظام والروثة
قال هما من طعام الجن وروى اصحاب الكتب الستة عن ابي قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بال احدكم

فلا يمس ذكره بيمينه واذا اتى الخلاء فلا يتمسح بيمينه واذا شرب فلا يشرب نفسا واحدا وفي القنية في شرح السنة جمع الحدث
النهي عن الاستنجاء باليمين ومس الذكر باليمين ولا يمكنه الا بان يمسكا باحدهما فالصواب ان ياخذ الذكر بشماله فيمره على جدار
او موضع ناتئ من الارض وان تعذر يقعد ويمسك الحجر بين عقبيه فيمر العضو عليه بشماله فان تعذر ياخذ الحجر بيمينه ولا
يحركه ويمر العضو عليه بشماله قال مولانا نجم الدين وفيما اشار اليه من امساك الحجر بيمينه احراج وتعسير وتكلف بل يستنجي
بجدار ان امكن والا ياخذ الحجر بيمينه وليستنجي بيساره انتهى وليس مراده القصر على هذه الاشيا فان ما يكره الاستنجاء به
ثلاثة عشر كما في السراج الوهاج العظم والروث والرجيع والطعام والفحم والزجاج والورق والخزف والقصب والشعر
والقطن والخرقة وعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره فان استنجى به اجزاه مع الكراهة لحصول المقصود والروث
وان كان نجسا عندنا لقوله عليه السلام فيها ركس او رجس لكن لما كان يابسا لا ينفصل منه شيء صح الاستنجاء به لانه يجفف
ما على البدن من النجاسة الرطبة والرجيع العذرة اليابسة وقيل الحجر الذي قد استنجي وفي فتح القدير ولا يجزيه الاستنجاء
بحجر استنجي به مرة الا ان يكون له حرف اخر لم يستنج انتهى والورق قيل انه ورق الكتابة وقيل انه ورق الشجر واي ذلك كان
فانه مكروه واما الطعام فانه اسراف واهانة واذا كرهوا وضع المملحة على الخبز للاهانة فهذا اولى وسواء كان نابتا
اولا كاللحم واما الخزف والزجاج والفحم فانه يضر بالمقعدة واما باليمين فللنهي المتقدم فان كان باليسرى عذر يمنع الاستنجاء
بها جاز ان يستنجي بيمينه من غير كراهة واما با في هذه الاشيا فقيل ان الاستنجاء بها يورث الفقر وقد قدمنا ان التحقيق
ان الاستنجاء لا يكون الا سنة فينبغي انه اذا استنجى بالمنهي عنه ان لا يكون مقيما لسنة الاستنجاء اصلا فقولهم بالاجزاء
مع الكراهة تسامح لان مثل هذه العبارة تستعمل في الواجب وليس به والله الموفق للصواب **فروع** اذا اراد الانسان
دخول الخلاء وهو بيت التغوط يستحب له ان يدخل بثوب غير ثوبه الذي يصلي فيه ان كان له ذلك والا فيجتهد في حفظ
ثوبه عن اصابة النجاسة والماء المستعمل ويدخل مستور الراس ويقول عند دخوله بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبث
والخبائث واعوذ بك من الرجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم والخبث بسكون الباء بمعنى الشر وبضمها جمع الخبيث وهو
الذكر من الشيطان والخبائث جمع الخبيثة وهي الانثى من الشيطان ويكره ان يدخل الخلاء ومعه خاتم مكتوب عليه اسم الله
تعالى او شيء من القران ويدخل برجله اليسرى ويقعد ولا يكشف عورته وهو قائم ويوسع بين رجليه ويميل على اليسرى
ولا يتكلم على الخلاء فان الله يمقت على ذلك والمقت هو البغض ولا يذكر الله ولا يحمد اذا عطس ولا يشمت عاطسا ولا يرد
السلام ولا يجيب المؤذن ولا ينظر لعورته الا لحاجة ولا ينظر الى ما يخرج منه ولا يبزق ولا يمخط ولا يتنحنح ولا يكثر
الالتفات ولا يعبث ببدنه ولا يرفع بصره الى السماء ولا يطيل القعود على البول والغائط لانه يورث الباسور او وجع
الكبد كما روي عن لقمان عليه السلام فاذا فرغ قام ويقول الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وابقى في ما ينفعني من الطعام
لانه لو خرج كله هلك ويكره البول والغائط في الماء ولو كان جاريا ويكره على طرف نهر او بئر او حوض او عين وتحت شجرة
مثمرة او في زرع او في ظل ينتفع بالجلوس فيه ويكره بجنب المساجد ومصلى العيد وفي المقابر وبين الدواب وفي طريق
المسلمين ومستقبل القبلة ومستدبرها ولو في البنيان فان جلس مستقبل القبلة ناسيا ثم ذكر بعده ان امكنه الانحراف
انحرف والا فلا باس وكذا يكره للمراة ان تمسك ولدها للبول والغائط نحو القبلة واختلفوا في استقبال التطهير
فاختار التمرتاشي انه لا يكره وكذا يكره استقبال الشمس والقمر لانهما من ايات الله الباهرة ويكره ان يقعد في اسفل الارض
ويبول في اعلاها وان يبول في مهب الريح وان يبول في جحر فارة او حية او نملة او ثقب ويكره ان يبول قائما او مضطجعا او متجردا
من ثوبه من غير عذر فان كان لعذر فلا باس لانه عم بال قائما لوجع في صلبه ويكره ان يبول في موضع يتوضا او يغتسل فيه للنهي كذا في السراج

كتاب الصلاة

هي لغة الدعا وشرعا الافعال المخصوصة من القيام والقراءة والركوع والسجود وقول الشارح وفيها زيادة مع بقا معنى
اللغة فيكون تغييرا لا نقلا فيه نظر اذ الدعا ليس من حقيقتها شرعا وان اريد به القراءة فبعيد فالظاهر انها منقولة كما في
الغاية لا لما علل به من وجودها بدون الدعا في الاخرس لما ذكرنا وسياتي بيان اركانها وشرايطها وواجباتها وحكمها سقوط
الواجب عن ذمته بالادا في الدنيا ونيل الثواب الموعود في الاخرة ان كان واجبا والا فالثاني وسببها اوقاتها عند
الفقها وعند الاصوليين هي علامات وليست باسباب والفرق بينهما ان السبب هو المفضي الى الحكم بلا تاثير والعلامة
هي الدالة على الحكم من غير توقف ولا افضا ولا تاثير فهو علامة على الوجوب والعلة في الحقيقة النعم المترادفة في

الوقت وهو شرط صحة متعلقة بالضرورة كما يفيده كونه ظرفا عامة مشايخنا السبب هو الجزء الاول ان اتصل به
الادا وان لم يتصل به انتقلت كذلك الى ما يتصل به والا فالسبب الجزء الاخير وبعد خروجه يضاف الى جملته وتمامه في
كتابنا المسمى لب الاصول وفي شرح النقاية وكان فرض الصلوات الخمس ليلة المعراج وهي ليلة السبت لسبع عشرة خلت
من رمضان قبل الهجرة بثمانية عشر شهرا من مكة الى السما وكانت الصلاة قبل الاسرا صلاتين صلاة قبل طلوع
الشمس وصلاة قبل غروبها قال تعالى وسبح بحمد ربك بالعشي والابكار ثم بدا بالاوقات لتقدم السبب على المسبب والشروط
وان كانت كذلك لكن السبب اشرف منه ولكونه شرطا ايضا وقدم الفجر لانه اول النهار ولانه لا خلاف في اوله ولا اخره
او لان اول من صلاها ادم عليه السلام حين اهبط من الجنة وانما قدم الظهر في الجامع الصغير لانها اول صلاة فرضت
على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى امته كذا في غاية البيان وبهذا اندفع السؤال المشهور كيف ترك النبي صلى الله عليه وسلم
صلاة الفجر صبيحة ليلة الاسرا التي فرض فيها الصلوات الخمس وفي الغاية ان صلاة الفجر اول الخمس في الوجوب لان
الفجر صبيحة ليلة الاسرا فيحتاج الى الجواب واجاب عنه العراقي انه كان نائما وقت الصبح والنائم غير مكلف **قوله**
ووقت الفجر من الصبح الصادق الى طلوع الشمس لحديث امامة جبريل عند البيت مرتين فصلى بي الظهر في الاولى منهما
حيث كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس وافطر الصائم
ثم صلى العشا حين غاب الشفق ثم صلى الفجر حين برق الفجر وحرم الطعام على الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان
ظل كل شيء مثله كوقت العصر بالامس ثم صلى العصر حين كان ظل كل شيء مثليه ثم صلى المغرب لوقته الاول ثم صلى العشاء
الاخيرة حين ذهب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين اسفرت الارض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت الانبيا من قبلك
والوقت فيما بين هذين الوقتين وبرق اي بزغ وهو اول طلوعه وقيد بالصادق احترازا عن الكاذب فانه من الليل وهو
المستطيل الذي يبدو وكذنب الذئب ثم يعقبه الظلام والاول المستطير وهو الذي ينتشر ضوءه في الافق وهي اطراف السما
وفي السراج الوهاج اخره قبيل طلوع الشمس وفي المجتبى واختلف المشايخ في ان العبرة لاول طلوعه او لاستطارته
او لانتشاره انتهى والظاهر الاخير لتعريفهم الصادق به قال في النهاية الصادق هو البياض المنتشر في الافق **قوله**
والظهر من الزوال الى بلوغ الظل مثليه سوى الفيء اي وقت الظهر اما اوله فمجمع عليه لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك
الشمس اي لزوالها وقيل لغروبها واللام للتاقيت ذكره البيضاوي واما اخره ففيه روايتان عن ابي حنيفة الاولى
رواها محمد عنه ما في الكتاب والثانية رواية الحسن اذا صار ظل كل شيء مثله سوى الفيء وهو قولهما والاولى قول ابي حنيفة
قال في البدايع انها المذكورة في الاصل وهو الصحيح وفي النهاية انها ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي غاية البيان
وبها اخذ ابو حنيفة وهو المشهور عنه وفي المحيط والصحيح قول ابي حنيفة وفي الينابيع وهو الصحيح عن ابي حنيفة
وفي تصحيح القدوري للعلامة قاسم ان برهان الشريعة المحبوبي اختاره وعول عليه النسفي ووافقه صدر الشريعة
ورجح دليله وفي الغياثية وهو المختار وفي شرح المجمع للمصنف انه مذهب ابي حنيفة واختاره اصحاب المتون وارتضاه
الشارحون فثبت انه مذهب ابي حنيفة فقول الطحاوي وبقولهما ناخذ لا يدل على انه المذهب مع ما ذكرناه وما ذكره الكركي
في الفيض من انه يفتى بقولهما في العصر والعشا مسلم في العشا فقط على ما فيه ايضا كما سنذكره ولهما امامة جبريل في
اليوم الاول في هذا الوقت وله قوله عليه السلام ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم واشد الحر في ديارهم كان
في هذا الوقت واذا تعارضت الاثار لا ينقضي الوقت بالشك وذكر شيخ الاسلام ان الاحتياط ان يؤخر الظهر الى
المثل وان لا يصلي العصر حتى يبلغ المثلين ليكون مؤديا للصلاتين في وقتهما بالاجماع كذا في السراج وفي المغرب الفيء
بوزن الشيء ما نسخ الشمس وذلك بالعشي والجمع افيا وفيوء والظل ما نسخته الشمس وذلك بالغداة وفي السراج الوهاج
والفيء في اللغة اسم للظل بعد الزوال سمي فيئا لانه فاء من جهة المغرب الى جهة المشرق اي رجع وبه اندفع ما قيل ان
الفيء هو الظل الذي يكون للاشيا وقت الزوال وفي معرفة الزوال روايات اصحها ان يغرز خشبة مستوية في ارض مستوية
ويجعل عند منتهى ظلها علامة فان كان الظل ينقص عن العلامة فالشمس لم تزل وان كان الظل يطول وتجاوز الخط علم
انها زالت وان امتنع الظل من القصر والطول فهو وقت الزوال كذا في الظهيرية وفي المجتبى فان لم يجد ما يغرز لمعرفة
الفيء والامثال فليعتبر بقامته وقامة كل انسان ستة اقدام ونصف بقدمه وقال الطحاوي وعامة المشايخ
سبعة اقدام ويمكن الجمع بينهما بان يعتبر سبعة اقدام من طرف سمت الساق وستة ونصف من طرف الابهام واعلم
ان لكل شيء ظلا وقت الزوال الا بمكة والمدينة في اطول ايام السنة لان الشمس فيها تاخذ الحيطان الاربعة كذا في

المبسوط قوله والعصر منه الى الغروب اي ووقت العصر من بلوغ الظل مثليه سوى الفيء الى غروب الشمس والخلاف في
اخر وقت الظهر جار في اول وقت العصر وفي اخره ايضا خلاف فان الحسن بن زياد يقول اذا اصفرت الشمس خرج وقت
العصر ولنا رواية الصحيحين من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قوله والمغرب منه
الى غروب الشفق اي ووقت المغرب من غروب الشمس الى غروب الشفق لرواية مسلم ووقت صلاة المغرب ما لم يسقط نور
الشفق وضبطه الشمني بالثاء المثلثة المفتوحة وهو ثورانه وحمرته قوله وهو البياض اي الشفق هو البياض عند الامام
وهو مذهب ابي بكر الصديق وعمر ومعاذ وعائشة رضي الله عنهم وعندهما وهو رواية عنه هو الحمرة وهو قول ابن عباس
وابن عمر وصحح في المجمع بان عليها الفتوى ورده المحقق في فتح القدير بانه لا تساعده رواية ولا دراية اما الاول فلانه
خلاف الرواية الظاهرة عنه واما الثاني فلما في حديث ابن فضيل وان اخر وقتها حين يغيب الافق وغيبوبته بسقوط
البياض الذي يعقب الحمرة والا كان باديا ويجي ما تقدم اعني اذا تعارضت الاخبار لم ينقض الوقت بالشك ورجحه ايضا
تلميذه قاسم في تصحيح القدوري وقال في اخره فثبت ان قول الامام هو الاصح انتهى وبهذا ظهر انه لا يفتى ويعمل الا بقول الامام
الاعظم ولا يعدل عنه الى قولهما او قول احدهما او غيرهما الا لضرورة من ضعف دليل وتعامل بخلافه كالمزارعة
وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما كما في هذه المسئلة وفي السراج الوهاج فقولهما اوسع للناس وقول ابي حنيفة
قوله والعشاء والوتر منه الى الصبح اي وقتهما من غروب الشفق على الخلاف فيه ولكون وقتهما واحدا مذهب الامام
ووقت الوتر بعد صلاة العشاء له حديث ابي داود ان الله امركم بصلاة هي خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء
الى طلوع الفجر ولهما ما في بعض طرقه فجعلها لكم فيما بين صلاة العشاء الى طلوع الفجر والخلاف فيه مبني على انه فرض
او سنة قوله ولا يقدم على العشاء للترتيب اي لا يقدم الوتر على العشاء لوجوب الترتيب بين العشاء والوتر لانهما فرضان
عند الامام وان كان احدهما اعتقادا والاخر عملا فافاد انه عند التذكر حتى لو قدم الوتر ناسيا فانه يجوز وعندهما
يعيده عند النسيان ايضا لانه سنة العشاء تبعا لها فلا يثبت حكمه قبلها كالركعتين بعد العشاء وقول الشارح عنده
لا يجوز فيه نظر لانه سنة عندهما يجوز تركه اصلا واشار الى ان الترتيب بينه وبين غيره واجب عنده كما سيصرح به
في باب الفوائت وعندهما ليس بواجب لسنيته وفي النهاية ثم انهما يوافقان ابا حنيفة في وجوب القضاء فلو كانت سنة
لما وجب القضاء كما في سائر السنن ومراده من الوجوب الثبوت لا المصطلح عليه لان الاداء عندهما سنة فلا يكون القضاء
واجبا عندهما والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم قوله ومن لم يجد وقتهما لم يجبا اي العشاء والوتر كما لو كان في بلد يطلع
فيه الفجر قبل ان يغيب الشفق كبلغار في اقصر ليالي السنة فيما حكاه صاحب معجم البلدان لعدم السبب وافتى به البقالي
كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من المرفقين وافتى بعضهم بوجوبهما واختاره المحقق في فتح القدير
لثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي الثابت في نفس الامر وجواز تعدد
المعرفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاءه لجواز دليل اخر وهو ما تواطأت
اخبار الاسراء من فرض الله الصلوات خمسا الى اخره والصحيح انه لا ينوي القضاء لفقد وقت الاداء ومن افتى بوجوب العشاء
يجب عنده الوتر ايضا وحكى مسكين في شرحه ان اهل بلغار ارسلوا بالفتوى الى شمس الائمة الحلواني فافتاهم بوجوب
قضاء العشاء فبلغ البقالي فافتى بعدمه فارسل اليه الحلواني في درسه بخوارزم من قال له ما تقول فيمن انكر فرضا
من الخمس فاحس به الشيخ فقال لما تقول فيمن قطعت يداه مع المرفقين ورجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه قال
ثلاث لفوات محل الرابع قال فكذلك فوات الصلاة الخامسة فبلغ شمس الائمة الحلواني جوابه فاستحسنه ووافقه
فيه انتهى وفي القاموس بلغر على وزن قرطق والعامة تقول بلغار وهي بلد الصقالبة وهم جيل بين البلغر وقسطنطينية
انتهى قوله وندب تاخير الفجر رواه اصحاب السنن الاربعة وصححه الترمذي اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وحمله على
تبين طلوعه ياباه ما في صحيح ابن حبان كلما اصبحتم بالصبح فهو اعظم للاجر واطلقه فشمل الابتداء والانتهاء فيستحب البداءة
بالاسفار والختم به خلافا للطحاوي فانه نقل عن الاصحاب استحباب البداءة بالغلس والختم بالاسفار والاول ظاهر
الرواية كما في العناية وقالوا يسفر بها بحيث لو ظهر فساد صلاته يمكنه ان يعيدها في الوقت بقراءة مستحبة وقيل
يؤخرها جدا لان الفساد موهوم فلا يترك المستحب لاجله وهو ظاهر اطلاق الكتاب لكن لا يؤخرها بحيث يقع الشك
في طلوع الشمس وفي السراج الوهاج حد الاسفار ان يصلي في النصف الثاني ولا يخفى ان الحاج بمزدلفة لا يؤخرها
وفي المبتغى بالمعجمة الافضل للمراة في الفجر الغلس وفي غيرها الانتظار الى فراغ الرجال عن الجماعة قوله وظهر

الصيف اي ندب تاخيره لرواية البخاري كان اذا اشتد البرد بكر بالصلاة واذا اشتد الحر ابرد بالصلاة والمراد الظهر
لانه جواب السؤال عنها وحده ان يصلي قبل المثل اطلقه فافاد انه لا فرق بين ان يصلي بجماعة او لا وبين ان يكون في
بلاد حارة او لا وبين ان يكون في شدة الحر او لا ولهذا قال في المجمع ونفضل الابراد بالظهر مطلقا فما في السراج
الوهاج من انه انما يستحب الابراد بثلاثة شروط ففيه نظر بل هو مذهب الشافعي على ما قيل والجمعة كالظهر اصلا
واستحبابا في الزمانين كذا ذكره الاسبيجابي قوله والعصر ما لم تتغير اي ندب تاخيره ما لم تتغير الشمس لرواية ابي
داود كان يؤخر العصر ما دامت الشمس بيضاء نقية اطلقه فشمل الصيف والشتاء لما في ذلك من تكثير النوافل لكراهتها
بعد العصر واراد بالتغير ان تكون الشمس بحال لا تحار فيها العيون على الصحيح فان تاخيرها اليه مكروه لا الفعل لانه
مامور بها منهي عن تركها فلا يكون الفعل مكروها كذا في السراج لو شرع فيه قبل التغير فمده اليه لا يكره لان الاحتراز
عن الكراهة مع الاقبال على الصلاة متعذر فجعل عفوا كذا في غاية البيان وحكم الاذان حكم الصلاة في الاستحباب
تعجيلا وتاخيرا صيفا وشتاء كما سنذكره في بابه ان شاء الله تعالى قوله والعشاء الى الثلث اي ندب تاخيرها الى ثلث
الليل او نصفه لما رواه الترمذي وصححه لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل او نصفه وفي مختصر القدوري
الى ما قبل الثلث لرواية البخاري كانوا يصلون العتمة فيما بين ان يغيب الشفق الى ثلث الليل ومقتضاه انه لا يستحب
تاخيرها الى الثلث بخلاف الاول ووفق بينهما في شرح المجمع لابن الملك بحمل الاول على الشتاء والثاني على الصيف لغلبة
النوم انتهى واطلقه فشمل الصيف والشتاء وقيل يستحب تعجيل العشاء في الصيف لئلا تتقلل الجماعة وافاد ان التاخير
الى نصف الليل ليس بمستحب وقالوا انه مباح والى ما بعده مكروه وقيل الى ما بعد الثلث مكروه وروى الامام احمد
وغيره انه عليه السلام كان يستحب ان يؤخر العشاء وكان يكره النوم قبلها والحديث بعدها وقيده الطحاوي بكراهة النوم
قبلها بمن خشي عليه فوت وقتها او فوت الجماعة فيها والا فلا وقيد الشارح كراهة الحديث بعدها بغير الحاجة اما
لها فلا وكذا قراءة القران والذكر وحكايات الصالحين ومذاكرة الفقه والحديث مع الضيف وفي الظهيرية ويكره
الكلام بعد انفجار الصبح واذا صلى الفجر جاز له الكلام وفي القنية تاخير العشاء الى ما زاد على نصف الليل والعصر
الى وقت اصفرار الشمس والمغرب الى اشتباك النجوم يكره كراهة تحريم قوله والوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه اي
وندب تاخيره لرواية الصحيحين اجعلوا اخر صلاتكم وترا والامر للندب لرواية الترمذي من خشي منكم ان لا يستيقظ
من اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع منكم ان يوتر في اخر الليل فليوتر من اخر الليل فان قراءة القران في اخر الليل محضورة
وهي افضل ومفهوم قوله لمن يثق واذا اوتر قبل النوم ثم استيقظ وصلى ما كتب له لا كراهة فيه ولا يعيد
الوتر ولزمه ترك الافضل المفاد بحديث الصحيحين قوله وتعجيل ظهر الشتاء اي وندب تعجيل ظهر الشتاء لما رويناه
في ظهر الصيف وفي الخلاصة من اخر الايمان ان كان عندهم حساب يعرفون به الشتاء والصيف فهو على حسابهم وان لم
يكن فالشتاء ما اشتد فيه البرد على الدوام والصيف ما يشتد فيه الحر على الدوام فعلى قياس هذا الربيع ما ينكسر فيه
البرد على الدوام والخريف ما ينكسر فيه الحر على الدوام ومن مشايخنا من قال الشتاء ما يحتاج فيه الناس الى شيئين الى
الوقود ولبس الحشو والصيف ما يستغني فيه عنهما والربيع والخريف ما يستغني عن احدهما انتهى ولم ار من تكلم على حكم
صلاة الظهر في الربيع والخريف والذي يظهر ان الربيع ملحق بالشتاء في هذا الحكم والخريف ملحق بالصيف فيه قوله والمغرب
اي وندب تعجيلها لحديث الصحيحين كان يصلي المغرب اذا غربت الشمس وتوارت بالحجاب ويكره تاخيرها الى اشتباك النجوم
لرواية احمد لا تزال امتي بخير ما لم يؤخروا المغرب حتى تشتبك النجوم ذكره الشارح وفيه بحث اذ مقتضاه الندب لا الكراهة
لجواز الاباحة وفي المبتغى بالمعجمة ويكره تاخير المغرب في رواية وفي اخرى لا ما لم يغب الشفق الاصح هو الاول الا من عذر
كالسفر ونحوه او يكون قليلا وفي الكراهة بتطويل القراءة خلاف انتهى وفي الاسرار تعجيل الصلاة اداؤها في النصف
الاول من وقتها وفي فتح القدير تعجيلها هو ان لا يفصل بين الاذان والاقامة الا بجلسة خفيفة او سكتة على الخلاف
الذي سياتي وتاخيرها لصلاة ركعتين مكروه وما روي الاصحاب عن ابن عمر انه اخرها حتى بدا نجم فاعتق رقبة
يقتضي ان ذلك القليل الذي لا يتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره للسفر وللمائدة او كان يوم
غيم وذكر الاسبيجابي اذا جيء بجنازة بعد الغروب بدؤوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب انتهى وقد تقدم ان كراهة
تاخيرها تحريمية قوله وما فيه عين يوم غيم اي وندب تعجيل كل صلاة في اولها عين يوم الغيم وهي العصر والعشاء
لان في تاخير العصر احتمال وقوعها في الوقت المكروه وفي تاخير العشاء تقليل الجماعة على احتمال المطر والطين

العين لغة في الغيم وهو السحاب كذا في الصحاح وليس فيه وهم الوقوع قبل الوقت لان الظهر قد اخر في هذا اليوم وكذا
المغرب وبهذا اندفع ما صرح به في غاية البيان رواية الحسن ان التاخير افضل في سائر الصلوات يوم الغيم بانه
اولى بالاحتياط لجواز الاداء بعد الوقت لا قبله **قوله** ويؤخر غيره فيه اي ويؤخر غير ما في اوله عين يوم غيم
وهي الفجر والظهر والمغرب لان الفجر والظهر لا كراهة في وقتهما فلا يضر التاخير والمغرب يخاف وقوعها قبل الغروب
لشدة الالتباس **قوله** ومنع عن الصلاة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع والاستواء والغروب
الا عصر يومه لما روى الجماعة الا البخاري من حديث عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال ثلاث ساعات كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم ينهانا ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم
قائم الظهيرة حتى تميل وحين تضيف للغروب حتى تغرب ومعنى تضيف تميل وهو بالمثناة الفوقية المفتوحة فالضاد
المعجمة المفتوحة فالمثناة التحتية المشددة واصله تتضيف حذفت منه احدى التائين والمراد بقوله وان نقبر
صلاة الجنازة كناية لانها ذكرا للدفن والاداة المراد وفاد الدفن غير مكروه خلافا لابي داود لما رواه ابن دقيق
العيد في الامام عن عقبة قال نهانا رسول صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند طلوع الشمس اطلق الصلاة
فشمل فرضها ونفلها لان الكل ممنوع فان المكروه من قبيل الممنوع لانها تحريمية لما عرف من ان النهي الظني الثبوت غير المصروف
عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وان كان قطعيا فاد التحريم فالتحريم في مقابلة الفرض في الرتبة وكراهة التحريم في رتبة
الواجب والتنزيه في رتبة المندوب والنهي في حديث عقبة من الاول فكان الثابت به كراهة التحريم فان كانت الصلاة
فرضا او واجبة فهي غير صحيحة لانها لنقصان في الوقت بسبب الاداء فيه تشبها بعبادة الكفار المستفاد من قوله صلى الله
عليه وسلم ان الشمس تطلع بين قرني شيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا دنت
للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهى عن الصلاة في تلك الساعات رواه مالك في الموطا وهذا هو المراد بنقصان الوقت
والا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر الاوقات انما النقص في الاركان فلا يتادى بها ما وجب كاملا فخرج
الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت الصلاة مع انها ناقصة يتادى بها الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في
الاركان التي هي المقومة في الحقيقة بخلاف فعل الاركان في هذه الاوقات وانما جاز القضاء في ارض الغير وان كان النهي
ثم لمعنى في غيره ايضا لان النهي ثم ورد للمكان وهنا للزمان واتصال الفعل بالزمان اكثر لانه داخل في ماهيته ولهذا فسد
صوم يوم النحر وان ورد النهي فيه لمعنى في غيره لان النهي فيه باعتبار الوقت والصوم يقوم به ويطول بطوله ويقصر
بقصره لانه معياره فازداد الاتصال فاسدا وان كانت الصلاة نفلا فهي صحيحة مكروهة حتى وجب قضاؤه اذا قطعه
ووجب قطعه وقضاؤه في غير مكروه في ظاهر الرواية ولو اتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع
افضل والاول هو مقتضى الدليل وفي نواقض الخانية لو شرع في فريضة عند طلوع الشمس او غروبها سوى عصر يومه
لم يكن داخلا في الصلاة فلا ينتقض طهارته بالقهقهة ولو شرع في التطوع عند الطلوع او الغروب ثم قهقه كان عليه
الوضوء انتهى والوتر داخل في الفرض لانه فرض عملي وفي الواجب فلا يصح في هذه الاوقات كما في الكافي والمنذور المطلق
الذي لم يتقيد بوقت الكراهة داخل فيه ايضا فلا يصح في هذه الاوقات كما في المحيط بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما
قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرجه عن العهدة وان كان لازما لان وجوبه ضرورة صيانة المؤدي عن
البطلان ليس غير والصون عن البطلان يحصل مع النقصان كما لو نذر ان يصلي في الوقت المكروه فادى فيه يصح ويأثم
ويجب ان يصلي في غيره وقول الشارح فيهما والافضل ان يصلي في غيره ضعيف كما قدمناه ويدخل في الواجب ركعتا
الطواف فلا تصح في هذه الاوقات الثلاثة اعتبرت واجبة في حق هذا الحكم ونفلا في كراهتها بعد صلاة الفجر والعصر
احتياطا فيهما وعبارة الكتاب اولى من عبارة اصله الوافي حيث قال لا تصح صلاة الى اخره لما علمت ان عدم الصحة انما هو في
الفرائض والواجبات لا في النوافل بخلاف المنع فانه يعم الكل واراد بسجدة التلاوة وصلاة الجنازة ما وجبت قبل هذه
الاوقات اما اذا تلاها فيها او حضرت الجنازة فيها فاداها فانه يصح من غير كراهة اذ الوجوب بالتلاوة والحضور لكن
الافضل التاخير فيهما وفي التحفة الافضل ان يصلي على الجنازة اذا حضرت في الاوقات الثلاثة ولا يؤخرها بخلاف
الفرائض وظاهر التسوية بين صلاة الجنازة وسجدة التلاوة انه لو حضرت الجنازة في غير مكروه فاخرها حتى صلى في الوقت
المكروه فانها لا تصح ويجب اعادتها كسجود التلاوة وذكر الاسبيجابي لو صلى صلاة الجنازة فانه يجوز مع الكراهة ولا
يعيد ولو سجد سجدة التلاوة ينظر ان قراها في هذا الوقت يجوز مع الكراهة وتسقط عن ذمته وان قراها قبل ذلك

ثم سجدها في هذا الوقت لا يجوز ولا يعيد انتهى وسجدة السهو كسجدة التلاوة كذا في المحيط حتى لو دخل وقت الكراهة بعد السلام
وعليه سهو فانه لا يسجد للسهو ويسقط عنه لانه لجبر النقصان المتمكن في الصلاة فجرى ذلك مجرى القضاء وقد وجب
ذلك كاملا فلا يتادى بالناقص كذا في شرح المنية وذكر في الاصل ما لم ترتفع الشمس قدر رمح فهي في حكم الطلوع واختار الفضلي
ان الانسان ما دام يقدر على النظر الى قرص الشمس في الطلوع فلا تحل الصلاة فاذا عجز عن النظر حلت وهو مناسب لتفسير
التغير المصحح كما قدمناه واراد بالغروب التغير كما صرح به قاضيخان في فتاواه حيث قال وعند احمرار الشمس الى ان تغيب
والشافعي رحمه الله اخرج من النهي في حديث عقبة الفوائت عملا بقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها متفق عليه والجواب عنه ان كونه مخصصا لعموم النهي متوقف على المقارنة فلما لم يثبت فهو معارض في بعض
الافراد فيقدم حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقهم في كون الخاص مخصصا كيفما كان فهو خاص في الصلاة
عام في الاوقات فان وجب تخصيص عموم الصلاة في حديث عقبة وجب تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه
خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقات الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلاة الفائتة
كما ان تخصيص الاخر هو اخراج الفوائت عن عموم منع الصلاة في الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان في الفائتة
في الاوقات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة يقتضي اخراجها عن الحل في الثلاثة وتخصيص حديث التذكر
للفائتة من عموم الصلاة يقتضي حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة اولى لانه محرم واخرج ايضا النوافل بمكة
لعموم قوله صلى الله عليه وسلم يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او
نهار وجوابه انه عام في الصلاة والوقت فيتعارض عمومهما في الصلاة ويقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان
في الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم يجب ان يخص منه حديث عقبة في الاوقات الثلاثة لانه خاص
فيها واخرج ابو يوسف منه النفل يوم الجمعة وقت الزوال لما رواه الشافعي في مسنده نهى عن الصلاة نصف النهار
حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وجوابه ان الاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله نهيا مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة
فيقدم عليه حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وبحث فيه المحقق ابن الهمام بانه يحمل المطلق على المقيد لاتحادهما
حكما وحادثة ولم يجب عنه فظاهره ترجيح قول ابي يوسف فلذا قال في الحاوي وعليه الفتوى كما عزاه له ابن امير حاج في
شرح المنية وفي الغاية ان حديث ابي يوسف منقطع او معناه ولا يوم الجمعة واستثنى المصنف من المنع عصر يومه
فافاد انه لا يكره اداؤه وقت التغير وقدمنا ان المكروه انما هو تاخيره لا اداؤه لانه اداه كما وجب لان سبب الوجوب
اخر الوقت ان لم يؤد قبله والا فالجزء المتصل بالاداء والا فجميع الوقت وعلل المصنف في كافيه بانه لا يستقيم اثبات الكراهة
للشيء لانه مأمور به وقيل الاداء مكروه ايضا انتهى وعلى هذا مشى في شرح الطحاوي والتحفة والبدائع والحاوي وغيرها
على انه المذهب من غير حكاية خلاف وهو الاوجه للحديث السابق الثابت في صحيح مسلم وغيره وقيد بعصر يومه لان عصر
امسه لا يجوز وقت التغير لان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد واورد
عليه ان من بلغ او اسلم في الجزء الناقص لا يصح منه في ناقص غيره مع تعذر الاضافة في حقه الى الكل لعدم الاهلية ثم
واجيب بان لا رواية فيها فيلتزم الصحة والصحيح ان النقص لازم للاداء في ذلك الجزء واما الجزء فلا نقص فيه غير ان تحمل ذلك
النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو نفسه كامل
فثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن عهدته الا بكامل وبهذا اندفع ما ذكره السراج الهندي في شرح المغني من ان السبب
لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فعند مضي الوقت لا يتصف بالكمال لما علمت انه لا نقص في
الوقت اصلا واشار الى ان فجر يومه يبطل بالطلوع والفرق بينهما ان السبب في العصر اخر الوقت وهو وقت التغير وهو
ناقص فاذا اداها فيه اداها كما وجبت ووقت الفجر كله كامل فوجبت كاملة فتبطل بطرو الطلوع الذي هو وقت فساد
لعدم الملائمة بينهما فان قيل روى الجماعة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ومن ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح اجيب بان
التعارض لما وقع بين هذا الحديث وبين النهي عن الصلاة في الاوقات الثلاثة رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض
فرجحنا حكم هذا الحديث في صلاة العصر وحكم النهي في صلاة الفجر كذا في شرح النقاية وظاهره ان ترجيح المحرم
على المبيح انما هو عند عدم القياس اما عنده فالترجيح له وفي القنية كسالى العوام اذا صلوا الفجر وقت الطلوع
لا ينكر عليهم لانهم لو منعوا يتركونها اصلا ظاهرا ولو صلوها تجوز عند اصحاب الحديث والاداء الجائز عند البعض اولى

من الترك اصلا وفي البغية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في الاوقات التي تكره فيها الصلاة والدعا والتسبيح
افضل من قراءة القرآن انتهى ولعله لان القراءة ركن الصلاة وهي مكروهة فالاولى ترك ما كان ركنا لها والتعبير بالاستوا
اولى من التعبير بوقت الزوال لان وقت الزوال لا تكره فيه الصلاة اجماعا كذا في شرح منية المصلي قوله وعن
التنفل بعد صلاة الفجر والعصر لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة جنازة اي منع عن التنفل في هذين الوقتين
قصدا لا عن غيره لرواية الصحيحين لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ولا صلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وهو بعمومه
متناول للفرائض فاخرجوها منه بالمعنى وهو ان الكراهة كان لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به لا لمعنى في الوقت
فلم يظهر في حق الفرائض وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بان هذا الاعتبار لا دليل عليه ثم النظر اليه يستلزم نقيض
قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لانه يستلزم معارضة النص بالمعنى والنظر الى النصوص
يفيد منع القضا تقديما للنهي العام على حديث التذكر نعم يمكن اخراج صلاة الجنازة وسجدة التلاوة بانهما ليستا بصلاة
مطلقة ويكفي في اخراج القضا من الفساد العلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما من الكراهة
ففيه ما سبق انتهى والحاصل ان الدليل يقتضي ثبوت الكراهة في كل صلاة وتخصيصه بلا مخصص شرعي لا يجوز اطلق
في الفائتة فشمل الوتر لانه واجب على قوله واما على قولهما فهو سنة فينبغي ان لا يقضى بعد طلوع الفجر لكراهة التنفل
فيه لكن في القنية الوتر يقضى بعد طلوع الفجر بالاجماع بخلاف ساير السنن انتهى ولا يخفى ما فيه واقتصر على الثلاثة
ليفيد ان بقية الواجبات من الصلاة داخل في النفل فيكره فيهما كالمنذور خلافا لابي يوسف وما شرع فيه من النفل
ثم افسده وركعتي الطواف لان ما التزمه بالنذر نفل لان النذر سبب موضوع لالتزامه بخلاف سجود التلاوة لانها
ليست بنفل لان التنفل بالسجدة غير مشروع فيكون واجبا بايجاب الله تعالى ولانه تعلق وجوبها بالنذر بسبب من جهته وسجدة
التلاوة بايجابه تعالى وان كانت التلاوة فعله لجمع المال فعله ووجوب الزكاة بايجاب الشرع وفي فتح القدير وقد يقال الوجوب
السجدة في التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا التلاوة وذلك ليس فعلا من المكلف بل وصف خلقي فيه بخلاف النذر
والطواف والشروع فعله ولولاه لكانت الصلاة نفلا انتهى وهو قاصر على السامع للتلاوة لان السبب في حقه السماع
على خلاف فيه واما التالي فاتفقوا على ان السبب في حقه انما هو التلاوة لا السماع واطلق في التنفل فشمل ما له سبب وما ليس
له فتكره تحية المسجد فيهما للعموم وهو مقدم على عموم قوله صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد فليركع ركعتين لانه مبيح
وذاك حاظر واشار الى انه لو شرع في التنفل في وقت مستحب ثم افسده ثم قضاه فيهما فانه لا يسقط عن ذمته كما في المحيط والى
انه لو افسد سنة الفجر ثم قضاها بعد صلاة الفجر فانه لا يجوز على الاصح وقيل يجوز والاحسن ان يشرع في السنة ثم يكبر
بالفريضة فلا يكون مفسدا للعمل ويكون متنقلا من عمل الى عمل كذا في الظهيرية وفيه نظر لانه اذا كبر للفريضة فقد افسد
السنة كما صرحوا به في باب ما يفسد الصلاة وفي شرح المجمع لابن الملك ما قاله بعض الفقها من انه اذا قام للفجر وخاف
رجل فوت الفرض يشرع في السنة فيقطعها قبل الطلوع مردود لكراهة قضاء النفل الذي افسده فيه على ان الامر بالشروع
للقطع قبيح شرعا والى انه لا يكره التنفل قبل صلاة العصر في وقته والى ان لصلاة العصر مدخلا في كراهة النوافل
فينشأ عنه كراهة التطوع بعد العصر المجموعة الى الظهر في وقت الظهر بعرفات فيما يظهر ولم اقف على التصريح به لاحد
من اهل المذهب كذا في شرح منية المصلي واعلم ان قضاء الفائتة وما معها لا يكره بعد صلاة العصر الى غاية التغير لا الى
الغروب كما هو ظاهر كلامه قوله وبعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر اي ومنع عن التنفل بعد طلوع الفجر قبل صلاة الفجر
باكثر من سنته قصدا لما رواه احمد وابو داود لا صلاة بعد الصبح الا ركعتين وفي رواية الطبراني اذا طلع الفجر فلا
تصلوا الا ركعتين قيدنا بكونه قصدا لما في الظهيرية ولو شرع في التطوع قبل طلوع الفجر فلما صلى ركعة طلع الفجر قيل
يقطع الصلاة وقيل يتمها والاصح انه يتمها ولا تنوب عن سنة الفجر على الاصح ولو اقتصر المصنف وقال وعن التنفل
بعد طلوع الفجر باكثر من سنته وبعد صلاة العصر لاغناه عن التطويل كما لا يخفى واما اتى بالفجر ثانيا ظاهرا ولم يقل بسنته
مضمرا لانها ليست سنة الفجر بمعنى الزمن وانما هي سنة صلاة الفجر فهو على حذف مضاف اي باكثر من سنة صلاة الفجر وفي
المجتبى تخفيف القراءة في ركعتي الفجر قيد بالتنفل لان قضاء الفائتة بعد طلوع الفجر ليس بمكروه لان النهي عن التنفل فيه لحق
ركعتي الفجر حتى يكون كالمشغول بها لان الوقت متعين لها حتى لو نوى تطوعا كان عن سنة الفجر من غير تعيين منه فلا يظهر
في حق الفرض لانه فوقها والبحث المتقدم لابن الهمام يجري هنا للنهي الذي ذكرناه في المسئلة الثانية وفي العناية والحاصل
انما كان النهي فيه لمعنى في الوقت اثر في الفرائض والنوافل جميعا وكان لمعنى في غيره اثر في النوافل دون الفرائض

وما هو في معناه انتهى قوله وقبل المغرب اي ومنع عن التنفل بعد غروب الشمس قبل صلاة المغرب لما رواه ابو داود
سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت احدا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما
وهو يقتضي نفي الندب وفيه اما ثبوت الكراهة فلا الا ان يدل دليل اخر وما ذكر من استلزام تاخير المغرب فقد قدمنا
من القنية استثناء القليل والركعتان لا تزيد على القليل اذا تجوز فيهما وفي صحيح البخاري انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا
قبل المغرب ركعتين وهو امر ندب وهو الذي ينبغي اعتقاده في هذه المسئلة والله الموفق وما ذكروه في الجواب لا يدفعه
قيدنا بالتنفل لانه يجوز قضاء الفائتة وصلاة الجنازة وسجدة التلاوة في هذا الوقت كما صرح به غير واحد كقاضي خان
وصاحب الخلاصة يعني من غير كراهة وقد قدمنا انه يبدا بصلاة المغرب ثم يصلون على الجنازة ثم ياتون بالسنة وتعلم
بيان الافضل وفي شرح المنية معزيا الى حجة الدين البلخي ان الفتوى على تاخير صلاة الجنازة عن سنة الجمعة وهي سنة فعلى
هذا تؤخر عن سنة المغرب لانها اكد قوله ووقت الخطبة اي ومنع عن التنفل وقت الخطبة لان الاستماع فرض والامر
بالمعروف حرام وقتها لرواية الصحيحين اذا قلت لصاحبك انصت والامام يخطب فقد لغوت فكيف بالتنفل واما
ما رواه الجماعة عن جابر ان رجلا جاء الى الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال اصليت يا فلان فقال لا قال
صل ركعتين وتجوز فيهما وسماه النسائي سليكا الغطفاني فالجواب انه صلى الله عليه وسلم امسك له حتى فرغ من صلاته
كما صرح به الدارقطني من رواية انس او كان ذلك قبل الشروع في الخطبة كما ذكره النسائي كذا في شرح النقاية واقتصر
الشارح على الاول وفي كل منهما نظر اذ التنفل مكروه بعد خروج الامام للخطبة قبل الخطبة ووقتها سواء سكت
الخطيب عنها او لا اطلق الخطبة فشملت كل خطبة سواء كانت خطبة جمعة او عيد او كسوف او استسقا كما في الحاوية
او حج وهي ثلاث او ختم اي ختم القرآن كما في المجتبى او خطبة نكاح وهي مندوبة كما في شرح منية المصلي والى هنا صارت
الاوقات التي تكره الصلاة فيها ثمانية على ما ذكر المصنف وسياتي انه اذا خرج الامام الى الخطبة فلا صلاة
فلذا لم يذكره هنا ومنها اذا اقيمت الصلاة فان التطوع مكروه الا سنة الفجر ان لم يخف فوت الجماعة ومنها التنفل قبل
صلاة العيدين مطلقا وبعدها في المسجد لا في البيت ومنها التنفل بين صلاتي الجمع بعرفة ومزدلفة ومنها وقت
المكتوبة اذا ضاق ويكره اداء غير المكتوبة فيه ومنها وقت مدافعة الاخبثين ومنها وقت حضور الطعام اذا كانت
النفس تائقة اليه والوقت الذي يوجد فيه ما يشغل البال عن افعال الصلاة ويخل بالخشوع كائنا ما كان ذلك
الشاغل كذا في شرح المنية وذكر في غاية البيان من الاوقات المكروهة ما بعد نصف الليل لاداء العشا لا غير وفيه
نظر اذ ليس هو وقت كراهة وانما الكراهة في التاخير فقط قوله وعن الجمع بين صلاتين في وقت بعذر اي منع
عن الجمع بينهما في وقت واحد بسبب العذر للنصوص القطعية بتعيين الاوقات فلا يجوز تركها الا بدليل مثله ولرواية
الصحيحين قال عبد الله ابن مسعود والذي لا اله غيره ما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة قط الا لوقتها
الا صلاتين جمع بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشا بجمع واما ما روي من الجمع بينهما فمحمول على الجمع فعلا بان صلى
الاولى في اخر وقتها والثانية في اول وقتها ويحمل تصريح الراوي بالوقت على المجاز لقربه منه والمنع عن الجمع المذكور
عندنا مقتض للفساد ان كان جمع تقديم وللحرمة ان كان جمع تاخير مع الصحة كما لا يخفى وذهب الشافعي وغيره من الائمة
الى جواز الجمع للمسافر بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشا وقد شاهدت كثيرا من الناس في الاسفار خصوصا في
سفر الحج ماشين على هذا تقليدا للامام الشافعي في ذلك الا انهم يخلون بما ذكرت الشافعية في كتبهم من الشروط له
فاحببت ايرادها ابانة لفعله على وجهه لمريده اعلم انهم بعد ان اتفقوا على ان فعل كل صلاة في وقتها افضل الا للحاج
في الظهر والعصر بعرفة وفي حق المغرب والعشا بالمزدلفة قالوا شروط التقديم ثلاثة البداءة بالاولى ونية الجمع
بينهما ومحل هذه النية عند التحرم اعني في الاولى ويجوز في اثنائها في الاظهر ولو نوى مع السلام منها جاز على الاصح
والموالاة بان لا يطول بينهما فصل فان طال وجب تاخير الثانية الى وقتها ولا يضر فصل يسير وما عده العرف فصلا
طويلا فهو طويل يضر وما لا فلا وللمتيمم الجمع على الصحيح ولا يشترط على الصحيح في جواز تاخير الاولى الى الثانية
سوى تاخيرها بنية الجمع بينهما والاصح انه ان نوى وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة كفى على ما في الرافعي والروضة واعتبر في
شرح المهذب قدر الصلاة فان لم ينو كما ذكرنا واخر عصى في التاخير وكانت صلاته قضاء قالوا واذا كان سائرا وقت الاولى
فتاخيرها الى وقت الثانية افضل وان كان نازلا فتقديم الثانية الى وقت الاولى افضل ذكره ابن امير حاج في مناسكه

هو لغة الاعلام ومنه قوله تعالى واذان من الله ورسوله وشرعا اعلام مخصوص في وقت مخصوص وسببه الابتدائي
اذان جبرئيل عليه السلام ليلة الاسرا واقامته حين صلى النبي صلى الله عليه وسلم اماما بالملائكة وارواح الانبيا
ثم رؤيا عبد الله ابن زيد الملك النازل من السماء في المنام وهو مشهور وصححه الاسبجابي واختلف في هذا الملك فقيل جبرئيل
وقيل غيره كذا في العناية والبقائية دخول الوقت ودليله الكتاب اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة والسنة والاجماع وصفته
ستاتي وركنه الالفاظ المخصوصة وكيفيته معلومة واما سننه فنوعان سنن في نفس الاذان وسنن في صفات
المؤذن اما الاول فسياتي واما الثاني فان يكون رجلا عاقلا تقيا عالما بالسنة واوقات الصلاة فاذان الصبي العاقل
ليس بمستحب ولا مكروه في ظاهر الرواية فلا يعاد وليشهد له الحديث وليؤذن لكم خياركم وصرحوا بكراهة اذان الفاسق
من غير تقييد بكونه عالما او غيره ثم يدخل في كونه خيارا ان لا ياخذ على الاذان اجرا فانه لا يحل للمؤذن ولا للامام لحديث
ابي داود واتخذ مؤذنا لا ياخذ على الاذان اجرا قالوا فان لم يشارطهم على شيء لكن عرفوا حاجته فجمعوا له في وقت شيئا
كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتي لا يحل له اخذ شيء على ذلك لكن ينبغي للقوم ان يهدوا اليه كذا في فتح القدير وهو
على قول المتقدمين اما على المختار للفتوى في زماننا فيجوز اخذ الاجر للامام والمؤذن والمعلم والمفتي كما صرحوا به
في كتاب الاجارات وفي فتاوى قاضي خان المؤذن اذا لم يكن عالما باوقات الصلاة لا يستحق ثواب المؤذنين قال في فتح القدير
ففي اخذ الاجر اولى انتهى وقد يمنع لما انه في الاول للجهالة الموقعة في الغرر بعينه بخلافه في الثاني وهل يستحق المعلوم المقرر
في الوقف للمؤذن لم اره في كلام ائمتنا وصرح النووي في شرح المهذب بانه لم يصح اذانه فمن يولي ويرتب للاذان واختلف
هل الاذان افضل ام الامامة قيل بالاول للاية ومن احسن قولا ممن دعا الى الله فسرته عائشة بالمؤذنين وللحديث المؤذنون
اطول اعناقا يوم القيمة واختلف في معناه على اقوال قيل اطول الناس رجاء يقال طال عنقي الى وعدك اي رجائي
وقيل اكثر الناس اتباعا يوم القيمة لانهم يتبعهم كل من يصلي باذانهم يقال جاني عنق من فلان اي جماعة وقيل اعناقهم
تطول حتى لا يلجمهم العرق يوم القيمة وقيل اعناقا بكسر الهمزة اي هم اشد الناس اسراعا في السير وقيل الامامة افضل لان
النبي صلى الله عليه وسلم والخلفا من بعده كانوا ائمة ولم يكونوا مؤذنين وهم لا يختارون من الامور الا افضلها وقيل
هما سواء وذكر الفخر الرازي في تفسير سورة المؤمنون ان بعض العلماء اختار الامامة فقيل له في ذلك فقال اخاف ان تركت
الفاتحة ان يعاتبني الشافعي وان قراتها مع الامام ان يعاتبني ابو حنيفة فاخترت الامامة طلبا من الخلاص من هذا الاختلاف
انتهى وقد كنت اخترتها لهذا المعنى بعينه قبل الاطلاع على هذا النقل والله الموفق واختار المحقق ابن الهمام انها افضل
لما ذكرناه وقول عمر لولا الخليفى لاذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لاذنت مع الامامة لا مع تركها فيفيد ان الافضل
كون الامام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان ابو حنيفة كما علم من اخباره انتهى وفي القنية وينبغي ان يكون المؤذن بصيرا
ويتفقد احوال الناس ويزجر المتخلفين عن الجماعات ولا يؤذن لقوم اخرين اذا صلى في مكانه ويسن الاذان في موضع عال
والاقامة على الارض وفي اذان المغرب اختلاف المشايخ انتهى والظاهر انه يسن المكان العالي في اذان المغرب ايضا كما سياتي
وفي السراج الوهاج وينبغي للمؤذن ان يؤذن في موضع يكون اسمع للجيران ويرفع صوته ولا يجهد نفسه لانه يتضرر بذلك
وفي الخلاصة ولا يؤذن في المسجد وفي الظهيرية وولاية الاذان والاقامة لمن بنى المسجد وان كان فاسقا والقوم كارهون
له وكذا الامامة الا ان ههنا استثنى الفاسق انتهى يعني في الامامة قوله سن للفرائض اي سن الاذان للصلوات الخمس
والجمعة سنة مؤكدة قوية قريبة من الواجب حتى اطلق بعضهم عليه الوجوب ولهذا قال محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه
قاتلناهم عليه وعند ابي يوسف يحبسون ويضربون وهو يدل على تاكده لا على وجوبه لان المقاتلة لما يلزم من الاجماع على
تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين لذلك واختار في فتح القدير وجوبه لان عدم الترك
مرة دليل الوجوب ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم ياثم اهل بلدة بالاجماع على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا ولم
يحبسوا واستشهد على ذلك بما في معراج الدراية عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان
ولا اقامة اخطاوا السنة واثموا انتهى والجواب ان المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على
من لم يفعله كانت دليل السنية لا الوجوب كما صرح به في فتح القدير في باب الاعتكاف والظاهر كونه على الكفاية بمعنى
انه اذا فعل في بلدة سقطت المطالبة عن اهلها لا بمعنى انه اذا اذن واحد في بلد سقط عن سائر الناس من غير اهل تلك
البلدة اذ لم يحصل به اظهار اعلام الدين ولو لم يكن على الكفاية بهذا المعنى لكان سنة في حق كل احد وليس كذلك اذ اذان
الحي يكفينا كما سياتي والاستشهاد لا يدل على الوجوب عندنا لانه مشترك بين الواجب والسنة المؤكدة ولهذا

كان

كان الصحيح انه ياثم اذا ترك سنن الصلوات المؤكدة كما سياتي في باب النوافل ان شاء الله تعالى ولعل الاثم مقول بالتشكيك
بعضه اقوى من بعض ولهذا صرح في الرواية بالسنية حيث قال اخطاوا السنة وفي غاية البيان والمحيط والقولان
يتقاربان لان السنة المؤكدة في معنى الواجب في حق لحوق الاثم لتاركهما انتهى وخرج بالفرائض ما عداها فلا اذان للوتر
ولا للعيد ولا للجنائز ولا للكسوف والاستسقاء والتراويح والسنن الرواتب لانها اتباع للفرائض والوتر وان كان
واجبا عنده لكنه يؤدى في وقت العشاء فاكتفي باذانه لا لان الاذان لهما على الصحيح كما ذكره الشارح قوله بلا ترجيع
اي ليس فيه ترجيع وهو ان يخفض بالشهادتين صوته ثم يرجع فيرفع بهما صوته لان بلالا كان لا يرجع وابو محذورة رجع
بامره صلى الله عليه وسلم للتعليم كما كان عادته في تعليم اصحابه لا لانه سنة ولان المقصود منه الاعلام ولا يحصل
بالاخفا فصار كسائر كلماته والظاهر من عباراتهم ان الترجيع عندنا مباح فيه ليس بسنة ولا مكروه لكن ذكر الشارح
وغيره انه لا يحل الترجيع بقراءة القرآن ولا التطريب فيه والظاهر ان الترجيع منا ليس هو الترجيع في الاذان بل هو
التغني وفي غاية البيان معزيا الى ابن سعد في الطبقات كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مؤذنين بلال وابو
محذورة وعمرو بن ام مكتوم فاذا غاب بلال اذن ابو محذورة واذا غاب ابو محذورة اذن عمرو وقال الترمذي ابو محذورة
اسمه سمرة بن معين قوله ولحن اي ليس فيه لحن اي تلحين وهو كما في المغرب التطريب والترنم يقال لحن في قراءته تلحينا
طرب فيها وترنم واما اللحن فهو الفطنة والفهم لما لا يفطن له غيره ومنه الحديث لعل بعضكم الحن بحجته من بعض وفي
الصحاح اللحن الخطا في الاعراب والتلحين التخطئة والمناسب هنا المعنى الاول والثالث ولهذا فسره ابن الملك بالتغني
بحيث يؤدي الى تغيير كلماته وقد صرحوا بانه لا يحل فيه وتحسين الصوت لا باس به من غير تغن كذا في الخلاصة وظاهره
ان تركه اولى لكن في فتح القدير وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما وقيده الحلواني بما هو ذكر فلا باس بادخال المد
في الحيعلتين فظهر من هذا ان التلحين هو اخراج الحرف عما يجوز له في الادا من نقص من الحروف اي من كيفياتها وهي الحركات
والسكنات او زيادة شيء فيها واشار الى انه لا يحل سماع المؤذن اذا لحن كما صرحوا به ودل كلامه انه لا يحل في القراءة ايضا
بل اولى قراءة وسماعا وقيد بالتلحين لان التفخيم لا باس به لانه احد اللغتين كذا في المبسوط وفي المغرب انه تغليظ اللام في اسم
الله تعالى وهو لغة اهل الحجاز ومن يليهم من العرب وذكر في الكافي خلافا بين القراء وصرح الشارح بكراهة الخطا في اعراب
كلماته قوله ويزيد بعد فلاح اذان الفجر الصلاة خير من النوم مرتين لحديث بلال حيث ذكرها حين وجد النبي صلى الله عليه
وسلم فلما انتبه اخبره به فاستحسنه وقال اجعله في اذانك وهو للندب بقرينة قوله ما احسن هذا وانما خص الفجر به
لانه وقت نوم وغفلة فخص بزيادة الاعلام دون العشا لان النوم قبلها مكروه او نادر وانما كان النوم مشاركا للصلوة
في اصل الخيرية لانه قد يكون عبادة كما اذا كان وسيلة الى تحصيل طاعة او ترك معصية او لان النوم راحة في الدنيا
والصلاة راحة في الاخرة فتكون الراحة في الاخرة افضل وفي قوله بعد فلاح اذان الفجر رد على من يقول ان محلها
بعد الاذان بتمامه وهو اختيار الفضلي قوله والاقامة مثله اي مثل الاذان في كونه سنة الفرائض فقط وفي عدد
كلماته وفي ترتيبها لحديث الملك النازل من السما فانه اذن مثنى مثنى واقام مثنى مثنى ولحديث الترمذي عن ابي محذورة
علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان تسع عشرة كلمة والاقامة سبع عشرة كلمة وانما قال تسع عشرة كلمة
لاجل الترجيع والا فالاذان عندنا خمس عشرة كلمة وهذا الحديث لم يعمل بمجموعه الفريقان فان الشافعية لا يقولون
بتثنية الاقامة والحنفية لا يقولون بالترجيع واما ما رواه البخاري امر بلال ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة فمحمول
على ايتار صوتها بان يحدر فيها كما هو المتوارث ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل لا ايتار الفاظها ويدل عليه ان
الشافعية لا يقولون بايتار التكبير بل هو مثنى في الاقامة عندهم وقد قال الطحاوي تواترت الاثار عن بلال
انه كان يثني الاقامة حتى مات وفي الخلاصة وان اذن رجل واقام اخر باذنه لا باس به وان لم يرض به الاول يكره وهذا
اختيار الامام خواهر زاده وجواب الرواية انه لا باس به مطلقا ويدل عليه اطلاق ما في المجمع حيث قال ولا نكرهها
من غيره فما ذكره ابن الملك في شرحه من انه لو حضر ولم يرض باقامة غيره يكره اتفاقا فيه نظر وفي الفتاوى الظهيرية
والافضل ان يكون المقيم هو المؤذن ولو اقام غيره جاز والظاهر ان الاقامة اكد في السنية من الاذان كما صرح به في فتح
القدير ولهذا قالوا يكره تركها للمسافر دون الاذان وقالوا ان المراة تقيم ولا تؤذن وفي الخلاصة والاقامة افضل
من الاذان وفي القنية ذكر في الصلاة انه كان محدثا فقدم رجلا جاهلا عنده لا تسن اعادة الاقامة ويدخل في المثلية
تحويل وجهه بالصلوة والفلاح فيها كالاذان ورفع الصوت بها فهو كما صرح به في القنية الا ان الاقامة اخفض منه

كما في غاية البيان فقول الشارح في عدد الكلمات فيه نظر **قوله** ويزيد بعد فلاحها قد قامت الصلاة مرتين لحديث ابي
محذورة وفي روضة الناطفي اكره للمؤذن ان يمشي في اقامته وفي الخلاصة اذا انتهى المؤذن الى قد قامت الصلاة ان شاء اتمها
في مكانه وان شاء مشى الى مكان الصلاة اماما كان المؤذن او غيره وفي السراج الوهاج اذا كان المؤذن غير الامام اتمها
في موضع البداية من غير خلاف وفي الظهيرية ولو اخذ المؤذن في الاقامة ودخل رجل في المسجد فانه يقعد الى ان
يقوم الامام في مصلاه وفي القنية ولا ينتظر المؤذن ولا الامام لواحد بعينه بعد اجتماع اهل المحلة الا ان
يكون شريرا وفي الوقت سعة فينتظر وقيل بعذر **قوله** ويترسل فيه ويحدرها اي يتمهل في الاذان ويسرع في الاقامة
وحده ان يفصل بين كلمتي الاذان بسكتة بخلاف الاقامة للتوارث ولحديث الترمذي انه صلى الله عليه وسلم قال
لبلال اذا اذنت فترسل في اذانك واذا اقمت فاحدر فكان سنة فيكره تركه ولان المقصود من الاذان الاعلام والترسل
بحاله اليق ومن الاقامة الشروع في الصلاة والحدر بحاله اليق وفسر الترسل في الفوائد باطالة كلمات الاذان والحدر
قصرها وايجازها وفي الظهيرية ولو جعل الاذان اقامة يعيد الاذان ولو جعل الاقامة اذانا لا يعيد لان تكرار الاذان
مشروع دون الاقامة فما ذكره المصنف في الكافي من انه لو ترسل فيهما او حدر فيهما او ترسل في الاقامة وحدر في الاذان
جاز لحصول المقصود وهو الاعلام وترك ما هو زينة لا يضر يدل على عدم الكراهة والاعادة وفي فتاوى قاضي خان
اذن ومكث ساعة ثم اخذ في الاقامة فظنها اذانا فصنع كالاذان فعرف يستقبل الاقامة لان السنة في الاقامة
الحدر فاذا ترسل ترك سنة الاقامة وصار كانه اذن مرتين انتهى لكن قال في المحيط ولو جعل الاذان اقامة لا يستقبل ولو
جعل الاقامة اذانا يستقبل لان في الاقامة التغيير وقع من اولها الى اخرها لانه لم يات بسنتها وهو الحدر وفي الاذان
التغيير من اخره لانه اتى بسنته في اوله وهي الترسل فلهذا لا يعيد انتهى وهو مخالف لما في الظهيرية لكن تعليله يفيد ان
المراد بجعل الاذان اقامة انه اتى فيه بقوله قد قامت الصلاة مرتين فلم يكن هو المراد بما في الظهيرية وتصير مسئلة
اخرى غير ما في الخانية كالكافي وهو الظاهر ويسكن كلمات الاذان والاقامة لكن في الاذان ينوي الحقيقة وفي الاقامة
ينوي الوقف ذكره الشارح وفي المبتغى والتكبير جزم وفي المضمرات انه بالخيار في التكبيرات ان شاء ذكره بالرفع وان شاء
ذكره بالجزم وان ذكر التكبير مرارا فالاسم الكبير مرفوع في كل مرة وذو الكبر فيما عدا المرة الاخيرة بالرفع وفي المرة الاخيرة هو
بالخيار ان شاء ذكره بالرفع وان شاء ذكره بالجزم **قوله** ويستقبل بهما القبلة اي بالاذان والاقامة لفعل الملك النازل
من السماء وللتوارث عن بلال ولو تركه اي الاستقبال جاز لحصول المقصود ويكره لمخالفة السنة كذا في الهداية والظاهر
انها كراهة تنزيه لما في المحيط واذا انتهى الى الصلاة والفلاح حول وجهه يمنة ويسرة ولا يحول قدميه لانه في حالة
الذكر والثناء على الله تعالى والشهادة له بالوحدانية وللنبيه بالرسالة فالاحسن ان يكون مستقبلا فاما الصلاة
والفلاح دعاء الى الصلاة واحسن احوال الداعي ان يكون مقبلا على المدعوين ويستثنى من سنية الاستقبال ما اذا اذن
راكبا فانه لا يسن الاستقبال بخلاف ما اذا كان ماشيا ذكره في الظهيرية عن محمد **قوله** ولا يتكلم فيهما اي في الاذان والاقامة
لما فيه من ترك الموالاة ولانه ذكر معظم كالخطبة اطلقه فشمل كل كلام فلا يحمد لو عطس هو ولا يشمت عاطسا ولا يسلم ولا
يرد السلام وفيه خلاف والصحيح ما عن ابي يوسف لانه لا يلزمه الرد لا بعده ولا قبله في نفسه وكذا لو سلم على المصلي
او القارئ او الخطيب واجمعوا انه لا يلزمه الرد في الحال ولا بعده لان السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام اذا كان بميزر
وفي فتاوى قاضي خان اذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه الرد انتهى ومثله ذكر في سلام المكدي ولو تكلم المؤذن
في اذانه استانفه كذا في فتح القدير وفي الخلاصة وان تكلم بكلام يسير لا يلزمه استقبال وفي الظهيرية والتنحنح في الاذان
مكروه اذا لم يكن لتحسين الصوت وفي الخلاصة وكذا في اقامته وان قدم في اذانه او اقامته شيئا بان قال اولا اشهد ان
محمدا رسول الله ثم قال اشهد ان لا اله الا الله فعليه ان يعيد الاول **قوله** ويلتفت يمينا وشمالا بالصلاة والفلاح
لما قدمناه ولفعل بلال رضي الله عنه على ما رواه الجماعة اطلقه فشمل ما اذا كان وحده على الصحيح لكونه سنة الاذان
فلا يتركه خلافا للحلواني لعدم الحاجة اليه وفي السراج الوهاج انه من سنن الاذان فلا يخل المنفرد بشيء منها حتى قالوا في
الذي يؤذن للمولود ينبغي ان يحول انتهى وقيد باليمين والشمال لانه لا يحول وراءه لما فيه من استدبار القبلة ولا امامه
لحصول الاعلام في الجملة بغيرها من كلمات الاذان وقوله بالصلاة والفلاح لف ونشر مرتب يعني انه يلتفت يمينا بالصلاة
وشمالا بالفلاح وهو الصحيح خلافا لمن قال ان الصلوة باليمين والشمال والفلاح كذلك وفي فتح القدير انه الاوجه
ولم يبين وجهه وقيد بالالتفات لانه لا يحول قدميه لما رواه الدارقطني عن بلال قال امرنا رسول الله صلى الله عليه

وسلم اذا اذنا واقمنا ان لا نزيل قدمنا عن مواضعها واطلقه في الالتفات ولم يقيده بالاذان وقدمنا عن القنية
انه يحول في الاقامة ايضا وفي السراج الوهاج لا يحول فيها لانها لاعلام الحاضرين بخلاف الاذان فانه اعلام
للغائبين وقيل يحول اذا كان الموضع متسعا **قوله** ويستدير في صومعته يعني ان لم يتم الاعلام بتحويل وجهه
مع ثبات قدميه فانه يستدير في المئذنة لتحصيل التمام والصومعة المنارة وهي في الاصل متعبد الراهب ذكره
العيني ولم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم مئذنة لكن روى ابو داود من حديث عروة ابن الزبير عن امراة من بني
النجار قالت كان بيتي من اطول بيت حول المسجد فكان بلال ياتي بسحر فيجلس عليه ينظر الفجر فاذا راه اذن وفي القنية
يؤذن المؤذن فتعوي الكلاب فله ضربها ان ظن انها تمتنع بضربه والا فلا وفي الخلاصة ومن سمع الاذان فعليه
ان يجيب وان كان جنبا لان اجابة المؤذن ليست باذان وفي فتاوى قاضي خان اجابة المؤذن فضيلة وان تركها لا ياثم
واما قوله عليه السلام من لم يجب الاذان فلا صلاة له فمعناه الاجابة بالقدم لا باللسان فقط وفي المحيط يجب على
السامع للاذان الاجابة ويقول مكان حي على الصلاة لا حول ولا قوة الا بالله ومكان حي على الفلاح ما شاء الله كان
وما لم يشا لم يكن لان اعادة ذلك يشبه الاستهزاء لانه ليس بتسبيح ولا تهليل وكذا اذا قال الصلاة خير من النوم فانه
يقول صدقت وبررت ولا يقرا السامع ولا يسلم ولا يرد السلام ولا يشتغل بشيء سوى الاجابة ولو كان السامع يقرا
يقطع القراءة ويجيب وقال الحلواني الاجابة بالقدم لا باللسان حتى لو اجاب باللسان ولم يمش الى المسجد لا يكون مجيبا
ولو كان في المسجد حين سمع الاذان ليس عليه الاجابة وفي الظهيرية ولو كان الرجل في المسجد يقرا القران فسمع الاذان
لا يترك القراءة لانه اجاب بالحضور ولو كان في منزله يترك القراءة ويجيب ولعله متفرع على قول الحلواني والظاهر
ان الاجابة باللسان واجبة لظاهر الامر في قوله صلى الله عليه وسلم اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول اذ لا
تظهر قرينة تصرفه عنه بل ربما يظهر استنكار تركه لانه يشبه عدم الالتفات اليه والتشاغل عنه وفي شرح النقاية
ومن سمع الاقامة لا يجيبه ولا باس بان يشتغل بالدعاء عندهما وفي فتح القدير ان اجابة الاقامة مستحبة وفي عيون انه
يقول اذا سمع قد قامت الصلاة اقامها الله وادامها وفي النقاية ولو كان في المسجد اكثر من مؤذن اذنوا واحدا بعد
واحد فالحرمة للاول وسئل ظهير الدين عمن سمع في وقت من جهات ماذا عليه قال اجابة اذان مسجده بالفعل وفي فتح القدير
وهذا ليس مما نحن فيه اذ مقصود السائل اي مؤذن يجيب باللسان استحبابا او وجوبا والذي ينبغي اجابة الاول سواء
كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجب على القولين وفي القنية سمع الاذان وهو يمشي
فالاولى ان يقف ساعة ويجيب وعن عائشة اذا سمع الاذان فما عمل بعده حرام وكانت تضع مغزلها وابراهيم الصائغ
يلقي المطرقة من وراءه وورد خلف شاهدا لاشتغاله بالنسج حالة الاذان وعن الشامي انه كان الامراء يوقفون قراءتهم
له ويقولون كفوا انتهى واما الحولقة عند الحيعلة فهو وان خالف ظاهر قوله عليه السلام فقولوا مثل ما يقول لكنه
ورد فيه حديث مفسر لذلك رواه مسلم واختار المحقق في فتح القدير الجمع بين الحوقلة والحيعلة عملا بالاحاديث لانه
ورد في بعض الصور طلبها صريحا في مسند ابي يعلى اذا قال حي على الصلاة قال حي على الصلوة الى اخره وقولهم انه
يشبه الاستهزاء لا يتم اذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها وقد اطال رحمه
الله الكلام فيه وبهذا ظهر ان ما في غاية البيان من ان سامع الحيعلة لا يقول مثل ما يقول المؤذن لانه يشبه الاستهزاء وما
يفعله بعض الجهال فذاك ليس بشيء لانه يكفي بنسبة فاعله الى الجهل مع وروده في بعض الاحاديث والاصول تشهد له
لان عندنا المخصص خبر الاول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل يعارض ويقدم العام وقال به بعض المشايخ كما في
الظهيرية وفي فتح القدير ورايتا من مشايخ السلوك من كان يجمع بينهما فيدعو نفسه ثم يتبرأ من الحول والقوة ليعمل
بالحديثين وفي حديث عمر وابي امامة التنصيص على ان لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة منه بجملة منه انتهى ولم ار حكم ما اذا
فرغ المؤذن ولم يتابعه السامع هل يجيب بعد فراغه وينبغي انه ان طال الفصل لا يجيب والا يجيب وفي المجتبى في ثمانية
مواضع اذا سمع الاذان لا يجيب في الصلاة واستماع خطبة الجمعة وثلاث خطب الموسم والجنازة وفي تعلم العلم وتعليمه
والجماع والمستراح وقضاء الحاجة والتغوط قال ابو حنيفة لا يشتغل بلسانه وكذا الحائض والنفساء لا تجيزان اذ هما
وكذا لتاوهما انتهى والمراد بالثناء الاجابة وكذا لا يجيب الاجابة عند الاكل كما صرح به وفي صحيح البخاري عن جابر رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة والصلاة القائمة
ات محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له شفاعتي يوم القيمة وفي المجتبى من كتاب

الشهادات من سمع الاذان وانتظر الاقامة في بيته لا تقبل شهادته **قوله** ويجعل اصبعيه في اذنيه لقوله صلى الله عليه
وسلم اجعل اصبعيك في اذنيك فانه ارفع لصوتك والامر للندب بقرينة التعليل فلهذا لو لم يفعل كان حسنا وكذا
لو جعل على اذنيه فان قيل ترك السنة كيف يكون حسنا قلنا لان الاذان معه احسن فاذا تركه بقي الاذان حسنا كذا في الكافي
فالحسن راجع الى الاذان وانما كان ذلك ابلغ في الاعلام لان الصوت يبدا من مخارج النفس فاذا سد اذنيه اجتمع النفس
في الفم فخرج الصوت عاليا من غير ضرورة وفيه فائدة اخرى وهي ربما لم يسمع انسان صوته لصمم او بعد او غيرهما
فيستدل باصبعيه على اذنيه ولا يستحب وضع الاصبع في الاذن في الاقامة لما قدمناه ان الاقامة اخفض من الاذان
قوله ويثوب اي المؤذن والتثويب العود الى الاعلام بعد الاعلام ومنه الثيب لان مصيبها عائد اليها والثواب لانه
منفعة عمله تعود اليه والمثابة لان الناس يعودون اليه ووقته بعد الاذان على الصحيح كما ذكره قاضيخان وفسره في
رواية الحسن بان يمكث بعد الاذان قدر عشرين اية ثم يثوب ثم يمكث كذلك ثم يقيم وهو نوعان قديم وحادث فالاول
الصلاة خير من النوم وكان بعد الاذان الا ان علماء الكوفة الحقوه بالاذان والثاني احدثه علماء الكوفة بين الاذان
والاقامة حي على الصلاة مرتين حي على الفلاح مرتين اطلق في التثويب فافاد انه ليس له لفظ يخصه بل تثويب كل بلد على
ما تعارفوه اما بالتنحنح او بقوله الصلاة الصلاة او قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل بما تعارفوه
فعلى هذا اذا احدث الناس اعلاما مخالفا لما ذكر جاز كذا في المجتبى وافاد انه لا يخص صلاة بل هو في سائر الصلوات وهو
اختيار المتاخرين لزيادة غفلة الناس وقلما يقومون عند سماع الاذان وعند المتقدمين هو مكروه في غير الفجر
وهو قول الجمهور كما حكاه النووي في شرح المهذب لما روي ان عليا راى مؤذنا يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع
من المسجد وعن ابن عمر مثله ولحديث الصحيحين من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد وافاد انه لا يخص شخصا دون
اخر فالامير وغيره سواء وهو قول محمد لان الناس سواسية في امر الجماعة وخص ابو يوسف الامير وكل من كان مشتغلا بمصالح
المسلمين كالمفتي والقاضي والمدرس بنوع اعلام بان يقول السلام عليك ايها الامير حي على الصلاة حي على الفلاح الصلاة
يرحمك الله واختاره قاضيخان وغيره لكن ذكر ابن الملك ان ابا حنيفة مع محمد وعاب عليه محمد فقال اف لابي يوسف حيث
خص الامراء بالذكر والتثويب ومال اليهم ولكن ابا يوسف رحمه الله انما خص امراء زمانه لانهم كانوا مشغولين بامور الرعية
اما اذا كان مشغولا بالظلم والفسق فلا يجوز للمؤذن المرور على بابه ولا التثويب لهم الا على وجه الامر بالمعروف والنصيحة
كما في السراج الوهاج وغيره وقيد بكون المؤذن هو المثوب لما في القنية معزيا للملتقط لا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه
في العلم والجاه حان وقت الصلاة سوى المؤذن لانه استفضال لنفسه وفي شرح المهذب للشافعية يكره ان
يقال في الاذان حي على خير العمل لانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم والزيادة في الاذان مكروهة انتهى وقد
سمعناه الان عن الزيدية ببعض البلاد **قوله** ويجلس بينهما الا في المغرب اي يجلس المؤذن بين الاذان والاقامة
على وجه السنة الا في المغرب فلا يسن الجلوس بل السكوت مقدار ثلاث ايات قصار او اية طويلة او مقدار ثلاث
خطوات وهذا عند ابي حنيفة وقالا يفصل ايضا في المغرب بجلسة خفيفة قدر جلوس الخطيب بين الخطبتين وهي
مقدار ان تتمكن مقعدته من الارض بحيث يستقر كل عضو منه في موضعه والاصل ان الوصل بينهما في سائر الصلوات
مكروه اجماعا لحديث بلال اجعل بين اذانك واقامتك قدر ما يفرغ الاكل من اكله غير ان الفصل في سائر الصلوات
بالسنة او ما يشبهها لعدم كراهية التطوع فيها وفي المغرب كره التطوع قبله فلا يفصل به ثم قالا الجلسة تحقق الفصل
كما بين الخطبتين ولا يقع الفصل بالسكتة لانها توجد بين كلمات الاذان ولم تعد فاصلة وقال ابو حنيفة ان الفصل
بالسكتة اقرب الى التعجيل المستحب والمكان هنا مختلف لان السنة ان يكون الاذان في المنارة والاقامة في المسجد
وكذا النغمة والهيئة بخلاف خطبتي الجمعة لاتحاد المكان والهيئة فلا يقع الفصل الا بالجلسة وفي الخلاصة ولو فعل
المؤذن كما قالا لا يكره عنده ولو فعل كما قال لا يكره عندهما يعني ان الاختلاف في الافضلية ومما تفرع عليه انه يستحب
التحول للاقامة الى غير موضع الاذان وهو متفق عليه وعلى ان تاخير المغرب قدر ركعتين مكروه وقد قدمناه عن
القنية ان التاخير القليل لا يكره فيجب حمله على ما اقل من قدرهما اذا توسط فيهما ليتفق كلام الاصحاب كذا في فتح القدير
ولم يذكر المصنف رحمه الله مقدار الجلوس بينهما لانه لم يثبت في ظاهر الرواية **وروى** الحسن عن ابي حنيفة في الفجر
قدر ما يقرأ عشرين اية ثم يثوب وان صلى ركعتي الفجر بين الاذان والتثويب فحسن وفي الظهر يصلي بينهما اربع ركعات
يقرا في كل ركعة نحو عشر ايات والعشاء كالظهر وان لم يصل فليجلس قدر ذلك ولم يذكروا هنا انه يجلس بينهما بقدر اجتماع

الجماعة

الجماعة مع انهم قالوا ينبغي للمؤذن مراعاة الجماعة فان راهم اجتمعوا اقام والا انتظرهم ولعله والله اعلم انما لم يذكر في ظاهر
الرواية مقداره لهذا لانه غير منضبط **قوله** ويؤذن للفائتة ويقيم لان الاذان سنة للصلاة لا للوقت فاذا فاتته
صلاة تقضى باذان واقامة لحديث ابي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم امر بلالا بالاذان والاقامة حين ناموا عن
الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في شرح المهذب ولان القضاء يحكي
الاداء ولهذا يجهر الامام بالقراءة ان كانت صلاة يجهر فيها والاخافت بها وذكر الشارح ان الضابط عندنا ان كل فرض اداء كان او
قضاء يؤذن له ويقام سواء ادي منفردا او بجماعة الا الظهر يوم الجمعة في المصر فان اداءه باذان واقامة مكروه يروى
ذلك عن علي انتهى ويستثنى ايضا كما في الفتح ما يؤديه النساء او تقضيه بجماعتهن لان عائشة امتهن بغير اذان ولا اقامة
حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة ايضا كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان
حال الانفراد اولى اطلقه فشمل ما اذا قضاها في بيته او في المسجد وفي المجتبى معزيا الى الحلواني انه سنة القضاء في البيوت
دون المساجد فان فيه تشويشا وتغليطا انتهى واذا كانوا قد صرحوا بان الفائتة لا تقضى في المسجد لما فيه من اظهار
التكاسل في اخراج الصلاة عن وقتها فالواجب الاخفاء فالاذان للفائتة في المسجد اولى بالمنع وحكم الاذان للوقتية
قد علم من قوله اول الباب سن للفرائض وسياتي اخر الباب لانه لا يكره تركهما لمن يصلي في بيته فتعين ان تكون السنة في الاداء
انما هو اذا صلى في المسجد بجماعة او منفردا والا فعليه يحمل كلام الشارح المتقدم وعلى هذا فقوله ويؤذن للفائتة احتراز
عن الوقتية فانه اذا صلى في بيته بغير اذان ولا اقامة لم يكره كما قدمناه وصرح به السراج الوهاج فتحرر من هذا ان القضاء
يخالف الاداء في الاذان لانه يكره تركهما في القضاء ولا يكره في الاداء كلاهما في بيته لا في المسجد وسياتي فيه زيادة ايضاح
اخر الباب وهل يرفع صوته باذان الفائتة فينبغي انه ان كان القضاء بالجماعة يرفع وان كان منفردا فان كان في الصحراء
يرفع للترغيب الوارد في الحديث في رفع صوت المؤذن لانه لا يسمع مدى صوت المؤذن انس ولا جن ولا مدر الا شهد له يوم القيمة
وان كان في البيت لا يرفع ولم اره في كلام ائمتنا **قوله** وكذا الاولى الفوائت وخير فيه للباقي اي في الاذان ان شاء اذن
وان شاء ترك لما روى ابو يوسف بسنده انه صلى الله عليه وسلم حين شغله الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات
عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء قضاهن على الولاء وامر بلالا ان يؤذن ويقيم لكل واحدة منهن ولان القضاء على
حسب الاداء وله الترك لما عدا الاولى لان الاذان للاستحضار وهم حضور وعن محمد في غير رواية الاصول ان [illegible]
بالاقامة لا غير قال الرازي انه قول الكل والمذكور في الظاهر محمول على صلاة واحدة وهذا الحمل لا يصح لان المذكور في
ظاهر الرواية انما هو حكم الفوائت صريحا فكيف يحمل على الواحدة وكيف يصح مع هذا الحمل ان يقال يؤذن للاولى الفوائت وخير
فيه للباقي وقيد بالفائتة احترازا عن الفاسدة اذا اعيدت في الوقت فانه لا يعاد الاذان ولا الاقامة ولهذا قال
في المجتبى قوم ذكروا فساد صلاة صلوها في المسجد في الوقت قضوها بجماعة فيه ولا يعيدون الاذان والاقامة
وان قضوها بعد الوقت قضوها في غير ذلك المسجد باذان واقامة وفي المستصفى التخيير في الاذان للباقي انما هو اذا
قضاها في مجلس واحد اما اذا قضاها في مجالس فانه يشترط كلاهما انتهى **قوله** ولا يؤذن قبل وقت ويعاد فيه اي في
الوقت اذا اذن قبله لانه يراد للاعلام بالوقت فلا يجوز قبله بلا خلاف في غير الفجر وعبر بالكراهة في فتح القدير والظاهر
انها تحريمية واما فيه فجوزه ابو يوسف ومالك والشافعي لحديث الصحيحين ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى
يؤذن ابن ام مكتوم ووقته عند ابي يوسف بعد ذهاب نصف الليل وهو الصحيح في مذهب الشافعي كما ذكره النووي في
شرح والسنة عنده ان يؤذن للصبح مرتين احداهما قبل الفجر والاخرى عقب طلوعه ولم اره لابي يوسف وعند ابي حنيفة
ومحمد لا يؤذن في الفجر قبله لما رواه البيهقي انه عليه السلام قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الامام رجال
اسناده ثقات ولرواية مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي ركعتي الفجر اذا سمع الاذان ويخففهما وحملا ما رواه على ان
معناه لا تعتمدوا على اذانه فانه يخطئ فيؤذن بليل تحريضا له على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بناء
على ان هذا انما كان في رمضان كما قاله في الامام فلذا قال فكلوا واشربوا والتذكير المسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ
النائم ويرجع القائم كما قيل ان الصحابة كانوا حزبين حزبا يجتهدون في النصف الاول وحزبا في الاخير وكان الفاصل
عندهم اذان بلال يدل عليه ما روي عنه عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نائمكم ويرد
قائمكم فلو وقع بعض كلمات الاذان قبل الوقت وبعضها في الوقت فينبغي ان لا يصح عليه استئناف الاذان كله وفهم
من كلامه ان الاقامة قبل الوقت لا تصح بالاولى كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع فانه متفق عليه لكن بقي اذا اقام

في الوقت ولم يصل على فوره هل تبطل اقامته لم اره في كلام ائمتنا وينبغي انه ان طال الفصل تبطل والا فلا ثم رايت بعد ذلك
في القنية حضر الامام بعد اقامة المؤذن بساعة او صلى سنة الفجر بعدها لا يجب عليه اعادتها انتهى وفي المجتبى معزيا
الى المجرد قال ابو حنيفة يؤذن للفجر بعد طلوعه وفي الظهر في الشتاء حين تزول الشمس وفي الصيف يبرد وفي العصر يؤخر ما لم
يخف تغير الشمس والعشاء يؤخر قليلا بعد ذهاب البياض انتهى **قوله** وكره اذان الجنب واقامته واقامة المحدث واذان المراة
والفاسق والقاعد والسكران اما اذان الجنب فمكروه رواية واحدة لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب اليه واقامته
اولى بالكراهة وقيد بالجنب لان اذان المحدث لا يكره في ظاهر الرواية وهو الصحيح لان للاذان شبها بالصلاة حتى يشترط له
دخول الوقت وترتيب كلماته كما ترتب اركان الصلاة وليس هو بصلاة حقيقة فاشترط له الطهارة عن اغلظ الحدثين
دون اخفهما عملا بالشبهين وقيل يكره لحديث الترمذي عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤذن الا
متوضئ واما اقامة المحدث فانها لم تشرع الا متصلة بصلاة من يقيم ويروى عدم كراهتها كالاذان والمذهب الاول
واما اذان المراة فلانها منهية عن رفع صوتها لانه يؤدي الى الفتنة وينبغي ان يكون الخنثى كالمراة واما الفاسق فلان قوله
لا يوثق به ولا يقبل في الامور الدينية ولا يلزم احدا فلم يوجد الاعلام واما القاعد فلترك سنة الاذان من القيام المطلق
وهو مقيد بما اذا لم يؤذن لنفسه فان اذن لنفسه قاعدا فانه لا يكره لعدم الحاجة الى الاعلام ويفهم منه كراهته
مضطجعا بالاولى واما السكران فلعدم الوثوق بقوله وهو داخل في الفاسق لكن قد يكون سكره من مباح فلا يكون
فاسقا فلذا افرده بالذكر واشار به الى كراهة اذان المجنون والصبي الذي لا يعقل بالاولى لما ذكرنا ولم يتعرض المصنف
لاعادة اذان من كره اذانه وفيه تفصيل قالوا يعاد اذان الجنب لا اقامته على الاشبه كذا في الهداية وهو الاصح كما في المجتبى
لان تكراره مشروع كما في اذان الجمعة لانه لاعلام الغائبين فتكريره مفيد لاحتمال عدم سماع البعض بخلاف تكرار الاقامة
اذ هو غير مشروع ويفهم منه عدم اعادة اقامة المحدث بالاولى وظاهر كلام الشارح ان الاعادة لاذان الجنب مستحبة
لا واجبة لانه قال وان لم يعد اجزاه الاذان والصلوة وصرح في الظهيرية باستحباب اعادته وصرح قاضي خان بانه
يجب الطهارة فيه من اغلظ الحدثين دون اخفهما فظاهره كغيره ان كراهة اذان الجنب تحريمية لترك الواجب فكانت اعادته
مستحبة ويعاد اذان المراة والسكران والمجنون والمعتوه والصبي الذي لا يعقل لعدم الاعتماد على اذان هؤلاء فلا يلتفت
اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر والحال انه معتبر فيؤدي الى تفويت الصلاة او الشك في صحة المؤدى او ايقاعها في
وقت مكروه وهذا لا ينهض في الجنب وغاية ما يمكن ان ينهض فيه وصرح بكراهة اذان الفاسق ولا يعاد فالاعادة فيه
ليقع على وجه السنة وفي الخلاصة خمس خصال اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا غشي على المؤذن
في احدهما او مات او سبقه حدث فذهب وتوضا او حصر فيه ولا ملقن او خرس يجب الاستقبال وفي فتاوى قاضي
خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز
عن تمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبادر الظن للسامعين ان قطعه للخطا فينتظرون الاذان الحق وقد تفوت
بذلك الصلاة فوجب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت
الصلوة بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرناهم انفا الا الجنب كذا في فتح القدير والظاهر
ان الوجوب ليس على حقيقته بل بمعنى الثبوت لما في المجتبى واذا غشي عليه في اذانه او احدث فتوضا او مات او ارتد فالاحب
استقبال الاذان وكذا صرح بالاستحباب في الظهيرية وفي السراج الوهاج وفي القنية وقف في الاذان ليتنحنح او سعاله لا
يعيد وان كانت الوقفة كثيرة يعيد انتهى وذكر الشارح ان اعادة اذان المراة والسكران مستحبة فصار الحاصل على هذا
ان العدالة والذكورة والطهارة صفات كمال للمؤذن لا شرائط صحة فاذان الفاسق والمراة والجنب صحيح حتى يستحق المؤذن معلوم
وظيفة الاذان المقررة في الوقف ويصح تقرير الفاسق فيها وفي صحة تقرير المراة في الوظيفة تردد لكن ذكر في السراج
الوهاج اذا لم يعيدوا اذان المراة فكانهم صلوا بغير اذان فلهذا كان عليهم الاعادة وهو يقتضي عدم صحته وينبغي
ان لا يصح اذان الفاسق بالنسبة الى قبول خبره والاعتماد عليه لما قدمناه من انه لا يقبل قوله في الامور الدينية كما صرح
الشارح واما العقل فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح اذان الصبي الذي لا يعقل والمجنون والمعتوه اصلا واما الصبي
الذي يعقل فاذانه صحيح من غير كراهة في ظاهر الرواية الا ان اذان البالغ افضل كذا في السراج الوهاج وفي المجمع ويكره
اذان الصبي ويجزي واطلقه فعلى هذا يصح تقريره في وظيفة الاذان واما الاسلام فينبغي ان يكون شرط صحة فلا يصح
اذان كافر على اي ملة كان لكن هل يكون بالاذان مسلما قال البزازي في فتاواه من باب السير وان شهدوا على الذمي انه كان يؤذن

ويقيم كان مسلما سواء كان الاذان في السفر او الحضر وان قالوا سمعناه يؤذن في المسجد فلا شيء حتى يقولوا هو مؤذن
فان قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا قالوا هو مؤذن كان ذلك عادة له فيكون مسلما انتهى فالحاصل انه لا يكون بالاذان
مسلما الا اذا صار عادة له مع اتيانه بالشهادتين وينبغي ان يكون ذلك في العيسوية وهم طائفة من اليهود ينسبون
الى ابي عيسى اليهودي الاصفهاني يعتقدون اختصاص رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم الى العرب فهنا لا يصير بالاذان
مسلما واما غيرهم فينبغي ان يكون مسلما بنفس الاذان والله الموفق للصواب وفي السراج الوهاج اذا ارتد المؤذن بعد
الاذان لا يعاد اذانه ولو اعيد فهو افضل **قوله** لا اذان العبد وولد الزنا والاعمى والاعرابي اي لا يكره اذان هؤلاء
لان قولهم مقبول في الامور الدينية فيكون ملزما فيحصل به الاعلام بخلاف الفاسق وفي الخلاصة وغيرهم اولى
منهم واما ابن ام مكتوم الاعمى فان بلالا كان يؤذن قبله وفي النهاية ومتى كان مع الاعمى من يحفظ عليه اوقات الصلوة
يكون حينئذ تاذينه وتاذين البصير سواء وانما كرهت امامتهم لان الناس ينفرون خلفهم من الصلاة او لان العبد مشغول
بخدمة مولاه فلا يتفرغ للعلم كالاعرابي وهو ليس بموجود في الاذان لعدم احتياجه الى العلم وينبغي ان العبد اذا اذن
لنفسه لا يحتاج الى اذن سيده وان اراد ان يكون مؤذنا للجماعة لم يجز الا باذن سيده لان فيه اضرارا بخدمته لانه يحتاج
الى مراعاة الاوقات ولم اره في كلامهم **قوله** وكره تركهما للمسافر اي ترك الاذان والاقامة لما رواه البخاري ومسلم عن
مالك بن الحويرث اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلاة
فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما مترافقين الى استحضار احد علم ان المنفرد ايضا
يسن له ذلك وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في ابي داود والنسائي يعجب ربك من راعي غنم في راس شظية يؤذن
بالصلاة ويصلي فيقول الله عز وجل انظروا الى عبدي هذا يؤذن للصلاة ويقيم للصلوة يخاف مني قد غفرت لعبدي
وادخلته الجنة وعن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بارض فحانت الصلوة فليتوضا
فان لم يجد ماء فليتيمم فان اقام صلى معه ملكاه وان اذن واقام صلى خلفه من جنود الله ما لا يرى طرفاه رواه عبد
الرزاق وبهذا ونحوه عرف ان المقصود من الاذان لم ينحصر في الاعلام بل كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشر ذكر الله
ودينه في ارضه وتذكير العباده من الجن والانس الذين لا يرى شخصهم في الفلوات من العباد فيكره تركهما لانه لو ترك الاذان
واتى بالاقامة لا يكره لاثر علي رضي الله عنه ولو عكس يكره كما في شرح النقاية **قوله** لا المصلي في بيته في المصر اي لا يكره تركهما
له والفرق بينهما ان المقيم اذا صلى بدونهما حقيقة فقد صلى بهما حكما لان المؤذن نائب عن اهل المحلة فيهما فيكون فعله كفعلهم
واما المسافر فقد صلى بدونهما حقيقة وحكما لان المكان الذي هو فيه لم يؤذن فيه اصلا لتلك الصلاة كذا في
الكافي ومفهومه انه لو لم يؤذنوا في الحي فانه يكره تركهما للمصلي في بيته وقد صرح به في المجتبى انه لو اذن بعض المسافرين
عن الباقين كما لا يخفى واطلق في المصلي في بيته فافاد انه لا فرق بين الواحد والجماعة وعن ابي حنيفة في قوم صلوا في المصر
في منزل واكتفوا باذان الناس اجزاهم وقد اساؤوا ففرق بين الواحد والجماعة في هذه الرواية والتقييد بالبيت ليس احترازيا
بل المصلي في المسجد اذا صلى بعد صلاة الجماعة لا يكره له تركهما بل ليس له ان يؤذن وفي السراج الوهاج وان دخل مسجدا
ليصلي فانه لا يؤذن ولا يقيم وان اذن في مسجد جماعة وصلوا يكره لغيرهم ان يؤذنوا ويعيدوا الجماعة ولكن يصلوا
وحدانا وان كان المسجد على الطريق فلا باس ان يؤذنوا فيه ويقيموا انتهى وفي الخلاصة جماعة من اهل المسجد اذنوا في المسجد
على وجه المخافتة بحيث لم يسمع غيرهم ثم حضر من اهل المسجد قوم وعلموا فلهم ان يصلوا بالجماعة على وجهها ولا عبرة للجماعة
الاولى والتقييد بالمصر ليس احترازيا بل القرية كالمصر ان كان في القرية مسجد فيه اذان واقامة وان لم يكن فيها مسجد
فحكمه حكم المسافر وكذا في شرح النقاية للشمني فالحاصل ان الاذان والاقامة كل منهما سنة في حق اهل المساجد يكره ترك واحد
منهما اذانا او اقامة واما غيرهم فلا يكونان سنة مؤكدة **قوله** وندبا لهما اي الاذان والاقامة للمسافر والمصلي في بيته في
المصر ليكون الاداء على هيئة الجماعة وفي السراج ولو اذن المسافر راكبا فلا باس به من غير كراهة وينزل للاقامة وفي الظهيرية
بيت ليس له مسجد يكره ان يصلى فيه بترك الاقامة **قوله** لا للنساء اي لا يندب للنساء اذان ولا اقامة لانهما من سنن الجماعة
المستحبة قيد بالنساء اي جماعة النساء لان المراة المنفردة تقيم ولا تؤذن كما قدمناه وظاهر ما في السراج انها لا تقيم ايضا
واشار الى ان العبيد لا اذان ولا اقامة عليهم لانها من سنن الجماعة وجماعتهم غير مشروعة ولهذا لم يشرع التكبير عقيبها ايام التشريق
ذكره الشارح

باب شروط الصلاة

هي جمع شرط على
وزن فعل واصله مصدر واما الشرائط فواحدها شريطة كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم في اللغة فمن عرفها

بالشرايط فمخالف للغة كما عرفت وللقاعدة التصريفية فان فعايل لم يحفظ جمعا لفعل بفتح الفا وسكون العين بخلاف التعبير بالفرايض فانه صحيح لان مفرده فريضة كصحايف جمع صحيفة وهو في اللغة العلامة كذا في فتح القدير واما في الصحاح الشرط معروف والشرط بالتحريك العلامة وقوله تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها وفي الشريعة ما يتوقف عليه وجود الشيء ولا يكون داخلا فيه وقد قسم الاصوليون الخارج المتعلق بالحكم الى مؤثر فيه ومفض اليه بلا تاثير فالاولى العلة والثاني سبب والا فان توقف عليه الوجود فالشرط والا فان دل عليه فالعلامة والشرط حقيقي وجعلي فالاول ما يتوقف عليه الشيء في الواقع والثاني شرعي اي بجعل الشرع فيتوقف شرعا كالشهود للنكاح والطهارة للصلوة وغير شرعي ان يجعل المكلف بتعليق تصرفه عليه مع اجازة الشرع كان دخلت فكذا وذكر الشمني ان المراد بالشروط هنا ما لا يكون المكلف شارعا في الصلاة احترازا عن التحريمة فانها شرط عندنا ولا تذكر في هذا الباب انتهى واطلق الشروط ولم يقيدها بالتقدم كما في مختصر القدوري لانه لا حاجة اليه لانها صفة كاشفة لا مخصصة اذ الشرط لا يكون الا متقدما وما ذكره الشارحون بخلاف ذلك فقد رد في فتح القدير **قوله** هي طهارة بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه اما طهارة بدنه من الحدث فباية الوضوء والغسل ومن الخبث فبقوله صلى الله عليه وسلم تنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وبحديث فاطمة بنت ابي حبيش اغسلي عنك الدم وصلي والحدث مانعية شرعية قائمة بالاعضا الى غاية استعمال المزيل والخبث عين مستقذرة شرعا وقدم الحدث لقوته لانه لا يعفى عن قليله بخلاف قليل الخبث وفي غاية البيان وفيه نظر لان القطرة من الخمر او الدم او البول اذا وقعت في البير تنجس والجنب والمحدث اذا ادخل يده في الاناء لا ينجس والاولى ان يقال ليس فيه تقديم لان الواو لمطلق الجمع انتهى وقد تقدم في الانجاس تمامه واما طهارة ثوبه فلقوله تعالى وثيابك فطهر فان الاظهر ان المراد ثيابك الملبوسة وان معناه طهرها من النجاسة وقد قيل في الاية غير هذا لكن الارجح ما ذكرناه وهو قول الفقهاء وهو الصحيح كما ذكره النووي في شرح المهذب ولعموم الحديثين السابقين واذا وجب التطهير بما ذكرناه في الثوب وجب في المكان والبدن بالاولى لانهما الزم للمصلي لتصور انفصاله بخلافهما واراد بالخبث القدر المانع الذي قدمه في باب الانجاس فلا يرد عليه الاطلاق واشار باشتراط طهارة الثوب الى انه لو حمل نجاسة مانعة فان صلاته باطلة فلذا لو كانت النجاسة في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة وفي الظهيرية الصبي اذا كان ثوبه نجسا او هو نجس فجلس على حجر المصلي وهو يستمسك والحمام النجس اذا وقع على راس المصلي وهو يصلي كذلك جازت الصلاة وكذلك الجنب والمحدث اذا حمله المصلي لان الذي على المصلي مستعمل له فلم يصر المصلي حاملا للنجاسة انتهى ودل كلامه انه لو صلى وراسه تصل الى سقف نجس او في كلة متنجسة او خيمة كذلك فانها لا تصح لكونه حاملا للنجاسة ولهذا قال في القنية اذا صلى في الخيمة ورفع سقفها لتمام قيامه جاز اذا كانت طاهرة والا فلا انتهى وفي المحيط لو صلى وفي يده حبل مشدود على عنق الكلب يجوز صلاته لان الحبل لما سقط على الارض فقد انقطع حكم الاتصال به فصار كالعمامة الطويلة انتهى وكذا لو كان الحبل مشدودا في وسطه وكذا لو كان مربوطا في سفينة فيها نجاسة ومذهب الشافعي ان الصلاة لا تصح في هذه المسايل لانه حامل للنجاسة كما نقله النووي ولو صلى ومعه جرو كلب وكلما لا يجوز اكله ان توضا بسؤره قيل لم يجز والاصح انه ان كان فمه مفتوحا لم يجز لان لعابه يسيل في كمه فيصير مبتلا بلعابه فينجس كمه فيمنع الجواز ان كان اكثر من قدر الدرهم وان كان فمه مشدودا بحيث لا يصل لعابه الى ثوبه جاز لان ظاهر كل حيوان طاهر ولا ينجس الا بالموت ونجاسة باطنه في معدنه فلا يظهر حكمها كنجاسة باطن المصلي ولو صلى وفي كمه قارورة مضمومة فيها بول لم تجز صلاته لانه في غير معدنه ومكانه ولو صلى وفي كمه بيضة مذرة قد صار محها دما جازت لانه في معدنه والشيء ما دام في معدنه لا يعطى له حكم النجاسة الكل في المحيط واراد بالمكان موضع القدم والسجود فقط اما طهارة موضع القدم فباتفاق الروايات بشرط ان يضعهما على النجاسة اما ان رفع القدم التي موضعها نجس وصلى جاز واما طهارة موضع السجود ففي اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما واما ان كانت النجاسة في موضع يديه وركبتيه واحدى ابطيه وصدره جازت صلاته لان الوضع على النجاسة كلا وضع والسجود على اليدين والركبتين غير واجب فكانه لم يسجد عليها وهذا ظاهر الرواية واختار ابو الليث ان صلاته تفسد وصححه في العيون ولو صلى على مكان طاهر الا انه اذا سجد يقع ثيابه على ارض نجسة جازت صلاته بالطريق الاولى لان قيامه على مكان طاهر ولو صلى على بساط وعلى طرف منه نجاسة فالاصح انه يجوز كبيرا كان او صغيرا لانه بمنزلة الارض فلا يصير مستعملا للنجاسة وهو بالطريق الاولى لان النجاسة اذا كانت لا تمنع في موضع الركبتين واليدين فهنا اولى وفي

الخلاصة ولو بسط بساطا رقيقا على الموضع النجس وصلى عليه ان كان البساط بحال يصلح ساترا للعورة تجوز الصلاة ثم وان كانت رطبة فالقى عليها ثوبا وصلى ان كان ثوبا يمكن ان يجعل من عرضه ثوبان يجوز عند محمد وان كان لا يمكن لا يجوز وكذا لو القى عليها لبدا فصلى عليه يجوز وقال الحلواني لا يجوز حتى يلقى على هذا الطرف الطرف الاخر فيصير بمنزلة ثوبين وان كانت النجاسة يابسة جازت يعني اذا كان يصلح ساترا انتهى ولو صلى على ما له بطانة متنجسة وهو قايم على ما يلي موضع النجاسة من الطهارة عن محمد يجوز وعن ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين وجواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال في التجنيس والاصح ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني ولو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان او جوربان لم تجز صلاته لانه قام على مكان نجس ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت الصلاة بمنزلة ما لو بسط الثوب الطاهر على الارض النجسة وصلى عليه جاز وفي المبسوط من كتاب التحري يجوز لبس الثوب النجس لغير الصلاة ولا يلزمه الاجتناب وذكر في البغية تلخيص القنية خلافا فيه **قوله** وستر عورته للاجماع على انه فرض في الصلاة كما نقله غير واحد من ائمة النقل الى ان حدث بعض المالكية فخالف فيه كالقاضي اسمعيل وهو لا يجوز بعد تقرر الاجماع ويعضده قوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد اي محلها والمراد ما يواري عورته عند كل صلاة اطلاقا لاسم الحال على المحل في الاول وعكسه في الثاني وقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله صلاة حايض الا بخمار اي البالغة سميت حايضا لانها بلغت سن الحيض والتقييد بالحايض يخرج التي دون البلوغ لما قال في المحيط مراهقة صلت بغير وضوء او عريانة تؤمر بالاعادة وان صلت بغير قناع فصلاتها تامة استحسانا لقوله عليه السلام لا تصلي حايض بغير قناع فلا يتناول غير الحايض ولان ستر عورة الانثى لما سقط بعذر الرق فبعذر الصبي اولى لانه يسقط بعذر الصبا الخطاب بالفرايض بخلاف غيره من الشرايط لا يسقط بعذر الصبا انتهى قال اهل اللغة سميت العورة عورة لقبح ظهورها ولغض الابصار عنها ماخوذة من العور وهو النقص والعيب والقبح ومنه عور العين والكلمة العوراء القبيحة اطلق فيما يستر به فشمل ما يباح لبسه وما لا يباح فلو سترها بثوب حرير وصلى صحت واثم كالصلاة في الارض المغصوبة ولو لم يجد غيره يصلي فيه لا عريانا ووجد الستر ان لا يرى ما تحته حتى لو سترها بثوب رقيق يصف ما تحته لا يجوز وشمل ما اذا كان بحضرته احد او لم يكن حتى لو صلى في بيت مظلم عريانا وله ثوب طاهر لا يجوز اجماعا لان الستر مشتمل على حق الله وحق العباد وان كان يراعى في الجملة بسبب استتاره عنهم فحق الله تعالى ليس كذلك فان قيل الستر لا يحجب عن الله تعالى لانه سبحانه يرى المستور كما يرى المكشوف اجيب بانه يرى المكشوف تاركا للادب والمستور متادبا وهذا الادب واجب مراعاته عند القدرة عليه وان صلى في الماء عريانا ان كان كدرا صحت صلاته وان كان صافيا يمكن رؤية عورته لا تصح كذا في السراج الوهاج وصورة الصلاة في الماء الصلاة على جنازة والا فلا يصح التصور واراد بسترها الستر عن غيره لا عن نفسه حتى لو راى فرجه من زيقه او كان بحيث يراه لو نظر اليه فانها صحيحة عند العامة وهو الصحيح كما في المحيط وغيره لكن في السراج الوهاج اذا صلى في قميص بغير ازار فعليه ان يزره لما روي عن سلمة ابن الاكوع قال قلت يا رسول الله اصلي في قميص واحد فقال زره عليك ولو بشوكة والمستحب ان يصلي في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة والمكروه ان يصلي في سراويل واحد كذا في المحيط وبهذا علم ان لبس السراويل في الصلاة ليس بواجب لان الستر من اسفله ليس بلازم بل لما يلزم من جوانبه واعلاه ولذا قال في منية المصلي ومن صلى في قميص ليس له غيره فلو نظر انسان من تحته راى عورته فهذا ليس بشيء واعلم ان ستر العورة خارج الصلاة بحضرة الناس واجب اجماعا الا في مواضع وفي الخلوة فيه خلاف والصحيح وجوبه اذا لم يكن الانكشاف لغرض صحيح كذا في شرح المنية **قوله** وهي من تحت سرته الى تحت ركبتيه اي ما بينهما فالسرة ليست بعورة والركبة عورة فالغاية هنا لم تدخل تحت المغيا لما رواه الحاكم من غير تعقيب ما بين السرة والركبة عورة ولرواية الدارقطني ما تحت السرة الى الركبة عورة ولرواية البيهقي الفخذ عورة واما انكشاف فخذه صلى الله عليه وسلم في زقاق خيبر فلم يكن قصدا ولان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ والتمييز بينهما متعذر فاجتمع المحرم والمبيح فغلب المحرم احتياطا لكذا قالوا وقد يقال ان هذا يقتضي ان تكون السرة عورة كما هو رواية عن ابي حنيفة فانه تعارض في السرة المحرم والمبيح وقد يجاب عنه بانه لم يكن محرما لدليل اقتضاه وهو ما اخرج احمد في مسنده عن عمير ابن اسحق قال كنت امشي مع الحسن بن علي في بعض طرق المدينة فلقينا ابو هريرة فقال للحسن اكشف لي عن بطنك جعلت فداك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشف عن بطنه فقبل سرته كذا في شرح المنية وكان محمد ابن الفضل يقول من السرة الى موضع نبات شعر العانة ليس بعورة لتعامل العمال في ابدا ذلك الموضع عند الاتزار وفي ستره نوع حرج وهذا القول ضعيف لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر كذا في السراج وفي الظهيرية وحكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ حتى لو راى رجل غيره

مكشوف الركبة ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وان رآه مكشوف الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وان رآه مكشوف
السوءة امره بستر العورة وادبه على ذلك ان لج انتهى وهو يفيد ان لكل مسلم التعزير بالضرب فانه لم يقيده بالقاضي
وسياتي ان شاء الله في بابه **قوله** وبدن الحرة عورة الا وجهها وكفيها وقدميها لقوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها
قال ابن عباس وجهها وكفيها وان كان ابن مسعود فسره بالثياب لما رواه اسمعيل القاضي من حديث ابن عباس مرفوعا بسند
جيد ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المحرمة عن لبس القفازين والنقاب ولو كانا عورة لما حرم سترهما ولان الحاجة تدعوا
الى ابراز الوجه للبيع والشراء والى ابراز الكف للاخذ والاعطاء فلم يجعل ذلك عورة وعبر بالكف دون اليد كما وقع في المحيط
للدلالة على انه مختص بالباطن وان ظاهر الكف عورة كما هو ظاهر الرواية وفي مختلفات قاضيخان ظاهر الكف وباطنه ليسا
بعورة الى الرسغ ورجحه في شرح المنية بما اخرجه ابو داود في المراسيل عن قتادة مرفوعا ان المراة اذا حاضت لم يصلح ان يرى
منها الا وجهها ويداها الى المفصل ولان الظاهر ان اخراج الكف عن كونه عورة معلول بالابتلاء بالابداء اذ كونه عورة
مع هذا الابتلاء موجب للحرج وهو مدفوع بالنص وهذا الابتلاء كما هو متحقق في باطن الكف متحقق في ظاهره انتهى والمذهب
خلافه والتنصيص على ان الذراع عورة وعن ابي يوسف ليس بعورة واختاره في الاختيار للحاجة الى كشفه للخدمة ولانه
من الزينة الظاهرة وهو السوار وصحح في المبسوط انه عورة وصحح بعضهم انه عورة في الصلاة لا خارجها والمذهب ما في المتون
لانه ظاهر الرواية كما صرح به في شرح المنية واعلم انه لا ملازمة بين كونه ليس بعورة وجواز النظر اليه فحل النظر منوط
بعدم خشية الشهوة مع انتفاء العورة ولذا حرم النظر الى وجهها ووجه الامرد اذا شك في الشهوة ولا عورة وفي شرح المنية
قال مشايخنا تمنع المراة الشابة من كشف وجهها بين الرجال في زماننا للفتنة وتمام كلامه الشعر المسترسل وفيه روايتان وفي
المحيط الاصح انها عورة وان غسله في الجنابة موضوع على الصحيح واستثنى المصنف القدم للابتلاء في ابدائه خصوصا
الفقيرات وفيه اختلاف الرواية عن ابي حنيفة والمشايخ فصحح في الهداية وشرح الجامع الصغير لقاضيخان انه ليس بعورة
واختاره في المحيط وصحح الاقطع وقاضيخان في فتاواه على انه عورة واختاره الاسبيجابي والمرغيناني وصحح صاحب الاختيار
انه ليس بعورة في الصلاة وعورة خارجها ورجح في شرح المنية كونه عورة مطلقا باحاديث منها ما رواه ابو داود
والحاكم عن ام سلمة انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم اتصلي المراة في درع وخمار وليس عليها ازار فقال اذا كان الدرع سابغا
يغطي ظهور قدميها ولظاهر الاية على ما تقدم من تفسيرها عن عائشة وابن عباس موقوفا ومرفوعا وصحح في
النوازل بان نغمة المراة عورة وبنى عليه ان تعلمها القرآن من المراة احب الي من تعلمها من الاعمى ولهذا قال صلى الله عليه وسلم
التسبيح للرجال والتصفيق للنساء فلا يجوز ان يسمعها الرجل ومشى عليه المصنف في الكافي فقال ولا تلبي جهرا لان صوتها
عورة ومشى عليه صاحب المحيط في باب الاذان وفي فتح القدير وعلى هذا لو قيل اذا جهرت بالقراءة في الصلاة فسدت كان متجها
انتهى وفي شرح المنية الاشبه ان صوتها ليس بعورة وانما يؤدي الى الفتنة كما علل به صاحب الهداية وغيره مسئلة التلبية
ولعلهن انما منعن من رفع الصوت بالتسبيح في الصلاة لهذا المعنى ولا يلزم من حرمة رفع صوتها بحضرة الاجانب ان يكون عورة
كما قدمناه وفي الظهيرية الصغيرة جدا لا تكون عورة ولا باس بالنظر اليها ومسها وفي السراج الوهاج واما عورة الصبي
والصبية فما دام لم يشتهيا فالقبل والدبر ثم يتغلظ بعد ذلك الى عشر سنين ثم تكون كعورة البالغين لان ذلك زمان يمكن
بلوغ المراة فيه وكل عضو هو عورة من المراة اذا انفصل عنها هل يجوز النظر اليه فيه روايتان احدهما يجوز كما يجوز النظر الى
ريقها ودمعها والثانية لا يجوز وهو الاصح وكذا الذكر المقطوع من الرجل وشعر عانته اذا حلق والاصح انه لا يجوز **قوله** وكشف
ربع ساقها يمنع وكذا الشعر والفخذ والعورة الغليظة لان قليل الانكشاف عفو عندنا للضرورة فان ثياب الفقراء لا تخلو
عن قليل خرق كالنجاسة القليلة والكثير مفسد لعدمها فاعتبر الربع واقيم مقام الكل احتياطا لان للربع شبها بالكل كما في حلق
ربع الراس فانه يجب به الدم كما لو حلق كله وما وقع في الهداية من التشبيه بمسح الراس ففيه اشكال فانه لم يكن الواجب مسح جميع
الراس لان النص لم يتناول الا البعض اما في الاحرام فالنص تناوله كله قال تعالى ولا تحلقوا رؤسكم فاقيم ربعه مقام كله واطلق
في الشعر فيشمل ما على الراس والمسترسل وفي الثاني خلاف وقدمنا ان الصحيح انه عورة واراد بالغليظة القبل والدبر وما حولهما
والخفيفة ما عدا ذلك من الرجل والمراة ونص على الغليظة للرد على الكرخي القائل بانه يعتبر في الغليظة ما زاد على قدر الدرهم
قياسا على النجاسة المغلظة قال المصنف في الكافي وهذا ليس بقوي لانه قصد به التغليظ في الغليظة وهو في الحقيقة تخفيف
لانه اعتبر في الدبر اكثر من قدر الدرهم والدبر لا يكون اكثر منه فهذا يقتضي جواز الصلوة وان كان الكل مكشوفا وهو تناقض
وقد اجاب عنه في فتح القدير بانه قد قيل الغليظة القبل والدبر مع ما حولهما فيجوز كونه اعتبر ذلك فلا يرد عليه ما قاله

انتهى

انتهى وهو عجيب لانه لا يفهم مما قيل ان المجموع عضو واحد بل بيان العورة الغليظة كيف وقد صرحوا بان كلا من الذكر
والخصيتين عضو مستقل وصححه في الهداية والخانية لان كلا منهما يعتبر عضوا على حدة في الدية فكذا هنا للاحتياط
وفي رواية ان الكل عضو واحد وعلى كل تقدير لم يقل احد ما حوله عضو واما الركبة مع الفخذ فالاصح انه عضو واحد كذا
في التجنيس وهو المختار كذا في الخلاصة لان الركبة ملتقى عظم الساق والفخذ فليست بعضو مستقل في الحقيقة وانما جعلت
عورة تبعا للفخذ احتياطا فعلى هذا لو صلى وركبتاه مكشوفتان والفخذ مغطى فانه يجوز كذا في المنية وفي شرحها
والصحيح ان الكعب ليس بعضو مستقل بل هو مع الساق ربع الكعب ومقدار ربعهما والدبر عضو واحد وكل الية عضو
واحد وهو الاصح وكل اذن عضو على حدة وثدي المراة ان كانت ناهدة فهي تبع لصدرها وان كانت منكسرة فهي اصل بنفسها
والناهدة بمعنى الناتئة من الصدر غير مسترخية والثدي يذكر ويؤنث والتذكير اشهر ولم يذكر في المغرب سوى التذكير
التذكير وما بين السرة والعانة عضو والمراد منه حول جميع البدن كذا في المحيط وفي الزيادات امراة صلت فانكشف
شيء من فخذها وشيء من ساقها وشيء من صدرها وشيء من عورتها الغليظة ولو جمع بلغ ربع عضو اصغر منها لم تجز صلاتها لان
جميع الاعضاء عند الانكشاف كعضو واحد فيجمع كالنجاسة المتفرقة في مواضع والتطيب للمحرم في مواضع بخلاف
الخروق كما قدمناه في المسح على الخفين وذكر الشارح انه ينبغي ان يعتبر بالاجزاء لا بمنع القليل فلو انكشف نصف ثمن الفخذ
ونصف ثمن الاذن وذلك يبلغ ربع الاذن واكثر لا ربع جميع العورة المنكشفة لا تبطل وحاصله انه يبطل
مجموع الاعضاء المنكشف بعضها الى مجموع المنكشف فان بلغ مجموع المنكشف ربع مجموع الاعضاء منع والا لا وهو ظاهر
كلام محمد في الزيادات في موضع اخر حيث قال اذا صلت وانكشف شيء من شعرها وشيء من ظهرها وشيء من فرجها ان كان لو
جمع بلغ الربع منع والا فلا ثم قال الزاهدي ولم يذكر انه يبلغ ربع اصغرها ام اكبرها وفي شرح المجمع لابن الملك اعلم ان
الانكشاف ما دون الربع معفو اذا كان في عضو واحد وان كان في عضوين او اكثر وجمع وبلغ ربع ادنى عضو منها يمنع جواز
الصلاة انتهى وهو تفصيل لا دليل عليه فان الدليل اقتضى اعتبار الربع سواء كان في عضو واحد او عضوين واطلق في
المنع وهو مقيد بما اذا كان في الزمن الكثير لما في فتح القدير الحاصل ان الانكشاف الكثير في الزمن القليل لا يفسد
والانكشاف القليل في الزمن الكثير ايضا لا يفسد والمفسد الانكشاف الكثير في الزمن الكثير وقدر الكثير ما يؤدي فيه
ركن والقليل دونه فلو انكشف فغطاها في الحال لا تفسد ان لم يكن بفعله وان كان بفعله فسدت في الحال عندهم كذا في
القنية وهو تقييد غريب وهذا عند ابي يوسف ومحمد اعتبر اداء الركن حقيقة وعلى هذا الخلاف لو قام في صف النساء للازدحام
او قام على نجاسة مانعة وانما عبر المصنف بالمنع دون الفساد ليشمل ما اذا احرم مكشوف العورة فانه مانع من الانعقاد
وما اذا انكشف بعد الاحرام فانه يمنع صحتها وحكم النجاسة المانعة كالانكشاف المانع ويتفرع على ما ذكرناه ما في
المحيط امة صلت بغير قناع فاعتقت فتوضات ثم تقنعت وعادت الى الصلاة جازت لانها ما ادت شيئا
من الصلاة مع كشف العورة وان عادت ثم تقنعت فسدت لانها ادت شيئا من الصلاة مع الكشف **قوله** والامة
كالرجل وظهرها وبطنها عورة لانها محل الشهوة دونه وكل من الظهر والبطن موضع مشتهى وما عدا مدة الجملة ليس
بعورة سواء كان راسا او كتفا او ساقا للحرج وقد اخرج عبد الرزاق باسناد صحيح عن عمر رضي الله عنه انه ضرب امة
متقنعة وقال اكشفي راسك لا تشبهي بالحرائر في توضيح المالكية فان قيل المانع عمر الاماء من التشبه بالحرائر فالجواب ان
السفهاء جرت عادتهم بالتعرض للاماء فخشي عمر ان يلتبس الامر فيتعرض السفهاء للحرائر فتكون الفتنة اشد وهو معنى
قوله عز وجل ذلك ادنى ان يعرفن فلا يؤذين اي يتميزن بعلاماتهن عن غيرهن وظاهره انه يكره للامة ستر جميع بدنها ولا
يخفى ما فيه وعلى كل تقدير ينبغي ان يقال يستحب لها ذلك في الصلاة ولم اره لائمتنا بل هو منقول الشافعية كما ذكر النووي
والامة في اللغة خلاف الحرة كذا في الصحاح فلهذا اطلقها ليشمل القنة والمدبرة والمكاتبة والمستسعاة وام الولد وعندهما
المستسعاة حرة والمراد بالمستسعاة معتقة البعض واما المستسعاة المرهونة اذا اعتقها الراهن وهو معسر فهي حرة
اتفاقا وقد وقع تردد في بعض الدروس في الجنب هل هو عورة اولا فذكرت انه عورة ثم رايته في القنية قال الجنب تبع البطن
والاوجه انه ما يلي البطن تبع له انتهى ولو اعتقت وهي في الصلاة مكشوفة الراس ونحوه فسترته بعمل قليل قبل اداء ركن
جازت لا بكثير او بعد ركن كذا في كثير من الكتب وقيده الشارح بان تؤدي ركنا بعد العلم بالعتق فشرط علمها تبعا لما في الظهيرية
والمصرح به في المجتبى انها لو صلت شهرا بغير قناع ثم علمت بالعتق منذ شهر تعيدها وفي فتاوي قاضيخان اذا انكشفت
عورته وادى ركنا معه فسدت علم بذلك او لم يعلم وذكر نحوه مسائل كثيرة وهذا ان المنطوق كانا اوجه من ذلك المفهوم

المخالف وفي عدة الفتاوي رجل مات بمكة فلو امرأة ان تعيد صلاة سنة فقيل هو رجل علق عتق جاريته بموته فمات بمكة ولم تعلم بموته وصلت مكشوفة الرأس فانها تعيد الصلاة من وقت موته انتهى وفي المحيط بخلاف العاري اذا وجد الكسوة في خلال الصلاة فانه يلزمها الاستقبال لانه لزمه الستر بسبب سابق على الشروع وهو كشف العورة وهو متحقق قبل الصلاة فلما توجه اليه الخطاب بالستر في الصلاة استند الى سببه فصار كانه توجه اليه قبل الصلاة وقد تركها بخلافها اذا اعتق تسبخطابها بالستر وقد وجد حالة الصلوة وقد شرت كما قدمت وظاهره انها لو كانت عاجزة عن الستر فلم تستتر كالحرة لا تبطل صلاتها وهو مصرح به في شرح منية المصلي معزيا الى البدائع وفي السراج الوهاج الخنثى اذا كان رقيقا فعورته عورة الامة وان كان حرا امرناه ان يستر جميع بدنه لجواز ان يكون امرأة فان ستر ما بين سرته الى ركبته وصلى قال بعضهم فرع حسن لم اره منقولا لائمتنا وهو مذكور في شرح المهذب اذا قال لامته ان صليت صلاة صحيحة فانت حرة قبلها فصلت مكشوفة الرأس ان كان في حال عجزها عن سترة صحت صلاتها وعتقت وان كانت قادرة على الستر صحت صلاتها ولا تعتق لانها لو عتقت لصارت حرة قبل الصلاة وحينئذ لا تصح صلاتها مكشوفة الرأس واذا لم تصح لا تعتق فاثبات العتق يودي الى بطلانها وبطلان الصلوة فبطل وصحت الصلاة انتهى وسياتي في الطلاق ان الراجح في مسئلة الدور وهي ان طلقتك فانت طالق ثلاثا قبله ان يلغو قوله قبله واذا طلقها وقع الثلاث كما في فتح القدير فمقتضاه هنا ان يلغو قوله قبلها ويقع العتق كما لا يخفى قوله ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عريانا لم يجز لان ربع الشيء يقوم مقام كله فيجعل كان كله طاهر في موضع الضرورة فيفترض عليه الصلاة فيه ولا يخفى ان محله ما اذا لم يجد ما يزيل به النجاسة ولا ما يقللها فان وجد في الصورتين وجب استعماله بخلاف ما اذا وجد ما يكفي بعض اعضاء الوضوء فانه يتيمم ولا يجب استعماله كما عرف في بابه وعلم حكم ما اذا كان الاكثر من الربع طاهرا بالاولى قوله وخير ان طهر اقل من ربعه يعني بين ان يصلي فيه وهو الافضل لما فيه من الاتيان بالركوع والسجود وستر العورة وبين ان يصلي عريانا قاعدا يومي بالركوع والسجود وهو يلي الاول في الفضل لما فيه من ستر العورة الغليظة وبين ان يصلي قائما عريانا بركوع وسجود وهو دونهما في الفضل لما فيه من ستر العورة وفي مبتغى البحار ان شاء صلى عريانا بالركوع والسجود او مومئا بهما اما قاعدا او اما قائما فهذا نص على جواز الايماء قائما وظاهر الهداية انه لا يجوز وعلى الاول المخير فيه اربعة اشياء وينبغي ان يكون الرابع دون الثالث في الفضل وان كان ستر العورة فيه اكثر للاختلاف في صحته وهذا كله عندهما وعند محمد ليس بمخير ولا يجوز صلاته الا في الثوب لان خطاب التطهير سقط عنه للعجز ولم يسقط عنه خطاب الستر لقدرته عليه فصار كالطاهر في حقه ولهما ان المامور به هو الستر بالطاهر فاذا لم يقدر عليه سقط فيميل الى ايهما شاء ولو قال المصنف وخير ان طهر اقل او كان كله نجسا لكان افود اذ الحكم بذلك مذهبنا وخلافا كما في النهاية وغيرها ولو اقتصر على الثاني لفهم منه الاول بالاولى لكان اولى وفي الاسرار وقول محمد حسن بخلاف ما لو لم يجد الا جلد ميتة غير مدبوغ فانه لا يجوز ان يستر به عورته ولم تجز صلاته فيه لان نجاسة البول او الدم او نحوهما في الثوب تزول بالماء ونجاسة الجلد لا يزيلها الماء فكانت اغلظ واشار المصنف الى انه لو كان معه ثوبان ربع احدهما طاهر والاخر اقل من الربع فانه يصلي في الذي ربعه طاهر ولا يجوز عكسه لما ان طهارة الربع كطهارة الكل ويستفاد منه ان نجاسة احدهما لو كانت قدر الربع والاخر اقل وجب ان يصلي في اقلهما ولا يجوز عكسه لان الربع حكم الكل ولما دون الربع حكم العدم والى انه لو كان في كل واحد منهما قدر الربع او كان في احدهما اكثر لكنه لا يبلغ ثلاثة ارباعه وفي الاخر قدر الربع فانه يصلي في ايهما شاء لاستوائهما في الحكم وكذا لو كان معه ثوبا نجاسة كل واحد منهما اكثر من قدر الدرهم يتخير ما لم يبلغ احدهما ربع الثوب لاستوائهما في المنع وفي المحيط ولو كان الدم في ناحية من الثوب والطاهر منه بقدر ما يمكنه ان يتزر به لم يجز الا ان يصلي فيه لانه يمكنه ستر العورة بثوب طاهر ولم يفصل بينما اذا تحرك الطرف الاخر او لم يتحرك انتهى وبهذا علم ان التفصيل انما هو عند الاختيار اما عند الضرورة فلا تفصيل والاصل في جنس هذه المسائل ان من ابتلي ببليتين وهما متساويان ياخذ بايهما شاء وان اختلفا فعليه ان يختار اهونهما ولهذا لو ان امرأة لو صلت قائمة ينكشف من عورتها ما يمنع جواز الصلاة ولو صلت قاعدة لا ينكشف منها شيء فانها تصلي قاعدة لما ان ترك القيام اهون ولو كان الثوب يغطي جسدها وربع راسها فتركت تغطية الراس لا يجوز ولو كان يغطي اقل من الربع لا يضر والستر افضل تقليلا للانكشاف ولو كان بحيث لو سجد سال الجرح وان لم يسجد لم يسل فانه يصلي قاعدا مومئا لان ترك السجود اهون من الصلوة مع الحدث الا ترى ان ترك السجود جائز حالة الاختيار في التطوع على الدابة ومع الحدث لا يجوز بحال فان قام وقرأ وركع ثم قعد واومأ للسجود جاز لما قلنا والاول افضل وكذا شيخ لا يقدر على القراءة قائما ويقدر عليها قاعدا يصلي قاعدا لانه يجوز حالة الاختيار في النفل ولا يجوز ترك القراءة بحال ولو صلى في الفصلين قائما مع الحدث وترك القراءة لم يجز قوله ولو عدم ثوبا صلى قاعدا مومئا بركوع وسجود وهو افضل من القيام

بركوع وسجود لما عن انس ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبوا في السفينة فانكسرت بهم فخرجوا من البحر عراة فصلوا قعودا بايماء اراد بالثوب ما يستر عورته ولو حريرا او حشيشا او نباتا او كلا او طينا يلطخ به عورته ويبقى عليه حتى يصلي لا الزجاج الذي يصف ما تحته والعدم المذكور يثبت بعدم الوجود في ملكه وبعدم الاباحة له حتى لو ابيح له ثوب ثبت القدرة على الاصح فلو صلى عريانا لم يجز كالمتيمم اذا ابيح له الماء وعن محمد في العريان يعده صاحبه انه يعطيه الثوب اذا صلى فانه ينتظره ولا يصلي عريانا وان خاف الوقت كذا في السراج الوهاج وفي القنية عن ابي حنيفة ينتظره ما لم يخف فوت الوقت وابو يوسف مع ابي حنيفة وينبغي ترجيحه قياسا على المتيمم اذا كان يرجو الماء في اخره واطلق في الصلوة قاعدا فشمل ما اذا كان نهارا او ليلا في بيت او صحراء وهو الصحيح كما في منية المصلي ومن المشايخ من رخصه بالنهار اما في الليل فيصلي قائما لان ظلمة الليل تستر عورته قال في الذخيرة وهذا ليس بمرضي لان الستر الذي يحصل في ظلمة الليل لا عبرة به الا ترى ان حالة القدرة على الثوب اذا صلى عريانا في ظلمة الليل لا يجوز فصار وجوده وعدمه بمنزلة واحدة انتهى وتعقبه في شرح منية المصلي بان الاستشهاد المذكور غير متجه للفرق بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار وطال الى ان قال ويؤيده ما اخرجه عبد الرزاق سئل علي رضي الله عنه عن صلوة العريان فقال ان كان حيث يراه الناس صلى جالسا وان كان حيث لا يراه الناس صلى قائما وهو وان كان سنده ضعيفا فلا يقصر عن افادة الاستيناس وان ما واقعة الصحابة المتقدمة فقد تطرق اليها احتمالات اما لانهم كانوا الاولى لما فيه من تقليل الانكشاف او لانهم كانوا متراءين ولم يكن ليلا فسقط بها الاستدلال ولم يبين المصنف صفة القعود للاختلاف فيها ففي منية المصلي يقعد كما يقعد في الصلوة فعلى هذا يختلف في الرجل والمرأة فهو يفترش وهي تتورك وفي الذخيرة يقعد ويمد رجليه الى القبلة ويضع يديه على عورته الغليظة والذي يظهر ترجيح الاول وانه اولى لانه يحصل به من المبالغة في الستر ما يحصل بالهيئة المذكورة مع خلو هذه الهيئة عن فعل ما ليس باولى وهو مد رجليه الى القبلة من غير ضرورة والحاصل ان القعود على هيئة متعينة ليس بمتعين بل يجوز كيف ما كان وانما كان القعود افضل من القيام لان ستر العورة اهم من اداء الاركان لانه فرض مطلقا والاركان فرائض الصلوة لا غير وقد اتى ببدلها وانما كان القيام جائزا لانه وان ترك فرض الستر فقد كمل الاركان الثلاثة وبه حاجة الى تكميلها كذا في البدائع ولقائل ان يقول ينبغي على هذا ان لا يجوز الايماء قائما لان تجويز ترك فرض الستر انما كان لاجل تكميل الاركان الثلاثة والمومي بهما قائما لم يحرزهما على وجه الكمال مع ان القيام انما شرع لتحصيلهما على وجه الكمال على ما صرحوا به في صلوة المريض انه لو قدر على القيام دون الركوع والسجود اومأ قاعدا وسقط عنه القيام وفي المجتبى وان كان عنده قطعة يستر بها اصغر العورات فلم يستر فسدت والا فلا وفي فتح القدير ولو وجد ما يستر بعض العورة يجب استعماله ويستر القبل والدبر انتهى فان لم يجد ما يستر به الا احدهما قيل يستر الدبر لانه افحش في حالة الركوع والسجود وقيل يستر القبل لانه يستقبل به القبلة ولانه لا يستر بغيره والدبر يستر بالاليتين كذا في السراج الوهاج وسياتي في باب الامامة ان العراة لا يصلون جماعة وفي الذخيرة واستر ما يكون ان يتباعد بعضهم عن بعض اذا امنوا العدو والسبع وان صلوا جماعة صحت مع الكراهة ويقف الامام وسطهم وان تقدم جاز ويغضون ابصارهم سوى الامام ثم المصنف رحمه الله لم يذكر ان على العاري الاعادة اذا وجد ثوبا وقد افاد النووي في شرح المهذب انه لا خلاف بين المسلمين انه لا يجب عليه الاعادة اذا صلى عاريا للعجز عن الستر انتهى وينبغي ان تلزمه الاعادة عندنا اذا كان العجز بمنع من العباد كما اذا غصب ثوبه لما صرحوا به في كتاب التيمم ان المنع من الماء اذا كان من قبل العباد يلزمه الاعادة ثم اعلم انه اذا كان عاريا لا ثوب له وهو يقدر على شراء ثوب هل يلزمه شراؤه كالماء اذا كان بمثل القيمة فانه لا يتيمم قوله والنية بلا فاصل يعني من شروط الصلوة لاجماع المسلمين على ذلك كما نقله ابن المنذر وغيره واما الاستدلال على اشتراطها بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين كما فعله السراج الهندي في شرح المغني فليس بظاهر لان الظاهر ان العبادة بمعنى التوحيد بدليل عطف الصلوة والزكوة عليها واما الاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات كما في الهداية وغيرها فلا يصح لان الاصوليين ذكروا ان هذا الحديث من قبيل ظني الثبوت والدلالة لانه خبر واحد مشترك الدلالة فيفيد السنية والاستحباب لا الافتراض والنية ارادة الصلوة لله تعالى على الخلوص وقد قدمنا في الوضوء الكلام عليها وقول الشارح ان المصلي يحتاج الى ثلاث نيات نية الصلوة التي يدخل فيها ونية الاخلاص لله تعالى ونية استقبال القبلة فيه نظر بل المحتاج اليه نية واحدة وهي ما ذكرناه فقولنا على الخصوص يغني عن الثانية واما نية استقبال القبلة فليست شرطا على الصحيح كما ذكره في المبسوط سواء كان يصلي الى المحراب او في الصحراء والمراد بقوله بلا فاصل اي بين النية والتكبير الفاصل الاجنبي وهو عمل لا يليق في الصلوة كالاكل والشرب والكلام وشراء الحطب لان هذه الافعال تبطل الصلاة فتبطل النية ولما

المشي والوضوء فليس باجنبي لان الاركان ما احدث في صلاته له ان يفعل ذلك ولا يمنعه من البناء وبهذا علم ان الصلوة تجوز بنية متقدمة
على الشروع اذا لم يفصل اجنبي كما صرحوا به وظاهر اطلاقهم يفيد ان النية قبل دخول الوقت صحيحة كالطهارة قبله لكن ذكر ابن امير
حاج عن ابن صبيرة اشتراط دخول الوقت للنية المتقدمة عن ابي حنيفة وهو مشكل وفي ثبوته تردد لا يخفى لعدم وجوده في كتب
المذهب وفي الظهيرية وعند محمد يجوز تقديم النية في العبادات هو الصحيح وعند ابي يوسف لا يجوز الا في الصوم انتهى وفي منية
المصلي والاحوط ان ينوي مقارنا للتكبير ومخالطا له كما هو مذهب الشافعي انتهى وبه قال الطحاوي لكن عندنا هذا الاحتياط مستحب
وليس بشرط وعند الشافعي شرط لان الحاجة الى النية لتحقيق معنى الاخلاص وذلك عند الشروع لا قبله قلنا النص مطلق فلا
يجوز تخصيصه بالراي على ان قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرئ ما نوى يفيد انه يكون له ما نوى اذا تقدمت النية فالقول
بانه لا يكون له ما نوى خلاف النص ولان اشتراط القران لا يخلو عن الحرج مع ما في الزامه من فتح باب الوسواس فلا يشترط كما
في الصوم والزكوة والحج حتى لو خرج من بيته يريد الحج فاحرم ولم تحضره النية جاز ثم قال النووي القران بان ياتي بالنية مع اول
التكبير ويستصحبها الى اخره وذكر في شرح المهذب انه لا يجب التدقيق في تحقيق المقارنة وانه يكفي المقارنة العرفية في ذلك بحيث
يعد مستحضرا للصلوة غير غافل عنها اقتداء بالسلف الصالحين في مسامحتهم في ذلك واشار المصنف الى انها لا تجوز بنية
متاخرة خلافا للكرخي قياسا على الصوم وهو فاسد لان سقوط القران لمكان الحرج والحرج يندفع بتقديم النية فلا ضرورة الى
التاخير وجوز التاخير في الصوم للحرج وبهذا علم ان ما في خزانة الفتاوى والعتابي لو نسي النية فنوى عند قوله ولا اله غيرك يصير
شارعا مبني على قول الكرخي على تخريج بعض المشايخ انه يجوزه الى انتهاء الثناء وقيل الى ان يركع وهو مروي عن محمد كذا في المجتبى وقيل
الى ان يرفع راسه من الركوع وقيل الى التعوذ وفي البدائع لو نوى بعد قوله الله قبل اكبر لا يجوز لان الشروع يصح بقوله الله فكانه
نوى بعد التكبير وجعله في المحيط مذهب ابي حنيفة وسياتي ان شاء الله تعالى **قوله** والشرط ان يعلم بقلبه اي صلاة يصلي
اي الشرط في اعتبارها علمه اي صلاة يصلي اي التمييز فالنية هي الارادة للفعل وشرطها التعيين للفرائض كذا في فتح القدير وفيه
بحث لانه لو كان مرادهم من هذا الشرط اشتراط التعيين للفرائض لكان تكرارا اذ قالوا بعده وللفرض شرط تعيينه وفي شرح المجمع
لابن الملك المراد ان من قصد صلاة فعلم انها ظهر او عصر او نفل او قضاء يكون ذلك نية له فلا يحتاج الى نية اخرى للتعيين اذا
وصلها بالتحريمة انتهى وفيه نظر لان النفل لا يشترط علمه والحاصل انهم انما ذكروا العلم بالقلب لافادة ان النية انما هي عمل القلب
وانه لا يعتبر باللسان لا انه شرط زائد على اصل النية واشتراط التعيين واما قول الشارح وادناه ان يصير بحيث لو سئل عنها
امكنه ان يجيب من غير فكرة وعزاه في منية المصلي الى الاجناس فانما هو قول محمد بن سلمة كما ذكره في البدائع والخانية والخلاصة
والا فالمذهب انها تجوز بنية متقدمة على الشروع بشرطه المتقدم سواء كان بحيث يقدر على الجواب من غير تفكر او لا ولهذا قال
في الخانية والخلاصة ولو نوى قبل الشروع فعن محمد انه لو نوى عند الوضوء ان يصلي الظهر او العصر مع الامام ولم يشتغل بعد
النية بما ليس من جنس الصلاة الا انه لما انتهى الى مكان الصلاة لم تحضره النية جازت صلوته بتلك النية وهكذا روي عن ابي
حنيفة وابي يوسف وفي البدائع وقد روي عن ابي يوسف فيمن خرج من منزله يريد الفرض في الجماعة فلما انتهى الى الامام كبر ولم
تحضره النية في تلك الساعة انه يجوز قال الكرخي ولا اعلم احدا من علمائنا خالف ابا يوسف في ذلك انتهى وهو يفيد انه يكفي
تقدم اصل النية ونية التعيين للفرائض ولا يشترط المقارنة ولا الاستحضار لما نواه في اثنائها بل كلام محمد بن سلمة يقتضي انه
لا يكفي مقارنة النية للتكبير بل لا بد من الاستحضار لها الى اخر الصلاة لانه قال لو احتاج الى تفكر بعد السؤال لا تصح صلاته
وقد اجمع العلماء على انه لو نوى بقلبه ولم يتكلم فانه يجوز كما حكاه غير واحد فما في الخانية وعند الشافعي لا بد من الذكر باللسان
مردود وقد اختلف كلام المشايخ في التلفظ باللسان فذكر في منية المصلي انه مستحب وهو المختار وصححه في المجتبى وفي الهداية
والكافي والتبيين انه يحسن لاجتماع عزيمته وفي الاختيار معزيا الى محمد بن الحسن انه سنة وهكذا في المحيط والبدائع وفي القنية
انه بدعة الا ان لا يمكنه اقامتها في القلب الا باجرائها على اللسان فحينئذ يباح ونقل عن بعضهم ان السنة الاقتصار على نية
القلب فان عبر عنه بلسانه جاز ونقل في شرح المنية عن بعضهم الكراهة وظاهر ما في فتح القدير اختيار انه بدعة فانه قال
قال بعض الحفاظ لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق صحيح ولا ضعيف انه كان يقول عند الافتتاح اصلي كذا
ولا عن احد من الصحابة والتابعين بل المنقول انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قام الى الصلاة كبر وهذه بدعة انتهى وقد يفهم
من قول المصنف لاجتماع عزيمته انه لا يحسن لغير هذا القصد وهذا لان الانسان قد يغلب عليه تفرق خاطره فاذا ذكر بلسانه
كان عونا على جمعه ثم رايته في التجنيس قال والنية بالقلب لانه عمله والتكلم لا معتبر به ومن اختاره اختاره لتجتمع عزيمته انتهى
وزاد في شرح المنية انه لم ينقل عن الائمة الاربعة ايضا فتحرر من هذا انه بدعة حسنة عند قصد جمع العزيمة وقد استفاض

ظهور

ظهور العمل بذلك في كثير من الاعصار في عامة الامصار فلعل القائل بالسنية اراد بها الطريقة الحسنة لا طريقة النبي
صلى الله عليه وسلم بقي الكلام في كيفية التلفظ بها ففي المحيط ينبغي ان يقول اللهم اني اريد صلاة كذا فيسرها لي وتقبلها مني
وهكذا في البدائع والحاوي وفي القنية اذا اراد النفل والسنة يقول اللهم اني اريد الصلوة فيسرها لي وتقبلها مني وفي
الفرض اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت او فرض كذا فيسره لي وتقبله مني وفي صلوة الجنازة اللهم اني اريد ان اصلي لك
وادعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني والمقتدي يقول اللهم اني اريد ان اصلي فرض الوقت متابعا لهذا الامام فيسره لي
وتقبله مني انتهى وهذا كله يفيد ان التلفظ بها يكون بهذه العبارة لا بخصوص نويت او انوي كما عليه عامة المتلفظين بالنية
من عامي وغيره ولا يخفى ان سؤال التوفيق والقبول شيء اخر غير التلفظ بها على انه قد ذكر غير واحد من مشايخنا في وجه ما ذكره
محمد في كتاب الحج ان الحج لما كان مما يمتد ويقع فيه العوارض والموانع وهو عبادة عظيمة تحصل بافعال شاقة استحب طلب التيسير
والتسهيل من الله تعالى في الحج ولم يشرع مثل هذا الدعاء في الصلاة لان اداءها في وقت يسير انتهى وهو صريح في نفي ما ذكر في الصلاة على
الحج وفي المجتبى من عجز عن احضار القلب في النية يكفيه اللسان انتهى وظاهره ان فعل اللسان يكون بدلا عن فعل القلب ومن
المعلوم ان نصب الابدال بالراي لا يجوز وفي القنية عزم على صلاة الظهر وجرى على لسانه نويت صلاة العصر يجزيه **قوله**
ويكفيه مطلق النية للنفل والسنة والتراويح اما في النفل فمتفق عليه لان مطلق اسم الصلاة ينصرف الى النفل لانه
الادنى فهو متيقن والزيادة مشكوك فيها ولا فرق بين ان ينوي الصلوة او الصلاة لله لان المصلي لا يصلي لغير الله واما في السنة
والتراويح فظاهر الرواية ما في الكتاب كما في الذخيرة والتجنيس وجعله في الهداية هو الصحيح وفي المحيط انه قول عامة المشايخ
وفي منية المفتي وخزانة الفتاوى انه المختار ورجحه في فتح القدير ونسبه الى المحققين بان معنى السنة كون النافلة مواظبا
عليها من النبي صلى الله عليه وسلم بعد الفريضة المعينة او قبلها فاذا اوقع المصلي النافلة في ذلك المحل صدق عليه
انه فعل الفعل المسمى سنة فالحاصل ان وصف السنة يحصل بنفس الفعل الذي فعله صلى الله عليه وسلم وهو انما كان يفعل
على ما سمعت فانه لم يكن ينوي السنة بل الصلوة لله تعالى فعلم ان وصف السنة ثبت بعد فعله على ذلك الوجه تسمية منا
لفعله المخصوص لا انه وصف يتوقف حصوله على نيته وذكر قاضي خان في فتاواه في فصل التراويح اختلاف المشايخ في السنن
والتراويح الصحيح انها لا تتادى بنية الصلاة وبنية التطوع لانها صلاة مخصوصة فيجب مراعاة الصفة للخروج عن العهدة
وذلك بان ينوي السنة او متابعة النبي صلى الله عليه وسلم وهل يحتاج لكل شفع من التراويح ان ينوي ويعين قال بعضهم
يحتاج لان كل شفع صلاة والاصح انه لا يحتاج لان الكل بمنزلة صلاة واحدة انتهى فقد اختلف التصحيح فلذا قال في منية
المصلي والاحتياط في التراويح ان ينوي التراويح او سنة الوقت او قيام الليل وفي السنة ينوي السنة انتهى اطلق المصنف
في السنة فشمل الفجر حتى لو صلى ركعتين تهجدا ثم تبين انهما صلاتهما بعد طلوع الفجر اجزاتا عن السنة وفي جامع العمدة للصدر الشهيد
اذا صلى اربع ركعات تطوعا قبل الفجر فوقع ركعتان بعد الطلوع وتحتسب من ركعتي الفجر انتهى وفي الخلاصة وبه يفتى وفيه
نظر لان السنة انما تكون بتحريمة مبتداة بعد الطلوع ولم تحصل وقد قالوا في سجود السهو انه لو قام الى الخامسة بعد القعود
على راس الرابعة ساهيا فانه يضم سادسة ولا ينوبان عن سنة الظهر لما قلنا فكذا في سنة الفجر اللهم الا ان يقال لما كان التنفل
مكروها في الفجر جعلناهما سنة بخلافه في الظهر ولا يخفى ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة على انها اخر ظهر عليه للشك في الجمعة
اذا تبين صحة الجمعة فانها تنوب عن سنتها على قول الجمهور لانه يلغو الوصف ويبقى الاصل وبه تتادى السنة وعلى قول البعض
لا تنوب لاشتراط التعيين **قوله** وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين لقوله عليه
السلام وانما لكل امرئ ما نوى اطلقه فشمل ما اذا قرنه باليوم كعصر اليوم سواء خرج الوقت او لا لان غايته انه قضاء بنية
الاداء وهو جائز على الصحيح يدل على هذا مسئلة الاسير اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى شهرا وصام فوقع صومه بعد
رمضان وهذا قضاء بنية الاداء كذا في الظهيرية وشمل ما اذا قرنه بالوقت كعصر الوقت وفرض الوقت وقيده في فتح
القدير بعدم خروج الوقت فان خرج ونسيه لا يجزيه في الصحيح وجعل هذا القيد الشارح قيدا في فرض الوقت فقط
معللا بان فرض الوقت في هذه الحالة غير الظهر فينبغي ان نية عصر الوقت صحيحة وان خرج الوقت ويكون الوقت كاليوم
كما لا يخفى ويستثنى من فرض الوقت الجمعة فانها بدل فرض الوقت لا نفسه فلا تصح الجمعة بنية فرض الوقت الا ان يكون اعتقاده
انها فرض الوقت وشمل ما اذا نوى العصر بلا قيد وفيه خلاف ففي الظهيرية ولو نوى الظهر لا يجوز لان هذا الوقت كما يقبل
ظهر هذا اليوم يقبل ظهر يوم اخر وقيل يجوز وهو الصحيح لان الوقت متعين له هذا اذا كان مؤديا فان كان قاضيا فان صلى
بعد خروج الوقت وهو لا يعلم بخروج الوقت فنوى الظهر لا يجوز ايضا وذكر شمس الائمة ينوي صلاة عليه فان كانت وقتية

فهي عليه وان كانت قضا فهي عليه ايضا انتهى وهكذا صححه في فتح القدير معزيا الى فتاوى العتابي لكن جزم في الخلاصة بعدم
الجواز وصححه السراج الهندي في شرح المغني فاختلف التصحيح كما ترى وينبغي في مسئلة نية الايمة ان لا يكون عليه صلوة
غيرها والا فلا تعيين وافاد انه لو نوى شيئين فانه لا يصح فلو نوى فائتة ووقتية كما اذا فاتته الظهر فنوى في وقت العصر
الظهر والعصر فانه لا يصير شارعا في واحدة منهما وفي منية المصلي ولو نوى مكتوبتين فهي للتي دخل وقتها وعلل له في
المحيط بان الوقتية واجبة للحال وغيرها لا انتهى وهو يفيد انه ليس بصاحب ترتيب والا فالفائتة اولى كما لا يخفى ولو جمع
بين مكتوبتين فائتتين فمقتضاه انه لا يصح لكن في الخلاصة انه يكون للاولى منهما واقره في فتح القدير وعلل له في المحيط بان
الثانية لا تجوز الا بعد قضا الاولى وهو انما يتم فيما اذا كان الترتيب بينهما واجبا ولو نوى الفرض والتطوع جاز عن الفرض عند
ابي يوسف لان الفرض اقوى من النفل فلا يعارضه فتلغو نية النفل وتبقى نية الفرض وقال محمد لا يكون داخلا في الصلاة
اصلا لتعارض الوصفين وفي المنية ايضا ولو نوى فائتة ووقتية فهي للفائتة الا ان يكون في اخر الوقت انتهى وهو مخالف
للاول وافاد في الظهيرية ان فيه روايتين ولو نوى مكتوبة وصلاة جنازة فهي عن المكتوبة ولو نوى نافلة وصلوة جنازة
فهي نافلة ولو نوى الظهر والجمعة جميعا بعضهم جوزوا ذلك ورجحوا نية الجمعة بحكم الاقتدا كذا في الظهيرية واطلق نية
التعيين فشمل الفوائت ايضا فلذا قال في الظهيرية ولو كانت الفوائت كثيرة فاشتغل بالقضا يحتاج الى تعيين الظهر والعصر
وينوي ايضا ظهر يوم كذا فان اراد تسهيل الامر ينوي اول يوم عليه او اخر ظهر عليه وفرق بين الصلاة والصوم ففي الصوم لو كان
عليه قضا يومين فقضى يوما ولم يعين جاز لان في الصوم السبب واحد وهو الشهر فكان الواجب عليه اكمال العدد اما في الصلوة
فالسبب مختلف وهو الوقت وباختلاف السبب يختلف الواجب فلا بد من التعيين حتى لو كان عليه قضا يومين من رمضانين يحتاج
الى التعيين انتهى ويتفرع على اشتراط التعيين للفرائض ما قاله ابو حنيفة رحمه الله في رجل فاتته صلوة من يوم واشتبهت انها
اي صلاة فانه يصلي صلاة كل اليوم حتى يخرج عما عليه ويتفرع ايضا ما في الظهيرية رجل لم يعرف ان الصلوات الخمس فرض على
العباد الا انه كان يصليها في مواقيتها لا تجوز وعليه قضاؤها لانه لم ينو الفرض وكذا اذا علم ان منها فريضة ومنها لا ولم يعلم الفرض
من السنة فان نوى الفريضة في الكل جاز وان كان لا يعلم ان بعضها فريضة وبعضها سنة فصلى مع الامام ونوى صلوة الامام جازت
فان كان يعلم الفرائض من السنن لكن لا يعلم ما في الصلوة من الفرائض والسنن جازت صلوته ايضا فان ام هذا الرجل غيره ونوى لا
يعلم الفرائض من النوافل فصلى ونوى الفرض في الكل جازت صلاته اما صلوة القوم فكل صلاة ليست لها سنة قبلها كصلاة
العصر والمغرب والعشا تجوز ايضا وكل صلاة قبلها سنة مثلها كصلوة الفجر والظهر لا تجوز صلاة القوم انتهى واراد المصنف
بالفرض الفرض العملي فيشمل الواجب فيدخل فيه قضا ما شرع فيه من النفل ثم افسده والنذر والوتر وصلاة العيدين وركعتي الطواف
فلا بد من التعيين لاسقاط الواجب عنه وقالوا انه لا ينوي فيه انه واجب للاختلاف فيه وفي القنية من سجود التلاوة لا يجب
نية التعيين في السجدات انتهى واما نية التعيين لسجدة التلاوة فلا بد منه لدفع المزاحم من سجدة الشكر والسهو واراد باشتراط
التعيين وجوده عند الشروع فقط حتى لو نوى فرضا وشرع فيه ثم نسي فظنه تطوعا فاتمه على انه تطوع فهو فرض مسقط لان النية
المعتبرة انما يشترط قرانها بالجزء الاول ومثله اذا شرع بنية التطوع فاتمها على ظن المكتوبة فهي تطوع بخلاف ما لو كبر حين شك
ينوي التطوع في الاول او المكتوبة في الثاني حيث يصير خارجا الى ما نوى ثانيا لقران النية بالتكبير وسيأتي في المفسدات وقد
علم مما ذكره انه لا بد من قطع النية لصحة المنوي فلو تردد لا يصح وهو ظاهر وقيد بنية التعيين لان نية عدد الركعات ليست
بشرط في الفرض والواجب لان قصد التعيين مغن عنه ولو نوى الظهر ثلاثا او الفجر اربعا جاز وقد علم مما قدمناه من انه
لا معتبر باللسان انه لو نوى الظهر وتلفظ بالعصر فانه يكون شارعا في الظهر كما صرحوا به **قوله** والمقتدي ينوي المتابعة
ايضا لانه يلزمه الفساد من جهة امامه فلا بد من التزامه والافضل ان ينوي الاقتدا عند افتتاح الامام وقول الشارح
الافضل ان ينوي بعد تكبير الامام فيه بحث لانه يلزم منه ان يكون تكبير المقتدي بعد تكبير الامام لان التكبير اما مقارن
بالنية او متاخر عنه وسيأتي ان الافضل ان يكبر القوم مع الامام ذكره ملا خسرو في شرحه وقد يقال انه مبني على قولهما ولو نواه
حين وقف الامام موقف الامامة جاز عند عامة المشايخ وقيل يجوز لانه نوى الاقتدا بغير المصلي فان نوى حين وقف عالما
بانه لم يشرع جاز وان نواه على ظن انه شرع فيه ولم يشرع بعد قال بعضهم لا يجوز كذا في الظهيرية مقتصرا عليه واشار بقوله
ايضا الى انه لا بد للمقتدي من ثلاث نيات نية اصل ونية التعيين ونية الاقتدا وان نية الاقتدا لا تكفيه عن التعيين حتى لو
نوى الاقتدا بالامام او الشروع في صلاة الامام ولم يعين الصلاة فانه لا يجوز وهو قول البعض والاصح الجواز كما نقله الشارح
وغيره وينصرف الى صلوة الامام وان لم يكن للمقتدي علم بها لانه جعل نفسه تبعا لصلوة الامام فلو اسقط قوله ايضا لكان

اولى بخلاف ما اذا نوى صلاة الامام ولم ينو الاقتدا حيث لا تجزيه لانه تعيين لصلاة الامام وليس باقتدا به ونظيره
ما لو انتظر تكبير الامام ثم كبر بعده فانه لا يكفيه عن نية الاقتدا لانه متردد قد يكون بحكم العادة وقد يكون لقصد
الاقتدا فلا يصير مقتديا بالشك خلافا لما ذهب اليه بعض المشايخ من انه يكفيه عن نية الاقتدا ورده في البدائع وعن
واطلق في اشتراطه نية المتابعة فشمل الجمعة لكن في الذخيرة وفتاوى قاضيخان لو نوى الجمعة ولم ينو الاقتدا بالامام
فانه يجوز لان الجمعة لا تكون الا مع الامام وذكره في منية المصلي معزيا الى البعض وافاد ان تعيين الامام ليس بشرط في
صحة الاقتدا فلو نوى الاقتدا بالامام وهو يظن انه زيد فاذا هو عمرو يصح الا اذا نوى الاقتدا بزيد فاذا هو عمرو فانه لا يصح
لان العبرة لما نوى ولو كان يرى شخصه فنوى الاقتدا بهذا الامام الذي هو زيد فاذا هو خلافه جاز لانه عرفه بالاشارة فلغت
التسمية ومثل ما ذكرنا في الخطا في تعيين الميت فعند الكثرة ينوي الميت الذي يصلي عليه الامام وفي عدة الفتاوى ولو قال
اقتديت بهذا الشيخ وهو شاب صح لان الشاب يدعى شيخا للتعظيم ولو قال اقتديت بهذا الشاب فاذا هو شيخ لم يصح انتهى وفي الظهيرية
وينبغي للمقتدي ان لا يعين الامام عند كثرة القوم ولا يعين الميت وقيد بالمقتدي لان الامام لا يشترط في صحة اقتدا الرجال
به نية الامامة لانه منفرد في حق نفسه الا ترى انه لو حلف ان لا يؤم احدا فصلى ونوى ان لا يؤم احدا فصلى خلفه جماعة
لم يحنث لان شرط الحنث ان يقصد الامامة ولم يوجد بخلاف ما لو حلف ان لا يؤم فلانا الرجل بعينه فصلى ونوى ان يؤم الناس
فصلى ذلك الرجل مع الناس خلفه فانه يحنث وان لم يعلم به لانه لما نوى الناس دخل فيه هذا الواحد واما في حق النسا
فانه لا يصح اقتداهن اذا لم ينو امامتهن لان في تصحيحه بلا نية الزاما عليه بفساد صلاته اذا حاذته من غير التزام منه
وهو منتف وخالف في هذا العموم بعضهم فقالوا يصح اقتدا النسا وان لم ينو الامام امامتهن في صلاة الجمعة والعيدين
وصححه صاحب الخلاصة والجمهور على اشتراطها في حقهن لما ذكرناه واما صلاة الجنازة فلا يشترط في صحة اقتدائهن بها
نية امامتهن بالاجماع كذا في الخلاصة **قوله** وللجنازة ينوي الصلوة لله والدعا للميت لانه الواجب عليه فيجب تعيينه وفي
الخلاصة لله تعالى فلا ينوي الدعا للميت فقط نظرا الى انها ليست بصلوة حقيقة وان نطق الدعا لا يحتاج الى نية
قوله واستقبال القبلة يعني من شروطها استقبال القبلة عند القدرة وهو استفعال من قبلت الماشية الوادي
بمعنى قابلته وليس السين فيه للطلب لان طلب المقابلة ليس هو الشرط بل الشرط المقصود بالذات المقابلة فهو بمعنى فعل
كاستمر واستقر والقبلة في الاصل الحالة التي يقابل الشيء عليها غيره كالجلسة للحالة التي يجلس عليها والان قد صارت كالعلم
للجهة التي تستقبل في الصلاة وسميت بذلك لان الناس يقابلونها في صلاتهم وتقابلهم وهو شرط بالكتاب بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره واختلف في المراد بالمسجد هنا فقيل المسجد الكبير الذي فيه الكعبة
لان عين الكعبة يصعب استقبالها لصغرها وقيل الحرم كله لانه قد يطلق ويراد به الحرم كما في قوله من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى والصحيح كما ذكره الامام نجم الدين في تفسيره والنووي في شرح المهذب ان المراد به الكعبة فهي القبلة كما يدل عليه
عامة الاحاديث ومنها ما في صحيح مسلم عن البراء صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا
او سبعة عشر شهرا ثم صرفنا نحو الكعبة والنكتة في ذكر المسجد الحرام وارادة الكعبة كما في الكشاف وحواشيه الدلالة على ان الواجب
في حق الغائب هو الجهة وبالسنة كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم للمسيء صلوته اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل
القبلة وكبر رواه مسلم وانعقد الاجماع عليه وفي عدة الفتاوى الكعبة اذا رفعت عن مكانها لزيارة اصحاب الكرامة ففي
تلك الحال جازت صلوة المتوجهين الى ارضها **قوله** فللمكي فرضه اصابة عينها اي عين القبلة بمعنى الكعبة للقدرة على اليقين
اطلق في المكي فشمل ما كان بمعاينتها وما لم يكن حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران يقع استقباله على
شطر الكعبة بخلاف الافاقي فانه لو ازيلت الموانع لا يشترط ان يقع استقباله على عين الكعبة لا محالة كذا في الكافي وهو
ضعيف قال في الدراية من كان بينه وبين الكعبة حائل الاصح انه كالغائب ولو كان الحائل اصليا كالجبل كان له ان يجتهد
والاولى ان يصعد ليصل الى اليقين وفي التجنيس من كان بمعاينة الكعبة فالشرط اصابة عينها ومن لم يكن بمعاينتها فالشرط
اصابة جهتها وهو المختار وفي فتح القدير وعندي في جواز التحري مع امكان صعوده اشكال لان المصير الى الدليل الظني
وترك القاطع مع امكانه لا يجوز وما اقرب قوله في الكتاب والاستخبار فوق التحري فاذا امتنع المصير الى الظني لامكان ظني
اقوى منه فكيف يترك اليقين مع امكانه للظن **قوله** ولغيره اصابة جهتها اي لغير المكي فرضه اصابة جهتها وهو الجانب الذي
اذا توجه اليه الشخص يكون مسامتا لها او لهوائها اما تحقيقا بمعنى انه لو فرض خط من تلقاء وجهه على زاوية قائمة الى الافق يكون
مارا على الكعبة وهوائها واما تقريبا بمعنى ان يكون ذلك منحرفا عن الكعبة او هوائها انحرافا لا تزول به المقابلة بالكلية

بان يبقى شي من سطح الوجه مسامتا لها لان المقابلة اذا وقعت في مسافة بعيدة لا تزول بما تزول به من الانحراف لو كانت في مسافة قريبة ويتفاوت ذلك بحسب تفاوت البعد وتبقى المسامتة مع انتقال مناسب لذلك البعد فلو فرض مثلا خط من تلقاء وجه المستقبل الكعبة على التحقيق في بعض البلاد وخط اخر يقطعه على زاويتين قائمتين من جانب يمين المستقبل وشماله لا تزول تلك المقابلة بالانتقال الى اليمين والشمال على ذلك الخط بفراسخ كثيرة ولهذا وضع العلماء قبلة بلد وبلدين وبلاد على سمت واحد وفي فتاوى قاضيخان وجهة الكعبة تعرف بالدليل والدليل في الامصار والقرى المحاريب التي نصبها الصحابة والتابعون رضي الله عنهم اجمعين فعلينا اتباعهم في استقبال المحاريب المنصوبة فان لم تكن فالسؤال عن الاهل اما في البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم الى اخره وفي المنتقى في معرفة الجهة اربعة اوجه احدها في اقصر يوم من السنة وقت طلوع الشمس فاجعل عين الشمس عند مطلعها على راس اذنك اليسرى فانك تدركها وثانيها فاجعل عين الشمس على موخر عينك اليسرى عند الزوال فانك تصيبها وثالثها فاجعل عين الشمس على مقدم عينك اليمنى مما يلي الانف عند صيرورة ظل كل شي مثليه بعد الزوال فانك تدركها ورابعها فاجعل عين الشمس على موخر عينك اليمنى عند غروب الشمس فانك تدركها ووجه اخر انه اذا كان قبل المهرجان بشهر فاستقبل العقرب وقت صلاة العشاء الاخيرة فانك تدركها واذا جعلت بنات نعش الصغرى على اذنك اليمنى وانحرفت قليلا الى شمالك فانك تدركها وذكر بعضهم ان اقوى الادلة القطب وهو نجم صغير في بنات نعش الصغرى بين الفرقدين والجدي اذا جعله الواقف خلف اذنه اليمنى كان مستقبلا القبلة ان كان بناحية الكوفة وبغداد وهمدان وقزوين وطبرستان وجرجان وما والاها الى نهر الشاش ويجعله من بمصر على عاتقه الايسر ومن بالعراق على كتفه الايمن فيكون مستقبلا بابا الكعبة وباليمن قبالة المستقبل مما يلي جانبه الايسر وبالشام وراءه وفي معرفة الجهة اقوال اخرى مذكورة في الخانية وغيرها اطلق في الكتاب الجهة وافاد انه لا يشترط نية الكعبة وشرطها الجرجاني بناء على ان الفرض اصابة العين للقريب والبعيد ولا يمكن اصابة العين للبعيد الا من حيث النية فانتقل ذلك اليها وذهب العامة الى عدم اشتراط اصابة العين فلا يشترط نيتها لعدم الحاجة الى ذلك فان اصابة الجهة تحصل من غير نية العين فالحاصل ان نية استقبال القبلة ليست بشرط على الصحيح من المذهب سواء كان الفرض اصابة العين في حق المكي او اصابة الجهة في حق غيره كما صحح في التحفة والتجنيس والخلاصة وغيرها حتى قال في البدائع الافضل ان لا ينوي الكعبة لاحتمال ان لا تحاذي هذه الجهة الكعبة فلا تجوز صلاته وانما كان هذا هو الصحيح لان استقبال القبلة شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وغيره وعلى هذا فقولهم لو نوى بناء الكعبة لا يجوز لان المراد بالجهة العرصة لا البناء الا ان يريد بالبناء جهة الكعبة فيجوز ذكره في المحيط وغيره وقولهم لو نوى ان قبلته محراب مسجده لا يجوز لانه علامة وليس بقبلة كما في الخانية وقولهم لو نوى مقام ابراهيم ولم ينو الكعبة قيل لا يجوز الا ان ينوي الجهة وقيل ان لم يكن الرجل في مكة اجزاه والا لا يجزيه واختاره في الخانية والبدائع والمحيط مبني على الضعيف الشارط للنية اما على الصحيح فيجوز كما ذكره ابن امير حاج وذكر بعضهم ان ثمرة الخلاف عند اصحابنا تظهر ايضا في الانحراف قليلا فمن قال الفرض التوجه الى العين لم يصحح صلاته ومن قال الجهة صححها وسياتي في باب الصلاة في الكعبة وسياتي ان الصواب ان يقال القبلة هي العرصة لا الكعبة لانها البناء وفي الفتاوى الانحراف المفسد ان يجاوز المشارق الى المغارب وفي التجنيس واذا حول وجهه لا تفسد صلاته وتفسد بصدره قيل هذا الحق بقولهما اما عنده فلا تفسد في الوجهين بناء على ان الاستدبار اذا لم يكن على قصد الرفض لا تفسد ما دام في المسجد عنده خلافا لهما حتى لو انصرف عن القبلة على ظن الاتمام فتبين عدمه بنى ما دام في المسجد عنده خلافا لهما انتهى وفي فتح القدير ولقايل ان يفرق بينهما بعذره هناك وتمرده هنا والحاصل ان المذهب انه اذا حول صدره فسدت وان كان في المسجد اذا كان من غير عذر كما عليه عامة الكتب وفي الظهيرية ومن صلى الى غير جهة الكعبة متعمدا متعمدا لا يكفر هو الصحيح لان ترك جهة الكعبة جائز في الجملة بخلاف الصلاة بغير طهارة لعدم الجواز بغير طهارة بحال واختاره الصدر الشهيد وكامل ان حكم الفرض لزوم الكفر بجحده لا بتركه وانما قال ابو حنيفة بالكفر في هذه المسائل بجحود الترك عمدا للزوم الاستهزاء والاستخفاف وهو يقتضي ان لا فرق في المسائل اذ لا اثر لعدم الجواز في شي من الاحوال بل الموجب للاكفار هو الاستهانة وهو ثابت في الكل والا فهو منتف في الكل والحق في فتح القدير الصلاة في الثوب النجس بالصلاة بغير طهارة وهو مشكل فان بعض ائمة المالكية يقولون بازالة النجاسة لا فرض ولا يكفر جاحد المختلف فيه فكيف بتركه من غير جحد كما اشار اليه قاضيخان في فتاواه وحكي في الذخيرة الاختلاف فيما اذا صلى بغير طهارة ثم قال ولو ابتلي انسان بذلك لضرورة بان كان مع قوم فاحدث واستحيا ان يظهر فكتم ذلك وصلى هكذا او كان بقرب العدو فقام يصلي وهو غير طاهر قال بعض مشايخنا لا يكون كافرا لانه غير مستهزئ ومن ابتلي بذلك لضرورة او حياء ينبغي ان لا يقصد بالقيام قيام الصلاة ولا يقرأ شيئا واذا انحنى ظهره لا يقصد الركوع ولا يسبح حتى لا

يصير

يصير كافرا بالاجماع **قوله** والخائف يصلي الى اي جهة قدر لان استقبال القبلة شرط زائد يسقط عند العجز والفقه فيه ان المصلي في خدمة الله تعالى ولا بد من الاقبال عليه والله سبحانه منزه عن الجهة فابتلاه بالتوجه الى الكعبة لان العبادة لها ولهذا لو سجد للكعبة نفسها كفر فلما اعتراه الخوف تحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه في تحقق العذر فيتوجه الى اي جهة قدر لان الكعبة لم تعتبر لعينها بل للابتلاء وهو حاصل بذلك اطلقه فشمل الخوف من عدو او سبع او لص وسواء خاف على نفسه او على دابته واراد بالخائف من له عذر فيشمل المريض اذا كان لا يقدر على التوجه وليس عنده من يحوله اليها او كان التحويل يضره والتقييد بعدم وجود من يحوله جرى على قولهما اما عنده فالقادر بقدرة غيره ليس بقادر كما عرف في التيمم ويشمل ما اذا كان على لوح في السفينة يخاف الغرق ان انحرف اليها وما اذا كان في طين وردغة لا يجد على الارض مكانا يابسا او كانت الدابة جموحا لو نزل لا يمكنه الركوب الا بمعين او كان شيخا كبيرا لا يمكنه ان يركب الا بمعين ولا يجده فكما تجوز له الصلاة على الدابة ولو كانت فرضا وتسقط عنه الاركان كان كذلك يسقط عنه التوجه الى القبلة اذا لم يمكنه ولا اعادة عليه اذا قدر فالحاصل ان الطاعة بحسب الطاقة **قوله** ومن اشتبهت عليه القبلة يتحرى اي اذا عجز عن تعرف القبلة بغير التحري لزمه التحري وهو بذل المجهود لنيل المقصود لان الصحابة تحروا وصلوا وقيل في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله اي قبلة انها نزلت في الصلاة حالة الاشتباه قيدنا بالعجز عن التعرف الا به لانه لو قدر على تعرف القبلة بالسؤال من اهل ذلك الموضع ممن هو عالم بالقبلة فلا يجوز له التحري لان الاستخبار فوقه لكون الخبر ملزما له ولغيره والتحري ملزم له دون غيره فلا يصار الى الادنى مع امكان الاعلى بخلاف ما اذا لم يكن من اهله فانه لا يقلده لان حاله كحاله فان لم يخبره المستخبر حين سؤاله فصلى بالتحري ثم اخبره لا يعيد ولو كان مخطئا وبناء على هذا ما ذكر في التجنيس تحرى فاخطأ فدخل في الصلاة وهو لا يعلم ثم علم وحول وجهه الى القبلة فدخل رجل في صلاته وقد علم حالته الاولى لا تجوز صلاة الداخل لعلمه ان الامام كان على الخطأ في اول الصلاة انتهى وكذا اذا كان في المفازة والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان ذلك فوقه وفي الظهيرية رجل صلى بالتحري الى جهة في المفازة والسماء مصحية لكنه لا يعرف النجوم فتبين انه اخطأ القبلة هل يجوز قال رضي الله عنه قال استاذنا ظهير الدين المرغيناني يجوز وقال غيره لا يجوز لانه لا عذر لاحد في الجهل بالادلة الظاهرة المعتادة نحو الشمس والقمر وغير ذلك اما دقايق علم الهيئة وصور النجوم الثوابت فهو معذور في الجهل بها انتهى فالحاصل ان محل التحري ان يعجز عن الاستقبال بانطماس الاعلام وتراكم الظلام وتغام الغمام كما ذكره المصنف في كافيه وهو يرجح ما في الظهيرية من ان السماء اذا كانت مصحية لا يجوز التحري ولا يعذر بالجهل وذكر الشارح انه لا يجوز التحري مع المحاريب وفي الظهيرية رجل اشتبهت عليه القبلة في المسجد ولم يكن احد يعرف القبلة قال في الاصول يجوز له التحري لانه عجز عما يسأله فصار كالمفازة وقال ايمة بلخ منهم الفقيه ابو جعفر لا يجوز له الصلاة بالتحري وعلل فقال ان هذه نائبة العقبى فيعتبر نائبة الدنيا ولو حدثت به نائبة الدنيا فانه يستغيث بجيران المسجد كذلك ههنا يجب ان يستغيث بهم وان كان في مسجد نفسه قال بعضهم هو كالبيت لا يجوز له التحري وقال بعضهم مسجده ومسجد غيره سواء وروى ابو جعفر عن سلام ابن الحكم انه قال محاريب خراسان كلها منصوبة الى الحجر الاسود والحجر الاسود الى ميسرة الكعبة ومن توجه الى الكعبة ومال بوجهه الى ميسرة القبلة وقع وجهه الى الجبل اي قبيس ومن مال بوجهه الى يمينها وقع وجهه الى الكعبة ولهذا قيل يجب ان يميل الى اليمين قال ومحاريب الدنيا كلها نصبت بالتحري حتى منى ولم يرد عليه شيئا وهذا خلاف ما نقل عن ابي بكر الرازي في محراب المدينة انه مقطوع به فانه انما نصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوحي بخلاف ساير البقاع حتى قيل ان محراب منى نصب بالتحري والعلامات وهو اقرب المواضع الى مكة انتهى وبهذا تبين ان قولهم لغير المكي اصابة جهتها ليس على اطلاقه بل في غير المدني فان المدني كالمكي يفترض عليه اصابة عينها كما صرح به في السراج الوهاج ايضا واطلق في الاشتباه فشمل ما اذا كان بمكة او بالمدينة بان كان محبوسا ولم يكن بحضرته من يسأل فصلى بالتحري ثم تبين انه اخطأ روي عن محمد انه لا اعادة عليه وكان الرازي يقول تلزمه الاعادة لانه تيقن بالخطأ اذا كان بمكة او بالمدينة والاول احسن كذا في الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان رجل صلى في المسجد في ليلة مظلمة بالتحري فتبين انه صلى الى غير القبلة جازت صلاته لانه ليس له ان يقرع ابواب الناس للسؤال عن القبلة ولا يعرف القبلة بمس الجدران والحيطان لان الحائط لو كانت منقوشة لا يمكنه تمييز المحراب من غيره وعسى يكون ثم مؤذية فجاز له التحري انتهى وقيدنا بالاشتباه لانه لو صلى في الصحراء الى جهة من غير شك ولا تحر ان تبين انه اصاب او كان اكبر رايه او لم يظهر من حاله شي حتى ذهب عن الموضع فصلاته جائزة وان تبين انه اخطأ او كان اكبر رايه فعليه الاعادة وقيد بالتحري لان من صلى ممن اشتبهت عليه بلا تحر فعليه الاعادة الا ان علم بعد الفراغ

انه اصاب لان ما افترض لغيره يشترط حصوله لا تحصيله وان علم في الصلاة انه اصاب يستقبل خلافا لابي يوسف لما ذكرنا
قلنا حالته قويت بالعلم وبنا القوي على الضعيف لا يجوز اما لو تحرى وصلى الى غير جهة التحري ففي الخلاصة والخانية عن ابي
حنيفة انه يخشى عليه الكفر لاعراضه عن القبلة وفي الذخيرة اختلف المشايخ في كفره لانه صارت قبلة في حقه وفي الظهيرية
وظن بعض اصحابنا ان الجهة التي ادى اليها التحري قبلة على الحقيقة وعندنا هذا غير مرضي ففيه قول بان كل مجتهد مصيب
للحق لا محالة ولا نقول به لكن المجتهد يخطي مرة ويصيب اخرى انتهى واما صلاته فلا تجزيه وان اصاب مطلقا خلافا لابي يوسف
وفي فتح القدير هي مشكلة على قولهما لان تعليله في هذه وهو ان القبلة في حقه جهة التحري وقد تركها يقتضي الفساد مطلقا
في صورة ترك التحري لان ترك جهة التحري يصدق مع ترك التحري وتعليلهما في تلك بان ما فرض لغيره يشترط مجرد حصوله
كالسعي يقتضي الصحة في هذه وعلى هذا لو صلى في ثوب وعنده انه نجس ثم ظهر انه طاهر او صلى وعنده انه محدث فظهر انه
متوضئ وصلى الفرض وعنده ان الوقت لم يدخل فظهر انه كان قد دخل لا تجزيه لانه لما حكم بفساد صلاته بنا على دليل شرعي
وهو تحريه فلا ينقلب جائزا اذا ظهر خلافه ومبنى التعليل يجري في مسئلة العدول عن جهة التحري اذا ظهر صوابه وبه يندفع
الاشكال الذي اوردناه لان دليل الشرع على الفساد هو التحري واعتقاد الفساد عن التحري فاذا حكم بالفساد بدليل شرعي
لزم وذلك منتف في صورة التحري فكان ثبوت الفساد فيها قبل ظهور الصواب انما هو لمجرد اعتقاده الفساد فيؤاخذ باعتقاده
الذي ليس بدليل اذا لم يكن عن تحر وفي فتاوى العتابي تحرى فلم يقع تحريه على شيء قيل يؤخر وقيل يصلي الى اربع جهات وقيل يخير وفي
الظهيرية ولو تحرى رجل واستوى الحالان عنده ولم يترجح لشيء ولكن صلى الى جهة ان ظهر انه اصاب القبلة جاز وان ظهر انه
اخطا فكذلك وان لم يظهر له شيء جازت صلاته وفي الخلاصة وعن محمد لو صلى اربع ركعات الى اربع جهات جاز واختلف المتأخرون
فيما اذا تحول رايه الى الجهة الاولى بالتحري فمنهم من قال يتم الصلوة ومنهم من قال يستقبل انتهى وفي البغية لو صلى الى جهة
بتحر ثم تحول رايه في الركعة الثانية الى جهة اخرى فتحول ثم تذكر انه ترك سجدة من الركعة الاولى فسدت صلاته وفي الظهيرية
ويجوز التحري لسجدة التلاوة كما يجوز للصلوة **قوله** وان اخطا لم يعد لانه اتى بالواجب في حقه وهو الصلوة الى جهة تحريه بخلاف
من توضأ بماء او صلى في ثوب على ظن انه طاهر ثم تبين انه نجس حيث يعيد الصلوة لانه ترك ما امر به وهو الصلوة في ثوب
طاهر على طهارة وهو قد اتى بما امر به وهو التحري وفي الكافي ما يدل على جواز التحري في الاواني والثياب وفيه تفصيل مذكور في
الظهيرية قال ويجوز التحري في الثوب الواحد حالة الضرورة والثوبين والثياب وان كان النجس غالبا وفي الاواني لا يجوز
الا رواية عن ابي يوسف لكنه اذا توضأ بهما واحدا بعد واحد وصلى ينظر ان توضأ بالاول وصلى جاز لان وضوءه من الاول
حرمته انه طاهر كما لو قال لامرأتيه احداكما طالق ثم وطئ احداهما تعينت الاخرى للطلاق فلما توضأ بالثاني ثم صلى ينبغي
ان لا يجوز صلوته لانه توضأ بماء نجس وان لم يحدث ولم يصل بعدما توضأ من الاول حتى توضأ بالثاني قال عامتهم لا يجوز لان
اعضاءه صارت نجسة وقال بعضهم يجوز وهو الصحيح لانه لما لم يجز التحري عندنا لغلبة النجاسة او الاستواء الطاهر بالنجس يريق
المياه كلها ويتيمم ويصلي ويخلط المياه كلها حتى تصير المياه كلها نجسا ثم يتيمم احترازا عن اضاعة المال ولو لم يهرقها جاز له التيمم
قالوا هذا قول ابي حنيفة وقالوا لا يجوز تيممه الا بعد الاراقة وقال ابن زياد يخلطها ثم يتيمم وان كان رجل عنده ثلاثة اوان
احدها نجسة ووقع تحري كل واحد منهم على اناء جازت صلاتهم فرادى ولو كان احدهما سؤر حمار والاخر طاهر ايتوضأ بهما ولا
يتيمم انتهى **قوله** وان علم به في صلاته استدار اي ان علم بالخطا لان تبدل الاجتهاد بمنزلة تبدل النسخ وقد روي ان قوما من الانصار
كانوا يصلون بمسجد قبا الى بيت المقدس فاخبروا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وفيه دليل على جواز نسخ الكتاب بالسنة
اذ لا نص على بيت المقدس في القرآن فعلم انه كان ثابتا بالسنة ثم نسخ بالكتاب وعلم ان حكم النسخ لا يثبت حتى يبلغ المكلف وعلى
ان خبر الواحد يوجب العمل كذا ذكر الشارح وفي كون بيت المقدس ثبت التوجه اليه بالسنة فقط بحث بل في القرآن العظيم ما
يدل عليه فانه قال سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قال المفسرون بيت المقدس ثم مسائل جنس التحري في
القبلة على عشرين وجها لانه لا يخلو اما ان لم يشك ولم يتحر او شك وتحرى او شك ولم يتحر او تحرى ولم يشك وكل وجه على
خمسة لانه اما ان يظهر انه اصاب في الصلوة او بعد الفراغ او اخطا في الصلوة او بعدها او لم يظهر شيء اما الاول فان
ظهر انه اخطا لزمه الاستقبال سواء كان في الصلوة او بعد الفراغ منها وان ظهر انه اصاب قبل الفراغ فيه اختلاف فذهب
الامام محمد بن الفضل الى انه يلزمه الاستقبال لان افتتاحه كان ضعيفا وقد قوي حاله بظهور الصواب ولا يبنى القوي على
الضعيف والصحيح كما في المبسوط والخانية انه لا يلزمه الاستقبال لان صلوته كانت جائزة ما لم يظهر الخطا فاذا تبين انه
اصاب لا يتغير حاله وان تبين بعد الفراغ انه اصاب بيقين او باكبر رايه او لم يظهر من حاله شيء حتى غاب عن ذلك الموضع

صلاته

فصلاته جائزة لان الاصل الجواز ولم يوجد ما يرفعه واما الثاني وهو ما اذا شك وتحرى فحكمه ما ذكر في الكتاب وهو الصحة
في الوجوه الخمسة واما الثالث وهو ما اذا شك ولم يتحر فهي فاسدة في الوجوه كلها الا اذا تبين له بعد الفراغ انه اصاب القبلة
بيقين فان كان باكبر رايه انه اصابها قال قاضي خان اختلفوا فيه قال شمس الائمة السرخسي الصحيح انه لا يجوز صلوته واما الرابع
فهو فاسد الوضع لان التحري انما يكون عند الشك فاذا لم يشك لم يتحر فلذا لم يذكره وفي الظهيرية ولو صلى بالتحري وخلفه نائم
ومسبوق فبعد فراغ الامام تحول رايهما الى جهة اخرى فالمسبوق يتحول الى الجهة التي وقع تحريه اليها واللاحق تفسد صلوته
قيد بتحول الراي في امر القبلة لانه لو تحرى في الثوبين فصلى في احدهما بالتحري ثم تحول تحريه الى ثوب اخر فكل صلاة صلاها في
الثوب الاول جازت دون الثاني كذا في الظهيرية **قوله** ولو تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم تجزيهم لان القبلة في حقهم
جهة التحري وهذه المخالفة غير مانعة لصحة الاقتدا كما في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر الامام صح
قيد بجهلهم اذ لو علم واحد منهم حال امامه حالة الادا وخالفه جهته لم تجز صلوته لانه اعتقد امامه على الخطا بخلاف
جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا اذ الكل قبلة ولم يقيد المصنف بعدم تقدم احد على الامام لان من المعلوم ان
من تقدم على امامه فسدت صلوته كما في جوف الكعبة لتركه فرض المقام **وهذه المسئلة** من مسائل الجامع الصغير وهي
في كتاب الاصل ايضا فانه قال لو ان جماعة صلوا في المفازة عند اشتباه القبلة بالتحري وتبين انهم صلوا الى جهات مختلفة فال
من تيقن بمخالفة امامه في الجهة حالة الادا لم تجز صلوته ومن لم يعلم عند الادا انه يخالف امامه في الجهة فصلاته صحيحة
شرط ان يكون في المفازة وهو يدل على ان التحري لا يجوز في القرية والمصر من غير سؤال وقد اسلفناه وافاد ان علمه بالمخالفة بعد الادا

باب صفة الصلاة

شروع في المقصود بعد الفراغ من مقدماته قيل الصفة والوصف في اللغة واحد وفي عرف المتكلمين بخلافه والتحقيق انهما
لغة ذكر ما في الموصوف من الصفة والصفة هي ما فيه ولا ينكر انه يطلق الوصف ويراد الصفة وبهذا لا يلزم الاتحاد لغة
اذ لا شك في ان الوصف مصدر وصفه اذا ذكر ما فيه ثم المراد هنا بصفة الصلوة الاوصاف النفسية لها وهي الاجزاء العقلية
الصادقة على الخارجية التي هي اجزاء الهوية من القيام الجزئي والركوع والسجود كذا في فتح القدير وليس هذا من باب قيام العرض
بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالصحة والفساد والفسخ كذا في غاية البيان **وفي** السراج الوهاج
ثم اعلم انه يشترط لثبوت الشيء ستة اشياء العين وهي ماهية الشيء والركن وهو جزء الماهية والحكم وهو الاثر الثابت بالشيء والمحل
ذلك الشيء وشرطه وسببه فلا يكون الشيء ثابتا الا بوجود هذه الاشياء الستة فالعين هنا الصلوة والركن القيام والقراءة
والركوع والسجود والمحل للشيء وهو الادمي المكلف والشرط هو ما تقدم من الطهارة وغيرها والحكم جواز الشيء وجوازه وفساده
وثوابه والسبب الاوقات ومعنى صفة الصلوة اي ماهية الصلوة **قوله** فرضها التحريمة اي ما لا بد منه فيها فان الفرض
شرعا ما لزم فعله بدليل قطعي اعم من ان يكون شرطا او ركنا والتحريم جعل الشيء محرما وخصت التكبيرة الاولى بها لانها تحرم
الاشياء المباحة قبل الشروع بخلاف سائر التكبيرات والدليل على فرضيتها قوله تعالى وربك فكبر جاء في التفسير ان المراد
تكبيرة الافتتاح ولان الامر للايجاب وما وراءها ليس بفرض فتعين ان تكون مرادة لئلا يؤدي الى تعطيل النص وما رواه ابو
داود وغيره عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ثم اختلفوا اهل هي شرط او ركن **ففي** الحاوي هي شرط في اصح الروايتين وجعله في البدائع قول المحققين من مشايخنا وفي غاية البيان
قول عامة المشايخ وهو الاصح واختار بعض مشايخنا منهم عصام ابن يوسف والطحاوي انها ركن وبه قال الشافعي لانها ذكر
مفروض في القيام فكان ركنا كالقراءة ولهذا شرط لها ما شرط لسائر الاركان من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة
ووجه الاصح وهو المذهب عطف الصلاة عليها في قوله تعالى **وذكر اسم ربه فصلى** ومقتضى العطف المغايرة والمغايرة وان كانت
ثابتة على القول بركنيتها ايضا لانه حينئذ يكون من باب عطف الكل على الجزء وهو نظير عطف العام على الخاص لكن جوازه لنكتة
بلاغية وهي غير ظاهرة هنا فلزم ان لا يكون التكبير منها فهي شرط وهي المطلوب ومراعاة الشرائط المذكورة ليس لها بل للقيام
المتصل بها ونحوه لكن ان سلمنا مراعاتها والا فهو ممنوع فتقدير المنع على التسليم اولى كذا في التلويح فالاولى ان يقال لا نسلم مراعاتها
فانه لو احرم الحاجز ولئن سلمنا فهي ليس لها بل الى الحاجز فانه لو احرم حاملا للنجاسة فالقاها عند فراغه منها او منحرفا عن القبلة
فاستقبلها عند الفراغ منها او مكشوف العورة فسترها عند فراغه من التكبير بعمل يسير او شرع في التكبير قبل ظهور الزوال
ثم ظهر عند فراغه منها جاز وفي الحاوي والذي يؤيد انها شرط انعقاد الجمعة مع عدم مشاركة القوم الامام فيها وثمرة الاختلاف
تظهر في بناء النفل على تحريمة الفرض فيجوز عند القائلين بالشرطية ولا يجوز عند القائلين بالركنية وقول الشارح انه يجوز

بالاجماع بين اصحابنا فيه نظر فان القائلين بالركنية من اصحابنا لا يجوزونه واما بناء الفرض على الفرض وعلى النفل فهو جائز عند
صدر الاسلام لما علمت انها شرط كالطهارة ولا يجوز على الظاهر من المذهب كالنية ليست من الاركان ومع هذا لا يجوز اداء صلوة
بنية صلوة اخرى اجماعا واما اداء النفل بتحريمة النفل فلا شك في صحته اتفاقا لما ان كل صلوة واحدة بدليل ان القعود
لا يفترض الا في آخرها على الصحيح وقولهم ان كل ركعتين من النفل صلاة لا يعارضه لانه في احكام دون اخرى وفي المحيط
الاخرس والامي افتتحا بالنية اجزاهما لانهما اتيا باقصى ما في وسعهما وفي شرح منية المصلي ولا يجب عليهما تحريك اللسان
عندنا وهو الصحيح ولو قال المصنف فرضها التحريمة فانها الكان اولى لان الافتتاح لا يصح الا في حالة القيام فرض حالة الافتتاح
كما بعده ولو جاء الى الامام وهو راكع فحناظهره ثم كبر ان كان الى القيام اقرب يصح وان كان الى الركوع اقرب لا يصح ولو ادرك الامام
راكعا فكبر قائما وهو يريد تكبيرة الركوع جازت صلاته لان نيته لغت فبقي التكبير حالة القيام ولو كبر قبل امامه لا يجوز صلوته
ما لم يجدد لانه اقتدى بمن ليس في الصلوة فلا يدخل في صلاته ولا في صلاة نفسه على الصحيح لانه قصد المشاركة وهي غير
صلاة الانفراد ولو افتتح بالله قبل امامه لم يصر شارعا في صلوته لانه صار شارعا في صلوة نفسه قبل شروع الامام والمراد
بقولهما قولهما ان الشروع يصح بالله بدون اكبر وقال ابو يوسف لا يصح الا بهما كما صرح به في المجتبى هنا وبهذا علم ان ما في
فتح القدير من قوله فرغ الامام قبله سبق قلم والصواب فرغ المقتدي قبله اي قبل تكبير الامام كما في المجتبى والمحيط ولو
كبر قبله غير عالم بذلك فهو لان المقتدي اذا كبر قبل الامام لا يتقال فيه جاز في قياس قولهما لا قول ابي يوسف وانما حكمنا ما
ذكرناه عن المحيط ولذا ذكر في المجتبى مسئلة ما اذا مد الامام التكبير ولم يضم اليها مسئلة ما اذا كبر قبله وذكر الشارح
في باب الاحرام ان الشروع في الصلوة بالنية عندنا لا بالتكبير ولو مد الامام التكبير وحذف رجل خلفه ففرغ
قبل فراغ الامام اجزاه على قياس قولهما وعلى قول ابي يوسف لا يجزيه ولو كبر المؤتم ولم يعلم انه كبر قبل الامام او بعده فان كان
اكبر رايه انه كبر قبله لا يجزيه والا اجزاه لان امره محمول على الصلاح حتى يتبين الخطا بيقين او بغالب الظن كذا في المحيط
قوله والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين والمراد بالقيام في الصلوة باجماع المفسرين وهو فرض في الصلوة
للقادر عليه في الفرض وما هو ملحق به واتفقوا على ركنيته وحد القيام ان يكون بحيث اذا مد يديه لا ينال ركبتيه كذا في السراج
الوهاج ثم اعلم ان قولهم ان القيام فرض للقادر عليه ليس على عمومه بل يخرج منه مسئلة يستوي فيها القيام والقعود
للقادر على القيام ومسائل يتعين فيها ترك القيام اما الاولى فما صرحوا به في باب صلوة المريض ان المريض لو قدر على القيام
دون الركوع والسجود فانه مخير بين القيام والقعود وان كان القعود افضل فقد سقط عنه القيام مع قدرته عليه واما
الثانية فمنها ما في الذخيرة والمحيط في رجل ان صام رمضان يضعفه ويصلي قاعدا وان افطر يصلي قائما فانه يصوم
ويصلي قاعدا ومنها ما في منية المصلي شيخ كبير اذا قام سلس بوله او به جراحة تسيل وان جلس لا تسيل يصلي جالسا فال
سال رجحا حتى لو صلى قائما لا يجوز ومنها ما فيها ايضا لو كان الشيخ بحال لو صلى قائما ضعف عن القراءة يصلي قاعدا بقراءة
ومنها ما في الخلاصة وغيرها لو كان بحال لو صلى منفردا يقدر على القيام ولو صلى مع الامام لا يقدر فانه يخرج الى الجماعة
ويصلي قاعدا وهو الاصح كما في المجتبى لانه عاجز عن القيام حالة الاداء وهي المعتبرة وصحح في الخلاصة انه يصلي في بيته
قائما قال وبه يفتى واختار في منية المصلي القول الثالث وهو انه يشرع قائما ثم يقعد فاذا جاء وقت الركوع يقوم ويركع
والاشبه ما صححه في الخلاصة لان القيام فرض فلا يجوز تركه لاجل الجماعة التي هي سنة بل يعد هذا عذرا في تركها وقد علم
مما ذكرنا ان ركنية القراءة اقوى من ركنية القيام وسيأتي ما فيه **قوله** والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحكى
الشارح الاجماع على فرضيتها وهكذا في غاية البيان حتى ادعى ان ابا بكر الاصم القائل بالسنية خرق الاجماع وهو دليل على
انعقاد الاجماع قبله واختلف في كونها ركنا فذهب القونوي صاحب الحاوي القدسي الى انها ليست بركن والجمهور انها ركن
غير انهم قسموا الركن الى اصلي وهو ما لا يسقط الا لضرورة وزائد وهو ما يسقط في بعض الصور من غير تحقق ضرورة
وجعلوا القراءة من هذا القسم فانها تسقط عن المقتدي بالاقتداء عندنا وعن المدرك في الركوع بالاجماع وقد تعقب كون
الركن يكون زائدا فان الركن ما كان داخل الماهية فكيف يوصف بالزيادة **واجاب الاكمل** في شرح البزدوي بانهما باعتبارين
فتسميته ركنا باعتبار قيام ذلك الشيء به في حالة بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاءه وتسميته زائدا فلقيامه بدونه في حالة اخرى
بحيث لا يستلزم انتفاؤه انتفاءه والمنافاة بينهما انما هي باعتبار واحد وهذا لانها ماهية اعتبارية فيجوز ان يعتبرها
الشارع تارة باركان واخرى باقل منها فان قيل فيلزم على هذا تسمية غسل الرجل ركنا زائدا في الوضوء **فالجواب** ان الزائد
هو ما اذا سقط لا الى خلف بدل والمسح بدل الغسل فليس بزائد انتهى وبهذا خرج الجواب عن بقية اركان الصلوة فانها تسقط

مع انها ليست بزوائد لوجود الخلف لها **وذكر** في التلويح ان معنى الركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان الحكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشرع وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب من الاكثر حيث يقال
للاكثر حكم الكل انتهى **وقد** علم مما ذكرناه ان القيام ركن اصلي والقراءة ركن زائد مع ان القراءة اقوى منه بدليل الفرع الذي ذكرناه
عنهم في بحث القيام وقد يقال انما اوجبوا عليه القعود مع القراءة لان القيام له بدل وهو القعود والقراءة لا بدل لها
وقد حكى ابن الملك في شرح المجمع الجم الغفير وجعل القراءة ركنا اصليا وحد القراءة تصحيح الحروف بلسانه بحيث يسمع نفسه
على الصحيح وسيأتي بيان الخلاف في الفرض وفي النفل في فصل القراءة ان شاء الله تعالى **قوله** والركوع والسجود لقوله
تعالى اركعوا واسجدوا وللاجماع على فرضيتهما وركنيتهما واختلفوا في حد الركوع ففي البدائع واكثر الكتب القدر المفروض
من الركوع اصل الانحناء والميل وفي الحاوي فرض الركوع انحناء الظهر وفي منية المصلي الركوع طأطأة الرأس ومقتضى الاول
انه لو طأطأ رأسه ولم يحن ظهره اصلا مع قدرته عليه لا يخرج عن عهدة فرض الركوع وهو حسن كذا في شرح منية المصلي وفي
الاحدب اذا بلغت حدوبته الى الركوع يخفض رأسه في الركوع فانه القدر الممكن في حقه وحقيقة السجود وضع بعض الوجه
على الارض مما لا سخرية فيه فدخل الانف وخرج الخد والذقن وما اذا رفع قدميه في السجود فان السجود مع رفع القدمين بالتلاعب
اشبه منه بالتعظيم والاجلال وسيأتي انه يكفيه وضع اصبع واحدة وانه يصح الاقتصار على الجبهة وعلى الانف وحده
وبيان الخلاف في ذلك ومما قررناه علم ان تعريف بعضهم السجود بوضع الجبهة ليس بصحيح لان وضعها ليس بركن لانه يجوز الاقتصار
على الانف من غير عذر عند ابي حنيفة وان كان الفتوى على قولهما والمراد من السجود السجدتان فاصله ثابت بالكتاب والسنة والاجماع
وكونه مثنى في كل ركعة بالسنة والاجماع وهو امر تعبدي لم يعقل له معنى على قول اكثر مشايخنا تحقيقا للابتلاء ومن مشايخنا من يذكر
له حكمة فقيل انما كان مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل فنحن نسجد مرتين ترغيما له وقيل الاولى لامتثال الامر والثانية
ترغيما له حيث لم يسجد استكبارا وقيل الاولى لشكر الايمان والثانية لبقائه وقيل في الاول اشارة الى انه خلق من الارض
وفي الثانية الى انه يعاد اليها وقيل لما اخذ الميثاق على ذرية آدم امرهم بالسجود تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار
فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار لم يسجدوا فسجدوا ثانيا شكرا للتوفيق كما ذكره شيخ الاسلام **قوله** والقعود الاخير
قدر التشهد وهي فرض باجماع العلماء وقد روى الشيخان وغيرهما من طرق عديدة عن الصحابة رضي الله عنهم ان النبي صلى الله
عليه وسلم حين علم الاعرابي المسيء صلاته اركان الصلوة الى ان قال فاذا رفعت رأسك من آخر سجدة وقعدت قدر التشهد فقد
تمت صلاتك قال الشيخ قاسم في شرح الدرر فقد وردت ادلة كثيرة بلغت مبلغ التواتر على ان القعدة الاخيرة فرض وفي فتح
القدير ان قوله تعالى وربك فكبر وكذا وقوموا لله فاقرؤا واركعوا واسجدوا اوامر والمستفاد منها وجوب المذكورات في الصلوة
وهي لا تستلزم اجمال الصلوة اذ الحاصل حينئذ ان الصلوة فعل يشتمل على هذه بقي كيفية ترتيبها في الاداء وهل الصلاة هذه
فقط او مع امور اخر وقع البيان في ذلك كله بفعله صلى الله عليه وسلم وقوله وهو لم يفعلها قط بدون القعدة الاخيرة
والمواظبة من غير ترك مرة دليل الوجوب فاذا وقعت بيانا للفرض اعني الصلاة المجمل كان متعلقها فرضا بالضرورة ولو لم
يتم الدليل في غيرها من الافعال على سنيته لكان فرضا ولو لم يلزم تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد في الفاتحة والطمأنينة
وهو نسخ للقاطع بالظني لكانا فرضين ولولا انه عليه السلام لم يعد الى القعدة الاولى لما تركها ساهيا ثم علم لكانت فرضا
فقد عرفت ان بعض الصلوة عرف بتلك النصوص ولا اجمال فيها وانه لا ينفي الاجمال في الصلوة من وجه آخر فما تعلق
بالافعال نفسها لا يكون بيانا فان كان ناسخا للاطلاق وهو قطعي نسخ للعلم بانه صلى الله عليه وسلم قال وهو ادرى بالمراد
وان لم يكن قطعيا لم يصح لذلك والا لزم تقديم الظني عند معارضة القطعي وهو لا يجوز في قضية العقل وعن ما ذكرنا
كان تقديم القيام على الركوع والركوع على السجود فرضا لانه بينها كذلك انتهى **و**قوله قدر التشهد بيان لقدر الفرض منها
وهو الاصح للعلم بان شرعيتها للقراءة واقل ما ينصرف اليه اسم التشهد عند الاطلاق ذلك وعلى هذا بنا اشكال وهو
ان يكون ما شرع لغيره بمعنى ان المقصود من شرعيته غيره يكون آكد من ذلك الغير مما لم يعهد بل وخلاف المعقول فاذا كان
شرعية القعدة للذكر او السلام كانت دونهما فالاولى تعيين سبب شرعيتها الخروج كذا في فتح القدير **و**ذكر الولوالجي
في آخر فتاواه من مسائل متفرقة رجل صلى اربع ركعات وجلس جلسة خفيفة فظن ان ذلك ثالثة فقام ثم تذكر فجلس
وقرأ بعض التشهد وتكلم ان كان كلا الجلستين مقدار التشهد جازت صلوته وان كانت اقل فسدت انتهى وبهذا علم ان
القعود قدر التشهد لا يشترط فيه الموالاة وعدم الفاصل ثم بعد الاتفاق على فرضيتها اختلفوا في ركنيتها فقال
بعضهم هي ركن من الاركان الاصلية قال في البدائع واليه مال عصام ابن يوسف والصحيح انها ليست بركن اصلي

لعدم توقف الماهية عليها شرعا لان من حلف لا يصلي يحنث بالرفع بالسجود دون توقف على القعدة فعلم انها شرعت للخروج وهذا
لان الصلاة افعال وضعت للتعظيم وهي بنفسها غير صالحة للخدمة لانها من باب الاستراحة فمكن الخلل كونها ركنا اصليا ولم
ار من تعرض لثمرة هذا الاختلاف **قوله** والخروج بصنعه اي الخروج من الصلوة قصدا من المصلي بقول او عمل ينافي الصلوة
بعد تمامها فرض سواء كان ذلك قوله السلام عليكم ورحمة الله كما تعينه لذلك هو الواجب وكان فعلا مكروها كراهة تحريم
لكونه مفوتا للواجب وهو السلام وهذا الفرض مختلف فيه فما ذكره المصنف انما هو على تخريج ابي سعيد البردعي فانه فهم من قول
ابي حنيفة بالفساد في المسائل الاثني عشر ان الخروج منها بفعله فرض وعلل له بان تمامها فرض بالاجماع واتمامها بانهائها وانها لا
يكون الا بمنافيها لان ما كان منها لا ينهيها وتحصيل المنافي صنع المصلي فيكون فرضا وفهم من قولهما بعدم الفساد بانه ليس بفرض
وعلل له بان الخروج بصنعه لو كان فرضا لتعين بما هو قربة كساير فرائض الصلوة وذلك منتف لانه قد يكون بما هو معصية
كالقهقهة والحدث والكلام العمد فلا يجوز وصفه بالفرض وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعل المصلي ليس
بفرض ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي سعيد كما ذكرناه وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بما هو قربة وسياتي وجه
الفساد عنده في المسايل المذكورة في محله ان شاء الله تعالى وصحح الشارح وغيره قول الكرخي وفايدة الخلاف على راي البردعي تظهر
فيما اذا سبقه الحدث بعدما قعد قدر التشهد في القعدة الاخيرة فان صلاته تامة فرضا عندهما وعند ابي حنيفة لو تم
صلوته فرضا فيتوضا ويخرج منها بفعل مناف لها فلو لم يتوضا ولم يات بالسلام حتى اتى بمناف فسدت عنده لا عندهما
واتفقوا على الوضوء والسلام كذا في منية المصلي وشرحها وفيه نظر سنذكره ان شاء الله تعالى ثم اعلم ان هذه الفرايض
المذكورة اذا اتى بها نايما فانها لا تحتسب بل يعيدها كما اذا قرا نايما او ركع نايما وهذه المسئلة وقوعها يكثر لا سيما في التراويح
كذا في منية المصلي والحاصل انهم اختلفوا في ان قراءة النايم في صلوته هل يعتد بها فقيل نعم واختاره الفقيه ابو الليث
لان الشرع جعل النايم كالمستيقظ في الصلاة تعظيما لامر المصلي واختار فخر الاسلام وصاحب الهداية وغيرهما انها لا
تجوز ونص في المحيط والمبتغى على انه الاصح لان الاختيار شرط اداء العبادة ولم يوجد حالة النوم **قال في فتح** القدير
والاوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلوة وهو كاف الا يرى انه لو ركع وسجد ذاهلا
عن فعله كل الذهول انه يجزيه انتهى وهذا يفيد انه لو ركع وسجد حالة النوم يجزيه وقد نصوا على انه لا يجزيه قال في المبتغى
ركع وهو نايم لا يجوز اجماعا انتهى وفرقهم بين القراءة والركوع والسجود بان كلا من الركوع والسجود ركن اصلي بخلاف القراءة
لا يجدي نفعا وعرف من هذا ايضا جواز القيام حالة النوم ايضا وان نص بعضهم على عدم جوازه واما القعدة الاخيرة
نايما ففي منية المصلي اذا نام في القعدة كلها فلما انتبه عليه ان يقعد قدر التشهد وان لم يقعد فسدت صلاته ومخالفه
ما في جامع الفتاوى انه لو قعد قدر التشهد نايما يعتد بها وعلل له في التحقيق للشيخ عبد العزيز البخاري بانها ليست بركن
ومبناها على الاستراحة فيلايمها النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض بخلاف ساير الافعال فان مبناها على المشقة فلا تتادى في
حالة النوم ويترجح ايضا بما رجحه المحقق في فتح القدير فيما لو قرا نايما ثم في قولهم لو ركع نايما اشارة الى انه لو ركع فنام في ركوعه
انه يجزيه وهو كذلك بل في المبتغى جاز اجماعا وفي المحيط لو نام في ركوعه وسجوده لا يعيد شيئا لان الرفع والوضع حصل بالاختيار
ثم اعلم انه يتفرع على اشتراط الاختيار في اداء هذه الافعال المفروضة ان النايم في الصلاة لو اتى بركعة تامة تفسد صلوته
لانه زاد ركعة لا يعتد بها والمسئلة في المحيط ايضا والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله** وواجبها قراءة الفاتحة وقال الايمة
الثلاثة انها فرض لما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب ولنا قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من
القرآن وما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة ثم اقرا ما تيسر
معك من القرآن فقد امر الله ورسوله بقراءة القرآن مطلقا ووافق نص الكتاب القطعي نص السنة فلا يجوز تقييد نص الكتاب
القطعي بما رووه من السنة مع ما فيه من كونه ظني الثبوت والدلالة او ظني الثبوت فقط بناء على ان النفي متسلط على الصحة
لان تقييد اطلاق نص الكتاب بخبر الواحد نسخ له وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للقطعي بل يوجب العمل به وايضا ثبت عنه المواظبة
على قراءة الفاتحة فيها ولم دليل على تعيينها للفرضية والمواظبة وحدها كذلك من غير ترك ظاهر تفيد الوجوب فلا
تفسد الصلاة بتركها عامدا او ساهيا بل يجب عليه سجود السهو في السهو جبرا للنقصان الحاصل بتركها سهوا والاعادة
في العمد والسهو اذا لم يسجد لتكون مؤداة على وجه لا نقص فيه فان لم يعدها كانت مؤداة اداء مكروها كراهة تحريم وهذا هو الحكم
في كل واجب تركه عامدا او ساهيا وبهذا ظهر ضعف ما في المجتبى من قوله قال اصحابنا اذا ترك الفاتحة في الصلوة يؤمر باعادة
الصلوة ولو ترك قراءة السورة لا يؤمر بالاعادة انتهى اذ لا فرق بين واجب وواجب الا ان يقال انه ترك السورة وقرا بالثناء بانه

وهو بعيد جدا ثم اعلم انهم قالوا في باب سجود السهو انه لو ترك اكثر الفاتحة يجب عليه سجود السهو ولو ترك اقلها لا يجب
وظاهره ان الفاتحة بتمامها ليست واجبة وانما الواجب اكثرها ولا يخرج عن تاملهم الفاتحة واجبة في الاوليين من الفرض
وفي جميع ركعات النفل والوتر والعيدين واما في الاخريين من الفرض فسنة كما ياتي وفي القنية يخاف المصلي فوت الوقت
ان قرا الفاتحة والسورة يجوز ان يقرا في كل ركعة باية في جميع الصلوات ان خاف فوت الوقت بالزيادة انتهى **قوله**
وضم سورة وعند الايمة الثلاثة ولنا رواية الترمذي مرفوعا لا صلاة لمن لم يقرا بالحمد وسورة في فريضة او غيرها
اطلق السورة واراد بها ثلاث ايات لان اقل سورة في كتاب الله تعالى ثلاث ايات قصار كسورة انا اعطيناك الكوثر ولم يرد
السورة بتمامها بدليل ما سياتي مصرحا في كلامهم وهذا الضم واجب في الاوليين من الفرض وفي جميع ركعات النفل والوتر
كالفاتحة واما في الاخريين من الفرض فليس بواجب ولا سنة بل هو مشروع فلو ضم السورة الى الفاتحة في الاخريين لا يكون
مكروها كما نقله في غاية البيان عن فخر الاسلام وسياتي اوضح من هذا ان شاء الله تعالى **قوله** وتعيين القراءة في الاوليين
اي وتعيين الاوليين من الثلاثية والرباعية المكتوبتين للقراءة المفروضة حتى لو قرا في الاخريين من الرباعية دون الاوليين
او في احدى الاوليين واحدى الاخريين ساهيا وجب عليه سجود السهو بناء على ان محل القراءة المفروضة الاوليان عينا
وهو الصحيح كما سياتي بيانه في باب الوتر والنوافل وعلى القول بعدم التعيين لا فرضا ولا واجبا لا يجب سجود السهو وسياتي
تضعيفه ثم اعلم ان مسئلة القراءة الواجبة واجبين اخرين لم يذكرهما المصنف صريحا احدهما وجوب تقديم الفاتحة
على السورة لثبوت المواظبة منه صلى الله عليه وسلم كذلك حتى قالوا لو قرا حرفا من السورة قبل الفاتحة ساهيا
ثم تذكر يقرا الفاتحة ثم السورة ويلزمه سجود السهو وفي كلام المصنف ما يشير الى ذلك حيث قال وضم سورة لانه يفيد
تقدم الفاتحة لان المضموم الى الشي يقتضي تاخره عنه ثانيهما الاقتصار في الاوليين على قراءة الفاتحة مرة واحدة في كل
ركعة حتى اذا قراها في ركعة منهما مرتين وجب عليه سجود السهو كذا في الذخيرة وغيرها لكن في فتاوى قاضي خان تفصيل
وهو انه اذا قراها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب واختاره في المحيط والظهيرية والخلاصة
وصححه الزاهدي فيما اشار اليه في الذخيرة من لزوم تاخير الواجب وهو السورة على التقدير الاول دون الثاني فان الركوع
ليس واجبا باثر السورة فانه لو جمع بين سور بعد الفاتحة لم يجب عليه شيء **قوله** ورعاية الترتيب في فعل مكرر اطلقه
هنا وقيده في الكافي بالتكرر في كل ركعة كالسجدة حتى لو ترك السجدة الثانية وقام الى الركعة الثانية لا تفسد
صلاته وزاد عليه الشارح ان يكون متكررا في جميع الصلاة كعدد الركعات فانما يقضيه المسبوق بعد فراغ
الامام اول صلاته عندنا ولو كان الترتيب فرضا لكان اخرا انتهى وهو مردود فانما يقضيه المسبوق اول صلوته
حكما لا حقيقة وايضا ليس هو اول صلوته مطلقا بل اولها في حق القراءة واخرها في حق التشهد على ما سياتي ولا يصح
ان يدخل تحت الترتيب الواجب اذ لا شيء على المسبوق ولا نقص في صلوته اصلا فلذا اقتصر المصنف على المتكرر في كل ركعة
وانما كان واجبا للمواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على مراعاة الترتيب فيه وقيام الدليل على عدم فرضيته وهو ما ثبت
عنه صلى الله عليه وسلم من قوله ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ثم قال المصنف في الكافي اما ترتيب القيام على الركوع
وترتيب الركوع على السجود ففرض لان الصلاة لا توجد الا بذلك وهكذا ذكر الشارح وشراح الهداية وعللوه
بان ما اتحد شرعيته يراعى وجوده صورة ومعنى في محله لانه كذلك شرع فاذا غيره فقد قلب الفعل وعكسه
وقلب المشروع باطل ولا كذلك ما تعددت شرعيته وقال المصنف في كافيه من باب سجود السهو ان سجود السهو يجب
باشياء منها تقديم ركن بان ركع قبل ان يقرا او سجد قبل ان يركع ثم قال لما ان التقديم والتاخير فلان مراعاة الترتيب واجبة
عندنا خلافا لزفر فاذا ترك الترتيب فقد ترك الواجب وهو ظاهر في التناقض على ما قيل وقد وهم ظنيني في الذخيرة حتى
استدل به صدر الشريعة في شرح الوقاية على ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب بدليل وجوب سجود السهو بتركه حتى قال
وليس فيما ذكر قيد يوجب نفي الحكم عما عداه فان مراعاة الترتيب في الاركان التي لا تتكرر في كل ركعة واحدة واجب لانهم
قالوا يجب سجود السهو بتقديم ركن واوردوا النظير الركوع قبل القراءة وسجدة السهو لا تجب الا بترك الواجب فعلم ان
الترتيب بين الركوع والقراءة واجب مع انهما غير متكررين في ركعة واحدة فعلم ان مراعاة الترتيب واجبة مطلقا وخطر
ببالي ان المراد بما ذكر في الصلوة احترازا عما لا يتكرر فيها على سبيل الفرضية وهو تكبيرة الافتتاح والقعدة الاخيرة فان
مراعاة الترتيب في ذلك فرض انتهى وليس كما ظن وليس بين الكلامين تناقض لان قولهم ههنا بان هذا الترتيب شرط معناه ان
الركن الذي هو فيه يفسد بتركه حتى اذا ركع بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع كما صرح به في النهاية فيلزمه اعادة السجود

وقولهم في سجود السهو بان هذا الترتيب واجب معناه ان الصلاة لا تفسد بترك الترتيب اذا اعاد الركن الذي اتى به فاذا اعاده
فقد ترك الترتيب صورة فيجب عليه سجود السهو فالحاصل ان المشروع فرضا في الصلاة اربعة انواع ما يتحد في كل صلاة
كالقعدة او في كل ركعة كالقيام والركوع وما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة كالسجود فالترتيب شرط بين المتحد
في كل الصلاة وجميع ما سواه مما يتعدد في كلها كالركعات او في كل ركعة وما يتحد في كل ركعة حتى لو تذكر بعد القعدة
قبل السلام او بعده قبل ان ياتي بمفسد ركعة او سجدة صلبية او للتلاوة فعلها واعاد القعدة وسجد للسهو ولو تذكر
ركوعا قضاه وقضى ما بعده من السجود او قياما او قراءة صلى ركعة تامة وكذا يشترط الترتيب بين ما يتحد في كل ركعة
كالقيام والركوع ولذا قلنا انه في ترك القيام والركوع انه يصلي ركعة تامة واذا عرف هذا فقوله في الهداية الترتيب ليس
بشرط بين ما يتعدد في كل صلوة يعني الركعات او يتحد في كل ركعة وبين ما يتعدد في كل ركعة ليس على اطلاقه بل بين السجود
والمتحد في كل ركعة تفصيل اركان سجود ذلك الركوع بان يكون ركوعا وسجودا من ركعة واحدة فالترتيب شرط وان كان ركوعا
من ركعة وسجودا من اخرى بان تذكر في سجدة ركوع ركعة قبل ركوع هذه السجدة قضى الركوع وسجدتيه وان تذكر على القلب
بان تذكر في ركوع انه لم يسجد في الركعة قبلها سجدها وسن اعادة الركوع والسجود المتذكر فيه ففي الهداية انه لا تجب الاعادة
بل تستحب معللا بان الترتيب ليس بفرض بين ما يتكرر من الافعال والذي في فتاوى قاضيخان وغيره انه يعيد معللا بانه
ارتفض بالعود الى ما قبله من الاركان لانه قبل الرفع منه يقبل الرفض ولهذا ذكر انه فيما لو تذكر سجدة بعدما رفع من الركوع
انه يقضيها ولا يعيد الركوع لانه بعدما تم بالرفع لا يقبل الرفض فعلم ان الاختلاف في اعادته ليس بناء على اشتراط الترتيب
وعدمه بل على ان الركن المتذكر فيه هل يرتفض بالعود الى ما قبله من الاركان او لا وفي الكافي للحاكم رجل افتتح الصلوة وقرأ
وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد ولم يركع فهذا قد صلى ركعة وكذلك ان ركع اولا ثم قرأ وركع وسجد فانما صلى ركعة واحدة
وكذلك ان سجد ولا يسجد بينهما ثم قام فقرأ في الثانية وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ وسجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى ركعة واحدة
وكذلك ان ركع في الاولى ولم يسجد وركع في الثانية ولم يسجد ثم سجد في الثالثة ولم يركع فانما صلى واحدة انتهى كذا في فتح
القدير ثم اعلم ان في كل موضع يشترط فيه الترتيب وقلنا يفسد بتركه الركن الذي اتى فيه كما قدمنا هل تفسد الصلوة بالكلية
ينظر ان كانت الزيادة ركعة تامة تفسد لما ان الركعة لا تقبل الرفض حتى يراعى الترتيب المشروط برفضها واما ان كانت الزيادة
ما دون الركعة فلا تفسد اليه اشار في النهاية قوله وتعديل الاركان وهو تسكين الجوارح في الركوع والسجود حتى تطمئن
مفاصله وادناه مقدار تسبيحة وهو واجب على تخريج الكرخي وهو الصحيح كما في شرح المنية وسنة على تخريج الجرجاني وفرض
على ما نقله الطحاوي عن الثلاثة والذي عليه الجم الغفير انه واجب عند ابي حنيفة ومحمد فرض عند ابي يوسف مستدلا
له ولمن وافقه بحديث المسيء صلاته حيث قال ارجع فصل فانك لم تصل ثلاث مرات وامره بالطمانينة فالامر بالاعادة لا يجب
الا عند فساد الصلاة ومطلق الامر يفيد الافتراض ومما اخرجه اصحاب السنن الاربعة مرفوعا لا تجزئ صلاة لا يقيم
الرجل فيها صلبه في الركوع والسجود ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا لفظان خاصان معلوم معناهما فلا تجوز الزيادة
عليهما بخبر الواحد لانه لا يصلح ناسخا للكتاب ويصلح مكملا فيحمل امره بالاعادة والطمانينة على الوجوب ونفيه للصلاة
على نفي كمالها كنفي الاجزاء في الحديث الثاني على نفي الاجزاء الكامل ويدل عليه اخر حديث المسيء صلاته فانه قال فيه فاذا فعلت
ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت منه شيئا انتقصت من صلوتك فقد سماها صلاة والباطلة ليست صلاة ولانه
تركه عليه السلام بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة
وتقريره عليه السلام من الادلة الشرعية ويدل على وجوبها المواظبة عليها وبهذا يضعف قول الجرجاني ولهذا سئل محمد
عن تركها فقال اني اخاف ان لا تجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه ويكون الفرض
هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلاة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا
يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم سقوطه بالاول وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من
الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قول ابي
يوسف بالفرضية مشكل لانه وافقهما في الاصول ان الزيادة على الخاص بخبر الواحد لا تجوز فكيف استقام له القول بالجواز
هنا ولهذا قال والله اعلم قال المحقق ابن الهمام ويحمل قول ابي يوسف بالفرضية على الفرض العملي وهو الواجب فيرتفع الخلاف انتهى
ويؤيده ان هذا الخلاف لم يذكر في ظاهر الرواية على ما قالوا كما في شرح منية المصلي ولهذا لم يذكر صاحب الاسرار خلاف
ابي يوسف وانما قال قال علماؤنا الطمانينة في الركوع والسجود وفي الانتقال من ركن الى ركن ليس بركن وكذلك الاستواء بين

السجدتين وبين الركوع والسجود انتهى وينبغي ان يحمل ما ذهب اليه الطحاوي من الافتراض على الفرض العملي كما قررناه ليوافق
اصول اهل المذهب والا فالاشكال اشد منه بالطمانينة في الاركان اي الركوع والسجود لان الطمانينة في القومة والجلسة
سنة عند ابي حنيفة ومحمد بالاتفاق وعند ابي يوسف فرض كما تقدم وفي شرح الزاهدي ما يدل على وجوبها عندهما
كوجوبها في الاركان فانه قال وذكر صدر القضاة واتمام الركوع واكمال كل ركن واجب عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف
والشافعي فرض وكذلك رفع الراس من الركوع والانتصاب والقيام والطمانينة فيه فيجب ان يكمل الركوع حتى يطمئن كل
عضو منه ويرفع راسه من الركوع حتى ينتصب قائما ويطمئن كل عضو منه وكذا في السجود ولو ترك شيئا من ذلك ناسيا يلزمه
سجدتا السهو ولو تركها عمدا يكره اشد الكراهة ويلزمه ان يعيد الصلوة انتهى وهو يدل على وجوب القومة والجلسة وينافي
التصريح بسنيتهما ومقتضى الدليل وجوب الطمانينة الاربعة ووجوب نفس الرفع وفي فتاوى قاضيخان في فصل ما
يوجب السهو قال المصلي اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلاته في قول ابي حنيفة ومحمد
وعليه السهو انتهى وفي المحيط ولو ترك تعديل الاركان او القومة التي بين الركوع والسجود ساهيا لزمه سجود السهو
انتهى فيكون حكم الجلسة بين السجدتين كذلك لان الكلام فيهما واحد والقول بوجوب الكل هو مختار المحقق ابن الهمام
وتلميذه ابن امير حاج حتى قال انه الصواب والله الموفق للصواب قوله والقعود الاول لان النبي صلى الله عليه وسلم
واظب عليه في جميع العمر وذا يدل على الوجوب اذا قام دليل عدم الفرضية وقد قام هنا لانه روي ان النبي صلى الله عليه
وسلم قام الى الثالثة فسبح به فلم يرجع صححه الترمذي ولو كان فرضا لرجع وما في الكتاب من الوجوب قول الجمهور
وهو الصحيح وعند الطحاوي والكرخي هي سنة وفي البدائع واكثر مشايخنا يطلقون عليها اسم السنة اما لان وجوبها
عرف بالسنة فعلا او لان السنة المؤكدة في معنى الواجب وهذه القعدة للفصل بين الشفعين واراد بالاول غير الاخير
لا الفرد السابق اذ لو اريد به السابق لم يفهم حكم القعدة الثانية التي ليست اخيرة لان القعدة في الصلاة قد تكون
اكثر من اثنين فان المسبوق بثلاث في الرباعية يقعد ثلاث قعدات كل من الاولى والثانية واجب والثالثة هي الاخيرة وهي
فرض كما سياتي بيانه في مسائل المسبوق ان شاء الله تعالى ولم ار من نبه على هذا وسياتي ان شاء الله تعالى عن خزانة الفقه
ان القعود في الصلاة يتكرر عشر مرات قوله والتشهد اي الاول والثاني وفي بعض نسخ النقاية والتشهدان بلفظ
التثنية للمواظبة الدالة على الوجوب ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود قل التحيات من غير تفرقة بين الاول
والثاني واختار جماعة سنية التشهد في القعدة الاولى للفرق بين القعدتين لان الاخيرة لما كانت فرضا كان تشهدها
واجبا والاولى لما كانت واجبة كان تشهدها سنة واجيب بمنع الملازمة فان التشهد انما هو ذكر مشروع في حالة مخصوصة
واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم في القعدتين فكذا كان الوجوب فيهما ظاهر الرواية وهو الاصح كما في المحيط والذخيرة
وصرح به في الهداية في باب سجود السهو وان كان سكت عنه في باب صفة الصلوة فقول صدر الشريعة ان صاحب الهداية
جعله سنة غير صحيح وغفلة عن تصريحه به في ذلك الباب ولعل صاحب الكتاب انما اتى بالتثنية للاشارة الى ان كل
تشهد يكون في الصلوة فهو واجب سواء كان اثنين او اكثر كما علمت في القعود قوله ولفظ السلام للمواظبة عليه وذهب
الائمة الثلاثة الى افتراضه حتى قال النووي لو اخل بحرف من حروف السلام عليكم لم تصح صلوته كما قال عليك السلام
او سلامي عليكم لما اخرجه ابو داود وغيره عن علي مرفوعا مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم
ولنا ما في حديث ابن مسعود ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له بعد ان علمه التشهد اذا قلت هذا او قضيت هذا
فقد قضيت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد رواه ابو داود واطلق بعض المشايخ اسم السنة
عليه وهو لا ينافي الوجوب والخروج من الصلاة يحصل عندنا بمجرد لفظ السلام ولا يتوقف على قوله عليكم وفي قوله لفظ
السلام اشارة الى ان الالتفات به يمينا ويسارا ليس بواجب وانما هو سنة على ما سياتي والى ان الواجب السلام فقط
دون عليكم قوله وقنوت الوتر اي قراءة القنوت في الوتر واجبة وهذا عند ابي حنيفة واما عندهما فهو سنة كقنوت
صلوة الوتر واستدل لوجوبه بانه يضاف الى الصلاة فيقال قنوت الوتر فدل انه من خصائصه وهو اما بالوجوب
او بالفرض وانتفى الثاني فتعين الاول ولا يخفى ما فيه فان هذه الاضافة لم تسمع من الشارع حتى تفيد الاختصاص
واستدل بعضهم بما رواه اصحاب السنن الاربعة عن علي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في اخر وتره اللهم
اني اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على
نفسك فانه صريح في المواظبة على هذا القول واعترض بانه لا يدل على المطلوب وسياتي منه في بابه والمراد

بالقنوت الدعا ولا يختص بلفظ حتى قال بعضهم الافضل ان لا يوقت دعاء ومنهم من قال به الا الدعا المعروف اللهم انا نستعينك
الى اخره واتفقوا على انه لو دعا بغيره جاز ولهذا قالوا من لا يحسن الدعا المعروف يقول اللهم اغفر لي **قوله** وتكبيرات
العيدين اي والتكبيرات الزوائد في صلاة العيدين وهي ثلاث في كل ركعة واستدل للوجوب بالاضافة المتقدمة
وفيه من البحث ما قدمناه وذكر في فتح القدير ان الاولى ان يستدل على وجوبها لا ركان المذكورة بالمواظبة المقرونة
بالترك في التشهد للنسيان ولا يلحق بالمبين اعني الصلاة ليكون فرضا اما في قنوت الوتر وتكبيرات العيد فلان اصلها
بظني فلا تكون المواظبة فيهما محتاجة الى الاقتران بالترك ليثبت به الوجوب والمواظبة في السلام معارضة بحديث
ابن مسعود فلم يتحقق بيانا لما تقرر جزا للصلوة انتهى وظاهره ثبوت المواظبة على القنوت وتكبيرات الزوائد من غير ترك حتى
اثبتها الوجوب وقد نازع هو في ذلك في باب صلوة الوتر بان الوارد مطلق المواظبة اعم من المقرونة بالترك احيانا
وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا لوجب الكل لان الواردة عينا او كانت اولى من غيرها وليس وذكر في المستصفى
ان من الواجبات رعاية لفظ التكبير في تكبيرة الافتتاح في صلاة العيدين حتى يجب عليه سجود السهو اذا قال الله اجل او
اعظم يعني ساهيا بخلاف سائر الصلوات انتهى وسياتي بيان الخلاف في مراعاة لفظة التكبير للافتتاح وسائر الصلوات وان
الراجح وجوبها فحينئذ لا فرق بين العيد وغيرها ومن الواجبات تكبيرة القنوت وتكبيرة الركوع في الركعة الثانية من
صلاة العيدين ذكرهما الشارح في باب سجود السهو **قوله** والجهر والاسرار فيما يجهر به وليس للمواظبة على ذلك اطلقه فشمل ما
على ما بيناه في محله من ان المنفرد مخير فيما يجهر فالحاصل ان الاخفا في صلاة المخافتة واجب على المصلي اماما كان او منفردا
وهي صلاة الظهر والعصر والركعة الثالثة من المغرب والاخريان من صلاة العشا وصلاة الكسوف والاستسقا وهو واجب
على الامام اتفاقا وعلى المنفرد على الاصح واما الجهر في الصلوة الجهرية فواجب على الامام فقط وهو افضل في حق المنفرد وهي
صلاة الصبح والركعتان الاوليان من المغرب والعشا وصلاة العيدين والتراويح والوتر في رمضان **قوله** وسننها رفع
[margin: وتعليم]
للتحريمة للمواظبة وهي وان كانت من غير ترك تفيد الوجوب لكن اذا لم يكن ما يفيد انها ليست كامل الوجوب وقد وجد وهو تعليم
الاعرابي من غير ذكرنا وتاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز على انه حكى في الخلاصة خلافا في تركه قيل ياثم وقيل لا قال
وهو المختار ان اعتاده اثم لا ان كان احيانا انتهى وفي فتح القدير وينبغي ان يجعل شقي هذا القول محمل على القولين فلا اختلاف
حينئذ ولا اثم لنفس الترك بل لان اعتياده للاستخفاف والا فمشكل او يكون واجبا انتهى والذي يظهر من كلام اهل المذهب
ان الاثم منوط بترك الواجب والسنة المؤكدة على الصحيح لتصريحهم بان من ترك سنن الصلوات الخمس قيل لا ياثم والصحيح
انه ياثم ذكره في فتح القدير وتصريحهم بالاثم لمن ترك الجماعة مع انها سنة مؤكدة على الصحيح وكذا في نظايره لمن تتبع كلامهم ولا
شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب ولهذا قال
في شرح منية المصلي في هذه المسئلة ثم المراد بالاثم على هذا اثم يسير كما هو حكم هذه السنة المواظب صلى الله عليه وسلم عليها
على ما ذكره صدر الاسلام البزدوي انتهى فالحاصل ان القائل بالاثم في تركه الرفع بناه على انه من سنن الهدي فهو سنة مؤكدة
والقائل بعدمه بناه على انه من سنن الزوائد بمنزلة المستحب وقد قال في الذخيرة وقد روي عن ابي حنيفة ما يدل على عدم
الاثم فانه قال ان ترك رفع اليدين جاز وان رفع فهو افضل انتهى وبهذا اندفع ما في فتح القدير كما لا يخفى **قوله** ونشر اصابعه
اي لا يضم كل الضم ولا يفرج كل التفريج بل يتركها على حالها منشورة كذا ذكر الشارح والظاهر ان المراد بالنشر عدم الطي يعني
انه يسن ان يرفعهما منصوبتين لا مضمومتين حتى تكون الاصابع مع الكف مستقبلة للقبلة ومن السنة ان لا يطاطا
راسه عند التكبير كما في المبسوط وهو بدعة **قوله** وجهر الامام بالتكبير لحاجته الى الاعلام بالدخول والانتقال
قيد بالامام لان الماموم والمنفرد لا يسن لهما الجهر به لان الاصل في الذكر الاخفا ولا حاجة لهما الى الجهر **قوله** والثنا والتعوذ
والتسمية والتامين للنقل المستفيض على ما ياتي بيانه وقوله سرا راجع الى الاربعة **قوله** ووضع يمينه على يساره
تحت سرته لما في صحيح مسلم عن وائل بن حجر انه قال ثم وضع النبي صلى الله عليه وسلم يده اليمنى على اليسرى فانتفى به قول مالك
بالارسال وعند الشافعي محله ما فوق السرة تحت الصدر واستدل له النووي بما في صحيح ابن خزيمة عن وائل بن حجر
قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره ولا يخفى انه لا يطابق المدعي
واستدل مشايخنا بما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث من سنن المرسلين وذكر من جملتها وضع اليمين على الشمال
تحت السرة لكن المخرجين لم يعرفوا فيه مرفوعا وموقوفا تحت السرة ويمكن ان يقال في توجيه المذهب ان الثابت من السنة وضع
اليمين على الشمال ولم يثبت حديث يوجب تعيين المحل الذي يكون فيه الوضع من البدن الا حديث وائل المذكور وهو مع كونه

واقعة حال لا عموم لها يحتمل ان يكون لبيان الجواز فيحال به ذلك كما قال في فتح القدير على المعهود من وضعها حال قصد التعظيم
في القيام والمعهود في الشاهد منه ان يكون ذلك تحت السرة فقلنا به في هذه الحالة في حق الرجل بخلاف المراة فانها تضع على
صدرها لانه استر لها فيكون في حقها اولى **قوله** وتكبير الركوع لما روي انه عليه السلام كان يكبر عند كل رفع وخفض
قوله والرفع منه اي من الركوع وهو بالرفع عطفا على التكبير ولا يجوز جره لانه لا يكبر عند الرفع من الركوع وانما ياتي بالتسميع
وقد قدمنا ان مقتضى الدليل الوجوب لا السنية وهو رواية عن ابي حنيفة **قوله** وتسبيحه ثلاثا اي تسبيح الركوع واخذ ركبتيه
بيديه وتفريج اصابعه لحديث انس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك **قوله** وتكبير السجود لما روينا
قال الشارح ولو قال وتكبير السجود والرفع منه كان اولى لان التكبير عند الرفع منه سنة وكذا الرفع نفسه سنة انتهى
لكن استفادة الحكمين من قوله والرفع منه محل النظر لانه ان قرئ بالرفع افاد سنية اصل الرفع وان قرئ بالجر افاد سنية
التكبير عند الرفع واما استفادتهما منه فلا وروي عن ابي حنيفة ان الرفع منه فرض وجه الظاهر ان المقصود الانتقال
وهو يتحقق بدونه بان يسجد على وسادة ثم تنزع ويسجد على الارض ثانيا قال الشارح ولكن لا يتصور هذا الا على قول من لا يشترط
الرفع حتى يكون اقرب الى الجلوس **قوله** وتسبيحه ثلاثا لقوله عليه السلام اذا سجد احدكم فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاثا
قوله ووضع يديه وركبتيه يعني حالة السجود وسياتي الكلام عليه **قوله** وافتراش رجله اليسرى ونصب اليمنى والقومة
والجلسة وتقدم ان مقتضى الدليل وجوبهما وفي قوله القومة نوع اشكال فانه قد ذكر فيما تقدم من قريب ان الرفع من الركوع
سنة وهو القومة فيكون تكرارا كذا ذكر الشارح وقد يقال انه اراد بالقومة القومة من السجود فلا تكرار والقومة هي
الجلسة كما لا يخفى **قوله** والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قول عامة السلف والخلف وقال الشافعي انها فرض
تبطل الصلاة بتركها وقد نسب قوم من الاعيان الامام الشافعي في هذا الى الشذوذ ومخالفة الاجماع منهم ابو جعفر
الطحاوي وابو بكر الرازي وابو بكر بن المنذر والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري وهذه عبارته اجمع جميع المتقدمين
والمتاخرين من علماء الامة على ان الصلاة عليه غير واجبة في التشهد ولا سلف للشافعي في هذا القول ولا سنة يتبعها
انتهى فان قيل هذا كان الاجماع هو الدليل على السنية لكن تعقب غير واحد دعوى الاجماع بعدم التمام لان عن بعض الصحابة
وبعض التابعين ما يوافق قول الشافعي واما موجب الامر في قوله تعالى صلوا عليه فهو افتراضها في العمر مرة واحدة
في الصلوة او خارجها لان الامر لا يقتضي التكرار وسياتي كيفيتها واحكامها ان شاء الله تعالى **قوله** والدعا اي لنفسه
ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات لما في صحيح مسلم ثم يتخير من المسئلة ولما رواه الترمذي وحسنه مرفوعا
عن ابي امامة قيل يا رسول الله اي الدعا اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات بناء على ان المراد بدبرها
ما قبل الفراغ منها كما ذكره بعضهم اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها لان دبر كل شيء منه ومتصل به وقد يراد بدبر الشيء
وراءه وعقبه كما نصوا عليه ايضا فيكون حينئذ المراد بدبرها الوقت الذي يلي وقت الخروج منها لكن عندنا السنة مقدمة
على الدعا الذي هو عقب الفراغ **قوله** واداب نظره الى موضع سجوده اي في حال القيام واما في حالة الركوع فالى ظهر قدميه
وفي سجوده الى ارنبته وفي قعوده الى حجره وعند التسليمة الاولى الى منكبه الايمن وعند الثانية الى منكبه الايسر لان المقصود
الخشوع **قوله** وكظم فمه عند التثاؤب في الصلاة من الشيطان فاذا تثاءب احدكم فليكظم ما استطاع وفي الظهيرية
فان لم يقدر غطاه بيده او كمه للحديث **قوله** واخراج كفيه من كميه عند التكبير لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه
بالجبابرة وامكن من نشر الاصابع الا لضرورة برد ونحوه **قوله** ودفع السعال ما استطاع لانه ليس من افعال الصلاة
ولهذا لو كان بغير عذر تفسد صلاته فيجتنبه ما امكن **قوله** والقيام حين قيل حي على الفلاح لانه امر به فيستحب
المسارعة اليه اطلقه فشمل الامام والماموم ان كان الامام بقرب المحراب والا فيقوم كل صف ينتهي اليه الامام وهو
الاظهر وان دخل من قدام وقفوا حين يقع بصرهم عليه وهذا كله اذا كان المؤذن غير الامام فان كان واحدا واقام في
المسجد فالقوم لا يقومون حتى يفرغ من اقامته كما في الظهيرية **قوله** وشروع الامام مذ قيل قد قامت الصلاة عند ابي
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يشرع اذا فرغ من الاقامة محافظة على فضيلة متابعة المؤذن واعانة للمؤذن على الشروع
معه ولهما ان المؤذن امين وقد اخبر بقيام الصلوة فيشرع عنده صونا لكلامه عن الكذب وفيه مسارعة الى المناجاة
وقد تابع المؤذن في الاكثر فيقوم مقام الكل على انهم قالوا المتابعة في الاذان دون الاقامة كذا ذكر الشارح وفيه نظر
لما نقلناه في باب الاذان ان اجابة الاقامة مستحبة وفي الظهيرية ولو اخر حتى يفرغ المؤذن من الاقامة لا باس به في قولهم
جميعا **فصل** هو في اللغة ما بين الشيئين وفي الاصطلاح طائفة من المسائل الفقهية تغيرت

احكامها بالنسبة الى ما قبلها غير مترجمة بالكتاب والباب **قوله** واذا اراد الدخول في الصلاة كبر اي تكبيرة الافتتاح فلما
كما قدمناه وتقدم انه يكون شارعا بالنية عند التكبير لا به وان العاجز عن النطق لا يلزمه تحريك اللسان على الصحيح
ومن سنن التكبير حذفه كما في البدائع والمحيط **قوله** ورفع يديه حذاء اذنيه لما روينا ولما رواه الحاكم وصححه عن انس قال
رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فحاذى بابهاميه اذنيه ومما رواه في حديث ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم
كان يرفع يديه الى منكبيه فمحمول على حالة العذر حين كانت عليهم الاكسية والبرانس في زمن الشتاء كما اخبر به وائل
ابن حجر رضي الله عنه على ما رواه الطحاوي وعنه او المراد بما روينا رؤس الاصابع وبالثاني الاكف والارساغ عملا بالدليل
بالقدر الممكن كما في البدائع واعتمده في فتح القدير اطلقه فشمل الرجل والمراة فالمزيد كحكم رفعها في ظاهر الرواية وروى
الحسن عن ابي حنيفة انها كالرجل فيه لان كفيها ليسا بعورة وروى ابن مقاتل انها ترفع حذاء منكبيها لانه استر لها وصححه في
الهداية ولا فرق بين الحرة والامة على الروايتين والمراد بالمحاذاة ان يمس بابهاميه شحمتي اذنيه ليتيقن محاذاة يديه باذنيه
كما ذكره في النقاية ولم يبين المصنف وقت الرفع لانه عبر بالواو وهي لمطلق الجمع وفيه ثلاثة اقوال القول الاول انه يرفع
مقارنا للتكبير وهو المروي عن ابي يوسف قولا والمحكي عن الطحاوي فعلا واختاره شيخ الاسلام وقاضيخان وصاحب الخلاصة
والتحفة والبدائع والمحيط حتى قال البقالي هذا قول اصحابنا جميعا ويشهد له المروي عنه عليه السلام انه كان يكبر
عند كل خفض ورفع وما رواه ابو داود انه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه مع التكبير وفسر قاضيخان المقارنة
بان يكون بدايته عند بدايته وختمه عند ختمه القول الثاني وقته قبل التكبير ونسبه في المجمع لمحمد وفي غاية البيان الى عامة
علمائنا وفي المبسوط الى اكثر مشايخنا وصححه في الهداية ويشهد له ما في الصحيحين عن ابن عمر قال كان النبي صلى الله عليه وسلم
اذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر القول الثالث وقته بعد التكبير فيكبر اولا ثم يرفع يديه ويشهد
له ما في صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى كبر ثم رفع يديه ورجح في الهداية ما صححه بان فعله نفي الكبرياء عن غيره تعالى
والنفي مقدم على الايجاب ككلمة الشهادة واورد عليه ان ذلك في اللفظ فلا يلزم في غيره ورد بانه لم يبدع لنوعه في
غيره وانما الكلام في الاولوية ففي الاقوال الثلاثة رواية عنه عليه السلام فيؤذن بانه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك كل
ويترجح من بينها فعاله هذه بتقديم الرفع بالمعنى المذكور وحمل ثم في قوله ثم رفع على الواو والمع على معنى قبل لان الظروف
ينوب بعضها عن بعض وقد يقال ان تقديم النفي في كلمة الشهادة ضرورة لانه لا يمكن التكلم بالنفي والاثبات معا بخلاف
ما نحن فيه ورواية انه كان يرفع مع التكبير نص محكم في المقارنة ورواية انه كان يرفع ثم يكبر وعكسه يجوز ان تكون فيه
ثم بمعنى الواو وهو يصدق على القران كالترتيب فيحمل على القران جمعا بين الروايات وانما لم يعكس لان المحكم راجح على المحتمل
كذا في شرح المنية وفيه بحث لان كلمة ثم موضوعة للترتيب مع التراخي واستعمالها بمعنى الواو مجاز فهي ظاهرة في معناها
كما ان مع ظاهرة في القران وتكون بمعنى بعد مجازا كما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا وكما في قوله انت طالق ثنتين مع
عتق مولاك كما ذكروه في باب الطلاق فليست محكمة كما توهمه فالمعارضة بين الروايات ثابتة فالترجيح بالمعنى المذكور لا
بما ذكره واما التشبيه بكلمة الشهادة فهي من باب التمثيل لا القياس المصطلح عليه ولو كبر ولم يرفع يديه حتى فرغ من
التكبير لم يات به لفوات محله وينبغي ان ياتي به على القول الثالث كما لا يخفى وان ذكره في اثناء التكبير رفع لانه لم يفت
محله وان لم يمكنه الى الموضع المسنون رفعهما قدر ما يمكن وان امكنه رفع احدهما دون الاخر رفعها وان لم يمكنه الرفع
الا بالزيادة على المسنون رفعهما كذا ذكر الشارح رحمه الله **قوله** ولو شرع بالتسبيح او بالتهليل او بالفارسية صح شروع
في المراد بتكبيرة الافتتاح فافاد المراد بها كل لفظ هو ثناء خالص دال على التعظيم وقال ابو يوسف لا يصير شارعا الا
بالفاظ مشتقة من التكبير وهي خمسة الفاظ الله اكبر الله الاكبر الله الكبير الله كبير الله الكبار كما في الخلاصة الا اذا
كان لا يحسن التكبير او لا يعلم ان الشروع في الصلاة يكون به للحديث وتحريمها التكبير وهو حاصل بهذه الالفاظ لان افعل
وفعيلا في صفاته تعالى سواء ولهما ان التكبير لغة وهذه الالفاظ موضوعة له خصوصا الله اعظم فكانت تكبيرا وان
لم تكن بلفظ التكبير المعروف وفي البدائع والدليل على ان قوله الله اكبر والرحمن اكبر سواء قوله تعالى قل ادعوا الله او
ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى ولهذا يجوز الذبح باسم الرحمن او باسم الرحيم فكذا هذا ثم غاية ما هنا ان الثابت
بالنص ذكر الله تعالى على سبيل التعظيم ولفظ التكبير ثبت بالخبر فيجب العمل به حتى يكره افتتاح الصلاة بغيره لمن يحسنه كما قلنا
في قراءة القرآن مع الفاتحة وفي الركوع والسجود مع التعديل ذكره في الكافي وهذا يفيد الوجوب وهو الاشبه بالمواظبة
التي لم تقترن بترك فعلى هذا ما ذكره في التحفة والذخيرة والنهاية من ان الاصح انه يكره الافتتاح بغير الله اكبر عند ابي حنيفة

فالمراد كراهة التحريم لانها في رتبة الواجب من جهة الترك فعلى هذا يضعف ما صححه السرخسي من ان الاصح انه لا يكره مستدلا
بما روي عن مجاهد قال كان الانبياء يفتتحون الصلاة بلا اله الا الله ونبينا من جملتهم وهذا على تقدير صحته فالمراد غير نبينا
صلى الله عليه وسلم بدليل نقل المواظبة عنه على لفظ التكبير ويضعف ايضا ما ذكره المصنف في المستصفى من ان
مراعاة لفظ التكبير في الافتتاح واجبة في صلاة العيد بخلاف سائر الصلوات لما علمت انها واجبة في الكل والظاهر
انه مبني على تصحيح السرخسي بدليل ما ذكره هو في الكافي واراد المصنف بالتسبيح والتهليل ما ذكرنا من اللفظ الدال على التعظيم
لا خصوص سبحان الله والحمد لله فافاد باطلاقه ان لا فرق بين الاسماء الخاصة او المشتركة حتى يصير شارعا بالرحيم اكبر او اجل
كما نص عليه في المحيط والبدائع والخلاصة وصرح في المجتبى بانه الاصح وافتى به المرغيناني كما في الذخيرة عن فتاوى الفضلي
انه لا يصير شارعا بالرحيم ضعيف وقيده في شرح المنية بان لا يقترن به ما يفسد الصلاة اما اذا قرن به ما كان كذلك
فلا يصير شارعا اتفاقا كقوله العالم بالمعدوم والموجود او باحوال الخلق كما ان القول بانه لا يجوز بكل اسم مشترك مقيد
بما اذا لم يقترن بما يزيل اشتراكه اما اذا قرن بما يزيله مما لا يفسد الصلاة كقوله القادر على كل شيء والرحيم بعباده وعالم الغيب
والشهادة فينبغي ان يصير شارعا باتفاقهم على قولها انتهى واشار بذكر التسبيح والتهليل الى انه لا يصير شارعا الا بجملة تامة
فلا يصير شارعا بالمبتدا وحده كالله او اكبر وهو ظاهر الرواية كما نقله في التجريد وعلله بان التعظيم الذي هو معنى التكبير
حكم على المعظم فلا بد من الخبر ومنهم من قال يصير شارعا بكل اسم مفردا او خبرا لا فرق بين الجلالة وغيرها وهو رواية الحسن
وفرق قاضيخان في فتاواه بين الفاظ فقال لو قال الله او الرب ولم يزد يصير شارعا ولو قال الكبير او الاكبر او قال اكبر
لا يصير شارعا قال في فتح القدير كان الفرق الاختصاص في الاطلاق وعدمه وفائدة الاختلاف تظهر في مسائل منها
ان الحائض اذا طهرت على عشر وفي الوقت ما يسع الاسم الشريف فقط لا تجب تلك الصلوة عليها على ظاهر الرواية وتجب على
تلك الرواية ومنها انه ينبغي فيما اذا ادرك الامام في الركوع فقال الله اكبر الا ان قوله الله كان في قيامه وقوله اكبر كان في ركوعه
انه يكون شارعا على رواية الحسن لا على الظاهر لكن الذي في الخانية والخلاصة انه لا يكون شارعا ولم يحكيا غيره فكانهما
بنياه على القول المختار ومنها ما لو وقع قوله الله مع الامام واكبر قبله لا يكون شارعا على الظاهر واما اذا شرع بالفارسية
فانما صح لما بيناه من ان التكبير هو التعظيم وهو حاصل باي لسان كان ولان الاصل في النصوص التعليل فلا يعدل عنه
الا بدليل فهو كالايمان فانه لو امن بغير العربية جاز اجماعا لحصول المقصود وكذا التلبية في الحج والسلام والتسمية
عند الذبح بها يجوز كما سياتي ومحمد مع ابي حنيفة في العربية حتى يصير شارعا بغير لفظ التكبير من العربية حيث دل على التعظيم
ومع ابي يوسف في الفارسية حتى لا يكون شارعا في الصلوة بها حيث كان يحسن العربية وعلى هذا الخلاف الخطبة والقنوت
والتشهد وفي الاذان يعتبر المتعارف **قوله** كما لو قرا بها عاجزا اي لو قرا بالفارسية حالة العجز عن العربية فانه يصح وهذا
بالاتفاق فقيد بالعجز لانه لو كان قادرا فانه لا يصح اتفاقا على الصحيح ولو كان ابو حنيفة اولا يقول بالصحة نظرا الى عدم
اخذ العربية في مفهوم القرآن ولذا قال تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا فانه يستلزم تسميته قرآنا ايضا لو كان اعجميا ثم رجع
عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز وهو الحق لان المفهوم من القرآن باللام انما هو العربي في عرف الشرع وهو المطلوب بقوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن واما قرآن المنكر فلم يعهد فيه نقل عن المفهوم اللغوي فبقينا ولكل مقروء وما قيل النظم
مقصود للاعجاز وحالة الصلوة المقصودة من القرآن فيها المناجاة لا الاعجاز فلا يكون النظم لازما فيها فمردود
لانه معارضة للنص بالمعنى فان النص طلب بالعربي وهذا التعليل يجيزه بغيرها والكلام في هذه المسئلة كثير اصولا
وفروعا والتقييد بالفارسية ليس للاحتراز عن غيرها فان الصحيح ان الفارسية وغيرها سواء وحينئذ كان المراد من الفارسية
غير العربية ولا يجوز بالتفسير اجماعا لانه كلام الناس وفي الهداية والخلاف في الجواز اذا اكتفى به ولا خلاف في عدم الفساد
وحتى اذا قرا معه بالعربية قدر ما تجوز به الصلاة جازت صلاته وفي فتاوى قاضيخان انها تفسد عندهما والتوفيق
بينهما بحمل ما في الهداية على ما اذا كان ذكرا او تنزيها وحمل ما في الفتاوى على ما اذا كان المقروء من مكان القصص والامر والنهي
كالقراءة الشاذة فانهم صرحوا في الفروع انه لا يكتفى بها ولا تفسد وفي اصول شمس الائمة ان الصلاة تفسد بها فيحمل
الاول على ما اذا كان ذكرا والثاني على ما اذا كان غير ذكر كما بيناه في كتابنا المسمى لب الاصول **قوله** او ذبح وسمى بها يعني يصح
اتفاقا لان الشرط فيه الذكر وهو حاصل باي لسان كان **قوله** لا باللهم اغفر لي اي لا يكون شارعا في الصلاة ولا مسميا على
الذبيحة بقوله اللهم اغفر لي لانه ليس بثناء خالص بل مشوب بحاجته قيد به لانه لو قال اللهم اختلفوا فيه والصحيح الجواز
كذا في المحيط والخلاف مبني على معناه فعند سيبويه والبصريين معناه يا الله والضمة الهاء فيه هي الضمة التي على المنادى

والميم المشددة في آخره عوض عن حرف النداء المحذوف ولا يجمع بينه وبين حرف النداء لئلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض وشذ شروع
يا الله كما في منية المصلي ولم يحك فيه خلافا فكذا ما كان بمعناه وعند الكوفيين معناه يا الله امنا بخير اي اقصدنا به فحذف
حرف النداء والجملة اختصارا لكثرة الاستعمال فابقيت ضمة الهاء على ما كانت عليه وعوضت بالميم المشددة عن الجملة فيجوز
الجمع بين حرف النداء والميم لانها ليست بعوض عنه وقد رد هذا القول بقوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك
فامطر الاية فلا جرم ان صحح الشارح القول بالصحة وذكر في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ان فيه قولا ان التاء والواو ان
الميم المشددة كناية عن اسماء الله تعالى قال فهذا يوجب ان يصح الشروع به ايضا انتهى ويشهد له قول النضر ابن شميل من قال
اللهم فقد دعى بجميع اسمائه ولهذا قيل انه الاسم الاعظم واشار الى انه لو قال اللهم ارحمني او قال استغفر الله او اعوذ بالله او
لا حول ولا قوة الا بالله او ما شاء الله فانه لا يصير شارعا كما في المنية ولو قال بسم الله الرحمن الرحيم ففي المبتغى والمجتبى يجوز وفي
الذخيرة لا يجوز معللا بان التسمية للتبرك فكانه قال بارك لي في هذا الامر وظاهر كلام الشارح ترجيحه وفي شرح المنية
انه الاشبه وينبغي ترجيح الجواز لانه ذكر خالص بدليل التسمية على الذبيحة مع اشتراط الذكر الخالص فيها لقوله تعالى فاذكروا
اسم الله عليها صواف اي خالصا **قوله** ووضع يمينه على يساره تحت سرته لما قدمناه ولم يذكر كيفية الوضع لانها لم تذكر في
ظاهر الرواية واختلف فيها والمختار انه ياخذ رسغها بالخنصر والابهام لانه يلزم من الاخذ الوضع ولا ينعكس وهذا لان
الاخبار اختلفت ذكر في بعضها الوضع وفي بعضها الاخذ فكان الجمع بينهما عملا بالدليلين اولى ولم يذكر المصنف ايضا وقت
الوضع ففي ظاهر الرواية وقته كما فرغ من التكبير فهو سنة قيام له قرار فيه ذكر مسنون فيضع حالة الثناء وفي القنوت وتكبيرات
الجنازة وقيل سنة القراءة فقط فلا يضع في هذه المواضع واجمعوا انه لا يسن الوضع في القيام المتخلل بين الركوع والسجود لانه
لا قرار له ولا قراءة فيه وبهذا اندفع ما في فتح القدير من ان الارسال في القومة بناء على الضابط المذكور يقتضي ان ليس فيها ذكر مسنون
وانما يتم اذا قيل بان التحميد والتسميع ليس سنة فيها بل في نفس الانتقال اليها لكنه خلاف ظاهر النصوص والواقع انه قلما يقع
التسميع الا في القيام حالة الجمع بينهما انتهى لما علمت ان كلامهم انما هو في قيام له قرار وكما في القنية ولو ترك التسميع حتى استوى قائما
لا ياتي به كما لو لم يكبر حالة الانحطاط حتى ركع او سجد تركه ويجب ان يحفظ هذا ويراعي كل شيء في محله انتهى وهو صريح في ان القومة
ليس فيها ذكر مسنون وذكر في شرح منية المصلي ان شيخ الاسلام ذكر في شرح كتاب الصلاة انه يرسل في القومة التي بين الركوع
والسجود على قولهما كما هو قول محمد وذكر في موضع اخر ان على قولهما يعتمد فان في هذا القيام ذكرا مسنونا وهو التسميع او التحميد
وعلى هذا مشى صاحب الملتقط انتهى وهو مساعد لما بحثه المحقق انفا وعلى هذا فالمراد من الاجماع المتقدم انفا قول ابي حنيفة
وصاحبيه على الصحيح وصحح في البدائع جواب ظاهر الرواية مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم انا معشر الانبياء امرنا ان نضع
ايماننا على شمائلنا في الصلوة من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم الا ما خص بدليل وذكر الشارح انه لا يضع في تكبيرات
العيد وعند بعضهم انه سنة القيام مطلقا حتى يضع في الكل وحكى في البدائع اختلاف المشايخ في الوضع فيما بين التكبيرات
قوله مستفتحا وهو حال من الواضع ان يضع قائلا سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك وقد
قدم انه سنة لرواية الجماعة انه كان صلى الله عليه وسلم يقول اذا افتتح الصلوة اطلقه فافاد انه ياتي به كل مصل اماما كان او
ماموما او منفردا لكن قالوا المسبوق لا ياتي به اذا كان الامام يجهر بالقراءة للاستماع وصححه في الذخيرة ثم سبحان في الاصل
مصدر كغفران وهو لا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله وجوبا فمعنى سبحانك اسبحك تسبيحا اي انزهك تنزيها
وقيل اعتقد نزاهتك عن كل صفة لا تليق بك وبحمدك اي بحمدك بحمدك فهو في المعنى عطف جملة على الجملة فحذف الثانية
كالاولى وابقي حرف العطف داخلا على متعلقها مرادا به الدلالة على الحالية من الفاعل فهو في موضع نصب على الحال منه
فكانه انما ابقي ليشعر بانه قد كان هنا جملة طوي ذكرها ايجازا على انه لو قيل بحمدك بلا حرف العطف كان جائزا صوابا
كما روي عن ابي حنيفة لانه لا يخل بالمعنى المقصود والحاصل انه نفى بقوله سبحانك صفات النقص واثبت بقوله وبحمدك
صفات الكمال لان الحمد اظهار الصفات الكمالية ومن هنا يظهر وجه تقديم التسبيح على التحميد وتبارك على التحميد وتبارك
لا يتصرف فيه ولا يستعمل الا لله تعالى ذكره القاضي البيضاوي ولعل المعنى والله اعلم تكاثر خيور اسمائك الحسنى وزادت على
خيور سائر الاسماء لدلالتها على الذات السبوحية القدسية العظمى والافعال الجامعة لكل معنى سني وتعالى جدك
اي ارتفع عظمتك او سلطانك او غناك عما سواك ولا اله غيرك في الوجود فانت المعبود بحق فبدا بالتنزيه الذي
يرجع الى التوحيد ثم ختم بالتوحيد ترقيا في الثناء على الله عز وجل من ذكر النعوت السلبية والصفات الثبوتية الى غاية
الكمال في الجلال والجمال وسائر الافعال وهو الانفراد بالالوهية وما يختص به من الاحدية والصمدية فهو الاول والاخر

والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم واشار المصنف الى انه لا يزيد على الاستفتاح فلا ياتي بدعاء التوجه وهو وجهت وجهي
لا قبل الشروع ولا بعده هو الصحيح المعتمد ونص في البدائع على ان عن ابي يوسف روايتين في رواية يقدم التسبيح على
التوجه وصححه الزاهدي وفي رواية ان شاء قدمه وان شاء اخره وقد روى البيهقي عن جابر مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم
كان يجمع بينهما وهو محمول على النافلة لان مبناها على التوسع ويدفعه ما رواه ابن حبان في صحيحه كان اذا قام الى الصلوة المكتوبة
يجمع بينهما فمنهم من اجاب بان ذلك كان في اول الامر ويدل عليه ان عمر رضي الله عنه جهر بالتسبيح فقط ليقتدي الناس به ويعلموا
فهو ظاهر في انه وحده هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم اخر الامر في الفرائض وفي منية المصلي وان زاد وجل ثناؤك
لا يمنع وان سكت لا يؤمر به وفي الكافي انه لم ينقل في المشاهير وفي البدائع ان ظاهر الرواية الاقتصار على المشهورة فالحاصل
ان الاولى تركه في كل صلاة نظرا الى المحافظة على المروي من غير زيادة عليه في خصوص هذا المحل وان كان ثناء على الله تعالى ثم
اعلم انه يقول في دعاء التوجه وانا من المسلمين ولو قال وانا اول المسلمين اختلف المشايخ في فساد صلوته والاصح عدم الفساد
وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ثبت في صحيح مسلم من الروايتين بكل منهما وتعليل الفساد بانه كذب مردود لانه انما يكون كذبا
اذا كان مخبرا عن نفسه لا تاليا واذا كان مخبرا فالفساد عند الكل **قوله** وتعوذ سرا اي قال المصلي اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم وهو اختيار ابي عمرو وعاصم وابن كثير وهو المختار عندنا وهو قول الاكثر من اصحابنا لانه المنقول من استعاذته صلى الله
عليه وسلم وبهذا يضعف ما اختاره في الهداية من ان الاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن يعني لان المذكور فيه فاستعذ
بالله بصيغة الامر من الاستعاذة واستعيذ مضارعها فيتوافقان بخلاف اعوذ فانه من العوذ لا من الاستعاذة وجوابه
كما في فتح القدير ان لفظ استعذ طلب العوذ وقوله اعوذ امتثال مطابق لمقتضاه اما قربه من لفظه فمهدر وفي البدائع
ولا ينبغي ان يزيد عليه انه هو السميع العليم يعني كما هو اختيار نافع وابن عامر والكسائي لان هذه الزيادة من باب الثناء
وما بعد التعوذ محل القراءة لا محل الثناء وقد قدم المصنف انه سنة لقوله تعالى فاذا قرات القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم اي اذا اردت قراءة القرآن فاطلق المسبب على السبب وانما لم يكن واجبا لظاهر الامر لان السلف اجمعوا على سنيته
كما نقله المصنف في الكافي ولم يعين سند الاجماع الذي هو الصارف للامر عن ظاهره وعلى القول بانه لا يحتاج الى سند
بل يجوز ان يخلق الله لهم علما ضروريا يستفيدون به الحكم فلا اشكال وروى ابو شيبة عن ابراهيم النخعي عن ابن مسعود اربع
يخفيهن الامام التعوذ والتسمية وامين وربنا لك الحمد فقوله سرا عائد الى الاستفتاح والتعوذ **قوله** للقراءة فياتي به
المسبوق لا المقتدي ويؤخر عن تكبيرات العيدين يعني ان التعوذ سنة للقراءة فياتي به كل قارئ للقرآن لانه شرع لها
صيانة لها عن وساوس الشيطان فكان تبعا لها وهو قول ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف هو تبع للثناء وفائدة الخلاف
في ثلاث مسائل احداها انه لا ياتي به المقتدي عندهما لانه لا قراءة عليه وياتي به عنده لانه ياتي بالثناء ثانيها ان الامام
ياتي بالتعوذ بعد تكبيرات الزوائد في الركعة الاولى عندهما وياتي به الامام والمقتدي بعد الثناء قبل التكبيرات عنده
ثالثها ان المسبوق لا ياتي به للحال وياتي به اذا قام الى القضاء عندهما وعنده ياتي به مرتين عند الدخول بعد الثناء وعند
القراءة وقد ذكر صاحب الهداية وجماعة الخلاف بين الصاحبين وابي يوسف وفي عامة النسخ كالمبسوط والمنظومة
وشروحها بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة بل وذكر ابو اليسر رواية عن محمد كما عن ابي يوسف فلذا والله اعلم صحح
صاحب الخلاصة قول ابي يوسف انه تبع للثناء واشار المصنف الى ان محل التعوذ بعد الثناء ومقتضاه انه لو تعوذ قبل
الثناء اعاده بعده لعدم وقوعه في محله والى انه لو نسي التعوذ فقرا الفاتحة لا يتعوذ لفوات المحل وقيدنا بقراءة القرآن
للاشارة الى ان التلميذ لا يتعوذ اذا قرا على استاذه كما نقله في الذخيرة وظاهره ان الاستعاذة لم تشرع الا عند قراءة القرآن
او في الصلاة وفيه نظر ظاهر وقد قدمنا ان المسبوق ياتي بالثناء الا اذا كان امامه يجهر بالقراءة وياتي به ايضا اذا قام
الى قضاء ما سبق به وان ادرك الامام في الركوع يتحرى ان كان اكبر رايه انه لو اتى به ادرك الامام في شيء من الركوع ياتي به قائما
والا يتابع الامام ولا ياتي بالثناء في الركوع لفوات محله فانه محل التسبيحات واما ياتي بتكبيرات العيد فيه دون تسبيحاته
لانها واجبة دونها وكذا لو ادرك المسبوق الامام في السجدة فهو كالركوع واذا لم يدرك الامام في الركوع والسجود لا ياتي
بهما لانه انفراد عن الامام بعد الاقتداء بزيادة لم يعتد بها وان كانت غير مفسدة لما ان زيادة ما دون الركعة غير مفسد
وان ادرك امامه في القعدة فانه لا ياتي بالثناء بل يكبر للافتتاح ثم للانحطاط ثم يقعد وقيل ياتي بالثناء وينبغي ان يفصل
كما في الركوع والسجود وان لا فرق بين القعدة الاولى والثانية **قوله** وسمى سرا في كل ركعة اي ثم يسمي المصلي بان يقول
بسم الله الرحمن الرحيم هذا هو المراد بالتسمية واما في الوضوء والذبيحة فالمراد بها ذكر الله تعالى والمراد بالمصلي

هنا الامام او المنفرد اما المقتدي فلا دخل له فيها فانه لا يقرا بدليل انه قدم انه لا يتعوذ وقد عدها المصنف فيما سبق من
السنن وهو المشهور عن اهل المذهب وقد صحح الزاهدي في شرحه وفي القنية وجوبها في كل ركعة وصرح في باب سجود السهو
بانه يلزمه السهو بتركها وتبعه على ذلك ابن وهبان في منظومته وقال ان الوجوب قول الاكثر والشارح الزيلعي في باب
سجود السهو وعلل في البدايع بما يفيده فانه قال وروى المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه ياتي بها في كل ركعة
وهو قول ابي يوسف ومحمد لان التسمية ان لم تجعل من الفاتحة بخبر الواحد لكن خبر الواحد يوجب العمل فصارت من الفاتحة
عملا فتلزمه قراءة الفاتحة يلزمه قراءة التسمية احتياطا انتهى وهذا كله ضعيف والمواظبة لم تثبت لما في مسلم عن انس
صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر وعثمان فلم اسمع احدا منهم يقرا بسم الله الرحمن الرحيم وان كان قد
اجاب عنه ائمتنا بانه لم يرد نفي القراءة بل السماع للاخفا بدليل ما رواه احمد عنه فكانوا لا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم
وهو دليلنا على اخفائها ولولا التصريح بلزوم السهو بتركها لقلت ان الوجوب في كلامهم بمعنى الثبوت اطلق فيشمل الصلاة
الجهرية والسرية كما في منية المصلي من ان الامام اذا جهر لا ياتي بها واذا خافت ياتي بها غلط فاحش مخالف لكل الروايات
وقوله في كل ركعة اي في ابتدا كل ركعة فلا يسمي فلا تسن التسمية بين الفاتحة والسورة مطلقا عندهما وقال محمد تسن اذا خافت
لا ان جهر وصحح في البدايع قولهما والخلاف في الاستنان اما عدم الكراهة فمتفق عليه ولهذا صرح في الذخيرة والمجتبى بانه ان سمى
بين الفاتحة والسورة كان حسنا عند ابي حنيفة سواء كانت تلك السورة مقروءة سرا او جهرا ورجحه المحقق ابن الهمام وتلميذه
الحلبي لشبهة الاختلاف في كونها اية من كل سورة وان كانت الشبهة في ذلك دون الشبهة الناشية من الاختلاف في كونها اية من
الفاتحة وما في القنية من انه يلزمه سجود السهو بتركها بين الفاتحة والسورة فبعيد جدا كما ان قول من قال لا يسمي الا في الركعة
الاولى قول غير صحيح بل قال الزاهدي انه غلط على اصحابنا غلطا فاحشا وفي ذكر التسمية بعد التعوذ اشارة الى محلها
فلو سمى قبل التعوذ اعادها بعده لعدم وقوعها في محلها ولو نسيها حتى فرغ من الفاتحة لا يسمي لاجلها لفوت محلها **قوله**
وهي اية من القرآن انزلت للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من كل سورة بيان للاصح من الاقوال كما في المحيط وغيره
ورد للقولين الاخرين احدهما انها ليست قرانا وهو قول بعض مشايخنا لاختلاف العلما والاخبار فيها فاورث شبهة
ثانيهما انها من الفاتحة ومن كل سورة ونسب الى الشافعي ووجه الاصح اجماعهم على كتابتها مع الامر بتجريد المصحف وقد
تواترت فيه وهو دليل تواتر كونها قرانا وبه اندفعت الشبهة للاختلاف وانما لم يحكم بكفر منكرها لان انكار القطعي لا يوجب
الكفر الا اذا لم تثبت فيه شبهة قوية فان ثبتت فلا كما في البسملة فالموجب للتكفير من انكر القرآن انكار ما تواتر كونه قرانا
واما البسملة فلما تواترت في المصحف ثبتت قرانيتها ولما لم يتواتر كونها قرانا في الاوايل لم يكفر جاحدها فالتواتر المعتبر في
القرآن تواتره في محله والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرانا وبهذا اندفع ما قيل من الاشكال في التسمية وهو انها ان كانت
متواترة لزم تكفير منكرها ولم يكفروا وان لم تكن متواترة فليست قرانا واشار بقوله اية الى انها في القرآن اية واحدة
يفتتح بها كل سورة وعند الشافعية ايات في السور والخلاف في غير البسملة التي في سورة النمل اما هي فبعض اية اتفاقا
ومما استدل به لمذهبنا حديث قسمت الصلاة بيني وبين عبدي فاذا قال الحمد لله الى اخره فانه لم يذكر البسملة فدل انها
ليست من الفاتحة وحديث عد سورة الملك ثلاثين اية وهي ثلاثون دونها والكلام في البسملة طويل بين الائمة واستفيد
من كلام المصنف انه يحرم قراءتها على الجنب والحائض وقيده في المحيط وغيره بان يقرا على قصد القرآن ومقتضى كونها
قرانا ان تحرم على الجنب لا اذا قصد الذكر او اليمن وفي المجتبى الاصح انها اية في حق حرمتها على الجنب لا في حق جواز الصلوة
بها فان فرض القراءة ثابت بيقين فلا يسقط بما فيه شبهة وكذا في المحيط **قوله** وقراءة الفاتحة وسورة او ثلاث ايات
اي وقرا المصلي اذا كان اماما او منفردا على وجه الوجوب ما ذكرهما واجبان للمواظبة لكن الفاتحة اوجب حتى يؤمر
بالاعادة بتركها دون السورة كذا ذكره الشارح وقد تبع فيه القنية وفيه نظر ظاهر لان كلا منهما واجب اتفاقا وبترك
الواجب تثبت كراهة التحريم وقدمنا ان كل صلاة اديت مع كراهة التحريم يجب اعادتها فتعين القول بوجوب الاعادة عند
ترك السورة وما يقوم مقامها كترك الفاتحة نعم الفاتحة اكد في الوجوب من السورة للاختلاف في ركنيتها دون السورة
والاكدية لا تظهر فيما ذكره لان وجوب الاعادة حكم ترك الواجب مطلقا لا الواجب المتاكد وانما تظهر في الاثم لانه مقول
بالتشكيك كما قدمناه والثلاث ايات القصار تقوم مقام السورة في الاعجاز فكذا هنا وكذا الاية الطويلة تقوم مقامها
فاذا نقص عن ثلاث قصار او اية طويلة فقد ارتكب كراهة التحريم لتركه الواجب واذا اتى بها خرج عن كراهة التحريم
فان قرا القدر المسنون كما سياتي فقد خرج عن كراهة التنزيه ايضا والا فقد ارتكبها كما صرح به في شرح منية المصلي

فمن قال يخرج عن الكراهة اذا قرا الواجب اراد التحريمية ومن قال لا يخرج عنها اراد التنزيهية **قوله** وامن الامام والمأموم
لحديث اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الشيخان وهو مفيد
في تامينهما لكنه في حق الامام بالاشارة لانه لم يسق له النص وفي حق المأموم بالعبارة لانه سيق لاجله وبهذا تضعف
رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الامام لا يؤمن وروى ابو داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال امين وخفض بها صوته
ولو قال المصنف وامن المصلي والجميع كما في الحاوي القدسي لكان اولى ليشمل المنفرد فانه يؤمن ايضا لرواية مسلم اذا قال
احدكم في الصلاة امين الحديث قال عبد الحق في هذه الرواية اندرج المنفرد واطلق في اخفائها فشمل الصلاة الجهرية
والسرية وكل مصل لكن اختلفوا في تامين المأموم اذا كان الامام في السرية وسمع المأموم تامينه منهم من قال يقوله كما
هو ظاهر الكتاب ومنهم من قال لا لان ذلك الجهر لا عبرة به بعد الاتفاق على انها ليست من القرآن وفي امين اربع لغات
افصحهن واشهرهن امين بالمد والتخفيف والثانية بالقصر والتخفيف ومعناه استجب وقد علم مما ذكرنا ان المأموم
لا يقولها الا اذا سمع قراءة الامام لا مطلقا فليس هو كالامام مطلقا كما هو ظاهر المختصر والثالثة بالامالة والرابعة
بالمد والتشديد فالاوليان مشهورتان والاخريان حكاهما الواحدي في اول البسيط ولهذا كان المفتى به عندنا انه
لو قال امين بالتشديد لا تفسد لما علمت انها لغة ولانه موجود في القرآن ولان له وجها كما قال الحلواني ان معناه ندعوك
قاصدين اجابتك لان معنى امين قاصدين وانكر جماعة من مشايخنا كونها لغة وحكم بفساد الصلوة ومن الخطا في اسمها
امن بالتشديد مع حذف اليا مقصورا وممدودا ولا يبعد فساد الصلوة فيهما **قوله** وكبر بلا مد وركع لما في الصحيحين عن
ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن حمده
حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قايم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوي ساجدا ثم يكبر حين يرفع راسه ثم يفعل ذلك
في الصلوة كلها حتى يقضيها ويكبر حين يقوم من الثنتين بعد الجلوس ومعنى قوله بلا مد حذفه من غير تطويل وهو معنى ما ورد
التكبير جزم وحاصله الامساك عن اشباع الحركة والتعمق فيها والاضراب عن الهمزة المفرطة والمد الفاحش وفي المبسوط
لو مد الف الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفر ان كان قاصدا وكذا لو مد الف اكبر او باءه لا يصير شارعا لان اكبار جمع كبر وهو
الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مد هاء الله فهو خطا لغة وكذا لو مد راءه ومد لام الله صواب وجزم الهاء خطا لانه لم يجئ الا
في ضرورة الشعر وقد بحث الاكمل في العناية في قولهم انه اذا مد الهمزة من الله تفسد ويكفر ان تعمده للشك بان الهمزة يجوز
ان تكون للتقرير فلا يكون هناك لا كفر ولا فساد انتهى وفيه نظر لان ابن هشام في المغني قال والرابع التقرير ومعناه حملك
المخاطب على الاقرار والاعتراف بامر قد استقر عنده ثبوته او نفيه ويجب ان يليها الشي الذي تقرره به تقول في التقرير بالفعل
اضربت زيدا وبالفاعل انت ضربت زيدا وبالمفعول ازيدا ضربت كما يجب ذلك في المستفهم عنه انتهى وليس الله اكبر من
هذا القبيل اذ ليس هنا مخاطب كما لا يخفى لكن ذكر في المطول ان التقرير يقال على التحقيق والثبوت ويقال على حمل المخاطب
الى الاقرار ولعل الاكمل اراد المعنى الاول وقد تبع المصنف القدوري في التعبير بالواو في قوله وركع المحتمل للمقارنة وضدها
وفي بعض الروايات يكبر ثم يهوي وعبارة الجامع الصغير ويكبر مع الانحطاط قال وهو الاصح لئلا تخلو حالة الانحطاط
عن الذكر ولما قدمناه من حديث الصحيحين وقال بعضهم يبتدئ التكبير عند الخرور وابتداؤه عند اول الخرور والفراغ عند
الاستواء كذا في الخلاصة وليس هو موافقا لما في الجامع لانه لا يلزم منه ان يكون فراغه عند الاستواء وفي الخلاصة ويركع
حين يفرغ من القراءة وهو منتصب هذا هو المذهب الصحيح انتهى واحترز به عما حكاه في منية المصلي عن بعضهم انه اذا اتم القراءة
حالة الخرور لا باس ان يكون ما بقي من القراءة حرفا او كلمة لكن ذكر في المكروهات ان يتم القراءة في الركوع **قوله** وركع
ووضع يديه على ركبتيه وفرج اصابعه لما رواه انس من صفة صلاته عليه السلام واشار الى ان التطبيق المروي عن ابن مسعود
منسوخ وهو ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه بما في الصحيحين وفي فتح القدير ويعتمد بيديه على ركبتيه
ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما تفعل عامة الناس مكروه ذكره في روضة العلما وانما يفرج بينها لانه امكن من
الاخذ بالركب ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ولا الى الضم الا في حالة السجود وفيما عدا ذلك يترك على العادة **قوله**
وبسط ظهره وسوى راسه بعجزه فانه سنة كما صح عنه صلى الله عليه وسلم فهذا الا يرفع راسه ولا يخفضه وفي المجتبى والسنة
في الركوع الصاق الكعبين واستقبال الاصابع للقبلة **قوله** وسبح فيه ثلاثا اي في ركوعه بان يقول سبحان ربي العظيم ثلاثا
لحديث ابن ماجة اذا ركع احدكم فليقل سبحان ربي العظيم ثلاث مرات وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى
ثلاثا وذلك ادناه وفي صحيح مسلم انه صلى الله عليه وسلم كان يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى

وفي سنن ابي داوود لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم
والظاهر هذا الامر يروى عن ابي مطيع البلخي ان التسبيحات ركن لو ترك لا تجوز صلاته كما في الذخيرة والذي في البدائع عنه ان
من نقص من الثلاث في تسبيحات الركوع والسجود لا تجوز صلاته قال وهذا فاسد لان الامر تعلق بفعل الركوع وفي السجود مطلقا
عن شرط التسبيح فلا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز مع كون التسبيح سنة عملا بالدليلين بقدر الامكان انتهى وقد بحث
فيه العلامة ابن امير حاج الحلبي بانه لا يتعين العمل بالدليلين في جعل التسبيح سنة بل يكون ذلك ايضا في جعله واجبا
والمواظبة الظاهرة من حاله صلى الله عليه وسلم عليه والامر به متظافران على الوجوب فينبغي اذا تركه سهوا ان يجبر بالسجود
واذا تركه عمدا يؤمر بالاعادة ونقل ابن هبيرة وغيره انه مرة واحدة في كل منهما والتسبيح والتحميد وسؤال المغفرة بين السجدتين
والتكبيرات واجب في الرواية المشهورة عن احمد الا انه ان ترك شيئا منها عمدا بطلت صلاته وسهوا لا ويسجد للسهو انتهى
وقد يقال انما لم يكن واجبا عندنا لوجود صارف وهو انه عليه السلام لم يذكره للاعرابي حين علمه ولو كان واجبا لذكره
له والمواظبة لم ينقل صريحا وهذا الصارف منع من القول بها ظاهرا فلهذا كان الامر للاستحباب كما صرح به غير واحد
من المشايخ فعلى هذا فالمراد من الكراهة في قولهم لو ترك التسبيحات اصلا او نقص عن الثلاث فهو مكروه كراهة التنزيه
لانها في مقابلة المستحب واختلف في معنى قوله وذلك ادناه فقيل ادنى كمال السنة وقيل ادنى كمال التسبيح وقيل ادنى العدد
المسنون والاول اوجه وعلى كل فالزيادة على الثلاث افضل ويستحب ان يختم على وتر خمس او سبع او تسع لحديث الصحيحين
ان الله وتر يحب الوتر ولا ينبغي ان يطيل على وجه يمل القوم لانه سبب للتنفير وانه مكروه ولهذا قال الاسبيجابي ولو كان
اماما يقولها ثلاثا على قول بعضهم وقال بعضهم يقولها اربعا حتى يمكن المقتدي من الثلاث ولو اطال الركوع لادراك
الجائي لا تقربا لله تعالى فهو مكروه وفي الذخيرة والبدائع وغيرهما قال ابو يوسف سالت ابا حنيفة عن ذلك فقال اخشى
عليه امرا عظيما يعني الشرك وقد وهم بعضهم في كلام الامام فاعتقد منه ان يصير المنتظر مشركا يباح دمه فافتى باباحة
دمه وهكذا ظن صاحب منية المصلي فقال يخشى عليه الكفر ولا يكفر وكل منهما غلط ولم يرده الامام رحمه الله بل اراد انه يخاف
عليه الشرك في عمله الذي هو الريا وانما لم يقطع بالريا في عمله لما انه غير مقطوع به لوجود الاختلاف فانه نقل عن الشعبي انه
لا باس به وهو قول الشافعي في القديم وقد نهى الله عن الاشراك في العمل بقوله تعالى فمن كان يرجوا لقاء ربه الاية واعجب منه
ما نقله في المجتبى عن البلخي انه تفسد صلوته ويكفر ثم نقل بعده عن الجامع الاصغر انه ماجور على ذلك لقوله وتعاونوا
على البر والتقوى وعن ابي الليث انه حسن وعنه التفصيل بين ان يعرف الجائي فلا او لا فنعم واشار المصنف الى انه لا ياتي في
ركوعه وسجوده بغير التسبيحات وما ورد في السنة من غيرها فمحمول على النوافل تهجدا او غيره ولو رفع الامام راسه قبل
ان يتم المأموم التسبيحات فيه روايتان اصحهما وجوب المتابعة بخلاف ما لو سلم قبل ان يتم المقتدي التشهد فانه لا يتابعه
لان قراءة التشهد واجبة كذا في فتاوى قاضيخان **قوله** ثم رفع راسه اي من الركوع وقد تقدم حكم هذا الرفع في عد الواجبات
قوله واكتفى الامام بالتسميع والمؤتم والمنفرد بالتحميد لحديث الصحيحين اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك
الحمد فقسم بينهما والقسمة تنافي الشركة فكان حجة على ابي يوسف ومحمد القائلين بان الامام يجمع بينهما استدلالا بانه عليه السلام
كان يجمع بينهما لان القول مقدم على الفعل وحجة على الشافعي في قوله ان المأموم يجمع بين الذكرين ايضا وحكاه الاقطع رواية
عن ابي حنيفة وهو غريب فان صاحب الذخيرة نقل انه لا ياتي بالتسميع بلا خلاف بين اصحابنا واما المنفرد ففيه ثلاثة اقوال
الاول انه ياتي بالتسميع لا غير وهو رواية المعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة وينبغي ان لا يعول عليها ولم ار من صححها الثاني انه
ياتي بالتحميد لا غير وصححه المصنف في الكافي وقال في المبسوط هو الاصح وعليه اكثر المشايخ واختاره الحلواني والطحاوي
لان التسميع حث لمن خلفه على التحميد وليس معه احد ليحثه عليه فلا ياتي بالتسميع الثالث الجمع بينهما وصححه صاحب الهداية
وقال الصدر الشهيد وعليه الاعتماد واختاره صاحب المجمع لانه قد صح من فعله عليه السلام انه كان يجمع بينهما ولا محمل
له سوى حالة الانفراد توفيقا بينه وبين القول الثابت في الصحيحين في حق الامام والمأموم وقيده في غاية البيان بانفراده
بصلاة النفل لانه كان مواظبا على الجماعة في الفرض وحيث اختلف التصحيح كما رايت فلا بد من الترجيح فالمرجح من جهة المذهب
ما في المتن لانه ظاهر الرواية كما صرح به قاضيخان في شرحه والمرجح من جهة الدليل ما صححه في الهداية وفي القنية
اما المنفرد يقول سمع الله لمن حمده فاذا استوى قائما قال ربنا لك الحمد في الجواب الظاهر وهو الصحيح انتهى وفي جامع التمرتاشي
فان لم يات بالتسميع حالة الرفع لم يات به حالة الاستواء وقيل ياتي بهما والمراد بالتسميع سمع الله لمن حمده ومعناه قبل الله
حمد من حمده وقيل اجاب وقيل غفر له والهاء في حمده للكناية كذا في المستصفى وذكر في الفوائد الحميدية انها للسكتة

والاستراحة والمراد بالتحميد واحد من اربعة الفاظ افضلها اللهم ربنا ولك الحمد كما في المجتبى ويليه اللهم ربنا لك الحمد
ويليه ربنا ولك الحمد ويليه المعروف ربنا لك الحمد وما في المحيط من افضلية فمحمول على افضليته على ما بعده لا على الكل
كما لا يخفى لما صرحوا به من ان زيادة الواو توجب الافضلية واختلفوا فيها فقيل زائدة وقيل عاطفة تقديره ربنا
حمدناك ولك الحمد واعلم ان المفهوم من المتن انه لا يكبر حال الارتفاع وهو الموافق لما ذكر في خزانة الفقه ان تكبيرات
فرايض اليوم والليلة اربع وتسعون وانما يستقيم هذا اذا لم يكن عندنا رفع تكبير لكن ذكر في المحيط وروضة الناطفي
انه يكبر حالة الارتفاع لما روي انه عليه السلام وابا بكر وعمر وعليا كانوا يكبرون عند كل خفض ورفع كما رواه
الطحاوي ويمكن ان يجاب عن الحديث بان المراد بالتكبير الذكر الذي فيه تعظيم الله تعالى توفيقا كذا في المجتبى **قوله** ثم كبر
ووضع ركبتيه ثم يديه ثم وجهه بين كفيه بعكس النهوض كما كان يفعله عليه السلام كما رواه ابو داوود ولحديث الترمذي
كان عليه السلام اذا سجد وضع وجهه بين كفيه وافاد انه اذا اراد السجود يضع اولا ما كان اقرب الى الارض فيضع ركبتيه
اولا ثم يديه ثم انفه ثم جبهته واذا اراد الرفع يرفع اولا جبهته ثم انفه ثم يديه ثم ركبتيه وهذا كله عند الامكان اما
ان كان متخففا فانه يضع اليدين قبل الركبتين ويقدم اليمنى على اليسرى **قوله** وسجد بانفه وجبهته اي سجد عليهما لتحصيل
الاكمل والانف اسم لما صلب واما ما لان منه فلا يجوز الاقتصار عليه باجماعهم كما نقله غير واحد والجبهة اسم لما
يصيب الارض مما فوق الحاجبين الى قصاص الشعر حالة السجود وعرفها بعضهم بانها ما اكتنفه الجبينان واعلم ان
المأمور به في كتاب الله تعالى انما هو السجود وهو في اللغة يطلق لطأطأة الراس والانحناء والخضوع والتواضع والميل
كسجدة مالك والتحية كالسجود لادم تكرمة له كذا في ضياء الحلوم وفي الشريعة وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه
فخرج الخد والذقن والصدغ ومقدم الراس فلا يجوز السجود عليها وان كان من عذر بل مع العذر يجب الايماء بالراس ولعله انما
قال تعالى يخرون للاذقان سجدا مع ان الذقن ليس محل السجود لان الساجد اول ما يلقى به الارض من وجهه الذقن وهو
مجمع اللحيين ووضع بعض الوجه يتحقق بالانف كما بالجبهة فيجوز بالجبهة وحدها اتفاقا على ما عليه الجم الغفير
من اهل المذهب وما في المفيد والمزيد من انه لا يتادى الفرض عندهما الا بوضعهما خلاف المشهور عنهما واما محل الاختلاف
في الاقتصار على الانف فعنده يجوز مطلقا وعندهما لا يجوز الا من عذر بالجبهة كما صرح به صاحب الهداية والوجه
ظاهر للامام رحمه الله لان المأمور به السجود وهو ما قلنا واما ما في الصحيحين مرفوعا امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واشار بيده الى انفه واليدين والركبتين واطراف القدمين ولا نكف الثياب والشعر فلا يفيد الافتراض لانه
ظني الثبوت قطعا وظني الدلالة على خلاف فيه بناء على ان لفظ امرت مستعمل في الوجوب والندب الذي هو الاعم بمعنى طلب
مبنى ذلك او في الندب او في الوجوب فقولهما بالافتراض مشكل لانه يلزمهما الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وهما يمنعانه
في الاصول كابي حنيفة فلذا قال المحقق ابن الهمام فجعل بعض المتاخرين الفتوى على الرواية الاخرى الموافقة لقولهما
لم يوافقه دراية ولا القوي من الرواية هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من عذر على وجوب الجمع كان احسن اذ يرتفع
الخلاف بناء على حملنا الكراهة منه عليه من كراهة التحريم ولم يخرجا عن الاصول انتهى فالحاصل ان الخلاف بينهم فقول
الامام بكراهة الاقتصار على الانف المراد بها كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب وقولهما بعدم الجواز المراد به
عدم الحل وهو كراهة التحريم وهي في مقابلة ترك الواجب فالسجود على الجبهة واجب اتفاقا لانه مقتضى الحديث والمواظبة
المروية في سنن الترمذي كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد مكن جبهته وانفه بالارض وقال حديث حسن صحيح وهكذا
في صحيح البخاري لكن هذا يقتضي وجوب السجود على الانف كالجبهة لان المواظبة المنقولة تعمهما مع ان المنقول في البدائع
والتحفة والاختيار عدم الكراهة بترك السجود على الانف وظاهر ما في الكتاب بخلافه فانه قال وكره الاقتصار على
احدهما سواء كان الجبهة او الانف وهي عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم وهكذا في المفيد والمزيد فالقول بعدم
الكراهة ضعيف وخرج ايضا بقولنا مما لا سخرية فيه ما اذا رفع قدميه في السجود فانه لا يصح لان السجود مع رفعهما
بالتلاعب اشبه منه بالتعظيم والاجلال ويكفيه وضع اصبع واحدة فلو لم يضع الاصابع اصلا ووضع ظهر
القدم فانه لا يجوز لان وضع القدم بوضع الاصبع واذا وضع قدما ورفع اخرى جاز مع الكراهة من غير عذر كما افاده
قاضيخان وذهب شيخ الاسلام الى ان وضعهما سنة فتكون الكراهة تنزيهية والاوجه على سوال ما سبق هو الوجوب
فتكون الكراهة تحريمية لما سبق من الحديث وذكر القدوري ان وضعهما فرض وهو ضعيف واما اليدان والركبتان فظاهر
الرواية عدم افتراض وضعهما قال في التجنيس والخلاصة وعليه فتوى مشايخنا وفي منية المصلي ليس بواجب عندنا واختار

الفقيه ابو الليث الافتراض وصححه في العيون ولا دليل عليه لان القطعي انما افاد وضع بعض الوجه على الارض دون
اليدين والركبتين والظني المتقدم لا يفيده لكن مقتضاه ومقتضى المواظبة الوجوب وقد اختاره المحقق في فتح القدير
وهو ان شاء الله تعالى اعدل الاقوال الموافقة الاصول وان صرح كثير من مشايخنا بالسنية ومنهم صاحب الهداية وفي
المجتبى يجد على طرف من اطراف جبهته يجوز انتهى وظاهر ما في التجنيس يخالفه فانه قال اذا وضع من الجبهة مقدار الانف
لا يجوز عند ابي حنيفة لان الانف عضو كامل وهذا المقدار من الجبهة ليس بعضو كامل ولا باكثرها انتهى الا ان يحمل
الطرف على الاكثر كما لا يخفى قوله او بكور عمامته اي كره السجود عليه وهو دورها يقال كار العمامة وكورها ادارها على
راسه وهذه العمامة عشرة اكوار وعشرون كورا كذا في المغرب وهو بفتح الكاف كما ضبطه ابن امير حاج لحديث الصحيحين
كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط ثوبه فسجد عليه وذكر
البخاري في صحيحه قال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة فدل ذلك على الصحة وانما كره لما فيه من ترك نهاية
التعظيم وما في التجنيس من التعليل بترك التعظيم راجع اليه والا فترك التعظيم اصلا مبطل للصلاة وقد نبه
العلامة ابن امير حاج هنا تنبيها حسنا وهو ان صحة السجود على الكور اذا كان الكور على الجبهة او بعضها اما اذا كان على الراس
فقط وسجد عليه ولم تصب جبهته الارض على القول بتعينها ولا انفه على القول بعدم تعينها فان الصلاة لا تصح لعدم
السجود على محله وكثير من العوام يتساهل في ذلك فيظن الجواز والظاهر ان الكراهة تنزيهية لنقل فعله صلى الله عليه وسلم
واصحابه من السجود على العمامة تعليما للجواز فلم تكن تحريمية وقد اخرج ابو داود عن صالح ابن حيوان ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم رأى رجلا يسجد وقد اعتم على جبهته فحسر عن جبهته ارشادا لما هو الافضل والاكمل ولا يخفى ان محل الكراهة عند
عدم العذر اما معه فلا وفي كلام المصنف اشتباه فانه جعل الكراهة في الاقتصار على احدهما وفي السجود على الكور واحدة
وقد حققنا انها تحريمية في الاول تنزيهية في الثاني فيراد بالكراهة طلب الكف عن فعلهما طلبا غير جازم سواء كان في الفعل
اثم اولا واشار بالكور الى ان كل حائل بينه وبين الارض متصل به فان حكمه كذلك يعني الصحة كما لو سجد على فاضل ثوبه او كمه
على مكان طاهر واما الكراهة ففي الذخيرة والمحيط اذا بسط كمه وسجد عليه ان بسط ليقي التراب عن وجهه كره ذلك لان هذا
نوع تكبر وان بسط ليقي التراب عن عمامته او ثيابه لا يكره لعدمه ونص قاضي خان على انه لا باس به ولم يذكر كراهة وفي الزاد ولو
سجد على كمه ان كان ثمة ترابا وحصاة لا يكره لانه يدفع الاذى عن نفسه وان لم يكن جاز ويكره والتوفيق بينهما يحمل ما في الذخيرة على
ما اذا لم يخف ضررا وقصد الترفع فيكره تحريما ويحمل ما ذكره قاضي خان على ما اذا لم يكن ترفعا ولم يخف اذى فيكره تنزيها
وهي ترجع الى خلاف الاولى وكلمة لا باس غالبا فيما تركه اولى ويحمل ما في الزاد على ما اذا لم يكن ترفعا وخاف الاذى فيكون مباحا
وقيدنا بكون ما تحته طاهرا لانه لو بسط كمه على نجاسة فالاصح عدم الجواز ودل كلامه انه لو سجد على حائل بينه وبين الارض
منفصل عنه فانه يصح بالاولى كالسجادة والحصير وذكر الاكمل في تقريره ان الاولى للامام ومن يقتدى به كالمفتي ترك السجادة
حتى لا يحمل العوام على ما فيه حرج عليهم بخلافه في الخلوة ومن لا يقتدى به وحمله البزازي على زمانهم اما في زماننا فالاولى الصلاة
عليها لما ان الناس تهاونوا في امر الطهارة والاصل كما انه يجوز السجود على الارض يجوز على ما هو بمعنى الارض مما تجد جبهته حجمه
وتستقر عليه وتفسير وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا يتسفل راسه ابلغ من ذلك فيصح السجود على الطنفسة والحصير
والحنطة والشعير والسرير والعجلة ان كانت على الارض لانه يجد حجم الارض بخلاف ما اذا كانت على ظهر الحيوان كالبساط
المشدود بين الاشجار ولو سجد على ظهر رجل ان كان للضرورة بان لم يجد موضعا من الارض يسجد عليه والمسجود على ظهره في
الصلاة جاز وان لم يكن في الصلاة او وجد فرجة لا يجوز لعدمها وقيد في الواقعات ان تكون صلاتهما متحدة حتى لو سجد على
ظهر من يصلي صلاة اخرى لا يجوز لعدمها وعليه مشى في الخلاصة وفتح القدير وشرط في المجتبى شرطا اخر وهو ان يكون المسجود
على ظهره ساجدا على الارض فلو سجد على ظهر مصل ساجد على ظهر مصل لا يجوز فالشروط اربعة وفي المحيط ولو سجد على ظهر
الميت وعليه لبد ان وجد حجم الميت لم يجز لانه يسجد على الميت وان لم يجد حجمه جاز لانه يسجد على اللبد ولو سجد على الارز او الجاورس
او الذرة لا يجوز لعدم استقرار الجبهة عليها حتى لو كان الارز في الجوالق فانه يجوز لانه يجد الحجم بواسطة انكباسه كما ذكره في منية
المصلي وان سجد على الثلج ان لم يلبده وكان يغيب وجهه ولا يجد حجمه لم يجز وان لبده جاز وكذا اذا القي الحشيش فسجد عليه ان وجد
حجمه جاز والا فلا وكذا التبن والقطن ومن هنا يعلم جواز الصلاة على الطراحة القطن فان وجد الحجم جاز والا فلا وهكذا
هذا القيد لا بد منه في السجود على كور العمامة وطرف القلنسوة كما صرح به في المجتبى وفي منية المصلي ولو ان موضع السجود
ارفع من موضع القدمين مقدار لبنتين منصوبتين جاز وان كان اكثر لا يجوز اراد لبنة بخاري وهي ربع ذراع انتهى وفي

المجتبى ولو سجد على حجر صغير ان كان اكثر الجبهة على الارض يجوز والا فلا وهكذا في كثير من الكتب معزيا الى نصير وفيه بحث لان
اسم السجود يصدق بوضع شيء من الجبهة على الارض ولا دليل على اشتراط اكثرها كما قالوا يكفي في القدمين وضع اصبع واحدة
ولهذا قال في المجتبى يجد على طرف من اطراف جبهته جاز ثم نقل كلام نصير فدل على تضعيفه نعم وضع اكثرها واجب للمواظبة
على تمكين الجبهة من الارض وعلى تسليم ان الاكثر شرط فيجاب بانه اذا كان ما اصاب الحجر والارض يبلغ اكثرها يجوز لانه لا بعد
بما اصاب الحجر اصلا كما هو ظاهر كلامهم والله الموفق للصواب وقد يكون الحائل تابعا لان الحائل لو كان بعضه فان كان
كفه يجوز على الاصح وان كان فخذه يجوز بعذر لا بغيره على الصحيح وان كان ركبته لا يجوز مطلقا من غير خلاف يعلم الكل ان
كان بعذر كفاه باعتبار ما في ضمنه من الايماء وكان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا ياخذ قدر
الواجب من الجبهة على ما قدمناه على التجنيس وفي فتح القدير والذي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفخذ قوله وابدا
ضبعيه اي اظهر عضديه والضبع بالسكون لا غير العضد وقيل وسطه وباطنه كذا في المغرب ولعله المراد هنا
الثاني للدليل الاتي ولانه الاتي المسنون وذكر في المحيط ان فيه لغتين سكون الباء وضمها وذكر في ضياء الحلوم مختصر
شمس العلوم ان الضبع بالسكون العضد والضبع بالضم الانثى من الضباع ويقال للسنة المجدبة وانما يظهر مما لحديث
الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد فرج بين يديه حتى يبدو بياض ابطيه ولحديث مسلم اذا سجدت فضع
كفيك وارفع مرفقيك ثم ان كان في الصف لا يبديهما حذرا من ايذاء جاره بخلاف ما اذا لم يؤد الى الايذاء كما اذا لم يكن في
الصف زحام ذكره في المجتبى وهذا اولى مما ذكره في الهداية وتابعه في الكافي وتبعهما الشارح من انه اذا كان في الصف
لا يجافي بطنه عن فخذيه لان الايذاء لا يحصل من مجرد المجافاة وانما يحصل من اظهار العضدين قوله وجافى بطنه عن فخذيه
اي باعدها لحديث مسلم كان اذا سجد جافى بين يديه حتى لو ان بهيمة ارادت ان تمر بين يديه مرت ولحديث ابي داود في صفة
صلاته عليه الصلاة والسلام واذا سجد فرج بين فخذيه غير حامل بطنه على شيء من فخذيه والبهيمة تصغير بهمة ولد
الشاة بعد السخلة فانه اول ما تضعه امه يكون سخلة ثم يكون بهمة وهي بصيغة المكبر في صحيح مسلم وسنن ابن ماجه
وذكر بعض الحفاظ ان الصواب التصغير قالوا والحكمة في الابداء والمجافاة ان يظهر كل عضو بنفسه ولا تعتمد الاعضاء
بعضها على بعض وهذا ضد ما ورد في الصفوف من التصاق بعضهم ببعض لان المقصود هناك الاتحاد بين المصلين
حتى كانهم جسد واحد ولانه في الصلاة اشبه بالتواضع وابلغ في تمكين الجبهة والانف من الارض وابعد من هيئات
الكسالى فان المنبسط يشبه الكلب ويشعر بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها قوله ووجه اصابع رجليه نحو القبلة
لحديث ابي حميد في صحيح البخاري انه عليه الصلاة والسلام كان اذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما واستقبل
باطراف اصابع رجليه القبلة ونص صاحب الهداية في التجنيس على انه ان لم يوجه الاصابع نحوها فانه مكروه ثم
الظاهر ان المراد بقوله ولا قابضهما انه ناشر اصابعه عن باطن كفيه بدليل ما في صحيح ابن حبان عن وائل ابن حجر ان النبي صلى
الله عليه وسلم كان اذا سجد ضم اصابعه فينشر اصابعه من الطي ضاما بعضها الى بعض ومن هنا نص مشايخنا على انه يضم
اصابعه كل الضم في السجود قيل والحكمة فيه ان الرحمة تنزل عليه في السجود فبالضم ينال اكثر قوله وسبح فيه ثلاثا
اي في السجود وقد قدمناه في تسبيحات الركوع قوله والمراة تنخفض وتلزق بطنها بفخذيها لانه استر لها فانها عورة مستورة
ويدل عليه ما رواه ابو داود في مراسيله عليه الصلاة والسلام مر على امراتين تصليان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم
الى الارض فان المراة ليست في ذلك كالرجل وذكر الشارح ان المراة تخالف الرجل في عشر خصال ترفع يديها الى منكبيها و
تضع يمينها على شمالها تحت ثديها ولا تجافي بطنها عن فخذيها وتضع يديها على فخذيها تبلغ رؤوس اصابعها ركبتيها ولا
تفتح ابطيها في السجود وتجلس متوركة في التشهد ولا تفرج اصابعها في الركوع ولا تؤم الرجال وتكره جماعتهن وتقوم
الامام وسطهن انتهى ويزاد على العشر انها لا تنصب اصابع القدمين كما ذكره في المجتبى ولا يستحب في حقها الاسفار
بالفجر كما قدمناه في محله ولا يستحب في حقها الجهر بالقراءة في الصلاة الجهرية بل قدمنا في شروط الصلاة انه لو قيل
بالفساد اذا جهرت لا مكن على القول بان صوتها عورة والتتبع يقتضي اكثر من هذا فالاحسن عدم الحصر قوله ثم رفع
راسه مكبرا وجلس مطمئنا يعني بين السجدتين وقد قدم ان هذا الجلوس مسنون ويقتضي الدليل من المواظبة عليها
وجوبها لكن المذهب خلافه وما في شرح المنية من ان الاصح وجوبها ان كان بالنظر الى الدراية فمسلم لما علمت من المواظبة
وان كان من جهة الرواية فلا وقد صرح الشارحون بالسنية ولم يذكر المصنف بين السجدتين ذكرا مسنونا وهو المذهب
عندنا وكذا بعد الرفع من الركوع وما ورد فيهما من الدعاء فمحمول على التهجد قال يعقوب سالت ابا حنيفة عن الرجل يرفع

راسه من الركوع في الفريضة ايقول اللهم اغفر لي قال يقول ربنا لك الحمد ويسكت وكذلك بين السجدتين فقد احسن حيث لم ينبه
عن الاستغفار صريحا من قوة احترازه ولم يذكر المصنف ايضا مقدار الرفع الذي يكون فاصلا بين السجدتين للاختلاف فيه
فان فيه اربع روايات عن ابي حنيفة صحح صاحب الهداية انه ان كان الى القعود اقرب جاز وان كان الى السجود اقرب لا يجوز لانه يعد
ساجدا وصحح صاحب البدائع انه ان كان بحيث لا يشكل على الناظر انه رفع يجوز وصحح صاحب المحيط انه يكتفي بادنى ما ينطلق
عليه اسم الرفع والرواية الرابعة انه اذا رفع راسه مقدار ما تمر الريح بينه وبين الارض جاز ولم ار من صححها وظاهر كلام
المصنف في الكافي انها تعود الى الرواية الثالثة المصححة في المحيط واختارها فيه وذكرها القياس لتعلق الركنية بالادنى كما في
ساير الاركان **قوله** وكبر وسجد مطمئنا وقد تقدم حكم الطمانينة **قوله** وكبر للنهوض بلا اعتماد وقعود لحديث ابي داود
نهى النبي صلى الله عليه وسلم ان يعتمد الرجل على يديه اذا نهض في الصلاة وفي حديث وايل بن حجر في صفة صلاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واذا نهض نهض على ركبتيه واعتمد على فخذيه ولحديث الترمذي عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه قال الترمذي عليه العمل عند اهل العلم واما ما رواه البخاري عن مالك بن الحويرث
انه راى النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان في وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوي قاعدا فمحمول على حالة الكبر كما في الهداية
ورد عليه ان هذا الحمل يحتاج الى دليل وقد قال عليه الصلوة والسلام لمالك ابن الحويرث لما اراد ان يفارقه صلوا كما
رايتموني اصلي ولم يفصل فكان الحديث حجة للشافعي فالاولى ان يحمل تعليم الجواز فلذا والله اعلم قال في الفتاوى الظهيرية
قال شمس الايمة الحلواني ان الخلاف انما هو في الافضلية حتى لو فعل كما هو مذهب الشافعي لا باس به عندنا انتهى وكذا ترك
الاعتماد مستحب لمن ليس به عذر عندنا على ما هو ظاهر كثير من الكتب المشهورة قال الكرخي لا باس بان يعتمد براحتيه على الارض
عند النهوض من غير فصل بين العذر وعدمه ومثله ما في المحيط عن الطحاوي لا باس بان يعتمد بيديه على الارض شيخا كان او
شابا وهو قول عامة العلماء انتهى والاوجه ان يكون سنة فتركه يكره تنزيها لما تقدم من النهي وذكر الشارح انه يكره
تقديم احدى الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض بالشمال ولم يذكر للكراهة دليلا وذكرها في المجتبى
مروية عن معاذ ابن جبل وابن عباس رضي الله عنهم **قوله** والثانية كالاولى فيما قدمناه من الاركان والواجبات والسنن
والاداب الا انه لا يثني اي لا ياتي بدعاء الاستفتاح لانه شرع في اول العبادة دون اثنائها ولهذا سمي دعاء الاستفتاح **قوله**
ولا يتعوذ لانه شرع في اول القراءة لدفع الوسوسة فلا يتكرر الا بتبدل المجلس كما لو تعوذ وقرا ثم سكت قليلا وقرا وبهذا اندفع
ما ذكره ابن امير حاج في شرحه من انه ينبغي على قول ابي حنيفة ومحمد ان يتعوذ في الثانية ايضا لانه سنة القراءة والقراءة يتجدد
في كل ركعة لما علمت انه سنة في اول القراءة **قوله** ولا يرفع يديه الا في فقعس صمعج اي ولا يرفع يديه على وجه السنة المؤكدة الا في
هذه المواضع وليس مراده النفي مطلقا لان رفع الايدي وقت الدعاء مستحب كما عليه المسلمون في ساير البلاد فلا يرفع
يديه عند الركوع ولا عند الرفع منه ولا في تكبيرات الجنازة لحديث ابي داود عن البراء قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
رفع يديه حين افتتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف ولحديث مسلم عن جابر ابن سمرة قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال ما لي اراكم رافعي ايديكم كانها اذناب خيل شمس اسكنوا في الصلاة وشمس بضم المعجمة وسكون الميم جمع شموس
بفتحها وضم الميم اي صعب واعتراض البخاري في كتابه رفع اليدين بان هذا الرفع كان في التشهد بدليل حديث عبد الله
ابن القبطية عن جابر ايضا رد بان الظاهر انهما حديثان لان الذي يرفع يديه حال التسليم لا يقال له اسكن في الصلوة
ولان العبرة لعموم اللفظ وهو قوله اسكنوا في الصلوة لا لخصوص السبب وهو الايماء حال التسليم وفي فتح القدير وعلم
ان الاثار عن الصحابة والطرق عنه صلى الله عليه وسلم كثيرة جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر
المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رواية كل من الامرين عنه عليه السلام الرفع عند الركوع كما رواه الايمة الستة في كتبهم
عن ابن عمر وعدمه كما رواه ابو داود وغيره عن ابن مسعود وغيره فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا
اليه بانه قد علم انه كانت اقوال مباحة في الصلوة وافعال من جنس هذا الرفع وقد علم نسخها فلا يبعد ان يكون هو ايضا
مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فانه لا يتطرق اليه احتمال عدم الشرعية
لانه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طريق ما اجمع على طلبه في الصلاة اعني الخشوع وكذا
بافضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال ابو حنيفة للاوزاعي في الحكاية المشهورة عنهما وافاد بهذه
الحروف سنية رفع اليدين في ثمانية مواضع ثلاثة في الصلاة فالفاء لتكبيرة الافتتاح والقاف للقنوت والعين
للعيدين وخمسة في الحج فالسين عند استلام الحجر والصاد عند الصعود على الصفا والميم للمروة والعين لعرفات

والجيم للجمرات والرفع في الثلاثة الاول نحو الاذنين وفي الخمسة تفصيل ففي استلام الحجر وعند الجمرتين الاولى والوسطى
يرفع حذاء منكبيه ويجعل باطنهما نحو الكعبة في ظاهر الرواية وعند الصفا والمروة وبعرفات يرفعهما كالدعاء باسطا يديه
نحو السماء كذا في الفتاوى الظهيرية من المناسك **قوله** واذا فرغ من سجدتي الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها
ونصب يمناه ووجه اصابعه نحو القبلة لحديث مسلم عن عايشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في كل ركعتين
التحية وكان يفترش رجله اليسرى وينصب اليمنى وهذا بيان السنة عندنا حتى لو تركه جاز اطلق الصلاة فشمل الفرض والنفل
فيقعد فيهما على هذه الكيفية كما في المجتبى فلا عبرة بصلاة الجلابي ان هذا في الفرض وفي النفل يقعد كيف شاء كالمريض لمخالفته
لاطلاق الكتب المعتبرة المشهورة نعم النفل مبناه على التخفيف وكذا يجوز قاعدا مع القدرة على القيام لكن الكلام انما هو
في السنة **قوله** ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه يعني وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى
لحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعا كذلك اشار الى رد ما ذكره الطحاوي انه يضع يديه على ركبتيه ويفرق بين اصابعه كحالة
الركوع لحديث مسلم ايضا عن ابن عمر كذلك وزاد فيه وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة ورجح في الخلاصة الكيفية
الاولى فقال ولا ياخذ الركبة هو الاصح فيحمل الكيفية الثانية في الحديث على الجواز والاولى على بيان الافضلية وعلله
في البدايع بانه على الكيفية الاولى تكون الاصابع متوجهة الى القبلة وعلى الثانية الى الارض لكنه لا يتم الا اذا كانت
الاصابع عطفت على الركبة اما اذا كانت رؤوسها عند راس الركبة فلا يتم الترجيح وعلى اعتبار هذه الكيفية الثالثة ما
في جمع التفاريق عن محمد انه يكون اطراف الاصابع عند الركبة كما نقله في المجتبى واشار ببسط الاصابع الى انه لا يشير
بالسبابة عند الشهادتين وهو قول كثير من المشايخ وفي الولوالجي والتجنيس وعليه الفتوى لانه مبنى الصلاة على السكون
وكرهها في منية المفتي ورجح في فتح القدير القول بالاشارة وانه مروي عن ابي حنيفة كما قال محمد فالقول بعدمها مخالف
للرواية والدراية ورواها في صحيح مسلم من فعله صلى الله عليه وسلم وفي المجتبى لما اتفقت الروايات وعمل عن اصحابنا
جميعا في كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الاخبار والاثار كان العمل بها اولى **قوله** وقرا تشهد ابن مسعود
رضي الله عنه وهو ما رواه اصحاب الكتب الستة وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي
ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
فسمي تشهدا تسمية للكل باسم جزئه الاشرف لان التشهد اشرف اذكاره ثم في تفسير الفاظها اقوال كثيرة احسنها ان التحيات
العبادات القولية والصلوات العبادات البدنية والطيبات العبادات المالية فجميع العبادات لله تعالى لا يستحقها
غيره ولا يتقرب بشيء منه الى ما سواه ثم هو على مثال من يدخل على الملوك فيقدم الثناء اولا ثم الخدمة ثانيا ثم بذل المال ثالثا
واما قول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته حكاية سلام الله تعالى على نبيه عليه السلام فهي ثلاثة
بمقابلة الثلاث التي اتى بها النبي صلى الله عليه وسلم على ربه ليلة الاسرا والسلام من سلم الله تعالى عليه او من تسليمه
من الافات والاظهر ان المراد بالرحمة هنا نفس الاحسان منه تعالى لا ارادته لان المراد الدعاء بها والدعاء انما يتعلق
بالممكن والارادة قديمة بخلاف نفس الاحسان والبركة النماء والزيادة من الخير وقيل البركة جماع كل خير ثم انه صلى الله
عليه وسلم اعطى سهما من هذه الكرامة لاخوانه الانبيا والملايكة وصالح المؤمنين من الانس والجن لانه يعمهم كما
شهدت به السنة الصحيحة حيث قال صلى الله عليه وسلم هذه الكلمات فانكم اذا قلتموها اصابت كل عبد صالح في
السماء والارض والعباد جمع عبد قال بعضهم ليس شيء اشرف من العبودية ومراده من صفات المخلوقين والا فهي مبنية
على النقص لدلالتها على الحاجة والافتقار كما ذكره الغزالي في جواهر القران وعرفها النسفي بانها الرضا بما يفعل الرب
تعالى والعبادة فعل ما يرضي الرب وان العبودية اقوى منها لانها لا تسقط في العقبى بخلاف العبادة والصالح هو
القايم بحقوق الله تعالى وحقوق عباده ولذا وصف الانبياء نبينا عليه السلام به ليلة الاسرا فقالوا مرحبا بالنبي
الصالح ولذا قالوا لا ينبغي الجزم به في حق شخص معين من غير شهادة الشارع له به وانما يقال هو صالح فيما اظن في
ظني خوفا من الشهادة بما ليس فيه واشهد معناه اعلم وايقن الوهية الله تعالى وحده لا شريك له وعبودية محمد
ورسالته صلى الله عليه وسلم وقدمت العبودية على الرسالة لما قدمنا انها اشرف صفاته ولذا وصفه الله تعالى
بها في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده وفي قوله تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى واختير لفظ الشهادة دونهما
لانه ابلغ في معناها واظهر منهما لكونها مستعملة في ظواهر الاشياء وبواطنها بخلاف العلم واليقين فانهما يستعملان
غالبا في البواطن فقط ولذا لو اتى الشاهد بلفظ اعلم او ايقن مكان اشهد لم تقبل شهادته وانما ذكرنا بعض معاني

التشهد لما ان المصلي يقصد بهذه الالفاظ معانيها مرادة له على وجه الانشاء كما صرح به في المجتبى بقوله ولا بد من ان يقصد
بالفاظ التشهد معانيها التي وضعت لها من عنده كانه يحيي الله ويسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى نفسه واوليائه
انتهى وعلى هذا فالضمير في قوله السلام علينا عائدا الى الحاضرين من الامام والمأموم والملائكة كما نقله في الغاية
عن النووي واستحسنه وبهذا يضعف ما ذكره في السراج الوهاج ان قوله السلام عليك ايها النبي حكاية سلام عليه
لا ابتداء سلام من المصلي عليه واختير تشهد ابن مسعود عن غيره لخرج تشهد عمر رضي الله عنه وهو التحيات لله الزاكيات
لله الطيبات الصلوات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا
اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله رواه مالك في الموطا وعمل به الا انه زاد عليه وحده لا شريك له الثابت في تشهد
عائشة المروي في الموطا ايضا وبه علم تشهدها وخرج تشهد ابن عباس رضي الله عنهما المروي في مسلم وغيره مرفوعا
التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله
الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله الا ان في رواية الترمذي سلام عليك بالتنكير وبهذا اخذ
الشافعي وقال انه اكمل التشهد ورجح مشايخنا تشهد ابن مسعود بوجوه عشرة ذكرها الشارح وغيره احسنها ان حديثه
اتفق عليه الائمة الستة في كتبهم لفظا ومعنى واتفق المحدثون على انه اصح احاديث التشهد بخلاف غيره حتى قال الترمذي
ان اكثر اهل العلم عليه من الصحابة والتابعين وممن عمل به ابو بكر الصديق رضي الله عنه وكان يعلمه الناس على المنبر كالقرآن
ثم وقع لبعض الشارحين انه قال والاخذ بتشهد ابن مسعود اولى فيفيد ان الخلاف في الاولوية حتى لو تشهد بغيره
كان آتيا بالواجب والظاهر خلافه لانهم جعلوا التشهد واجبا وعينوه في تشهد ابن مسعود فكان واجبا ولهذا قال في السراج
الوهاج ويكره ان يزيد في التشهد حرفا او يبتدئ بحرف قبل حرف قال ابو حنيفة ولو نقص من تشهده او زاد فيه كان مكروها
لان اذكار الصلاة محصورة فلا يزاد عليها انتهى واذا قلنا بتعيينه للوجوب كانت الكراهة تحريمية وهي المحمل عند الاطلاق كما
ذكرنا غير مرة واشار الى انه لا يزيد على تشهد ابن مسعود في القعدة الاولى فلا يأتي بالصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فيها
وهو قول اصحابنا ومالك واحمد وعند الشافعي على الصحيح انها مستحبة فيها للجمهور ما رواه احمد وابن خزيمة من حديث ابن
مسعود ثم ان كان النبي صلى الله عليه وسلم في وسط الصلاة نهض حين فرغ من تشهده قال الطحاوي من زاد على هذا فقد خالف
الاجماع فان زادها فيها فان كان عامدا فهو مكروه ولا يخفى وجوب اعادتها وان كان ساهيا فقد اختلفت الرواية والمشايخ
والمختار كما صرح به في الخلاصة انه يجب سجود السهو اذا قال اللهم صل على محمد لا لاجل خصوص الصلاة بل لتأخير القيام
المفروض واختاره قاضيخان وبهذا ظهر ضعف ما في منية المصلي من انه اذا زاد حرفا واحدا وجب عليه سجود السهو على
قول اكثر المشايخ لان الحرف او الكلمة يسير يعسر التحرز وما ذكره القاضي الامام من ان السجود لا يجب حتى يقول وعلى آل محمد لان
التأخير حاصل بما ذكرناه وما في الذخيرة من انه لا يجب حتى يؤخر مقدار ما يؤدي ركنا فيه لانه لا دليل عليه **قوله** وفيما
بعد الاوليين اكتفى بالفاتحة يعني في الفرائض مطلقة فشمل الثالث من المغرب والاخريين من الرباعي وهي احسن من عبارة القدوري
حيث قال ويقرأ في الاخريين بالفاتحة اذ لا تشمل المغرب ولم يبين صفة القراءة فيما بعدهما للاختلاف فروى الحسن عن ابي حنيفة
وجوبها وظاهر الرواية انه يخير بين القراءة والتسبيح ثلاثا كما في البدائع والذخيرة والسكوت قدر تسبيحة كما في النهاية او
ثلاث كما ذكره الشارح وصحح التخيير في الذخيرة وفي فتاوى قاضيخان وعليه الاعتماد وفي المحيط ظاهر الرواية ان القراءة
سنة في الاخريين ولو سبح فيهما ولم يقرأ لم يكن مسيئا لان القراءة فيهما شرعت على سبيل الذكر والثناء حتى لو نوى بها الذكر
والثناء دون القراءة بدليل انه شرعت المخافتة فيهما في سائر الاحوال وذلك يختص بالاذكار ولذا تعينت الفاتحة للقراءة لان كلها
ذكر وثناء وان سكت فيهما عمدا يكون مسيئا لانه ترك السنة وان كان ساهيا لم يلزمه سجود السهو وفي البدائع ان التخيير مروي
عن علي وابن مسعود وهو مما لا يدرك بالرأي فهو كالمرفوع وهو الصارف للمواظبة عن الوجوب المستفاد من حديث الصحيحين
عن ابي قتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الظهر والعصر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين
وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب وبهذا ظهر ما في المحيط من انه لا يكون مسيئا بترك القراءة فيهما لكن مقتضى اثر علي وابن
مسعود انه لا يكون مسيئا بالسكوت وهو ظاهر ما في البدائع والذخيرة والخانية وان كان صاحب المحيط على خلافه
واتفق الكل على ان القراءة افضل وليس منافيا للتخيير كالحلق مع التقصير وصوم المسافر في رمضان اذ لا مانع من التخيير
بين الفاضل والافضل وصحح في المجتبى انه ينوي الذكر والثناء موافقا لما في المحيط واستدل له في المبسوط والبدائع
ان رجلا سأل عائشة عن قراءة الفاتحة في الاخريين فقالت ليكن على جهة الثناء وقدمنا في الحيض ان القرآن يخرج عن

القرآنية بالقصد وان بعضهم لا يرى به في الفاتحة فينبغي كذلك هنا ومن الغريب ما نقله في المجتبى عن غريب الرواية انه لو قرأ الفاتحة
في الاخريين بنية القرآن يضم اليها السورة انتهى وكأن وجهه القياس على الاوليين ولا يخفى عدم صحته لما عهد في الاخريين
من التخفيف واشار بقوله اكتفى بالفاتحة الى انه لا يزيد عليها على انه سنة والظاهر ان الزيادة عليها مباحة لما ثبت في صحيح
مسلم من حديث ابي سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في صلاة الظهر في الركعتين الاوليين قدر ثلاثين آية
وفي الاخريين قدر خمسة عشر آية او قال نصف ذلك ولهذا قال فخر الاسلام وتبعه في غاية البيان ان السورة مشروعة
نفلا في الاخريين حتى لو قرأها في الاخريين ساهيا لم يلزمه السجود وفي الذخيرة وهو المختار في المحيط وهو الاصح وان كان الاولى
الاكتفاء بها لحديث ابي قتادة السابق ويحمل حديث ابي سعيد على تعليم الجواز ويحمل ما في السراج الوهاج معزيا الى الاختيار
من كراهة الزيادة على الفاتحة على كراهة التنزيه التي مرجعها الى خلاف الاولى وقيد بالفرائض لان النفل والواجب
القراءة في جميع الركعات بالفاتحة والسورة كما سيأتي واشار ايضا الى انه لا يأتي بالثناء والتعوذ في الشفع الثاني من الفرائض
والواجب كالفرض في هذا بخلاف النوافل سنة كانت او غيرها فانه يأتي بالثناء والتعوذ فيه كالاول لان كل شفع صلاة
على حدة ولذا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعود الاول واستثنى من ذلك في المجتبى الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها
فانها صلاة واحدة كالفرض لكن هو مسلم في الاربع قبل الظهر لما صرحوا به من انه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال الى
الشفع الثاني منها ولو افسدها قضى اربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها واما الاربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هي كغيرها
من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام المذكورة والله سبحانه اعلم **قوله** والقعود والثناء كالاول يعني فيفترش رجله
اليسرى فيجلس عليها وينصب اليمنى كما قدمناه وهو احتراز عن قول مالك والشافعي من انه يتورك فيها وفي خزانة الفقه لابي
الليث واكثر ما يقع التشهد في الصلاة الواحدة عشر مرات وهو ان يدرك الامام في التشهد الاول من صلاة المغرب ثم
يتشهد معه الثانية وعلى الامام سهو فيسجد معه ويتشهد الثالثة ثم يتذكر الامام ان عليه سجدة تلاوة فيسجد ويتشهد معه
الرابعة ثم يسجد الامام لهذا السهو ويتشهد معه الخامسة ثم اذا سلم الامام قام المأموم وصلى ركعة ويتشهد السادسة
ثم صلى ركعة اخرى وتشهد السابعة وقد كان سها فيما يقضي فسجد للسهو وتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية سجدة فيما يقضي
فسجد وتشهد التاسعة ثم سجد لهذا السهو وتشهد العاشرة انتهى ومراده من التشهد بعد سجود التلاوة تشهد الصلاة
في القعدة الاخيرة لان العود الى سجود التلاوة يرفع القعدة كما لا يخفى وحينئذ يعيده ويعيد سجود السهو لبطلانه بالعود
الى سجود التلاوة **قوله** وتشهد وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وقد قدمنا ان التشهد واجب وان الصلاة سنة وقدمنا دليل
السنية وان موجب الامر في الآية انما هو الافتراض في العمر مرة لانه لا يقتضي التكرار وهذا بالاتفاق وانما وقع الخلاف بين
الطحاوي والكرخي في وجوبها كلما سمع ذكره من غيره او من نفسه الموجب للتفسيق بالترك لا في الافتراض واختار الطحاوي
تكرار الوجوب وصححه في التحفة والمحيط واختلف على قوله انه لو تكرر في مجلس واحد هل تتداخل الوجوب فيكفيه صلاة واحدة
او يتكرر الوجوب من غير تداخل صحح في الكافي من باب سجود التلاوة الاول وان الزائد ندب وكذا التشميت وصحح في المجتبى الثاني
وفرق بينه وبين تكرار ذكر الله تعالى في مجلس حيث يكفيه ثناء واحد قال ولو تركه لا يبقى عليه دينا بخلاف الصلاة فانها تصير دينا
بالترك وقتا ذا الثناء لانه لا يخلو عن تجدد نعم الله عليه الموجبة للثناء فلا يكون وقتا للقضاء كالفاتحة في الاخريين بخلاف
الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الفرق ليس بظاهر لان جميع الاوقات وان كانت وقتا للاداء لكن ليس مطالبا
بالاداء لانه رخص له في الترك فيمكن ان يكون شغله لانعم الله تعالى سببا في الوجوب كالصلوة واختار الكرخي استحباب
التكرار ورجحه شمس الائمة السرخسي وقدح في قول الطحاوي بانه مخالف للاجماع فانه نقل الاجماع على الاستحباب شرح
وان الاولى قول الطحاوي للاحاديث الواردة فيها الدعاء بالرغم والابعاد والشقاء والوصف بالبخل والجفاء لمن لم يصل عليه
اذا ذكر عنده فان الوعيد بمثل هذه الامور على الترك من علامات الوجوب ولعل السرخسي ظن ان الطحاوي قائل بالافتراض
وقد علمت انه انما قال بالوجوب المصطلح عليه عندنا لما ان مستنده خبر واحد وبهذا ظهر ان الصلاة تكون فرضا
وواجبا وسنة ومستحبة ومكروهة فالاول في العمر مرة والثاني كلما ذكر على الصحيح والثالث في الصلاة والرابع في
جميع اوقات الامكان والخامس في الصلاة في غير التشهد في القعود الاخير وظهر ايضا بما قررناه ان قول الطحاوي وقال
بعضهم فرض عند سماع اسمه كل مرة وهذا اصح انتهى محمول على الوجوب كما قدمناه ويمكن ان تكون الصلاة حراما كما صرحوا به
في الحظر والاباحة في مسئلة ما اذا فتح التاجر متاعه فصلى وكذا الفقاعي وفي المجتبى معزيا الى خزانة الاكمل انه لا يجب على
النبي صلى الله عليه وسلم ان يصلي على نفسه ثم في كيفيتها في الصلوة وخارجها اختلاف والذي صرح به ضابط المذهب

محمد بن الحسن على ما نقله الشارح وغيره اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد وعلى آل
محمد كما باركت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم انك حميد مجيد من ذكر في العالمين واخرجه البيهقي حديثا مرفوعا ونقل في
الذخيرة عن محمد الصلاة المذكورة مع تكرار انك حميد مجيد وهو كذلك في صحيح البخاري وفي افصاح ابن هبيرة عن محمد بن
الحسن ذكر الصلاة المنقولة عنه مع زيادة في العالمين وهي ثابتة في رواية ابي مسعود الانصاري عند مالك ومسلم
وابي داود وغيرهم فما في السراج الوهاج معزيا الى منية المصلي من انه لا يأتي بها ضعيف ومعنى الصلاة الرحمة وانما
كرر حرف الجر في لال للاشارة الى تراخي رتبة آله عنه واختلف فيهم فالاكثرون على انهم قرابته الذين حرمت الصدقة
عليهم وصححه بعضهم واختار النووي انهم جميع الامة والتشبيه في قوله كما صليت انما راجع لال محمد وانما لان المشبه به
لا يلزم ان يكون اعلى من المشبه او مساويا بل قد يكون ادنى مثل قوله تعالى مثل نوره كمشكاة وشرط وقوعه كون المشبه به
مشهورا فهو من باب الحاق غير المشهور بالمشهور لا الناقص بالكامل والواقع ان القدر الحاصل للنبي صلى الله عليه وسلم
واله ازيد مما حصل لغيره والنكتة في تخصيص سيدنا ابرهيم دون غيره من الانبياء اما سلامه على امة محمد صلى الله
عليه وسلم ليلة الاسرا دون غيره من الانبيا او لدعائه لقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم او لانه سمانا المسلمين وسماه
الله ابا المسلمين وحسن الختم بانك حميد مجيد لان الداعي يشرع له ان يختم دعاءه باسم من الاسماء الحسنى مناسب لمطلوبه كما علم
من الايات او الاحاديث والصلاة والتبريك عليه تشتمل على الحمد والمجد لاشتمالها على ثنا الله وتكريمه ورفع الذكر له فكان
المصلي يطلب من الله ان يزيده في حمده ومجده فناسب ان يختم بهذين الاسمين والحكمة في ان العبد يسال الله تعالى ان
يصلي ولا يصلي بنفسه مع انه مامور بالصلوة قصوره عن القيام بهذا الحق كما ينبغي فالمراد من الصلوة في الاية سوالها
فالمصلي في الحقيقة هو الله تعالى ونسبتها الى العبد مجاز وفي منية المصلي وروي عن بعض المشايخ انه قال ولا يقول ارحم
محمدا واكثر المشايخ على انه يقول للتوارث انتهى وقال السرخسي لا باس به لان الاثر ورد به من طريق ابي هريرة وابن عباس
ولان احدا وان جل قدره لا يستغني عن رحمة الله تعالى وصححه الشارح ومحل الخلاف في الجواز وعدمه انما هو فيما يقال ضموما
الى الصلاة او السلام كما افاده شيخ الاسلام ابن حجر فلذا اتفقوا على انه لا يقال ابتدا رحمه الله ومن العجيب ما وقع في فتاوى
قاضي خان في اخر باب الوتر والتراويح حيث قال واذا صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت قالوا لا يصلي في القعدة
الاخيرة وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ساهيا لا يصلي في القعدة الاخيرة انتهى وكان وجهه
ان الصلاة عليه في الصلوة لا تتكرر فاذا اتى بها مرة ولو في غير موضعها لا تعاد لكن هذا في الثاني ممكن واما في القنوت
فالصلوة اخره مشروعة كما سياتي فالحق خلافه واعجب من هذا ما في المجتبى من انه اذا شرع في التشهد ولم يتمه لا تصح صلاته
عند محمد لانه صار فرضا عليه بالشروع وان كان ظاهر المذهب الصحة وعندي في صحته عن محمد بعد لانه يلزمه في كل واجب
شرع فيه ولم يتمه كالفاتحة واطلق المصنف التشهد والصلوة فشمل المسبوق ولا خلاف انه في التشهد كغيره واما في الصلاة
والدعا فاختلفوا على اربعة اقوال اختار ابن شجاع تكرار التشهد وابو بكر الرازي السكوت وصحح قاضي خان في فتاواه
وانه يترسل التشهد حتى يفرغ منه عند سلام الامام وصحح صاحب المبسوط انه ياتي بالصلاة والدعا متابعة للامام
لان المصلي لا يشتغل بالدعا في خلال الصلاة لما فيه من تاخير الاركان وهذا المعنى لا يوجد هنا لانه لا يمكنه ان يقوم قبل
سلام الامام وينبغي الافتا بما في الفتاوى كما لا يخفى وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد الامام اذا تكلم والمقتدي بعد
لم يقرا التشهد قرا وان احدث الامام لم يقرا لان الكلام بمنزلة السلام والامام اذا سلم والمقتدي لم يقرا التشهد يقرا لانه
يجوز ان يبقى المقتدي في حرمة الصلاة بعد سلام الامام ولا يجوز ان يبقى بعد حدث الامام عمدا قوله ودعا بما
يشبه الفاظ القرآن والسنة لا كلام الناس اي بالدعا الموجود في القرآن ولم يرد حقيقة المشابهة اذ القرآن معجز لا
يشابهه شي ولكن اطلقها لارادته نفس الدعا لا قراءة القرآن مثل ربنا لا تواخذنا ربنا لا تزغ قلوبنا رب اغفر لي ولوالدي
ربنا اتنا في الدنيا حسنة الى اخر كل من الايات وقوله والسنة يجوز نصبه عطفا على الفاظ اي دعا بما يشبه الفاظ السنة
وهي الادعية الماثورة ومن احسنها ما في صحيح مسلم اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا
والممات ومن فتنة المسيح الدجال ويجوز جره عطفا على القرآن او ما اي دعا بما يشبه الفاظ السنة او دعا بالسنة وقد
قدم ان الدعا اخرها سنة لحديث ابن مسعود ثم ليتخير احدكم من الدعا اعجبه اليه فيدعو به ولفظ ثم ليتخير من المسألة
ما شا وفي حديثه ايضا عند احمد وان كان في اخرها دعا يعني النبي صلى الله عليه وسلم بعد التشهد بما شا الله ان
يدعو ثم يسلم وعن ابي امامة قال قيل يا رسول الله اي الدعا اسمع قال جوف الليل الاخير ودبر الصلوات المكتوبات

رواه

رواه الترمذي وحسنه والدبر يطلق على ما قبل الفراغ منها اي الوقت الذي يليه وقت الخروج منها وقد يراد به وراءه
وعقبه اي الوقت الذي يلي وقت الخروج ولا بعد في ان يكون كل من الوقتين اوفق لاستماع الدعا فيه واولى بالاستجابة والمطلق
في المدعو له ولم يخصه بنفسه لان السنة ان لا يخص المصلي نفسه بالدعا لقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
ولحديث من صلى صلاة لم يدع فيها للمؤمنين والمؤمنات فهي خداج لكن ظاهر النصوص ومن جملتها التشهد في الصلاة استحباب
تقديم نفسه في الدعا كما ثبت في سنن ابي داود وغيره كان صلى الله عليه وسلم اذا دعا بدا بنفسه ويومن اذا بالدعا ولذا
قال في منية المصلي ويستغفر لنفسه ولوالديه ان كانا مؤمنين ولجميع المؤمنين والمؤمنات وانما قيدنا بايمانهما لانه لا
يجوز الدعا بالمغفرة للمشرك ولقد بالغ القرافي المالكي كما نقله في شرح منية المصلي بان قال ان الدعا بالمغفرة للكافر كفر
لطلبه تكذيب الله تعالى فيما اخبر به وقد صرح المفسرون بان والدي سيدنا نوح كانا مؤمنين ثم ظاهر ما في المنية انه يجوز
الدعا بالمغفرة لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم وقد صرح القرافي بحرمته لان فيه تكذيبا للاحاديث الصحيحة المصرحة بانه
لا بد من تعذيب طائفة من المؤمنين بالنار وخروجهم منها بشفاعة او بغير شفاعة ودخولهم النار انما هو بذنوبهم ولا
يوجب الكفر كالدعا للمشرك بها للفرق بين تكذيب الاحاد والقطعي واما قول الداعي اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين فيجوز ان يريد
بالمغفرة له المغفرة من جميع الذنوب واما لجميع المسلمين فان اراد المغفرة من حيث الجملة ولم يشركهم فيما طلبه لنفسه فهو
جائز وان اراد المغفرة لكل احد من جميع ذنوبه فهو المحرم الذي ذكرناه وتعقبه الكرماني شارح البخاري وغيره في شرح منية
المصلي واطال الكلام والحق انه يكون عاصيا بالدعا للكافر بالمغفرة غير عاص بالدعا بالمغفرة لجميع المؤمنين لان العلما
اختلفوا في جواز العفو عن المشرك عقلا فقيل بالجواز لان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى وان كان المحققون على
خلافه كما ذكره التفتازاني في شرح العقائد وقد قال العلامة زين العرب في شرح المصابيح من بحث الايمان ليس بحتم عندنا
اي اهل السنة ان يدخل النار احد من الامة بل العفو عن الجميع مرجو لموجب قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله
تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انتهى فيجوز ان يطلب المومن لفرط شفقته على اخوانه الامر الجائز الوقوع وان لم يكن
واقعا ثم في تقديم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على الدعا بيان للسنة كما ذكره الطحاوي في مختصره للحديث الصحيح
المروي في سنن الترمذي وغيره اذا صلى احدكم فليبدا بالحمد والثنا على الله ثم بالصلاة عليه ثم بالدعا ولم يبين المصنف
كلام الناس هنا وبينه في الكافي فقال وفسروه بما لا يستحيل سواله من العباد نحو اعطني كذا وزوجني امراة وما لا يشبه
كلامهم ما يستحيل سواله منهم نحو اغفر لي لانه يختص به عز وجل قال الله ومن يغفر الذنوب الا الله انتهى وهكذا ذكر الجمهور
ويشكل عليه ان المغفرة كما ذكروه تختص بالله تعالى وهم فصلوا فقالوا لو قال اللهم اغفر لعمي او لخالي تفسد ذكره في
الخلاصة من غير ذكر خلاف وذكر فيها انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات لا تفسد ولم يحك خلافا
وحكى الخلاف فيما اذا قال اللهم اغفر لاخي فقال الحلواني لا تفسد وقال ابن الفضل تفسد وصححه في المحيط الاول ووجهه
انه موجود في القرآن العظيم حكاية عن موسى عليه السلام رب اغفر لي ولاخي وفي الذخيرة لو قال اللهم اغفر لزيد
او لعمرو تفسد صلاته لانه ليس في القرآن والذي ظهر للعبد الضعيف ان هذه الفروع المفسدة في المغفرة مبنية
على القول الضعيف الذي يفسر ما ليس من كلام الناس بما يستحيل سواله من العباد وكان في القرآن او في السنة اما
على قول الجمهور المقتصرين على الاول فلا تفصيل في سوال المغفرة اصلا تفسد الصلاة به ولذا قال في الخلاصة بعد
ذكر هذه الفروع التي ذكرناها عنها والحاصل انه انما لما يستحيل سواله عن الخلق لا تفسد اذا كان في القرآن وكان
ماثورا وفي الجامع الصغير لم يشترط كونه في القرآن او كونه ماثورا بل قال ان كان يستحيل سواله من الخلق لا تفسد وان كان
لا يستحيل تفسد انتهى بلفظه فظهر ان التفصيل انما هو مبني على غير ظاهر الرواية فان الجامع الصغير من كتب ظاهر
الرواية بل كل تاليف لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابي يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض على
ابي يوسف لكن يشكل عليه ما في الفتاوى الظهيرية لو قال اللهم اغفر لعمي تفسد اتفاقا الا ان يحمل على اتفاق المشايخ المبني
على ما ذكرناه ولهذا قال في المجتبى وفي فتاوى اعمامي اختلاف المشايخ انتهى الا انه يشكل بقوله اللهم اغفر لزيد او لعمرو
فان صاحب الذخيرة قد صرح بالفساد به مع ان سوال المغفرة مما يستحيل سواله من العباد ولم يذكروا فيه خلافا ويمكن ان
يقال انه على الخلاف ايضا وان الظاهر عدم الفساد به ولهذا قال في الحاوي القدسي من سنن القعدة الاخيرة الدعا بما شا
من صلاح الدين والدنيا لنفسه ولوالديه واستاذيه وجميع المومنين وهو يفيد انه لو قال اللهم اغفر لي ولوالدي
ولاستاذي لا تفسد مع ان الاستاذ ليس في القرآن فيقتضي عدم الفساد بقوله اللهم اغفر لزيد وفي الذخيرة وغيرها

لو قال اللهم ارزقني من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلاته لان عينه في القرآن ولو قال اللهم ارزقني
بقلا وقثاء وعدسا وبصلا تفسد لان عين هذا اللفظ ليس في القرآن وفي الهداية اللهم ارزقني من كلام الناس لا استحالة فيما
بينهم يقال رزق الامير الجيش وتعقبه في غاية البيان بان اسناد الرزق الى الامير مجاز فان الرازق في الحقيقة هو الله تعالى
وقد صرح فخر الاسلام بان سؤال الرزق كسؤال المغفرة وفصل في الخلاصة فقال لو قال ارزقني فلانة الاصح انها تفسد
بخلاف ارزقني الحج الاصح انها لا تفسد وكذا ارزقني رؤيتك وفي المضمرات شرح القدوري ولو قال اللهم اقض ديني تفسد
ولو قال اللهم اقض دين والدي لا تفسد وهو مشكل فان الدعاء بقضاء الدين لنفسه ورد في السنة الصحيحة في مسلم وغيره
من قوله اقض عنا الدين واغننا من الفقر فان التفصيل بين كونه مستحيلا ولا انما هو في غير المأثور كما هو ظاهر كلام الخانية الا
ان يقال المراد بالمأثور ان يكون ورد في الصلاة لا مطلقا وهو بعيد وفي فتاوى الحجة ولو قال اللهم العن الظالمين لا يقطع
صلاته ولو قال اللهم العن فلانا يعني ظالمه يقطع الصلاة انتهى وفي السراج الوهاج ان الذي يشبه كلام الناس انما يفسد
ما اذا كان قبل تمام فرائضها اما اذا كان بعد التشهد لا يفسدها لان حقيقة كلام الناس لا يبطلها فهنا اولى وما لم
يرد بكلام الناس في آخرها للحديث ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فيقدم على المبيح ومن عموم قوله عليه
الصلاة والسلام ثم ليتخير احدكم من الدعاء اعجبه اليه وفي فتاوى الولوالجي المصلي ينبغي ان يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا
بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فيفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما يحضره
ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنعه عن الرقة **قوله** وسلم مع الامام كالتحريمة عن يمينه ويساره ناويا القوم والحفظة
والامام في الجانب الايمن او الايسر او فيهما لو محاذيا لما تقدم ان السلام من واجباتها عندنا ومن اركانها عند الائمة الثلاثة
ومن اطلق من مشايخنا عليه اسم السنة فضعيف والاصح وجوبه كما في المحيط وغيره او لانه ثبت وجوبه بالسنة للمواظبة
وهو على وجه الاكمل ان يقول السلام عليكم ورحمة الله مرتين والسنة ان يكون الثانية اخفض من الاولى كما في المحيط وغيره
وجعله في منية المصلي خاصا بالامام فان قال السلام عليكم او السلام او سلام عليكم او عليكم السلام اجزأه وكان تاركا
للسنة وصرح في السراج الوهاج بالكراهة في الاخير وانه لا يقول وبركاته وصرح النووي بانه بدعة وليس فيه شيء ثابت
لكن في الحاوي القدسي انه مروي وتعقب ابن امير حاج النووي بانها جاءت في سنن ابي داود من حديث وائل بن حجر باسناد
صحيح وقوله عن يمينه ويساره بيان للسنة ورد على مالك القائل بانه يسلم تسليمة تلقاء وجهه ولو بدأ باليسار عامدا او ناسيا
فانه يسلم عن يمينه ولا يعيده على يساره ولا شيء عليه ولو سلم تلقاء وجهه فانه يسلم عن يساره ولو سلم عن يمينه ونسي عن يساره
حتى قام فانه يرجع ويقعد ويسلم ما لم يتكلم او يخرج من المسجد وفي المجتبى ولم يذكر قدر ما يحول به وجهه وقد ورد في حديث
ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر
وفي النوازل لو قال السلام ودخل في الصلاة لا يكون داخلا فثبت ان الخروج لا يتوقف على عليكم وقوله مع الامام بيان
للافضل يعني الافضل للمأموم المقارنة في التحريمة والسلام عند ابي حنيفة وعندهما الافضل عدمها للاحتياط ولان الاقتداء
عقد موافقة وانها في القرآن لا في التأخير وانما شبه السلام بالتحريمة لان المقارنة في التحريمة باتفاق الروايات عن ابي
حنيفة واما في السلام ففيه روايتان لكن الاصح ما في الكتاب كما في الخلاصة وقوله ناويا القوم بيان للافضل لما في صحيح
مسلم عنه صلى الله عليه وسلم انما يكفي احدكم ان يضع يده على فخذه ثم يسلم على اخيه عن يمينه وعن شماله قال النووي
في شرحه المراد بالاخ الجنس من اخوانه الحاضرين عن اليمين والشمال وزاد عليه من كان منهم امامه او وراءه بالدلالة لان المقصود
من ذلك شرعا التودد واما ما عللوا به من انه لما اشتغل بمناجاة ربه صار بمنزلة الغائب عن الخلق وعند التحلل يصير خارجا
فيسلم كمسافر قدم من سفره فلا يفيد الاقتصار على من معه في الصلاة بل يعم الحاضر من مصل او غيره وانما احتيج الى النية
لانه مقيم للسنة فينوبها كسائر السنن ولذا ذكر شيخ الاسلام انه اذا سلم على احد خارج الصلاة ينوي السنة وخالف
صدر الاسلام فقال لا حاجة للامام الى النية في السلام اخر الصلاة لانه يجهر بالسلام ويشير اليهم فهو فوق النية ورد
بان الجهر للاعلام بالخروج والنية لاقامة السنة واراد بالقوم من كان معه في الصلاة فقط وهو قول الجمهور وصححه شمس الائمة
بخلاف سلام التشهد فانه ينوي جميع المؤمنين والمؤمنات فما في الخلاصة من ان الصحيح انه ينوي من كان معه في المسجد ضعيف
وكذا ما اختاره الحاكم الشهيد من انه كسلام التشهد وزاد السروجي انه ينوي المؤمنين من الجن ايضا وخرج بذكر القوم
النساء ولهذا قال لا ينوي النساء في زماننا لعدم حضورهن الجماعة او لكراهيته لكن ذكر محمد في الاصل انه ينوي الرجال
والنساء وفي الحقيقة لا اختلاف فما في الاصل مبني على حضورهن وما ذكره المشايخ مبني على عدمه فصار المدار في النية

وعدمها حضورهن وعدمه حتى اذا كان من المقتدي خناثى وصبيان نواهم ايضا وفي غاية البيان ان هذا يؤذن بتركه جميع الناس
لانه قلما ينوي احد شيئا وهذا حق لانها صارت كالشريعة المنسوخة وقوله ناويا القوم والحفظة يعم الامام والمأموم وقوله
والامام معطوف على القوم خاص به الا المأموم يعني ان المأموم يزيد في نيته نية السلام على امامه في التسليمة الاولى ان
كان الامام عن يمينه او في الثانية ان كان عن يساره او في التسليمتين لو كان محاذيا له لانه ذو حظ من الجانبين واشار
الى ان المنفرد ينوي الحفظة فقط لانه ليس معه غيرهم فينوي بالاولى من على يمينه من الملائكة وبالثانية من على يساره منهم
وعلى ما صححه في الخلاصة ينوي الحاضرين معه في المسجد ايضا وعلى ما اختاره الحاكم جميع المؤمنين ايضا ثم قدم المصنف
القوم على الحفظة تبعا للجامع الصغير وفي الاصل على العكس فاختلف المشايخ والتحقيق انه ليس بينهما فرق فان الواو
لمطلق الجمع من غير ترتيب ولان النية عمل القلب وهي تنتظم الكل بلا ترتيب واختاره الشارح تبعا لما في البدائع لكن قال
فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير للبداءة اثر في الاهتمام ولذا قال اصحابنا في الوصايا بالنوافل انه يبدأ بما بدأ به الميت
فدل ما ذكرهنا وهو اخر التصنيفين ان مؤمني البشر افضل من الملائكة وهو مذهب اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة
وذلك ان عندهم صاحب الكبيرة خارج من الايمان وقلما يسلم مؤمن من الكبائر وعندنا هو كامل الاهل للايمان ثم هو مبتلى
بالايمان بالغيب فكان احق من الملائكة الا ترى ان الله جعل الملائكة منزلة خدم المؤمنين في الدنيا والاخرة انتهى فما
ذكر عن المعتزلة لنسبة الشارح الى الباقلاني من ائمتنا وما اختاره فخر الاسلام من تفضيل الجملة على الجملة نسبه في المحيط
الى بعض اهل السنة ثم قال والمختار عندنا ان خواص بني ادم وهم الانبياء والمرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بني ادم
من الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بني ادم ونص قاضي خان على ان هذا هو المذهب المرضي
والمراد بالاتقياء من اتقى الشرك لا من اتقاه مع المعاصي فان ظاهره ان فسقة المؤمنين افضل من عوام الملائكة ويدل عليه
ما في روضة العلماء للامام ابي حفص البخاري ان الامة اجمعت على ان الانبياء عليهم السلام افضل الخليقة ونبينا محمدا صلى الله
عليه وسلم افضلهم واتفقوا على ان افضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان
ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين افضل من سائر الملائكة واختلفوا ان سائر الناس بعد هؤلاء
افضل ام سائر الملائكة فقال ابو حنيفة سائر الناس من المسلمين افضل وقالا سائر الملائكة افضل ولابي حنيفة قوله تعالى
يدخلون عليهم من كل باب سلام الاية فاخبر انهم يزورون المسلمين في الجنة والمزور افضل من الزائر انتهى والحفظة جمع حافظ
ككتبة جمع كاتب وسموا به لحفظهم ما يصدر من الانسان من قول وعمل او لحفظهم اياه من الجن واسباب المعاطب والثاني يشمل
جميع من معه من الملائكة والاول يخص الكرام الكاتبين وفي المجتبى واختلف في نية الحفظة فقيل ينوي الملكين الكاتبين
وقيل الحفظة الخمسة وفي الحديث ان مع كل مؤمن خمسة منهم واحد عن يمينه وواحد عن يساره يكتبان اعماله وواحد
امامه يلقنه الخيرات وواحد وراءه يدفع عنه المكاره وواحد عند ناصيته يكتب ما يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
وفي بعضها مع كل مؤمن ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون ورجح الاول في غاية البيان لموافقته كتاب الله تعالى وفي
الهداية ولا ينوي في الملائكة عددا محصورا لان الاخبار في عددهم قد اختلفت فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام
انتهى مع انه ورد في الحديث عدد الانبياء والرسل فقال بعدما سئل عن الانبياء انهم مائة الف واربعة وعشرون الفا
والرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في الكشاف في سورة الحج لكن لما كان ظنيا لانه خبر واحد لم يعارض قوله تعالى
ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك واختلف في الملكين الكاتبين هل يتبدلان بالليل
والنهار فقيل يتبدلان لان الحديث الصحيح يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار بناء على انهم الحفظة وهو قول الجمهور
كما نقله القاضي عياض لكن ذكر القرطبي في شرح مسلم ان الاظهر انهم غيرهم وقيل لا يتغيران عليه ما دام حيا واختلف
في محل جلوسهما فقيل في الفم وان اللسان قلمهما والريق مدادهما للحديث نقوا افواهكم بالخلال فانها مجلس الملكين الحافظين
الى اخره وقيل تحت الشعر على الحنك وقيل اليمين واليسار ثم قالوا ان كاتب السيئات يفارقه عند الغائط والجماع زاد القرطبي
وفي الصلاة لانه لا يفعل سيئة فيها ثم اختلفوا فيما يكتبانه فقيل ما فيه اجر او وزر وعزاه في الاخبار الى محمد وقيل
يكتبان كل شيء حتى انينه في مرضه ثم اختلفوا متى يمحوا المباح فقيل اخر النهار وقيل يوم الخميس والاكثرون على انها تمحى يوم الجمعة
كذا في الاخبار وذكر بعض المفسرين انه الصحيح عند المحققين والمختار ان كيفية الكتابة والمكتوب فيه مما لا يعلمها
الا الله تعالى وقد اوسع الكلام في هذا العلامة ابن امير حاج في شرح منية المصلي وذكر ان الصبي المميز لا ينوي الكتبة
اذ ليس معه وانما ينوي الحافظين له من الشياطين ولذا لم يقل المصنف والكتبة ليعم كل مصل ولم يذكر المصنف ما

يفعله بعد السلام وقد قالوا ان كان اماما وكانت صلاة يتنفل بعدها فانه يقوم ويتحول عن مكانه اما يمنة او يسرة
او خلفه والجلوس مستقبلا بدعة وان كان لا يتنفل بعدها يقعد مكانه وان شاء انحرف يمينا وشمالا وان شاء استقبلهم بوجهه
الا ان يكون بحذائه مصل سواء كان في الصف الاول او في الاخير والاستقبال الى المصلي مكروه هذا ما صححه في البدائع واختار
في المحيط استحبابا ان يحرف عن يمين القبلة وان صلى فيها ويمين القبلة ما بحذاء يسار المستقبل ويشهد له ما في صحيح مسلم
من حديث البراء كنا اذا صلينا خلف النبي صلى الله عليه وسلم احببنا ان نكون عن يمينه يقبل علينا بوجهه قوله ويجهر بقراءة الفجر
واولي العشائين ولو قضاء والجمعة والعيدين ويسر في غيرها كمتنفل بالنهار ويخير المنفرد فيما يجهر كمتنفل بالليل شروع في بيان
القراءة وصفتها وقدم صفتها من الجهر والاخفاء لانه يعم المفروض وغيره والاصل فيه كما ذكره المصنف في الكافي ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالقرآن في الصلوات كلها في الابتداء وكان المشركون يؤذونه ويسبون من انزل وانزل عليه
فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها اي لا تجهر بصلاتك كلها ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بان
تجهر بصلاة الليل وتخافت بصلاة النهار فكان يخافت بعد ذلك في صلاة الظهر والعصر لانهم كانوا مستعدين
للايذاء في هذين الوقتين ويجهر في المغرب لانهم كانوا مشغولين بالاكل وفي العشاء والفجر لكونهم رقودا وفي الجمعة والعيدين لانه
اقامهما بالمدينة وما كان للكفار بها قوة وهذا العذر وان زال بغلبة المسلمين فالحكم باق لان بقاءه يستغني عن بقاء السبب ولانه
اخلفه عذر اخر وهو كثرة اشتغال الناس في هاتين الصلاتين دون غيرهما انتهى وقد انعقد الاجماع على الجهر فيما ذكر وقد
قدمنا ان الجهر في هذه المواضع واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم وتخصيصه بالامام مفهوم من قوله
هنا ويخير المنفرد فيما يجهر فافاد ان الامام ليس بمخير قالوا ولا يجهد الامام نفسه بالجهر وفي السراج الوهاج الامام اذا جهر فوق
حاجة الناس فقد اساء وافاد انه لا فرق في حق الامام بين الاداء والقضاء لان القضاء يحكي الاداء والحق بالجمعة والعيدين التراويح
والوتر في رمضان للتوارث المنقول والمراد بغيرها الثالثة من المغرب والاخريان من العشاء وجميع ركعات الظهر والعصر
وقد افاد ان المتنفل بالنهار يجب عليه الاخفاء مطلقا والمتنفل بالليل مخير بين الجهر والاخفاء ان كان منفردا اما ان كان اماما
فالجهر واجب كما ذكره الشارح رحمه الله وان المنفرد ليس بمخير في الصلاة السرية بل يجب الاخفاء عليه وهو الصحيح لان الامام يجب عليه
الاخفاء فالمنفرد اولى وذكر عصام ابن يوسف ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه ايضا استدلالا بعدم وجوب سجود السهو عليه وتعقبه
الشارح بان الامام انما وجب عليه سجود السهو لان جنايته اعظم لانه ارتكب الجهر والاسماع بخلاف المنفرد وتعقبه في فتح القدير
بان الاسماع ان كان واجبا فقد يكون كذلك واجبا لكن لما لم يثبت وجوب السهو الا بترك الواجب لا بآكد الواجب ولا رتبة مخصوصة منه
فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد ينبغي ان يجب بتركها سجود وفي العناية ان ظاهر الرواية ان المنفرد مخير فيما يخافت فيه ايضا
وفيه تامل والظاهر من المذهب الوجوب وفي قوله فيما يجهر دلالة على ان المنفرد مخير في الصلاة الجهرية اذا فاتت وقضاها نهارا كما
هو حكم الامام لان القضاء يحكي الاداء والجهر افضل وصححه في الذخيرة والخانية واختاره شمس الائمة في المبسوط وفخر الاسلام
وصحح في الهداية الاخفاء حتما لان الجهر مختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما
وتعقبه في غاية البيان بان الحكم يجوز ان يكون معلولا بعلل شتى وعلة الجهر هنا ان القضاء يحكي الاداء بدليل انه يؤذن ويقيم للقضاء
كالاداء وفي السراج الوهاج ولو سبق رجل يوم الجمعة بركعة ثم قام لقضائها فانه كان بالخيار ان شاء جهر وان شاء خافت كالمنفرد
في صلاة الفجر وفي الخلاصة عن الاصل رجل يصلي وحده فجاء رجل واقتدى به بعدما قرأ الفاتحة او بعضها يقرأ الفاتحة ثانيا
ويجهر انتهى يعني اذا كانت الصلاة جهرية ولم يجهر المصلي ووجهه ان الجهر فيما بقي صار واجبا بالاقتداء والجمع بين الجهر والمخافتة
في ركعة واحدة شنيع وقيد المصنف بالقراءة لان ما عداها من الاذكار ففيه تفصيل ان كان ذكرا وجب للصلاة فانه يجهر به
كتكبيرات الانتقال عند كل خفض ورفع اذا كان اماما اما المنفرد والمقتدي فلا يجهران به وان كان يختص ببعض الصلاة
كتكبيرات العيدين جهر به وكذا القنوت في مذهب العراقيين واختار صاحب الهداية الاخفاء به واما ما سوى ذلك فلا يجهر به
مثل التشهد وآمين والتسبيحات لانها اذكار لا يقصد بها العلامة كذا في السراج الوهاج ولم يبين المصنف حد الجهر والاخفاء
للاختلاف مع اختلاف التصحيح فذهب الكرخي الى ان ادنى الجهر ان يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف وفي البدائع ما قال
الكرخي اقيس واصح وفي كتاب الصلاة لمحمد اشارة اليه فانه قال ان شاء قرأ في نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه انتهى واكثر المشايخ على
ان الصحيح ان الجهر ان يسمع غيره والمخافتة ان يسمع نفسه وهو قول الهندواني وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة
ووجوب السجدة بالتلاوة والعتاق والطلاق والاستثناء حتى لو طلق ولم يسمع نفسه لا يقع وان صحح الحروف وفي الخلاصة
الامام اذا قرأ في صلاة المخافتة بحيث سمع رجل او رجلان لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل انتهى وفي فتح القدير واعلم ان

القراءة وان كانت فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحروف كيفية تعرض للصوت وهو اخص من
النفس فان النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت لا للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت ايماء الى الحروف بعضلات المخارج
لا حروف فلا كلام بقي ان هنا لا يقتضي ان يلزم في مفهوم القراءة ان يصل الى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله
المراد بقول الهندواني بناء على ان الظاهر سماعه بعد وجود الصوت اذا لم يكن مانع انتهى فاختار ان قول بشر والهندواني
متحدان وهو خلاف الظاهر بل الظاهر من عباراتهم ان في المسئلة ثلاثة اقوال قال الكرخي ان القراءة تصحيح الحروف وان لم
يكن الصوت بحيث يسمع وقال بشر لا بد ان يكون بحيث يسمع وقال الهندواني لا بد ان يكون مسموعا له زاد في المجتبى في النقل
عن الهندواني انه لا يجزئه ما لم يسمع اذناه ومن بقربه انتهى ونقل في الذخيرة عن الحلواني ان الاصح هذا ولا ينبغي ان يجعل
قولا ثالثا بل هو قول الهندواني الاول وفي العادة انه ما كان مسموعا له يكون مسموعا لمن هو بقربه ايضا وفي الذخيرة معزيا
الى القاضي علاء الدين في شرح مختلفاته ان الاصح عندي ان في بعض التصرفات يكتفي بسماعه وفي بعض التصرفات
يشترط سماع غيره مثلا في البيع لو ادنى المشتري صماخه الى فم البائع وسمع يكفي ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري
لا يكفي وفيما اذا حلف لا يكلم فلانا فناداه من بعيد بحيث لا يسمع لا يحنث في يمينه نص على هذا في كتاب الايمان لان شرط
الحنث وجود الكلام معه ولم يوجد انتهى قوله ولو ترك السورة في اولي العشاء قرأها في الاخريين مع الفاتحة جهرا ولو ترك
الفاتحة لا اي لا يقرأها في الاخريين وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي واحدة منهما لان الواجب اذا
فات عن وقته لا يقضى الا بدليل ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو
قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على
الوجه المشروع وهذه المسئلة مربعة فالقول الثالث ما رواه الحسن عن ابي حنيفة انه يقضيهما وقال عيسى ابن ابان يقضي
الفاتحة دون السورة لانها ام الامرين وفي تعبيره بالخبر في قوله قرأها تبعا للجامع الصغير اشارة الى الوجوب لان الاخبار
في الوجوب آكد من الامر وصرح في الاصل بالاستحباب فانه قال احب الي ان يقضي السورة في الاخريين وانما كان مستحبا لانه
لم يمكن مراعاتها من كل وجه في القضاء لانها وان كانت مؤخرة عن الفاتحة فهي غير موصولة بها لان السورة في الشفع الثاني
والفاتحة في الاول وفي غاية البيان والاصح ما قاله في الجامع الصغير لانه اخر التصنيفين وفي فتح القدير ولا يخفى
ان ما في الاصل اصرح فيجب التعويل عليه في الرواية انتهى وقد يقال ايضا ان الاخبار انما يكون آكد من الامر ان لو كان
من الشارع اما من الفقهاء فلا يدل على الوجوب بل والامر منهم لا يدل عليه فكان المذهب الاستحباب ثم ظاهر الكتاب
انه يجهر بالسورة والفاتحة وجعله الشارح ظاهر الرواية وصححه في الهداية لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة شنيع
وتغيير النفل وهو الفاتحة اولى وصحح التمرتاشي انه يجهر بالسورة فقط وجعله شيخ الاسلام الظاهر من الجواب وفخر الاسلام
الصواب قولا بعدم التغيير ولا يلزم الجمع بينهما في ركعة لان السورة تلتحق بموضعها تقديرا ولم يبين كيف يرتبهما فقيل
يقدم السورة وقيل الفاتحة وينبغي ترجيحه وفي قوله مع الفاتحة اشارة الى انه اذا اراد قضاء السورة ليس له ترك
الفاتحة فتصير واجبة كالسورة وفيه قولان وينبغي ترجيح عدم الوجوب كما هو الاصل فيها وقد يكون ترك الفاتحة
في الاوليين لانه لو نسي الفاتحة في الركعة الاولى والثانية وقرأ السورة ثم تذكر قبل الركوع فانه يأتي بها ويعيد السورة
في ظاهر المذهب لانه اذا اتى بها تكون فرضا كالسورة فصار كما لو تذكر السورة في الركوع فانه يأتي بها ويعيد الركوع
قوله وفرض القراءة آية هي في اللغة العلامة الظاهرة ومن هنا سميت المعجزة آية لدلالتها على النبوة وصدق
من ظهرت على يده ويقال الآية لكل جملة دالة على حكم من احكامه تعالى ولكل كلام منفصل عما قبله وبعده بفصل
توقيفي لفظي وقيل جماعة حروف وكلمات من قولهم خرج القوم بآيتهم اي بجماعتهم كذا في شرح المصابيح لابن العربي وفي
حواشي الكشاف والآية طائفة من القرآن مترجمة اقلها ستة احرف صورة انتهى ويرد عليه قوله تعالى لم يلد فانها آية
ولهذا جوز ابو حنيفة الصلاة بها وهي خمسة احرف وفي فرض القراءة ثلاث روايات ظاهر الرواية كما نقله المشايخ ما
في الكتاب لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل الا ان ما دون الآية خارج منه والآية ليست في معناه
وفي رواية ما يطلق عليه اسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب احد وصححه القدوري ورجحه الشارح بانه اقرب الى
القواعد الشرعية لان المطلق ينصرف الى الادنى وفيه نظر بل المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية وفي رواية ثلاث
آيات قصار او آية طويلة وهو قولهما ورجحه في الاسرار بانه احتياط لان قوله لم يلد ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن
حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث العدم لم تجز الصلاة به حتى يأتي بما يكون قرآنا

حقيقة وعرفا فالامر المطلق لا ينصرف الى ما لا يتعارف وانا والاحتياط امر حسن في العبادات وذكر المصنف في الكافي
ان الخلاف مبني على اصل وهو ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من المجاز المتعارف وعندهما بالعكس اطلق الاية فشمل
الطويلة والقصيرة والكلمة الواحدة وما كان يسماه حرفا فيجوز بقوله تعالى ثم نظر مدهامتان ص ق ن ولا خلاف في
الاول واما في الثاني والثالث ففيه اختلاف المشايخ والاصح انه لا يجوز لانه يسمى عادا لا قاريا كذا ذكره الشارحون
وهو مسلم في ص ونحوه لان نحو ص ليس باية لعدم انطباق تعريفها عليه واما في نحو مدهامتان فذكر الاسبيجابي
وصاحب البدايع انه يجوز على قول ابي حنيفة من غير ذكر خلاف بين المشايخ وما وقع في عبارة المشايخ من ان ص ونحوه حرف
فقال في فتح القدير انه غلط فانها كلمة مسماها حرف وليس المقرو وانما المقرو صاد وقاف ونون وافاد انه لو قرأ نصف اية
طويلة في ركعة ونصفها في اخرى فانه لا يجوز لانه ما قرأ اية طويلة وفيه اختلاف المشايخ وعامتهم على الجواز لان بعض
هذه الايات تزيد على ثلاث ايات قصار او تعدلها فلا يكون ادنى من اية وصحح في منية المصلي وعلم من تعليلهم ان كون المقرو
في كل ركعة النصف ليس بشرط بل ان يكون البعض المقرو يبلغ ما يعد بقرائته قارئا عرفا وايضا انه لو قرأ نصف اية مرتين
او كلمة واحدة مرارا حتى بلغ قدر اية تامة فانه لا يجوز وان من لا يحسن الا اية لا يلزمه التكرار عند ابي حنيفة قالوا وعندهما
يلزمه التكرار ثلاث مرات واما من يحسن ثلاث ايات اذا كرر اية واحدة ثلاثا ففي المجتبى انه لا يتادى به الفرض عندهما
وذكر في الخلاصة ان فيه اختلاف المشايخ على قولهما وفي المضمرات شرح القدوري اعلم ان حفظ قدر ما تجوز الصلاة به
من القران فرض عين على المسلمين لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القران وحفظ جميع القران فرض كفاية وحفظ فاتحة الكتاب
وسورة واجبة على كل مسلم انتهى **قوله** وسنتها في السفر الفاتحة واي سورة شاء لحديث ابي داود وعنه انه صلى الله عليه
وسلم قرأ بالمعوذتين في صلاة الفجر في السفر ولان السفر اثر في اسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى واطلقه
فشمل حالة الضرورة والاختيار وحالة العجلة والقرار وهكذا وقع الاطلاق في الجامع الصغير وما في الهداية وغيرها
من انه محمول على حالة العجلة في السير واما ان كان في امن وقرار فانه يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت لانه يمكن مراعاة
السنة مع التخفيف وفي منية المصلي والظهر كالفجر وفي العصر والعشاء دون ذلك وفي المغرب بالقصار جدا فليس له اصل
يعتمد عليه من جهة الرواية ولا من جهة الدراية اما الاول فما علمت من اطلاق الجامع وعليه اصحاب المتون واما الثاني فلان
المسافر اذا كان على امن وقرار كالمقيم سواء فكان ينبغي ان يراعي السنة والسفر وان كان مؤثرا في التخفيف لكن التحديد بقدر سورة
البروج في الفجر والظهر لا بد له من دليل ولم ينقلوه وكونه صلى الله عليه وسلم قرأ في السفر شيئا لا يدل على سنيته الا لو واظب عليه
ولم يوجد فالظاهر الاطلاق وشمل سورة الكوثر فما في الحاوي من تعيينه بمقدار المعوذتين فصاعدا مشيرا بذلك الى اخراج
سورة الكوثر ضعيف لان تعليل التعميم والتفويض الى مشيته بدفع الحرج عند الحاصل من التقييد بسورة دون سورة يدل
على الشمول **قوله** وفي الحضر طوال المفصل لو فجرا او ظهرا واوساطه لو عصرا او عشاء وقصاره لو مغربا والاصل فيه كتاب
عمر الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهما ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء باوساط المفصل وفي المغرب
بقصار المفصل ولان مبنى المغرب على العجلة والتخفيف اليق بها والعشاء يستحب فيها التاخير وقد يقعان في تطويل في
وقت غير مستحب فيوقت فيهما بالاوساط والطوال والقصار بكسر الاول فيهما جمع طويلة وقصيرة ككرام وكريمة واما
الطوال بالضم فهو الرجل الطويل والاوساط جمع وسط بفتح السين ما بين القصار والطوال ولم يبين المصنف المفصل
للاختلاف فيه والذي عليه اصحابنا انه من الحجرات الى والسماء ذات البروج طوال ومنها الى لم يكن اوساط ومنها الى اخر
القران قصار وبه صرح في النهاية وسمي مفصلا لكثرة الفصول فيه وقيل لقلة المنسوخ فيه واطلقه فشمل الامام والمنفرد
كما صرح به في المجتبى من انه يسن في حق المنفرد ما يسن في حق الامام من القراءة وافاد ان القراءة في الصلاة من غير المفصل خلاف
السنة ولهذا قال في المحيط وفي الفتاوى قراءة القران على التاليف في الصلاة لا باس بها لان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
كانوا يقرؤون القران على التاليف في الصلاة ومشايخنا استحسنوا قراءة المفصل ليستمع القوم ويتعلموا انتهى ولم يذكر المصنف
عدد الايات التي تقرأ في كل صلاة لاختلاف الاثار والمشايخ والمنقول في الجامع الصغير انه يقرأ في الفجر في الركعتين سوى الفاتحة
اربعين او خمسين او ستين اية واقتصر في الاصل على الاربعين وروى الحسن في المجرد ما بين ستين الى مائة ووردت
الاخبار بذلك كله عنه صلى الله عليه وسلم ثم قالوا يعمل بالروايات كلها بقدر الامكان واختلفوا في كيفية العمل بها
فقيل ما في المجرد من المائة يحمل على الراغبين وما في الاصل يحمل على الكسالى او الضعفاء وما في الجامع الصغير من الستين يحمل على الاوساط
وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها والى كثرة الاشغال وقلتها قال في فتح القدير والاولى ان يجعل هذا محمل اختلاف فعله

عليه الصلاة والسلام خلافا لقول الاول فانه لا يجوز حمل فعله عليه لانهم لم يكونوا كسالى فيجعل قاعدة لفعل الائمة
في زماننا ويعلم منه انه لا ينقص في الحضر عن الاربعين وان كانوا كسالى لان الكسالى محملها انتهى فالحاصل انه لا ينقص
عن الاربعين في الركعتين في الفجر على حال على جميع الاقوال وقال فخر الاسلام قال مشايخنا اذا كانت الايات قصارا
فمن الستين الى مائة واذا كانت اوساطا فخمسين واذا كانت طوالا فاربعين وجعل المصنف الظهر كالفجر والاكثر
على انه يقرأ في الظهر بالطوال وذكر في منية المصلي معزيا الى القدوري ان الظهر كالعصر يقرأ فيه بالاوساط واما
في عدد الايات ففي الجامع الصغير ان الظهر كالفجر في العدد لاستوائهما في سعة الوقت وقال في الاصل او دونه لانه
وقت الاشتغال فينقص عنه تحرزا عن الملال وعينه في الحاوي بانه دون اربعين الى ستين واما عدد الاي في العصر
والعشاء فعشرون اية في الركعتين الاوليين منهما كما في المحيط وغيره او خمسة عشر اية فيهما كما في الخلاصة وذكر قاضي خان
في شرح الجامع الصغير انه ظاهر الرواية واما قدرها في المغرب ففي التحفة والبدايع سورة قصيرة خمس ايات
او ثلاث ايات سوى الفاتحة وعزاه صاحب البدايع الى الاصل وذكر في الحاوي رخصة التطويل في المغرب في كل ركعة
خمس ايات او سورة قصيرة وحد الوسط والاختصار سورة من قصار المفصل واختار في البدايع انه ليس في القراءة
تقدير معين بل يختلف باختلاف الوقت وحال الامام والقوم والجملة فيه انه ينبغي للامام ان يقرأ مقدار ما يخف على القوم
ولا يثقل عليهم بعد ان يكون على التمام وهكذا في الخلاصة **قوله** ويطال اولى الفجر فقط بيان للسنة وهذا اعني اطالة الركعة
الاولى من الفجر متفق عليه للتوارث على ذلك من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا كما في النهاية ولانه وقت
نوم وغفلة فيعين الامام الجماعة بتطويلها رجاء ان يدركوها لانه لا تفريط منهم بالنوم ولم يبين في المختصر حد التطويل
وبينه في الكافي بان يكون التفاوت بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية قال وهذا بيان
الاستحباب اما بيان الحكم فالتفاوت وان كان فاحشا لا باس به لورود الاثر انتهى واختار في الخلاصة قدر المصنف فانه
قال وحد الاطالة في الفجر ان يقرأ في الركعة الثانية من عشرين الى ثلاثين وفي الاولى من ثلاثين الى ستين اية وفي قوله فقط
دلالة على انه لا يسن التطويل في غير الفجر وهو قولهما خلافا لمحمد لحديث البخاري عن ابي قتادة انه عليه الصلاة والسلام
كان يطول الركعة الاولى من الظهر ويقصر الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح واستدل للمذهب بحديث ابي
سعيد الخدري انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ في صلاة الظهر في الاوليين في كل ركعة قدر ثلثين اية وفي العصر
في الاوليين في كل ركعة خمس عشر اية فانه نص ظاهر في المساواة في القراءة بخلاف حديث ابي قتادة فانه يحتمل ان يكون
التطويل فيه ناشئا من جملة الثنا والتعوذ والتسمية وقراءة ما دون الثلاث فيحمل عليه جمعا بين المتعارضين بقدر
الامكان وبحث فيه المحقق في فتح القدير بان الحمل لا ينافي في قوله وهكذا الصبح فان حمل على التشبيه في اصل الاطالة
لا في قدرها فهو غير المتبادر ولذا قال في الخلاصة في قول محمد انه احب انتهى وتعقبه تلميذه الحلبي بانه لا يتوقف قولهما باستنان
تطويل الاولى على الثانية في الفجر من حيث العدد على الاحتجاج بهذا الحديث فان لهما ان يثبتاه بدليل اخر فالاحسن قولهما
لا قوله وحيث ظهر قوة دليلهما كان الفتوى على قولهما فما في معراج الدراية من ان الفتوى على قول محمد ضعيف وفي المحيط
معزيا الى الفتاوى الامام اذا طول القراءة في الركعة الاولى لكي يدركها الناس لا باس اذا كان تطويلا لا يثقل على القوم
انتهى فافاد ان التطويل في سائر الصلوات ان كان لقصد الخير فليس بمكروه والا ففيه باس وهو يعني كراهة التنزيه
وظاهر اطلاقهم ان الجمعة والعيدين على الخلاف وهو كذلك في جامع المحبوبي وفي نظم الزندويستي تسوى الركعتان في
القراءة في الجمعة والعيدين بالاتفاق وقيد بالاول لان اطالة الثانية على الاولى يكره اجماعا وانما يكره التفاوت بثلاث
ايات فان كان باية او ايتين لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم قرأ في المغرب بالمعوذتين واحداهما اطول من الاخرى باية
كذا في الكافي ويشكل على هذا الحكم ما ثبت في الصحيحين من قرائته صلى الله عليه وسلم في الجمعة والعيدين في الاولى سبح
اسم ربك الاعلى وفي الثانية هل اتاك حديث الغاشية مع ان الثانية اطول من الاولى باكثر من ثلاث ايات فان الاولى
تسع عشرة اية والثانية ست وعشرون اية وقد يجاب بان هذه الكراهة في غير ما وردت به السنة واما ما ورد
عنه عليه الصلاة والسلام في شيء من الصلوات فلا او الكراهة تنزيهية وفعله عليه السلام تعليما للجواز لا يوصف
بها والاول اولى لانهم صرحوا باستنان قراءة هاتين السورتين في الجمعة والعيدين وقيد بالفرض لانه يسوي في السنن
والنوافل بين ركعاتها في القراءة الا فيما وردت به السنة او الاثر كذا في منية المصلي وصرح في المحيط بكراهة تطويل
ركعة من التطوع ونقص اخرى واطلق في جامع المحبوبي عدم كراهة اطالة الاولى على الثانية في السنن والنوافل

لان امرها سهل واختاره ابو اليسر ومشى عليه في خزانة الفتاوى كما ذكره في شرح منية المصلي فكان الظاهر عدم الكراهة
قوله ولا يتعين شيء من القرآن لصلاة لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اراد بعدم التعيين عدم الفرضية
والا فالفاتحة متعينة على وجه الوجوب لكل صلاة واشار الى كراهة تعيين سورة للصلاة لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل
كتعيين سورة السجدة وهل اتى على الانسان في فجر كل جمعة وسبح اسم ربك وقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد في الوتر
كذا في الهداية وغيرها وظاهره ان المداومة مكروهة مطلقا سواء اعتقد ان الصلاة لا تجوز بغيره او لا لان دليل
الكراهة لم يفصل وهو ايهام التفضيل وهجر الباقي فحينئذ لا حاجة الى ما ذكره الطحاوي والاسبيجابي من ان الكراهة اذا راه
حتما يكره غيره اما لو قرأ للتيسير عليه او تبركا بقراءته صلى الله عليه وسلم فلا كراهة لكن بشرط ان يقرأ غيرها احيانا
لئلا يظن الجاهل ان غيرها لا يجوز انتهى والاولى ان يجعل دليل كراهة المداومة ايهام التعيين لا هجر الباقي لانه انما يلزم
لو لم يقرأ الباقي في صلاة اخرى وفي فتح القدير مقتضى الدليل عدم المداومة لا المداومة على العدم كما يفعله حنفية
العصر بل يستحب ان يقرأ ذلك احيانا تبركا بالماثور فان لزوم الايهام ينتفي بالترك احيانا ولذا قالوا السنة ان يقرأ في
ركعتي الفجر بقل يا ايها الكافرون وقل هو الله احد وظاهر هذا افادة المواظبة على ذلك وذلك لان الايهام المذكور
منتف بالنسبة الى المصلي نفسه انتهى وفيه بحث نظرا لما صرح به في غاية البيان من كراهة المواظبة على قراءة السور الثلاث
في الوتر مع كونه في رمضان اماما او لا فما في فتح القدير مبني على ان العلة ايهام التعيين واما على ما علله الشارح من هجر
الباقي فهو موجود سواء كان يصلي وحده او اماما وسواء كان في الفرض او في غيره فتكره المداومة مطلقا قوله ولا يقرأ
المؤتم بل يستمع وان قرأ اية الترغيب والترهيب وخطب وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم والنائي كالقريب للحديث المروي
من طرق عديدة من كان له امام فقراءة الامام له قراءة فكان مخصصا لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه على انه خص منه
المدرك في الركوع اجماعا فجاز تخصيصه بعده بخبر الواحد ولعموم الحديث لا صلاة الا بقراءة فان قلت حيث جاز تخصيص
بعده بخبر الواحد فينبغي تخصيص عموم ما بالفاتحة عملا بخبر الفاتحة قلت التخصيص الاول انما هو في المامومين ولم يقع
تخصيص لعموم المفرد فلم يجز تخصيصه بالظني اطلقه فشمل الصلاة الجهرية والسرية وفي الهداية ويستحسن على سبيل
الاحتياط فيما يروى عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد وتعقبه في غاية البيان بان محمدا صرح في كتبه بعدم القراءة خلف
الامام فيما يجهر فيه وما يجهر فيه قال وبه ناخذ وهو قول ابي حنيفة واجاب عنه بان صاحب الهداية لم يجزم بانه قول محمد
بل ظاهره بانها رواية ضعيفة وفي فتح القدير والحق ان قول محمد كقولهما والمراد من الكراهة كراهة التحريم وفي بعض العبارات
انها لا تحل خلفه وانما لم يطلقوا اسم الحرمة عليها لما عرف من اصلهم انهم لا يطلقونها الا اذا كان الدليل قطعيا ودعوى
الاحتياط في القراءة خلفه ممنوعة بل الاحتياط تركها لانه العمل باقوى الدليلين وقد روي عن عدة من الصحابة فساد الصلاة
بالقراءة خلفه فاقواهما المنع واشار بقوله بل يستمع وينصت الى الحجة الى ان الاية نزلت في الصلاة وهي قوله تعالى واذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون وهو قول اكثر اهل التفسير ومنهم من قال نزلت في الخطبة قال في الكافي ولا
تنافي بينهما فانما امروا بهما فيها لما فيها من قراءة القرآن وحاصل الاية ان المطلوب بها امران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما
والاول يخص الجهرية والثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا ولما كان العبرة انما هو لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب وجب الاستماع لقراءة القرآن خارج الصلاة ايضا ولهذا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه وبجنبه
رجل يقرأ القرآن ولا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القارئ وعلى هذا لو قرأ على السطح في الليل جهرا والناس نيام يأثم وفي
القنية وغيرها الصبي اذا كان يقرأ القرآن واهله يشتغلون بالاعمال ولا يستمعون ان كانوا شرعوا في العمل قبل قراءته لا
يأثمون والا اثموا وقوله وان قرأ اية الترغيب هي ما كان فيها ذكر الجنة او الرحمة واية الترهيب ما كان فيها ذكر النار و
التخويف وفي عبارته رعاية الادب حيث قال يستمع وينصت ولم يقل لا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار وانما لم يسأل ويتعوذ
لما فيه من الاخلال بفرض الاستماع ولان الله تعالى وعده بالرحمة اذا استمع وانصت ووعده حتم واجابة الدعاء غير مجزوم بها
خصوصا المشاغل عن سماع القرآن بالدعاء والضمير في قوله قرأ راجع الى الامام وكذا في خطب وصلى وحينئذ فلفظ
المؤتم حقيقة بالنسبة الى قوله وان قرأ اية الترغيب والترهيب مجاز باعتبار ما يؤول بالنسبة الى الخطبة والصلاة
ويجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد عند كثير من العلماء ولهذا اندفع ما ذكره الشارح من الخلل في عبارة المختصر
واستثنى المصنف في الكافي من قوله ما اذا ذكر الخطيب لاية ان الله وملائكته فان السامع يصلي في نفسه سرا امتثالا للامر
وجعل البعيد كالقريب للخطبة فانه يسكت هو الاحتياط كما في الهداية

باب الامامة

وهي صغرى وكبرى فالصغرى اقتداء الغير بالمصلي والكبرى استحقاق تصرف عام كما في المنار اعلم ان شرائط القدوة مفصلة
الاول ان لا يتقدم المأموم على امامه مع اتحاد الجهة فان تقدم مع اختلافها كما لو تحلقوا حول الكعبة صح الثاني علمه بانتقالات
امامه برؤية او سماع فان كان بينهما حائط يشتبه عليه انتقالاته لم يصح الثالث اتحاد موقفهما فان اختلف كما اذا كان بينهما
نهر او طريق واسع او خلاء يسع صفين في الصحراء لم يصح والمسجد مكان واحد وان تباعد وفناؤه ملحق به الرابع نية المأموم
الاقتداء به مقارنة لتكبيرة الافتتاح فان تأخرت عنه لم يصح الخامس ان لا يكون حال الامام ادنى من حال المأموم في
الشرائط والاركان فان استويا او كان حال الامام اعلى صح وتفاصيله عند قوله وفسد الى اخره السادس مشاركته الامام
له في الاركان فان سبقه المأموم بركن ولم يشاركه امامه فيه لم يصح ذلك الركن السابع عدم محاذاة امرأة له نوى امامتها
امامتها الثامن علمه بحال امامه من اقامة وسفر فلو اقتدى بامام لا يعلم انه مقيم او مسافر لم يصح التاسع ان يكون
بحال يصح له الدخول في صلاة امامه بنيته فلا يجوز بناء فرض على فرض آخر العاشر صحة صلاة امامه هذا ما تيسر جمعه
من كلامهم ولم اره مجموعا كذا وجد بخط المؤلف في كتابه اعلم ان الكلام هنا في مواضع الاول في بيان شرائط صحتها
الثاني في بيان شرائط كمالها الثالث في بيان من تكره امامته الرابع في بيان صفتها الخامس في بيان اقلها السادس
في بيان ما تجب له السابع في بيان من تجب عليه الثامن في حكمة مشروعيتها اما الاول فحاصله مجملا ما ذكره
الامام الاسبيجابي انه متى امكن صلاة المقتدي في صلاة الامام صح اقتداؤه به وان لم يمكن لا يصح اقتداؤه به
والشيء انما يتضمن ما هو مثله او دونه ولا يتضمن ما هو فوقه وسيأتي بيانها مفصلا في قوله وفسد اقتداء رجل بامرأة
الى اخره واما الثاني فهو ان الاصل ان بناء الامام على الفضيلة والكمال فكل من كان اكمل وافضل فهو احق بها وسيأتي
مفصلا مع بيان من تكره امامته واما صفتها فما ذكره بقوله الجماعة سنة مؤكدة اي قوية تشبه الواجب في القوة والراجح
عند اهل المذهب الوجوب ونقله في البدائع عن عامة مشايخنا وذكر هو وغيره ان القائل منهم انها سنة مؤكدة ليس
مخالفا في الحقيقة بل في العبارة لان السنة المؤكدة والواجب سواء خصوصا ما كان من شعائر الاسلام ودليله من السنة
المواظبة من غير ترك مع النكير على تاركها بغير عذر في احاديث كثيرة وفي المجتبى والظاهر انهم ارادوا بالتأكيد
الوجوب لاستدلالهم بالاخبار الواردة بالوعيد الشديد بترك الجماعة وصرح في المحيط بانه لا يرخص لاحد في
تركها بغير عذر حتى لو تركها اهل مصر يؤمرون بها فان ائتمروا والا يحل مقاتلتهم وفي القنية وغيرها بانه يجب التعزير على
تاركها من غير عذر ويأثم الجيران بالسكوت وفيها لو انتظر الاقامة لدخول المسجد فهو مسيء وفي المجتبى ومن سمع النداء كره له
الاشتغال بالعمل وعن عائشة انه حرام يعني حال الاذان وان عمل بعده قبل الصلاة فلا بأس به وعن محمد لا بأس بالاسراع الى
الجمعة والجماعة ما لم يجهد نفسه والسكينة افضل فيهما انتهى وفي الخلاصة يجوز التعزير باخذ المال ومن ذلك رجل
لا يحضر الجماعة انتهى وسيأتي ان شاء الله تعالى في محله ان معناه حبس ماله عنه مدة ثم دفعه له لا اخذه على وجه
التمليك كما يتوهم كما صرح به في البزازية وذكر في غاية البيان معزيا الى الاجناس ان تارك الجماعة يستوجب اساءة ولا تقبل
شهادته اذا تركها استخفافا بذلك ومجانة اما اذا تركها سهوا او تركها بتأويل بان يكون الامام من اهل الاهواء او مخالفا
لمذهب المقتدي لا يراعي مذهبه فلا يستوجب الاساءة وتقبل شهادته انتهى وفي شرح النقاية عن نجم الائمة رجل يشتغل
بتكرار الفقه ليلا ونهارا ولا يحضر الجماعة لا يعذر ولا تقبل شهادته وقال ايضا رجل يشتغل بتكرار اللغة فتفوته
الجماعة يعذر بخلاف تكرار الفقه قيل جوابه الاول فيمن واظب ترك الجماعة تهاونا والثاني فيمن لا يواظب على تركها انتهى
ولم يذكر المصنف بقية احكامها فمنها ان اقلها اثنان واحد مع الامام في غير الجمعة لانها مأخوذة من الاجتماع
وهما اقل ما يتحقق به الاجتماع ولقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة وهو ضعيف كما في شرح منية
المصلي وسواء كان ذلك الواحد رجلا او امرأة حرا او عبدا او صبيا يعقل ولا عبرة بغير العاقل وفي السراج الوهاج
لو حلف لا يصلي بجماعة وام صبيا يعقل حنث في يمينه ولا فرق في ذلك بين ان يكون في المسجد او بيته حتى لو صلى في بيته
بزوجته او جاريته او ولده فقد اتى بفضيلة الجماعة ومنها انها واجبة للصلوات الخمس الا الجمعة فانها شرط فيها فتجب
لصلاة العيدين على القول بوجوبها وتسن فيها على القول بسنيتها وفي الكسوف والتراويح سنة وسيأتي ان الصحيح
انها في التراويح سنة على الكفاية ونص في جوامع الفقه على انها فيها واجبة وهو غريب وتستحب في الوتر في رمضان
على قول ولا تستحب فيه على قول وهي مكروهة في صلوة الخسوف وقيل لا واما ما عدا هذه الجملة ففي الخلاصة الاقتداء
في الوتر خارج رمضان يكره وذكر القدوري انه لا يكره واصل هذا ان التطوع بالجماعة اذا كان على سبيل التداعي

يكره في الاصل للصدر الشهيد اما اذا صلوا الجماعة بغير اذان واقامة في ناحية المسجد لا يكره وقال شمس الائمة الحلواني ان
كان سوى الامام ثلاثة لا يكره بالاتفاق وفي الاربع اختلف المشايخ والاصح انه يكره انتهى كذا في شرح المنية ولا يخفى ان
الجماعة في العيدين وان كانت واجبة او سنة على القولين فيها فهي شرط الصحة على كل قول لان شرائط العيدين وجوبا
وصحة شرائط الجمعة الا الخطبة فلا تصح صلاة العيدين منفردا كالجمعة ولا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل
على المذهب ومنها حكم تكرارها في مسجد واحد ففي المجمع ولا نكررها في مسجد محلة باذان ثان وفي المجتبى ويكره تكرارها
في مسجد باذان واقامة وعن ابي يوسف انما يكره تكرارها بقوم كثير اما اذا صلى واحد بواحد واثنين فلا بأس به وعنه
لا بأس به مطلقا اذا صلى في غير مقام الامام وعن محمد انما يكره تكرارها على سبيل التداعي اما اذا كان خفية في زاوية
المسجد لا بأس به وقال القدوري لا بأس بها في مسجد في قارعة الطريق وفي امالي قاضي خان مسجد ليس له امام ولا مؤذن ويصلي
الناس فيه فوجا فوجا فالاصل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة ولو صلى بعض اهل المسجد باذان واقامة مخافتة
ثم ظهر بقيتهم فلهم ان يصلوا الجماعة على وجه الاعلان انتهى ومنها انها لا تجب الا على الرجال البالغين العاقلين الاحرار
القادرين عليها من غير حرج فلا تجب على شيخ كبير لا يقدر على المشي ومريض وزمن واعمى ولو وجد من يقوده وحمله عند ابي
حنيفة لما عرف انه لا عبرة بقدرة الغير وحقق في فتح القدير انه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة وتسقط بعذر البرد
الشديد والظلمة الشديدة وذكر في السراج الوهاج ان منها المطر والريح في الليلة المظلمة واما بالنهار فليست الريح عذرا
وكذا اذا كان يدافع الاخبثين او احدهما او كان اذا خرج يخاف ان يحبسه غريمه في الدين او كان يخاف الظلمة او يريد سفرا
واقيمت الصلاة فيخشى ان تفوته القافلة او يكون قائما بمريض او يخاف ضياع ماله وكذا اذا حضر العشاء واقيمت صلاة
العشاء ونفسه تتوق اليه انتهى وفي فتح القدير واذا فاتته لا يجب عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين اصحابنا بل ان
اتى مسجدا للجماعة اخر فحسن وان صلى في مسجده منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع باهله ويصلي بهم يعني وينال ثواب الجماعة
وقال شمس الائمة الاولى في زماننا تتبعها وسئل الحلواني عمن يجمع اهله احيانا هل ينال ثواب الجماعة قال لا ويكون بدعة ومكروها
بلا عذر واختلف في الافضل من جماعة مسجده وجماعة المسجد الجامع واذا كان مسجدان يختار اقدمهما فان استويا فالاقرب
فان صلوا في الاقرب وسمع اقامة غيره فان كان دخل فيه لا يخرج والا فيذهب اليه وهذا على الاطلاق تفريع على افضلية
الاقرب مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها فمجلس استاذه لدرسه او مجلس العامة افضل بالاتفاق انتهى
واما حكمة مشروعيتها فقد ذكر في ذلك وجوه احدها قيام نظام الالفة بين المصلين ولهذه الحكمة شرعت المساجد في المحال
ليحصل التعاهد باللقاء في اوقات الصلوات بين الجيران ثانيها دفع حضر النفس ان تشتغل بهذه العبادة وحدها ثالثها
تعلم الجاهل من العالم افعال الصلاة وذكر بعضهم انها ثابتة بالكتاب وهو قوله تعالى واركعوا مع الراكعين فهي بالكتاب
والسنة واما فضايلها ففي السنة الصحيحة ان صلاة الجماعة تفضل صلاة المنفرد بسبع وعشرين درجة وفي المضمرات
انه مكتوب في التوراة صفة امة محمد وجماعتهم وانه بكل رجل في صفوفهم تزاد في صلاتهم صلاة يعني اذا كانوا الف رجل يكتب
لكل رجل الف صلاة **قوله** والاعلم احق بالامامة اي اولى بها لمزيته المعلومة وفسره في المضمرات باحكام الصلاة وفي السراج
الوهاج بما يصلح الصلاة ويفسدها وفي غاية البيان بالفقه واحكام الشريعة والظاهر هو الاول ويقرب منه الثاني واما
الثالث فمحمول على الاول لظهور انه ليس المراد من الفقه غير احكام الصلاة ولهذا وقع في عبارة اكثرهم الاعلم بالسنة باعتبار
ان احكام الصلاة لم تستفد الا من السنة واما الصلاة في الكتاب فمجملة وقدم ابو يوسف الاقرأ لحديث الصحيحين يؤم القوم
اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا في القراءة سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا في السنة سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم
سلما ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته الا باذنه واجاب عنه في الهداية بان اقرأهم كان اعلمهم لانهم كانوا
يتلقونه باحكامه فقدم في الحديث ولا كذلك في زماننا فقدمنا الاعلم ولان القراءة يفتقر اليها لركن واحد والعلم لسائر
الاركان وفي فتح القدير واحسن ما يستدل به للمذهب حديث مروا ابا بكر فليصل بالناس وكان ثمة من هو اقرأ منه بدليل قوله
عليه الصلاة والسلام اقرؤكم ابي وكان ابو بكر اعلمهم بدليل قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا وهذا اخر الامرين من رسول
الله صلى الله عليه وسلم وفي الخلاصة الاكثر على تقديم الاعلم فان كان متبحرا في علم الصلاة لكن لم يكن له حظ في غيره من العلوم
فهو اولى انتهى وقيد في المجتبى الاعلم بان يكون مجتنبا للفواحش الظاهرة وان لم يكن ورعا وقيد في السراج الوهاج
تقديم الاعلم بغير الامام الراتب واما الامام الراتب فهو احق من غيره وان كان غيره افقه منه وقيد الشارح وجماعة
تقديم الاعلم بان يكون حافظا من القرآن قدر ما تقوم به سنة القراءة وقيد المصنف في الكافي بان يكون حافظا

قدر ما تجوز به الصلاة وينبغي ان يكون المختار قولا ثالثا وهو ان يكون حافظا للقدر المفروض والواجب ولم اره منقولا لكن
القواعد لا تاباه لان الواجب مقتضاه الاثم بالترك ويورث النقصان في الصلاة **قوله** ثم الاقرأ يحتمل شيئين احدهما ان يكون
المراد به احفظهم للقرآن وهو المتبادر الثاني احسنهم تلاوة للقرآن باعتبار تجويد قرآنه وترتيلها وقد اقتصر العلامي تلميذ
المحقق ابن الهمام في شرح زاد الفقير عليه وذكر مسكين الاقرأ بعلم القراءة كالوقف في موضعه والوصل في موضعه **قوله**
ثم الاورع اي الاكثر اجتنابا للشبهات والفرق بين الورع والتقوى ان الورع اجتناب الشبهات والتقوى اجتناب المحرمات
ولم يذكر الورع في الحديث السابق وانما ذكر فيه بعد القراءة الهجرة لانها كانت واجبة في ابتداء الاسلام قبل الفتح فلما انتسخ
بعده اقمنا الورع مقامها واستثنى في معراج الدراية من نسخ وجوبها بعده ما اذا اسلم في دار الحرب فانه يلزمه الهجرة
الى دار الاسلام لكن الذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذا استويا فيما قبلها **قوله** ثم الاسن لحديث مالك بن الحويرث
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ولصاحب له اذا حضرت الصلاة فاذنا ثم اقيما ثم ليؤمكما اكبركما وقد كانا استويا في
الهجرة والعلم والقراءة وعلل له في البدائع بان من امتد عمره في الاسلام كان اكثر طاعة وهو يدل على ان المراد بالاسن اقدم
اسلاما ويشهد له حديث الصحيحين المتقدم من قوله فان كانوا في الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما فعلى هذا لا يقدم شيخ
اسلم قريبا على شاب نشأ في الاسلام او اسلم قبله وكلام المصنف ظاهر في تقديم الاورع على الاسن وهكذا في كثير من الكتب
وفي المحيط ما يخالفه فانه قال وان كان احدهما اكبر والاخر اورع فالاكبر اولى اذا لم يكن فيه فسق ظاهر انتهى واشار المصنف
الى انهما لو استويا في سائر الفضائل الا ان احدهما اقدم ورعا قدم وقد صرح به في فتح القدير لم يقتصر المصنف على هذه
الاوصاف الاربعة اعني العلم والقراءة والورع والسن وقد ذكروا اوصافا اخر ففي المحيط فان استويا في السن فاحسنهما
خلقا اولى فان استويا فاحسنهما وجها وفسر التيمي الخلق بالالفة بين الناس وفسر المصنف في الكافي احسنهم وجها باكثرهم
صلاة بالليل لحديث من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار وان كان ضعيفا عند المحدثين وذكر في البدائع انه لا حاجة
الى هذا التكلف بل يبقى على ظاهره لان صباحة الوجه سبب لكثرة الجماعة خلفه وقدم في فتح القدير الحسب على صباحة الوجه
فان استووا فاشرفهم نسبا وزاد الامام الاسبيجابي على ذلك اوصافا ثلاثة اخرى وهي فان استووا فاكبرهم رأسا
واصغرهم عضوا فان استووا فاكثرهم مالا حتى لا يطمع على الناس فان استووا في ذلك فاكبرهم جاها اولى وزاد في
المعراج ثاني عشر وهو انظفهم ثوبا واختلف في المسافر مع المقيم قيل هما سواء وقيل المقيم اولى وينبغي ترجيحه كما لا
يخفى وفي الخلاصة فان اجتمعت هذه الخصال في رجلين فانه يقرع بينهما او الخيار الى القوم واشار المصنف بالاحقية
الى ان القوم لو قدموا غير الاولى مع وجوده فانه قد اساؤا ولكن لا يأثمون كما في التجنيس وغيره وهذا كله فيما اذا لم يكن
في بيت شخص اما اذا كانا في بيت انسان فانه يكره ان يؤم ويؤذن وصاحب البيت اولى بالامامة الا ان يكون معه سلطان
او قاض فهو اولى لان ولايتهما عامة كذا ذكر الاسبيجابي ويشهد حديث الصحيحين السابق وفي السراج الوهاج ويقدم
الوالي على الجميع وعلى امام المسجد وصاحب البيت والمستأجر اولى من المالك لانه احق بمنافعه وكذا المستعير اولى من المعير
انتهى وفي تقديم المستعير نظر لان للمعير ان يرجع اي وقت شاء بخلاف المؤجر وفي الخلاصة وغيرها رجل ام قوما وهم
له كارهون ان كانت الكراهة لفساد فيه او لانهم احق بالامامة يكره له ذلك وان كان هو احق بالامامة لا يكره انتهى
وفي بعض الكتب والكراهة على القوم وهو ظاهر لانها ناشئة عن الاخلاق الذميمة وينبغي ان تكون تحريمية في حق الامام
في صورة الكراهة لحديث ابي داود عن ابن عمر مرفوعا ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة من تقدم قوما وهم له كارهون
ورجل اتى الصلاة دبارا والدبار ان ياتيها بعد ان تفوته ورجل اعتبد محرره كذا في شرح المنية **قوله** وكره امامة العبد
والاعرابي والفاسق والمبتدع والاعمى وولد الزنا بيان للشيئين الصحة والكراهة اما الصحة فمبنية على وجود الاهلية
للصلاة مع اداء الاركان وهما موجودان من غير نقص في الشرائط والاركان ومن السنة حديث صلوا خلف كل بر وفاجر
وفي صحيح البخاري ان ابن عمر كان يصلي خلف الحجاج وكفى به فاسقا كما قاله الشافعي وقال المصنف انه افسق اهل زمانه
وقال الحسن البصري لو جاءت كل امة بخبيثاتها وجئنا بابي محمد لغلبناهم وامامة عتبان بن مالك الاعمى لقومه مشهورة
في الصحيحين واستخلاف ابن ام مكتوم الاعمى على المدينة في صحيح ابن حبان كذلك واما الكراهة فمبنية على قلة رغبة
الناس في الاقتداء بهؤلاء فيؤدي الى تقليل الجماعة المطلوب تكثيرها تكثيرا للاجر ولان العبد لا يتفرغ للتعلم والغالب
على الاعرابي الجهل والفاسق لا يهتم لامر دينه والاعمى لا يتوقى النجاسة وليس لولد الزنا اب يربيه ويؤدبه ويعلمه
فيغلب عليه الجهل اطلقوا الكراهة في هؤلاء وقيد كراهة امامة الاعمى في المحيط وغيره بان لا يكون افضل القوم

فان كان افضلهم فهو اولى وعلى هذا حمل تقديم ابن ام مكتوم لانه لم يبق من الرجال الصالحين للامامة في المدينة احد افضل
منه حينئذ ولعل عتبان بن مالك كان افضل من كان يؤمه ايضا وعلى قياس هذا اذا كان الاعرابي افضل الحاضرين كان
اولى ولهذا قال في منية المصلي اراد بالاعرابي الجاهل وهو ظاهر في كراهة امامة العامي الذي لا علم عنده وينبغي ان يكون
كذلك في العبد وولد الزنا اذا كان افضل القوم فلا كراهة اذا لم يكونوا محتقرين بين الناس لعدم العلة للكراهة والاعرابي
من يسكن البادية عربيا كان او عجميا واما من يسكن المدن فهو عربي وفي المجتبى وهذه الكراهية تنزيهية لقولهم في الاصل
امامة غيرهم احب الي وهكذا في معراج الدراية وفي الفتاوى لو صلى خلف فاسق او مبتدع ينال فضل الجماعة لكن لا ينال
كما ينال خلف تقي ورع لقوله صلى الله عليه وسلم من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي قال ابن امير حاج ولم
يجده المخرجون نعم اخرج الحاكم في مستدركه مرفوعا ان سركم ان يقبل الله صلوتكم فليؤمكم خياركم فانهم وفدكم فيما
بينكم وبين ربكم وذكر الشارح وغيره ان الفاسق اذا تعذر منعه يصلي الجمعة خلفه وفي غيرها ينتقل الى مسجد اخر وعلل
له في المعراج بان في غير الجمعة يجد اماما غيره فقال في فتح القدير فعلى هذا فيكره الاقتداء به في الجمعة اذا تعددت اقامتها
في المصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي السراج الوهاج فان قلت فما الافضلية ان يصلي خلف هؤلاء
او الانفراد قيل اما في حق الفاسق فالصلاة خلفه اولى لما ذكر في الفتاوى كما قدمناه واما الاخرون فيمكن ان يكون الانفراد
اولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن ان يكون على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلي خلف غيرهم انتهى فالحاصل
انه يكره لهؤلاء التقدم ويكره الاقتداء بهم كراهة تنزيه فان امكن الصلاة خلف غيرهم فهو افضل والا فالاقتداء اولى
من الانفراد وينبغي ان يكون محل كراهة الاقتداء بهم عند وجود غيرهم والا فلا كراهة كما لا يخفى واشار المصنف الى انه
لو اجتمع معتق وحر اصلي فالحر الاصلي اولى بعد الاستواء في العلم والقراءة كما في الخلاصة واما المبتدع فهو صاحب البدعة
وهي كما في المغرب اسم من ابتدع الامر اذا ابتداه واحدثه كالرفعة من الارتفاع والخلفة من الاختلاف ثم غلب على ما هو زيادة في
الدين او نقصان منه انتهى وعرفها الشمني بانها ما احدث على خلاف الحق المتلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من علم او
عمل او حال بنوع شبهة واستحسان وجعل دينا قويما وصراطا مستقيما انتهى واطلق المصنف في المبتدع فشمل كل مبتدع هو
من اهل قبلتنا وقيده في المحيط والخلاصة والمجتبى وغيرها بان لا تكون بدعته تكفره فان كانت تكفره فالصلاة خلفه لا تجوز وعبارة
الخلاصة هكذا وفي الاصل الاقتداء باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغالي ومن يقول بخلق القران
والخطابية والمشبهة وجملته ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل في هواه حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلاة خلفه وتكره ولا
تجوز الصلاة خلف من ينكر شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او ينكر الكرام الكاتبين او ينكر الرؤية لانه كافر وان قال انه
لا يرى لجلاله وعظمته فهو مبتدع والمشبه ان قال لله يد او رجل كما للعباد فهو كافر وان قال انه جسم لا كالاجسام فهو مبتدع
والرافضي ان فضل عليا على غيره فهو مبتدع وان انكر خلافة الصديق فهو كافر ومن انكر الاسراء من مكة الى بيت المقدس فهو كافر
ومن انكر المعراج من بيت المقدس فليس بكافر انتهى ولحق في فتح القدير عمر بالصديق في هذا الحكم ولعل مرادهم بانكار الخلافة
انكار استحقاقهما الخلافة فهو مخالف لاجماع الصحابة لا انكار وجودها لهما وعلل لعدم كفره في قوله لا كالاجسام بانه ليس
فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض
سببا للعقاب لما قلنا من الايهام بخلاف ما لو قال له على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا وهو حسن بل هو اولى
بالتكفير انتهى فالحاصل انه يكفر في لفظين هو جسم كالاجسام وهو جسم ويصير مبتدعا في الثالث هو جسم لا كالاجسام ثم قال
واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة كلهم
محمله ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقائل به قائل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون قوله ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في
طلب الحق لكن جزمهم ببطلان الصلاة خلفه لا يصح الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم عدم الحل اي عدم حل ان يفعل
وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم بخلاف مطلق اسم الجسم مع نفي التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم
للنقص بعد علمه بذلك ولو نفى التشبيه لم يتوهمه الا الساهل والا استخفافه بذلك انتهى وهكذا استشكل هذه الفروع
مع ما صح عن المجتهدين المحقق سعد التفتازاني في شرح العقايد وفيما اجاب به في فتح القدير نظر لان تعليله في الخلاصة
فيمن انكر الرؤية ونحوها بانه كافر يرد هذا الحمل فالاولى ما ذكره هو في باب البغاة ان هذه الفروع المنقولة في الفتاوى من التكفير
لم ينقل عن الفقهاء اي المجتهدين واما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من قبلتنا حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون
دماء المسلمين واموالهم وسب اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لكونه على تاويل وشبهة ولا عبرة بغير المجتهدين انتهى وذكر

في المسايرة ان ظاهر قول الشافعي وابي حنيفة انه لا يكفر احد منهم وان روي عن ابي حنيفة انه قال لجهم اخرج عني يا كافر وحملا على
التشبيه وهو مختار الرازي وذكر في شرحها للكمال ابن ابي شريف ان عدم تكفيرهم هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء
فان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال في كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل
بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم انتهى وقال الامام الشافعي
اقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لانهم يشهدون بالزور لموافقيهم وما ذكره المصنف انه ظاهر قول ابي حنيفة جزم بحكايته
عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد انتهى فالحاصل ان المذهب عدم تكفير احد من المخالفين فيما ليس من الاصول
المعلومة من الدين ضرورة ويدل عليه قبول شهادتهم الا الخطابية ولم يفصلوا في كتاب الشهادات فدل ذلك على ان هذه
الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم ينقل عن ابي حنيفة وانما هي من تفريعات المشايخ كالفاظ التكفير
المنقولة في الفتاوى والله سبحانه هو الموفق وفي جمع الجوامع وشرحه ولا نكفر احدا من اهل القبلة ببدعة كمنكري صفات
الله تعالى وخلقه افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيمة ومنا من كفرهم اما من خرج ببدعته من اهل القبلة كمنكري
حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به
ضرورة انتهى وفي الخلاصة عن الحلواني يمنع عن الصلاة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر صاحب الاهواء وحمله
في المجتبى على من يريد بالمناظرة ان يزل صاحبه اما من اراد الوصول به الى الحق وهداية الخلق فهو ممن يتبرك بالاقتداء
به ويندفع البلاء عن الخلق بهدايته واهتدائه واما الصلاة خلف الشافعية فحاصل ما في المجتبى انه اذا كان مراعيا
للشرائط والاركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح اصلا وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى في باب
الوتر ولا خصوصية للشافعية بل الصلاة خلف كل مخالف للمذهب كذلك **قوله** وتطويل الصلاة اي وكره للامام
تطويلها للحديث اذا ام احدكم الناس فليخفف واستثنى المحقق في فتح القدير صلاة الكسوف فان السنة فيها التطويل حتى
تنجلي الشمس واراد بالتطويل ما زاد على القدر المسنون كما في السراج الوهاج لا كما قد يتوهمه بعض الائمة فيقرا يسيرا في الفجر
كغيرها وفي المضمرات شرح القدوري اي لا يزيد على القراءة المستحبة ولا يثقل على القوم ولكن يخفف بعد ان يكون على التمام
والاستحباب انتهى ذكره في فتح القدير بحثا وعلله بانه صلى الله عليه وسلم نهى عن التطويل وكانت قراءته هي المسنونة فلا بد
من كون ما نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة كما عنه صلى الله عليه وسلم انه قرا بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قالوا له اوجزت
قال سمعت بكاء صبي فخشيت ان تفتتن امه وفي منية المصلي ويكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة والظاهر انها في تطويل
الصلاة كراهة تحريم للامر بالتخفيف وهو للوجوب الا لصارف ولادخال الضرر على الغير واطلقه فشمل ما اذا كان القوم
يحصون او لا رضوا بالتطويل او لا لاطلاق الحديث واطلق في التطويل فشمل اطالة القراءة والركوع او السجود او الادعية
واختار الفقيه ابو الليث انه يطيل الركوع لادراك الجائي اذا لم يعرفه فان عرفه فلا وابو حنيفة منع منه مطلقا لانه
شرك اي رياء **قوله** وجماعة النساء اي وكره جماعة النساء لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام وسط الصف فيكره
كالعراة كذا في الهداية وهو يدل على انها كراهة تحريم لان التقدم واجب على الامام للمواظبة من النبي صلى الله عليه وسلم
عليه وترك الواجب موجب لكراهة التحريم المقتضية للاثم ويدل على كراهة التحريم في جماعة العراة بالاولى واستثنى
الشارحون جماعتهن في صلاة الجنازة فانها لا تكره لانها فريضة وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه
لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادى فقد تسبق احداهن فتكون صلاة
الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفريضة لصلاة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة
لمن ترك القعدة وافاد ان امامة المراة للنساء صحيحة واستثنى في السراج الوهاج مسئلة وهي ما لو استخلف الامام امراة
وخلفه رجال ونساء فسدت صلاة الرجال والنساء والامام والمقتدية في قول اصحابنا الثلاثة خلافا لزفر اما فساد
صلاة الرجال فظاهر واما فساد صلاة النساء فلانهم دخلوا في تحريمة كاملة فاذا انتقلوا الى تحريمة ناقصة لم تجز
كانهم خرجوا من فرض الى فرض اخر **قوله** فان فعلن تقف الامام وسطهن كالعراة لان عائشة رضي الله عنها فعلت كذلك
وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام ولان في التقدم زيادة الكشف وافاد في التعبير بقوله تقف انه واجب فلو
تقدمت اثمت كما صرح به في فتح القدير والصلاة صحيحة واذا توسطت لا تزول الكراهة وانما ارشدوا الى التوسط
لانه اقل كراهية من التقدم كذا في السراج الوهاج ولو تاخرت لم يصح الاقتداء بها عندنا لعدم شرطه وهو عدم التاخر
عن المأموم وذكر في المغرب الامام من يؤتم به اي يقتدى به ذكرا كان او انثى وفي الواو مع السين الوسط بالتحريك اسم لعين

ما بين طرفي الشيء كمركز الدائرة وبالسكون اسم مبهم لداخل الدائرة مثلا ولذلك كان ظرفا فالاول يجعل مبتدا وفاعلا ومفعولا به
وداخلا عليه حرف الجر ولا يصح شيء من هذا في الثاني تقول وسطه خير من طرفه واتسع وسطه وضربت وسطه وجلست في
وسط الدار وجلست وسطها بالسكون لا غير ويوصف بالاول مستويا فيه المذكر والمؤنث والاثنان والجمع قال تعالى
جعلناكم امة وسطا ولله علي ان اهدي شاة بين وسطا الى بيت الله او اعتق عبدا بين وسطا وقد بني منه افعل التفضيل فقيل
للمذكر الاوسط وللمؤنث الوسطى قال تعالى من اوسط ما تطعمون اهليكم يعني المتوسط بين الاسراف والتقتير وقد اكثروا
في ذلك وهو في محل الرفع على البدل من اطعام او كسوتهم معطوف عليه والصلاة الوسطى العصر وهو المشهور انتهى وضبطه
هنا في السراج الوهاج بسكون السين لا غير وفي الصحاح كل موضع صلح فيه بين وسط بالتسكين كجلست وسط القوم وان لم يصلح
فيه فهو بالتحريك كجلست وسط الدار وربما سكن وليس بالوجه انتهى وفي ضياء الحلوم الوسط بالسكون ظرف مكان وبفتح السين
اسم تقول وسط رأسه دهن بسكون السين وفتح الطاء فهذا ظرف فاذا فتحنا السين رفعنا الطاء وقلت وسط رأسه دهن فهذا اسم
انتهى وفي معراج الدراية والتشبيه بالعراة ليس من كل وجه بل في فضيلة الافراد وافضلية قيام الامام وسطهن واما
العراة فيصلون قعودا وهو افضل والنساء قائمات وفي الخلاصة يصلون قعودا بايماء وان صلوا بقيام وركوع وسجود جماعة جاز ثم
وذكر الاسبيجابي وكذلك يكره ان يؤم النساء في بيت وليس معهن رجل ولا محرم منه مثل زوجته وامته واخته فان كانت واحدة
منهن فلا يكره وكذلك اذا امهن في المسجد لا يكره واطلاق المحرم على من ذكر تغليب والا فليس هو محرما لزوجته وامته قوله
ويقف الواحد عن يمينه والاثنان خلفه لحديث ابن عباس انه عليه الصلاة والسلام صلى به واقامه عن يمينه وهو ظاهر
في محاذاة اليمين وهي المساواة وهذا هو المذهب خلافا لما عن محمد من انه يجعل اصابعه عند عقب الامام وافاد الشارح
انه لو وقف عن يساره فانه يكره يعني اتفاقا ولو وقف خلفه فيه روايتان اصحهما الكراهة واطلق في الواحد فشمل البالغ
والصبي واحترز به عن المرأة فانها لا تكون الا خلفه فلو كان معه رجل وامرأة فانه يقيم الرجل عن يمينه والمرأة خلفهما
وان كان رجلان وامرأة اقام الرجلين خلفه والمرأة خلفهما وانما يتقدم الرجلين لانه عليه السلام تقدم على انس واليتيم حين
صلى بهما وهو دليل الافضلية وما ورد من فعل ابن مسعود من انه توسطهما فهو دليل الاباحة كذا في النهاية وغيرها
وذكر الاسبيجابي انه لو كان معه رجلان فالامام بالخيار ان شاء تقدم وان شاء قام فيما بينهما ولو كان جماعة فينبغي للامام ان يتقدم
ولو لم يتقدم الا انه قام على ميمنة الصف او على ميسرته او قام في وسط الصف فانه يجوز ويكره وينبغي ان يكون بحذاء الامام
من هو افضل ولو قال المصنف كما في النقاية لكان اولى الزائد خلفه ليشمل الزائد الاثنين والاكثر وفي الخلاصة ولو كان المقتدي
عن يمين الامام فجاء ثالث وجذبه المؤتم الى نفسه بعدما كبر الثالث لا تفسد صلاته واشار المصنف الى ان العبرة انما هو للقدم
لا للرأس فلو كان الامام اقصر من المقتدي تقع رأس المقتدي قدام الامام يجوز بعد ان يكون محاذيا بقدمه او متأخرا قليلا
وكذا في محاذاة المرأة كما سيأتي وان تفاوتت الاقدام صغرا وكبرا فالعبرة بالساق والكعب والاصح ما لم يتقدم اكثر قدم
المقتدي لا تفسد صلاته كذا في المجتبى وفي الظهيرية وجاء والصف متصل انتظر حتى يجيء الآخر فان خاف فوت الركعة
جذب واحدا من الصف ان علم انه لا يؤذيه وان اقتدى به خلف الصفوف جاز لما روي ان ابا بكرة قام خلف الصف فدب
راكعا حتى لحق بالصف فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ابا بكرة زادك الله حرصا في الدين ولو كان في الصحراء ينبغي
ان يكبر اولا ثم يجذبه ولو جذبه اولا فتأخر ثم كبر هو قيل تفسد صلاة الذي تأخر ذكره الزندويستي في نظمه والمعنى فيه ان هذا
اجابة بالفعل فيعتبر بالاجابة بالقول ولو اجاب بالقول فسدت كما اذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله والاصح انه لا تفسد صلاته
انتهى وفي القنية والقيام وحده اولى في زماننا لغلبة الجهل على العوام قوله ويصف الرجال ثم الصبيان ثم النساء لقوله
عليه الصلاة والسلام ليليني منكم اولو الاحلام والنهى ولان المحاذاة مفسدة فيؤخرون وليليني امر الغائب من الولي وهو القرب
والاحلام جمع حلم بضم الحاء وهو ما يراه النائم اريد به البالغون مجازا لان الحلم سبب البلوغ والنهى جمع نهية وهي العقل كذا في
غاية البيان ولم يذكر الخناثى كما في الجمع وغيره لندرة وجوده وذكر الاسبيجابي انه يقوم الرجال صفا مما يلي الامام ثم الصبيان
بعدهم ثم الخناثى ثم الاناث ثم الصبيات المراهقات وفي شرح منية المصلي المذكور في عامة الكتب اربعة اقسام قيل وليس
هذا الترتيب لهذه الاقسام بحاصر لجملة الاقسام الممكنة فانها تنتهي الى اثني عشر قسما والترتيب الحاصر لها ان يقدم الاحرار
البالغون ثم الاحرار الصبيان ثم العبيد البالغون ثم العبيد الصبيان ثم الاحرار الخناثى الكبار ثم الاحرار الخناثى الصغار
ثم الارقاء الخناثى الكبار ثم الارقاء الخناثى الصغار ثم الحرائر الكبار ثم الحرائر الصغار ثم الاماء الكبار ثم الاماء الصغار
انتهى وظاهر كلامهم متونا وشروحا تقديم الرجال على الصبيان مطلقا سواء كانوا احرارا او عبيدا فان الصبي الحر وان

كان

كان له شرف الحرية لكن المطلوب هنا مناقب البالغ العاقل بالحديث السابق نعم يقدم البالغ الحر على البالغ العبد والصبي الحر
على الصبي العبد والحرة البالغة على الامة البالغة والصبية الحرة على الصبية الامة لشرف الحرية من غير معارض ولم ار
صريحا حكم ما اذا صلى ومعه رجل وصبي وان كان داخلا تحت قوله والاثنان خلفه وظاهر حديث انس انه يسوي بين الرجل
والصبي ويكونان خلفه فانه قال فصففت انا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا ويقتضي ايضا ان الصبي الواحد لا يكون منفردا
عن صف الرجال بل يدخل في صفهم وان محل هذا الترتيب انما هو عند حضور جمع من الرجال وجمع من الصبيان فحينئذ
يؤخر الصبيان بخلاف المرأة الواحدة فانها تتأخر عن الصفوف كجماعتهن وينبغي للقوم اذا قاموا الى الصلاة ان يتراصوا
ويسدوا الخلل ويسووا بين مناكبهم في الصفوف ولا بأس ان يأمرهم الامام بذلك وينبغي ان يكملوا ما يلي الامام من الصفوف
ثم ما يلي ما يليه وهلم جرا واذا استوى جانبا الامام فانه يقوم الجائي عن يمينه وان ترجح اليمين فانه يقوم عن يساره وان وجد
في الصف فرجة سدها والا فينتظر حتى يجيء آخر كما قدمناه وفي فتح القدير وروى ابو داود والامام احمد عن ابن عمر انه
صلى الله عليه وسلم قال اقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا بايدي اخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان
من وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله وروى البزار باسناد حسن عنه صلى الله عليه وسلم من سد
فرجة في الصف غفر له وفي ابي داود عنه صلى الله عليه وسلم قال خياركم الينكم مناكب في الصلاة وبهذا يعلم جهل من
يستمسك عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن ان فسحه له رياء بسبب انه يتحرك لاجله بل ذاك اعانة له على ادراك الفضيلة
واقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف والاحاديث في هذا كثيرة شهيرة انتهى وفي القنية والقيام في الصف الاول
افضل من الثاني وفي الثاني افضل من الثالث هكذا لانه روي في الاخبار ان الله تعالى اذا انزل الرحمة على الجماعة ينزلها اولا
على الامام ثم تجاوز عنه الى من بحذائه في الصف الاول ثم الى الميامن ثم الى المياسر ثم الى الصف الثاني وروي عنه عليه السلام
انه قال يكتب للذي خلف الامام بحذائه مائة صلاة وللذي في الجانب الايمن خمسة وسبعون صلاة وللذي في الجانب الايسر
خمسون صلاة وللذي في سائر الصفوف خمسة وعشرون صلاة وجد في الصف الاول فرجة دون الثاني له ان يخرق الصف
الثاني لانه لا حرمة له لتقصيرهم حيث لم يسدوا الصف الاول انتهى قوله وان حاذته مشتهاة في صلاة
مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل فسدت صلاته ان نوى امامها بيان لفائدة تأخيرها وحكم محاذاتها للرجل
والقياس ان لا تفسد اعتبارا بصلاتها وبمحاذاة الامرد وجه الاستحسان حديث مسلم السابق من انه صلى الله عليه وسلم
جعل العجوز خلف الصف ولولا ان المحاذاة مفسدة لما تأخرت العجوز لان الانفراد خلف الصف مكروه عندنا ومفسد عند
احمد وحديث ابن مسعود اخروهن من حيث اخرهن الله والحنفية يذكرونه مرفوعا والمحقق ابن الهمام منع رفعه بل هو
موقوف على ابن مسعود وهو يفيد افتراض تأخيرهن على الرجال لانه وان كان احادا وقع بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وللرجال
عليهن درجة فاذا لم يشر اليها بالتأخير بعدما دخلت في الصلاة ونوى الامام امامتها فقد ترك فرض المقام فبطلت صلاته
واذا اشار اليها بالتأخير فلم تتأخر تركت حينئذ فرض المقام فبطلت صلاتها دونه ولم يمكنه التقدم خطوة او خطوتين
لانه مكروه فلا يؤمر به وهذا هو الفرق بينها وبينه وهذا في محاذاة غير الامام اما في محاذاة امامها فصلاتها فاسدة ايضا
لانه اذا فسدت صلاة الامام فسدت صلاة المأموم كما في فتاوى قاضيخان المرأة اذا صلت مع زوجها في البيت ان كان
قدمها بحذاء قدم الزوج لا تجوز صلاتهما بالجماعة وفي المحيط اذا حاذت امامها فسدت صلاة الكل واما محاذاة الامرد فقال
في فتح القدير صرح الكل بعدم الفساد الا من شذ ولا متمسك له في الرواية كما صرحوا به ولا في الدراية لنصهم بان الفساد
في المرأة غير معلول بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل فعلل به صرح بنفيه في الصبي
مدعيا عدم اشتهائه انتهى وعلى هذا فما في معراج الدراية عن الملتقط من ان المراد من قربة الحق فيه عورة مبني على القول
الشاذ الذي يلحقه بالمرأة وذكر الشارح وغيره ان المعتبر في المحاذاة الساق والكعب في الاصح وبعضهم اعتبر القدم
انتهى وهو قاصر الافادة فانه كما صرحوا به المرأة الواحدة تفسد صلاة ثلاثة اذا وقفت في الصف من عن يمينها ومن
عن يسارها ومن خلفها ولا شك ان المحاذاة بالساق والكعب لم تتحقق فيمن خلفها فالتفسير الصحيح للمحاذاة ما في المجتبى
والمحاذاة المفسدة ان تقوم بجنب الرجل من غير حائل او قدامه انتهى فالحاصل ان مماسة بدنها لبدنه ليست بشرط
بل ان تكون عن جنبه بلا حائل ولا فرجة وسيأتي تفسير الحائل والفرجة ولهذا لو كان احدهما على الدكان دون القامة
والآخر على الارض فسدت صلاته لوجود المحاذاة لبعض بدنها لكونها عن جنبه وليس هنا محاذاة بالساق والكعب
ولا بالقدم وفي الخانية والظهيرية المرأة اذا صلت في بيتها مع زوجها ان كانت قدماها خلف قدم الزوج الا انها

طويلة تقع رأسها في السجود قبل رأس الامام جازت صلاتهما لان العبرة للقدم انتهى وقال قاضي خان في باب ما يفسد الصلاة
وحد المحاذاة ان تحاذي عضوا منها عضوا من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة والرجل بحذائها اسفل منها او خلفها ان كان
يحاذي الرجل شيأ منها تفسد صلاته وقيد بالمشتهاة لان غير المشتهاة لا تفسد صلاته وان كانت مميزة واختلفوا في حد
المشتهاة وصحح الشارح وغيره انه لا اعتبار بالسن من السبع على ما قيل او التسع على ما قيل وانما المعتبر ان تصلح للجماع بان
تكون عبلة ضخمة والعبلة المرأة التامة الخلق واطلقها فشملت الاجنبية والزوجة والمحرم والمشتهاة حالا او ماضيا
مراهقة او بالغة فدخلت العجوز الشوهاء ولم يقيدها بالعاقلة كما فعل غيره لان المجنونة لم تصح صلاتها فلم يوجد الاشتراك
وقيد بالصلاة لانها لو لم تكن في الصلاة فلا فساد وقيد الصلاة بالاطلاق وهي ما عهد مناجاة للرب سبحانه وتعالى
وهي ذات الركوع والسجود او الايماء للعذر للاحتراز عن المحاذاة في صلاة الجنازة فانها لا تفسد وقيد بالاشتراك لان محاذاة
المصلية لمصل ليس في صلاتها لا تفسد صلاته لكنه مكروه كما في فتح القدير وقيد بالاشتراك بالتحريمة والاداء لانه
اللاحق اذا حاذته اللاحقة عند الذهاب الى الوضوء او عند المجيء قبل الاشتغال بعمل الصلاة فلا فساد وان وجد
الاشتراك حالة المحاذاة تحريمة لعدم الاشتراك في الاداء حالة المحاذاة لان هذه الحالة ليست حالة الاداء وكذا
المسبوق اذا حاذته المسبوقة بعد سلام الامام عند قضاء ما سبقا به لعدم الاشتراك في الاداء لان المسبوق منفرد فيما يقضي
الا في مسائل سنذكرها وان وجد الاشتراك في التحريمة وليس من شرط الاشتراك في التحريمة تحصيل الركعة الاولى مع الامام
ولهذا قال في السراج الوهاج ولا يشترط ان تدرك اول الصلاة في الصحيح بل لو سبقها بركعة او بركعتين فحاذته فيما ادركت
تفسد عليه انتهى فالمشاركة في التحريمة بناء صلاتها على صلاة من حاذته او على صلاة امام من حاذته فحينئذ لا يمكن المشاركة
في الاداء بدون المشاركة في التحريمة فلهذا ذكروا المشاركة تحريمة واداء ولم يكتفوا بالمشاركة في الاداء وفي فتح القدير لو قيد بدل
مشتركة تحريمة واداء مشتركة اداء وبفسر بان يكون لهما امام فيما يؤديانه حالة المحاذاة او احدهما امام للآخر لعم الاشتراكين اغنى
قلنا نعم لكن يلزم من الاشتراك اداء الاشتراك تحريمة فلهذا ذكروهما والحاصل ان المقتدي اما مدرك او لاحق غير مسبوق
او لاحق مسبوق او مسبوق غير لاحق فالمدرك من ادرك الركعات كلها مع الامام فاذا حاذته ابطلت صلاته لوجود الاشتراك
تحريمة واداء واللاحق الغير المسبوق هو الذي ادرك الركعة الاولى وفاته ركعة او اكثر منها بعذر كنوم او حدث او غفلة
او زحمة او لانه من الطائفة الاولى في صلاة الخوف وحكمه انه اذا زال عذره فانه يبدأ بقضاء ما فاته بالعذر ثم يتابع
الامام ان لم يفرغ وهذا واجب لا شرط حتى لو عكس فانه يصح فلو نام في الثالثة واستيقظ في الرابعة فانه يأتي بالثالثة بلا
قراءة لانه لاحق فيها فاذا فرغ منها قبل ان يصلي الامام الرابعة صلى معه الرابعة وان بعد فراغ الامام صلى الرابعة وحده
بلا قراءة ايضا لانه لاحق فلو تابع الامام ثم قضى الثالثة بعد سلام الامام صح واثم ومن حكمه انه مقتد حكما فيما يقضي ولهذا
لا يقرأ ولا يلزمه سجود لسهوه واذا تبدل اجتهاده في القبلة تبطل صلاته ولو سبقه الحدث وهو مسافر فدخل مصره للوضوء
بعد فراغ الامام لا ينقلب اربعا وكذا لو نوى الاقامة بعد فراغ الامام وقد جعلوا فعله في الاصول اداء شبيها بالقضاء
فلهذا لا يتغير فرضه بنية الاقامة لانها لا تؤثر في القضاء ومما الحق باللاحق المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه بعد سلام امامه
كاللاحق ولهذا لا يقرأ ولا يسجد لسهوه ولا يقتدي به كما في الخانية واما اللاحق المسبوق فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع
الامام وفاته بعد الشروع ركعة او اكثر بعذر ولهذا اختار المحقق في فتح القدير ان اللاحق هو من فاته بعد ما دخل
مع الامام بعض صلاة الامام ليشمل اللاحق المسبوق وتعريفهم للاحق بانه من ادرك صلاة الامام وفاته شيء منها بعده
تساهل انتهى لكن يرد عليه المقيم اذا اقتدى بمسافر فانه لاحق ولم يشمله تعريفه الا ان يقال انه ملحق به وليس هو حقيقة
وحكمه انه اذا زال العذر ما قال في المجمع ان يصلي فيما ادرك ما نام فيه ثم يقضي ما فاته ولو تابع فيما بقي ثم قضى الفائت لم
ما نام فيه اجزأه وقدمناه انه يصح مع الاثم لترك الواجب واما المسبوق فقط فهو من لم يدرك الركعة الاولى مع الامام وسيأتي
ان شاء الله تعالى بيان احكامه عند قوله وصح استخلاف المسبوق وقالوا لو اقتديا في الركعة الثالثة ثم احدثا فذهبا للوضوء
ثم حاذته في القضاء ينظر فان حاذته في الاولى والثانية وهي الثالثة والرابعة للامام تفسد صلاته لوجود الشركة فيهما
تقديرا لكونهما لاحقين فيهما وان حاذته في الثالثة والرابعة لا تفسد لعدم المشاركة فيهما لكونهما مسبوقين وهذا
بناء على ان اللاحق المسبوق يقضي اولا ما لحق فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وان صح عكسه لكن يجب هذا
فباعتباره تفسد وقيد باتحاد المكان لانه لو اختلف فلا فساد سواء كان بينهما حائل او لا ولهذا قال في السراج الوهاج
لو كان على الدكان والحائط ومقدار قامة وهي على الارض لا تفسد لعدم اتحاد المكان وهكذا في الكافي وقال في النوازل

قوم صلوا على ظهر ظلة في المسجد وبحذائهم من تحتهم نساء اجزأتهم صلاتهم لعدم اتحاد المكان بخلاف ما اذا كان قدامهم
نساء فانها فاسدة لانه تخلل بينهم وبين الامام صف من النساء وهو مانع من الاقتداء كما سيأتي وفي المجتبى اقتدين على ظهر المسجد
وتحته صفوف الرجال لا تفسد صلاتهم وقيد بعدم الحائل لانه لو كان بينهما وبينه حائل فلا فساد وادناه قدر مؤخرة
الرجل او مقدمته لان ادنى احوال الصلاة القعود فقدر بالحائل به وهو قدر ذراع كذا في المحيط وفي المجتبى لو كان
بينهما اسطوانة او سترة قدر مؤخرة الرحل او عود او قصبة منصوبة للسترة او حائط او دكان قدر الذراع لا تفسد
وذكر الشارح ان ادناه قدر مؤخرة الرحل وغلظه مثل غلظ الاصبع ولم يذكر المصنف الفرجة من غير حائل وظاهر كلامه
انه لا عبرة بها وان المرأة اذا كانت عن يمينه او عن يساره وبينهما فرجة بلا حائل فانها تفسد صلاته وذكر الشارح وغيره
ان الفرجة كالحائل وادناها قدر ما يقوم فيها الرجل ولو كان احدهما على دكان قدر قامة الرجل والآخر اسفل لا تفسد صلاته
لعدم تحقق المحاذاة وصرح في معراج الدراية بانه لو كان بينهما فرجة تسع الرجل او اسطوانة قيل لا تفسد وكذا اذا قامت
امامه وبينهما هذه الفرجة وصرح به في المجتبى عن صلاة البقالي ويشكل عليه ما اتفقوا على نقله عن اصحابنا كما في غاية
البيان لو قامت امرأة في الصف وقد نوى امامتها تفسد صلاة الامام والقوم وان قامت في الصف تفسد صلاة
رجلين من جانبيها وصلاة رجل خلفها ولو تقدمت على الامام لا تفسد صلاة الامام والقوم ولكن تفسد صلاتها
ولو كان صف من النساء بين الامام والرجل لا يصح اقتداء الرجال بالامام ويجعل حائلا ولو كان في صف الرجال ثنتان من
النساء تفسد صلاة رجل عن يمينهما وصلاة رجل عن يسارهما وصلاة رجلين خلفهما فقط ولو كن ثلاثا تفسد صلاة ثلاثة
خلفهن الى آخر الصفوف وواحد عن ايمانهن وواحد عن يسارهن لان الثلاثة جمع صحيح فصار كالصف فيمنع صحة الاقتداء
في حق من صرن حائلات بينه وبين امامه وفي المحيط عن الجرجاني لو كبرت في الصف الاول وركعت في الصف الثاني
وسجدت في الصف الاول وركعت في الصف الثاني وسجدت في الصف الاول من عن يمينها ويسارها وخلفها في كل صف
لانها ادت في كل صف ركنا من الاركان فصار كالمدفوع الى صف النساء وهو مشكل ووجه اشكاله ان الرجل الذي هو خلفها
او الصف هو خلفها او الصف الذي هو خلفهن بينه وبينها فرجة قدر قامة الرجل وقد جعلوا الفرجة كالحائل فيمن عن جانبيها
او خلفها كما قدمناه عن المجتبى وغيره فتعين ان يحمل على ما اذا كان خلفها من غير فرجة محاذيا لها بحيث لا يكون بينها وبينه
قدر قامة الرجل ولهذا قال في السراج الوهاج ولو قامت امرأة وسط الصف فانها تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها
وواحد عن يسارها وواحد خلفها بحذائها ولا تفسد صلاة الباقين انتهى فقد شرط ان يكون من خلفها محاذيا لها للاحتراز
عما اذا كان بينه وبينها فرجة وكذا صرح الزيلعي الشارح فقال في المرأتين يفسدان صلاة رجلين خلفهما بحذائهما ثم
ثابت بعد ذلك مصرحا به في الكافي للحاكم الشهيد وفي المجتبى ولو كان الرجل على سترة او رف والمرأة قدامه تفسد لو كان
قدر قامة الرجل او دونه وهذا اذا لم يكن على الرف سترة فاما اذا كان عليه سترة قدر ذراع لا تفسد في جميع الاحوال
انتهى وقدمنا على النوازل انهن لو كن بحذائهم تحتهم لا تفسد وقيد بنية الامامة لانه لو لم ينو الامام امامتها لم تفسد
صلاة من حاذته مطلقا ولا حاجة الى هذا القيد لانه علم من قوله مشتركة لانه لا اشتراك الا بنية الامام امامتها اذ لو لم
ينو امامتها لم يصح اقتداؤها وجرى اكثرهم على هذا العموم حتى في الجمعة والعيدين لانه يلزمه الفساد من جهتها بتقدير محاذاتها
فاشترطا الزامه والمأموم تبع لامامه ومنهم من لم يشترطها فيهما وصححه صاحب الخلاصة لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب
الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤديها وحدها ويشترط نية الامام وقت الشروع لا بعده ولا يشترط حضورها عند
النية في رواية ويشترط في اخرى كما في السراج الوهاج والظاهر الاول واشار بقوله فسدت صلاته الى انها لو اقتدت
به مقارنا للتكبير محاذية له وقد نوى امامتها لم تنعقد تحريمة الامام وهو الصحيح كما في فتاوى قاضي خان لان المفسد
للصلاة اذا قارن الشروع منع من الانعقاد ولو نوى امامة النساء الا واحدة فهو كما نوى فاذا حاذته لا تبطل صلاته
ولا يشترط اتحاد صلاتهما حتى لو اقتدت به في الظهر وهو يصلي العصر وحاذته ابطلت صلاته على الصحيح كما في السراج
الوهاج لان اقتداءها وان لم يصح فرضا فصح نفلا على المذهب فكان بناء النفل على الفرض لكن هو متفرع على احد القولين
في بقاء اصل الصلاة عند فساد الاقتداء وسنبين ما هو المذهب فيه وفي نظائره ولم يذكر المصنف كونها في ركن كامل للاختلاف
فيه ففي فتاوى قاضي خان المحاذاة مفسدة قلت او كثرت وفي المجمع ان ابا يوسف يفسدها بالمحاذاة قدر اداء ركن واشترط
محمد اداء الركن ففيها ثلاثة اقوال وظاهر اطلاق المصنف اختيار الاول ولم يذكر ايضا اتحاد الجهة قالوا ولا بد منه حتى
لو اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في الليلة المظلمة فلا فساد بالمحاذاة **قوله** ولا يحضرن الجماعات لقوله تعالى وقرن

ؤون في بيوتكن وقال صلى الله عليه وسلم صلاتها في قعر بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها وصلاتها في صحن دارها افضل
من صلاتها في مسجدها وبيوتهن خير لهن ولانه لا يؤمن الفتنة من خروجهن اطلقه فشمل الشابة والعجوز والصلاة النهارية
والليلية قال المصنف في الكافي والفتوى اليوم على الكراهة في الصلوات كلها لظهور الفساد ومتى كره حضور المسجد
للصلاة فلان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام
انتهى وفي فتح القدير المعتمد منع الكل في الكل الا العجائز المتفانية فيما يظهر الى دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق
وقد يقال هذه الفتوى التي اعتمدها المتأخرون مخالفة لمذهب الامام وصاحبيه فانهم نقلوا ان الشابة تمنع مطلقا
اتفاقا واما العجوز فلها حضور الجماعة عند ابي حنيفة في الصلوات الا في الظهر والعصر والجمعة وقالا تخرج العجائز
في الصلوات كلها كما في الهداية والمجمع وغيرهما فالافتاء بمنع العجائز في الكل مخالف للكل فالاعتماد على مذهب الامام وفي الخلاصة
من كتاب النكاح يجوز للزوج ان يأذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما وزيارة
المحارم فان كانت قابلة او غسالة او كان لها على اخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من زيارة الاجانب
وعيادتهم والوليمة لا يأذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت كانا عاصيين وسيأتي تمامه ان شاء الله تعالى قوله وفسد اقتداء
رجل بامرأة او صبي اما الاول فلما قدمناه من الحديث ونقل في المجتبى الاجماع عليه واما امامة الصبي فلان صلاته نفل
لعدم التكليف فلا يجوز بناء الفرض عليه لما سيأتي قيد بالرجل لان اقتداء المرأة بالمرأة صحيح مكروه وكذا اقتداء الصبي بالصبي
صحيح وقيد بالمرأة لان الاقتداء بالرجل جائز سواء نوى الامامة او لا وبالخنثى فيه تفصيل فان كان المقتدي رجلا فهو غير صحيح
لجواز ان يكون امرأة وان كان امرأة فهو صحيح الا انه يتقدم ولا يقوم وسط الصف حتى لا تفسد صلاته بالمحاذاة وان كان خنثى
لا يجوز لجواز ان يكون امرأة والمقتدي رجلا كذا ذكره الاسبيجابي وقيد بفساد الاقتداء لان صلاة الامام تامة على كل حال
واطلق فساد الاقتداء بالصبي فشمل الفرض والنفل وهو المختار كما في الهداية وهو قول العامة كما في المحيط وهو ظاهر الرواية
كما ذكره الاسبيجابي لان نفل البالغ مضمون حتى يجب القضاء اذا افسده ونفل الصبي ليس بمضمون حتى لا يجب القضاء عليه بالافساد
فيكون نفل الصبي دون نفل البالغ فلا يجوز ان يبنى القوي على الضعيف ولا يرد عليه الاقتداء بالظان اي بمن ظن ان عليه فرضا
ثم تبين خلافه فان الاقتداء به صحيح نفلا مع ان نفل المقتدي مضمون عليه بالافساد حتى يلزمه القضاء ونفل الامام ليس
مضمونا عليه حتى لا يلزمه القضاء لانه مجتهد في وجوب قضائه على الظان فان زفر يقول بوجوبه فاعتبر الظن العارض
عدما في حق المقتدي بخلاف الصبي ومشايخ بلخ جوزوا اقتداء البالغ بالصبي في غير الفرض قياسا على المظنون وقد علمت
جوابه وفي النهاية والاختلاف راجع الى صلاة الصبي هل هي صلاة ام لا قيل ليست بصلاة وانما يؤمر بها تخلقا ولهذا
لو صلت المراهقة بغير قناع فانه يجوز وقيل هي صلاة ولهذا لو قهقه المراهق في الصلاة يؤمر بالوضوء انتهى فظاهره
ترجيح انها ليست بصلاة ولهذا كان المختار عدم جواز الاقتداء به في كل صلاة وفي السراج الوهاج لو اقتدى الرجل
بالمرأة ثم افسدها لا يلزمه القضاء ولا يكون متطوعا وظاهره مع ما في المختصر صحة الشروع وسيأتي اختلاف التصحيح فيه
وفي نظائره واشار المصنف الى انه لا يجوز الاقتداء بالمجنون بالاولى لكن شرط في الخلاصة ان يكون مطبقا اما اذا كان يجن
ويفيق يصح الاقتداء به في حالة الافاقة قال ولا يجوز الاقتداء بالسكران انتهى قوله وطاهر بمعذور اي وفسد اقتداء
طاهر بصاحب العذر المفوت للطهارة لان الصحيح اقوى حالا من المعذور والشيء لا يتضمن ما هو فوقه والامام ضامن بمعنى
تضمن صلاته صلاة المقتدي وقيد المعذور في المجتبى بان يقارن الوضوء الحدث او يطرأ عليه للاحتراز عما اذا توضأ
على الانقطاع وصلى كذلك فانه يصح الاقتداء به لانه في حكم الطاهر وقيد بالطاهر لان اقتداء المعذور بالمعذور
صحيح ان اتحد عذرهما واما ان اختلف فلا يجوز ان يصلي من به انفلات ريح خلف من به سلس البول لان الامام معه حدث
ونجاسة فكان الامام صاحب عذرين والمأموم صاحب عذر وكذا لا يصلي من به سلس البول خلف من به انفلات ريح
وجرح لا يرقأ لان الامام صاحب عذرين كذا في السراج الوهاج وظاهره ان سلس البول والجرح من قبيل المتحد وكذا سلس
البول واستطلاق البطن وفي المجتبى واقتداء المستحاضة بالمستحاضة والضالة بالضالة لا يجوز كالخنثى المشكل
بالمشكل انتهى لعله لجواز ان يكون الامام حائضا اما اذا انتفى الاحتمال فينبغي الجواز لانه من قبيل المتحد وفي الخلاصة
وامامة المفتصد لغيره من الاصحاء صحيحة اذا كان يأمن خروج الدم انتهى قوله وقارئ بامي اي وفسد اقتداء
حافظ اية من القرآن بمن لا يحفظها وهو المسمى بالامي فهو عندنا من لا يحسن القراءة المفروضة وعند الشافعي
من لا يحسن الفاتحة وانما فسد لان القارئ اقوى حالا منه لانه يصلي مع عدم ركنها للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي

وسيأتي ان صلاة الامي الامام تفسد ايضا عند ابي حنيفة وعلم منه انه لا يجوز اقتداء القارئ بالاخرس بالاولى واشار الى
انه لا يجوز اقتداء الامي بالاخرس لان الامي اقوى حالا منه لقدرته على التحريمة والى جواز اقتداء الاخرس بالامي قوله ومكتس
بعار لان صلاة العاري جوزت مع هذا الشرط للضرورة ولا ضرورة في حق المقتدي وفي السراج الوهاج لو قال ومستور
العورة خلف العاري لكان اولى لان من ستر عورته بالسروال او نحوه لا يسمى مكتسيا في العرف وتصح صلاة المكتسي خلفه لانه
مستور العورة انتهى لكن اختلفوا في السراويل هل تكون كسوة شرعا في كفارة اليمين وصحح صاحب الخلاصة انه لا يجوز للرجل
ولا للمرأة اي لا يكون كسوة قيد بالمكتسي لانه لو ام العاري عراة ولابسين فصلاة الامام ومن هو مثله جائزة بلا خلاف
وكذا صاحب الجرح السائل بمثله وصحيح بخلاف الامي اذا ام اميا وقارئا فان صلاة الكل فاسدة عند ابي حنيفة لان الامي
يمكن ان يجعل صلاته بقراءة اذا اقتدى بقارئ لان قراءة الامام له قراءة وليست طهارة الامام وستره للمأموم حكما فافترقا
قوله وغير موم بموم اي فسد اقتداء من يقدر على الركوع والسجود بمن لا يقدر عليهما للعذر لقوة حال المقتدي به
لان اقتداء المومي بالمومي صحيح للمماثلة كما سيأتي قوله ومفترض بمتنفل وبمفترض اخر اي وفسد اقتداء المفترض بامام متنفل او
بامام يصلي فرضا غير فرض المقتدي لان الاقتداء بناء ووصف الفرضية معدوم في حق الامام في الاول وهو مشاركة وموافقة
فلا بد من الاتحاد وهو معدوم في الثانية والذي صح عند ائمتنا ان معاذ بن جبل كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم
نفلا وبقومه فرضا لقوله حين شكوا تطويله بهم يا معاذ اما ان تصلي معي واما ان تخفف على قومك كما رواه الامام احمد
فشرع له احد الامرين الصلاة معه ولا يصلي بقومه او الصلاة بقومه على وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة
اللفظ افاد منعه من الامامة اذا صلى معه عليه السلام ولا تمتنع امامته مطلقا بالاتفاق فعلم ان منعه من الفرض
والحاصل ان اتحاد الصلاتين شرط لصحة الاقتداء وذلك بان يمكنه الدخول في صلاته بنية صلاة الامام فتكون صلاة
الامام متضمنة لصلاة المقتدي وهو المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الامام ضامن اي تتضمن صلاته صلاة المقتدي
واشار بمنع اقتداء المفترض بالمتنفل الى منع اقتداء الناذر بالناذر لان صلاة الامام نفل بالنسبة الى المقتدي لان التزامه
انما يظهر عليه فقط الا اذا نذر احدهما عين ما نذره الاخر فاقتدى احدهما بالاخر فانه يجوز للاتحاد والى انه لو افسد
كل منهما التطوع ثم اقتدى احدهما بالاخر في قضائه فانه لا يجوز لما ذكرناه كما لو اقتدى من افسد بمن يصلي منذورة الا اذا
كان اقتدى احدهما بالاخر تطوعا ثم افسداه ثم قضياه بالاقتداء للاتحاد ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف
هذا غير طواف الاخر وهو السبب فهو اقتداء الواجب بالنفل وينبغي ان يصح الاقتداء على القول بسنية ركعتي الطواف [illegible]
واشار بمنع مفترض خلف مفترض اخر الى منع اقتداء الناذر بالحالف لان المنذورة اقوى من المحلوف بها لانها واجبة قصدا
ووجوب المحلوف بها عارض لتحقيق البر ولهذا صح اقتداء الحالف بالحالف وبالناذر وصورة الحلف بها كما في الخلاصة
ان يقول والله لاصلين ركعتين وذكر الولوالجي ان اقتداء الحالف بالمتطوع او المفترض جائز بخلاف اقتداء الناذر بالمتطوع
او المفترض فانه لا يجوز انتهى وهذا يدل على ان صلاة الحالف لم تخرج عن كونها نفلا بالحلف وقد يقال انها واجبة لتحقيق
البر فينبغي ان لا يجوز خلف المتطوع ولو اقتدى من يرى وجوب الوتر بمن يرى سنيته صح للاتحاد ولا يختلف باختلاف
الاعتقاد ولو اقتدى من يصلي سنة بمن يصلي سنة اخرى فانه يجوز كسنة العشاء خلف من يصلي التراويح او سنة الظهر
البعدية بمن يصلي القبلية كما في الخلاصة والمجتبى واطلق في منع اقتداء المفترض بالمتنفل فشمل الاقتداء في جميع الافعال
وفي بعضها وهو قول العامة فلا يرد ما ذكره محمد من ان الامام اذا رفع رأسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الامام
الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من ادرك
اول الصلاة لمنع النفلية في حق الخليفة بل هما فرض عليه ولذا لو تركهما فسدت لانه قام مقام الاول فلزمه ما لزمه
وكذا لا يرد المتنفل اذا اقتدى بالمفترض في شفع الثاني فانه يجوز مع انه اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القراءة لكون صلاة
المقتدي اخذت حكم الفرض بسبب الاقتداء ولذا لزمه قضاء ما لم يدركه مع الامام من الشفع الاول ولذا لو فسد على
نفسه يلزمه قضاء الاربع والتحقيق في غاية البيان من ان قراءة المأموم محظورة فكيف يقال انها مفروضة فالحق ان
الايراد ساقط من اصله وفي المجتبى وغيره لا يصح اقتداء المسبوق بالمسبوق ولا اللاحق باللاحق وكذا المقيمان اذا اقتديا
بالمسافر ثم اقتدى احدهما بالاخر في القضاء ولو صليا الظهر ونوى كل واحد منهما امامة صاحبه صحت صلاتهما ولو نويا
الاقتداء فسدت ومن يصلي الفرض الظهر خلف الجمعة او عكسه وذكر الاسبيجابي ان من اقتدى في موضع يجب عليه
الانفراد كالمسبوق اذا اقتدى بمسبوق او انفرد في موضع يجب عليه الاقتداء فسدت صلاته كما اذا قام المسبوق الى قضاء

ما سبق به لم يذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة ولم يعد المسبوق الى متابعة الامام ثم المصنف رحمه الله ذكر في هذه
المواضع الثمانية فساد الاقتداء ولم يذكر هل يصير شارعا اولا للاختلاف قالوا فيه روايتان وصحح في السراج الوهاج انه
يصير شارعا في صلاة نفسه وصحح في المحيط وغيره عدمه وذكر الشارح ان الاشبه ان يقال ان فسد لفقد شرط الصلاة
كالطاهر خلف المعذور لا يكون شارعا فيه وان كان للاختلاف بين الصلاتين ينبغي ان يكون شارعا فيه غير مضمون بالقضاء
لانعدام شرايطه فصار كالطاهر وثمرة الخلاف تظهر في حق بطلان الوضوء بالقهقهة انتهى ويرد هذا التفصيل ما ذكره
الحاكم في كافيه من ان المرأة اذا نوت العصر خلف مصلي الظهر لم تجزها صلاتها ولم تفسد على الامام صلاته انتهى فهو صريح
في عدم صحة شروعها لاختلاف الصلوتين وقال في موضع رجل قارئ دخل في صلاة امي تطوعا او في صلاة امرأة او جنب
او غير وضوء ثم افسدها فليس عليه قضاؤها لانه لم يدخل في صلاة تامة انتهى فعلم بهذا ان المذهب تصحيح المحيط من عدم صحة
الشروع لان الكافي جمع كلام محمد في كتبه التي هي ظاهر الرواية ولم يذكر المصنف ما يمنع الاقتداء من الحائل وذكر في الكافي للحاكم
انه اذا كان بين المصلي والامام طريق يمر فيه الناس او نهر عظيم لم تجزه صلاته الا ان يكون الصفوف متصلة على الطريق
فيجوز حينئذ وقدم قبله ان صف النساء مفسد لصلاة الصفوف التي وراءه كلها استحسانا فالمانع ثلاثة وفيه انه لو كان
بينه وبين الامام حائط اجزأته صلاته انتهى اطلق في الحائط فشمل الصغير والكبير وما يشتبه فيه حال الامام او لا لكن
قيده في الخلاصة وغيرها بعدم الاشتباه فان امكنه الوصول الى الامام فهو صحيح اتفاقا وان لم يمكنه ولم يشتبه اختلفوا
فيه ولو قام على سطح المسجد واقتدى بالامام او في المئذنة مقتديا بالامام في المسجد فان كان لهما باب في المسجد ولا يشتبه يجوز
في قولهم وان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار الصحة وكذا على جدار بين داره وبين المسجد
بلا خلاف واما اذا اقتدى من سطح داره المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وفي المحيط ولو اقتدى بالامام في الصحراء وبينهما قدر صفين
فصاعدا لا يصح الاقتداء ودونه يصح وصحح ان النهر العظيم ما تجري فيه السفن وفي المجتبى وفناء المسجد له حكم المسجد يجوز الاقتداء
فيه وان لم تكن الصفوف متصلة ولا يصح في دار الضيافة الا اذا اتصلت الصفوف انتهى وبهذا علم ان الاقتداء من صحن الخانقاه
الشيخونية بالامام في المحراب صحيح وان لم تتصل الصفوف لان الصحن فناء المسجد وكذا اقتداء من بالخلاوي السفلية صحيح
لان ابوابها في فناء المسجد ولم يشتبه حال الامام واما اقتداء من بالخلاوي العلوية بامام المسجد فغير صحيح حتى الخلوتين اللتين
فوق الايوان الصغير وان كان متحدا لان ابوابها خارجة عن فناء المسجد سواء اشتبه حال الامام او لا كالاقتداء من سطح داره
المتصلة بالمسجد فانه لا يصح مطلقا وعلله في المحيط باختلاف المكان **قوله** لا اقتداء متوضئ بمتيمم اي لا يفسد اطلقه
فشمل الاقتداء في صلاة الجنازة وغيرها ولا خلاف في صحته في صلاة الجنازة كما في الخلاصة واختلفوا في غيرها فذهب محمد
الى فساده وذهبا الى صحته والخلاف مبني على ان الخلفية بين الآلتين وهما الماء والتراب وبه قالا او بين الطهارتين
وبه اخذ محمد فعنده هو بناء القوي على الضعيف وعندهما الطهارتان سواء وتمامه في الاصول ورجح المذهب بفعل
عمرو بن العاص حين صلى بقومه بالتيمم لخوف البرد من غسل الجنابة وهم متوضئون ولم يأمرهم عليه السلام بالاعادة
حين علم وشمل ما اذا كان مع المتوضئين ماء اولا لكن قيده في المجتبى بان لا يكون مع المتوضئين ماء اما ان كان معهم ماء
فلا يصح الاقتداء وذكر في فتح القدير ان هذا التقييد مبني على فرع اذا رأى المتوضئ المقتدي بمتيمم ماء في الصلاة لم يره الامام
فسدت صلاته لاعتقاده فساد صلاة امامه لوجود الماء وينبغي ان يحكم ان يحمل الفساد عندهم اذا ظن علم امامه به
لان اعتقاد فساد صلاة امامه بذلك انتهى ثم علم ان في طهارة التيمم جهة الاطلاق باعتبار عدم توقتها وجهة الضرورة
باعتبار ان المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الماء فاعتبر محمد جهة الضرورة في هذا الباب احتياطا وجهة الاطلاق
في باب الرجعة احتياطا ومما اعتبرا جهة الاطلاق هنا لحديث عمرو بن العاص وجهة الضرورة في الرجعة كما سيأتي
ايضاحه فيهما ان شاء الله تعالى وفي المجتبى معزيا الى ابي بكر لا يجوز امامة من توضأ بسؤر الحمار وتيمم للمتوضئين
قوله وغاسل بماسح لاستوائهما لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما حل بالخف يزيله المسح بخلاف المستحاضة
لان الحدث موجود حقيقة وان جعل في حقها معدوما للضرورة اطلق الماسح فشمل ماسح الخف وماسح الجبيرة وهو اولى بالجواز
لانه كالغسل لما تحته **قوله** وقائم بقاعد وباحدب اي لا يفسد اقتداء قائم بقاعد وباحدب اما الاول فهو قولهما وحكم محمد
بالفساد نظرا الى انه بناء القوي على الضعيف ولهما اقتداء الناس بالنبي صلى الله عليه وسلم في مرض موته وهو قاعد
وهم قيام وهو اخر احواله فتعين العمل به بناء على انه عليه السلام كان اماما وابو بكر مبلغا الناس تكبيره وبه استدل على
جواز رفع المؤذنين اصواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما كما في المجتبى وليس هو بناء القوي على الضعيف لان القعود

قيام من وجه كالركوع لانتصاب احد نصفيه وصار كالاقتداء بالمنحني من الهرم ولا يرد عليه الايماء فانه بعض الركوع
والسجود ومع ذلك فلم يصح اقتداء الراكع والساجد بالمومي لوجهين احدهما ان القيام ليس بركن مقصود ولهذا
جاز تركه في النفل من غير عذر فجاز ان يسد الناقص مسده لعدم فوات المقصود فكان حال الامام مثل حال المقتدي في
المقصود وهو نهاية التعظيم بخلاف الركوع والسجود فانهما ركنان مقصودان وقد فاتا في حق الامام المومي والثاني ان القعود يسمى
قياما لمن قعد ناهضا عن نومه قام عن فراشه وقام عن مضجعه ويقال للمضطجع قم واقرأ فاذا نهض وقعد يكون ممتثلا الامر بالقيام
بخلاف الايماء فانه لا يسمى سجودا وذكر في المجتبى فرقا اجماليا وهو ان المتنفل مخير بين القيام والقعود ولا يتخير بين الايماء والسجود
ولا بين القعود والاستلقاء وفي الحاوي الخلاف في قاعد يركع ويسجد لانه لو كان يومي والقوم يركعون ويسجدون لا يجوز
اتفاقا ومحل الاختلاف الاقتداء في الفرائض والواجب حيث كان للامام عذر اما في النفل فيجوز اتفاقا واختلف في اقتداء القائم
بالقاعد في التراويح والاصح انه جائز عند الكل كما في فتاوى قاضي خان واما الثاني وهو اقتداء القائم بالاحدب فاطلقه
فشمل ما اذا بلغ حدبه حد الركوع وما اذا لم يبلغ ولا خلاف في الثاني واختلفوا في الاول ففي المجتبى انه جائز عندهما
وبه اخذ عامة العلماء خلافا لمحمد وفي الفتاوى الظهيرية لا تصح امامة الاحدب للقائم هكذا ذكر محمد في مجموع النوازل
وقيل يجوز والاول اصح انتهى ولا يخفى ضعفه فانه ليس هو ادنى حالا من القاعد لان القعود استواء النصف الاعلى وفي
الحدب استواء النصف الاسفل ويمكن ان يحمل على قول محمد واشار الى ان اقتداء القاعد خلف مثله جائز اتفاقا وكذا الاقتداء
بالاعرج او من بقدمه عوج وان كان غيره اولى وفي الخلاصة ولا يجوز اقتداء النازل بالراكب ولو صلوا على الدابة بجماعة
جازت صلاة الامام ومن كان معه على دابته ولا تجوز صلاة غيره في ظاهر الرواية **قوله** ومومي بمثله اي لا يفسد اقتداء
مومي بمومي لاستوائهما اطلقه فشمل ما اذا كان الامام يومي قائما او قاعدا بخلاف ما اذا كان الامام مضطجعا والمؤتم قاعدا
او قائما لا يجوز لقوة حال المأموم لان القعود معتبر بدليل وجوبه عليه عند القدرة بخلاف القيام لانه ليس بمقصود
لذاته ولهذا لا يجب عليه القيام مع القدرة عليه اذا عجز عن السجود وفي الشرح انه المختار رادا لما صححه التمرتاشي من الجواز
عند الكل **قوله** ومتنفل بمفترض اي لا يفسد اقتداء متنفل بمفترض لانه بناء الضعيف على القوي والقراءة في النفل وان كانت
فرضا في الاخريين نفلا في الفرض لكن انما تكون فرضا اذا كان المصلي منفردا اما اذا كان مقتديا فلا لانها محظورة كذا في
الغاية او لانه بالاقتداء صار تبعا للامام في القراءة فكانت نفلا فيهما في حقه كامامه اطلقه فشمل اقتداء من يصلي
التراويح بالمكتوبة وذكر في فتاوى قاضي خان اختلافا وان الصحيح عدم الجواز وهو مشكل فانه بناء الضعيف على القوي
واشار الى ان اقتداء المتنفل بمثله جائز وفي اقتداء الحنفي في الوتر بمن يراه سنة اختلاف المشايخ ولو تكلم الامام في شفع التراويح
ثم امهم في ذلك الشفع جاز وكذا اذا اقتدى في سنة العشاء بمن يصلي التراويح او في السنة بعد الظهر بمن يصلي الاربع قبل
الظهر صح **قوله** وان ظهر ان امامه محدث اعاد اي على سبيل الفرض فالمراد بالاعادة الاتيان بالفرض لا الاعادة في اصطلاح
الاصوليين الجابرة للنقص في المؤدى فلو قال بطلت لكان اولى وانما بطلت صلاة المأموم لان الاقتداء بناء والبناء على
المعدوم محال ولا فرق في ذلك بين ان يظهر ان الامام عدم ركنا او شرطا وفي المجتبى ولو اخبرهم الامام انه امهم شهرا بغير
طهارة او مع علمه بالنجاسة المانعة لا يلزم الاعادة لانه صرح بكفره وقول الفاسق غير مقبول في الديانات فكيف قول الكافر
انتهى وهو مشكل فانه لا يكفر اذا صلى بالنجاسة المانعة عمدا للاختلاف في وجوب ازالتها فانما يكفر في قول بعضهم
وفي المبتغى بالمعجمة ومن علم ان امامه على غير طهارة اعاد والا فلا ولا يلزم على الامام ان يعلم الجماعة بحاله ولا يأثم بتركه
وفي معراج الدراية لا يلزم على الامام الاعلام اذا كانوا قوما غير متعينين وفي المجتبى ولو ام محدثا او جنبا ثم علم بعد التفرق
يجب الاخبار بقدر الممكن بلسانه او كتابا او رسولا على الاصح وفي خزانة الاكمل لانه سكت عن خطأ معفو عنه وعن الورع
يخبرهم وان كان مختلفا فيه ونظيره اذا رأى غيره يتوضأ من ماء نجس او على ثوبه نجاسة انتهى **قوله** وان اقتدى امي
وقارئ بامي واستخلف اميا في الاخريين فسدت صلاتهم اما في المسئلة الاولى فهو عند ابي حنيفة وقالا صلاة الامام
ومن لا يقرأ تامة لانه معذور ام قوما معذورين وغير معذورين فصار كما اذا ام العاري عراة ولابسين وله ان
الامام ترك فرض القراءة مع القدرة عليها فتفسد صلاته وهذا لانه لو اقتدى بالقارئ تكون قراءته قراءة له بخلاف
تلك المسئلة وامثالها لان الموجود في حق الامام لا يكون موجودا في حق المقتدي وقيد بالاقتداء لانه لو كان يصلي الامي
وحده والقارئ وحده فانه جائز هو الصحيح لانه لم يظهر منهما رغبة في الجماعة كذا في الهداية وفي النهاية لو افتتح الامي
ثم حضر القارئ ففيه قولان ولو حضر الامي بعد افتتاح فلم يقتد به وصلى منفردا الاصح ان صلاته فاسدة واشار

بفساد الصلاة الى صحة شروع القاري لاستوائهما في فرض التحريمة وانما اختلفا في القراءة ولا يقال لم لا يلزم القضاء على المقتدي
اذا افسد وقد صح شروعه لانا نقول الشارع في صلاة الامي اوجبها بغير قراءة فلم يلزمه القضاء كنذر صلاة بغير قراءة لا تلزمه
الا في رواية عن ابي يوسف كذا في غاية البيان وصحح في الذخيرة عدم صحة شروعه وفائدته تظهر في انتقاض وضوئه بالقهقهة
واطلق فشمل ما اذا علم الامي ان خلفه قاريا او لم يعلم وهو ظاهر الرواية لان الفرائض لا تختلف بالحال بين الجهل والعلم
وشمل ما اذا نوى الامي امامة القاري او لم ينو لان الوجه المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة في
صلاة الجماعة يوجب الفساد وان لم ينو ودل كلامه على ان القاري مع الاخرس اذا اقتدى بالاخرس فهو كذلك بالاولى لكن ينبغي
ان لا يصح شروع القاري اتفاقا لعدم الاستواء في التحريمة وفي المجتبى ولو ام من يقرأ بالفارسية وهو لا يحسن العربية القارئين جاز
عنده خلافا لهما والاخرس اذا ام خرسانا جازت صلاتهم بالاتفاق وفي امامة الاخرس الامي اختلاف المشايخ انتهى والحاصل
ان امامة الانسان لمماثله صحيحة الا امامة المستحاضة والضالة والخنثى المشكل لمثله ولمن دونه صحيحة مطلقا ولمن فوقه
لا تصح مطلقا واما في المسئلة الثانية فهو عندنا خلافا لزفر لتادي فرض القراءة ولنا ان كل ركعة صلاة فلا تخلو عن القراءة
اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي لانعدام الاهلية فقد استخلف من لا يصلح للامامة ففسدت صلاتهم اما
صلاة الامام فلانه عمل كثير وصلاة القوم مبنية عليها وشمل كلامه ما اذا قدمه في التشهد اي قبل الفراغ منه اما لو استخلفه
بعده فهو صحيح بالاجماع لخروجه من الصلاة بصنعه وقيل تفسد صلاتهم عنده لا عندهما والصحيح الاول كذا في غاية البيان
وانما اعتبر ابو حنيفة في مسائل الامي قدرة الغير مع ان من اصله ان القادر بقدرة غيره ليس بقادر لانه مقيد بما اذا تعلق اختيار
ذلك الغير اما هنا فالامي قادر على الاقتداء بالقاري من غير اختيار القاري فينزل قادرا على القراءة ولهذا لو قال الحرمان وكان لا
يؤم احد فائتم به رجل صح اقتداؤه وفي المغرب الامي في اللغة منسوب الى امة العرب وهي لم تكن تكتب ولا تقرأ فاستعير لكل من لا
يعرف الكتابة ولا القراءة وفي فتح القدير والامي يجب عليه كل الاجتهاد في تعلم ما تصح به الصلاة ثم في القدر الواجب والا فهو آثم
وقدمنا نحوه في اخراج الحرف الذي لا يقدر على اخراجه وسئل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر بالقراءة فقال لا وكذلك ذكر في
اللاحق الثاني انتهى اي في الكتاب المسمى بالثاني للبيهقي وفي الخلاصة وامامة الالثغ لغيره ذكر الفضلي انها جائزة وصحح في المجتبى
عدم الجواز

باب الحدث في الصلاة

ثابت في بعض النسخ ولا شك انه من العوارض وهو ليس بمفسد في كل الاحوال فقدمه على ما يفسدها وقدمنا ان الحدث مانعية شرعية
قائمة بالاعضاء الى غاية استعمال المزيل **قوله** وان سبقه حدث توضأ وبنى والقياس فسادها لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف
يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته
ما لم يتكلم ولا نزاع في صحته مرسلا وهو حجة عندنا وعند اكثر اهل العلم ومذهبنا ثابت عن جماعة من الصحابة وكفى بهم قدوة
فوجب ترك القياس به والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمد فلا يلحق به ثم لجواز البناء شروط الاول ان يكون الحدث سماويا وهو المراد
بالسبق وهو ما لا اختيار للعبد فيه ولا في سببه فلا يبني لشجة وعضة ولو منه لنفسه واختلفوا فيما اذا وقعت طوبة
من سطح او سفرجلة من شجر او تعثر في شيء موضوع في المسجد فادماه وصححوا عدم البناء فيما اذا سبقه الحدث من عطاسة او تنحنح
ولو سقط من المراة كرسفها مبلولا بغير صنعها بنت وبتحريكها لا تبني عنده خلافا لهما الثاني ان يكون الحدث موجبا
للوضوء فلا يبني من نام فاحتلم في الصلاة ولا من اصابته نجاسة مانعة من الصلاة من غير حدث سواء كانت من بدنه
او من خارج الثالث ان لا يكون الحدث يندر وجوده فلا يبني باغماء وقهقهة وهذا والثاني سيصرح به المصنف وادخال
الكلام هنا كما في فتح القدير مع ان الكلام مفسد لا حدث لكون شرطه ان لا ياتي بمناف بعده الرابع ان لا يفعل فعلا له منه
بد فلو فعله استقبل كما لو استقى الماء من البئر على المختار او كان دلوه متخرقا فخرزه وكذا لو وجد ماء للوضوء فذهب الى ما ابعد
منه من غير عذر النسيان ونحوه الا اذا كان الماء القريب في بئر كما قدمناه والا اذا كان قليلا قدر صفين كما اذا وجد شرعة
من الماء فتركها وذهب الى اخرى بجنبها فانه يبني وكذا لو رجع الى باب عليه بالبدن لا بقصد ستر العورة فلو كان له لا تفسد
مطلقا او بيد واحدة لا تفسد مطلقا وكذا لو توضأ ورجع ثم تذكر انه نسي شيئا فذهب واخذه فسدت ولو كشف
عورته للاستنجاء بطلت صلاته في ظاهر المذهب وكذا اذا كشفت المراة ذراعها للوضوء وهو الصحيح وفي الظهيرية
عن ابي علي النسفي انه اذا لم يجد بدا منه لم تفسد وكذا المراة اذا احتاجت الى البناء ان تكشف عورتها واعضاءها في الوضوء
وتغسل اذا لم تجد بدا من ذلك انتهى ويتوضأ من سبقه الحدث ثلاثا ثلاثا ويستوعب راسه بالمسح ويتمضمض ويستنشق
وياتي بسائر السنن وقيل يتوضأ مرة مرة وان زاد فسدت والاول اصح لان الفرض يقوم بالكل كذا في الظهيرية ولو غسل

نجاسة مانعة اصابته فان كان من سبق الحدث بنى وان كانت من خارج لا يبني ولو القى الثوب المتنجس من غير
حدثه وعليه غيره من الثياب اجزاه كذا في الظهيرية الخامس ان لا ياتي بمناف للصلاة فلو تكلم بكلام الناس بعد الحدث
فسدت وفي الظهيرية لو طلب الماء بالاشارة او اشتراه بالتعاطي فسدت السادس ان ينصرف من ساعته فلو مكث قدر
اداء ركن بغير عذر فسدت فلو كان لعذر فلا كما لو احدث بالنوم ومكث ساعة ثم انتبه فانه يبني او مكث لعذر الزحمة كما في
الخانية وفي المنتقى ان لم ينو بمقامه الصلاة لا تفسد لانه لم يؤد جزءا من الصلاة مع الحدث قلنا هو في حرمتها فما وجد
صالحا لكونه جزءا منها انصرف اليه ذلك غير مقيد بالقصد اذا كان غير محتاج اليه وفي الظهيرية لو اخذه الرعاف فلم
ينقطع مكث الى ان ينقطع ثم يتوضأ ويبني السابع ان لا يؤدي ركنا مع الحدث فلو سبقه الحدث في سجوده فرفع راسه قاصدا
الاداء استقبل وكذا لو قرأ في ذهابه لا ان سبح على الاصح لانه ليس من الاجزاء وفي المجتبى احدث في ركوعه او في سجوده لا يرفع
مستويا فتفسد صلاته بل يتاخر محدودبا ثم ينصرف انتهى وظاهره عدم اشتراط قصد الاداء الثامن ان لا يؤدي ركنا مع
المشي في حالة الرجوع فلو قرأ بعد الوضوء استقبل التاسع ان لا يظهر حدثه السابق بعد الحدث السماوي فلو سبقه حدث
فذهب فانقضت مدة مسحه او كان متيمما فرأى الماء او كانت مستحاضة فخرج الوقت استقبل على الاصح كما في المحيط العاشر
اذا كان مقتديا ان يعود الى الامام ان لم يكن فرغ الامام وكان بينهما حائل يمنع جواز الاقتداء فلو كان منفردا خير بين العود
والاتمام في مكان الوضوء واختلفوا في الافضل ولو كان مقتديا فرغ امامه فلا يعود فلو عاد اختلفوا في فساد صلاته
لم يكن بينهما مانع فله الاقتداء من مكانه من غير عود الحادي عشر ان لا يتذكر فائتة عليه بعد الحدث السماوي وهو صاحب
ترتيب الثاني عشر اذا كان اماما ان لا يستخلف من لا يصلح للامامة فلو استخلف امراة استقبل **قوله** واستخلف لو اماما
معطوف على توضأ اي من سبقه حدث وكان اماما فانه يستخلف رجلا مكانه بان ياخذ بثوب رجل الى المحراب او يشير اليه
والسنة ان يفعله محدودب الظهر واضعا يده في انفه يوهم انه قد رعف لينقطع عنه كلام الناس ولو تكلم بطلت صلاتهم
ولو ترك ركوعا يشير بوضع يده على ركبتيه او سجودا يشير بوضعها على جبهته او قراءة يشير بوضعها على فمه فان بقي عليه ركعة
واحدة يشير باصبع واحدة وان كان اثنين فاصبعين هذا اذا لم يعلم الخليفة ذلك اما اذا علم فلا حاجة الى ذلك ولسجدة
التلاوة يضع اصبعه على الجبهة واللسان وللسهو على صدره وقيل يحول راسه يمينا وشمالا كذا في الظهيرية ثم الاستخلاف
ليس بمتعين حتى لو كان الماء في المسجد فانه يتوضأ ويبني ولا حاجة الى الاستخلاف كما ذكره الشارح واذا لم يكن في المسجد فالافضل
الاستخلاف كما ذكره المصنف في المستصفى بناء على ان الافضل للامام والمقتدي البناء صيانة للجماعة وللمنفرد الاستيناف تحرزا
عن الخلاف وصححه في السراج الوهاج وظاهر كلام المتون ان الاستيناف افضل في حق الكل فما في شرح المجمع لابن الملك من انه يجب على
الامام الاستخلاف صيانة لصلاة القوم ففيه نظر واذا استخلف لا يخرج الامام عن الامامة بمجرده ولهذا لو اقتدى به
انسان من ساعته قبل الوضوء فانه صحيح على الصحيح كما في المحيط ولهذا قال في الظهيرية والخانية ان الامام لو توضأ
في المسجد وخليفته قائم في المحراب ولم يؤد ركنا فانه يتاخر الخليفة ويتقدم الامام ولو خرج الامام الاول من المسجد ثم توضأ
ثم رجع الى المسجد وخليفته لم يؤد ركنا فالامام هو الثاني ثم الاستخلاف حقيقي وحكمي فالاول ظاهر والثاني ان يتقدم رجل
واحد من القوم قبل ان يخرج الامام من المسجد فان صلاتهم جائزة ولو تقدم رجلان فايهما سبق الى مكان الامام فهو اولى
ولو قدم الامام رجلا والقوم رجلا فمن قدمه الامام فهو اولى وان نويا معا الامامة جاز صلاة المقتدي بخليفة
الامام وفسدت على المقتدي بخليفة القوم وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم
فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جاز صلاة الاولين دون الاخرين ولو قدم بعض القوم رجلا والبعض رجلا
فالعبرة للاكثر ولو استويا فسدت صلاتهم ولو استخلف الامام من اخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة
من ساعته صار اماما فتفسد صلاة من كان متقدمه دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله
في صفه ومن خلفه وان نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوي
الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان يخرج الامام عن المسجد
ولم يبين محمد حال الامام وذكر الطحاوي ان صلاته فاسدة ايضا وذكر ابو عصمة ان صلاته لا تفسد وهو الاصح ولو لم يكن هو
يستخلف في المسجد واستخلف من الرحبة وفيها قوم جازت صلاة الكل اذا كانت الرحبة متصلة بالمسجد كذا في الظهيرية
واذا استخلف الامام رجلا فانه يتعين للامامة ان قام مقام الاول حتى لو تاخر بعد التقدم فسدت صلاته واذا اقام
الخليفة مقامه صار الاول مقتديا به خرج من المسجد او لا حتى لو تذكر فائتة او تكلم لم تفسد صلاة القوم ومقتضى ما

قدمناه انه لا يصير مقتديا بالخليفة ما دام في المسجد وللخليفة الاستخلاف اذا احدث فلو استخلف الخليفة من غير حدث
ان قدمه قبل ان يقوم في مكان الامامة والامام الاول في المسجد جاز ولو تذكر الخليفة انه على غير وضوء فقدم اخر ولم يقم
في موضع الامامة جاز اذا كان الاول في المسجد ولو احدث الخليفة بعدما قام في موضع الامامة فانصرف فقبل ان يخرج
دخل الاول متوضيا فقدمه جاز ولو لم يقم الخليفة في موضع الامامة حتى احدث فدخل الامام وقدمه لم يجز والمسئلة
مؤولة فيما اذا كان مع الامام رجل اخر سواه ولو كبر الخليفة ينوي الاستقبال جاز من استقبل وفسدت صلاة من لم
يستقبل وكذا صلوة الامام الاول لفسدت ان بنى على صلاة نفسه وفي الخلاصة فان نوى الثاني بعدما تقدم الى المحراب ان لا
يكون خليفة للاول ويصلي صلاة نفسه لم تفسد بذلك صلاة من اقتدى به وفي المجتبى والامام المحدث على امامته ما لم
يخرج من المسجد او يقوم خليفته مقامه او يستخلف القوم غيره او يتقدم بنفسه وفي الظهيرية رجلان وجدا في السفر ماء
قليلا فقال احدهما هو نجس وقال الاخر هو طاهر فتوضأ به ثم ام من توضأ بماء مطلق ثم سبقه الحدث يصلي كل واحد
من المقتدين وحده من غير ان يقتدي بالاخر فلو رجع الامام بعدما توضأ يقتدي من يظنه طاهرا انتهى وظاهره انه
لا فرق بين ان يخرج الامام من المسجد او لم يخرج واذا خرج الامام من المسجد خرج عن الامامة ولم يبق لهما امام وقد صرحوا ببطلان
صلاة المقتدي في هذه الحالة ولذا قال في المحيط رجل ام رجلا فاحدثا معا وخرجا من المسجد فصلاة الامام تامة وصلاة
المقتدي فاسدة لانه لم يبق له امام في المسجد انتهى فبقاؤهما من غير امام مشكل الا ان يقال ان ذلك للضرورة اذ لا يمكن
اقتداء احدهما بالاخر لان المتيمم ان تقدم ففي اعتقاد المتوضي ان تيممه باطل للطهارة المطلقة عنده وان تقدم المتوضي ففي اعتقاد
المتيمم انه توضأ بماء نجس والله سبحانه اعلم وفي المجتبى وفي جواز الاستخلاف في صلاة الجنازة اختلاف المشايخ والله سبحانه اعلم

قوله كما لو حصر عن القراءة اي جاز لمن سبقه الحدث الاستخلاف فاذا كان اماما كما جاز للامام الاستخلاف اذا عجز عن القراءة وحصر
بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر يقال حصر يحصر حصرا من باب علم ويجوز ان يكون حصر فعل ما لم يسم فاعله
من حصره اذا حبسه من باب نصر ومعناه منع وحبس عن القراءة بسبب خجل وخوف قال في غاية البيان وبالوجهين حصل
لي السماع وقد وردت اللغتان بهما في كتب اللغة كالصحاح وغيره واما انكار المطرزي ضم الحاء فهو في مكسور العين لانه
لازم لا يجيء له مفعول ما لم يسم فاعله لا في مفتوح العين لانه متعد يجوز بناء الفعل منه للمفعول وصورة المسئلة
اذا لم يقدر الامام على القراءة لاجل خجل يعتريه اما اذا نسي القراءة اصلا لا يجوز الاستخلاف بالاجماع لانه يصير اميا
واستخلاف الامي لا يجوز وهذا كله عند ابي حنيفة وقالا لا يجزيهم لانه يندر وجوده ولذا ان الاستخلاف في الحدث بعلة العجز
وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر واشار بالمنع عن القراءة الى انه لم يقرأ مقدار الفرض فلو قرأه لا يجوز الاستخلاف
اجماعا لعدم الحاجة اليه وذكره في المحيط بصيغة قيل وظاهره ان المذهب الاطلاق وهو الذي ينبغي اعتماده لما انهم صرحوا
في فتح المصلي على امامه بانها لا تفسد على الصحيح سواء قرأ الامام ما تجوز به الصلاة او لا فكذلك هنا يجوز الاستخلاف مطلقا
وقيد بالمنع عنها لانه لو اصاب الامام وجع في البطن فاستخلف رجلا لم يجز فلو قعد واتم صلاته جاز ولو صار الامام حالا
بحيث لا يمكنه المضي فذكر في غير رواية الاصول ان على قول ابي حنيفة ليس له ان يستخلف وعلى قول ابي يوسف له ذلك ابو حنيفة
وفرق بين هذا وبين مسئلة الحصر في القراءة كذا في الظهيرية والحاق الذي له بول كثير كذا في المغرب وفي غاية البيان ثم عندهما
اذا لم يستخلف كيف يصنع قال بعض الشارحين يتم صلاته بلا قراءة الحاقا له بالامي وهذا سهو لان مذهبهما انه يستقبل وبه
صرح فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير لانه قال في عامة الكتب ان الحصر لما كان نادرا اشبه الجنابة وبها لا تتم الصلاة
فكذا بالحصر انتهى والعجب من الشارح انه جعل الحصر عن القراءة كالجنابة ونقل عنهما انه يتمها بغير قراءة وهكذا المحقق في فتح
القدير وفي البدائع وعندهما لا يجوز وتفسد صلاتهم وهو شاهد لما في غاية البيان والظاهر ان عنهما روايتين **قوله**
وان خرج من المسجد بظن الحدث او جن او احتلم او اغمي عليه استقبل اما فسادها بالخروج من المسجد لتوهم الحدث ولم يكن موجودا
فلوجود المنافي من غير عذر والقياس فسادها بالانحراف عن القبلة مطلقا لما ذكرنا لكن استحسنوا بقاءها عند عدم الخروج
لانه انصرف على قصد الاصلاح لانه لو تحقق ما توهمه بنى على صلاته فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان
بالخروج وقد فهم بعضهم من هنا كما ذكره في التجنيس ان المصلي اذا حول صدره عن القبلة لا تفسد صلاته وان القول بفساده
اليق بقولهما وليس بشيء لان ابا حنيفة انما قال بعدم فساد صلاته عند عدم الخروج لاجل انه معذور بتوهم الحدث واما
من حول صدره عن القبلة فهو متمرد عاص لا يستحق التخفيف فالقول بالفساد اليق بقول الكل كما لا يخفى فقيد بظن الحدث
لانه لو ظن انه افتتح على غير وضوء او كان ماسحا على الخفين فظن ان مدة مسحه قد انقضت او كان متيمما فرأى سرابا فظنه ماء

او كان في الظهر فظن انه لم يصل الفجر او راى حمرة في ثوبه فظنها نجاسة فانصرف حيث تفسد صلاته وان لم يخرج من المسجد لان
الانصراف على سبيل الرفض ولهذا لو تحقق ما توهمه يستقبل وهذا هو الاصل والانحراف كالخروج من المسجد لانه
عمل كثير فيبطل وانما عبر بالظن دون التوهم لان الظن الطرف الراجح والوهم هو الطرف المرجوح وصورة مسئلة الظن الشمني
بان خرج شيء من انفه فظن انه رعاف فظاهره انه لو لم يكن للظن دليل بان شك في خروج ريح ونحوه فانه يستقبل مطلقا
بالانحراف عملا بما هو القياس لكني لم اره منقولا وانما في التجنيس لو شك الامام في الصلاة فاستخلف فسدت صلاتهم
ولو خاف سبق الحدث فانصرف ثم سبقه الحدث فالاستيناف لازم عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف كذا في المجمع والدار
والجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة قالوا الا في المراة فانها ان خرجت عن مصلاها فسدت صلاتها
وليس البيت لها كالمسجد للرجل وقال القاضي الامام ابو علي النسفي لا تفسد صلاتها والبيت لها كالمسجد كذا في فتاوى قاضي
خان وان كان يصلي في الصحراء فمقدار الصفوف له حكم المسجد ان مشى يمنة او يسرة او خلفا وان مشى امامه وليس بين يديه
سترة فالصحيح هو التقدير بموضع السجود وان كان وحده فمسجده موضع سجوده من الجوانب الاربع الا اذا مشى امامه
وبين يديه سترة فيعطى لداخلها حكم المسجد كذا في البدائع وفي فتح القدير والاوجه اذا لم يكن سترة ان يعتبر موضع
سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه والمنفرد حكمه ذلك انتهى وهذا البحث هو ما صححه في البدائع فعلم ان ما في الهداية
من ان الامام اذا لم يكن بين يديه سترة فمقدار الصفوف خلفه ضعيف واما فسادها بما ذكر من الجنون والاغماء والاحتلام
فلانه يندر وجود هذه العوارض فلم يكن في معنى ما ورد به النص من البناء لرعاف وكذلك اذا قهقه لانه بمنزلة الكلام
وهو قاطع لقوله عليه الصلاة والسلام وليبن على صلاته ما لم يتكلم وكذا لو نظر الى امراة فانزل ومحل الفساد بهذه
الاشياء قبل القعود قدر التشهد اما بعده فلا لما سنذكره من ان تعمد الحدث بعده لا يفسدها فهذا اولى ولا يخلو الموصوف
بها عن اضطراب او مكث وكيفما كان فالصنع منه موجود على القول باشتراطه للخروج اما في الاضطراب فظاهر واما
في المكث فلانه يصير به مؤديا جزءا من الصلاة مع الحدث والاداء صنع منه وفي العناية وانما قال او نام فاحتلم لان النوم
بانفراده ليس بمفسد وكذا الاحتلام المنفرد عن النوم وهو البلوغ بالسن فجمع بينهما بيانا للمراد انتهى فعلى هذا الاحتلام
هو البلوغ اعم من الانزال والسن فالمراد في المختصر هو الاول وفي الظهيرية المصلي اذا نعس في صلاته فاضطجع
قيل تنتقض طهارته فيتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته انتهى ولعل المصنف انما عبر بالاستقبال
في هذه المسائل كغيره دون الفساد لما ان الفساد فيها ليس مقصودا قضاء ببطلان ما فعله منها خلافا فيما اذا افسدها قصدا
فانه لا ثواب له فيما اداه بل يأثم لان قطعها لغير ضرورة حرام **قوله** وان سبقه حدث بعد التشهد توضأ وسلم لان التسليم
واجب ولا بد له من الوضوء ليأتي به فالوضوء والسلام واجبان فلو لم يفعل كره تحريما والشروط التي قدمناها لصحة
البناء لا بد منها للسلام حتى لو لم يتوضأ فورا او اتى بمناف بعده فاته السلام ووجب عليه اعادتها لاقامة الواجب اذ
حكم كل صلاة اديت مع كراهة التحريم وان كان اماما استخلف من يسلم بالقوم **قوله** وان تعمده او تكلم تمت صلاته اي
تعمد الحدث لحديث الترمذي عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا احدث يعني الرجل وقد جلس في اخر صلاته
قبل ان يسلم فقد جازت ومعنى قوله تمت صلاته تمت فرائضها ولهذا لم تفسد بفعل المنافي والا فمعلوم انها لم تتم بسائر
ما ينسب اليها من الواجبات لعدم خروجه بلفظ السلام وهو واجب بالاتفاق حتى ان هذه الصلاة تكون مؤداة على
وجه مكروه فتعاد على وجه غير مكروه كما هو الحكم في كل صلوة اديت مع الكراهة كذا في شرح منية المصلي وفيه انه لا
خلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في ان من سبقه الحدث بعده يتوضأ ويسلم وانما الخلاف فيما اذا لم يتوضأ حتى اتى بمناف
فعند ابي حنيفة بطلت صلاته لعدم الخروج بصنعه وعندهما لا تبطل لانه ليس بفرض عندهما انتهى وفيه نظر بل لا
يصح لانه اذا اتى بمناف بعد سبق الحدث فقد خرج منها بصنعه ولهذا قال الشارح الزيلعي وكذا اذا سبقه الحدث بعد التشهد
ثم احدث متعمدا قبل ان يتوضأ تمت صلاته ولم يحك خلافا وانما ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا خرج منها لا بصنعه كالمسائل
الاثني عشرية كما سنقرره ان شاء الله تعالى وشمل تعمد الحدث القهقهة عمدا فصلاته تامة وبطل وضوؤه لوجودها في اثناء
الصلاة فصارت كهيئة الاقامة في هذه الحالة وكذا لو قهقه في سجود السهو وان قهقه الامام او احدث متعمدا ثم قهقه
القوم فعليه الوضوء دونهم لخروجهم منها بحدث الامام بخلاف قهقهتهم بعد سلامه لانهم لا يخرجون منها بسلامه
فبطلت طهارتهم وان قهقهوا معا او القوم ثم الامام فعليهم الوضوء فالحاصل ان القوم يخرجون من الصلاة بحدث
الامام عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد واما بكلامه فعن ابي حنيفة روايتان

في رواية كالسلام فيسلمون وتنتقض طهارتهم بالقهقهة وفي رواية كالحدث العمد فلا سلام ولا نقض كذا في المحيط
قوله وبطلت ان رأى متيمم ماء اي بطلت صلاته بالقدرة على استعمال الماء ولا عبرة بالرؤية المجردة عن القدرة
بدليل ما قدمه في بابه وانما بطلت لان عدم الماء شرط في الابتداء فكان شرط البقاء كسائر الشروط وكالمكفر بالصوم اذا ايسر
وليس له البناء لانه برؤية الماء ظهر حكم الحدث السابق فكأنه شرع على غير وضوء بخلاف ما اذا سبقه الحدث لانه شرع
بوضوء تام اطلقه فشمل ما اذا رأى المتيمم قبل سبق الحدث او بعده وفي الثاني خلاف والصحيح هو البطلان كما في المحيط
وجزم به الشارح واختار في النهاية انه يبني دون فساد وفي فتح القدير والذي يظهر ان الاسباب المتعاقبة كالبول
ثم الرعاف ثم القيء اذا اوجبت احداثا متعاقبة يجزيه عنها وضوء واحد فالاوجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما قدمناه
من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ انه يحنث وان قلنا لا يوجب كما قدمنا النظر فيه في باب
الغسل فالاوجه ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد في باب الغسل فلا استبعاد
مسئلة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختياره انتهى والذي يظهر ان هذا ليس مبنيا على هذا الفرع فانهم
عللوا للاستقبال بانه لما ظهر الحدث السابق تبين انه شروع بغير طهارة فليس له البناء سواء قلنا انها توجب حدثا او
حدثا كما لا يخفى وذكر الشارح تقييده بالتيمم لبطلان الصلاة عند رؤية الماء لا يفيده لانه لو كان متوضئا يصلي خلف متيمم
فرأى المؤتم الماء بطلت صلاته لعلمه ان امامه قادر على الماء باخباره وصلاة الامام تامة لعدم قدرته ولو قال وبطلت
ان رأى متيمم او المقتدي به ماء لشمل الكل انتهى واقره عليه في فتح القدير وفيه نظر لان المقتدي بالمتيمم اذا رأى ماء لم يعلم
به الامام فان صلاة المقتدي لم تبطل اصلا وانما بطل وصفها وهو الفرضية وكلامه في بطلان اصلها برؤية الماء ولهذا
صرح في المحيط بان المتوضئ خلف المتيمم اذا رأى الماء او كان على الامام فائتة لا يذكرها والمؤتم يذكرها او كان الامام على
غير القبلة وهو لا يعلمه والمؤتم يعلمه فقهقهة المؤتم فعليه الوضوء عندهما خلافا لمحمد وزفر بناء على ان الفرضية متى
فسدت لا تنقطع التحريمة عندهما خلافا لمحمد انتهى وايضا نفي الفائدة مطلقا ممنوع فان المتوضئ اذا رأى ماء لا يضر فقد
افاد قوله او تمت مدة مسحه اطلقه فشمل ما اذا كان واجدا للماء او لم يكن واجدا وهو اختيار بعض المشايخ وذكر قاضي خان
في فتاواه انه لو تمت المدة وهو في الصلاة ولا ماء يمضي على الاصح في صلاته اذ لا فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا
لمن قال من المشايخ تفسد انتهى واختار القول بالفساد في فتح القدير وقد قدمناه في بابه قوله او نزع خفيه بعمل يسير
بان كانا واسعين لا يحتاج فيهما الى المعالجة في النزع قيد به لان العمل الكثير يخرج به عن الصلاة فتتم صلاته حينئذ اتفاقا
والظاهر ان ذكر الخف بلفظ المثنى اتفاقي لان الحكم كذلك في الخف الواحد لما قدمه في بابه من ان نزع الخف ناقض للمسح وكذا
فوقه في المجمع قوله او تعلم امي سورة وهو منسوب الى امة العرب وهي الامة الخالية عن العلم والكتابة والقراءة فاستعير لمن
لا يعرف الكتابة والقراءة والمراد بالتعلم تذكره اياها بعد النسيان لان التعلم لا بد له من التعليم وذلك فعل منا في الصلاة فتتم
صلاته اتفاقا وقيل سمعه بلا اختيار وحفظه بلا صنع بان سمع سورة الاخلاص مثلا من قارئ فحفظها من غير احتياج
الى التلقين مما يفسد الصلاة من عمل كثير كذا قالوا وقوله سورة وقع اتفاقا لان عند ابي حنيفة الاية تكفي وعندهما فان قلنا
بالافتراض ثلاث ايات لم يشترطا السورة واطلق فشمل كل مصل وفيما اذا كان يصلي خلف قارئ اختلاف المشايخ فعامتهم
على انها تفسد لان الصلاة بالقراءة حقيقة فوق الصلاة بالقراءة حكما فلا يمكنه البناء عليها وقيل لا تبطل وصححه في
الفتاوى الظهيرية قال الامي اذا تعلم سورة خلف القارئ فانه يمضي على صلاته وهو الصحيح انتهى ووجهه ان قراءة
الامام قراءة له فقد تكامل اول الصلاة وآخرها وبناء الكامل على الكامل جائز قال ابو الليث لا تبطل صلاته اتفاقا
وبه ناخذ قوله او وجد عار ثوبا اي ثوبا تجوز فيه الصلاة بان لم يكن فيه نجاسة مانعة من الصلاة او كانت فيه وعنده
ما يزيل به النجاسة او لم يكن عنده ما يزيل به النجاسة ولكن ربعه او اكثر منه طاهر وهو ساتر للعورة قوله او قدر مومئ
على الركوع والسجود لان آخر صلاته اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف قوله او تذكر فائتة اي عليه او على امامه ولم يسقط
الترتيب بعد وقد قدمنا ان المأموم اذا تذكر فائتة على امامه ولم يتذكرها الامام فسد وصف الفرضية لا اصلها وكذا
اذا تذكر فائتة عليه فان اصل الصلاة لم يبطل وانما انقلبت نفلا لما عرف ان بطلان الوصف لا يوجب بطلان الاصل عندنا
خلافا لمحمد وفي السراج الوهاج ثم هذه الصلاة لا تبطل قطعا عند ابي حنيفة بل يبقى موقوفا ان صلى بعدها خمس صلوات
وهو يذكر الفائتة فانها تنقلب جائزة انتهى فذكر المصنف لها في سلك الباطل اعتمادا على ما يذكره في باب الفوائت قوله
او استخلف اميا يعني عند سبق الحدث على ما اختاره في الهداية لان فساد الصلاة بحكم شرعي وهو عدم صلاحيته للامامة

في حق القارئ لا بالاستخلاف لانه غير مفسد حتى جاز استخلافه القارئ واختار فخر الاسلام انه لا افساد بالاستخلاف بعد
التشهد بالاجماع وصححه في الكافي وغاية البيان لان استخلاف الامي فعل مناف للصلاة فيكون مخرجا منها وكونه ليس منافيا
لها انما هو في بطلانها لا الاستخلاف واما الاستخلاف المقيد وهو استخلاف الامي فهو مناف لها قوله او طلعت الشمس في الفجر
او دخل وقت العصر في الجمعة لانها مفسدة للصلوة من غير صنعه ومذهب الشافعي وغيره عدم فسادها بطلوعها
تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها ولنا حديث عقبة ابن عامر الجهني
المتقدم من النهي عنها في الاوقات الثلاثة فانه يفيد بطريق الاستدلال الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم النهي
فيحمل ما تمسكوا على ما قبل النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان قيل كيف يتحقق الخلاف في البطلان بدخول وقت العصر
في الجمعة فان الدخول عنده اذا صار ظل كل شيء مثليه وعندهما اذا صار مثله قلنا هذا على قول الحسن ابن زياد فان عنده
وقت مهمل بين خروج الظهر ودخول العصر فاذا صار الظل مثله يتحقق الخروج عندهما والصلاة تامة وعنده باطلة كذا
في الكافي وفيه نظر لانهم قالوا او دخل وقت العصر ولم يقولوا او خرج وقت الظهر وقيل يمكن ان يقصد في الصلاة بعدما
قعد قدر التشهد مقدار ما صار الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف كذا في المعراج قوله او سقطت جبيرته عن برء او زال
عذر المعذور وقيد بالبرء لان سقوطها لا عن برء لا يبطل الصلاة اتفاقا لما بيناه في بابه والمراد بزوال العذر استمرار انقطاعه
وقتا كاملا فاذا انقطع عذره بعد القعود فالامر موقوف فان دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع
فيه فحينئذ يظهر انه انقطاع هو برء فيظهر الفساد عند ابي حنيفة فيقضيها والا فمجرد الانقطاع لا يدل عليه لانه لو
عاد في الوقت الثاني فالصلوة الاولى صحيحة كما قدمناه في بابه وقد ذكر هنا اثنى عشر مسئلة ولقبها اثنى عشرية عند اصحابنا
وهي مشهورة عندهم بهذه النسبة الا ان هذا الاطلاق غير جائز من حيث العربية لانه انما ينسب الى صدر العدد المركب في مثله
بعد ان يكون علما على ما عرف في فنه فيقال في النسبة الى خمسة عشر علما على رجل او غيره خمسي واذا لم يكن مسمى به واريد به
العدد فلا ينسب اليه اصلا لان الجزئين حينئذ مقصودان بالمعنى فلو حذف احدهما اخل بالمعنى ولو لم يحذف استثقل
وقالوا وقد زيد عليها مسائل فمنها اذا كان يصلي في الثوب فوجد ما يغسله به وهو مستفاد من مسئلة ما اذا وجد العاري
ثوبا ومنها ما اذا كان يصلي القضاء فدخل عليه الاوقات المكروهة وهو مستفاد من مسئلة طلوع الشمس في الفجر
ومنها اذا خرج الوقت على المعذور وهي ترجع الى ظهور الحدث السابق ومنها الامة اذا كانت تصلي بغير قناع فاعتقت
في هذه الحالة ولم تستتر من ساعتها وهو مستفاد من ما اذا وجد العاري ثوبا ففي التحقيق لا زيادة على ما هو المشهور و
حاصلها ترجع الى ظهور الحدث السابق وقوة حاله بعد ضعفها وطرو الوقت الناقص على الكامل وفي السراج الوهاج
ان الصلاة في هذه المسائل اذا بطلت لا تنقلب نفلا الا في ثلاث مسائل وهو اذا تذكر فائتة او طلعت الشمس او خرج وقت
الظهر في يوم الجمعة اطلق المصنف في بطلانها بهذه العوارض فشمل ما قبل القعود وما بعده ولا خلاف في بطلانها
في الاول واما في حدوثها بعده فقال ابو حنيفة بالبطلان وقالا بالصحة لانه معنى مفسد لها فصار كالحدث والكلام
وقد حدث بعد التمام فلا افساد واختلف المشايخ على قول ابي حنيفة فمذهب البردعي الى انه انما قال بالبطلان لان الخروج
من الصلاة بصنع المصلي فرض عنده لانها لا تبطل بترك فرض ولم يبق عليه سوى الخروج بصنعه وتبعه على ذلك الغاية
كما في العناية وذهب الكرخي الى انه لا خلاف بينهم ان الخروج بصنعه منها ليس بفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اذا
قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك فان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد وليس فيه نص عن ابي حنيفة
وانما استنبطه البردعي من هذه المسائل وهو غلط منه لانه لو كان فرضا كما زعمه لاختص بما هو قربة وهو السلام وانما حكم
الامام بالبطلان باعتبار ان هذه المعاني مغيرة للفرض فاستوى في حدوثها اول الصلوة وآخرها اصله نية الاقامة
قال الامام الاقطع في شرح القدوري وهذه العلة مستمرة في جميع المسائل الا في طلوع الشمس الا انه يقيسه على بقية
المسائل بعلة انه معنى مفسد للصلاة حصل بغير فعله بعد التشهد انتهى ولا حاجة الى الاستثناء لان طلوع الشمس مغير للفرض
من الفرض الى النفل كرؤية الماء فانها مغيرة للفرض لانه كان وظيفته التيمم فتغير فرضه الى الوضوء بسبب سابق على الصلاة
وكذا سائر اخواتها بخلاف الكلام فانه قاطع لا مغير والحدث العمد والقهقهة مبطلة ولا مغيرة قال في المجتبى على قول الكرخي
المحققون من اصحابنا وذكر في معراج الدراية معزيا الى شمس الائمة والصحيح ما قاله الكرخي وقال صاحب التاسيس ما قاله ابو
الحسن احسن لان الاول ليس بمنصوص عن ابي حنيفة ورجح المحققون في فتح القدير قولهما بان اقتضاء الحكم الاختيار ليتبع
الجبر انما هو في المقاصد لا في الوسائل ولهذا لو حمل مغمى عليه الى المسجد فافاق فتوضأ فيه اجزأه عن السعي ولو لم يحمل وجب عليه

السعي للتوسل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه الحالة بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلاة اخرى ولو لم يتحقق وجب
عليه فعل هو قربة قاطع فلو فعل مختارا قاطعا اثم لمخالفة الواجب والجواب بان الفساد عنده لا لعدم الفعل بل للاداء مع
الحدث اذ بالرؤية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند النقض فيظهر في هذه لقيام جزء منها حالة الا الطهور
بخلاف المنفصل ليس بطهور انتهى وهذا كله على تعليل البردعي واما على تخريج الكرخي فلا يرد كما لا يخفى وذكر الشارح انه لو سلم
الامام وعليه سهو فعرض له واحد منها فان سجد بطلت صلاته والا فلا ولو سلم القوم قبل الامام بعدما قعد قدر
التشهد ثم عرض له واحد منها بطلت صلاته دون القوم وكذا اذا سجد هو للسهو ولم يسجد القوم ثم عرض له قوله وصح استخلاف
المسبوق لوجود المشاركة في التحريمة والاولى للامام ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلاته وينبغي لهذا المسبوق ان لا
يتقدم لعجزه عن السلام فلو تقدم يبتدي من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا
يسلم بهم فلو استخلف في الرباعية مسبوقا بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته ولو اشار اليه
الامام انه لم يقرا في الاوليين لزمه ان يقرا في الاخريين فاذا قام الى قضاء ما سبقه لزمه القراءة فيما سبق به من الركعتين فقد
لزمه القراءة في جميع الفرض الرباعي ولو لم يعلم المسبوق الخليفة كمية صلاة الامام ولا القوم بان كان الكل مسبوقين
مثله او كان الامام سبقه الحدث وهو قائم فصلى الذي يقدم ركعة وقعد مقدار التشهد ثم قام واتم صلاة نفسه
والقوم لا يقتدون به ولكنهم يمكثون الى ان يفرغ هذا من صلاته فاذا فرغ قام القوم فيقضون ما بقي من صلاتهم
وحدانا لان من الجائز ان الذي بقي على الامام اخر الركعات فحين صلى الخليفة تلك الركعة تمت صلاة الامام فلو اقتدى
به فيما يقضي هو كانوا اقتدوا بمسبوق فيما يقضي فتفسد صلاتهم ولا يشتغلون بالقضاء لجواز ان يكون بعض ما يقضي
هذا الخليفة مما بقي على الامام الاول فيكون القوم قد انفردوا قبل فراغ امامهم من جميع اركان الصلاة فتفسد صلاتهم
فالاحوط في ذلك ما قلنا كذا في الظهيرية وفي فتح القدير ويقعد هذا الخليفة على كل ركعة وكذا في الخلاصة ولم
يبينوا ما اذا سبقه الحدث وهو قاعد واقتدوا به وهو قاعد فاستخلف واحدا منهم ولم يعلموا انها الاولى او الثانية
والفرض رباعي كالظهر وينبغي على قياس ما ذكروه ان يصلي الخليفة ركعتين وحده ثم جلوس فاذا فرغ منهما قاموا وصلى
كل واحد منهم اربعا وحده والخليفة ما بقي ولا يشتغلون بالقضاء قبل فراغه من الاوليين لما ذكرناه لاحتمال ان تكون القعدة
التي للامام هي الاخيرة وحينئذ ليس لهم الاقتداء ويحتمل ان تكون الاولى وحينئذ ليس لهم الانفراد وحقيقة المسبوق هو
من لم يدرك اول صلاة الامام والمراد بالاول الركعة الاولى وله احكام كثيرة فمنها انه منفرد فيما يقضي الا في اربع مسائل
احداها انه لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء به لانه بان تحريمه فلو اقتدى مسبوق بمسبوق فسدت صلاة المقتدي قرا او لم
يقرا دون الامام واستثنى ملا خسرو في الدرر والغرر من قولهم لا يصح الاقتداء بالمسبوق ان امامه لو احدث فاستخلفه
صح استخلافه وصار اماما انتهى وهو سهو لان كلامهم فيما اذا قام الى قضاء ما سبق به وهو في هذه الحالة لا يصح الاقتداء به
اصلا فلا استثناء ولو ظن الامام ان عليه سهوا فسجد للسهو فتابعه المسبوق فيه ثم علم انه ليس عليه سهو ففيه روايتان
والاولى ان صلاة المسبوق تفسد لانه اقتدى في موضع الانفراد قال الفقيه ابو الليث في زماننا لا تفسد لان الجهل
في القراء غالب كذا في الظهيرية ولو لم يعلم لم تفسد في قولهم كذا في الخانية ولو قام الامام الى الخامسة في صلاة الظهر فتابعه
المسبوق ان قعد الامام على راس الرابعة تفسد صلاة المسبوق وان لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة بالسجدة فاذا
قيدها بالسجدة فسدت صلاة الكل لان الامام اذا قعد على الرابعة تمت صلاته في حق المسبوق فلا يجوز للمسبوق متابعته
ولو نسي احد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للاخر بلا اقتداء به صح ثانيها لو كبر ناويا للاستئناف يصير
مستانفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما ياتي ثالثها لو قام لقضاء ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل ان يدخل معه كان عليه
ان يعود فيسجد معه ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد يمضي وعليه ان يسجد في اخر صلاته بخلاف المنفرد لا يلزمه
السجود لسهو غيره رابعها ياتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند ابي حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد
لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ومن احكامه انه لو سلم مع الامام ساهيا او قبله لا يلزمه سجود السهو لانه
مقتد وان سلم بعده لزمه وان سلم مع الامام على ظن ان عليه السلام مع الامام فهو سلام عمد تفسد كذا في الظهيرية
ومن احكامه انه لا يقوم الى القضاء بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم
انه لا سهو عليه اذ لو كان لسجد وقيده في فتح القدير بحثا بان محله اذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام اما اذا اقتدى
بمن يرى قبله فلا قلت الخلاف بين الائمة انما هو في الاولوية فربما اختار الامام الشافعي ان يسجد بعد السلام عملا بالحديث

فكذا اطلقوا انتظاره ومن احكامه انه لا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الا في مواضع اذا خاف وهو ماسح
تمام المدة لو انتظر سلام الامام او خاف المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر او المعذور خروج الوقت او خاف ان يبتدره
الحدث او ان يمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال عليه السلام
انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه ومنه مخالفة له الى غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله
قال في النوازل ان قرا بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلاة جاز والا فلا هذا في المسبوق بركعة او ركعتين فان كان
بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرا لانه سيقرا في الباقيتين والقراءة فرض في ركعتين ولو
قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه في السلام قيل تفسد والفتوى على ان لا تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة
مفسدا لان هذا مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ومن احكامه ان الامام لو تذكر سجدة فاما تلاوية
او صلبية فان كانت تلاوية وسجدها ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه ويسجد معه للسهو
ثم يقوم الى القضاء ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود التلاوة يرفع القعدة وهو بعد لم يصر
منفردا لانه ما اتى به دون ركعة فيرتفض في حقه ايضا واذا ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا اوان افتراض
المتابعة والانفراد في هذه الحالة تفسد الصلاة ولو تابعه بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة
وان لم يتابعه فظاهر الرواية كما في المحيط عدم الفساد وفي الظهيرية وهو اصح الروايتين لان ارتفاضها في حق الامام
لا يظهر في حق المسبوق ولو تذكر الامام سجدة صلبية وعاد اليها يتابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته
بالسجدة تفسد في الروايات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد
اكمال الركعة والاصل انه اذا اقتدى في موضع الانفراد او انفرد في موضع الاقتداء تفسد ومن احكامه انه يقضي اول
صلاته في حق القراءة واخرها في حق التشهد حتى لو ادرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرا في الركعتين بالفاتحة والسورة
ولو ترك في احدها فسدت صلاته وعليه ان يقضي بتشهد لانها ثانية ولو ترك جازت استحسانا لا قياسا ولو ادرك ركعة
من الرباعية فعليه ان يقضي ركعة يقرا فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الاخر في حق التشهد ويقضي ركعة
يقرا فيها كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة افضل ولو ادرك ركعتين يقضي ركعتين يقرا فيهما ويتشهد
ولو ترك في احدهما فسدت ومن احكامه انه لو بدا بقضاء ما فاته فهي الخانية والخلاصة يكره ذلك لانه خالف السنة
ولا تفسد صلاته وصححه في الحاوي الحصيري معزيا الى الجامع الصغير وفي الظهيرية تفسد صلاته وهو
الاصح لانه عمل بالمنسوخ [illegible] ما قالوا ان المسبوق لو ادرك الامام في السجدة الاولى فركع وسجد سجدتين لا تفسد صلاته
بخلاف ما لو ادرك في السجدة الثانية فركع وسجد سجدتين حيث تفسد صلاته واختاره في البدائع معللا بانه انفرد في
موضع وجب عليه الاقتداء وهو مفسد فقد اختلف التصحيح والاظهر القول بالفساد لموافقته القاعدة ومن
احكامه انه يتابعه في السهو ولا يتابعه في التسليم والتكبير والتلبية فان تابعه في التسليم والتلبية فسدت صلاته
وان تابعه في التكبير وهو يعلم انه مسبوق لا تفسد صلاته واليه مال شمس الائمة السرخسي كذا في الظهيرية والمراد
من التكبير تكبير التشريق واشار المصنف بصحة استخلاف المسبوق الى صحة استخلاف اللاحق والمقيم اذا كان الامام
مسافرا وهو خلاف الاولى لانهما لا يقدران على الاتمام ولا ينبغي لهما التقدم وان تقدما يقدمان مدركا للسلام اما
المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتداء به كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو كان
مسافرا في الاصل اما لو نوى الامام الاول الاقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين
وفي الظهيرية مسافر صلى ركعة بجماعة مسافرين واقتدى فاحدث الامام واستخلف المسبوق فذهب الامام الاول
للوضوء ونوى الاقامة والامام الثاني نوى الاقامة ايضا ثم جاء الامام الاول كيف يفعل قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل اذا حضر الاول يقتدي بالثاني في الذي هو باقي صلاته فاذا صلى الامام الثاني الركعة الثانية يقعد
قدر التشهد ويستخلف رجلا مسافرا الذي ادرك اول صلاته حتى يسلم بالقوم ثم يقوم الثاني فيصلي ثلاث ركعات
والامام الاول يصلي ركعتين بعد سلام الامام الثاني ولا يتغير فرض القوم بنية الامام الثاني ولا فرض الامام
الاول انتهى وفي فتح القدير واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم غيره اذا خالف الواجب بان بدا باتمام صلاة الامام فانه
حينئذ يقدم غيره للاقامة ثم يشتغل بما فاته معه اما اذا فعل الواجب بان يقدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا
فيشير اليهم اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ مما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم انتهى وفيه نظر بل

يتحقق في حقه تقدم الغير مطلقا لانه يلزم من فعل الواجب انتظارهم وهو مكروه فلذا اذا تقدم له ان يتأخر ويقدم رجلا
كما في المحيط وفي الظهيرية المسبوق يخالف اللاحق في القضاء في ستة اشياء في محاذاة المرأة والقراءة والسهو والقعدة الاولى
اذا تركها الامام وفي ضحك الامام في موضع السلام وفي نية الامام الاقامة اذا قيد المسبوق الركعة بالسجدة انتهى وقد
تقدم في بحث المحاذاة شيء من احكام اللاحق قوله فلو اتم صلاة الامام تفسد بالمنافي صلاته دون القوم اي لو اتم المسبوق
الخليفة صلاة الامام المحدث فاتى بمناف في الصلاة من ضحك او كلام او خروج من المسجد او انحراف عن القبلة تفسد صلاته
دون القوم لان المفسد في حقه وجد في خلال الصلاة وفي حقهم بعد تمام اركانها اراد بالقوم المدركين ومن حاله
مثل حاله فصلاته فاسدة لما ذكرنا ولم يتعرض لصلاة الامام المحدث لان فيه اختلافا والصحيح انه ان كان فرغ لا تفسد وان
لم يفرغ تفسد لانه صار مأموما بالخليفة بعد الخروج من المسجد ولذا قالوا لو تذكر الخليفة فائتة فسدت صلاة
الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعدما خرج من المسجد فسدت صلاته خاصة او قبل خروجه فسدت
صلاته وصلاة الخليفة والقوم وقالوا لو صلى الامام المحدث ما بقي من صلاته في منزله قبل فراغ هذا المستخلف تفسد
صلاته لان انفراده قبل فراغ الامام لا يجوز كما تفسد بقهقهة امامه لدى اختتامه لا بخروجه من المسجد وكلامه
اي كما تفسد صلاة المسبوق بحدث امامه عامدا بعد القعود قدر التشهد ولا تفسد صلاة المسبوق بخروج امامه
من المسجد وكلامه بعد القعود ولا خلاف في الثاني وخالفا في الاول قياسا على الثاني لان صلاة المقتدي مبنية على صلاة
الامام صحة وفسادا ولم تفسد صلاة الامام اتفاقا في الكل فكذا المقتدي وفرق الامام بان الحدث مفسد للجزء الذي
يلاقيه من صلاة الامام فيفسد مثله من صلاة المقتدي غير ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق محتاج اليه والبناء
على الفاسد فاسد بخلاف السلام لانه منه والكلام في معناه ولهذا لا يخرج المقتدي منها بسلام الامام وكلامه وخروجه
فيسلم ويخرج بحدثه عمدا فلا يسلم بعده قيد بالمسبوق لان صلاة المدرك لا تفسد اتفاقا وفي صلاة اللاحق روايتان
وصحح في السراج الوهاج الفساد وصحح في الظهيرية عدمه معللا بان النائم كانه خلف الامام والامام فسدت صلاته
فكذلك صلاة النائم تقديرا انتهى وفيه نظر لان الامام لم يبق عليه شيء بخلاف اللاحق وفي فتح القدير لو كان في القوم لاحق
ان فعل الامام ذلك بعدما قام يقضي ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده وقيد بكونه عند اختتامه لان الحدث
العمد لو حصل قبل القعود بطلت صلاة الكل اتفاقا وقيد فساد المسبوق عنده بما اذا لم يتأكد انفراده فلو قام قبل سلامه
تاركا للواجب فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد صلاته لانه استحكم انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو
عليه ولا تفسد صلاته لو فسدت صلاة الامام بعد سجوده قوله ولو احدث في ركوعه او سجوده توضأ وبنى واعادهما
لان اتمام الركن بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة اما على قول محمد فظاهر واما عند ابي يوسف فالسجدة وان
تمت بالوضع لكن الجلسة بين السجدتين فرض عنده ولا يتحقق بغير طهارة والانتقال من ركن الى ركن فرض بالاجماع وذكر
المصنف في الكافي ان التمام على نوعين تمام ماهية وتمام مخرج عن العهدة فالسجدة وان تمت بالوضع ماهية لم تتم تماما
مخرجا عن العهدة انتهى فالاعادة مبنية على سبيل الفرض وهي مجاز عن الاداء لانهما لم يصحا فلذا لو لم يعد فسدت صلاته
ولو كان اماما فقدم غيره دام المقدم على ركوعه وسجوده لانه يمكنه الاتمام بالاستدامة عليه ولهذا قال في الظهيرية
ولو احدث الامام في ركوعه فقدم غيره فالخليفة لا يعيد الركوع ويتم كذلك ذكره شمس الائمة السرخسي وقيد المصنف في
الكافي بناءه بما اذا لم يرفع مريدا الاداء فلو سبقه الحدث في الركوع فرفع راسه قائلا سمع الله لمن حمده فسدت صلاته وصلاة
القوم ولو رفع راسه من السجود وقال الله اكبر مريدا به اداء ركن فسدت صلاة الكل وان لم يرد به اداء الركن ففيه روايتان
عن ابي حنيفة انتهى وقد قدمناه قوله ولو ذكر راكعا او ساجدا سجدة فسجدها لم يعيدهما لان الانتقال مع الطهارة شرط
وقد وجد لان الترتيب ليس بشرط فيما شرع مكررا من افعال الصلاة وذكر المصنف في الوافي في هذه المسألة ان يعيدهما ولا تناقض
لان ما في الكنز لبيان عدم اللزوم وما في اصله لبيان الافضل لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وكان ينبغي ان تكون اعادتهما واجبة
لان الترتيب المذكور واجب قال المصنف في الكافي ولئن كان الترتيب واجبا فقد سقط بعذر النسيان وتبعه المحقق في فتح
القدير وفيه نظر لان الترتيب الساقط بعذر النسيان انما هو ترتيب الفوائت واما الواجب في الصلوة اذا تركه ناسيا
فان حكمه سجود السهو وجوابه انهم لم يمنعوا وجوب سجود السهو وانما الكلام في اعادته لاجل ترك الترتيب فالمعلل له عدم
لزوم الاعادة لا عدم وجوب السجود واطلق في السجدة فشمل الصلاتية والتلاوية وقيد بالتذكر في الركوع والسجود
لانه لو تذكر سجدة صلبية في القعود الاخير فسجدها او تذكر في الركوع انه لم يقرأ السورة فعاد بقراءتها انتقض ما كان

فيه لان الترتيب فيه فرض كما اسلفناه في صفة الصلاة وفي فتح القدير له ان يقضي السجدة المتروكة عقب التذكر وله ان
يؤخرها الى اخر الصلاة فيقضيها هناك انتهى ومما ذكرنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضيخان من ان الامام لو صلى ركعة
وترك منها سجدة وصلى اخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع راسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما
كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى فانك قد علمت انها لا ترتفض وان الاعادة مستحبة ومقتضى
الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتض لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه قوله وتعين المأموم الواحد
بالاستخلاف بلا نية لما فيه من صيانة الصلاة وتعيين الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحم وصار الامام مؤتما اذا خرج من المسجد
وان لم يخرج من المسجد فهو على امامته حتى يجوز الاقتداء به ولذا لو توضأ في المسجد ليتم على امامته اطلق في المأموم
فشمل من يصلح للامامة ومن لا يصلح مثل المرأة والصبي والخنثى والامي والاخرس والمتنفل خلف المفترض والمقيم خلف
المسافر في القضاء ففيه ثلاثة اقوال قيل بفساد صلاة الامام خاصة وقيل بفساد صلاتهما والاصح فساد صلاة المقتدي
دون الامام كما في المحيط وغاية البيان لان الامامة لم تتحول عنه فبقي اماما وبقي المقتدي بلا امام له فحينئذ لم يتعين
للامامة فاطلاق المختصر منصرف لمن يصلح للامامة ومحل الاختلاف عند عدم الاستخلاف واما اذا استخلفه فالجواب
على بطلان صلاة الامام المستخلف وقيد بكون المأموم واحدا لانه لو كان متعددا فلا يتعين الا بتعيين الامام او القوم
او يتعين هو بالتقدم ويقتدي به لعدم الاولوية كما قدمناه وفي التجنيس رجل ام رجلا واحدا فاحدثا جميعا وخرجا
جميعا من المسجد فصلاة الامام تامة لانه منفرد ويبني على صلاته وصلاة المقتدي فاسدة لانه مقتد بلا امام في المسجد انتهى والله اعلم

باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها

لما كان سبق الحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا قدم ذاك واخر هذا والفساد والبطلان في العبادات سواء
قوله يفسد الصلاة التكلم لحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة
القرآن وفي رواية البيهقي انما هي وما لا يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجه
دون وجه والنص يقتضي انتفاء الصلاح مطلقا اطلقه فشمل العمد والنسيان والخطأ والقليل والكثير لاصلاح
صلاته اولا عالما بالتحريم اولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها في المجمع لان التكلم هو النطق
يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا في ضياء الحلوم وسواء اسمع غيره اولا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخي تفسد
وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ في صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز
صلاته وقد بيناه كذا في الذخيرة وفي المحيط النفخ المسموع المهجي مفسد عندهما خلافا لابي يوسف لهما ان الكلام اسم لحروف
منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وادنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان انتهى وينبغي ان يقال ان
ادناه حرفان او حرف مفهم كع امرا وكذا ق وكان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام في النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو
المختار واختار فخر الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه فهو من باب المقتضي ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع
الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليدين الثابت في صحيح
مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على راس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى
الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها فان اجيب بان حديث ذي اليدين منسوخ
كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا فممنوع لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وان اجيبوا بان يرويه
عن غيره وان لم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينا انا اصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة
وهو صريح في حضوره ولم ار عنه جوابا شافيا واراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما في انه لو عطس او تنحنح فحصل
منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور فانه يفسد كما
في المجتبى قال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن ابي يوسف ان اشبه التسبيح جاز قوله والدعاء بما يشبه كلامنا
اوده فانه دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد قدمنا
ان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما امكن سؤاله من العباد كاللهم اطعمني او اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال
طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه او لغيره ولو لاخيه على الصحيح كما في
المحيط وفي الظهيرية ولو قال الآخر فقال الحمد لله او لم يقل لا تفسد وقال المرغيناني ان اضاف الكلمة بمثل الكلمة تفسد

صلاته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعي بما جاء في الصلاة او في القرآن او في المأثور لا تفسد صلاته
وان لم يكن في القرآن او في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد انتهى ويشكل عليه اللهم اغفر لعمي او خالي فانه نقل انها تفسد اتفاقا
فقد قدمناه **قوله** والانين والتأوه وارتفاع بكائه من وجع او مصيبة لا من ذكر جنة او نار اي يفسدها اما الانين فهو
ان يقول آه كما في الكافي فالتأوه هو ان يقول اوه يقال اوه الرجل تأويها وتأوه تأوها اذا قال اوه قال في المغرب وهي كلمة
توجع ورجل أواه كثير التأوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاثة عشر لغة فالهمزة مفتوحة في [illegible]
ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون
الهاء وكسرها فهاتان اخريان ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خمسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء
فهاتان سادسة وسابعة واو على مثال القاطعة فهذه ثمانية ومد لكن بعدها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة
وعاشرة والحادية عشر والثانية عشر اوياه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشددة يليها ياء مثناة ثم الف ثم هاء ساكنة
والثالثة عشر اووه بمد الهمزة وضم الواو الاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمية آه انينا واوه تأوها
اصطلاح انتهى يعني لا لغة لان من لغات التأوه آه وهي العاشرة واما ارتفاع البكاء فهو ان يحصل به حروف وقوله من وجع
او مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة او نار عائد الى الكل ايضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة او النار فهو دال على
زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم اني اسألك الجنة واعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع او مصيبة
فهو دال على اظهارهما فكأنه قال اني مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عندهما وعن
ابي يوسف ان قوله آه لا تفسد في الحالين واوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدتان او احدهما
لا تفسد وان كانتا اصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا امان وتسهيل ونعني بالزوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف
كان من هذه الحروف لا ان هذه الحروف زوائد اينما وقعت قال في الهداية وقول ابي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهم
العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد انتهى وتعقبه الشارحون بان ابا يوسف
انما جعل حروف الزوائد كان لم يكن اذا قلت لا اذا كثرت واجاب عنه في فتح القدير بانه اراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في
الظهيرية محل الخلاف فيما اذا امكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل فالمريض اذا لم يملك نفسه عن الانين والتأوه لانه
حينئذ كالعطاس والجشاء اذا حصل بهما حروف وقيد بالانين ونحوه لانه لو استعطف كلبا او هرة او ساق حمارا لم تفسد
صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلاته بلا خلاف في
الحال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان والتأفيف كالانين كاف وتف ثم اف اسم فعل لا اتضجر وقيل التضجر [illegible]
اراد به تنقية موضع سجوده او اراد به التأفيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال ابو يوسف بعدمه لكن في المجتبى
الصحيح ان خلافه انما هو في المخفف وفي المشدد تفسد عندهما ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد
صلاته وفي اربعة احرف تفسد وفي ثلاثة احرف اختلف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد انتهى وبما فيها اندفع ما اعترض
به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الخانية ولو لدغته عقرب فاصابه
وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل تفسد صلوته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روي عن ابي حنيفة
وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذا لو قال يا رب كما في الذخيرة
وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لامر الآخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد
خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عنده انتهى بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا يفسد مطلقا
كما في القنية **قوله** والتنحنح بلا عذر وهو ان يقول اح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان
التنحنح لعذر فانه لا يبطل الصلاة بلا خلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر
ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة
وللاعلام انه في الصلاة او ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف وظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن
الصحيح عدمه لانه للقراءة يلحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان اولى الا ان يستعمل العذر
فيما هو اعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكروه
وهو محمل قول من قال ان التنحنح قصدا واختيارا مكروه لانه عبث لعروه عن الفائدة وقيد بالتنحنح لانه لو نفخ وحصل منه
صوت او عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال النفخ في الصلوة ان لم يكن

مسموعا لا يفسد وان كان مسموعا يفسد ط بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجيا نحو اخ وتف وغير المسموع ما لا يكون
مهجيا الى هذا مال شمس الائمة الحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا ذلك واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال
في صلاته ما يساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف انتهى واختار الاول صاحب الخلاصة وذكر انه اذا لم تفسد فهو
مكروه **قوله** وجواب عاطس بيرحمك الله اي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو
معاوية ابن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه فيكونه جوابا لانه لو قال العاطس
لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرحمني الله وقيد بقوله
يرحمك الله لانه لو قال العاطس او السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ و
محله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله ايضا عند ارادة
التفهيم فلو اراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها واشار
المصنف بالجواب الى ان المصلي لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس امين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان
يصليان فعطس احدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك الله فقالا جميعا امين تفسد صلوة العاطس ولا تفسد صلوة
الآخر لانه لم يدع له انتهى اي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا امن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته
انتهى وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس ليس ببعيد كما لا يخفى واشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما
يقول المؤذن ان اراد جوابه تفسد والا فلا وان لم يكن له نية تفسد لان الظاهر انه اراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي
صلى الله عليه وسلم فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال لبيك سيدي حين قال يا
ايها الذين آمنوا ففيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزيا الى نوادر بشر عن ابي يوسف انه اذا عطس
الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء اسر به وحرك لسانه وان شاء اعلن وان كان خلف امام اسر به وحرك لسانه ثم
رجع ابو يوسف وقال لا يحرك لسانه مطلقا انتهى وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن
هو السكوت وفي القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير وركع الامام للحال
فجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا
ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة انتهى **قوله** وفتحه على غير امامه اي يفسدها
لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ القدر
فظاهر واما ان كان قرأه ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه
اصلاح صلاته ولاطلاق ما عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم الامام فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا لو فتح على
امامه بعدما انتقل الى آية اخرى لا تفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ لاطلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه
المذهب فان فيه وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس
بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد صلاة الفاتح على
كل حال وتفسد صلاة الامام اذا اخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية اخرى وصحح المصنف في الكافي انه لا تفسد
صلاة الامام ايضا فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلاة احد لا الفاتح ولا الآخذ
مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي
منهي عنها والفتح على امامه غير منهي عنه قالوا يكره للمقتدي ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام ان يلجئهم اليه
بان يقف ساكتا بعد الحصر او يكرر الآية بل يركع اذا جاء اوانه او ينتقل الى آية اخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة
او ينتقل الى سورة اخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة او ينتقل الى سورة اخرى كما في المحيط والمحل اوانه في وقت اوان
الركوع ففي بعضها اعتبر اوانه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ ما تجوز به الصلاة ركع كذا في السراج
الوهاج واراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما ان قصد قراءة القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة
وغيرها واطلق في الفتح المذكور فشمل ما اذا تكرر منه او كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا
من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بمرة واحدة
وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار انتهى وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح
عليه مصليا او لا واشار المصنف الى انه لو اخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة

ثم اعلم ان هذا كله على غير قول ابي حنيفة ومحمد واما على قول ابي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير
بقصد القارئ عنده وفي القنية ارتج على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته فاخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد
والا فتفسد لانه تذكر يضافا الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلاة ففتحه على امامه يجب ان
تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج انتهى **قوله** والجواب بلا اله الا الله اي يفسدها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت
العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر او قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف
كما اذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله او بامر عجيب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على اشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان
بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة او رجل اسمه موسى وبيده عصاه فقال
له وما تلك بيمينك يا موسى او كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا او طرق عليه الباب او نودي من خارجه
فقال ومن دخله كان آمنا واراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على احد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قالاه
واردة على ابي يوسف ومما اورد على ابي يوسف الفتح على غير امامه فانه مفسد عنده وهو قرآن كما في فتح القدير
واجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والايراد مدفوع من اصله لان ابا يوسف يقول
بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا اخبر بخبر يسوءه فاسترجع لذلك بان قال
انا لله وانا اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض
المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضي خان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان
الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول
ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها لدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولامر الآخرة
لا تفسد ثم اطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أإله مع الله فقال لا اله الا
الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضي خان انه لو اخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله او والله اكبر واراد
الجواب فسدت ومما الحق بالجواب ما في المجتبى لو سبح او هلل يريد زجرا عن فعل او امرا به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو اراد به
اعلامه انه في الصلاة كما اذا استاذن على المصلي فسبح واراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للامام شيء
فسبح المأموم لا بأس به لان القصد به اصلاح الصلوة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام
الى الاخريين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام اقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلوة به
لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما ترك للحديث الصحيح من نابه شيء في صلاته فليسبح فللحاجة لم يعمل بالقياس
فعند عدمها يبقى الامر على اصل القياس ثم رأيته في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل ان يقعد فقال المقتدي
سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما انتهى وقد قدمنا حكم ما اذا اجاب المؤذن او صلى على النبي صلى الله
عليه وسلم ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الخانية والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترغيب والترهيب
فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد اساء ولا تفسد صلاته انتهى وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال
في المبتغى بالمعجمة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله
عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول انتهى وفي الخلاصة ولو لبى الحاج تفسد صلوته ولو قال المصلي
في ايام التشريق الله اكبر لا تفسد صلاته ولو اذن في الصلوة واراد به الاذان فسدت صلوته وقال ابو يوسف لا تفسد
حتى يقول حي على الصلوة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم
يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم اي لا تفسد
الصلاة بشيء من الاذكار المقدمة اذا قصد بها الجواب في قول ابي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول
متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو اجاب بالقول بان اخبر بخبر يسره فقال
الحمد لله رب العالمين او بخبر يسوءه فقال انا لله وانا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته انتهى وهو تصحيح
مخالف للمشهور **قوله** والسلام ورده لانه من كلام الناس من اطلقه فشمل العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال
السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة ايضا وفي الهداية ما خالفه فانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من
الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة العمد لما فيه من كاف الخطاب انتهى وتبعه الشارحون وهكذا قيده

الزيلعي السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان او سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار
بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا انتهى وهكذا قيد السلام بالعمد في المجمع ولم ار من وفق بين العبارات وقد
ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لمخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان اي نسيان كونه في
الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون لمخاطب حاضر كما قالوا لو سلم على راس الركعتين في الرباعية
ساهيا في انه في صلاته لا تفسد وكذا اذا سلم المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك ناسيا لما صرح به في البدائع ان السلام على
انسان مطلقا وهو السلام وهو الخروج من الصلاة فانه مفسد ان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن انه
اتم الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل يبني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلوة الجنازة انتهى وهو مقيد لما علم
مما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ناسيا ودعا بدعاء كان عادته اعاد ولو قال استغفر الله وهو عادته لا
يعيد ولو قال المسبوق بعد التشهد سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام
الامام على الجنازة ناسيا فسدت انتهى ثم هذا كله اذا سلم او رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية
والخلاصة وغيرهما لو سلم انسان على المصلي فاشار اليه رد السلام برأسه او بيده او باصبعه لا تفسد صلاته ولو
طلب انسان من المصلي شيئا فاومأ برأسه او قيل له اجيد هذا فاومأ برأسه بلا او بنعم لا تفسد صلاته انتهى وفي المجمع لو رد
السلام بلسانه او بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن امير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من
اهل المذهب قد عزى الى ابي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان احدا من اهل المذهب نقل الفساد في
رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار
يفيد ان عدم الفساد قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو
كذلك في الرد بالنطق لكن ليس كما ذكرنا انتهى فان صاحب المجمع من اهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان
الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ من فرع نقله في الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح
المصلي انسانا بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الائمة المؤذني انه قال فعلى هذا تفسد
ايضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقالي وقال عند ابي يوسف لا تفسد انتهى ويدل لعدم كونه مفسدا
ما ثبت في سنن ابي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال
فجاءته الانصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد عليهم حين كانوا يسلمون عليه
وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه اسفل وجعل ظهره الى فوق ومما
عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد علي اشارة ولا اعلمه وقال الاشارة باصبعه
رواه ابو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكراهة
السلام على المصلي ورده بالاشارة اجاب الامام العلامة الحلبي بانها كراهة تنزيه وفعله عليه السلام لها انما كان
تعليما للجواز فلا يوصف بالكراهة وقد اطال رحمه الله الكلام هنا اطالة حسنة كما هو دابه وحينئذ يحتاج الى
الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل الولوالجي الفساد بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعي
بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى فالظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة
في ذلك **ثم اعلم** انه يكره السلام على المصلي والقارئ والجالس للقضاء او البحث في الفقه او التخلي ولو سلم عليهم لا يجب
عليهم الرد لانه في غير محله كذا ذكر الشارح وصرح في فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه
اذ الدليل ليس بقطعي والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله** وافتتاح العصر او التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح
وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع بتكبيرة فقد افسد الظهر وتقييد المسألة ان لا يكون صاحب
ترتيب بان سقط عنه بضيق او بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتقل الى العصر متطوع عند ابي حنيفة وابي يوسف
لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفريضة
قبل الدخول في العصر للترتيب فانما انتقل عن تطوع لا عن فرض كذا في الكافي وانما بطل ظهره لانه صح شروعه في غير
لانه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة المنافاة بينهما فمناط الخروج عن الاولى صحة الشروع في المغاير
ولو من وجه فلذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء او النفل او الواجب او شرع في جنازة فجيء باخرى فكبر ينويهما
او الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما ادى قبله

ويصير مفتتحا ما اداه ثانيا وقوله لا الظهر يعني لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوي الاستيناف للظهر بعينها فلا يفسد ما اداه
بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت الصلوة فلعلة الثانية وتفرع عليه ما ذكره
الولوالجي اذا صلى الظهر اربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى اربعا وذهب ظهره
لانه بدخوله في الظهر ثانيا وقع لغوا فاذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة انتهى ومعلوم
ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان وامسك بعد الفجر لم ينو بعد
نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل في الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لاحدهما على الاخر في التحريمة وهما
في الصوم والزكاة جنس واحد كذا في المحيط **قوله** وقراءته من مصحف اي يفسدها عند ابي حنيفة وقالا هي تامة لانها عبادة
انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنع اهل الكتاب ولابي حنيفة وجهان احدهما ان حمل المصحف والنظر وتقليب
الاوراق عمل كثير الثاني انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثاني لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده
وعلى الاول يفترقان وصحح المصنف في الكافي الثاني وقال انها تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسي ومما يستدل لابي
حنيفة كما ذكره العلامة الحلبي ما اخرجه ابن ابي داود عن ابن عباس قال نهانا امير المؤمنين ان يؤم الناس في المصحف فان الاصل
كون النهي يقتضي الفساد اراد بالمصحف المكتوب فيه شيء من القرآن فان الصحيح انه لو قرا من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه
الثاني كما صرحوا به واطلقه فشمل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا او حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير
وذهب بعضهم الى انه انما يفسد اذا قرا اية وبعضهم اذا قرا الفاتحة وقال الرازي قول ابي حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن
ولا يمكنه ان يقرا الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته في قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسي في جامعه الصغير
على ما في النهاية وابو نصر الصفار على ما في الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم
به في فتح القدير والنهاية والتبيين وهو اوجه كما لا يخفى وفي الظهيرية ثم لم يذكر في الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة
من المصحف فصلى بغير قراءة قال يجوز والاصح انها لا تجوز انتهى ويخالفه ما في النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان
الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يقول في التعليل لابي حنيفة اجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرا من المصحف ولا يمكن ان يقرا على ظهر
قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزيه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما ابيحت الصلوة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان
هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ انتهى والظاهر ان ما في الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ
شيئا على ظهر قلبه يمكنه ان يقرا من المصحف وهو موضوع فليس اميا لتجوز القراءة بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلي متفرع على الصحيح
من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان اميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية متفرع على الضعيف
واطلق في المصلي فشمل الامام والمصلي والمنفرد كما في الهداية من تقييده بالامام اتفاقي كما في غاية البيان ثم ان التشبيه باهل الكتاب
لا يكره في كل شيء فانا ناكل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبيه كذا ذكره قاضي خان في شرح
الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما **قوله** والاكل والشرب اي يفسدانها لان كل واحد منهما عمل كثير وليس
من اعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلل قاضي خان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل اليد والفم واللسان قال العلامة الحلبي
وهو مشكل بالنسبة الى ما لو اخذ من خارج سمسمة فابتلعها او وقع في فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا على فساد
الصلوة في كل من هذه الصور مطلقا انتهى واطلقه فشمل العمد والنسيان لان حالة الصلوة مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم
فانه لا مذكر فيه وشمل القليل والكثير وهذا فرع في الحاوي بقدر ما يصل الى الحلق وقيده الشارح بما يفسد الصوم وما
لا يفسد الصوم لا يبطل الصلوة انتهى وهو ممنوع كليا فانه لو ابتلع شيئا من اسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلاته وفي
الصوم يفسد وفرق بينهما الولوالجي وصاحب المحيط بان فساد الصلاة متعلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم فانه
متعلق بوصول الغذي الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحمصة وفي الظهيرية
لو ابتلع دما خرج من اسنانه ودم دخل حلقه وهو صائم ان كانت الغلبة للدم او كانا سواء افطر لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة
للبزاق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم وفي الظهيرية لو قاء اقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك
امساكه لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه على ان مجه يجب ان يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد
وان تقيا في صلاته ان كان اقل من ملء الفم لا تفسد صلاته وان كان ملء الفم تفسد صلاته انتهى وفي المحيط وغيره لو مضغ
العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهليلجة فلاكها فان دخل حلقه منها شيء يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثر ذلك
فسدت وفي الخلاصة ولو اكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلوته

ولو ادخل الفانيذ او السكر في فيه ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته انتهى واشار بالاكل والشرب
الى ان كل عمل كثير فهو مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا لامكان الاحتراز عن الكثير دون القليل فان في الحي
حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا لزم الحرج في اقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم
اختلفوا فيما يعين الكثرة والقلة على اقوال احدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية ان كل عمل لا يشك الناظر
انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل عمل يشتبه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا اصح وتابعه
الشارح والولوالجي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبي ان الظاهر ان مرادهم
بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فحينئذ اذا رآه على هذا العمل وتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان
شك فهو قليل ثانيها ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن
القوس وما يقام بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام
وما اشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخلاصة ما قام بيد
واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات بما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا
رفع يده في كل مرة فلا تفسد لانه حك واحد انتهى وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في الظهيرية معزيا
الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعا من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته انتهى ولم ار من صحح
القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر
اليه من بعيد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد راسا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الاكل والشرب
بعمل يد واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لو دهن راسه او سرح شعره سواء كان شعر راسه او لحيته تفسد صلاته
لا يتخرج على العمل ان الكثير ما يقام باليدين لان دهن الراس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الا ان يراد بالدهن تناوله
القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان في المحيط قال ولو صب الدهن على راسه بيد واحدة لا تفسد
وتعليل الولوالجي بان تسريح الشعر يفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو حملت صبيا فارضعته تفسد فهو على كلا التعليلين
لكن ما في الخلاصة والخانية المراة اذا ارضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشمل ما اذا حمل اليها فدفعته
اليه الثدي فرضعها واما اذا ارضعت من ثديها وهي كارهة ففي الظهيرية والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت
وان لم ينزل اللبن فان كان مصة او مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفي المنية وفي المحيط ان خرج اللبن فسدت والا
فلا من غير تقييد بعدد وصححه في معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة او بسوط كما في المحيط والخلاصة
والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن في الظهيرية لو ضرب دابة مرة او مرتين لا تفسد وان
ضربها ثلاثا في ركعة واحدة تفسد قال رضي الله عنه وعندي اذا ضربها مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة اخرى ثم سكن
ثم ضرب مرة اخرى لا تفسد صلاته كما قلنا في المشي انتهى وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث في الحك
كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفريعه على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما على اعتبارهما ما يفعل باليدين
واما ما تكرر ثلاثا وهو القول الثالث على القولين الاولين واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد
وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلي امراة بشهوة او بغير شهوة
او مسها بشهوة فسدت فينبغي تفريعه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلي واما اعتبارا بما
يفعل باليدين او بما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى
فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما في الخلاصة واما قولهم كما في الخانية والخلاصة لو كانت المراة هي المصلية
دونه فقبلها فسدت بشهوة او بغير شهوة ولو كان هو المصلي فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل اذ ليس من المصلي
فعل في الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما وان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر
على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس في الصلاة او ما استفحشه المصلي لكن في شرح الزاهدي
ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال ابو جعفر ان كان بشهوة فسدت انتهى وهو مخالف لما في الخلاصة والخانية سوى
تقبيله وتقبيلها وفي منية المصلي المشي في الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا ولم يخرج من
المسجد وفي الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله اذا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية
المختار في المشي انه اذا كثر افسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو اخذ حجرا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد

وقد اساء فظاهر التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات
تفسد وان كان اقل لا فالظاهر تفريعه على ان الكثير ما يستكثره المبتلى به او انه ما يكون ثلاثا متواليات واما على الصحيح
فالظاهر ان الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الارض ونحوها وقد
يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شيء فسدت وان كتب على شيء لا يرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة
واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد فمشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين
في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين فالاوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان
كثيرا فسدت كما في الذخيرة ايضا ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلا او كثيرا وفي الظهيرية اذا تحركت المراة فسدت
صلاتها ولو اغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل
تفسد ولو فتح لا تفسد ومن اخذ عنان دابة او مقودها وهو يخشى ان كان موضع قبضه نجسا لا يجزيه وان كان النجس موضعا
آخر جاز وان كان يتحرك بحركته هو المختار وان جذبته الدابة حتى ازالته عن موضع سجوده تفسد ولو اذاه حر الشمس فتحول
الى الظل خطوة او خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول اصح ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه
من غير ان يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو لبس قميصا او قباء فسدت لا ان حله وان لجم دابة
فسدت لا ان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لا ان نعل وخلع نعليه كما لو تقلد سيفا او نزعه او وضع القلنسوة في راسه
او تروح بمروحة او بكمه او سوى من عمامته كورا او كورين او لبس القلنسوة او نحيته والحاصل انه وقع في هذا الباب فروع قد
اختلفت ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتامل والظاهر ان اكثرها تفريعات
المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل القليل والكثير في التجنيس انما هو بين المشايخ
وقد ذكرنا من الاقوال الاربعة وذكروا قولا خامسا وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان افرد له مجلسا على
حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل
الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن ابي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطربا الى يوم القيمة كما حكي عن ابي يوسف انه كان
يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسئلة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها كذلك انتهى والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام
الناس مطلقا والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاغماء وكل حدث عمد وما اوجب الغسل
كالاحتلام والحيض ومحاذاة المراة بشروطه وترك ركن من غير قضاء او شرط لغير عذر واما استخلاف القارئ للامي والفتح
على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير واما ترك القعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة وتذكر صاحب الترتيب الفائتة فيها
وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة فمما يفيد وصف الفرضية لا اصل الصلاة واما افسادها بتقدم الامام
امام المصلي او طرحه في صف النساء او مكان نجس او سقوط الثوب عن عورة مع التعمد مطلقا ومع اداء ركن ان لم يتعمد علم
او لم يعلم ومع المكث قدر ان لم يؤد عند ابي حنيفة ومحمد كما في الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى قوله ولو نظر
الى مكتوب وفهمه او اكل ما بين اسنانه او مر مار في موضع سجوده لا تفسد وان اثم اما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله
بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم يحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه وفهمه
فانه يحنث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سر الطلق المكتوب فيما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد
اجماعا بالاتفاق كما في النهاية وفيما اذا استفهمه ولكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفهما فهي لمنية
تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقيه ان لا يضع جزء تعليقه
بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف انتهى وعبر في النهاية بالوجوب
على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما واما اذا لم يكن مستفهما فلا يعلل بما ذكر لعدم
الاختلاف فيه بل لاشتغال القلب به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكروا كراهة النظر الى المكتوب
متعمدا وفي منية المصلي ما يقتضيها فانه قال ولو انشا شعرا او خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد اساء وعلل الاساءة
شارحها باشتغاله بما ليس من اعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا شغله ذلك عن اداء
ركن او واجب سهوا انتهى وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال وكذا قال في الخلاصة والخانية اذا تفكر في
صلاته فتذكر شعرا او خطبة فقراها بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته انتهى واما الثاني وهو اكله ما بين اسنانه
فلانه عمل قليل اطلقه فشمل ما اذا كان قدر الحمصة كما قدمناه عن المحيط والولوالجية من الفرق بين الصلاة والصوم

وفي البدائع ان كان دون الحمصة لا يضره وان كان قدر الحمصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي
وقال بعضهم لا تفسد بما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهر زاده لو اكل بعض اللقمة
وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة فابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة اقوال في هذه المسئلة
كما ترى والشان فيما هو الراجح منها وهو مبني على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف
فيما اذا ابتلع ما بين اسنانه من غير مضغ اما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا
فلو عبر المصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيط والولوالجية وكثير دون الاكل لكان اولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين اسنانه غير
مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها
وان كان قليلا واما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانها لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امراة
او حمارا او كلبا او غيرها لحديث الصحيحين عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي وانا معترضة بين يديه فاذا سجد
غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه الصلاة والسلام لا يقطع الصلاة
مرور شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه
يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكر في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار
آثم لحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين خير له من ان يمر بين يديه قال الراوي لا ادري
قال اربعين عاما او شهرا او يوما واخرجه البزار وقال اربعين خريفا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم احدكم ما له في ان يمر بين يدي اخيه معترضا في الصلوة كان لان يقيم مائة
عام خير له من الخطوة التي خطا وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالاثم وهو المراد بقوله وان اثم اي المار بين
يديه الثالث في الموضع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان
هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضييق على المارة وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو
من قدمه الى موضع سجوده كما صححه الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الائمة السرخسي وقاضيخان وفي المحيط انه
الاحسن لان ذلك القدر هو موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمرتاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى خاشعا لا يقع بصره
على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده
الى ارنبة انفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راميا ببصره الى موضع
سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا حسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وما
وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجحه في النهاية بانه اشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى اعضاء المار
اعضاءه فان المرور اسفل الدكان مكروه وهو ليس موضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر موضع السجود فما اختاره
فخر الاسلام مشى في كل الصور كما هو دابه في اختياراته واورده عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع
السجود الموضع القريب من موضع السجود فيؤول الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع
السجود شرط عدم الحائل كالاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع السجود وبدليل انه صحح مسئلة
المرور اسفل الدكان انتهى وهو تكلف والذي ظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية وانه لا يرد عليه شيء مما ذكر
لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا لو سكت عنها واما اذا صرح به فلا فكانه قال العبرة لموضع السجود ان لم يكن
يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تاملها وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور
وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قريبا من جدار بالايماء للمرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود
فلا منافاة كما في العناية وان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر
عباراتهم لا شرط في المرور في موضع السجود مما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه يختلف
فيكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للكل فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع
سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره
لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة
خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو جالس بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه
كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث

لم ينص صاحب المذهب على شيء فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف ففي
الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد ان يمر بينه وبين حائط القبلة وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فلا اثم انه
لا يكره وكذا صحح فخر الاسلام كما في غاية البيان وذكر قاضي خان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا حكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من
الفصل التاسع اذا كان المسجد صغيرا يكره في اي موضع يمر واليه اشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته
فان كان صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه او شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه
اذا لم يكن بحذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب
لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان
محمدا جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وفي موضع سجوده وكذا مرور المار في اي موضع يكون
من المسجد يكون بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير
فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم بمنزلة الصحراء انتهى وبهذا علم ان ما صححه في الذخيرة في الفصل الرابع ان يبلغ
المسجد في ذلك كله على السواء انما هو في المسجد الصغير ورجح في فتح القدير انه لا فرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين
يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسي من المرور من بعيد
فيجعل البعيد قريبا انتهى فحاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذي يكره المرور فيه هو امام المصلي في مسجد صغير وموضع
سجوده في مسجد كبير او في الصحراء او اسفل من الدكان امام المصلي لو كان يصلي عليها بشرط محاذاة اعضاء المار اعضاءه قال
في النهاية انما شرط هنا فانه لو صلى على الدكان مثل قامة الرجل فهو سترة فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن
مشايخنا من جعل بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس
كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقالوا حيلة الراكب اذا اراد ان يمر ان ينزل فيصير وراء الدابة
ويمر فتصير الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان فان كراهة المرور واثمه يلحق الذي يلي المصلي انتهى الرابع انه ينبغي لمن
يصلي في الصحراء ان يتخذ امامه سترة لما رواه الحاكم واحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا
صلى احدكم فليصل الى سترة ولا يدع احدا يمر بين يديه وفي الصحيحين عن ابن عمر ايضا كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج
يوم العيد امر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك في السفر وفي منية المصلي يكره الصلاة
في الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغي ان تكون كراهة تحريم لمخالفة الامر المذكور لكن في البدائع والمستحب لمن
يصلي في الصحراء ان ينصب شيئا فافاد ان الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال
العلامة الحلبي في شرح المنية انما قيد بقوله في الصحراء لانها المحل الذي يقع فيه المرور غالبا والا فالظاهر كراهة ترك
السترة فيما يخاف فيه المرور اي موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا لحديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها
سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلي فقال مثل مؤخرة الرحل ومؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخاء المعجمة
العود الذي في اخر الرحل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراع فما فوقه كما اخرجه ابو داود السادس اختلفوا في مقدار
غلظها ففي الهداية وينبغي ان تكون في غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر وكان مستنده ما رواه الحاكم مرفوعا استتروا
في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه ما رواه الحاكم عن ابي هريرة مرفوعا يجزي من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة ولهذا
جعل بيان الغلظ في البدائع قولا ضعيفا وانه لا اعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان امكن
الثامن ان في استنان وضعها عند تعذر غرزها اختلافا فاختار في الهداية انه لا عبرة بالالقاء وعزاه في غاية البيان الى ابي حنيفة
ومحمد وصححه جماعة منهم قاضي خان في شرح الجامع الصغير بانه لا يفيد المقصود وقيل يسن الالقاء ونقله القدوري عن ابي
يوسف ثم قيل يضعه طولا لا عرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها لحديث ابي داود مرفوعا اذا صلى
احدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة اذرع العاشر ان السنة
ان يجعلها على احد حاجبيه لحديث ابي داود عن المقداد بن الاسود قال ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود
او عمود ولا شجرة الا جعله على حاجبه الايمن او الايسر ولا يصمد اليه صمدا اي لا يقابله مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب
الحادي عشر ان سترة الامام تجزي عن اصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه
وسلم وقد اختلف العلماء في ان سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وله ام هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه
فظاهر كلام ائمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لا بأس بالمرور وراء السترة كما دل

عليه

عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذه
سترة فهل يسن ان يخط بين يديه ما بينها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره
في الهداية لانه لا يحصل المقصود اذ لا يظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يخط لحديث ابي داود فان لم يكن فليخط
خطا واجابه في البدائع بانه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما
له كما ذكر العلامة الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة اولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود
جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفيته فمنهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم من
قال يخطه بين يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليصير شبه ظل السترة الخامس عشر درء المار بين يديه قالوا
ويدرؤه ان لم يكن سترة او مر بينها وبينه للاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد او بالرأس او بالعين او بالتسبيح وزاد
الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره
الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا وهذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفيته ان
تضرب بظهور اصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى لان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس
عشر ان ترك الدرء افضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لا يدرأ لانه ليس من اعمال
الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن ابي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين انتهى
وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها مباحا وفي غاية البيان معنى المقاتلة
الدفع العنيف السابع عشر انه لا بأس بترك السترة اذا امن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجابة عن المار
ولا حاجة بها عند عدم المار وروي عن محمد انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى اتخاذها
في هذه الحالة وان لم يكن للتوك لمقصود اخر وهو كف بصره عما وراءها وجمع خاطره بربط الخيال بها انتهى وقيد
بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق اي طريق العامة مكروهة وعلله في المحيط بما يفيد انها كراهة
تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس اعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل
واذا ابتلي بين الصلاة في الطريق وبين ارض غيره فان كانت مزروعة فالافضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في
الطريق ولا حق له في الارض وان لم تكن مزروعة فان كانت لمسلم يصلي فيها لان الظاهر انه يرضى به لانه اذا بلغه يسر
بذلك لانه اخذ اجرا من غير اكتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم والكافر وان كانت لكافر يصلي في
الطريق لانه لا يرضى به انتهى **قوله** وكره عبثه بثوبه وبدنه شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لان كلا منهما
من العوارض الا انه قدم المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان احدهما ما كره تحريما وهو المحمل عند اطلاقهم
الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت
فان الواجب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه اولى وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة
الحلبي في مسئلة مسح العرق فحينئذ اذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف
للنهي عن التحريم الى الندب وان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير
العبث فذكر الكرماني انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه اصلا والمذكور في شروح الهداية وغيرها
ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به اصله ما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلاته فسلت العرق عن جبينه اي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن
الصيف كان اذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة او يسرة لانه كان مفيدا كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث
انتهى وتعقبه العلامة الحلبي بانه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يتترب وانه قد وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب عن
جبهته في الصلاة وانه قد وقع الندب الى تتريب الوجه في سجوده فضلا عن الثوب فكون نفض الثوب من التراب عملا
مفيدا الى انه لا بأس به مطلقا فيه نظر ظاهر واما انه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره
في الخانية وغيرها وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه او التراب عن جبهته في اثناء الصلاة او في التشهد قبل السلام
ووفق بينهما ان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدع حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا منافاة
بينها وبين قولهم لا بأس لان تركه اولى ويحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على انه لحاجة الى مسحه او بيانا للجواز انتهى
وفي الخانية ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب والحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضره ذلك ويشغله عن

عن الصلاة واذا كان لا يضره ذلك يكره في وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام انتهى وصححه في المحيط وهو مع ما
قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحك بيده في بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما ان اكله شيء في بدنه ضره واشغله
فلا باس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون انهم قدموا مسئلة العبث لانها كلية وغيرها نوعية لان تقليب الحصا
والفرقعة والتخصر من انواع العبث والكلي مقدم على النوعي وتعقبه في العناية بان العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من
تقليب الحصا وغيره بل انما قدموه لانه اكثر وقوعا انتهى وجوابه ان تقليب الحصا ليس عبثا ببدنه وانما هو عبث بالحصا
وقد يقال لان الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصروا على العبث بالثوب ثم الكراهة العبث
تحريمية لما اخرجه القضاعي في مسند الشهاب مرسلا عن يحيى بن ابي كثير عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العبث
في الصلاة والرفث في الصيام والضحك في المقابر وعلله في الهداية بان العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك في الصلاة انتهى
فاراد به كراهة التحريم واورد عليه في غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغي ان يكون مفسدا كالقهقهة واجاب بان
فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهي شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان
كان حراما الا اذا كثر العبث فحينئذ يفسدها لكونه عملا كثيرا وفي الغاية للسروجي قوله ولان العبث خارج الصلاة حرام
فيه نظر لان العبث خارجها بثوبه او بدنه خلاف الاولى والحديث قيد بكونه في الصلاة انتهى قوله وقلب الحصا الا للسجود
مرة اي كره قلبه لغير ضرورة لما اخرج في الكتب الستة عن معيقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصا وانت تصلي فان
كنت لا بد فاعلا فواحدة وعن ابي ذر انه سال الخليلي عن كل شيء حتى سالته عن تسوية الحصا في الصلاة فقال يا ابا ذر مرة
اوذر ولانه نوع عبث اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا في الهداية يعني فيه تحصيل
السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد تسويته مرة لهذا الغرض اولى من تركها وصرح في البدائع بان التسوية مرة رخصة
وان الترك اولى لانه اقرب الى الخشوع وفي الخلاصة والنهاية ان الترك احب الي مستدلا في النهاية بما ورد عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم في بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سود الحدقة تكون لك انتهى فالحاصل ان التسوية
لغرض صحيح مرة هل هي رخصة او عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى ان التسوية مقتضية للسجود على الوجه المسنون
كانت عزيمة وبالنظر الى تركها اقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثاني وبحثه ان الحكم اذا تردد بين سنة
وبدعة كان تركه راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع في الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر
الروايات والزيادة عليها مكروهة وقيل تسويتها مرتين ذكره في منية المصلي قوله وفرقعة الاصابع وهو غمزها او مدها
حتى تصوت ونقل في الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجة مرفوعا لا تفرقع اصابعك وانت تصلي
لكن معلول بالحارث وروى احمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك في الصلاة والملتفت والمفرقع اصابعه بمنزلة واحد
ولعل المراد في التساوي في المعصية والا فالضاحك يبطلها وينبغي ان تكون كراهة الفرقعة تحريمية للنهي الوارد في ذلك
ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير حاجة ولو لاراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول
بالكراهة كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث انتهى لكن لما لم يكن فيها خارجها نهي لم تكن تحريمية
كما اصلناه قريبا ولحق في المجتبى المنتظر للصلاة والماشي اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهي
ان يرفع الرجل اصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها واشار المصنف الى كراهة تشبيك
الاصابع وهو ان يدخل اصابع احدى يديه بين اصابع الاخرى في الصلاة كما صرح به في المحيط وغيره لما روى احمد وابو
داود وغيرهما مرفوعا اذا توضأ احدكم فاحسن وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبكن بين يديه فانه في صلاة
ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته فيها ثم يظهر ايضا انها تحريمية للنهي المذكور وظاهره الكراهة ايضا حالة السعي
الى الصلاة فاذا كان منتظرا لها بالاولى وذكر العلامة الحلبي انه لم يقف على حكم خارج الصلاة لمشايخنا والظاهر انه في غير
هذين الموضعين لا للعبث لا يكره فلو لاراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره تنزيها انتهى وقد قدمنا عن الهداية
ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي ان يكون العبث خارجها لغير حاجة كذلك قوله والتخصر
وهو وضع اليد على الخاصرة وهو ما فوق المنطقة والشراسيف كذا في المغرب لنهيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن
ابي داود وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من اهل اللغة والفقه والحديث وورد مفسرا هكذا عن ابن
عمر كما في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة اهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود والنصارى
في صلاتهم وهم اهل النار لا ان لهم راحة في النار وانه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة او انه فعل الشيطان حين نزل

ان

ان ابليس اهبط من الجنة لذلك ولهذا قال في المبسوط والمجتبى ويكره التخصر خارج الصلاة ايضا والذي يظهر انها تحريمية
فيها للنهي المذكور وقد فسر التخصر بغير هذا ايضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ
من اولها اية او ايتين ومنها ان يختصرها فيقرأ اخرها ومنها ان يحذف اية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها
ولا شك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الاصح كما في المجتبى واما الاختصار
في القراءة فان اخل بواجب بان نقص عن ثلاث ايات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريم لترك بعض الواجب والا فلا
وقد صرح اصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا يكره القراءة من اخر السورة وقد صرحوا بقراءة السورة وترك اية السجدة
في بابها واما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدودها فان لم يفت منه ترك واجب كره تحريما وان اخل بسنة كره تنزيها هذا
ما يقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب قوله والالتفات لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت
سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد
وروى الترمذي وصححه عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة
هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة
وممن صرح به صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيده في الغاية
بان يكون لغير عذر اما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه وينبغي ان تكون تحريمية كما هو ظاهر الاحاديث وقالوا وانما
كره لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عنها بجميع بدنه فسدت فاذا انحرف ببعض بدنه كره كالعمل
القليل فانه مكروه لانه كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من
صلاة العبد فانه تمامها صلاة معه وانما لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت الينا فرآنا قياما فاشار الينا فقعدنا وقد صرحوا بان التفات البصر يمنة ويسرة من
غير تحويل الوجه اصلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان لحاجة
تفقد احوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد
خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول المصلي وجهه عن القبلة
من غير عذر فسدت وكذا في الخانية وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة
الكتب من ان الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة اعم من تحويل جميع الوجه او بعضه وذكر في منية المصلي
ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في
الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وحمل ما في العامة على ما اذا استقبل
من ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا
قليلا فكره وهو بعيد فان الاستدامة على هذا القليل لا تجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا
بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه احدث
فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشتراط ان يؤدي ركنا
وهو مستدبر لما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما تفسدها اذا لم يستتر من ساعته حتى ادى ركنا اما ان سترها
قبل اداء الركن فلا وكذا استقبال القبلة كما في الظهيرية والمكث قدر اداء ركن فيه خلاف بين ابي يوسف ومحمد فابو يوسف
لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء لقوله عليه الصلاة والسلام ما بال
اقوام يرفعون ابصارهم الى السماء في الصلاة لينتهين او لتخطفن ابصارهم وفي التجنيس ويكره ان يميل اصابع يديه
ورجليه عن القبلة لانه مأمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من اعضائه الى القبلة ما استطاع قوله
والاقعاء لنهيه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيح وهي الاقعاء ولما في مسند احمد عن ابي هريرة
نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب
شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخففهما بالديك الذي ينقط الحب كما في النهاية وهي كراهة تحريم للنهي المذكور
كما اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصحح صاحب الهداية وعامتهم انه ان يضع اليتيه
على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى
صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الادمي في نصب الركبتين

الصدر وذهب الكرخي الى ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان الذي نهي عنه
في الحديث والكل مكروه لانه فيه ترك الجلسة المسنونة كذا في البدائع وغاية البيان والمجتبى زاد في فتح القدير وقوله هو الصحيح
اي كون هذا هو المراد في الحديث لا انه ما قال الكرخي غير مكروه بل يكره ذلك ايضا والعقبة بضم العين وسكون القاف او العقب
بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقعاء كذا في المغرب وفي فتح القدير واما ما روى مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقعاء على
القدمين فقال هي السنة فقلنا انا لنراه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر
وابن الزبير انهم كانوا يفعلون فالجواب المحقق عنه ان الاقعاء على ضربين احدهما مستحب ان يضع اليتيه على عقبيه
وركبتاه في الارض وهو المروي عن العبادلة والمنهي عنه ان يضع اليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه انتهى وهو مخالف
لما ذكره هو وغيره ان الاقعاء بنوعيه مكروه والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا وانما هو جواب البيهقي والنووي وغيرهما بناء على انه
مستحب عند الشافعي رحمه الله لانك علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت في بعض
رواياته انه كان في الصلاة او بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت ولانا المانع والمبيح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح
للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقعاء عند الكرخي فكان منهيا وينبغي ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع
المتفق على كراهته **قوله** وافتراش ذراعيه لما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها وكان النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان
يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وافتراشهما القاؤهما على الارض كما في المغرب قيل وانما نهي عن ذلك لانها صفة الكسلان
والمتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير صارف **قوله** ورد السلام
بيده اي بالاشارة وقد قدمناه في باب المفسدات فراجعه **قوله** والتربع بلا عذر لانه فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا
علله في الهداية وغيرها وما قيل في وجه الكراهة انه جلوس الجبابرة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان يجلس يعني في غير
الصلاة مع اصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليلهم بان فيه ترك السنة يفيد انه مكروه
تنزيها اذ ليس فيه نهي خاص ليكون تحريما وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر
فالسنة اولى وفي صحيح البخاري عن عبد الله ابن عبد الله انه كان يرى عبد الله ابن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس ففعلته
وانا يومئذ حديث السن فنهاني عبد الله ابن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى فقلت
انك تفعل ذلك فقال ان رجلي لا تحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة رايت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي
متربعا او تعليما للجواز والجلوس متربعا معروف وانما سمي بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشيء اذا
جعل اربعا والاربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى ادخل بعضها تحت بعض **قوله** وعقص شعره اي عقص شعر
الراس فيها بمعنى ان يفعل ذلك قبل الدخول ثم يدخل كذلك لما روى اصحاب الكتب الستة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
امرت ان اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس راى عبد الله بن
الحارث يصلي وراسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف قال مالك وراسي فقال اني سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول انما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمة النهي عنه ان الشعر يسجد معه والظاهر
ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة اولا وهو في اللغة جمع الشعر على الراس
وقيل ليه وادخال اطرافه في اصوله كذا في المغرب واختلف الفقهاء فيه على اقوال فقيل ان يجمعه وسط راسه ثم يشده وقيل
ان يلفه ويأتيه حول راسه كما تفعله النساء وقيل ان يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط او خرقة وكل ذلك مكروه
كذا في غاية البيان وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو ان يكف العمامة حول راسه ويبدي الهامة كما يفعله الشطار انتهى وفي
المحيط ويكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط راسه مكشوفا كهيئة الاشرار وقيل
ان يتنقب بعمامته فيغطي انفه كهيئة النساء اما لاجل الحر او البرد او للتكبر وهو مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل انفه
وهو يصلي انتهى وفي المغرب وتفسير من قال هو ان يلف العمامة على راسه ويبدي الهامة اقرب لانه ماخوذ من معجر المراة
وهو ثوب كالعصابة تلفه المراة على استدارة راسها انتهى والمعجر على وزن منبر وعلل كراهة الاعتجار الامام الولوالجي
بانه تشبه باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها اولى **قوله** وكف ثوبه للحديث السابق سواء كان من بين يديه
او من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولانه فيه ترك سنة اليد وذكر في المغرب عن بعضهم ان
الائتزار فوق القميص من الكف انتهى فعلى هذا يكره ان يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه ايضا وقد صرح به في القنية
معللا بانه صنيع اهل الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي ويدخل ايضا في كف الثوب تشمير كميه

كما في

كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كميه الى المرفقين وظاهره
انه لا يكره اذا كان رفعهما الى ما دونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشمير الكمين
قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين احوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رايته
لائمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرني الآن وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى
وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يتترب كما في منية المصلي وقيل لا باس بصونه عن التراب كما في المجتبى
قوله وسدله لنهيه عليه السلام عنه كما اخرجه ابو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب يسدله بالضم سدلا اذا ارسله
من غير ان يضم جانبيه وقيل هو ان يلقيه على راسه ويرخيه على منكبيه واسدله خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع
ان الكرخي فسره بان يجعل ثوبه على راسه او على كتفيه ويرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن ابي حنيفة
انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع اهل الكتاب فان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال
كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهة لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء
او لغيره للنهي من غير فصل انتهى وفي فتح القدير ان السدل يصدق على ان يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده
كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة ويصدق ايضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين كميه
وقد صرح بالكراهة فيه انتهى وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام
والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لابس شقة او فرجية ولم يدخل يديه اختلف المتاخرون
في الكراهة والمختار انه لا يكره انتهى وظاهر ما في فتح القدير ان الشد الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا ارسل طرفا
على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه غير الوضع وظاهر كلامهم يقتضي انه لا فرق بين ان يكون الثوب
محفوظا من الوقوع اولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الراس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة
الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر واما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف
المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهة انه لا يكره ومن المكروه اشتمال
الصماء لما رواه ابو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن
الا ثوب فليتزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود انتهى واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليدين
بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالصخرة الصماء وفسرها في المحيط بجمع طرفي ثوبه وتخرجهما تحت احدى يديه على احد كتفيه
انتهى وقيده في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع
وبين الصماء فقال انما تكون الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه
وهو مكروه لانه لبس اهل الكبر انتهى وفي الخلاصة وغيرها لا باس ان يصلي الرجل في ثوب واحد متوشحا به ويؤم الناس
والمستحب ان يصلي الرجل في ثلاثة اثواب قميص وازار وعمامة اما لو صلى في ثوب واحد متوشحا به جميع بدنه كازار الميت
يجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يفعله القصار في المقصرة وان صلى في ازار واحد يجوز ويكره وكذا في السراويل
فقط لغير عذر وكذا مكشوف الراس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر في الذخيرة التوشح ان يكون الثوب طويلا يتوشح
به فيجعل بعضه على راسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر في شرح منية المصلي ان ستر المنكبين في
الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند اصحابنا وفسره في المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعل
المحرم انتهى وفسره ابن السكيت بان ياخذ طرف الثوب الذي القاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى وياخذ طرفه الذي
القاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره وقد ثبت في الصحيحين عن عمر بن ابي سلمة انه راى النبي صلى الله
عليه وسلم يصلي في ثوب واحد في بيت ام سلمة قد القى طرفيه على عاتقيه وفي لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفي لفظ
مخالفا بين طرفيه وفي حديث جابر متوشحا به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووي في شرح مسلم ومن المكروه
التلثم وتغطية الانف والوجه في الصلاة لانه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلثم
هو تغطية الانف والوجه كما في المحيط وفي الخلاصة لو ستر قدميه في السجدة يكره **قوله** والتثاؤب وهو التنفس الذي
ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما في الصحيحين عن ابي هريرة ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان فاذا تثاوب احدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظم ما استطاع اي يرده
ويحبسه لما رويناه فان لم يقدر فليضع يده او كمه على فيه ووضع اليد ثابت في صحيح مسلم ووضع الكم قياس عليه

وصرح في الخلاصة بانه ان امكنه عند التثاؤب ان يأخذ شفتيه بسنه فلم يفعل وغطا فاه بيده او بثوبه يكره كذا روي عن ابي
حنيفة انتهى ووجهه ان تغطية الفم منهي عنها في الصلاة لما رواه ابو داود وغيره وانما التحق للضرورة ولا ضرورة اذا امكنه
الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا في مختارات النوازل قال العلامة الحلبي وهل يفعل ذلك بيده اليمنى او اليسرى
لم اقف عليه مسطورا للمشايخنا انتهى وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطي فاه بيمينه وقيل بيمينه
في القيام وفي غيره بيساره انتهى ومن المكروه التمطي لانه من التكاسل قوله وتغميض عينيه لما رواه ابن عدي عن ابن عباس عن
النبي صلى الله عليه وسلم اذا قام احدكم في الصلاة فلا يغمض عينيه الا ان في سنده من ضعف والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة
وعلله في البدائع بان السنة ان يرمي ببصره الى موضع سجوده وفي التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه
العبادة فكذا العين انتهى وظاهر كلامهم انه لا يغمض في السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينيه في السجود
لانهما يسجدان وينبغي ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوت خشوع بسبب رؤية ما يفرق
الخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما تكون اولى لانه حينئذ لكمال الخشوع قوله وقيام الامام لا سجوده في الطاق
اي المحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع اهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه كذا علل به في الهداية وهو احد الطريقين
للمشايخ واصله ان محمدا صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل فاختلف المشايخ في سببها فقيل كونه يصير ممتازا عنهم
في المكان لانه في معنى بيت اخر وذلك صنيع اهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه
وقيل اشتباه حاله على من على يمينه ويساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي
فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في
خصوص مكان ولا اثر لذلك لانه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في
بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان اهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا تشبه انتهى وقد يقال ان امتياز
الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان اخر فمتى امكن تمييزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين تجنبه
ووقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فيكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن
خلف الامام على القوم لا بأس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق
لانه يشبه تباين المكانين انتهى يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب
من المسجد كما في العادة المستمرة صورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه
في المحراب مطلقا سواء اشتبه حال الامام ام لا وسواء كان المحراب من المسجد ام لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه
لان العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا
يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد
الحرم ففيه الجزاء قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم
الامام فوق ويبقى الناس خلفه وعللوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشمل ما اذا كان الدكان
قدر قامة الرجل او دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصحح في البدائع لاطلاق النهي وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة
فيما دونه وقال قاضيخان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو
الصحيح وفي فتح القدير هو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق
فيه غير مقتصر على قدر الذراع انتهى فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث كما علمته
وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام اسفل فهو مكروه ايضا في ظاهر الرواية و روى الطحاوي عن اصحابنا انه
لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون اسفل وجه ظاهر الرواية اقرب الى
الصواب لان كراهة كون المكان ارفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب ووجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان
وههنا وجدنا احدى العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك
من شبه الازدراء بالامام ولعله اولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضيخان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال
وعليه عامة المشايخ انتهى وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين بان القوم يقومون على
الرفوف والامام على الارض ولم يكن ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهل يلحق بالحاجة في حق
الامام ارادة تعليم المؤمنين اعمال الصلاة وفي حق المأموم ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين

فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن ابي حنيفة انتهى قيد بالانفراد لانه لو كان بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه
لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في غالب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال
لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي والمعنى التشبه لان اهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض
المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان انتهى وفيه نظر لا يخفى قوله ولبس ثوب فيه
تصاوير لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه او لم يصل انتهى وهذه الكراهة
تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصوير صورة الحيوان فانه قال قال اصحابنا وغيرهم من العلماء
تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث
يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم اشد الناس عذابا يوم القيمة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم
ثم قال وسواء صنعه لما يمتهن او لغيره فصنعته حرام بكل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب او بساط
او درهم ودينار وفلس واناء وحائط وغيرها انتهى فينبغي ان يكون حراما لا مكروها ان ثبت الاجماع او قطعية الدليل
لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا يكره لانه مستور بثيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة والمحيط
رجل في يده تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين
انتهى وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره بالصلاة معه ويفيد انه لا يكره ان يصلي معه صرة او كيس فيه دنانير او دراهم
فيها صور صغار لاستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها
بالثوب الاخر والله سبحانه اعلم قوله وان يكون فوق رأسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث الصحيحين عنه صلى الله
عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى من
ذوات الروح وغيرها وقولهم يكره التصاوير المراد التماثيل انتهى فالحاصل ان الصورة عام والتماثيل خاص والمراد هنا
الخاص فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر والمباني والمراد بحذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف
ففي رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وانها
اذا كانت في موضع قيامه او جلوسه لا يكره لانه استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان
كانت مفروشة لا يكره كذا في المحيط قالوا واشدها كراهة ما يكون على القبلة امام المصلي والذي يليه ما يكون فوق
رأسه والذي ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط او الستر وانما لم يكره الصلاة
في بيت فيه صورة مهانة على بساط توطأ او مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من ان الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة
لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استأذن جبريل على النبي صلى الله عليه
وسلم فقال ادخل فقال كيف ادخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤوسها او اقطعها وسائد
او اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه
النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما زاد احمد في مسنده ولقد رأيته
متكئا على احداهما وفيها صورة والسهوة كالصفة تكون بين يدي البيت وقيل بيت صغير كالخزانة والنمرقة بكسر النون وسادة
صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك
ليس بمانع من دخول الملائكة كما افادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون
عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها
ان سجد عليها ولهذا اطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم
فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود
فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا تكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط
فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التمثال ان كان على وسادة او بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان
العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض
الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة
لا الحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوة باهله وعند الخلاء قوله الا ان تكون صغيرة لان الصغار جدا لا تعبد فليس
لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة

التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة ما تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم ابي موسى
ذبابان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه اسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك
ان بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت ام دانيال القته في غيضة رجاء ان
يسلم فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه ليذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى ابي موسى الاشعري
وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار انتهى وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل
ملك لا باس به لصغرها انتهى **قوله** او مقطوع الرأس اي سواء كان من الاصل او كان لها رأس فمحي وسواء كان القطع بخيط
خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها اثر او بطليه بمغرة ونحوها او بنحته او بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس
عادة ولما رواه احمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال ايكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا
الا كسره ولا قبرا الا سواه ولا صورة الا لطخها انتهى واما قطع الرأس عن الجسد بخيط مع بقاء الرأس على حاله فلا ينفي
الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك وهذا فسر في الهداية المقطوع بمحو الرأس كما في النهاية
قيد بالرأس لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين او العينين لانها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين او الرجلين
وفي الخلاصة ولو محي وجه الصورة فهو كقطع الرأس **قوله** او لغير ذي روح لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين
عن سعيد بن ابي الحسن قال جاء رجل الى ابن عباس فقال اني رجل اصور هذه الصور فافتني فيها فقال له ادن مني فدنا ثم قال
له ادن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال انبئك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فيعذبه في جهنم قال ابن عباس فان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر
وما لا نفس له انتهى ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا مجاهدا فانه كره المثمر وفي الخلاصة ولو رأى صورة
في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد في الاجير لتصوير تماثيل الرجال او لتزخرفها والاصباغ من المستأجر
قال لا اجر له لان عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا بالاصباغ ضمن قيمة البيت والاصباغ غير مصور انتهى
قوله وعد الآي والتسبيح اي ويكره عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لانه ليس من اعمال الصلاة اطلقه فشمل العد في
الفرائض والنوافل جميعا باتفاق اصحابنا في ظاهر الرواية وروي عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا باس به كذا في
العناية وغيرها لكن في الكافي وقالا لا باس به فجزم به عنهما وعلل لهما بان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل
بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه الصلاة والسلام لنسوة سألنه عن التسبيح اعقدنه بالانامل فانهن مسؤولات
مستنطقات يوم القيمة وقوله في الهداية قلنا يمكنه ان يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات انتهى
قالوا ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه او بخيط يمسكه اما الغمز برؤوس
الاصابع او الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد اتفاقا وقيد بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم
مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد خارج الصلاة لا يكره في الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لانه
اسكن للقلب واجلب للنشاط ولما رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن ابي
وقاص انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى او حصى تسبح به فقال اخبرك بما هو ايسر عليك من
هذا او افضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض
وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة
الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما ارشدها الى ما هو ايسر وافضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه
مما يشهد بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى ونحوه
في خيط ومثل ذلك لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم
اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث ايضا يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد
عن هذه الصيغة ولو تكرر كثيرا ثم اعلم ان العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية
انها تحريمية فانه قال والصحيح انه لا يباح العد اصلا لانه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا
كثيرا فيوجب فساد الصلاة وما روي في الاحاديث من عد الآي في الصلوة كنا كذا من قل هو الله احد وكنا كذا تسبيحة فتلك
الاحاديث لم يصححها النقاد اما صلاة التسبيح فقد اوردها النقاد وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة
فانه يعده ان يحفظ بالقلب وان احتاج يعد بالانامل حتى لا يصير عملا كثيرا انتهى وصلاة التسبيح هذه ما رواه عكرمة

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه الا اعطيك الا امنحك
الا اخبرك الا افعل بك عشر خصال اذا انت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك اوله واخره قديمه وحديثه خطأه وعمده
صغيره وكبيره سره وعلانيته عشر خصال ان تصلي اربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فاذا فرغت من
القراءة في اول ركعة فقل وانت قائم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وانت راكع عشرا
ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وانت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا
ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات
ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة فافعل فان لم تستطع ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة
مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة واحدة رواه ابو داود وابن ماجه والطبراني وقال في اخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر
او رمل عالج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذري وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة
وامثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة من الصحابة انتهى وذكر فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير فالمسألة ان
احتاج المرء الى العد يعد اشارة لا افصاحا ويعمل بقولها في المضطر انتهى **قوله** لا قتل الحية والعقرب اي لا يكره لقتلهما
لحديث الصحيحين اقتلوا الاسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا امر عليه السلام بقتل الكلب العقور
والحية والعقرب في الصلاة ايضا واقل امرها الاباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى
ان امكن لحديث ابي داود وكذلك لا باس بقياس الحية على العقرب في هذا انتهى اطلقه فشمل جميع انواع الحيات وصححه في البدائع
لاطلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي ان لا يقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لانها جان لقوله
عليه الصلاة والسلام اقتلوا ذا الطفيتين والابتر واياكم والحية البيضاء فانها من الجن وقال الطحاوي لا باس بقتل
الكل لان النبي صلى الله عليه وسلم عاهد مع الجن ان لا يدخلوا بيوت امته واذا دخلوا لم يظهروا لهم فاذا دخلوا فقد نقضوا
العهد فلا ذمة والاولى هو الاعذار والانذار فيقال ارجع باذن الله تعالى فان ابى قتله انتهى يعني الانذار في غير الصلاة
وفي النهاية معزيا الى الصدر الاسلام الصحيح من الجواب ان يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنيا فانهم يؤذونه اذا كثيرا بل
اذا وثب انسي يقول له خل طريق المسلمين ومر فان مرت تركه فان واحدا من اخوي هو اكبر سنا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار
لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر ثم عالجناه وداويناه بارضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا
مما عاينته بعيني انتهى واطلق في القتل فشمل ما اذا كان بعمل كثير قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي
فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضي انتهى وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع
الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام فانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها انتهى وتعقبه ايضا في فتح القدير بانه يقتضي
ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا تفصيل للرخصة بالنص ليستلزم مثله في علاج الداء
اذا كثر فانه ايضا مأمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية الحق
فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نحو ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في
الصلاة بل انه في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح انتهى وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير
البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة
والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية فان اخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول ابي حنيفة
وروي عنه اذا اخذ قملة او برغوثا فقتله او دفنه فقد اساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها احب من دفنها واي ذلك فعل
فلا باس به وقال ابو يوسف يكره كلاهما انتهى وذكر في شرح منية المصلي ان دفنها مكروه في المسجد في غير الصلاة والحاصل
انه يكره التعرض بكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل او الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى فاما عند تعرضهما له بالاذى
فان كان خارج المسجد فلا باس حينئذ بالاخذ والقتل والدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روي عن ابن مسعود
ومنه فيها روي عن انس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل ابا حنيفة اختار الدفن عن القتل لما فيه
من التنزه عن اصابة دمها ليد القاتل او ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفوا عنه وان ابن مسعود فعل حين
الحاجتين وان كان في المسجد فلا باس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه
انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن ابي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين
ما عنه من انه لو دفنها في المسجد فقد اساء انتهى **قوله** والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث اي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي

روايه الحسن عن ابي حنيفة يكره ان يصلي وقبلته نيام او قوم يتحدثون لما اخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان اصلي الى النيام
والمتحدثين واجيب بانه محمول في النايمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النايم اذا انتبه وفي المتحدثين على ما
اذا كان لهم اصوات يخاف منها التغليط او شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارضه الحديث المذكور في النايمين
ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل
كلها وانا معترضة بينه وبين القبلة فاذا اراد ان يوتر ايقظني فاوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة
الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنافع ولني ظهرك وافاد
كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤون القرآن وبعضهم
يذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم انتهى
وقيد بالظهر لان الصلاة الى وجه احد مكروهة كما في الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء
كان المصلي في الصف الاول او في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلين وان كان بينهما صفوف
وهذا هو ظاهر المذهب كذا في الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبال المصلي الى وجه الانسان مكروه
واستقبال الانسان وجه المصلي مكروه فالكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبي وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان
وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلي لم يكره **قوله** والى مصحف او سيف معلق اي لا يكره ان يصلي وامامه مصحف او سيف سواء
كان معلقا او بين يديه اما المصحف فلان في تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة
الى عبادة اخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا معللا بانه تشبه باهل الكتاب مردود لان اهل الكتاب يفعلونه
للقراءة منه وليس كلامنا فيه واما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي
الى العنزة وهي سلاح **قوله** او شمع او سراج لانهما لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدها المجوس اذا كانت في الكانون
وفيها الجمر او في التنور فلا يكره التوجه اليها على غير ذلك الوجه وذكر في غاية البيان اختلاف المشايخ في التوجه الى الشمع
او السراج والمختار انه لا يكره انتهى وينبغي ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه كما فيما اذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد
في مصر المحروسة في ليالي رمضان للتراويح قال ابن قتيبة في ادب الكاتب في باب ما جاء فيه لغتان استعمل اضعفهما الناس
الشمع بالسكون والاوجه فتح الميم انتهى **قوله** وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها اي لا يكره والتقييد المذكور بناء
على ما في الجامع الصغير وقدمنا مفهومه وما في الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات
في الصلاة فمنها ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به في منية المصلي في قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل
الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذر وان لم يرفع راسه او ينكسه في الركوع وان يجهر بالتسمية والتامين
وان لا يضع يديه في موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات في الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات في الركوع
والسجود وان ياتي بالاذكار المشروعة في الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه نظر لان تركها في موضعها وتحصيلها في غير موضعها
ذكره في مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة ان كانت موكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم
كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير موكدة فتركها مكروه تنزيها كما في هذه الامثلة وان كان ذلك الشيء مستحبا او مندوبا
وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغي ان لا يكون تركه مكروها اصلا كما صرحوا به من انه يستحب يوم الاضحى ان لا ياكل الا
الا من اضحيته قالوا ولو اكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهة الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان
المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولوالجية ولا ينبغي
ان يقرا في كل ركعة اخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغي ان يقرا في الركعتين اخر سورة واحدة وهو افضل من
السورة ان كان الاخر اكثر اية انتهى وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الانتقال
من اية من سورة الى اية اخرى من سورة اخرى او اية من هذه السورة بينهما ايات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور او
سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره
وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرا في كل ركعة سورة وفي ركعة
اخرى سورة فوق تلك السورة او فعل ذلك في كل ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان قرا في الركعة الاولى
قل اعوذ برب الناس يقرا في الركعة الثانية هذه السورة ايضا وهذا كله في الفرايض اما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة
ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة اخرى فلما قرا اية او ايتين اراد ان يترك تلك السورة ويفتتح التي ارادها يكره

وكذا لو قرا اقل من اية وان كان حرفا ومنها ان يصلي في ثياب البذلة والمهنة واحتج له في الذخيرة بانه روي عن عمر رضي الله عنه
انه راى رجلا فعل ذلك فقال ارايت لو كنت ارسلتك الى بعض الناس اكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله احق ان
يتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم فليلبس ثوبيه فان الله احق من يتزين له والظاهر انها تنزيهية
وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيا في صلاته واما حمله
صلى الله عليه وسلم امامة بنت زينب في الصلاة فاجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا
وقد اطال الكلام العلامة الحلبي فيه ومنها ان يضع في فيه دراهم او دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعته عن اداء
الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها ان يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع اخر ان يقرا في غير حالة
القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف
فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها انه يكره الصلاة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة
وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه لا باس به وكذا في المقبرة اذا كان
فيها موضع اعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة ومنها يكره ان يمكث في
مكانه بعدما سلم في صلاة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام
به ورد الاثر كذا في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد اخذه غائط او بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان
مضى عليها اجزاه وقد اساء وكذا ان اخذه بعد الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عايشة رضي الله عنها قالت سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وجعل الشارح مدافعة الريح
كالاخبثين وان الحديث محمول على الكراهة ونفي الفضيلة حتى لو ضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلي
لان الاداء مع الكراهة اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل بغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة او كمه
والله تعالى اعلم

فصل

لما فرغ من بيان الكراهة في الصلاة شرع في بيانها خارجها مما هو من توابعها
قوله كره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء واستدبارها والخلاء بالمد بيت التغوط واما بالقصر فهو النبت والكراهة
تحريمية لما اخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا
او غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلاقه يتناول الفضاء والبنيان وفي فتح
القدير ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما اخرجه الطبري مرفوعا من جلس يبول قبالة
القبلة فذكر فتحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبي نحوها
ليبول وقالوا ايضا يكره ان يمد رجليه في النوم وغيره الى القبلة او المصحف او كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع
على المحاذاة انتهى **قوله** وغلق باب المسجد لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها
اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال في الهداية وقيل لا باس به اذا خيف على متاع المسجد وهو احسن من التقييد بزماننا
كما في عبارة بعضهم فالمراد خشية الضرر على المسجد فان ثبت في زماننا في جميع الاوقات ثبت كذلك الا في اوقات الصلوة
او لا فلا او في بعضها ففي بعضها كذا في فتح القدير وفي العناية والتدبير في الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل
وجعلوه متوليا بغير امر القاضي يكون متوليا انتهى وفي النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ
الشدة لها كيلا يكون ذلك في صورة المنع من قراءة القرآن فهذا مثله او فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس
بملك لاحد انتهى ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسي زماننا من منعهم من يدرس في مسجد تقرر في تدريسه او كراهتهم لذلك
زاعمين الاختصاص بها دون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه بقوله هذه مدرستي ولا تدرس في
مدرستي واعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب امر دنيوي وهذا كله جهل عظيم
فلا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله وان المساجد لله وما تلوناه من الاية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مومنا
من عبادة ياتي بها في المسجد لان المسجد ما بني الا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعي وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين
مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه فليس له ازعاجه واقامته منه
فقد قال الامام الزاهدي في فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصرية في المسجد موضع معين يواظب عليه وقد
شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزعجه وليس له ذلك عندنا انتهى ومن الفروع الدالة على ان المدرس من المسجد كغيره ما في
القنية ايضا ليس للمدرس في المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان ادى ضمان نقصان الجدار ان وقع فيه انتهى والعجب

ان بعض مدرسي الاروام يقعد في المسجد الذي له مدرس بانه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمته بالمشي فيه بنعل النجس
مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتي شروط المسجد ان شاء الله تعالى في كتاب الوقف قوله والوطء فوقه والبول والتخلي
اي وكره الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا يبطل الاعتكاف
بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله
تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وذكر في فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الاية ظنية الدلالة
لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف وللمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب بقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين
والعاكفين والركع السجود ولما اخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع اصواتكم
وسل سيوفكم واقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على ابوابها المطاهر انتهى واختلف المشايخ في كراهية اخراج
الريح في المسجد واشار المصنف الى انه لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه
ان قولهم ان الدهن النجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد لما ذكرنا ولهذا قال في المجتبى
وينبغي لمن اراد ان يدخل المسجد ان يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول
المسجد متنعلا من سوء الادب وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معهما افضل لحديث خلع النعال وعن
علي رضي الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ انتعل احدهما الى باب المسجد ثم خلعه وينتعل الاخر ويدخل المسجد
الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة افضل تحسن الادب انتهى وفي الخلاصة وغيرها
ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون موضعا فيه اتخذ للوضوء ولا يصلى فيه زاد في المجتبى لو سبقه الحدث وقت
الخطبة يوم الجمعة فان وجد الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج جلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد
وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا يبتل المسجد ويستعمل الماء على التقدير ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه
وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة باسطوانة المسجد او بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح ببردي
المسجد او بقطعة حصير ملقاة فيه لا باس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى ان لا يفعل وان
مسح بتراب في المسجد فان كان مجموعا لا باس به وان كان التراب منبسطا يكره هو المختار واليه ذهب ابو القاسم الصفار لان له حكم الارض
فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في المسجد فلا باس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد
وكذا اذا مسح بخشبتين مجتمع او حصير مخرق لا باس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد انتهى ولكون المسجد يصان عن القاذورات
ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقى لا فوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد
من النار ويأخذ النخامة بكمه او بشيء من ثيابه فان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري
ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلي بين بليتين يختار اهونهما فان لم يكن فيها بواري يدفنها في التراب ولا يدعها
على وجه الارض وقالوا اذا رخ الماء النجس من البئر كره ان يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين
وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه يشبه البيعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذا نز او سطوانه
لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الاشجار ذلك النز فحينئذ يجوز والا فلا وانما جوز مشايخنا في المسجد الجامع ببخارى لما فيه من كثافة
قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه تختل حرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر فهو ضامن ما حفر الا ان ما كان قديما
يترك كبئر زمزم في المسجد الحرام ولا باس بنحي عش الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من ذرقها وقالوا ولا يجوز ان يعمل فيه
الصنايع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا في الخياط اذا جلس فيه لمصلحة من دفع الصبيان
وصيانة المسجد لا باس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب ان كان باجر يكره وان كان بغير اجر لا يكره
قال في فتح القدير هذا اذا كتب العلم والقرآن لانه في عبادة اما هؤلاء المكتبون الذين تجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم
يكن لغط لانهم في صناعة لا عبادة اذ هم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان
كان لاجر لا وحسبة لا باس به انتهى وفي الخلاصة رجل مر في المسجد ويتخذه طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبعذر يجوز ثم اذا
جاز يصلي كل يوم تحية المسجد مرة انتهى وفي القنية يعتاد المرور في الجامع اثم ويفسق ولو دخل المسجد للمرور فلما توسط ندم
قيل يخرج من باب غير الذي قصده وقيل يصلي ثم يخير في الخروج وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعداما لما جنى ويكره
تخصيص مكان في المسجد لنفسه لانه يخل بالخشوع اعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس
ثم الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها اخف رتبة حتى لا يعتكف فيها احد اذا لم يكن لها امام معلوم

ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم اهل المحلة المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم
امام على حدة ومؤذنهم واحد لا باس به والاولى ان يكون لكل طائفة مؤذن وكما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد
الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا المسجدين واحدا لاقامة الجماعة اما للتدريس او للتذكير فلا لانه ما بني له وان جاز فيه
ولا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد عند ابي حنيفة وعندهما يجوز اذا لم يضر بالعامة انتهى ما في القنية ولا يخفى
ان المسجد الجامع تدبيره وعمارته واصلاحه للامام او نائبه كما صرحوا به في كتاب القسامة فللامام او نائبه ان يجعل الجامع
مسجدين بضرب حائط ونحوه كما لاهل المحلة ولا باس بذكر احكام تحية المسجد فنقول هي على حذف مضاف اي تحية رب
المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيي الملك لا بيته كذا
ذكره العلامة الحلبي وقد نقل الاجماع على سنيتها غير ان اصحابنا يكرهونها في الاوقات المكروهة تقديما لعموم الحاظر على عموم
المبيح وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله في كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها في اليوم وذكر في الغاية انها لا تسقط بالجلوس عندنا
فانه قال في الحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه
فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمته ففي اي وقت صلاها حصل المقصود من ذلك انتهى وفي الظهيرية ثم
اختلفوا في صلاة التحية انه يجلس ثم يقوم ويصلي او يصلي قبل ان يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعامة العلماء قالوا يصلي
كما يدخل المسجد انتهى قلت وينبغي لقول العامة وهو الصحيح كما في القنية لما في الصحيحين عن ابي قتادة الانصاري قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما اخرجه
ابن حبان في صحيحه عن ابي ذر قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا ابا ذر للمسجد تحية وان تحيته
ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما انتهى وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا او سنة فانها تقوم مقام التحية
بلا نية كما في البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما في المحيط وغيره انه يصح عندهما وعند محمد يكون داخلا في
الصلاة فانهم قالوا لو نوى الدخول في الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند ابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة
وعند محمد لا يكون داخلا وصرح في الظهيرية بكراهة الحديث اي كلام الناس في المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفي فتح
القدير الكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات وينبغي تقييده بما في الظهيرية اما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا واما
النوم في المسجد فاختلف المشايخ فيه وفي التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما اعد لذلك وانما بني لاقامة
الصلاة واما الجلوس في المسجد للمصيبة فمكروه لانه لم يبن له وعن الفقيه ابي الليث انه لا باس به لان النبي صلى الله عليه
وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس في المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتى به لا بلا لزم عزيه في المسجد لان
المسجد بني لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس في المسجد لغير الصلاة ولا باس به للقضاء كالتدريس والفتوى انتهى وسيأتي ان شاء الله
تعالى بقية احكام المسجد في الوقف والكراهية والجنايات ومسئلة الذهاب الى الاقدم او الى مسجد حيه او الى من كان امامه اصلح
مذكورة في الخلاصة وغيرها بتفاريعها قوله لا فوق بيت فيه مسجد اي لا يكره ما ذكر في بيت فوقه في ذلك البيت مسجد وهو مكان
في البناء عد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان او امرأة ان يتخذ في داره مكانا خاليا للصلاة
وبه امر النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه واختلفوا في مصلى الجنازة والعيد فصحح في المحيط في مصلى الجنازة انه ليس له حكم المسجد
اصلا وصحح في مصلى العيد كذلك الا في حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفي النهاية وغيرها والمختار للفتوى في المسجد
الذي يتخذ لصلاة الجنازة والعيد انه مسجد في حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له
حكم انتهى فظاهر ما في النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلي في مصلى الجنازة والعيد ولا يخفى ما فيه فان الباني لم يعده
لذلك فينبغي ان لا يجوز هذه الثلاث وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فائدته في بقية الاحكام التي ذكرناها ومنها حل دخوله
للجنب والحائض قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب اي ويكره نقش المسجد وهو المذكور في الجامع الصغير بلفظ لا باس وقيل
يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله فاعلها بقوله انما يعمر مساجد
الله واصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء
المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان وبناه وبسط فيه الحصا كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف في غير نقش
المحراب اما نقشه فهو مكروه لانه يلهي المصلي كما في فتح القدير وغيره قال المصنف في الكافي وهذا اذا فعل من مال نفسه اما
المتولي فيفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تضييع المال فان اجتمعت اموال المسجد
وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها لا باس به حينئذ انتهى وصرح في الغاية بان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب

لضمان المتولي ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك اما اذا كان كذلك فله البياض كقولهم في عمارة الوقف
انه يعمر كما كان وقد يكون للنقا اذ لو قصد به احكام البنا فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ نقش غيره موجب للضمان الا اذا كان
مكانا معدا للاستغلال تزيد الاجرة به فلا باس به وارادوا من المسجد داخله لقول صاحب النهاية ولان في تزيينه ترغيب
الناس في الاعتكاف والجلوس في المسجد لانتظار الصلاة وذلك حسن انتهى فيفيد ان تزيين خارجه مكروه واما من مال
الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولي فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان ارباب الوظايف كما شاهدناه
في زماننا من ذهب الحيطان الخارجة وسياتي ان شا الله تعالى باتم من هذا في كتاب الوقف وفي النهاية وليس بمستحسن كتابة القرآن
على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطى وفي جمع النسفي مصلى او بساط فيه اسما الله تعالى يكره بسطه واستعماله
في شي وكذا لو كان عليه الملك لا غير او الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يامن من استعمال الغير فالواجب ان
يوضع في اعلا موضع لا يوضع فوقه شي وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقها بالابواب لما فيه من الاهانة انتهى والله اعلم

باب الوتر والنوافل

لا يخفى حسن تاخيرهما عن الفرايض والوتر في اللغة خلاف الشفع واوتر صلى الوتر كذا في المغرب وهو في الشرع صلاة مخصوصة
وهي ثلاث ركعات بعد العشا والنفل في اللغة الزيادة وفي الشرع زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا ووجه اشتقاقه يدل
على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبي وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على اصل المال قوله
الوتر واجب وهو اخر اقوال ابي حنيفة وهو الصحيح كذا في المحيط والاصح كما في الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا في المبسوط
وروي عنه انه فرض وعنه انه سنة ووفق المشايخ بينهما بانه فرض عملا واجب اعتقادا سنة ثبوتا ودليلا واما عندهما فسنة
عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة موكدة اكد من سائر السنن الموقتة كما في البدايع لظهور اثار السنن فيه حيث لا يؤذن ولم
يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه واما استدلاله في الهداية لهما بانه لا يكفر جاحده لا يفيد اذ اثبات اللازم لا يستلزم
اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا اعم فان عدم الاكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب
لا الفرض واما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث واحسن ما يعين منه ما رواه ابو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم
يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا اوتروا قبل
ان تصبحوا والامر للوجوب واما ما في الصحيحين من انه عليه السلام اوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه
كان لعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه او انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن
وجوب الخمس بل متاخر وقد روي انه عليه السلام كان ينزل للوتر واما حديث الاعرابي حين قال له هل علي غيرها اي الصلوات
الخمس فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لا الا ان تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعم النووي في شرح مسلم لانه كان في اول
الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه سئل عن العبادة المالية فاخبره بالزكاة فقال هل علي غيرها فقال لا كما ذكره في
الصلاة مع ان صدقة الفطر عندهم لدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم من القول بوجوبها الزيادة على
الفرايض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعي وذكر في البدايع حكاية هي ان يوسف بن خالد السمتي كان من اعيان فقهاء
البصرة فسال ابا حنيفة عنه فقال ابو حنيفة انه واجب فقال له كفرت يا ابا حنيفة ظنا منه انه يقول انه فريضة فقال له
ابو حنيفة ايهولني اكفارك اياي وانا اعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السما والارض ثم بين له الفرق بينهما
فاعتذر اليه وجلس عنده للعلم انتهى وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير عذر
لان عنده الوتر واجب واداء الواجبات والفرايض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كانت سنة لكن صح عن النبي صلى
الله عليه وسلم انه كان يتنفل على الراحلة من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض انتهى فافاد انه لا يجوز قاعدا
او راكبا من غير عذر باتفاق ابي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فاته بالاجماع وصححه في التجنيس وعلله
في المحيط بقوله اما عنده فلانه واجب واما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر او نسيه فليصله اذا ذكره انتهى وصحح
في الكافي ان وجوبه قضا به ظاهر الرواية عنهما وروي عنهما عدمه وسياتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا
ان لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام فان السنة الموكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكره
وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند ابي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس وبعد
صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لا لانه سنة عندهما انتهى لكن تعقبه
صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضا محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية ولو لم

والتجنيس

والتجنيس وغيرهما اهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم وان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن ادا السنن فجواب
ايمة بخارى ان الامام يقاتلهم كما يقاتلهم عن ترك الفرايض لما روي عن عبد الله ابن المبارك انه قال لو ان اهل بلدة انكروا السواك
نقاتلهم كما نقاتل المرتدين انتهى وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن يقاتلهم زاد في الخلاصة
بان هذا اذا تركها جفا لمن يراها حقا فان لم يرها حقا يكفر وذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض
في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشا وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة
حتى وجب بسجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلوة انتهى وفي البدايع ان وجوبه لا يختص بالبعض دون البعض بل يعم
الناس اجمع من الحر والعبد والذكر والانثى بعد ان كان اهلا للوجوب لعموم الدلايل قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة
اي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عايشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث
لا يسلم الا في اخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير
انتهى ونقله الطحاوي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى فاذا
خشي الصبح صلى واحدة فاوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة ليحتاج الى الاشتغال
بجوابه اذ يحتمل كلا من ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرايح الواردة وقد
روى الامام ابو حنيفة بسنده انه عليه السلام كان يقرا في الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة قل هو الله احد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين انكرها الامام احمد وابن معين ولم يخترها اكثر
اهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتدا الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر
وجوزه ابو بكر الرازي ويصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام
قد رعف واشتراط المشايخ لصحة اقتدا الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذا لم يفصله اتفاقا
ويخالفه ما ذكر في الارشاد من انه لا يجوز الاقتدا في الوتر بالشافعي باجماع اصحابنا لانه اقتدا المفترض بالمتنفل فانه يفيد
عدم الصحة فصل او وصل فلذا قال الشارح بعده والاول اصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا
معللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي انتهى فمراده من الاول هو قوله في شروط الاقتدا بالشافعي ولا يقطع وتره
بالسلام هو الصحيح ويشهد للشارح ما في السراج الوهاج ان الاقتدا في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند
الشافعي وواجب عندنا وما نقله اصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتدا الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كالشافعي صحيح
لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية والحكم
في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتادى بنية النفل ويجوز عكسه فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز وتر الحنفي
اقتدا بوتر الشافعي بنا على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتادى الواجب بنية النفل
وحينئذ فالاقتدا به فيه بنا على المعدوم في زعم المقتدي نعم يمكن ان يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة
او غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وهم
بعد ان كان المنفرد في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتامل انتهى وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي
وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس مما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض
قطعي انما هو واجب ثبت بالسنة فلا يلزمه اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزمه في صحته تعيين وجوبه بل تعيين
كونه وترا بل صرح في المحيط والبدايع بانه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي
بانه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتدا بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على
راس الركعتين وعدمها ان سلم والله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي الخ
غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى بالوتر من يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى
الوتر وهو يراه سنة او تطوعا جاز الاقتدا بمنزلة من صلى الظهر خلف الاخر وهو يرى ان الركوع سنة او تطوع وان كان
افتتح الوتر بنية التطوع او بنية السنة لا يصح الاقتدا لانه يصير اقتدا المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغفني
هذا والذي ينبغي ان يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منعه من ان ينوي وجوبه
لانه لا يخلو اما ان يكون حنفيا او غيره فان كان حنفيا فينبغي ان ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره فلا يضره ذلك لانه
فانه من المعلوم ان انتفا الوصف لا يوجب انتفا الاصل فينتفي الاصل وهو صلاة الوتر وقد كان يخرج به عن العهدة

قوله وقنت في الثالثة قبل الركوع ابدا لما اخرجه النيسابوري عن ابي بن كعب انه عليه السلام كان يقنت قبل الركوع وما
في حديث انس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرا منه فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم
الاحول سالت انسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت كان قبل الركوع او بعده قال قبله قلت فان فلانا اخبرني عنك
انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع
السنة واما ما رواه ابو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على ابي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني
رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني
لان القنوت فيه يحتمل ان يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء ورجح الاول التخصيص للنصف الاخير بزيادة الاهتمام
فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفته ومحل ادائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات اما الاول
فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب ابي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله
صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكن تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول
الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو موقوف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن يطلق المواظبة اعم من المقرونة
به احيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والا لوجب هذه الكلمات عينا او كانت اولى من غيرها لكن المقرر عندهم
الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك كما سياتي انتهى فكذا اطلقه فشمل الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضي الصلوات والاوتار
يقنت في الاوتار احتياطا وعلله الولوالجي في فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر فالقنوت
يكون في التطوع لا يضر انتهى وهو يقتضي انه قضاه ليس لكونه لم يؤده حقيقة بل احتياطا وليس هو مستحب قال في مآل الفتاوى
ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضي جميع الصلوات التي صلاها مستدركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد
ما صلى ورد النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكي عن ابي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب
والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وما في التجنيس شك في الوتر وهو في حالة القيام انه في الثانية ام في الثالثة يتم تلك
الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار فرق بين هذا
وبين المسبوق بركعتين في الوتر في شهر رمضان اذا قنت مع الامام في الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت في الركعة
الاخيرة اذا قام الى القضاء في قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت في موضعه ليس بمشروع وههنا احدهما في موضعه
والاخر ليس في موضعه فجاز واما المسبوق فهو مأمور بان يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو اتى بالثاني كان
ذلك تكرارا للقنوت في موضعه انتهى وفي المحيط معزيا الى الاجناس لو شك انه في الاولى او في الثانية او في الثالثة فانه يقنت
في الركعة التي هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفي قول اخر لا يقنت في الكل اصلا
لان القنوت في الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة اسهل من الاتيان بالبدعة والاول اصح لان القنوت واجب
وما تردد بين الواجب والبدعة ياتي به احتياطا انتهى وفي الذخيرة ان قنت في الاولى او في الثانية ساهيا لم يقنت في الثالثة
لانه لا يتكرر في الصلاة الواحدة انتهى وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك في كونه في محله يعيده ليقع في محله كما قدمنا
فمع اليقين بكونه في غير محله اولى ان يعيده كما لو قعد بعد الاولى ساهيا لا يمنعه ان يقعد بعد الثانية ولعل ما في الذخيرة
مبني على القول الضعيف القائل بانه لا يقنت في الكل اصلا كما لا يخفى واما الثاني فقد ذكرناه واما مقداره فقد ذكر الكرخي
ان مقدار القيام في القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر في الاصل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان
يقرأ في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا وكلاهما على مقدار هذه السورة وروي انه عليه السلام كان لا يطول في
دعاء القنوت كذا في البدائع واما دعاؤه فليس فيه دعاء موقت كذا ذكره الكرخي في كتاب الصلاة لانه روي عن الصحابة
ادعية مختلفة في حال القنوت ولان الموقت من الدعاء يذهب بالرقة كما روي عن محمد فيبعد عن الاجابة ولانه لا توقيت في
القراءة لشيء من الصلوات ففي دعاء القنوت اولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس فيه دعاء موقت ما سوى اللهم انا نستعينك
لان الصحابة اتفقوا عليه فالاولى ان يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى ان يقرأ بعده ما علمه رسول الله
صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى اخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعاء موقت
لان الامام ربما يكون جاهلا فياتي بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلاته وما روي عن محمد من ان التوقيت يذهب برقة القلب
محمول على ادعية المناسك دون الصلاة كذا في البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكروا وتبركا
بالماثور الوارد به الاخبار وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار انتهى لكن ذكر الاسبيجابي ان ظاهر الرواية عدم توقيته

ثم ان الدعاء المشهور عند الحنفية اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك
ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك
ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزنوية ان عذابك الجد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه اسقط الواو من نخلع
والظاهر ثبوتهما اما اثبات الجد ففي مراسيل ابي داود واما اثبات الواو في ونخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه
اندفع ما ذكره الشمني في شرح النقاية انه لا يقول الجد واتفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في ملحق وصحح الاسبيجابي
كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب واما نحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالدال المهملة من الحفد
وهو بمعنى السرعة ويجوز ضم النون يقال حفد بمعنى اسرع واحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل وافعل وصرح
قاضيخان في فتاواه بانه لو قراها بالذال المعجمة بطلت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ
اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذني القنوت طول القيام دون الدعاء
وعن ابي عمرو لا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى امن هو قانت اناء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت
في الوتر هو الدعاء دون القيام انتهى وصححه ومن لا يحسن القنوت بالعربية او لا يحفظه فيه ثلاثة اقوال المختار يقول يا رب
ثلاث مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا
عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضلية لا في الجواز وان الاخير افضل لشموله وان التقييد لمن لا يحسن العربية
ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما ذكر لما علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته واما حكمه اذا فات
محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر فان كان بعد رفع الراس من الركوع لا يعود ويسقط عنه القنوت وان تذكر
في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الخانية وعن ابي يوسف انه يعود الى القنوت لشبهه بالقراءة
كما لو ترك الفاتحة او السورة فتذكرها في الركوع او بعد رفع راسه منه فانه يعود وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية
ان نقض الركوع في المقيس عليه لاكماله لانه يتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة اصلا وفي المتنازع
ليس نقضه لاكماله لانه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع
فان عاد الى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لان ركوعه قائم لم ينتقض بخلاف المقيس عليه لان بعوده صارت
قراءة الكل فرضا والترتيب بعد القراءة والركوع فرض فانتقض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وادركه رجل في الركوع
الثاني كان مدركا لتلك الركعة وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد اذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه
لانه لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع واما
تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لان تكبيرة الركوع ياتي بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد
باجماع الصحابة فاذا جاز اداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز اداء القيام مع قيام العذر بالاولى ولم يعد
المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد العجم للامام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله
عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على ان المختار المخافتة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدائع
واختار مشايخنا بما وراء النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين ان يكون القوم
لا يعلمونه فالافضل للامام الجهر ليتعلموا والا فالاخفاء افضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهرية اختار ان يكون دون
جهر القراءة كما في منية المصلي **قوله** وقرا في كل ركعة منها فاتحة الكتاب وسورة بيان لمخالفته للفرائض فيقرا في كل ركعة منه
حتما ونقل في النهاية انه بالاجماع وفي التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعا انتهى اما عندهما فلانه
نفل والنفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول ابي حنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه نفل ولكن ترجح جهة الفرضية بدليل فيه
شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرا في الركعة الاولى سبح
اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد فالحاصل ان قراءة اية في كل ركعة منه فرض
وتعيين الفاتحة مع ثلاث ايات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية انه لا ينبغي ان يعين سورة معينة
على الدوام لان الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يفضي الى ان يعتقد بعض
الناس انه واجب وانه لا يجوز لكن لو قرا بما ورد به الاثار احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا انتهى وقد يقال لم
ترجح جهة النفلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر

احتياطا لجهة النفلية لكن النفل فيه ممنوع وقد قدمنا عن المجتبى خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا
انه يشبه المغرب من حيث انه لو اشتغل قائما في الثالثة قبل القعود ثم تذكر لا يعود لانها صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل
شفع صلاة على حدة انتهى ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الاسبيجابي صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في
الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه انتهى ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر ذو
شبهة لهما فوجبت القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية
معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء اربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون
كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر والابهام
والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم
في القنوت لاختلافهم فيها واختار الفقيه ابو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في
الدعاء ان يكون مشتملا عليها وذهب ابو القاسم الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والحق هو الاول
لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على النبي ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محجوب حتى يصلى على محمد
وفي الواقعات ويستحب في كل دعاء ان يكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد انتهى وهو يقتضي انه يصلي عليه
في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبى لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في
القعدة الاخيرة وكذا لو صلى عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلي في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت انتهى قوله
ولا يقنت في غيره اي في غير الوتر لما رواه الامام ابو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على احياء من المشركين وكذا في الصحيحين
انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد اطال المحقق ابن الهمام هنا في الكلام مع الشافعي كما هو
دابه ولسنا بصدده وفي شرح النقاية معزيا الى الغاية وان نزل بالمسلمين نازلة قنت الامام في صلاة الجهر وهو قول الثوري
واحمد وقال جمهور اهل الحديث القنوت عند النوازل مشروع في الصلوات كلها انتهى قوله ويتبع المؤتم قانت الوتر وقال
محمد لا يأتي به المؤتم بل يؤمن لان القنوت مشبه القرآن لاختلاف الصحابة في قولهم اللهم انا نستعينك انه من القرآن اولا
فاورث شبهة وهو لا يقرأ حقيقة القرآن فكذا ما له شبهة والمختار ما في الكتاب كما في المحيط وغيره وصححوه لانه دعاء حقيقة
كسائر الادعية والثناء والتشهد والتسبيحات وظاهر المذهب انه لا يكره قراءته للجنب لانه ليس بقرآن وعليه الفتوى كما في الولوالجية
قوله لا الفجر اي لا يتبع المؤتم الامام القانت في صلاة الفجر وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يتابعه لانه تبع
للامام والقنوت مجتهد فيه ولهما انه منسوخ فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث لا يتابعه في الخامسة واذا لم يتابعه فيه فقيل
يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي بدليل مشاركة الامام في القراءة واذا قعد فقد ترك المشاركة ولا يقال كيف
يقعد تحقيقا للمخالفة وهي مفسدة للصلاة لان المخالفة فيما هو من الاركان او الشرائط لا في غيرها قال في الهداية والاظهر
وقوفه ساكتا وصححه قاضيخان وغيره لان فعل الامام يشتمل على مشروع وغيره فما كان مشروعا يتبعه فيه وما كان غير مشروع
لا يتبعه كذا في العناية وقد يقال ان طول القيام بعد رفع الرأس من الركوع ليس بمشروع فلا يتابعه فيه قال في الهداية ودلت
المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية واذا علم المقتدي منه ما يزعم به فساد صلاته كالفصد وغيره لا يجزيه انتهى ووجه
دلالته انه لو لم يصح الاقتداء به لم يصح اختلاف علمائنا في انه يسكت او يتابعه ووقع في بعض نسخها بالشافعية وهو الصواب لما
عرف من وجوب حذف ياء النسب اذا نسب الى ما هي فيه ووضع ياء النسبة الثانية مكانها حتى تتحد الصورة قبل النسبة الثانية
وبعدها والتمييز حينئذ بخارج فالياء المشددة فيه ياء النسبة لا اخر الكلمة ككرسي وذكر في النهاية بنو شافع من بني المطلب
ابن عبد مناف منهم الشافعي الامام الفقيه رحمه الله تعالى ومن قال في النسبة الشفعوي فهو عامي وحقه ان يقال بالشافعي
المذهب فحاصله ان صاحب الهداية جوز الاقتداء بالشافعي بشرط ان لا يعلم المقتدي منه ما يمنع صحة صلاته في رأي المقتدي
كالفصد ونحوه وعد مواضع عدم صحة الاقتداء به في العناية وغاية البيان بقوله كما اذا لم يتوضأ من الفصد والخارج
من غير السبيلين او كان شاكا في ايمانه بقوله انا مؤمن ان شاء الله او يتوضأ من القلتين او يرفع يديه عند الركوع وعند رفع
الرأس من الركوع او لم يغسل ثوبه من المني ولم يفركه او انحرف عن القبلة الى اليسار او صلى الوتر بتسليمتين او اقتصر على ركعة
او لم يوتر اصلا او قهقه في الصلاة ولم يتوضأ او صلى فرض الوقت مرة ثم ام القوم فيه زاد في النهاية وان لا يراعي الترتيب
في الفوائت وان لا يمسح ربع رأسه وزاد قاضيخان وان يكون متعصبا والكل ظاهر ما عدا خمسة اشياء الاول مسئلة الوضوء

من القلتين فانه صحيح عندنا ان لم يقع في الماء نجاسة ولم يختلط بمستعمل مساو له او اكثر فلا بد ان يقيد قولهم بالقلتين
المتنجس ماؤهما والمستعمل بالشرط المذكور لا مطلقا الثاني مسئلة رفع اليدين من وجهين الاول ان الفساد برفع اليدين
عند الركوع وعند رفع الرأس منه رواية شاذة رواها مكحول النسفي عن ابي حنيفة وليست بصحيحة رواية ودراية لان المختار
في العمل الكثير المفسد انه ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلاة لا ما يقام باليدين ولان وضع هذه المسئلة يدل
على جواز الاقتداء بالشافعي وبقائه الى وقت القنوت حتى اختلفوا هل يتابعه فيه اولا كما في الهداية مع وجود رفع اليدين
في الركعات الثلاث الثاني ان الفساد عند الركوع لا يقتضي عدم صحة الاقتداء من الابتداء مع ان عروض البطلان غير مقطوع
به حتى يجعل كالمحقق عند الشروع لان الرفع جائز الترك عندهم لسنيته الثالث مسئلة الانحراف عن القبلة الى اليسار
لان الانحراف المانع عندنا ان يجاوز المشارق الى المغارب كما نقله في فتح القدير واستقبال القبلة والشافعية لا يحرفون
هذا الانحراف الرابع مسئلة التعصب وهو تعصب لان التعصب على تقدير وجوده منهم انما يوجب الفسق لا الكفر
والفسق لا يمنع صحة الاقتداء والظاهر من الشارطين لعدمه انه يوجب الكفر لكونه في الدين وهو بعيد كما لا يخفى الخامس مسئلة
الاستثناء في الايمان فاعلم ان عباراتهم قد اختلفت في هذه المسئلة فذهب طائفة من الحنفية الى تكفير من قال انا
مؤمن ان شاء الله ولم يقيدوه بان يكون شاكا في ايمانه ومنهم الاتقاني في غاية البيان وصرح في روضة العلماء بان قوله
ان شاء الله يرفع ايمانه فيبقى بلا ايمان فلا يجوز الاقتداء به وذكر في الفتاوى الظهيرية من المواعظ ان معاذ بن جبل سئل عمن
يستثني في الايمان فقال ان الله تعالى ذكر في كتابه ثلاثة اصناف قال تعالى في موضع اولئك هم المؤمنون حقا وقال في موضع
آخر اولئك هم الكافرون حقا وقال في موضع آخر مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فمن قال بالاستثناء في الايمان
فهو من جملة المذبذبين انتهى وفي الخلاصة والبزازية من كتاب النكاح عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل من قال انا مؤمن ان شاء الله
فهو كافر لا تجوز المناكحة معه قال الشيخ ابو حفص في فوائده لا ينبغي للحنفي ان يزوج بنته من شفعوي المذهب وهكذا قال
مشايخنا ولكن يتزوج بنتهم زاد في البزازية تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب انتهى وذهب طائفة الى تكفير من شك منهم في ايمانه بقوله انا
مؤمن ان شاء الله على وجه الشك لا مطلقا وهو الحق لانه لا مسلم يشك في ايمانه وقول الطائفة الاولى انه غلط لانه لا
خلاف بين العلماء في انه لا يقال انا مؤمن ان شاء الله للشك في ثبوته للحال بل ثبوته في الحال مجزوم به كما نقله المحقق ابن الهمام في
المسايرة وانما محل الاختلاف في جوازه لقصد ايمان الموافاة وذهب ابو حنيفة واصحابه الى منعه وعليه الاكثرون
واجازه كثير من العلماء منهم الشافعي واصحابه لان بقاءه الى الموافاة عليه وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك
هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة وهو امر مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ولا
تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وقالت الحنفية لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان به في الحال
مع اقتران كلمة الاستثناء به كان تركه ابعد عن التهمة فكان تركه واجبا واما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة
اشعارها بترددها في ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده آخر الحياة الاعتبار خصوصا والشيطان
منقطع بمجرد نفسه بسبب لا شغل له سواه فيجب تركه المؤدي الى هذه المفسدة انتهى فالحاصل انه لا افتيات في هذا الشرط
وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكا في ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه واما التكفير بمطلق الاستثناء فقد علمت غلطه
وافحش من ذلك من منع مناكحتهم وليس هذا الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا خصوصا وقد نقل الامام
السبكي في رسالة الفها في هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء في الايمان هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن
بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وقال هو قول سفيان الثوري انتهى فالقول بتكفير
هؤلاء من اقبح الاشياء ثم انه قد صرح في النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعي اذا لم يعلم حاله حتى صرح في
النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلي فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة
فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعي على ثلاثة اقسام الاول ان يعلم منه الاحتياط في مذهب الحنفي فلا كراهة في الاقتداء به
الثاني ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط ان يعلم منه عدمه في خصوص ما يقتدي به او في الجملة صحح في
النهاية الاول وغيره اختار الثاني وفي فتاوى الزاهدي اذا رآه احتجم ثم غاب فالاصح انه يصح الاقتداء به لانه يجوز ان
يتوضأ احتياطا وحسن الظن به اولى الثالث ان لا يعلم شيئا فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعي بل اذا صلى
حنفي خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لاعتقاد المقتدي ولا اعتبار لاعتقاد الامام
حتى لو شاهد الحنفي امامه الشافعي مس امرأة ولم يتوضأ ثم اقتدى به فان اكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح

القدير وغيره وقال الهندواني وجماعة لا يجوز ورجحه في النهاية بانه اقيس لما انه زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة
فكان الاقتدا حينئذ بنا الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتدا انتهى ورد بان المقتدي يرى جوازها
والمعتبر في حقه راي نفسه لا غيره وايضا ينبغي حمل حال الامام على التقليد ولابي حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح
ما امكن فيتحد اعتقادهما والا لزم منه تعمد الدخول في الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا ان تفرض المسئلة
ان الماموم علم به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول **قوله** والسنة قبل الفجر وبعد
الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها اربع شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب
وذكر انها نوعان سنة ومندوب فالاول في كل يوم ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة اربعة عشر ركعة
والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عايشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على
ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب [illegible] مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان
يصليها وبدا المصنف بسنة الفجر لانها اقوى السنن باتفاق الروايات لما في الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها قالت لم يكن
النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل اشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا
وما فيها وفي اوسط الطبراني عنها ايضا لم اره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد
ذكروا ما يدل على وجوبها فان في الخلاصة اجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن عن ابي حنيفة
انتهى وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الى فتواه الا سنة
الفجر انتهى وفي المضمرات معزيا الى العتابي من انكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى
الا سنة الفجر ومما يدل على وجوبها ما في سنن ابي داود عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا
ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في اكثر الكتب انها سنة
موكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب فيما لم يصح لانها تتادى بمطلق النية قال في التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو
يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزيه عن ركعتي الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتادى بنية التطوع انتهى لكن
في الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها ايضا عن متفرقات شمس الائمة الحلواني رجل صلى اربع ركعات
في الليل فتبين ان الركعتين الاخريين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتي الفجر عندهما واحدى الروايتين عن ابي حنيفة
قال وبه يفتى انتهى ورده في التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتي الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على راس
الرابعة فانه لا ينوب الركعتان عن ركعتي السنة في الصحيح من الجواب كذا هنا وهذا لان السنة ما واظب النبي صلى الله
عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتحريمة مبتداة انتهى وفي الخلاصة والسنة في ركعتي الفجر ثلاثة
احدها ان يقرا في الركعة الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية الاخلاص والثانية انه ياتي بهما اول الوقت والثالثة
ان ياتي بهما في بيته والا ففي باب المسجد والا ففي المسجد الشتوي ان كان الامام في الصيفي او عكسه ان كان يرجو ادراكه وان كان
المسجد واحدا ياتي بهما في ناحية من المسجد ولا يصليهما مخالطا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره اشد الكراهة ولا
يطول القراءة فيهما ولو تذكر في الفجر انه لم يصل ركعتي الفجر لم يقطع انتهى وذكر الولوالجي امام يصلي الفجر في المسجد الداخل فجا
رجل يصلي الفجر في المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله كمكان واحد
بدليل جواز الاقتدا لمن كان في المسجد الخارج بمن كان في المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط انه لا يفعل انتهى
وفي القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر او السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند ابي حنيفة وعندهما السنة اولى
من الوتر انتهى وفي المحيط ولو صلى ركعتي الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة اخرهما لانه اقرب الى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة
والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة انتهى وفي القنية واختلفوا في اكد السنن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان
بعده والركعتين بعد المغرب كلها سوا والاصح ان الاربع قبل الظهر اكد انتهى وهكذا صححه في العناية لان فيها وعيدا
معروفا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي وفي التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات
الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه ترك استخفافا وان راى حقا منهم من قال لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جا الوعيد
بالترك انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال عليه الصلاة والسلام للذي قال والذي بعثك
بالحق لا ازيد على ذلك شيئا افلح ان صدق انتهى ويجاب عنه بان السنة الموكدة بمنزلة الواجب في الاثم بالترك كما صرحوا به
كثيرا وصرح به في المحيط هنا فانه لا يجوز ترك السنن الموكدة ولو صلى وحده وهو احوط وبان حديث الاعرابي كان متقدما

وقد شرع بعده اشياء كالوتر فجاز ان تكون السنة الموكدة كذلك لما قدمناه انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه
ياثم بتركها وفي النهاية وذكر الحلواني ولا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد وفي شرح الشهيد القيام الى السنة
متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان عليه الصلاة والسلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام
واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي ولو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة
قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه انقص من ثوابه قبل التكلم انتهى وفي القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة
ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافي التحريمة ايضا وهو الاصح انتهى وفي الخلاصة لو صلى ركعتي الفجر او الاربع قبل الظهر واشتغل
بالبيع والشرا او الاكل فانه يعيد السنة اما باكل لقمة او شربة لا تبطل السنة انتهى وفي المجتبى والاربع قبل الظهر والجمعة
لا يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف سائر ذوات الاربع من النوافل
انتهى وصحح في فتاواه انه لا ياتي بهما في الكل لانها صلاة واحدة انتهى ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول والدليل على سنية الاربع
قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان يصلي قبل الجمعة فليصل اربعا مع ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة اربعا لا يفصل في شيء منهن وعلى سنية الاربع بعدها ما في صحيح مسلم عن ابي هريرة
مرفوعا اذا صلى احدكم الجمعة فليصل بعدها اربعا وفي رواية اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا اربعا وذكر في البدايع انه ظاهر
الرواية وعن ابي يوسف انه ينبغي ان يصلي اربعا ثم ركعتين وذكر في كتاب الاعتكاف ان المعتكف يعتكف في المسجد الجامع مقدار ما
يصلي اربعا او ستا انتهى وفي الذخيرة والتجنيس وكثير من المشايخ على قول ابي يوسف وفي منية المصلي والافضل عندنا ان
يصلي اربعا ثم ركعتين وفي القنية صلى الفريضة وجا الطعام فان ذهب حلاوة الطعام او بعضها يتناول ثم ياتي بالسنة
فان خاف فوت الوقت ياتي بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن واتى بالمنذور به فهو السنة وقال تاج الدين ابو صاحب
المحيط لا يكون اتيا بالسنة لانه لما التزمها صار شيئا اخر فلا تتادى بها السنة ولو اخر السنة بعد الفرض ثم اداها في اخر الوقت
لا تكون سنة وقيل تكون سنة انتهى والافضل في السنن اداوها في المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون
وجه وهو الاصح لكن كل ما كان ابعد من الريا واجمع للخشوع والاخلاص فهو افضل كذا في النهاية وفي الخلاصة في سنة المغرب
ان خاف لو رجع الى بيته شغله شان اخر ياتي بها في المسجد وان كان لا يخاف فصلاتها في المنزل وكذا سائر السنن حتى الجمعة والوتر
في البيت افضل انتهى **قوله** وندب الاربع قبل العصر والعشا والست بعد المغرب بيان للمندوب من النوافل اما الاربع
قبل العصر فلما رواه الترمذي وحسنه عن علي رضي الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي قبل العصر اربع
ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملايكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمومنين **وروى** ابو داود عنه ان النبي صلى الله
عليه وسلم كان يصلي قبل العصر ركعتين فلذا خيره في الاصل بين الاربع وبين الركعتين والافضل الاربع وانما لم تكن
الركعتان سنة راتبة لانها ثابتة بيقين ويكون الاربع مستحبا لانه لم يذكر في حديث عايشة رضي الله عنها للعصر سنة
راتبة اصلا كما في البدايع فلذا لم يجعل له سنة واما الاربع قبل العشا فذكروا في بيانه انه لم يثبت ان التطوع بها من السنن
الراتبة فكان حسنا لان العشا نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها كذا في البدايع ولم ينقلوا حديثا فيه
بخصوصه لاستحبابه واما الاربع بعدها ففي سنن ابي داود عن شريح بن هاني قال سالت عايشة عن صلاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشا قط فدخل بيتي الا صلى فيه اربع ركعات او ست ركعات قال في فتح القدير الذي
يقتضيه النظر كون الاربع بعد العشا سنة لنقل المواظبة عليها في ابي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست
للمتامل انتهى وقد يقال انما لم تكن الاربعة سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم ركعتين
قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشا وركعتين بعد الجمعة وحدثتني حفصة بنت عمر
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعدما يطلع الفجر انتهى فهذا معارض لنقل المواظبة على الاربع
فلذا لم تكن سنة واما الست بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست
ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس انه يستحب الست بثلاث تسليمات ولم يذكر
المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث ابي داود والترمذي والنسائي وذكر
في فتح القدير اختلافا بين اهل عصره في مسئلتين الاولى هل السنة الموكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد
العشا وفي الست بعد المغرب والثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليمة واحدة او بتسليمتين واختار الاول
فيهما واطال الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دابه وظاهره انه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف

من المندوب صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح
مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى اربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها
ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سبحة الضحى قط واني لأسبحها لاحتمال انها اخبرت في النفي عن رؤيتها وفيما ثبتها
وفي الاثبات عن خبره عليه السلام او خبر غيره عنه او انها انكرتها مواظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها وان كان فيما
وفي رواية الموطأ واني لاستحبها من الاستحباب وهو ظاهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان اقلها ركعتان واكثرها
اثنا عشر ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن ابي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم
يكتب من الغافلين ومن صلى اربعا كتب من العابدين ومن صلى ستا كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانية كتبه الله من القانتين ومن
صلى اثني عشر ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا لله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على احد من
عباده افضل من ان يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم ار بيانا لاول وقتها واخره لمشايخنا هنا ولعلهم تركوه للعلم
به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به كما في الايمان فيما اذا حلف ليكلمنه الضحى
فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى انتهى ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها
في احكام المسجد قبيل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح
النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد افصحت السنة ببيانها فعن جابر قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة
ثم ليقل اللهم اني استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك واسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا اقدر وتعلم ولا
اعلم وانت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري وآجله فاقدره
لي ويسره لي ثم بارك لي فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة امري او قال عاجل امري وآجله فاصرفه
عني واصرفني عنه واقدر لي الخير حيث كان ثم رضني به قال ويسمي حاجته رواه البخاري وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة
وهي ركعتان كما ذكره في شرح منية المصلي مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة في الترغيب والترهيب ومن المندوبات
صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيرا وافادت ان لفاعلها اجرا كبيرا فمنها ما في صحيح مسلم مرفوعا افضل الصيام
بعد رمضان شهر الله المحرم وافضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا عليكم بقيام الليل فانه
دأب الصالحين قبلكم وقربة الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبراني مرفوعا لا بد من صلاة بليل
ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل انتهى وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء
قبل النوم وقد تردد في فتح القدير في صلاة التهجد اهي سنة في حقنا ام تطوع واطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دابه
واوسع منه ما ذكره في اواخر شرح منية المصلي ومن المندوبات احياء ليالي العشر من شهر رمضان وليلتي العيدين وليالي
عشر ذي الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها في الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليل
قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الليالي في المساجد قال في الحاوي
القدسي ولا يصلى تطوع بجماعة غير التراويح وما روي من الصلوات في الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان
وليلة العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلى فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع في صلاة الرغائب التي تفعل في رجب
في اول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتاله اهل الروم من نذرها لتخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد اوضحه العلامة
الحلبي واطال فيه اطالة حسنة كما هو دابه قوله وكره الزيادة على اربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا اي بتسليمة والاصل فيه
ان النوافل شرعت توابع للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع في النهار لخالفت الفرائض وهذا هو القياس
في الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل
خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشر ركعة ثلاث عشر ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان
سنة الفجر فيبقى ركعتان واربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة
على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة
وهو افضل ورده في البدائع بانه يشكل بالزيادة على الاربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه
وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع اي باجماع ابي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول
السرخسي وصحح في الخلاصة ما ذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان

يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد
فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا يقتضي جواز عدم القعود فيها اصلا الا بعد الثامنة
وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها
وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ما ذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت
عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنين منهن ولم يجد عنه من فعله ولا من قوله انه اباح ان يصلي في الليل بتكبيرة
اكثر من ركعتين وبذلك ناخذ وهو اصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ما قاله الطحاوي لان استدلالهم
استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه السلام كان يصلي اربع ركعات فرض العشاء واربع ركعات سنة العشاء
وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليست في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة
في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وازالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ما ذكرناه عن
صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه وان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة قوله والافضل فيهما الرباع اي الافضل
في الليل والنهار اربع ركعات بتسليمة واحدة عند ابي حنيفة وقالا في الليل ركعتان لحديث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا
قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فاوتر بواحدة ولابي حنيفة ما في الصحيحين عن عائشة
رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة يصلي اربعا فلا تسأل
عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روي عن عائشة انها قالت كان عليه
الصلاة والسلام يصلي الضحى اربعا ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم من حديث ابي ايوب وغيره في سنتي الظهر والجمعة ثم
الجواب عن دليلهما كما افاده المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث انما هو مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع
او في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد ورجح احدهما مرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة
فضيلة الاربع لانها اكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها في مقام الخدمة ورأيناه صلى الله عليه وسلم قال انما اجرك
على قدر نصبك فحكمنا بان المراد الثاني لا واحدة او ثلاثا ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي اربعا بتسليمة
فصلاها بتسليمتين لم يجز ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما
اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدى بالجماعة وادائها على الناس مثنى مثنى اخف وايسر قوله وطول القيام احب من
كثرة السجود اي افضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد في هذه المسألة فنقل الطحاوي عنه في شرح الآثار
كما في الكتاب وصححه في البدائع ونسب مقابله الى الشافعي ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال افضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه احمد وابو داود مرفوعا اي الصلاة
افضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل في المجتبى عنه
ان كثرة الركوع والسجود افضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما في صحيح مسلم عليك بكثرة السجود فاعني
على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية
التواضع والعبودية ولتعارض الادلة توقف الامام احمد في هذه المسألة ولم يحكم فيها بشيء وفصل الامام ابو يوسف
كما في المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فالافضل ان يكثر عدد الركعات والا فطول القيام
افضل لان القيام في الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذي ظهر للعبد الضعيف ان كثرة الركعات
افضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به في صلاة المريض من انه لو قدر
على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لعجزه عما هو المقصود فلا يكون الوسيلة
افضل من المقصود واما كونه لكثرة القراءة فلا يفيد الافضلية ايضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع اختلاف
في اصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود اجمعوا على ركنيتهما واصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة في الفرض فيما
زاد على ركعتين فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة قوله والقراءة فرض في ركعتي الفرض
اي فرض عملي كما في السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس
بفرض وانما هو واجب على المشهور في المذهب وصرح به المصنف في عد الواجبات وصحح في البدائع ان محلها الركعتان
الاوليان عينا في الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ في الاخريين فقط
فانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو في سجود

السهو فعلى ما صححه شيبه تغير الفرض عن محله ويكون قرآته في الاخريين قضاء عن قرآته في الاولين وعلى قول البعض سنية ترك
الواجب وقرآته في الاخريين اداء لا قضاء والامر سهل وما في غاية البيان من ان تعيين القرآة في الاولين افضل ان شاء قرأ فيهما وان
قرأ في الاخريين او في احدى الاولين واحدى الاخريين ضعيف لتصريح الجم الغفير بالوجوب في الاولين لا بالافضلية
وانما كانت فرضا في ركعتين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مراده افتراضها في ركعة
الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القرآة فيها ايجاب فيهما دلالة واما قوله عليه الصلاة والسلام في حديث المسيء
صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال له افعل ذلك في صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لانه ظني لا قطعي لا يثبت
واما لم تكن القرآة في الاخريين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المقتضي للوجوب لوجود صارف له
عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن ابي شيبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الاولين وسبح في الاخريين لكن ذكر
المحقق في فتح القدير بانه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف فلذا
الوجوب عنه فالاحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الاخريين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قرآة ما تيسر في الاخريين
وجوبا لا تعيين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لكل من الروايتين وفي القنية لو لم يقرأ في الاولين وقرأ في الاخريين
الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القرآة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده وهكذا في الظهيرية
ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الائمة الحلواني ووجهه ان القرآة ليست في محلها فتغيرت بقصده كما يشير اليه تعليله في التجنيس
قوله وكل النفل والوتر اي القرآة فرض في جميع ركعات النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام
الى الثالثة كتحريمة مبتداة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة
واما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ
في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه لا يشمل السنة الرباعية المذكورة كسنة الظهر القبلية فان القرآة فرض في جميع ركعاتها
مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتداة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلي في القعدة
الاولى ولا تبطل شفعة بقيامه فيها الى الشفع الثاني وان اريد بالنفل في كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم ايضا لخلوه عن افادة
حكم القرآة في السنة المؤكدة واما لم تكن القعدة على راس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلوة
فاذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن اوان الخروج من الصلاة لم تبق القعدة فريضة بخلاف القرآة فانها ركن
مقصود بنفسه فاذا ترك تفسد صلاته قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع بيان لما وجب على العبد
من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فبدأ به تبعا للكتاب
فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا اعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي
لا يكون الا بالاتمام لان المودي وقع قربة بدليل انه لو مات بعد القدر المودي يصير مثابا وقد اتفق اصحابنا على لزوم القضاء
في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كالحيض في خلالهما او بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد
في الصلاة لغير عذر واختلفوا في اباحته في الصوم لغير عذر ففي ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سياتي
في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازما له اذا شرع في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية فاذا افسده لزمه قضاؤه
بخلاف الصوم اذا شرع فيه في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسياتي الفرق ان شاء الله تعالى في الصوم وفي المجتبى
وعندنا الافضل ان يقطعها وان اتم فقد اساء ولا قضاء عليه لانه اداها كما وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي
ان يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه تحريما وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليوديه على وجه اكمل فلا يعد ابطالا ولو
قضاه في وقت مكروه ما اجزاه لانها وجبت ناقصة واداها كما وجبت فيجوز كما لو اتمها في ذلك الوقت واطلق الشروع فانصرف
الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة امي متطوعا او في صلاة امراة او جنبا او محدث كما في البدائع
وانصرف الى القصدي فالشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح او
بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا افسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري الى الاول لان
كل شفع منه صلاة على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لانه
اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها كذا في البدائع ثم
هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن اصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به
ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعا اخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف

وذكر في زيادات الزيادات انه لا ينوب كما في البدائع ايضا واما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية اداء النفل بعد النذر افضل
من ادائه بدون النذر ثم نقل انه لو اراد ان يصلي نوافل قيل ينذرها ثم يصليها وقيل يصليها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه
مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير
حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال ينذرها وان كانت تصير واجبة بالشروع ان الشروع في
النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف انه لا ينذرها خروجا عن
عهدة النهي بيقين ثم النذر قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب
فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من اكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة
كنذر الوضوء لكل صلاة وكذا لو نذر سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا
بنذر ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتشييع الجنازة قال في البدائع ومن شروطه ان يكون قربة مقصودة فلا
يصح النذر بعيادة المرضى وتشييع الجنازة والوضوء والاغتسال ودخول المسجد ومس المصحف والاذان وبناء الرباطات
والمساجد وغير ذلك وان كانت قربا لانها غير مقصودة فلو قال لله علي ان اصلي واصلي صلاة او علي صلاة لزمه
ركعتان وكذا لو قال لله علي ان اصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية ولو نذر صلوات شهر تعلقت به صلوات شهر كالمفروضات
مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب اربعا ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعتان او ثلاثا فاربع لان ذكر بعض ما لا
يتجزى كذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند ابي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس ولو نذر ان يصلي
الظهر ثمانيا او ان يزكي النصاب عشرة او يحج الاسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه التزام غير مشروع فهو نذر معصية كما لو نذر صلاة
بغير وضوء لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة او عريانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة
كصلاة المأموم والامي وبغير ثوب لعادمه والظاهر ان مرادهم بغير وضوء بغير طهارة اصلا تجوزا بالخاص عن العام لكن
المشروع الاصلي في مثله هو الخاص والا فالصلاة بغير وضوء مشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء وينبغي ان يلزم
النذر بالصلاة بغير طهارة على قول ابي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بشروعها لفاقد الطهورين كما عرف وكانه
لندرته لم يفرع عليه وفي شرح المجمع لمصنفه لو قال لصلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقا واما المعلق فظاهر الرواية
انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون انه معلق على شرط يريد كونه لجلب منفعة او دفع
مضرة كان شفى الله مريضي او مات عدوي فلله علي صوم او صلاة او صدقة لا يجزيه الا فعل عينه وان كان معلقا على
شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار او كلمت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصحح في الهداية وقال ان ابا حنيفة
رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف
كان نذر ان يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد والفرق ان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط
والمضاف منعقد في الحال كما عرف في الاصول واوضحناه في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو اشرف منه او دونه
جاز خلافا لزفر في الثاني وذكر في المصفى ان اقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس
ثم مسجد الحي ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم فالاقدم ثم الاعظم وذكر النووي ان هذه الفضيلة
مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجده
افضل من الصلاة في تلك الزيادة الا ان يكون ما هنا هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشريفا له وهي كانت من قبله قبل ان يحمل
منه والله اعلم بالصواب وفي عدة المفتي للصدر الشهيد مريض قال ان شفاني الله تعالى فعلي ان اقدر فاصلي ركعة فلله
ان اتصدق بدرهم هكذا الى اربعة دراهم فقدر على اربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه انه لزمه
بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة اربعة فالجملة عشرة دراهم وفي القنية اوجب على نفسه
صلاة وقت بعينه يتعين ولو فاتت يقضيها كالصوم ولو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة يصلي في التشهد ويستفتح اذا قام
الى الثالثة انتهى قوله وقضى ركعتين لو نوى اربعا وافسده بعد القعود الاول وقبله يعني فيلزمه الشفع الثاني
اذا افسد بعد القعود الاول والشروع في الثاني او الشفع الاول فقط ان افسده قبل القعود بناء على انه لا يلزمه
بتحريمة النفل اكثر من ركعتين وان نوى اكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن اصحابنا الا بعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع
ابي يوسف الى قولهما فهو باتفاقهم لان الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المودى وهو حاصل بتمام الركعتين
فلا يلزم الزيادة بلا ضرورة وقيد بقوله لو نوى اربعا لانه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا

وقيد بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى اربعا لزمه اربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر
بصيغته وضعا واطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا يجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها
قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن اصحابنا لانها نفل وعلى قول ابي يوسف يقضي اربعا في التطوع ففي السنة اولى ومن المشايخ
من اختار قوله في السنة المؤكدة لانها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو اخبر الشفيع
بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا المخيرة ويمنع صحة الخلوة وظاهرها في فتح القدير والتبيين والبدائع
الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول ابي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي ان هذه
الاحكام مسلمة عند اهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول ابي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال
وان قطع سنة الظهر على راس الركعتين او الثالثة فشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة
الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الا لعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فانه يقضي اربعا سواء اقتدى به
في اولها او في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء التزم صلاة الامام وهي اربع كذا في البدائع وقيد بقوله بعد القعود لانه
لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وافسدها لزمه اربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وذكر في شرح المنية بحثا وهو منقول في البدائع
كما سلف قولهم ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على راس الركعتين والا فالكل صلاة بمنزلة الفرض فاذا
فسده لزمه الكل **قوله** او لم يقرأ فيهن شيئا او قرأ في الاوليين او الاخريين اي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل
المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند ابي يوسف لان القراءة ركن زائد الا ترى
ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد
الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة
فيهما يفسد بتركها في احداهما واذا فسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام ابو حنيفة
ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احداهما بقيت
التحريمة فيصح الشروع في الشفع الثاني لان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن
البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكنا انما عرفنا فساده بدليل اجتهادي
غير موجب علم اليقين بل يجوز ان يكون الصحيح قوله غير انا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الراي فلم
نحكم ببطلان التحريمة الثابتة بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاوليين فقط
عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقضي الشفعين واذا ترك القراءة في الاخريين فقد افسدهما
فقط فلزمه قضاؤهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاوليين فقد لزمه قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع
في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهارته وعند ابي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه واشار
المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث اخرى ايضا فتصير المسائل ستا من الثمانية احداها لو قرأ في الاوليين واحدى الاخريين
فعليه قضاء الاخريين اجماعا ثانيها لو قرأ في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدى
الاخريين لا غير لزمه قضاء الاوليين عندهما وعند ابي يوسف يقضي اربعا وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني لا يسري الى الاول
اذا لم يقعد بينهما فقوله لو قرأ في الاوليين مقيد بما اذا قعد على راس الركعتين والا فعليه قضاء الاربع كما في العناية وفي
البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد فاذا لم يقعد تفسد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تاتي
هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تتسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا
ترك في الركعة الثالثة او ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا ترك في الرابعة الاولى
وترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين ايضا ما اذا قرأ في الثالثة او قرأ في الرابعة فالمسائل التي يجب فيها ركعتان
تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها
يلزم فيها اربع اشار اليها بقوله واربعا لو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف على
رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما لما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاوليين لا غير لان التحريمة قد ارتفعت
عنده قال في الهداية وقد انكر ابو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن ابي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد
لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل ان يكون ما حكى ابو يوسف من قول
ابي حنيفة قياسا وما ذكر محمد استحسانا ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضي

خان

خان في شرح الجامع الصغير انما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع
نص محمد في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن
ابي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بنا على انه رواية بل تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة ولا هو
مشكل انتهى ويما ذكرناه عن قاضيخان اندفع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسماع لمحمد من ابي حنيفة
لا بواسطة ابي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام كان ابو يوسف يتوقع من محمد ان
يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب اي الجامع الصغير واسنده عن ابي يوسف الى ابي حنيفة فلما عرض على ابي يوسف
استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الا مسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال حفظتها ونسي وهي ست مسائل
مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكرها السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسئلة ترك القراءة
وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال ابو يوسف انما رويت لك حتى
يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا اعتق ثم اجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ
الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا ان تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها
ولكن لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفى احدهما بطل الدم كله عند ابي حنيفة
وقالا يدفع ربعه الى شريكه او يفديه بربع الدية وقال ابو يوسف انما حكيت الاختلاف في الذي روينه في عبد قتل مولاه
عمدا وله ابنان فعفى احدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع ابي يوسف في الاولى السادسة رجل
مات وترك ابنا له وعبدا لا غير فادعى العبد ان الميت كان اعتقه في صحته وادعى رجل على الميت الف درهم وقيمة العبد
الف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه وقال ابو يوسف انما رويت لك انه
يسعى في قيمته انه عبد انتهى واشار المصنف بهذه المسئلة الى مسئلة اخرى تمام الثمانية وهي ما اذا قرأ في احدى الاوليين
لا غير فانه يلزمه قضاء اربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة اخرى فمسائل لزوم الاربع
ست تمام الخمسة عشر فان مسئلة الكتاب اعني ما اذا قرأ في احد الاوليين واحدى الاخريين صادقة باربع صور لان
احد الاوليين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط او في الثانية فقط واحدى الاخريين صادق بصورتين
ما اذا قرأ في الثالثة فقط او في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في احدى الاوليين لا غير صادقة بصورتين ما اذا
قرأ في الاولى فقط او في الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية
مجملة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتعيين في الاقسام وقد يسر الله تعالى لك للعبد الضعيف مفصلة مميزة
فلله الحمد والمنة وفي البدائع ولو كان خلفه رجل اقتدى به فحكمه حكم امامه يقضي ما يقضي امامه لان صلاة المقتدي
متعلقة بصلاة الامام صحة وفسادا ولو تكلم المقتدي وقد اتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه
قضاء الاوليين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لا شيء عليه واما اذا قام
الى الثالثة ثم تكلم المقتدي لم يذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه اربع وخصصه ابو المعين بقولهما اما عند محمد
فيلزمه قضاء الاخيرين لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخريين وصلاهما مع الامام قضى الاوليين لانه بالاقتداء
التزم ما لزم الامام **قوله** ولا يصلي بعد صلاة مثلها هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية
البيان اثرا عن عمر رضي الله عنه وقال عبد الله ابن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض
لانه يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر اربعا ثم يصلي الفرض اربعا وكذا يصلي الظهر ركعتين
في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يكن اجراؤه على العموم وجب حمله على اخص الخصوص كما هو الحكم في العام اذا لم
يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه ان لا يصلي بعد اداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة وركعتان بغير
قراءة يعني لا تصلى النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا للفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيخان في شرح الجامع
الصغير ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد وعلى النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسنا فان
ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاول بما في ابي داود عن سليمان ابن يسار قال اتينا ابن عمر على البلاط وهم يصلون
قلنا الا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى
مالك في الموطا حدثنا نافع ان رجلا سال ابن عمر فقال اني اصلي في بيتي ثم ادرك الصلاة مع الامام افاصلي معه
فقال ابن عمر نعم قال ايهما اجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايهما شاء فهذا من ابن عمر

دليل على ان الذي روي عن سليمان بن يسار عنه انما اذا كلتاهما على وجه الفرض واذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه
نفي لقول الشافعية انتهى فالحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئة الاولى فمكروه والا فان كان في وقت
يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان لخلل في المؤدي فان كان ذلك الخلل محققا اما بترك
واجب وبارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يدخل تحت النهي وان كان ذلك
الخلل غير محقق بل نشا عن وسوسة فهو مكروه وفي مآل الفتاوي ولو لم يفته شيء من الصلوات واحب ان يقضي جميع
الصلوات التي صلاها منذ ادرك لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم
وما حكي عن ابي حنيفة انه قضى صلاة عمره فان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر اربع ركعات بثلاث قعدات انتهى
وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له اصحابه الا نعيد
الصلاة الامس فقال ان الله نهاكم عن الربوا فيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام ومما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر
لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد من ما لا ينبغي **قوله** ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء يا نيضا لما قالوا
فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جواز القعود مع القدرة على القيام وقد حكي فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم
عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري
عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي
انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام واما اذا صلاه مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما واما
الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا لعجزه ومضطجعا لعجزه فثوابه كثوابه
انتهى وتعقبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما اي مضطجعا فله نصف اجر القاعد ولا يمكن
حمله على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا ان يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على
ان صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي
عن بعضهم انه على النصف من صلوة القائم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع الا ان يريد به اجماع ائمتنا وذكر في المجتبى
بعدما نقل الحديث قالوا وهذا في القادر واما العاجز فصلاته نائما افضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد
المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا
مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشريفا له صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله ابن عمرو
قال حدثت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فاتيته فوجدته يصلي جالسا
فوضعت يدي على راسي فقال ما لك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف
الصلاة وانت تصلي قاعدا قال اجل ولكني لست كاحد منكم انتهى واطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر
قاضي خان في فتواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز اداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز اداؤها قاعدا
من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التاكيد دونها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في [illegible]
عنه وابن الحسن وكذا صحح حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لمخالفة المتوارث وعمل السلف وهذا كله في
الابتداء واما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول ابي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزيه وهو قياس
لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صح بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا لو لم ينص على القيام
لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بالشرط وعند البعض يلزمه القيام
لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله ولما اوجبها الله تعالى اوجبها قائما والصحيح الاول كالتتابع في الصوم كذا في المحيط
وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير بحثا بان الصلوة عبارة عن القيام والقراءة الى اخرها فهو الركن الاصلي غير انه يجوز
تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه وقيدنا بكونه شرع قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه
يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة رضي الله عنها انه كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرا ورده حتى
اذا بقي عشر ايات ونحوها قام الى اخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكر في التجنيس ان الافضل ان يقوم فيقرا شيئا ثم
يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرا ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستو قائما وركع لا يجزيه لانه لا يكون ركوعا
قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعيف لان القيام والقعود في النفل سواء والفرق لمحمد بين هذا
وبين قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في اثناء صلاته ان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود البتة بل للقيام لانه

اصل

اصل هو قادر عليه ثم جاز له تركه شرعا بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقدت الا للمقدور وهو القعود ولم يذكر
المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات
اجماعا سواء كان بعذر او بغير عذر اما حالة القراءة فعن ابي حنيفة يخير بين القعود والتربع والاحتباء ونقل الكرخي
عن محمد وعن ابي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال ابو يوسف يحل الحبوة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر
انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه ابو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود
شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لانه عامة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر العمر كان
محتبيا ولانه يكون اكثر توجيها لاعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام انتهى وتفسير الاحتباء
ان ينصب ركبتيه ويجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن ابي حنيفة فيه ثلاث روايات فالتخيير
فالاقتصار على احدى الروايات ولا حاجة الى انضا فالجزم كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدا لان التنفل مضطجعا لا يجوز
عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو يحبي قربا من الركوع لا يصح ايضا في النفل كما يشير اليه كلام التجنيس الثاني ووضح
به في موضع في شرح منية المصلي **قوله** وراكبا خارج المصر مومئا الى اي جهة توجهت دابته اي يتنفل راكبا للحديث الصحيح
عن ابن عمر رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومي ايماء ولكنه يخفض السجدة من
الركعتين اطلقه فشمل ما اذا كان مسافرا او مقيما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية واما اذا قدر على النزول
او لا وقيد بخارج المصر لانه لا يجوز التنفل عليها في المصر **وقال** ابو يوسف لا باس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة
واختلفوا في حد خارج المصر والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وافاد
بقوله توجهت دابته دون ان يقول وجه دابته اليها الى محل جوازها عليها ما اذا كانت واقفة او سارت بنفسها اما
اذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة
في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير
ما توجهت دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست
بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج او على الركابين او الدابة لان فيها ضرورة فسقط اعتبارها وصرح في المحيط
والكافي بانه الاصح وفي الخلاصة بانه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلله في البدائع بانه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية
فلان يسقط شرط طهارة المكان اولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر
والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم الحرج في النزول ولا
يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص والسبع على نفسه او ماله
ولم يقفه رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين وهو شيخ كبير لا يجد من يركبه ومن الاعذار
الطين والمطر بشرط ان يكون بحال ان يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هنالك كذا في
الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنالك انما هو على قولهما لما عرف ان ابا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضي خان
والظهيرية الرجل اذا حمل امراته من القرية الى المصر كان لها ان تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب
والنزول انتهى والظاهر منه انها لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بمحرمها او زوجها
فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان ابا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه
لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه يجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط
عدم المحرم معها مفرع على قولهما فقط ولم ار حكم ما اذا كان راكبا مع امراته او امه كما وقع للفقير مع امه في سفر الحج
ولم تقدر المراة على النزول والركوب ايجوز للرجل المعادل لها ان يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمراة اذا كان لا يمكن من
النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي ان يكون له ذلك كما لا يخفى واطلق في الدابة فشمل جميع الدواب وقيده
لانه لا يجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى واطلق في النفل فشمل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب
نوافل وعن ابي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها اكد من سائرها انتهى بل روي عنه انها واجبة وعلى هذا اداؤها
قاعدا كما اسلفناه وقدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما واطلق في الركوب خارج المصر فشمل ما اذا كان خارجه
ابتداء وانتهاء الى منزله او ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر على الدابة وقال بعض من
اصحابنا ينزل ويتمها على الارض انتهى وفي الظهيرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له ان

يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة إلا ان يكون المحمل على عيدان على الارض اما الصلاة على العجلة اذا كان طرف العجلة
على الدابة وهي تسير او لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف
العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض اما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقا
كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة ان يصلي بالايماء ويجعل السجود اخفض من الركوع من غير ان يضع
رأسه على شيء سائرة او واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام تامة وصلوة القوم فاسدة
وعن محمد يجوز اذا كان البعض بجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد فاقتدى احدهما بالآخر في التطوع
اجزاهما وهذا لا يشكل اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان احد الشقين مربوطا
بالآخر يجوز وان لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كانا اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض انتهى
وفي منية المصلي ولو سجد على شيء وضع عنده او على سرجه لا يجوز لان الصلوة على الدابة شرعت بالايماء انتهى وينبغي حمله
على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل وهو
يخفض رأسه اجزأه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزيه لانعدامه كذا في الهداية وغيرها **قوله**
ويبني بنزوله لا بعكسه اي اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل يبني ولا يبني اذا افتتح نازلا ثم ركب لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع
والسجود لقدرته على النزول فاذا اتى بهما صح واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه
من غير عذر وعن ابي يوسف انه يستقبل اذا نزل ايضا وكذا عند محمد اذا نزل بعدما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في
الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الخانية ان المصلي اذا ركب الدابة فسدت صلوته
ورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج
لا يبني مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية انتهى واورد في النهاية ان القول بالبناء فيما
اذا نزل يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالايماء ثم قدر على الاركان لا يجوز له
البناء فيجب ان لا يجوز ههنا ايضا **واجاب** بان الايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان الايماء من المريض بدل عن الاركان والايماء من الراكب ليس
بدلا عنها لان البدل في العبادات انما يصار اليه عند عجز غيره والمريض عاجز بمرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها
والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يمكنه الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك يمكنه ان يخر راكعا
وساجدا ومع هذا اطلق الشارع في الايماء فلا يكون الايماء بدلا فكان قويا في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف
وفرق في المحيط بوجه آخر وهو ان في المريض ليس له ان يفتتح الصلوة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر
على ذلك في خلال صلاته لا يبني اما الراكب هنا له ان يفتتح الصلوة بالايماء على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنعه من البناء
قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبني في المكتوبة فيما اذا افتتحها راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالايماء على الدابة
عند القدرة فلذلك قيد المسئلة في الهداية بالتطوع وذكر الامام الاسبيجابي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال الصلاة
انما كان في المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل ايضا في التطوع فحينئذ لا يحتاج الى
الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بينهما انتهى **قوله** وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر
وبعده بجماعة والختم مرة وجلسة بعد كل اربع بقدرها بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل
المطلقة لكثرة شعبها ولاختصاصها باحكام من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل
مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف
بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية
الحسن عن ابي حنيفة انها سنة وذكر في الاختيار ان ابا يوسف سأل ابا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة
ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن مبتدعا ولم يأمر به الا عن اصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ينافيه قول
القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة
على ان التراويح مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكى غير واحد الاجماع على سنيتها وقد سنها رسول الله صلى الله
عليه وسلم وندبنا اليها واقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على امته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة
عليها في اثناء خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال
الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا على اقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي

وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه ابو داود واطلقه فشمل الرجال والنساء كما صرح به في الخانية
والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطا عن يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في
زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله ان الدليل يقتضي
ان تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحبا وقد ثبت ان ذلك كان
احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة فاذا يكون المسنون على اصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب
اثني عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت
التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى واراد بالعشرين ان تكون بعشر تسليمات انتهى كما هو المتوارث يسلم على
رأس كل ركعتين فلو صلى الامام اربعا بتسليمة ولم يقعد في الثانية فاظهر الروايتين عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم الفساد
ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة او تسليمتين قال ابو الليث تنوب عن تسليمتين وقال ابو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة
وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين
وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسع تسليمات او عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون
تسليمة اخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهيا في الشفع الاول صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخارى
يقضي الشفع الاول لا غير وقال المشايخ ثم قعد عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيئا مما يفسد
الصلاة من اكل او شرب وكلام اما اذا فعل شيئا من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة
وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقعد على رأس كل ركعتين فالاصح انه يجوز عن الكل لانه قد اكمل
الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه قد جمع المتفرق واستدام التحريمة فكان اولى بالجواز لانه اشق واتعب للبدن انتهى
وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة
على ثمان في مطلق التطوع ليلا فلان يكره هنا اولى فلهذا نقل العلامة الحلبي عن النصاب وخزانة الفتاوى الصحيح انه
لو تعمد ذلك يكره فلو لم يقعد الا في آخرها فقد علمت ان الصحيح انه تجزيه عن تسليمة واحدة فيما لو صلى اربعا بتسليمة فكذلك
هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة اقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهد وجماعة من مشايخ بخارى
ان الليل كله وقتها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم ار من صححه الثاني ما قاله عامة مشايخ بخارى
وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه في الخلاصة ورجحه في غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان ابي رضي الله عنه يصلي بهم
التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه في الكافي الى الجمهور وصححه في الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد
العشاء فكانت تبعا للعشاء وثمرة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هي صلوة التراويح وعلى الآخرين
لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثاني لا وعلى الثالث نعم هي صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاته ترويحة او ترويحتان
ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلي ما فاته من التراويح وعلى الثاني يشتغل بالترويحة
الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا في الخلاصة وينبغي ان يكون الثالث كالثاني كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو
اشتغل بها يفوته متابعة الامام فمتابعة الامام اولى وقد اختلفوا فيما لو تذكر تسليمة بعد الوتر فقيل لا يصلون بجماعة
وقيل يصلون بها كما في منية المصلي وينبغي ان يكون متفرعا على القول الثاني والثالث وفي فتاوى قاضيخان يستحب تأخير التراويح
الى ثلث الليل والافضل استيعاب اكثر الليل بالتراويح فان اخروها الى ما بعد نصف الليل فالصحيح انه لا بأس به واذا فاتت
التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى اصلا فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشاء
وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة اقوال الاول ما اختاره المصنف انها سنة على الاعيان حتى
ان من صلى التراويح منفردا فقد اساء بترك السنة وان صليت في المساجد وبه كان يفتي ظهير الدين المرغيناني لصلاته عليه السلام
اياها بالجماعة وبيان العذر في تركها الثاني ما اختاره الطحاوي في مختصره حيث قال يستحب ان يصلي التراويح في بيته الا ان
يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون في حضوره ترغيب غيره وفي امتناعه تقليل الجماعة مستندا لحديث افضل صلاة
المرء في بيته الا المكتوبة وهو رواية عن ابي يوسف كما في الكافي الثالث ما صححه في المحيط والخانية واختاره في الهداية وهو
قول اكثر المشايخ على ما في الذخيرة وقول الجمهور على ما في الكافي حتى لو ترك اهل المسجد كلهم الجماعة فقد اساؤا واثموا واذا قيمت
التراويح بالجماعة في المسجد وتخلف عنها افراد الناس وصلى في بيته لم يكن مسيئا لان افراد الصحابة روي عنهم التخلف كابن عمر
على ما رواه الطحاوي والجواب عن دليل الطحاوي ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه في المسجد

ثم فعل الخلفا الراشدين بعده اذ لا اختيار المفضول ويجمعون عليه واما من تخلف من الصحابة فاما لعذر او لانه افضل في
اجتهاده وهو معارض بما هو اولى منه وموافقا فالجم الغفير على خلافه فالحاصل ان القول الاول والثالث متفقان على
افضليتها وانما الكلام في الاسآة بالترك من البعض واطلق المصنف في الجماعة ولم يقيده بالمسجد لما في الكافي والصحيح ان
للجماعة في بيته فضيلة وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفي الخلاصة
اذا صلى الترويحة الواحدة اماما ان كل امام ركعتين اختلف المشايخ انه لا يستحب ولكن كل ترويحة يؤديها امام واحد ولم
يصلي التراويح في مسجدين في كل مسجد على وجه الكمال لا يجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة
لا باس به ويكون هذا اقتدا المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلى التراويح ثم ارادوا ان يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى وقوله
والختم مرة معطوف على عشرين بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم وختم
في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة افضل كذا في الكافي
وذكر في المحيط والاختيار الافضل ان يقرأ فيها بمقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع افضل من تطويل
القراءة وفي المجتبى والمتاخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار او آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها
وهذا حسن فان الحسن روى عن ابي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد احسن ولم يسئ هذا في المكتوبة
فما ظنك في غيرها انتهى وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله احد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى
آخر القرآن وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر انتهى وصرح في الهداية
بان اكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل بانه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان
جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع آيات القرآن ستة الاف انتهى ونص في الخانية على انه الصحيح وفي فتح
القدير وغيره واذا كان امام مسجده لا يختم فله ان يتركه الى غيره فالحاصل ان الصحيح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم
تركه اذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما تفعله الائمة
من زماننا من بدايتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءة سورة الاخلاص في الثالثة الا ان يكون قراءتهم في الركعة
التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة بسبب الفصل بين
الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد في بعض الائمة من فعلها على هذا الوجه
شيئان من هذا القراءة وعدم الطمانينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع اشتمالها على ترك سنن من ترك الثناء
والتعوذ والبسملة في اول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات
كما روي عن ابي حنيفة فان فضل البعض على البعض في القراءة لا باس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لا باس انه
لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد
في التراويح لا تثقل بالدعوات وان علم انها تثقل يقتصر على الصلوات لان الصلوات فرض عند الشافعي فيحتاط انتهى وعلله
في فتح القدير بان الصلاة فرض او سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات انتهى وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة
فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لا سنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة
الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح انتهى وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور
لانه خلاف عمل اهل الحرمين انتهى وذكر العلامة الحلبي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على راس كل اربع
الاشفاع كما هو شان اكثر ائمة اهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطريق اولى انتهى ولا يخفى ما فيه ان الاستراحة لم توجد
اصلا في مسئلة الكافي الا على خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في فتاويه
خاص بالتراويح الاستراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح فان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام
كل ترويحة وهي خمس ترويحات انتهى بخلاف فعل الائمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة
بالاولى وقد قالوا انهم مخيرون في حالة الجلوس ان شاءوا سبحوا وان شاءوا قرؤوا القرآن وان شاءوا صلوا اربع ركعات فرادى
وان شاءوا قعدوا ساكتين واهل مكة يطوفون اسبوعا ويصلون ركعتين واهل المدينة يصلون اربع ركعات فرادى وبهذا
علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجلسة لكان اولى وفي الخانية يكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا اراد الامام
ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى انتهى
قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط اي على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واختلفوا في الافضل ففي

الخانية الصحيح ان اداء الوتر بجماعة في رمضان افضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا
ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه
في رمضان وابي بن كعب كان لا يؤمهم انتهى ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان اوترهم ثم بين العذر في
تاخيره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلى الوتر بجماعة في غير رمضان
فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيده في الكافي بان يكون على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد
لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلف فيه واذا اقتدى اربعة بواحد كره اتفاقا انتهى وفي القنية صلى العشاء وحده
فله ان يصلي التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم ان يصلوا التراويح جماعة لانها تبع للجماعة ولو لم
يصلي التراويح مع الامام فله ان يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له ان يصلي الوتر معه هو الصحيح
انتهى ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من احكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين فقد اطلعت عليه
والله الموفق للصواب

باب ادراك الفريضة

حقيقة هذا الباب
مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكله مسائل الجامع **قوله** صلى ركعة من الظهر فاقيم يتم شفعا ويقتدي لان
الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولاضافته الى السفه خصوصا اذا كانت
فرضا وان النقض للاكمال اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة وكمن اصابت جبهته شوك في سجوده
فرفع ثم وضع لم يجعل سجدتين وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاحراز الجماعة
ولكن هذا اذا لم يثبت شبهة الفراغ عن صلاته منفردا فان ثبتت شبهة لا ينقضها لان العبادة بعدما فرغ منها لا تقبل
البطلان الا بالردة فنقول لو صلى ركعة من الظهر يضم اليها اخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز الجماعة
مع احراز النفل باضافة ركعة اخرى اذ التطوع شرع شفعا لا وترا ومتى امكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال
احدهما وقد صرح الكمال هنا بانه انما يضم ركعة اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح في من صلى ركعة فقط فهي
باطلة لا انها صحيحة مكروهة كما توهم بعض حنفية عصرنا فان قيل لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح فلما ذلك اتيتم
ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمال معنى كما قدمنا والمعلل
احوبا لاعتبار من الصور كمن تذكر في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته
على اكمل الوجوه فصار حسنا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد ببطلان الوصف لا يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا
تمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي
لكن اذن له الشرع في عدمه فلا يبطل اصلها بل يبقى نفلا اذا ضم الثانية اراد بالظهر الفرض الرباعي واراد بالاقامة شروع
الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا اقام المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين
كما في غاية البيان وغيره ولو اقيمت في المسجد وهو في البيت او كان في مسجد فاقيمت في مسجد آخر لا يقطع مطلقا كما ذكره الشارح
وغيره وقيد بالركعة التي تم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه محل الرفض
والقطع للاكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما
يتمه ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر او الجمعة اذا اقيمت او خطب الامام فالصحيح انه يتمها اربعا كما صرح به
الولوالجي وصاحب المبتغى والمحيط الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل
يقطع على راس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على ركعتين
فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب انتهى والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على راس
الركعتين ابطال وصف السنية لا لاكمالها وتقدم انه لا يجوز ولهذا لهم اثبات احكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم
الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه واراد بالظهر الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت
فاقيمت لا يقطع كالنفل والمنذور كالفائتة كذا في الخلاصة وقيدنا بكونه لا ابطال حراما بغير عذر لانه لو كان لعذر فانه
جائز كالمرأة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته او خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي
فتاوى الولوالجي المصلي اذا دعاه احد ابويه فلا يجيبه ما لم يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا
لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف ان يسقط من سطح او تحرقه النار او يغرق في الماء وجب ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض
فاما في النوافل اذا كان ناداه احد ابويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا باس ان لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه انتهى ومن العذر

ما اذا شرع في نفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلي عليها لانه لا يمكن من المصلحتين معا وقطع النفل
معهد للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف كذا في فتح القدير **قوله** ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدي متطوعا
لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وانما يقتدي متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي
انما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر لانه لا يقتدي بعدها لما علم من باب الاوقات
المكروهة ولهذا قيد بالظهر وقيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيدها بالسجدة فانه يقطعها لانه محل الرفض وتخير
ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح انه يقطع قائما
بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع وليس بتحلل فان التحلل عن الظهر لا يكون على راس ركعتين وتكفيه
تسليمة واحدة للقطع انتهى فلذا صححه في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل
نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما عاد انتقض ذلك القيام فكانه لم يقم واورد على قوله
ويقتدي متطوعا فان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان واجيب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين اما اذا ادى
الامام الفرض والقوم النفل فلا لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلاة قوم فصليا معهم
واجعلا صلاتكما معهم سبحة اي نافلة كذا في الكافي **قوله** فان صلى ركعة من الفجر او المغرب فاقيم يقطع ويقتدي لانه لو اضاف
اليها اخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر او شبهة في المغرب لان للاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى
الثانية ولم يقيدها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا عما اذا قيد الثالثة بالسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكراهة
التنفل بعد الفجر وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية علله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان
وافق السنة بجعلها اربعا خالف امامه وكل ذلك بدعة فان شرع اتمها اربعا لانه احوط فيه زيادة الركعة وهو اهون
السنة اخوة لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقتدي اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة
لم تشرع اصلا كذا في الكافي وعلله في الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان انه بدعة وفي شرح الجامع الصغير
لقاضيخان انه حرام والظاهر ما في الهداية ويراد بالكراهة التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتيراء
كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على اصولنا ولو سلم مع الامام فعن بشر لا
يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي اربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاثا فيلزمه اربعا كما لو نذر ثلاثا واذا اتمها اربعا يصلي ركعة
ويقعد لان الاولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام اربعا ساهيا بعد
ما قعد على راس الثالث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي
بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل اوجب على نفسه اربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا يجوز صلاة المقتدي
كذا هنا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدي بقعد الامام على راس الثالثة او لم يقعد انتهى **قوله**
وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة لحديث ابن ماجة من ادرك الاذان
في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق واخرج الجماعة الا البخاري عن ابي الشعثاء قال كنا مع ابي هريرة
في المسجد فخرج رجل حين اذن المؤذن للعصر فقال ابو هريرة اما هذا فقد عصى ابا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا
يدل على ان الكراهة تحريمية وفي المجمع عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منه ما اذا كان ينتظم به امر جماعة بان كان مؤذنا
او اماما في مسجد تتفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة للمعنى زاد في النهاية
او يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا باس به مطلقا من غير قيد بالامام والمؤذن انتهى ولا يخفى ما فيه اذ خروجه
مكروه تحريما والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يترك المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره واطلق المصنف
حلها اذا اذن فيه وهو داخله او دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سواء اذن
فيه او في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة مع الجماعة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج او كان ماكثا في المسجد من غير
صلاة كما نشاهد في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج انسان
من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي ان لا يكون مكروها ولم اره كله منقولا وقوله وان صلى لا اي وان صلى
الفرض وحده لا يكره خروجه قبل ان يصلي مع الجماعة لانه قد اجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانيا والظاهر ان مرادهم عدم كراهة
الخروج لا عدمها مطلقا لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة او واجبة وقد
ارشد الله عليه واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الاقامة فانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع

الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا او النفل بعدهما بين الصلاتين ليس بمكروه واما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج
لكراهة النفل بعدهما واما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث او مخالفة الامام ان اتمها اربعا وكل منهما مكروه كما سبق
ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة اما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة واما في موضع يكره التنفل
فذكر في المحيط انه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها فان مكث ولم يدخل معهم يكره لان مخالفة
الجماعة وزر عظيم انتهى **قوله** ومن خاف فوت الفجر ان ادى سنته ائتم وتركها والا لا لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة
قال عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالاحاديث المتقدمة فاذا تعارضا عمل بهما
بقدر الامكان وان لم يمكن بان يخشى فوت الركعتين احرز احقهما وهو الجماعة لوروده الوعد والوعيد في الجماعات والسنة
وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة اعظم لانها تكملة ذاتية والسنة تكملة خارجية والذاتية اقوى
وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف ان تفوته الركعتان
دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام وصحح في البدائع بان للاكثر حكم الكل فكان
الكل قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط بانه يأتي بها عندهما خلافا لمحمد لان ادراك القعدة عندهما كادراك
ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين اما الفعل ان لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة
قوله ائتم واما الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ما ذكره الفقيه اسماعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعها
ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين احدهما ما ذكره الامام السرخسي
بان ما وجب بالشروع لا يكون اقوى مما يجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ما ذكره
قاضيخان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ انكروا عليه ذلك لان هذا امر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وانه
غير مستحسن ثم قيد ترك المصنف في قوله والا لا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه فان لم يجد فينبغي ان لا يصلي
السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على احد القولين لما في المحيط ولو صلى في المسجد
الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة
وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل انتهى فالحاصل ان حكم المصلي نافلة
او سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض او بعده فان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت اقامة المؤذن او قبل
فان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بها في اي موضع اراد من المسجد او غيره الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن
ففي البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان المؤذن اخذ في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر او غيرهما لانه
يتهم بانه لا يرى صلوة الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا يقفن مواقف التهم
انتهى وبحث فيه العلامة الحلبي بان هذا الظن يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص
في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن ياخذ في الاقامة ايكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهم
من قال موضعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فاما في ركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام
بعد شروعه او قبله في الاقامة كما ذكره فخر الاسلام انتهى يعني فما في البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ولهم
له ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا اخذ المؤذن في الاقامة الا ركعتي الفجر انتهى الا انه يقال انما يوقع في التهمة
لو لم يكن وانا نقطعه بعده كما ورد عن علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان
الثاني فيكره له ان يشتغل بنفل او سنة مؤكدة الا سنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن ان ياتي بها في بيته او عند
باب المسجد وان لم يمكنه ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخلف الاسطوانة ونحو ذلك او في اخر المسجد بعيدا عن الصفوف
في ناحية منه ويكره في موضعين الاول ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة الثاني ان يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين
الصف والاول اشد كراهة من الثاني واما السنن التي بعد الفرائض فالافضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها
لو ذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في اي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى ان يتنحى خطوة ويكره للامام ان يصلي
في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره **قوله** ولم تقض الا تبعا اي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى
تبعا للفرض سواء قضاها مع الجماعة او وحده لان الاصل في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد
في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس فبقي ما وراءه على الاصل فافاد المصنف انها لا تقضى قبل طلوع الشمس اصلا ولا
بعد الطلوع اذا كان قد ادى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاهما بعد الزوال او قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في

الاول على قولهما والصحيح كما في غاية البيان انها لا تقضى تبعا لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل خلافا للقياس وما ورد على
خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الا تبعا قبل الزوال لكان اولى وقيد بسنة الفجر لان
سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض في الوقت والظاهر قضاؤها
وانها سنة لاختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين وبعدهما كما سيأتي **قوله** وقضى التي قبل الظهر في وقته
قبل شفعه بيان لشيئين احدهما القضاء والثاني محله اما الاول ففيه اختلاف والصحيح انها تقضى كما ذكره قاضيخان في شرحه
مستدلا بما عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاهن بعده وظاهر كلام المصنف انها سنة
لا نفل مطلق وذكر قاضيخان انه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند ابي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في
فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع واما الاختلاف في تقديمها او تأخيرها
والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى اخر ما ذكره واما الثاني فاختلفا فيه عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير
للحسامي ان ابا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحها على العكس وفي غاية البيان ويحتمل ان يكون على كل واحد
من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا يفوت الركعتين عن موضعهما
قصدا بلا ضرورة انتهى وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى **قوله** ولم تصل الظهر جماعة بادراك ركعة لما في
الجامع الصغير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر بجماعة فسبق ببعضها لم يحنث وهو شامل لما اذا سبق بركعة او باكثر وذكر قاضيخان
في شرحه ان ظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحنث لانه لم يصل الكامل مع الامام فلو قال المصنف
بادراك بعضها لكان اولى وذكر الامام السرخسي انه يحنث لان للاكثر حكم الكل ولا يحنث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى
اما على الاول فظاهر واما على قول السرخسي فلانه ليس باكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في
باب الايمان انه لو حلف لا ياكل هذا الرغيف لا يحنث الا باكل كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان لو حلف
لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفا حنث ولو قرأها الا اية طويلة لا يحنث **قوله** بل ادرك فضلها اي فضل الجماعة لان من ادرك اخر الشيء
فقد ادركه ولحديث الصحيح من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادرك الصلوة وهو مجمع عليه وانما خص محمدا بالذكر في الهداية لان الشبهة
وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة
في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فازال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حر ان ادرك الظهر فانه يحنث بادراك
ركعة لان ادراك الشيء بادراك اخره يقال ادركت ايامه اي اخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده
حر ان ادرك الظهر مع الامام فادرك الامام في التشهد ودخل في صلوته فانه يحنث انتهى فعلم ان ادراك الركعة ليس بشرط فلو
قال المصنف بل يكون مدركا لها لكان اولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا
لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من ادرك اول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى انتهى وقد صرح الاصوليون
بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل واما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام اداء شبيه بالقضاء
فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ انتهى فيقتضي ان يحنث في يمينه ولو حلف لا يصلي
بجماعة ولو فاته مع الامام الاكثر وظاهر كلامهم ان من ادرك الامام في التشهد فقد ادرك فضلها **قوله** ويتطوع قبل الفرض
ان امن فوت الوقت والا لا اي وان لم يامن لا يتطوع فان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق
الوقت فله ان يتطوع فان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه
اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات
استحب الاتيان بها والا فهو مخير **قوله** وان ادرك امامه راكعا فكبر فوقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة خلافا لزفر هو يقول
ادرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلاة ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع والسجود وذكر
قاضيخان ان ثمرة الاختلاف تظهر ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي
بها بعد فراغ الامام واجمعوا على انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع انه يصير مدركا
لتلك الركعة انتهى وفي المصفى وهذا اذا امكنه الركوع اما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر ايضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلوة
فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع
ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخلا في صلاته لكن عليه ان يقضي ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والاخر نفلا فصار
كان المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة انتهى وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم

ولو

ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته انتهى ثم اعلم انه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه
ان يتابع الامام في السجدتين وان لم يحتسبا له كما لو اقتدى بالامام بعدما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضيخان في
فتاواه بان عليه المتابعة في السجدتين وان لم يحتسبا له وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيهما واجبة وم
مقتضاه انه لو تركهما لا تفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزيا الى فتاوى ابي الليث ثم هذا انه
لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في
السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجوز الصلاة لانه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدتيها
بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين لم يشرع واجبة في تلك السجدة انتهى **قوله** ولو ركع مقتد فادركه امامه فيه صح وقال
زفر لا يجزيه لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول
قيد بكونه امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة
واراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقيده في الذخيرة بان يركع المقتدي بعدما فرغ الامام من القراءة اما لو ركع قبل ان يأخذ
الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع فادركه في الركوع لا يجزيه عن الركوع لانه ركع قبل اوانه ولو ركع بعدما قرأ
الامام ثلاث ايات ثم اتم القراءة وادركه جاز ولو ركع الامام بعدما قرأ الفاتحة ونسي السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام
الامام الى السورة ثم رفع والمقتدي على ركوعه الاول اجزأه الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثانية انه ترك سجدة
من الركعة الثانية فاستوى الامام فسجد للثانية واعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك
الركوع والوجه ظاهر انتهى وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب انه يصح ويكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروا
بالركوع والسجود وقوله عليه الصلاة والسلام اما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع ان يحول الله رأسه رأس حمار انتهى ويفيد
انها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا اتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة اوجه اما ان اتى بهما
قبله او بعده او بالركوع معه وسجد معه او بالركوع معه وسجد قبله او اتى بهما قبله ويدرك الامام في اخر الركعات فان اتى
بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة وتتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء
ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضي اربعا بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته انتهى ووجهه في
فتح القدير بانه مدرك اول الصلوة مع الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام ففي الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى لركوعه
وسجوده في الثانية قضاء عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بغير قراءة
لانه لاحق في الثانية فتلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقب
ركوعه الاول بلا سجود فبقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه
الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضاء الاربع في الثالثة ظاهر انتهى وفي الخلاصة المقتدي اذا رفع رأسه من السجدة قبل
الامام واطال الامام السجدة فظن المقتدي ان الامام في السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام في السجدة الاولى ان نوى متابعة
الامام او نوى السجدة التي فيها الامام او نوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام في الاولى فرفع الامام
رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدي من الثانية لا تجوز سجدة المقتدي وكان
عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلوته انتهى

باب قضاء الفوائت

لما كان القضاء فرع الاداء اخره وقد قسم الاصوليون المأمور به الى اداء واعادة وقضاء فالاداء فعل الواجب في وقته المقيد
به شرعا سواء كان ذلك الوقت العمر او غيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال الغير لانه لا يشترط فعله كله في وقته ليكون اداء
لان وجود التحريمة في الوقت كاف لكون الفعل اداء والاعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد
بقولهم كل صلاة اديت مع كراهة التحريم فسبيلها الاعادة فكانت واجبة فلذا دخلت في اقسام المأمور والقضاء له تعريفان
احدهما على المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب من السنن
التي تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المندوب مأمور به ايضا
بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه مجاز فلهذا لم يدخله الكرخي في تعريفه واطلاق القضاء في عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز
كما وقع في عبارة المختصر حيث قال وقضى التي قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء على ما بعد فساده مجاز اذ لم يلزمه وقت يصير
بخروجه قضاء وثانيهما على القول المرجوح من ان القضاء يجب بسبب جديد هو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر

كصاحب المنار فقد تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لا مثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئين الفعل وكونه
في وقته فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي الامر مقتضيا للاول فتصريحه بالمثل مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتض
لكونه عينه وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى لب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم نظهر للاختلاف المذكور في سبب القضاء اثر
كما تعلمه من طالع كتب الاصول في كشف الاسرار ان المثلية في القضاء في ازالة المأثم لا في احراز الفضيلة والظاهر ان المراد بالمأثم
اثم ترك الصلوة فلا يبقى فعلها اذا قضاها واما اثم تاخيرها عن الوقت الذي هو كبيرة فباق لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة
بل لابد منها هذا ويجوز تاخير الصلاة عن وقتها لعذر كما قال الولوالجي في فتاواه القابلة اذا اشتغلت بالصلوة تخاف ان يموت
الولد لا باس بان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تاخير الصلوة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اخر الصلوة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه
بعذر انتهى وفي المجتبى الاصح ان تاخير الفوائت لعذر السعي في العيال وفي الحوائج يجوز قيل وان وجب على الفور يباح له التاخير
وعن ابي جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق الحلواني والعامري انتهى وذكر الولوالجي من الصوم
ان قضاء الصوم على التراخي وقضاء الصلوة على الفور الا لعذر **قوله** والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق
مفيد لشيئين احدهما بالعبارة والاخر بالاقتضاء اما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة فالاصل فيه ان كل صلوة فاتت عن الوقت
بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها سواء تركها عمدا او سهوا او بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة او قليلة فلا قضاء
على مجنون حالة جنونه ما فاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه ولا على مرتد ما فاته زمن ردته
ولا على مسلم اسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها ولا على مغمى عليه او مريض عجز عن الايماء ما فاته في تلك الحالة وزادت
الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه الا لعذر وضرورة فيقضي المسافر في السفر ما فاته
في الحضر من الفرض الرباعي اربعا والمقيم في الاقامة ما فاته في السفر منها ركعتين كما سياتي في اخر صلوة المسافر وقد قالوا انما
يقضي الصلوات الخمس والوتر على قول ابي حنيفة وصلاة العيد اذا فاتت الناس على تفصيل ياتي في بابها وسنة الفجر تبعا للفرض
قبل الزوال والقضاء فرض على الفرض وواجب في الواجب وسنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع اوقات العمر وقت له
الا ثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلوة في هذه الاوقات لما مر في محله واما الاول
وهو الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس
بشرط حقيقة لان تركه لا يفوت الصحة اصلا بل الامر موقوف كما سياتي ولو كان شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط
ولما لم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعية الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه ابهمه فعبر بالاستحقاق والدليل
على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر ان عمر ابن الخطاب جعل يسب كفار قريش يوم الخندق وقال يا رسول الله ما كدت اصلي
العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلوة والسلام والله ما صليتها فنزلنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه
وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبا
لما اخر عليه الصلاة والسلام لاجله المغرب التي تاخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا يرتكب لفعل مستحب وبناء على ان التاخير
قدر اربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا يفوت الجواز بفوته وقد اطال فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة
كما هو دابه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام لا تحرير الدلائل واما الترتيب بين الفوائت فلما رواه احمد وغيره
انه عليه الصلوة والسلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث اخر صلوا كما رايتموني اصلي
فدل على الوجوب قيد بالفائتة لان غير الفائتة لا تقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضي صلوات عمره مع انه
لم يفته شيء منها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه اخذ بالاحتياط لكن لا يقضي بعد صلوة الفجر ولا بعد
صلوة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة انتهى وقد قدمنا عن مال الفتاوى انه يصلي المغرب اربعا بثلاث
قعدات وكذا الوتر وذكر في القنية قولين فيها وان الاعادة احسن اذا كان فيها الاختلاف للمجتهدين وقد قدمنا ان الاعادة فعل
مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويمكن الخلل فيها مع ان قولهم كل صلوة
اديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا مطلق وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده
يؤمر بالاعادة فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها او ارتكب مكروها تحريما لزمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج
الوقت بلا اعادة اثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو افضل ولهذا حمل صاحب القنية قولهم بكراهة قضاء
صلوات عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي المجتبى وعن رجل فاتته

صلوة من يوم واحد ولا يدري اي صلوة هي يعيد صلوة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن
عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلوة انه صلاها ام لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم
وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شيء عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما
يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلوة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة يجزئه
اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعدما فرغ وسلم لا شيء عليه لما قلنا انتهى وذكر في الخلاصة في مسئلة الشك في الصلوة
هل صلاها اولا وكان في الوقت لو كان الشك في صلوة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة
انتهى وكان وجهه ان التنفل بعد صلوة العصر مكروه فان قرأ في الكل او في الاوليين كان متنفلا بالاربع او بالاوليين على تقدير
انه صلى الفرض ولا واذا ترك القراءة في كل ركعة من كل شفع تمحض للفرض على تقدير انه لم يصل وللفساد على تقدير انه صلى
الفرض ولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفع من الشفعين في ركعة ويترك القراءة في ركعة
من كل شفع من غير تعيين الاولى والثالثة للقراءة لان القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل
المكروه هو القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاوليين او في الكل وفي الحاوي القدسي لو شك
في تمام صلوته فاخبره عدل انك لم تتم اعاد وبقول الواحد لا تجب الاعادة انتهى وفيه بحث لان خبر الواحد العدل
مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزاما من كل وجه فشابه حقوق العباد وقيده في المحيط بالامام وعلله بانها
شهادة لا يحكم بعلم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل انتهى فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق
الحاوي ليس بالحاوي وفي الحاوي ايضا لو تذكر انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر انتهى ووجهه ان ترك
القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر وينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا اما لو كان مسافرا فينبغي
ان يعيد صلوة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجدات من هذه الصلوات يقضي صلوات
عشرة ايام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم انتهى وتوضيحه ان العشر سجدات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطا فصار كانه ترك
صلوات من صلوات كل يوم واذا ترك صلوة ولا يدري تعيينها يقضي صلوة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة ايام وفي القنية صبي
بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر انتهى وهو ان صح يكون مخصصا للمتون
وفي صحته نظر عندي لانه بالبلوغ صار مكلفا اللهم الا ان يكون جاهلا فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا **قوله** ويسقط
بضيق الوقت اي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله
عليه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد ولو قدم الفائتة في هذه
الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها وهو كي لا تفوت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلف
في المراد بالنهي هنا فقيل نهي الشارع لان الامر بالشيء نهي عن ضده وقيل نهي الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح
كذا في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الاثم
ثم تفسير ضيق الوقت ان يكون الباقي منه لا يسعهما معا عند الشروع في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية
فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما اداه وفي المجتبى ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان
تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية واطال القراءة فلما فرغ
ضاق الوقت بطل ما اداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا تجوز الوقتية
ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته اربع والوقت لا يسع الا الفائتين والوقتية فالاصح
انه يجوز الوقتية انتهى وظاهر كلام المصنف اعتبار اصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية وكذا
وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوي الاول الى ابي حنيفة وابي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثمرته تظهر
فيما لو تذكر في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر او بعضها فيه فعلى الاول
يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيخان في شرح الجامع الصغير
وذكر بصيغة عندنا وفي المبسوط الكرماني مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط
الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز انتهى
فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورجحه في الظهيرية بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في اول وقتها وهو
ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب انتهى وحينئذ انقطع اختلاف

لان المسئلة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبت في رواية اخرى تعين المصير اليها وفي المجتبى وان لم يمكنه اداء الوقتية الا مع التخفيف
في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على اقل ما تجوز به الصلاة قوله والنسيان اي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم
تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت الفائتة بالتذكر وما لم يتذكر
لا يكون وقتا لها ومما الحق بالنسيان الظن فليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه
ففي كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست
بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان فاما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر انتهى فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره
وذكر شارحوا الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا لعدم الطهارة استتبع الطهارة التي بعده وان
كان ضعيفا لعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين احدهما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها وجبت عليه
اعادة العصر لان فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فاوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما لو صلى هذه
الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف
لقول بعض الائمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسبيجابي له اصلا فقال اذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى
انه يجزيه فهو ينظر ان كانت الفائتة وجبت اعادتها بالاجماع اعاد التي صلى وهو ذاكر لها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول
بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزيه فلا اعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلل في شرح المجمع للمصنف الفرع الثاني
بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم يثبت ولهذا النص المقتضي لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروك بيقين
ولهذا ان المجتهد لا كلام فيه اصلا وان ظنه معتبر مطلقا سواء كانت تلك الفائتة وجبت اعادتها بالاجماع او لا اذ لا يلزمه
اجتهاد ابي حنيفة ولا غيره وان كان مقلدا فان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة برايه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة
المغرب ايضا وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر ايضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى مفتيه
كما صرحوا به فان افتاه حنفي اعاد العصر والمغرب وان افتاه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برايه وان لم يستفت احدا
وصادف الصحة على مذهب مجتهد اجزاه ولا اعادة عليه ويدل له ما ذكره في الخلاصة معزيا الى الفتاوى الصغرى رجل يرى
التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم وان نقل عن جهل من غير ان سال احدا ثم سال فامر بالثلاث يعيدهما صلى شفعوي المذهب اناما
حنفيا وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعويا ثم اراد ان يقضيها في الوقت الذي صار حنفيا يقضي على مذهب ابي حنيفة
انتهى وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من ائمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى
العصر ذاكرا حتى فسدت ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل اعادة العصر صح مغربه ولو علم ان عليه اعادة العصر لم تجز مغربه ولم
يفصل في الاصل بينما اذا كان عالما او جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف
هنا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين انه صلى الظهر بلا طهارة
لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب انتهى وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لانه فيما قدمناه كان وقت العصر
ذاكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسئلة النوادر التذكر حصل بعد اداء العصر قوله وصيرورتها ستا اي ويسقط
الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المقتضية للحرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد
التكرار وهو بكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روي عن محمد ان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج
وغاية البيان وكثير ان المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا اذ لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة
كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة
وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون وجوابه ان فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لانه لا يجب عليه
الترتيب فيما بين الفوائت ايضا كما سياتي وعبارة المصنف اولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قالا الا ان تزيد الفوائت
على ست صلوات استثناء من قوله رتبها في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا على ما في فتح القدير او تسعا
على ما في النهاية وان اجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول
وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه
في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة
اوقات وان ادى ما بعدها في اوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائتة بعد شهر لا تجوز الوقتية مع تذكر
الفائتة الا اذا كانت الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز انتهى وفي المجتبى ان

الجواز

الجواز مختار الطحاوي والفقيه ابي الليث وبه ناخذ لان المتخلل بينهما اكثر من ست صلوات انتهى وفي الولوالجية وهو المختار
عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت
متفرقة او كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرناه من الفرع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة
الفوائت ستا حقيقة واما ما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من
يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري ايتها اولى فعلى اعتبار الاوقات يسقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت
كثيرة فيصلي ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول اصح انتهى فغير صحيح لكون
الاول انه لا يتصور على قول ابي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد
فسادا موقوفا الى ان يصلي خمس وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سياتي
فقوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير مصدق على قوله فلا يبتني عليه شيء الثاني ان اختلاف المشايخ
في لزوم السبع او الثلاث ليس مبنيا على ما ذكره وانما هو مبني على ان العبرة في سقوط الترتيب لتحقق فوائت الست حقيقة
او معنى فمن اوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلاه اولى ومن اقتصر على
الثلاث نظر الى الثاني لان ايجاب السبع بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فالاولى
ان يسقط بسبع فالحاصل انا لو قلنا بوجوب الترتيب لزمه قضاء سبع وهي كسبع فوائت فقلنا اسقطنا الترتيب وقول
من اسقطه اوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في
ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف اولا ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا
وغيره لا نعتمد عليه وذكر الولوالجي ان من اوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لانه قدر اداء على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب
واجبا انتهى وصححه في الحقائق معللا بان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات
في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى يعني انه مظنة تفويت الوقتية فالحاصل انه لا يلزمه الا قضاء
ما تركه من غير اعادة شيء على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا فاكثر فلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك
مع ذلك عشاء من يوم اخر لزمه اربع ولو ترك صبحا اخر لزمه خمس ولا يعيد شيئا مما صلاه وعلى القول الضعيف ففي المسئلة
الاولى يصلي سبعا لانه اما ان يصلي ظهرا بين عصرين او عصرا بين ظهرين لاحتمال ان يكون ما صلاه اولا هو الاخر فيعيد
ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه اولا لاحتمال كون المغرب اولا وفي المسئلة الثانية يقضي خمس عشرة صلاة السبعة الاولى
كما ذكرنا ثم يصلي بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لاحتمال ان يكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة الثالثة يقضي احدى
وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لاحتمال ان يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائت
ثلاثة فاكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند ابي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث
صلوات وهو اما ظهر بين عصرين او عصر بين ظهرين فان المتروك اولا ان كان هو المؤدى اولا فالاخير نفل والا فالاول نفل
وقالا لا يلزمه الا صلاتان لان حاله كالناسي فيسقط الترتيب وابو حنيفة الحقه بناسي التعيين وهو من فاتته صلاة لم
يدر ما هي ولم يقع تحريه على شيء يعيد صلوة يوم وليلة لجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وهذا
الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها لا كما قيل انه مستحب عنده فلا خلاف بينهم وفي فتاوى
قاضي خان الفتوى على قولهما كانه تخفيفا على الناس لكسلهم والا فدليلهما لا يترجح على دليله وقد ذكر في اخر الحاوي
القدسي انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان الاعتبار لقوة الدليل فالحاصل ان الاصح المفتى به انه لا يلزمه
القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان المتروك صلاتين او اكثر وقد افاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب فيما
بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية وجزم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة
اذا كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها اثر في غير محلها
فلان يكون لها اثر في محلها اولى انتهى ونص الزاهدي على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو
كثرت واراد ان يقضيها فانه يراعي الترتيب في القضاء وتفسير ذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فما بين الاولى والثانية
فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كان اقل من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت
يسقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجرا ثم قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرا جاز انتهى وافاد كلامه ايضا انه لا
فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فندم ثم اقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية

جايزة مع تذكر الفايتة الحادثة لانضمامها الى الفوايت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان الحديثة ازدادت الكثرة
فيتأكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفايتة لكان ترجيحا بلا مرجح ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم
ان المسقط الفوايت الحديثة واما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية
مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى محيط الصدر الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكر في المجتبى ان الاول اصح
وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رايت والعمل بما وافق اطلاق المتون اولى خصوصا
ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو افتي بعدم الجواز تفوت اخرى ثم
ولم يعد حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما في الكافي قوله ولم يعد بعودها الى القلة اي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوايت
الى القلة بسبب القضا بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية
ذاكرا لها فانها صحيحة لان الساقط قد يتلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا نجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال
ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البزدوي حيث قال ومتى سقط الترتيب لم يعد في اصح
الروايتين وصححه في الكافي وفي المعراج وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل
هو من قبيل زوال المانع كحق الحضانة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية
وقال انه الاظهر مستدلا بما روي عن محمد في ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فايتة فالفوايت جايزة
على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوايت في حد القلة وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فايتة
عليه في ظنه حال ادائها انتهى ورده في الكافي بان هذا ولان الترتيب مما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا
ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدا بها يمنع من ذلك
اذ لو كان مرادة على تلك الرواية لما فسدت التي بدا بها او لما يلزم سقوط الترتيب عنده وذكر في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ
قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روي عن محمد وقد نص جماعة من محققي المشايخ على ان من اصل محمد انه اذا دخل وقت
السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا ادى وقتية توقف جوازها على قضا الفايتة
وعدمه فاذا قضى دخلت الفوايت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها اديت عند ذكر الفايتة ولذا صرح في رواية ابن
سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فايتة عادت الفوايت اربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها
وعنده ان جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسي انتهى ومما اجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن اخر الوقتية
التي شرع فيها الى اخر الوقت ثم قضى الفايتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند ضيق
لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فايتة وقتية ومع القران وذكر في فتح القدير لا يخفى ان ابطال الدليل
المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصل البطلان ان يكون ذلك نصا عن محمد في المسئلة فليكن كذلك
فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب
كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج او انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة
انتهى وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبزدوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في اصح
الروايتين وفي المحيط لم يعد في اصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو اصح الروايات
عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة اليهم لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقتضي للترتيب
مع كثرة الفوايت ليس بموجود اصلا وكذا اتفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة اشيا فصرح الكل
بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضي لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمية
مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضي فاذا زال التزوج وزال المانع فعمل المقتضي عمله فالفارق بين البابين
وجود المقتضي وعدمه وكذا كان الاصح في مسئلة المني اذا فرك من الثوب ثم اصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة
لما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة اعني ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها
ستا لكان اولى لان الحكم كذلك فيها قال في المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح
حتى لو خرج في خلال الوقتية لا تفسد على الاصح وهو مؤيد على الاصح لا قاض واقتدا الشافعي بعد غروب الشمس في العصر
يبقى شرع فيه في الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسي الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند احمرار
الشمس يمضي لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذاكرا ثم غربت انتهى قوله واقتدا المسافر

كونه مؤديا كما لا يخفى والذي ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره في المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطا لان كلمتهم اتفقت عند ذكر
المسائل الاثني عشرية السابقة انه لو تذكر فايتة وهو مصلي فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد
القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال في معراج الدراية والنهاية لو سقط بالنسيان
وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق انتهى ولذا والله اعلم اقتصر في المختصر على عدم العود بقلة
الفوايت وان حمل ما في المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفايتة والوقتيات في المستقبل
لا فيما صلاها حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فيعتد محالفا لسياق كلامه في ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود لو خرج
في خلاله بقي هنا كلام وهو انه بعد ان حكموا بالاستحقاق في الترتيب بين الفايتة والوقتية وبين الفوايت حكم بسقوطه
بثلاثة اشيا فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوايت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما ضيق
الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفايتة والوقتية واما الترتيب فيما بين الفوايت فلا يسقط به حتى لو قدم المتاخرة من الفوايت
عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمنا الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتهما مع بقاء الترتيب
كما ذكر الشارح قوله ولو صلى فرضا ذاكرا فايتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا اي فساده هذا الفرض موقوف على قضا الفايتة
قبل ان تصير الفوايت كثيرة مع الفايتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى
صارت الفوايت مع الفايتة ست صلوات فما صلاه متذكرا لها صحيح قال في المبسوط هذه المسئلة هي التي يقال واحدة تصحح
خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضا المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هي المتروكة
تقضى قبل السادسة انتهى وهذا عند ابي حنيفة وعندهما الفساد متحتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب حكم الكثرة
اذا ثبت العلة في حق ما بعدها فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما حل بالمحل فيتغير بحلوله المحل فلا يجوز ان يكون
نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولابي حنيفة ان الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا
المجموع وحكمها سقوط الترتيب فاذا ثبت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى اولها فحكمها فيجوز الكل
كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا قالوا لو اعادها بلا ترتيب جازت عندهما ايضا وهذا لان المانع
من الجواز قبلها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال على كل واحدة من احادها جزءها متقدمة عليها فكيف يكون معلولة
لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متاخر له لم يكن ثابتا لكل واحد منها
قبل الكثرة ولا يمتنع ان يتوقف حكم على امر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب
تام فان تم على غايته كان فرضا والا نفلا وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر فان اعادها كانت نفلا
والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عوده في الوقت
الثاني فان لم يعد فسدت والا صحت وكون الزايد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان تجاوز فاستحاضة والا حيض
وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فان
عادت فاسدة والا فصحيحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحها كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي
والتبيين واكثر الكتب ان انقلاب الكل جايزا موقوف على اداء ست صلوات وعبارة الهداية ثم العصر يفسد فسادا
موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جايزا والصواب ان يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت
الخامسة من غير قضا الفايتة انقلب الكل جايزا لان الكثرة المسقطة بصيرورة الفوايت ستا واذا صلى خمسا وخرج وقت
الخامسة صارت الصلوات ستا بالفايتة المتروكة اولا وعلى ما صوروه يقتضي ان تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد
ذكره في فتح القدير بحثا ثم اطلعني الله عليه بفضله منقولا في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب
موقوف عند ابي حنيفة فان كثرت وصارت الفوايت مع الفايتة ستا ظهر صحتها والا فلا انتهى ولقد احسن رحمه الله وكان
هنا كما هو دابه في التحقيق ونقل الغرايب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي السادسة قبل قضا المتروكة
غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت واطلق المصنف التوقف فشمل ما اذا ظن وجوب الترتيب وظن عدمه
وتعليلهم ايضا يرشد اليه فما في شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته
الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه اما اذا علم فعليه اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف
وعلله في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع بابطاله والجواب عدم الوجوب ولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل
اصل الصلاة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة

اصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية
وفايدته تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في العناية واطلقه في التذكرة ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية رجل دخل
في صلاة الظهر ثم شك في صلوة الفجر انه صلاها ام لا فلما فرغ من صلاته تيقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر
لانه لما تحقق ظنه صار كانه كان في الابتدا متيقنا كالمسافر اذا تيمم وصلى ثم راى في صلاته سرابا فمضى على صلاته ثم ظهر
بعد فراغه من الصلوة انه كان ماء يتوضا ويعيد الصلاة كذا ههنا انتهى وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها اربع
صلوات من يوم شهرا قيل لا يجزيه الصلوات الاربع في اليوم الاول ويجزيه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوايت
ولا يجزيه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فمن كل عشر صلوات ست صلوات فاسدة واربعة منها جايزة وكذا
لو صلى الفجر شهرا ولم يصل ساير الصلوات يجزيه خمس عشرة صلوة من الفجر لا يجزيه غيرها وقيل انه يجزيه الصلوات الاربع
في كل يوم الا في اليوم الاول ويجزيه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه اربع صلوات فلم يجزه
لقلة الفوايت وبعد ذلك كثرت الفوايت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود انتهى واقتصر على القول الاول في
التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوايت القديمة في اسقاط الترتيب وقد جا الامام حسام الدين في نظيره في الفصل
الذي قبله بخلاف هذا انتهى فالمفتى به هو القول الثاني كما لا يخفى قوله ولو وترا اي لقول ابي حنيفة لان عنده الوتر فرض
عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاكرا للوتر فسد فجره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر
سنة ولا ترتيب بين الفرايض والسنن حتى لو تذكر فايتة في تطوعه لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف الفايتة
فلا يلحق به غيره **تتمة** ترك الصلوة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل حتى اذا جحد واستخف وحقها يقتل
وفي الكافي ومن قضى الفوايت نوى اول ظهر لله عليه او اخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم ينو الاول والاخر وقال نويت الظهر
الفايتة جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشا ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشا والمختار ان
عليه قضاء العشا وان استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشا بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سالها ابا حنيفة
فاجابه بما ذكرنا فاعاد العشا اذا فات عن وقتها صلاة ينبغي ان يقضيها في بيته ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات
فايتة واوصى بان يعطي كفارة صلاته يعطي لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وانما
يعطي من ثلث ماله وان لم يترك مالا يستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته
ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلوة ما ذكرنا ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز وفي الحج يجوز انتهى وفي الظهيرية اتفق المشايخ
على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا انه هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم
وقال البلخي لا يقوم ولا رواية في هذه المسئلة انه يجب ولو اعطى فقيرا واحدا جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو اعطى
عن خمس صلوات تسعة امناء فقيرا ومنا فقيرا اخر قال ابو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال ابو القاسم لا وهو اختيار الفقيه
ابي الليث يجوز عن اربع صلوات دون الخامسة لانه فرق ولا يجوز ان يعطي كل مسكين اقل من نصف صاع في كفارة اليمين
فكذلك هذا فالحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين في انه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث انه لو
ادى اقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز انتهى

باب سجود السهو

لما فرغ عن ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيهما كذا في العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر
الصلاة نفلا وفرضا اداء وقضاء شرع فيما يكون جابرا للنقصان يقع فيها فان سجود السهو في مطلق الصلاة ولا يختص بالفرايض هذه
الاضافة من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص
اختصاص المسبب بالسبب وذكر في البحر انه لا فرق في اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار في وقت الحاجة وفرق
بينهما في السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشي عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر
كلام المجمع والعيني انه لا يجب السجود في العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبرا للنقصان وذكر الولوالجي في فتاواه ان
الواجب اذا تركه لا يجبر بسجدتي السهو لانهما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلهما مثلا لهذا الفايت لا فوقه
لان الشي لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثلا
للفايت سهوا كان ادون من الفايت عمدا والشي لا يجبر بما دونه انتهى وحاصله ان الملازمة بين السبب والمسبب شرط والعمد
جناية محضة والسجدة عبادة فلا يسببها وهذا باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب فما في المجتبى من انه لا يجب في

تركه عمدا الا في مسئلتين ذكره فخر الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا او شك في افعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله
ذلك عن ركن قلت له كيف يجب السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود السهو انتهى وما في التتارخانية عن الناطفي لا يجب
سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تاخير احدى سجدتي الركعة الاولى الى اخر الصلوة والثاني ترك القعدة الاولى
انتهى فحصل انها ثلاث مواضع يشكل ولعلهم نظروا الى ان هذه الواجبات يصلح ان يجبرها سجود السهو حالة العمد اما
القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد اطلق اكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل
صريح في الوجوب **قوله** يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو
وهو ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا في المحيط وصحح في الهداية
وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر النقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث
الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه على ذلك وفي معراج
الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجدة لان الاصل الجبر من جنس الكسر وللمال مدخل في باب الحج فيجبر نقصانه
بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلوة فيجبر النقصان بالسجدة انتهى وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه ياثم لترك الواجب ولترك
سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس
بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سهى في قضاء الفايتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكلما
يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة او نقصان
منها وعند الشافعي رحمه الله قبله فيهما وعند مالك قبله في النقصان وبعد السلام في الزيادة والزمه ابو يوسف فيما
لو كان عنهما فتحير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله
ورجعنا الى قوله المروي في سنن ابي داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفي صحيح البخاري
في باب التوجه نحو القبلة حيث كان في حديث قال فيه اذا شك احدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد
سجدتين فهذا تشريع عام قولي له بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قايل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص
وهذا الخلاف في الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو اعاد يتكرر وانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه
وروي عن اصحابنا انه لا يجزيه ويعيده كذا في المحيط وفي غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفي التجنيس لو كان الامام يرى
سجدتي السهو قبل السلام والماموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رايه براي
الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا اعادة عليه انتهى وكان القول الاول مبني على ظاهر الرواية
والثاني على غيرها كما لا يخفى وذكر الفقيه ابو الليث في الخزانة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلله في
الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيتاخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام يجبر به وصوره في غاية البيان
السهو عن السلام بانه قام الى الخامسة مثلا ساهيا يلزمه سجود السهو لتاخير السلام وصوره الاسبيجابي وصاحب التجنيس
بما اذا بقي قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولكون سجود السهو لا يتكرر لو شك في سجود السهو
فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو **وحكي** ان محمد بن الحسن قال للكسائي ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من احكم علما فذاك يهديه
الى ساير العلوم فقال محمد رحمه الله انا القي عليك شيئا من مسائل الفقه فخرج جوابه من النحو فقال هات فما تقول فيمن سهى في
سجود السهو فتفكر ساعة وقال لا سهو عليه فقال من اي باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحير من فطنته
واطلق المصنف في السلام فانصرف الى المعهود في الصلاة وهو تسليمتان كما هو في الحديث وصححه في الظهيرية والهداية وذكر في
التجنيس انه المختار وعزاه في البدايع الى عامتهم وعلل على البزدوي فقال لم يجز ملك الشمال حتى يترك السلام عليه واختار فخر
الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى وتكون تلقاء وجهه ولا ينحرف وذكر في المحيط انه الاصوب لان الاول للتحليل والثاني للتحية
فكان ضم الثاني الى الاول عبثا واختاره المصنف في الكافي وقال ان عليه الجمهور واليه اشار في الاصل وهو الصواب فقد
تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان اخران احدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه في المجتبى وثانيهما لو سلم التسليمتين سقط
عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذي ينبغي الاعتماد عليه
تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعل
بين السجدتين فذكر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به في المجتبى ولما في الحاوي القدسي ان كل قعدة في الصلاة
غير الاخيرة فهي واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه للعلم به وكل منهما مسنون كما في المحيط وغيره واشار بالتشهد

والسلام الى ان التشهد والسلام في القعود الاخير قد ارتفعا بالسجود وانما لم يرتفع بالسجود القعود لانه اقوى من السجود
لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجدهما ولم يقعد لم تفسد صلاته لان القعود ليس بركن واتفقوا على ان السجدة الصلبية
لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد انتقض فيقعد للفرض لان السجدة الصلبية اقوى من القعدة وفيما اذا
تذكر سجدة تلاوة فسجدها روايتان اصحهما انها كالصلبية لانها اثر القراءة وهي ركن فاخذت حكمها وعليه تفرع ما في عمدة
الفتاوى اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم تذكر في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد فان لم يقعد
فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاض القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة انتهى
ولم يذكر حكم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية انه ياتي
بالصلاة والدعا في قعدة السهو لان الدعا موضعه اخر الصلوة ونسبه الاول الى عامة مشايخنا بما وراء النهر وقال
فخر الاسلام انه اختيار عامة اهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه ياتي بهما فيهما وذكر قاضيخان
وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلوة ونقل الاختلاف في الدعا وقيل انه ياتي بهما في الاولى فقط
وصححه الشارح معزيا الى المفيد لانها الختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الاصلية سهوا وهو المراد بقوله
بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنذكره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شي مع كونه واجبا وهو اجمع ما قيل فيه كذا صححه
في الهداية واكثر الكتب وما في القدوري من قوله او ترك فعلا مسنونا اراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عد
المصنف في باب صفة الصلاة اثنا عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في احدى الاوليين او اكثرها وجب عليه السجود
وان ترك اقلها لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما او منفردا كذا في التجنيس وفي المجتبى اذا ترك من
الفاتحة اية وجب عليه سجود السهو وان تركها في الاخريين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في الوتر او النفل وجب عليه
لوجوبها في الكل وقد قدمنا انه لو تركها في الاوليين لا يقضيها في الاخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبينا الفرق
الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا ان المراد بها ثلاث ايات قصار او اية طويلة فلو لم يقرا شيئا مع الفاتحة او قرا اية قصيرة
لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره انه لو ضم الى الفاتحة ايتين قصيرتين وترك ثالثة فانه لا سهو عليه لان للاكثر حكم
الكل كما قالوا في الفاتحة بل اولى لان وجوب الفاتحة اكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرا الفاتحة واية
[illegible] ساهيا ثم تذكر فعاد وقرا ثلاث ايات فعليه سجود السهو وفي المحيط لو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقراها
وكذا لو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قراها ويعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكر القنوت في الركوع
فانه لا يعيد ومتى عاد في الكل فانه يعيد ركوعه لارتفاضه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما اذا عاد او لم يعد الى القراءة وقد
قدمنا في ذكر الواجبات انه يجب تقديم الفاتحة على السورة وانه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فلذا لو بدا بالسورة
ثم ذكر يبدا بالفاتحة ثم يقرا السورة ويسجد للسهو وان قرا من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيده في فتح القدير بان يكون مقدار ما
يتادى به ركن ولو قرا الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتاخير السورة كذا في الذخيرة وغيرها وذكر قاضيخان وجماعة انه
ان قراها مرتين على الولا وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصحح الزاهدي الوجوب لتاخير السورة في الاول ولانه
الثاني اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فانه لو جمع بين السورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شي بفعل مثل ذلك في
الاخريين لانهما محل القراءة وهي ليست بواجبة فيهما وقراءة اكثر الفاتحة ثم اعادتها كقراءتها مرتين كما في الظهيرية ولو ضم السورة
الى الفاتحة في الاخريين لا سهو عليه في الاصح وفي التجنيس لو قرا سورة ثم قرا في الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب السجود لان
مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لا من واجبات الصلاة فتركها لا يوجب السهو الثالث تعيين القراءة في الاوليين
فلو قرا في الاخريين او في احدى الاوليين واحدى الاخريين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض اما في النفل والوتر فلا بد
من القراءة في الكل واختلفوا في قراءته في الاخريين هل هي قضاء عن الاوليين او اداء فذكر القدوري انها اداء لان الفرض هو القراءة
في ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن قرا الامام
في الشفع الاول ولو كانت في الاخريين اداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض في حق القراءة فلما لم يجز علم انها قضاء وان
الاخريين خلت عن القراءة وبوجوب القراءة على مسبوق ادرك امامه في الاخريين ولم يكن قرا في الاوليين كذا في البدائع الرابع
رعاية الترتيب في فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فذكرها في اخر الصلاة سجدها وسجد للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه اعادة
ما قبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة وفي المجتبى في تاخير
سجدة التلاوة روايتان وجزم في التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليست بواجب اصلي في الصلاة الخامس تعديل الاركان

وهو

وهو الطمانينة في الركوع والسجود فقد اختلف في وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب او سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود
بتركه ساهيا وصححه في البدائع قال في التجنيس وهذا التفريع على قول ابي حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند
ابي يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست اخيرة سواء كان في الفرض او في النفل فانه يلزمه سجود السهو
بتركها ساهيا السابع التشهد فانه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا في ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم فترك بعضه
كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى والثانية ولهذا قال في الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا في القعدة الاولى او الثانية
وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن ابي يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلي اماما ياخذ بقول ابي يوسف وان لم يكن
اماما ياخذ بقول محمد وفي فتح القدير قد لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود الا في الاول اما التشهد الثاني
فانه لو تذكره بعد السلام يقراه ثم يسلم ثم يسجد فان تذكره بعد شي يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه
لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلما قرا بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند ابي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض
قعوده فاذا سلم قبل تمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفض اصلا لان
محل القراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى انتهى وظاهره انه لو تذكره بعد السلام ولم يقراه
لا يسجد للسهو بتركه لانه لما تذكره وامكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون سببا
ولو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بتركه وعلى هذا تصير كلية ان من ترك واجبا سهوا وامكنه فعله بعد تذكره
فلم يفعله لا سجود عليه كمن تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل
ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فاجاب في المعراج بان المراد
غيرها اذ التخصيص ثابت بفرضيتها ذكره لما سبق انها فرض وما اجاب به في غاية البيان من حمل الترك فيها على تاخيرها
فاسد لانه اراد حقيقة الترك في غيرها فلو اراد التاخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا اراد بالواجب حينئذ
الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في العناية ورده في الكافي بان الممنوع اجتماعهما
مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذاك ولا فساد كاحتمال القرء الحيض والطهر وما في النهاية
من ان الاوجه ان يحمل على رواية الحسن عن ابي حنيفة بانه يجوز الصلوة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها
ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام
ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يات بمناف فانه يسلم واذا اتى بمناف فلا سجود ولهذا قال
في التجنيس والسهو عن السلام يوجب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده انه خرج من الصلاة
ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه اخر واجبا او ركنا على اختلاف الاصلين انتهى وانما يتصور ايجابه بتاخيره كما قدمناه
وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب من التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورحمة الله وفي البدائع لو سلم عن
يساره اولا لا سهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسهى عن التسليمة الاخرى فما دام
في المسجد ياتي بالاخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا ياتي متى استدبر القبلة انتهى التاسع قنوت الوتر
وقد قدمناه انه لا يختص بدعا وانه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره وحينئذ يتحقق تركه بالركوع
وانه سنة عندهما كالوتر فالوجوب بتركه انما هو قوله فقط وفي فتح القدير ولو قرا القنوت في الثالثة ونسي قراءة
الفاتحة او السورة او كليهما فتذكر بعدما ركع قام وقرا واعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو
بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكر في الركوع والسجود او القعود فانه يخط لها ثم يعود الى ما كان فيه
فيعيده استحبابا انتهى ومما الحق به تكبيرة وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة
القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب انتهى وينبغي ترجيح عدم الوجوب
لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله تعالى واذكروا اسم الله في
ايام معلومات العاشر تكبيرات العيدين قال في البدائع اذا تركها او نقص منها او زاد عليها او اتى بها في غير موضعها
فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار ان الامام اذا سهى عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر
على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا ادرك الامام في الركوع فانه ياتي بالتكبيرات في الركوع لانه عاجز عن
حقيقته فيعمل بشبهه انتهى ومما الحق به تكبيرة الركوع الثاني من صلوة العيد فانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة
تبعا لتكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع

ولو نسي التكبيرة في ايام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلوة الحادي عشر والثاني عشر الجهر
على الامام فيما يجهر فيه والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة
في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك
عنده اية واحدة وعندهما ثلاث ايات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة
كذا في الهداية وذكر قاضي خان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت او خافت فيما
يجهر قل ذلك او كثر وذكر في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الائمة الحلواني لا على رواية النوادر وفي
الظهيرية وروى ابو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو انتهى وهو مبني على وجوب
المخافتة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدايع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء ليس بواجب عليه
وذكر الولوالجي انه اذا جهر فيما يخافت فيه يجب سجدتا السهو قل او كثر وان خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به
وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا اصح فقد اختلف الترجيح على ثلاثة اقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر
الرواية الذي نقله الثقات من اصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو اسمع رجلا او رجلين لا يكون جهرا والجهر
ان يسمع الكل انتهى فصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشيء من الادعية والاثنية ولو تشهد فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة
الحلبي ولا يبعد القول بذلك في التشهد من تامل انتهى وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي
واجبات اخر وهو عدم تاخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين او سجد ثلاثا في ركعة
لزمه السجود لتاخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام او قام في محل القعود المفروض
وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود بترك الواجب لا التاخير وكذا لو قرا اية في الركوع او السجود
او القومة فعليه السهو كما في الظهيرية وغيرها وعلله في المحيط بتاخير ركن او واجب وكذا لو قراها في القعود ان بدا بالقراءة وان
بدا بالتشهد ثم قراها فلا سهو عليه كذا في المحيط وفي البدايع لو قرا القرآن في ركوعه او في سجوده لا سهو عليه لانه ثناء وهذه
الاركان مواضع الثناء انتهى ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه السهو لتاخير السورة ومنها
لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتاخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء
وهو منه وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شيء وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح
انه لا يجب انتهى فقد اختلفا في التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه
السهو لتاخير القيام وكذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتاخيره واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم
صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدايع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان
ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو حنيفة يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه
وسلم بل بتاخير الفرض وهو القيام الا ان التاخير حصل بالصلوة فيجب عليه من حيث انها تاخير لا من حيث انها صلاة على النبي
صلى الله عليه وسلم انتهى وقد حكي في المناقب ان ابا حنيفة راى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف اوجبت على من
صلى علي سجود السهو فاجاب لكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه
وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لا سهو عليه فيهما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو اما
ان شك في شيء من هذه الصلاة وفي الصلوة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره فان كان بمقدار ما يمكنه ان يؤدي فيه ركنا
من اركان الصلوة او لم يطل فان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة او غيرها لان التفكر
القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره وان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان
فيها فعليه السهو استحسانا لتاخير الاركان عن اوقاتها فيمكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة اخرى وهو في هذه
الصلاة لان الموجب السهو في هذه الصلاة سهو هذه الصلوة لا سهو صلاة اخرى كذا في البدايع وفي الذخيرة وهذا اذا كان
التفكر يمنعه عن التسبيح اما اذا كان يسبح او يقرا ويتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرية ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضا فشك
انه صلى ثلاثا او اربعا وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوءه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان
الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء وانا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثا
او اربعا حتى شغله عن ذلك عن التسليم ثم استيقن واتم صلاته فعليه السهو انتهى فالاحسن ان يفسر طول التفكر بان
يشغله عن مقدار اداء الركن او واجب ليدخل السلام كما في المحيط وقيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ

والتسمية

والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا
به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان
في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء
فلو ترك فرضا فانه لا يجبر بالسجود بل تبطل الصلاة اصلا وفي البدايع واما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضى ام لا فنقول
انه يقضى ان امكن التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال او الاذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان
واجبا لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة قضاها في اخرها اذا تذكر
ولا يلزمه اعادة ما بعد وان كان سجدتين قضاهما وبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كان احدهما
سجدة تلاوة وتركها في الاولى والاخرى صلبية تركها من الثانية يراعي الترتيب ايضا فيبدأ بالتلاوة عند عامة العلماء
ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته
محله فلو قرا وسجد ولم يركع ثم قام فقرا وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرا وركع ولم
يسجد ثم رفع راسه فقرا ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرا وركع ثم رفع
راسه وقرا فركع وسجد فانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا
قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد فانه صلى ركعة واما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين قضاها في الاخريين
وقد تقدم حكم ترك الفاتحة والسورة في الاوليين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكرها عاد وتشهد
اذا لم يقيد الركعة بالسجدة بخلافه في الاولى كما سياتي مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك اكثر من واجب حتى لو ترك جميع
واجبات الصلوة ساهيا فانه لا يلزمه اكثر من سجدتين لانه تاخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام
الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر اذ الشرع لم يرد به وسياتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام
الى القضاء وسهى فانه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو واجاب عنه في البدايع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما
صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فسهى الامام
يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في تمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في اصح الروايتين لكن لما كان منفردا
في ذلك كان صلاتين حكما انتهى وعلله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتاخر واما السجدة المتاخرة فانها
ترفع النقصان المتقدم ولا يشكل عليه ما في عدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لابي الليث من ان التشهد يقع
في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل ادرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه
سجدة التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فانه يقوم الى قضاء
ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة فاذا صلى ركعة اخرى يتشهد السابعة وكان قد سهى فيما يقضي فيسجد ويتشهد الثامنة
ثم تذكر انه قرا اية السجدة في قضائه فانه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة انتهى مع انه قد تكرر
السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما واما التشهد الرابع
فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لان السجود التلاوة تشهد الا ان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من
التشهد والقعود وسجود السهو فكانه لم يسجد للسهو فلذا يسجد آخرا كما لو سجد للسهو ثم نوى الاقامة حتى صار فرضه اربعا
فانه يعيد السجود وفي الظهيرية اذا سهى الامام ثم سهى خليفته يسجد الثاني سجدتين وكفاه قوله ولسهو امامه لا بسهوه
معطوف على قوله بترك واجب فافاد ان السجود له سببان اما ترك الواجب او سهو امامه فانه يجب عليه متابعته اذا
سجد لانه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم فعله كالمقتدي به لا بالامامة اطلقه
فشمل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو او لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة ثم اقتدى به فانه يتابعه في الاخرى ولا يقضي
الاولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعدما سجدهما لانه حين دخل في تحريمة الامام كان النقص قد انجبر بالسجدتين او باحدهما
ولا يعقل وجوب جابر من غير نقص وقيدنا بكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم او احدث
متعمدا او خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدي بخلاف تكبير التشريق حيث يأتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدى
في حرمتها ويشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فانه يلزمهم لسهو امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو
اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو او جاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد في
آخر صلاته والمسبوق المقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة

الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى به في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما ادى الامام الامام
ادى الاول فالاول ويسجد لسهوه في اخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاقتداء متابعته بقدر
ما هو صلاة الامام وقد ادرك هذا القدر فيتابعه فيه لم ينفرد وكذا المقيم المقتدي بالمسافر ولو كان مسبوقا بثلاث ولاحقا
بركعة فسجد امامه للسهو فانه يقضي ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ولا يسجد للسهو فان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي
ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس يسجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام
للسهو لم يجزه لانه في غير اوانه في حقه فعليه ان يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين
بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في
موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتد في جميع ما يؤديه كذا في البدائع وفصل في المحيط بين ان
يعلم انه ليس على امامه سهو فتفسد وبين ان لا يعلم انه لم يكن عليه فلا تفسد لان كثيرا ما يقع لجهلة الائمة فسقط اعتبار
المفسد هنا للضرورة انتهى وقوله ولو لم يتابع المسبوق امامه وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في اخر الصلاة استحسانا
لان التحريمة متحدة فجعل كانها صلاة واحدة ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو الامام كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما
يقضي فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك اذا سهو بين في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق فانما يتابع الامام في السهو لا في السلام
فيسجد معه ويتشهد فاذا سلم الامام قام الى القضاء فان سلم فان كان عامدا فسدت والا فلا ولا سجود عليه ان سلم قبل الامام
او معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى هذا لو احدث الامام بعد السلام قبل السجود فاستخلف مسبوقا فادرك
خلافا فالاولى ونقدم ينبغي ان يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم فان لم يسجد مع خليفته يسجد في اخر صلاته فان لم يجد
المسبوق مدركا وكان الكل مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به وادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضاء ما
سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو قبل ان يقيد المسبوق ركعته بسجدة فعليه ان يرفض ذلك
ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد
الى الامام ومضى على صلاته يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدتي السهو بعد ما
قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد صلاته لزيادة ركعة
وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحدث في الصلاة ولو سها الامام في صلاة الخوف يسجد للسهو وتابعه فيها الطائفة
الثانية واما الطائفة الاولى فانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين
واما لو لم المأموم لسهو نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان اخره الى ما بعد سلام الامام
يخرج من الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع اصلا كذا تعمل كلامه المدرك
واللاحق فانه مقتد في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا يسجد لو سها فيما يقضيه مطلقا واما المقيم اذا اقتدى
بالمسافر ثم قام الى اتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل انه لا يقرا وذكر في الاصل انه يلزمه
السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك
وانما لا يقرا فيما يتم لان القراءة فرض في الاوليين وقد قرا الامام فيهما واما المسبوق فيما يؤديه مع الامام واما فيما يقضيه فهو
كالمنفرد كما قدمناه وعليه تفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام او معه فلا سهو وان كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط
وغيره وينبغي للمسبوق ان يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز ان يكون على الامام سهو **قوله** وان سها عن القعود الاول
وهو اليه اقرب عاد والا لا اي الى القعود لان الاصل ان ما قرب من الشيء ياخذ حكمه كفناء المصر وحريم البئر فان كان اقرب الى
القعود بان رفع اليتيه من الارض وركبتاه عليها او ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في الكافي فكانه لم يقم اصلا
وان كان الى القيام اقرب فانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل
مروي عن ابي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه اصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا رواية وذكر في المحيط
ان ظاهر الرواية اذا لم يستتم قائما يعود واذا استتم قائما لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من
الثانية الى الثالثة قبل ان يقعد فسبحوا به فعاد وروي انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائما وهذا لانه لما استتم قائما
اشتغل بفرض القيام فلا يتركه انتهى وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب فالتوفيق بين الفعلين المرويين بالحمل
على حالة القرب من القيام وعدمه ليس باولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه واختلفوا
في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتغى

بالعين

بالعين المعجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تاخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرا
لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على الاصح وقد يقال انه اذا عاد وقرا السورة صارت
السورة فرضا فقد عاد من الفرض الى فرض والقنوت له شبه القراءة على ما قيل انه كان قرآنا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة
القراءة او عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع فرضا كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شيء وذلك
ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى ان يكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف
ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا ان يفرق بان في هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال المتحقق لزوم الاثم ايضا بالرفض
اما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل المصحح انتهى فظاهره انه لم يطلع على تصحيح اخر
وقد ذكر في المجتبى وفي معراج الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد لنقضه القيام والصحيح انه لا يتشهد
ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعوده لم يؤمر به كمن نقض الركوع لسورة اخرى لا ينتقض ركوعه انتهى فقد اختلف التصحيح
كما ترى والحق عدم الفساد ولا يلزمه سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على
خلاف القياس واراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان او ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط
اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما ما لم يقيدها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى
فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها بسجدة لان كل شفع صلاة على حدة وفي حق
القراءة فامرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان
الفرض فيجوز انتهى وهذا كله في حق الامام والمنفرد اما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود
فرض عليه بحكم المتابعة اليه اشار في السراج الوهاج فانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة
فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد ان يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف ان تفوته الركعة
الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعد
ما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة انتهى وكذا في القنية ففي القعود
الاولى وظاهره انه لو لم يعد بطلت صلاته لترك الفرض وفي المجمع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى فاستيقظ
بعد الفراغ امرناه بترك القعدة انتهى وفي فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالايماء فلما بلغ حالة التشهد
فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد الاول او التشهد الثاني فان كان التشهد
الاول فحالة القراءة سوى عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني يرجع الى التشهد ويتم الصلاة
وكذا الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد انتهى **قوله** ويسجد للسهو خاص بقوله والا لا كما صححه المصنف في الكافي تبعا
لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود اقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما
والا لم يبطل له القعود فكان معتبرا قعودا او استقلالا بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التاخير المستتبع
لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى والثانية
وعليه الاعتماد وان رفع اليتيه عن الارض وركبتاه على الارض لم يرفعهما لا سهو عليه وكذا روي عن ابي يوسف وفي
الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى والاخيرة انتهى فالحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود
اقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي
الولوالجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرا واجبا وجب وصله بما قبله من الركن
فصار تاركا للواجب فيجب عليه سجدة السهو انتهى فاختلف الترجيح على اقوال ثلاثة والاكثر على الاول **قوله** وان سها عن الاخير
عاد ما لم يسجد لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة محل الرفض فاراد بالاخير القعود المفروض
ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الا ان يقال انه يسمى اخيرا باعتبار انه اخر الصلاة لا باعتبار
انه مسبوق بمثله واطلقه فشمل ما اذا لم يقعد اصلا او جلس جلسة خفيفة اقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له
الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه في باب صفة الصلاة
عن الولوالجية **قوله** وسجد للسهو لتاخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلله في الهداية بانه اخر واجبا فقالوا اراد
به الواجب القطعي وهو الفرض وهو اولى مما في العناية من تفسيره باصابة لفظ السلام لانه لم يؤخره عن محله لان محله
بعد القعود ولم يقعد وانما اخر القعود والاولى ان يقال اراد به الواجب الذي يفوت الجواز بفوته اذ ليس ثم ليلها

قطعيا **قوله** فان سجد بطل فرضه برفعه لانه استحكم شروعه في النافلة قبل كمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه
عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث في يمينه لا يصلي وقوله برفعه اي برفع الوجه عن
الارض اشارة الى ان المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروي عن ابي يوسف لان تمام الشيء باخره واخر السجدة
الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تم بالوضع لما جاز لان كل ركن اداه قبل
امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن لا اتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث بقيد البنا
وثمرة الاختلاف فيما اذا احدث في السجود فانصرف وتوضا ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة فقال ابو يوسف لا يعود الى
القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا اخبر ابو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث
هذا معنى ما قالته العامة اي صلاة يصلحها الحدث فهي مبتدأ الصلاة على قول محمد وزه كلمة استعجاب وانما قاله ابو
يوسف تهكما وقيل الصواب بالضم والزاي البينة خالصة كذا في المغرب وفي فتح القدير وهذا اعني صحة البنا بسبق الحدث
اذا لم يتذكر في حالة السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا انتهى ولا يخفى ما فيه بل الاصح
هذا التقييد لانه اذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يختلط النفل بالفرض قبل كماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة
صلبية اولا اذ لا فرق بين ان يكون عليه ركن واحد او اركان وعبارة الخلاصة اولى وهي لو قيد الخامسة بالسجدة فتذكر
انه ترك سجدة صلبية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لانه يشترط النية في السجدة وصلاته فاسدة انتهى واذا بطل
فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء كان قعد اولا ولذا ذكر قاضي خان في فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على راس الرابعة
وقام الى الخامسة ساهيا وتشهد المقتدي وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا
انتهى وسواء كان المأموم مسبوقا او مدركا كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض الامام لعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم
وان سجد لما في المحيط لو صلى امام ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى
القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا سجدة لا تفسد صلاتهم لانه لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع
القوم ايضا تبعا له لانه بنا عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة انتهى وهذا مما يلغز به فيقال مصل ترك
القعدة الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلوته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده وبطلت بتركه وقيده بقوله
ولم يعلم القوم لما في المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمدا تفسد وفي السهو خلاف والاحوط
الاعادة انتهى وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيدوا التشهد **قوله** وصارت
نفلا فيضم اليها سادسة لما قدمنا انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد فيضم سادسة
لان التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شيء عليه لانه ظان وشروعه ليس بمكروه واذا اقتدى به انسان في الخامسة
ثم افسدها فعلى قول محمد لا يتصور وعندهما يقضي ستا لشروعه في تحريمة الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة يقضي
اربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية
الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر
وفي المبسوط واحب الي ان يشفع الخامسة لان النفل شرع شفعا لا وترا وكذا في البدائع والاظهر الندب لان عدم جواز
النفل بالوتر انما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شيء لو قطعه وفي السراج الوهاج ان يضم السادسة
في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضي خان الا الفجر
فانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه انتهى وسياتي ان الصحيح انه لو قعد على راس الرابعة وقام الى الخامسة
وقيدها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي ان لا يكره هنا ايضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما
ولم يذكر المصنف سجود السهو لان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان
عندنا للعود قبل السجود والبطلان ان قيدها بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة فان قام الى الخامسة عامدا
ايضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم ايضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة اعم من ان يكون قد قرا في الركعة
الخامسة اولا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض قبل كماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة
فلم يوجد الخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو ليس بمفسد **قوله** وان قعد في الرابعة ثم قام عاد وسلم لان التسليم
في حالة القيام غير مشروع وامكنه الاقامة على وجهها بالقعود لان ما دون الركعة بمحل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد
وكذا لو قام قاعدا وقال الناطفي يعيده ثم قيل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة اتبعوه لان صلاتهم

تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع في البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام
فان قيد سلموا في الحال **قوله** وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليها سادسة اي لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم
يقعد هنا هو المراد بالتمام والا فالصلاة ناقصة كما سياتي وانما لم يفسد لان الباقي اصابة لفظ السلام وهي واجبة
وانما يضم اليها اخرى لتصير الركعتان له نفلا للنهي عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما
سياتي ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليهما انما كانت بتحريمة مبتدأة اطلق في الضم فشمل ما اذا كان
في وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد
كذا في الخانية وهو الصحيح كذا في التبيين وعليه الفتوى كذا في المجتبى لكن اختلف في الضم في غير وقت كراهة فقيل
بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه واما في وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد الصحيح انه لا باس به كما عبر في رواية
يعني ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل احد بوجوبه ولا باستحبابه وفرق الشارح بين الظهر والعصر فصحح انه لا يكره
في العصر وجزم بالكراهة في الصبح وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها في العصر لزمه تصحيح عدمها
في الفجر وكذا سوى بينهما في فتح القدير وقال والنهي عن التنفل القصدي بعدهما وكذا اذا تطوع من اخر الليل فلما
صلى ركعة طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتي الفجر قصدا انتهى وصرح في
المجتبى بان الفتوى عليه وابن هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر في عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نفلا
فلا شيء عليه كما قدمناه وفي المحيط وان شرع معه رجل في الخامسة يصلي ركعتين عند ابي يوسف وعند محمد ستا
بناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند ابي يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع التحريمة
فلم يصح شارعا الا في هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا في النفل من غير تكبيرة
جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت
التحريمة صار شارعا في الكل ولو قطع المقتدي هذا النفل قال محمد لا شيء عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة
على المقتدي وقال ابو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون في الاصل وانما لم يصر مضمونا على
الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض في حق المقتدي فبقيت صلاة الامام مضمونة
في حق المقتدي بخلاف اقتداء البالغ بالصبي في النوافل لا يصح عند عامة المشايخ انما لم يصر مضمونا على الصبي بامر اصلي
وهو الصبا فلا يمكن ان يجعل متعديا في حق المقتدي فيبقى بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل انتهى فالحاصل ان الصحيح قول محمد
في كونه يصلي ستا وقول ابي يوسف في لزوم ركعتين لو افسدها وفي السراج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمناه انه
اذا اقتدى به في الخامسة ولم يكن قعد الامام قدر التشهد ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان في المسئلة
الاولى التزم صلاة الامام وهي ست ركعات نفلا والشروع في النفل لا يوجب اكثر من ركعتين الا بالاقتداء وهنا الامام
لم يكن متنفلا الا بركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا
واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض
بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء الا انه لم يخرج من الفرض قبل ان يقيدها بسجدة انتهى **قوله** وسجد للسهو
الظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه اخر الواجب وهو السلام وكذا لو شك
في صلاته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا فاشتغل بفكره حتى اخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى
سجد ففيه ثلاثة اقوال فعند ابي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون
لانه لا وجه لان يجب بجبر النقصان في الفرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه ان يسجد في
اخرى وعند محمد هو لجبر نقصان متمكن في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الاتقاني انه جابر للنقص المتمكن في الاحرام
فيجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية **قوله** ولو سجد في شفع التطوع لم يبن شفعا اخر عليه
لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم انه يكره البناء
كراهة تحريم لنصهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم
صحة نقض ما هو فوقه انتهى وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها لبقاء التحريمة
واختلفوا في اعادة سجود السهو والمختار اعادته لانه لما اتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا
نوى الاقامة بعدما سجد للسهو يلزمه الاربع ويعيد السجود وقيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الاقامة

فله ذلك لانه لو لم ينو وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب ذنب فيحمل فعلها
بلا غني لكن يرد على التقييد بشفع التطوع انه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم اراد ان يبني نفلا عليه لم يكن له ذلك لما تقدم
فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان اولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع واما قال لو اذا
صلى ركعتين وسهى فيهما فسجد لسهوه بعد السلام ثم اراد ان يبني عليهما ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا ان يقال
ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمته سواء كان بعد السهو او لا بخلاف شفع التطوع قوله ولو سلم الساهي
فاقتدى به غيره فان سجد صح والا لا وقال محمد هو صحيح سجد الامام او لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن
الصلاة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان ولا بد ان يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل
في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة
الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة هكذا في الهداية وغيرها وظاهره انه
ان الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والا فلا كما صرح به في غاية البيان وهو
غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة اوجبت سقوط سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة
لانها كلام وانما الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره ايضا انه لو نوى الاقامة
فالامر موقوف عندهما ان سجد لزمه الاتمام والا فلا وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط ايضا
فان الحكم فيه اذا نوى الاقامة قبل السجود انه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهو لانه لو سجد فقد عاد الى
حرمة الصلاة فيتغير فرضه اربعا فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعنده هما
يتمها اربعا ويسجد في اخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو او لا لانه
لو تغير قبل السجود لصحت النية قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كانه لم يسجد اصلا فلو صحت لصحت
بلا سجود ولا وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه انتهى وقيدنا بكونه نوى الاقامة قبل السجود لانه
لو نواها بعدما سجد سجدة او سجدتين تغير فرضه اتفاقا ويسجد في اخرها في السهو لان النية صادفت حرمة الصلاة
فصار مقيما كذا في المحيط ومما في غاية البيان من ان ثمرة الاختلاف تظهر في مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في
هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة فصندا ما يقتضي امرا فعند محمد يقضي سجد الامام او لم يسجد لصحة الاقتداء
وعندهما لا يقضي لعدم صحة الاقتداء فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتداء فانه ان صح الاقتداء
وافسدها لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر ايضا في الصلوة على رسول الله صلى الله عليه
وسلم والادعية فعند محمد ياتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو لانها قعدة الختم عنده وعندهما ياتي بهما
في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين انه لم يكن خارجا فكانت القعدة الختم قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع رفع
لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا لا فافاد ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته
لان هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلوة اما عند محمد فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمتها اصلا عنده واما عندهما فلا
يخرجه خروجا باتا فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الابانة بصريح
الطلاق وكنية الظهر ستا بخلاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد وقيد بسجود السهو لانه لو سلم وهو
ذاكر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق ان سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية والصلبية يؤتى بها في حقيقتها
وقد بطلت بالسلام العمد وفي فتح القدير واعلم انما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلوة
لا يستلزم وقوعه قاطعا والا لم يعد الى حرمتها بل الحاصل من هذا انه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا بعد ذلك ان لم يكن
عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان سلم ذاكرا له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر
النقص وتعذر جبره الا ان يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيئا لم يصر
خارجا وعلى هذا تجري الفروع انتهى واما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة
التلاوة وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قطعا للصلاة ويسجد للتلاوة
اولا ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما او ذاكر للتلاوة خاصة فان سلامه يكون قطعا وسقطت عنه التلاوة
والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للسهو فان سلامه لا يكون قطعا ويسجد الصلبية
ويتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو غير ذاكر لهما او ذاكر للصلبية خاصة فان سلامه يكون قطعا وفسدت صلاته

ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو ان سلم وهو غير ذاكر للكل او ذاكر للسهو لا يكون سلامه قطعا ويسجد
للاول فالاول ان كانت سجدة التلاوة اولى فانه يسجدها وان كانت الصلبية اولا فانه يسجدها ثم يتشهد بعدها ويسلم ثم يسجد
سجدتي السهو وان كان ذاكرا للصلبية او للتلاوة او لهما فسدت صلاته وصار سلامه قطعا للصلاة لانه سلام سهو
في حق احدهما وسلام عمد في حق الاخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه
السهو والتكبير والتلبية فان كان محرما وهو في ايام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذاكرا للكل او ساهيا
للكل انتهى وبهذا علم ان قوله ويسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صلبية او سجدة تلاوة متذكرا
لها فان كانت صلبية فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة
وفي بعض من سقوط سجود السهو نظر لان التلاوية انما تسقط لكون الصلوية لا تقضي خارجها وقد صار خارجا واما سجود
السهو فانه لا يؤدي في نفس الصلاة وانما يؤدي في حرمتها وقد علل في فتح القدير لسقوطها بامتناع البناء بسبب الانقطاع
الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة انتهى وعلل لسقوطهما في البدائع بانه سلام عمد صار
به خارجا من الصلوة انتهى ولعله لما صار قاطعا بالنسبة الى التلاوية صار قاطعا للسجود بطريق التبعية بخلاف
ما اذا لم يكن عليه تلاوية ولا صلبية فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة الى شيء وفي الولوالجية ولو سهى فسلم ثم قام فكبر
ودخل في صلاة اخرى فرضا كان او نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريمة الاولى قد انقطعت وهذه تحريمة استونفت
فالنقصان الذي حصل في التحريمة الاولى لم يكن جبره بفعله في التحريمة الاخرى قوله وان شك انه كم صلى اول مرة
استأنف وان كثر تحرى وان لا اخذ بالاقل لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك احدكم في صلاته فليستقبل حمله على ما
اذا كان اول شك عرض له توفيقا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك احدكم فليتحر الصواب فليتم عليه حمله على ما
اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي مرفوعا اذا سهى احدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى او ثنتين
فليبن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلى او اربعا فليبن على ثلاث وليسجد
سجدتين قبل ان يسلم وصححه حمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الاقل وبناء هذا الجمع المعنوي هو انه قادر على
اسقاط ما عليه دون حرج لا ان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك وصار كما اذا شك انه صلى او لا
والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحمل عدم الفساد الذي نظافر عليه الحديثان الاخيران على ما اذا كان
يكثر منه للزوم الحرج بتقديره لا الزام وهو متفرع على الثاني فوجب حكم العمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة
فانه لو شك في اركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه
لا يفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة احوط كذا في المحيط وفي البدائع انه في الحج يبني على
الاقل في ظاهر الرواية وافاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها لانه صلى ثلاثا او اربعا لا يبني عليه ويحمل كانه
صلى اربعا حملا لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ منها الفراغ من اركانها سواء كان قبل السلام او بعده
كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع الشك في التعيين لا في عدد بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك
في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الخ ولا حاجة الى هذا
الاستثناء لان كلامنا في الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع في الشك في تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكره
في الخلاصة من انه لو اخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر اربعا وشك في صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا
لان الشك في صدقه شك في الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده انه صلى اربعا فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع
الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيد والا اعاد لقولهم ولو اختلف القوم فقال بعضهم صلى ثلاثا
وقال بعضهم صلى اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد فان اعاد الامام الصلاة
واعاد القوم معه مقتديا به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا
يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى اخر ما في الخلاصة وقد يكون الشك في العدد بتعيينه بجملته كما لو صلى الظهر ثم
صلى ركعة بنية الظهر ثم شك في الثانية انه في العصر ثم شك في الثالثة انه في التطوع ثم شك في الرابعة انه في الظهر
قالوا يكون في الظهر والشك ليس بشيء ولو تذكر مصلي العصر انه ترك سجدة لا يدري تركها من صلاة الظهر او من العصر
الذي هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد
الظهر احتياطا ثم يعيد العصر فان لم يعد فلا شيء عليه واختلفوا في معنى قولهم اول مرة فاكثر المشايخ كما في الخلاصة

والخانية والظهيرية على ان معناه اول ما وقع له في عمره يعني لم يكن سهى في صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام
السرخسي الى ان معناه السهو ليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال فخر الاسلام اي في هذه الصلاة واختاره ابن الفضل
كما في الظهيرية وكلاهما قريب كذا في غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سهى في صلاته اول مرة واستقبل ثم وقف
سنين ثم سهى على قول شمس الائمة يستانف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هي من المعاودة وعلى
العبارتين الاخريين يجتهد في ذلك كذا في السراج الوهاج وفيه نظر بل يستانف على عبارة السرخسي وفخر الاسلام ويتحرى على
قول الاكثر فقط لانه اول سهو وقع له في تلك الصلاة فيستانف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وعلى هذا الاختلاف يتفرع قولهم
وان كثر تحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان في صلاة واحدة وفي المجتبى وقيل
مرتين في سنته ولعله على قول السرخسي واشار المصنف الى انه لو شك في بعض وضوئه وهو اول ما عرض له غسل ذلك
الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا في معراج الدراية وفي المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر للافتتاح اولا او
احدث اولا او امل اصابت النجاسة ثوبه ام لا او مسح راسه ام لا استقبل ان كان اول مرة والا فلا انتهى بخلاف ما لو شك
ان هذه تكبيرة الافتتاح او القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى
ليكون للافتتاح والمراد بالاستيناف الخروج من الصلاة بعمل ينافيها والدخول في صلاة اخرى والاستقبال بالسلام
قاعدا اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لا بد من عمل فلو
لم يات بمناف واكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه اداء الفرض لو كانت الصلاة التي شك فيها فرضا
فلو كانت نفلا ينبغي ان يلزمه قضاؤه وان اكملها لوجوب الاستيناف ولم ار هذا التفريع منقولا الا ان قول الشارح
وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى
والتحري طلب الاحرى وهو ما يكون اكبر رايه عليه وعبروا عنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكروا ان الشك
تساوي الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطا فان لم يترجح عنده شي بعد الطلب فانه يبني على الاقل
فيجعلها واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البناء على الاقل يقعد في كل
موضع يتوهم انه محل قعوده فرضا كان او واجبا كيلا يصير تاركا فرض القعدة او واجبه فانه وقع في رباعية انها الاولى
او الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي
ركعة اخرى فياتي باربع قعدات قعدتان مفروضتان وهي الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر في الهداية
على قوله يقعد في كل موضع يتوهم انه اخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة فتبعه في فتح القدير الى القصور والعذر
له ان قعوده في موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله في المجتبى فلعل ما في الهداية
مبني على احد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود في كل موضع يتوهم انه
اخر صلاته فرض ولو شك انها الثانية او الثالثة اتمها وقعد ثم قام فصلى اخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك
في صلاة الفجر وهو في القيام انها الثالثة او الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد ويرفض القيام ثم يقوم فيصلي
ركعتين ويقرا في كل بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد فان شك انها الاولى
او الثانية فانه يمضي فيها سواء شك في السجدة الاولى او الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية
يلزمه تكميلها واذا رفع راسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في صلاة الفجر
في سجوده انه صلى ركعتين او ثلاثا ان كان في السجدة الاولى امكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام
هذه الركعة لانها ثانية فيجوز ولو كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمد لانه لما تذكر في السجدة الاولى ارتفعت
تلك السجدة وصارت كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث في السجدة الاولى في الركعة الخامسة وهي مسئلة زه وان كان هذا الشك
في السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك في الفجر انها ثانية ام ثالثة ولم يقع تحريه على شي وان كان قائما يقعد في
الحال ثم يقوم ويصلي ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلاته
وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى في القعدات ان وقع تحريه انه لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه
على شي فسدت صلاته ايضا وكذا في ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة او الخامسة ولو شك انها ثالثة او خامسة فعلى ما
ذكرنا في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة اخرى ويتشهد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك
في الوتر وهو قائم انها ثانية ام ثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقنت فيها ايضا

هو المختار الى بناء عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو مما لا
ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري او بنى على الاقل كذا في فتح القدير وترك المحقق قيدا
لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر اداء ركن ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه اول
الباب لكن ذكر في السراج الوهاج انه في فصل البناء على الاقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكره مقدار
ركن وجب السهو والا فلا انتهى وكانه في فصل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة فلا بد من جابر وفي
الفصل الثاني النقصان بطول التفكر لا بمطلقه قوله وان توهم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين اتمها
وسجد للسهو لانه عليه الصلاة والسلام فعل كذلك في حديث ذي اليدين ولان السلام ساهيا لا يبطل الصلاة لكونه
دعاء من وجه فقيد به لانه لو سلم على ظن انه مسافر او على ظن انها الجمعة او كان قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان
او كان في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم او سلم ذاكرا ان عليه ركنا فان صلاته تبطل لانه سلم عامدا وفي المجتبى
ولو سلم المصلي عمدا قبل التمام قيل وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطابا ادميا انتهى فينبغي ان لا تفسد في هذه المسائل على
القول الثاني ومراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم بعدم تمامها ليدخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صلبية
او تلاوة بعد السلام وحكمه انه ان كان في المسجد ولم يتكلم وجب عليه ان ياتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه
عن الصلاة حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته اذا كان
المتروك صلبية وفسدت صلوة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على الداخل حتى لو دخل في فرض الظهر
مثلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف خلفه
او يمينه او يسرته فسدت في الصلبية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه
ان كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد والا فلا وهو مروي عن ابي
يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من
المسجد فكان مانعا من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم
تذكر انه ترك سجدة صلبية ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت دينا في ذمته فصارت قضاء واعتراضا
بنية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الا رواية عن ابي يوسف لانها لم تصر دينا في ذمته فانت سجدتا السهو عن
الصلبية ولو كانت المسئلة بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكر ان عليه سجدة التلاوة فسجدها ثم تذكر ان عليه سجدة صلبية
فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين عليه فانصرف بنيته الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء
انتهى وفي الظهيرية واذا سلم ساهيا وعليه سجدة فان كانت سجدة تلاوة ياتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح
رواية الارتفاض وان كانت صلبية ياتي بها وترتفض القعدة انتهى وفي التجنيس اذا صلى رجل من المغرب ركعتين وقعد قدر
التشهد فتوهم انه اتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذكر انه لم يصل المغرب وقد كبر للسنة اولا فصلاة
المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلوة اخرى فيكون ناقلا من الفرض الى النفل قبل اتمامها واما اذا سلم ثم تذكر انه
لم يتم وحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد اجزاه المغرب الاول
لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وهو لا يخرجه عن الصلاة انتهى ومسائل السجدات معلومة في كتب الفتاوى
وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانه اعلم

باب صلاة المريض

ذكرها عقيب سجود السهو لانهما من
العوارض السماوية والاول اعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه امس فقدمه وتصور مفهوم المرض
ضروري اذ لا اشكال في فهم المراد من لفظ المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع
بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من
باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد او الى محله كتحريك الخشب قوله تعذر عليه القيام او خاف زيادة المرض صلى قاعدا
يركع ويسجد لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الاية نزلت في الصلاة
اي قياما ان قدروا وقعودا ان عجزوا عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود وحديث عمران بن حصين اخرجه الجماعة
الا مسلما قال كانت بي بواسير فسالت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع
فعلى جنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله اراد بالتعذر التعذر
الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر فقيل يباح

لافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بحوائجه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبى
وغيرهما واذا كان التعذر اعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان
كما في الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للافطار والتيمم زيادة العلة او امتداد المرض واشتداده
او يجد به وجعا فقد يتعذر القيام اي جميعه لانه لو قدر عليه متكئا او معتمدا على عصاه او حائط لا يجزيه الا كذلك صح
على قولهما فانه ما يجعلان قدرة الغير قدرة له فالا سند واني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية او تكبيرة ثم يقعد
وان لم يفعل ذلك يخشى ان تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء
والاستناد الى انسان او حائط او وسادة لا يجزيه الا كذلك ولو استلقى لا يجزيه ودخلت تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان
صلى قاعدا وان افطر صلى قائما يصوم ويصلي قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو
صام قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لا لانه يصلي قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام او قعد سال بوله ولو استلقى لا فانه يصلي قائما
ولا يستلقي لانه مستلقيا لا يجوز عند الاختيار بحال كما لا يجوز مع الحدث فاستويا وتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها
ولد فاخرجت احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في
المجتبى وما لو خاف من العدو ان صلى قائما او كان في خباء لا يستطيع ان يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع
ان يصلي من الطين والمطر انه يصلي قاعدا ومن به اذى علة وهو في طريق فخاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه
يجوز ان يصلي الفرائض على محمله وكذا المريض اذا كان لا يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما اذا قدر على من ينزله
واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة
ويصلي قاعدا كذا في الولوالجية وقدمنا في باب صفة الصلوة ان الفتوى على خلافه **قوله** ومومئا ان تعذر ان يصلي مومئا
وهو قاعد ان تعذر الركوع والسجود لما قدمناه ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الايماء بالركوع والسجود
مشتبها على انه يكفيه بعض الانحناء ام اقصى ما يمكن الى ان ظفرت بحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة الحلواني ان المومي اذا
خفض راسه للركوع شيئا ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسادة والصق جبهته عليها ووجد ادنى الانحناء جاز عن
الايماء والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر ابو بكر اذا كان بجبهته وانفه عذر يصلي بالايماء ولا يلزمه تقريب الجبهة الى
الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في الباب انتهى ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود او بايماء كيف يقعد اما في حال
فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع اما في حال القراءة وحال الركوع روي عن ابي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة
ان شاء محتبيا وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كما في التشهد وقال زفر يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما في
عن ابي حنيفة لان عذر المرض اسقط عنه الاركان فلان يسقط عنه الهيئات اولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس
الفتوى على قول زفر لان ذلك ايسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات فالمذهب الاول
وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح او خوف مرض فالكل سواء ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه
لم يجزه الايماء وعليه ان يسجد على انفه وان لم يسجد على انفه لم يجزه ثم قال وفي الزيادات رجل بحلقه خراج ولا يقدر على السجود
ويقدر على غيرها من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايماء انتهى وبهذا ظهر ان تعذر احدهما كاف للايماء بهما وفي البدائع
ان الركوع يسقط عمن سقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع انتهى ولم ار حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود
وكانه غير واقع وفي القنية اخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومي **قوله** وجعل سجوده اخفض اي اخفض من ركوعه
لانه قائم مقامهما واخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد
اومأ وجعل سجوده اخفض من ركوعه وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من لم يقدر على السجود فليجعل
سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع اخفض من الايماء كذا في البدائع وظاهر كلامهم انه يلزمه جعل السجود اخفض
من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه ايضا ما سيأتي **قوله** ولا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه فان فعل
وهو يخفض راسه صح والا اي وان لم يخفض راسه لم يجز لان الفرض في حقه الايماء ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام
لبطلان الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وانما نفى الرفع المذكور لكونه مكروها صرح به في البدائع
وغيره لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت ان تسجد على الارض
فاسجد والا فاوم براسك وروي ان عبد الله ابن مسعود دخل على اخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عود فيسجد
عليه فنزع ذلك من كان في يده وقال هذا شيء عرض لكم الشيطان فاوم لسجودك وروي ان ابن عمر راى ذلك من مريض

فقال

فقال اتتخذون مع الله الهة انتهى واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه الصلاة والسلام عنه وهو يدل على كراهة
التحريم وان خفض الا ان خفضه للركوع ثم للسجود اخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح لما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع
المريض شيئا يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا ان يخفض راسه لسجوده اكثر من ركوعه ثم يلزقه بجبينه يجوز لانه
لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشيء المرفوع ليس بالايماء الا اذا حرك راسه فيجوز لوجود الايماء لا لوجود
السجود على ذلك الشيء انتهى وصححه في الخلاصة فقد يكون فرضه الايماء لعجزه عن السجود اذ لو كان قادرا على الركوع والسجود
ورفع اليه شيء فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود اقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج
ثم اذا وجد الايماء فهو مصل بالايماء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به **قوله** وان تعذر القعود
اومأ مستلقيا او على جنبه لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب
الكتب المشهورة كالهداية وشروحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء قيل يجوز والاظهر
انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن او الايسر ووجهه الى القبلة انتهى وهذا الاظهر خفي والاظهر
الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن ابي حنيفة ان الافضل ان يصلي
على شقه الايمن وبه اخذ الشافعي رحمه الله تعالى لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الاية ولان استقبال
القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فاما المستلقي يكون مستقبل السماء وانما يستقبل
القبلة رجلاه فقط ولنا ما روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا
يومي ايماء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الراس فاذا صلى مستلقيا
يقع ايماؤه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي
كان بعمران باسورا فكان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد من الاية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام
وان كان مستلقيا خلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة لو وضع مستلقيا فكان الاستقبال
في الوضع على الجنب واطلق في تعذر القعود فشمل التعذر الحكمي كما لو قدر على القعود لكن نزع الماء من عينيه فامر الطبيب
ان يستلقي اياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود اجزأه ان يستلقي ويصلي بالايماء لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس
كذا في البدائع وفي الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة وراسه الى المشرق
ورجلاه الى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر عليه حتى لا يمد رجليه الى القبلة وفي العتابي
يجعل وسادة تحت راسه حتى لا يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء
عن الايماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل للاركان الثلاثة اعني القيام والركوع والسجود اشارة الى
ان القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الامي والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان
كتلبية الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا قوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها
قدر التشهد لكون القعود مقدرا انتهى واشار لسقوط الاركان عند العجز الى سقوط الشرائط عند العجز عنها
بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره صلى كذلك لانه ليس في وسعه
الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان
وثمة لا تجب الاعادة فههنا اولى كذا في البدائع وفي الخلاصة فان وجد احدا يحوله فلم يأمره وصلى الى غير القبلة
جاز عند ابي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا لو صلى على فراش نجس ووجد
احدا يحوله الى مكان طاهر ثم قال المريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يبسط تحته شيء الا تنجس من ساعته
له ان يصلي على حاله وكذا لو لم يتنجس الثاني الا انه يزداد مرضه له ان يصلي فيه انتهى وفي الولوالجية المريض اذا كان لا
يمكنه الوضوء او التيمم وله جارية فعليها ان توضئه لانها مملوكته وطاعة المالك واجبة اذا عري عن المعصية
واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضئه لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد
المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها
لان المعاهدة اصلاح ملك واصلاح الملك على المالك واما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها انتهى وفي التجنيس
قال ابو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالايماء ثم يعيدها يصلي بالايماء قضاء
لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد قال محمد لا يصلي الا بي وبه يفتي ولا الشائع وهو يسجح

في البحر ولا المسايف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلوة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن
صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريق في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به او كان ماهرا في السباحة
بحيث يمكنه الصلوة بالايماء من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه اداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق
به ولم يكن ماهرا في السباحة يعذر بالتاخير الى ان يخرج لانه غير قادر على اداء الصلاة انتهى وفي القنية مريض لا يمكنه
الصلاة الا باصوات مثل اوه ونحوه يجب عليه ان يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق
لسانه لا تلزمه الاعادة قوله والا اخرت اي ان لم يقدر على الايماء براسه اخرت الصلوة الى القعدة وفي الهداية وقوله
اخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون
الخطاب بخلاف المغمى عليه انتهى وذهب شيخ الاسلام وقاضي خان وقاضي عمي الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة
لا عند القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه
الخطاب وصححه في البدايع وجزم به في الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه
في الينابيع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغمى عليه انتهى وعلى هذا فمعنى قوله عليه الصلاة والسلام فالله احق
بقبول العذر اي عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التاخير كذا في معراج الدراية ه
واستشهد قاضي خان لما ذكره محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل
لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هذا ان العجز متصلا بالموت وكلامنا فيما اذا صح
المريض حتى لو مات المريض يصابر لا بالوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصاء به فصار
كالمسافر والمريض اذا افطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة انتهى ثم اعلم ان ظاهر ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة
ثلاثة اقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلوة يوم وليلة
او اقل فعليه القضاء بالاجماع كما في البدايع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فلهذا
لا قولان ولان قاضي خان صحح التفصيل في الفتاوي وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا محله فيما اذا برأ من
مرضه اما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء
عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يجب الايصاء عليه اذا قدر وان لم يصح منه ورد عليه ما في البدايع من ان ينبغي ان يكون
محله ما اذا لم يقدر في مرضه على الايماء بالراس اما ان قدر عليه بعد عجزه عنه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء
يجب موسعا لتظهر فايدته في الايصاء بالاطعام عنه وفي السراج ان هذه المسئلة على اربعة اوجه ان دام به المرض اكثر
من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضي اجماعا وان كان اقل من يوم وليلة او يوم وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان
اكثر وهو يعقل او اقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية ولا فدية في الصلوات حالة الحياة بخلاف الصوم ه
ولو كان يشتبه على المريض اعداد الركعات او السجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو اداها بتلقين غيره ينبغي ان يجزيه
انتهى قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه وقال زفر يومي بحاجبيه فان عجز فبعينيه فان عجز فبقلبه وقال الشافعي
بعينيه وقلبه وقال الحسن بحاجبيه وقلبه وبعينيه اذا صح والصحيح مذهبنا لحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع
الايماء براسه فالله احق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالراس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها
كاليد واعتبارا بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوي قاضي خان المريض اذا عجز الايماء تحرك راسه
عن ابي حنيفة انه قال تجوز صلاته وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لا تجوز لانه لم يوجد منه الفعل
انتهى فعلى هذا حقيقة الايماء انما هي طاطاة الراس قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام اوما قاعدا لان ركنية
القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء
قاعدا لانه اشبه بالسجود ولا يرد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة
ليست بصلاة حقيقية بل هي دعاء وفي المجتبى وان اومى بالسجود قائما لم يجز وهذا احسن واقيس كما لو اومى بالركوع جالسا
لا يصح على الاصح انتهى والظاهر من المذهب جواز الايماء بهما قائما وقاعدا كما لا يخفى وذكر الولوالجي في فتاواه رجل به
جرح ان صلى بالايماء قائما لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلي قائما ويومي للركوع ثم يجلس ويومي للسجود ليكون
اداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائما هكذا ويومي ايماء لا تجوز صلاته لان الايماء للسجود حال القيام
الحقيقة السجود انتهى واوما بالهمز كذا في السراج الوهاج قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر يعني قاعدا يركع

ويسجد

ويسجد او مومئا ان تعذر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور وعن ابي
يوسف انه اذا صار الى حالة الايماء يستقبل الصلاة لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما
ووجه المشهور انه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي
بعضها كاملا اولى وهو الصحيح قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان مومئا لا اي لو كان يصلي بالايماء
فصح لا يبني لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد خلافا لمحمد
كما سبق قيد بكونه صلى بالايماء لانه لو افتتحها بالايماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان يتمها لانه لم يؤد
ركنا بالايماء وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف واشار الى انه لو كان يومي مضطجعا ثم قدر على
القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستانف وهو المختار لان حالة القعود اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف
قوله وللمتطوع ان يتكي على شيء ان اعيى اي تعب لانه عذر اطلق في الشيء فشمل العصا والحائط واشار الى انه له ان يقعد
ايضا عند ابي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله ان اعيى لان الاتكاء مكروه
بغير عذر لانه اساءة في الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر وعدم كراهة القعود من غير
عذر عنده قوله ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح يعني صلى فرضا قاعدا بلا عذر صحت عند ابي حنيفة وقد اساء
كما في البدايع وقالا لا يجزيه الا من علة لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الراس وهو
كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه ابعد عن شبهة الاختلاف والخروج افضل ان امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف
في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط اما اذا كانت مربوطة في
لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهي كالسائرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار
جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح فان كانت مربوطة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قائما
جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها
اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره في المحيط والبدايع وفي الخلاصة
واجمعوا انه لو كان بحال يدور راسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا واراد بالصلاة قاعدا ان يكون بركوع وسجود
لانها لو كانت بالايماء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر واطلقها فشمل ما اذا كان منفردا وبجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة
اخرى فان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل
ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الحد والسفينة واقفة
فان كان بينه وبينهم طريق او مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء
ومن وقف على اطلال السفينة يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا ان يكون امام الامام لان السفينة كالبيت
واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن امام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا هنا كذا في البدايع
وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا تجزيه في قولهم جميعا فعليهم ان
يستقبلوا بوجوههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاسبيجابي قوله ومن جن او اغمي عليه خمس
صلوات قضى ولو اكثر لا وهذا استحسان والقياس ان لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز
وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم
وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات
وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد طرد او جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب
الى الفعل لا الاستناد ولانه لا ينفي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملك وكان اهلا للثواب كان نوى صوم
الغد فجن فيه ممسكا له صح فلا يقضي لو افاق بعده انتهى قيد بالجنون والاغماء النوم لان النوم لا يسقط مطلقا حتى
لو نام اكثر من يوم وليلة يقضي لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا حرج في القضاء بخلاف الاغماء لانه مما
يمتد عادة وقيد به وان الاغماء لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل ان يخف عنه المرض
عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فتبطل ما قبلها من حكم الاغماء اذا كان اقل من
يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم كلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة
اطلق في الاغماء والجنون فشمل ما اذا كان بسبب فزع من سبع او خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجماعا لان الخوف سبب

ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر او اغمي عليه بسبب شرب البنج او الدواء فانه لا يسقط عنه
القضاء في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط ايضا في
الثاني عند ابي حنيفة لان النص ورد في اغماء حصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر
اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط وقال محمد يسقط القضاء اذا كثر لانه انما حصل بما هو مباح كذا في المحيط وكل
ما اذا كان الجنون اصليا كما اذا بلغ مجنونا او زال وهو قول محمد فالعارض والاصلي عنده سواء في سقوط القضاء اذا كثر
وعدمه اذا قل وقال ابو يوسف الاصلي كالصبا فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون
بالاغماء لان بينهما فرقا في الصوم فانه اذا اغمي عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم افاق فانه يلزمه قضاء شهر رمضان
ولو جن قبل رمضان وافاق بعدما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سياتي بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه
ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثر وهو قول محمد ورواية عن ابي حنيفة وهو الاصح
وعند ابي يوسف وهو رواية ايضا العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما اذا اغمي عليه قبل الزوال
فافاق من الغد بعد الزوال فعند ابي يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا افاق قبل خروج وقت الظهر والله اعلم

باب سجود التلاوة

كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوي كالسهو الحقها
المناسبة به فتاخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع
بيانا للسببين لان السماع سبب ايضا لما ان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى
به وفي اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها او تهجاها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجاء لانه
موجود في القرآن وشرائطها شرائط الصلاة الا التحريمة لانها لتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد وركنها وضع
الجبهة على الارض وما يقوم مقامه من الركوع كما سياتي والايماء للمريض وكان راكبا على الدابة في السفر وتلاها او سمعها
والقياس ان لا يجزيه الايماء على الراحلة لانها واجبة فلا يجوز اداؤها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة
امر دائم بمنزلة التطوع فكان في اشتراط النزول حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على
الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لانه ما وجب على الارض وجب تاما فلا تسقط بالايماء ولو تلاها على الدابة
فنزل ثم ركب فاداها بالايماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو
وجدت في سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فاما عند ابي يوسف
فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغي ان لا يفسدها وفي الخانية انها تفسد على ظاهر الجواب
اتفاقا الا انه لا وضوء عليه في القهقهة وكذا محاذاة المراة لا تفسدها كما في صلاة الجنازة ولو نام فيها لا تنتقض
طهارته كالصلبية على الصحيح وسياتي بقية احكامها **قوله** يجب باربع عشرة آية اي يجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة
آية من اربع عشرة في اربع عشرة سورة وهي الاعراف في آخرها والرعد والنحل وبني اسرائيل ومريم والاولى من الحج
والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في مصحف عثمان وهي المعتمد
فهي اربع في النصف الاول وعشر في النصف الاخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها
وعلى للالزام ولما رواه مسلم عن ابي هريرة في الايمان رفعه اذا قرا ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله امر ابن آدم
بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فامتنعت فلي النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار
كان دليل صحته فهذا ظاهر في الوجوب مع ان آي السجدة تفيده ايضا لانها ثلاثة اقسام قسم فيه الامر الصريح وقسم تضمن
حكاية استنكاف الكفرة حيث امروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب
الا ان يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان توجهه
على المكلفين مقيدا بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هي واجبة على التراخي ان لم تكن صلاتية لان دلائل الوجوب مطلقة
عن تعيين الوقت فيجب في جزء من الوقت غير معين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يضيق عليه الوجوب في آخر عمره كما في سائر
الواجبات الموسعة واما المتلوة في الصلاة فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من
افعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بافعالها وصارت جزءا من اجزائها ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع
حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواها في السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بما له لا بما عليه

واما بيان من تجب عليه فكل من كان اهلا لوجوب الصلاة عليه اما اداء او قضاء فهو من اهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا
لان السجدة جزء من اجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها اهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة
من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبي ومجنون وحائض ونفساء قرؤوا او سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب
على السامع بتلاوة هؤلاء الا المجنون لعدم اهليته لانعدام التمييز كالسماع من الصدى كذا في البدائع والصدى ما يعارض
الصوت في الاماكن الخالية وفي القنية ولا تجب على المحتضر الا ايضا بسجدة التلاوة وقيل تجب ولا تجب نية التعيين
في السجدات انتهى وفي التجنيس وهل يكره تاخيرها عن وقت القراءة ذكر في بعض المواضع انه اذا قراها في الصلاة فتاخيرها مكروه
وان قراها خارج الصلاة لا يكره تاخيرها وذكر الطحاوي ان تاخيرها مكروه مطلقا وهو الاصح انتهى وهي كراهة تنزيه
في غير الصلوتية لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك **قوله** منها اولى الحج وص ذكرهما للاختلاف
فيهما فقد نفى الشافعي السجود في ص ولم يخص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها ايضا فهي عنده ايضا اربع عشرة آية
ونفى مالك السجود في المفصل وبيان الحجج معلوم في المطولات ولسنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا وفي التجنيس التالي
والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية في سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعي
هو موضع السجدة لان السامع ليس بتابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برايه لانه لا شركة بينهما انتهى وفي سورة حم السجدة
السجدة عندنا عند قوله وهم لا يسامون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي رحمه الله عند قوله
ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ويروى عن ابن مسعود وابن عمر ورجح ايضا الاول اخذا بالاحتياط عند اختلاف
مذاهب الصحابة فان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون فالتاخير الى قوله لا يسامون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو
وجبت عند قوله لا يسامون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصانا
في الصلاة لو كانت صلوتية ولا نقص فيما قلنا اصلا وهذا من امارة التبحر في الفقه كذا في البدائع **قوله** على من تلا ولو اماما
وسمع ولو غير قاصد او مؤتما لا بتلاوته بيان سببها وهو احد شيئين التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة
غيره والاقتداء بامام تلاها وان لم يسمع الماموم تبعا لامامه بان قرا الامام سرا ولم يكن حاضرا عند القراءة واقتدى به
قبل ان يسجد لها ولذا قالوا ان الابكم اذا راى قوما يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرا ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم
معطوفا على غير قاصد فافاد ان المؤتم يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزم باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف
او اقتدى معطوفا على تلا لكان اولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها احد ثلاثة التلاوة والسماع والائتمام وانما
قال ولو اماما لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام ان يتلو آية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة لانه لا ينفك عن
مكروه من ترك السجدة ان لم يسجد او التلبيس على القوم ان سجد انتهى وكذا لا ينبغي ان يقراها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما
في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيا له وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي
والسامع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وتحققه من بعد ان شاء الله تعالى واطلق
في التلاوة والسماع فشمل ما اذا كانت التلاوة بالعربية او الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم او لم يفهم وفي السامع عند
ابي حنيفة بعد ان اخبر انها آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرا القرآن فعليه السجدة والا فلا وفي البدائع
وهذا غير سديد لانهما ان جعلا الفارسية قرآنا لزم الوجوب مطلقا كالعربية وان لم يجعلاها قرآنا لم يجب وان فهم واطلق
في السماع فشمل السامع ممن تجب عليه الصلاة او لا كالمجنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا
فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخانية وفي شرح المجمع لو قراها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر
قائما زجرا له وافاد بقوله لا بتلاوته انه لا تجب على الماموم بتلاوته ولا على السامع منه واطلقه فشمل عدم السجود في
الصلاة وبعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه
يؤدي الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام او التلاوة لو تابعه المؤتم ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ
تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحائض لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض
بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام اهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل ايضا من سمعها من المؤتم وليس في الصلاة وهو
قول البعض وصحح في الهداية الوجوب لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم وتعقبه في غاية البيان بانه لما سلم ان هذا الشخص
محجور عليه وجب عليه ان يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من اصولنا ان تصرف
المحجور لا حكم له انتهى وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبي اذا حجر عليه يظهر في حقه لا في حق غيره حتى صح

تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا آية السجدة في الركوع او السجود او التشهد لا يلزمه السجود للحجر عن القراءة فيه قال
المرغيناني وعندي انها تجب وتتأدى فيه انتهى وذكر في المجتبى في الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدي ان العذر الذي
يجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدي **قوله** ولو سمعها المصلي من غيره سجد بعد الصلاة لتحقق سببها وهو
السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجدها فيها لانها ليست بصلاتية لان سماعه هذه السجدة ليس من افعال الصلاة
فيكون ادخالها فيها منهيا عنه لان المصلي عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأمورا باتمام ركن هو فيه او بالانتقال
الى ركن آخر فيكون منهيا عن هذه السجدة فان قيل يجب ان يسجدوها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجد في الصلاة
قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها **قوله** ولو سجد فيها
اعادها لا الصلاة اي اعاد السجدة ولا يلزمه اعادة الصلاة لانها ناقصة للنهي فلا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه
التلاوة مؤخر اليها بعد الفراغ عن الصلاة فلا يصير سببا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها في
الاوقات المكروهة حيث يجوز اداؤها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل اعادتها ما اذا لم يقرأها المصلي التالي
غير المؤتم اما ان قرأها وسجدها فيها فانه لا اعادة عليه اما ان كان تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة
الاولى من افعال صلاته والثانية لا تفضل الثانية تكرارا للاولى من حيث الاصل والاولى باقية فجعل وصفا للاولى التي
صارت من الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وان سمعها اولا من اجنبي ثم تلاها المصلي وسجد لها فيها ففيه روايتان وجزم في
السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجدها ثم احدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك
الاجنبي تلك الآية فعلى هذا المصلي ان يسجدها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعدما تبدل المجلس وفرق
بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأها مرة اخرى لا يلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعدما
تبدل المكان والفرق ان في المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما اما الحقيقة فظاهر واما الحكم فلان السماع
ليس من افعالها بخلاف الثانية وتمامها في البدائع وانما لم تعد الصلاة لان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها وقيده في المجتبى
والمحيط والولوالجية بان لا يتابع المصلي السامع القاري فان سجد القاري فتابعه المصلي فيها فسدت صلاته للمتابعة ولا
تجزيه السجدة عما سمع انتهى وقد قدمنا ان زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطلة لصلاته وفي النوادر
لو قرأ الامام السجدة فسجد فظن القوم انه ركع فبعضهم ركع وبعضهم سجد سجدة وبعضهم ركع وسجد سجدتين فمن ركع ولم يسجد
رفض ركوعه وسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزيه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدتين
صلاته فاسدة لانه انفرد بركعة تامة انتهى وذكر في الخلاصة في مسئلة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان
زيادة سجدة واحدة ساهيا او سجدتين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر في الجامع الصغير انه
يفسد عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد في المبسوط انتهى **قوله** ولو سمع من امام فأتم به قبل ان يسجد سجد
معه وبعده لا اي لو ائتم به بعدما سجدها الامام لا يسجدها لانه في الاول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفي الثاني
صار مدركا لها بادراك تلك الركعة كمن ادرك الامام في ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما يأتي به بعد فراغ الامام قيد
بقوله سجد معه لان الامام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها في الصلاة وحده يخالف امامه وهي صلاتية
لا تقضى خارجها واطلق في قوله وبعده لا فشمل ما اذا دخل معه في الركعة الثانية وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضي
ان يسجدها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم يصر مدركا لها وليست صلاتية فتقضى خارجها وقيل هي صلاتية
فلا تقضى خارجها **قوله** وان لم يقتد به سجدها لتقرر السبب في حقه وعدم المانع **قوله** ولم تقض الصلاتية خارجها اي
خارج الصلاة لان السجدة المتلوة في الصلاة افضل من غيرها لان قراءة القرآن في الصلوة افضل منها في غيرها فلم يجز اداؤها
خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلوة اما ان تلاها في الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة
فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقي مجرد تلاوة فلم تكن صلاتية ولو اداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد
لا يفسد جميع اجزاء الصلاة وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا في القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت
بالحيض قال في الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة في صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفي فتح القدير صواب
النسبة فيه صلوية برد الفه واوا وحذف التاء وان كانوا قد يحذفونها في نسبة المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا
فقالوا بصري لا بصرتي كيلا يجتمع تاآن في نسبة المؤنث فيقولون بصرية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث انتهى وفي المغرب
انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد في الصلاة حتى فرغ فانه يأثم

لانه لو لم يؤدها الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذي اذا فات وقته تقرر الاثم على المكلف والمخرج له
عنه التوبة كسائر الذنوب وبان كان يفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيته
بعد ذلك التصريح به في البدائع قال واذا لم يسجد لم يبق عليه الا المأثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد
صلبية اما ان ركع او سجد صلبية فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما
ذهب اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحسانا لانه خلاف
المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة اثره الباطن وعكسه في المجتبى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود
يجزيه قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزيه استحسانا لا قياسا وبه قال علماؤنا انتهى ووجه الاصح ان القياس يقتضي عدم
جوازه لان الامر الظاهر والركوع خلاف السجود لكن الحق الاول للتصريح محمد به فانه قال في الكتاب فان اراد ان يركع بالسجدة
نفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجود سواء لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له
ان يسجد وبالقياس ناخذ انتهى وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصا ان المتلوة خارج الصلاة تؤدى على نعت
سجدات الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل ان يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له ان يركع كما رفع رأسه سواء كانت آية السجدة
في وسط السورة او عند ختمها وبقي بعدها الى الختم قدر آيتين وثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في
الوسط فانه ينبغي ان يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي ان يقرأ آيات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر
آيتين او ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء انشقت فينبغي ان يقرأ بقية السورة ثم يركع وان وصل اليها سورة اخرى فهو افضل
ولو لم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزيه وبالقياس ناخذ والتفاوت بينهما ان ما ظهر
من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره بل يرجع الى طلب الرجحان الى ما اقترن
من المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به ومتى قوي الظاهر اخذوا به وهنا قوي دليل القياس فاخذوا به لما روي عن ابن مسعود
وابن عمر انهما اجازا ان يركع عن السجود في الصلاة ولم يرو عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس
والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلوة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بان تلاها
في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد لانه لا يجزيه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب
منابا لقربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب
كما اسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواها عن السجدة وكذا السجدة الصلبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة
لانها صارت دينا لوجوبها مضيقا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل
القراءة لا يحتاج الركوع او السجدة الصلبية في قيامهما عن سجود التلاوة الى النية كالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو
ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسبيجابي انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزيه ولو نوى في الركوع
فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع واكثر المشايخ لم يقدروا الطول للقراءة شيئا فكان الظاهر انهم
فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية او آيتين لم تبطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بمحل القضاء والظاهر
ان الثلاث لا تعدم الفور انتهى واختار قاضي خان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين
احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع الا ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا
السماء انشقت انتهى واختلفوا فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل يجزي عن سجدة التلاوة الركوع او السجود فقيل الركوع
لانه اقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزي وفي السجود اختلاف وفائدته تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين
آية مثلا آخرها آية السجدة وركع عقيبها ثم رفع رأسه وقرأ عشرين آية مثلا ثم سجد ولم يكن نواها في الركوع تجب عليه سجدة التلاوة
على حدة اما اذا سجد عقب الركوع فانه خرج عن العهدة لا محالة في ظاهر الرواية نواها او لا في الركوع او لم ينو انتهى وفي القنية
ولو نواها في الركوع عقيب التلاوة ولم ينوها المقتدي لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد
صلاته انتهى ثم قال السجود اولى من الركوع لها في صلاة الجهر دون المخافتة وقيد المصنف كونها لا تقضى خارجها لانه لو
اخرها من ركعة الى ركعة فانها تقضى ما دام في الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يسلم جواز التأخير بل المراد الاجزاء
لما في البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا اخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من
افعال الصلاة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فضلت فيها مع انها ليست من اصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاة فانها
واجبة على التراخي على ما هو المختار انتهى **قوله** ولو تلا خارج الصلاة فسجد واعادها فيها اي اعاد تلاوتها في الصلاة

سجدة اخرى لان الصلاتية اقوى فلا يكون تبعا للاضعف **قوله** وان لم يسجد ولا كفته واحدة وهي الصلاتية عنها وعن الخارجية
لان المجلس متحد والصلوتية اقوى فصارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة فسقطتا لان الخارجية اخذت حكم
الصلوتية فسقطت تبعا لها فلو لم يسجد في الصلاة اراد بالاكتفا ان يكون بشرط اتحاد المجلس فان تبدل مجلس التلاوة
مع مجلس الصلاة فلكل سجدة وانما افردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن كررها في مجلس لا في مجلسين لمخالفتها لها
فانه اذا سجد للخارجية لا تكفي عن الصلوتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد للاولى ثم اعادها فان السجدة السابقة
تكفي والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى فان لم يسجد للاولى لاتحاد المجلس توجب
التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الصور
فوجب التداخل على الوجه المذكور واشار الى انه لو تلاها المصلي بعدما سمعها من غيره مرة او مرارا تكفيه سجدة واحدة
وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قراها في الصلوة اولا ثم سلم فاعادها في مكانه ذكر في كتاب الصلاة انه
يلزمه اخرى لان المتلوة في الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكما والموجود هو الذي يستتبع دون المعدوم وعن خلاف
ما اذا كانت الاولى خارجية فانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر في النوادر انه لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهما بحمل
الاولى على ما اذا اعادها بعد الكلام وحمل الثاني على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها في الصلاة حتى سجدها الان قال في الاصل
اجزاه عنهما وهو محمول على ما اذا اعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلوة فكانه كررها في الصلاة
وبهذا لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا اعادها بعد الكلام لان الصلوتية قد سقطت عنه بالكلام كذا في البدايع وصحح التوفيق
في المحيط وهذا يفيد ان الصلوتية تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وانها تبقى ببقاء حرمتها فينبغي ان يقيد قولهم الصلاتية
لا تقضى خارجها بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها **قوله** كمن كررها في مجلس لا في مجلسين فانه يكفيه واحدة في الاول
دون الثاني والاصل فيه ما روي ان جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحي فيقرا اية السجدة على رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسمع ويتلقن ثم يقرا على اصحابه وكان لا يسجد الا مرة واحدة وهو مروي
عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع للمتفرقات ولان في ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا المعلمين والمتعلمين فهو
منفي بالنص قيد بسجود التلاوة لان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بان سمعه او ذكره في مجلس واحد مرارا فيها
خلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه واوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو جفا له كما
ورد في الحديث وقدمنا ترجيحه واما تشميت من عطس في مجلس واحد مرارا فاوجبه بعضهم كل مرة والصحيح انه اذا زاد
على الثلاث لا يشمته لما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال للعاطس في مجلسه بعد الثلاث قم فانك مزكوم وفي المجتبى
ولا خلاف في وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره في كل مرة واطلقه فشمل ما اذا تلى مرارا ثم سجد واما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده
مرارا في مجلس واحد وهو تداخل في السبب دون الحكم ومعناه ان تجعل التلاوات المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة
منها سببا والباقي تبع لها وهو اليق بالعبادات لان السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها في موضع الاحتياط
حتى تبرا ذمته بيقين والتداخل في الحكم اليق في العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود
فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل في السبب تنوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفي التداخل في الحكم
لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنا فحد ثم زنا في المجلس حد ثانيا بخلاف حد القذف فانه اقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد
اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الاية واحدة لانه لو قرا القرآن كله في مجلس واحد لزمه اربع عشرة سجدة لان المجلس
لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد كمن اقر لانسان بالف درهم ولاخر بمائة دينار ولعبده بالعتق لا يجعل
المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا الحج منسك واطلق في المجلس فشمل ما اذا طال فانه لا يتبدل به حتى لو تلاها في جامع
في زاوية ثم تلاها في زاوية اخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذا البيت والمحمل والسفينة في حكم
التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة او جارية وكذا لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلمة او كلمتين
ولا بلقمة او لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا او باع ونحوه فانه تبدل المجلس وكذا لو ارضعت صبيا
وكل عمل يعلم انه قطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفي الروض ولسدية الثوب ورحا الطحن
والانتقال من غصن الى غصن والسبح في نهر او في حوض تتكرر على الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهي تسير تتكرر الا اذا
كان في الصلاة لان الصلاة جامعة للاماكن اذ الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا اذا كان معه غلام يمشي وهو
في الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب وهذا اذا كان في ركعة واحدة واما اذا كررها في ركعتين

فالقياس ان تكفيه واحدة وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول ابي يوسف
الاول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التي رجع فيها ابو يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه والثانية
ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول ابي يوسف الاخير وفي الاستحسان يكون رهنا بها وهو قوله
الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجني عليه القياس ان
يخير المولى ثانيا وهو قوله الاخير وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول وقول محمد وعلى هذا الخلاف اذا صلى على
الارض وقرا اية السجدة في ركعتين ولو سمعها المصلي الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدتان هو
الصحيح لانها ليست صلاتية ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها اخرى يلزمه اخرى كذا في المحيط وفي فتح القدير
اعلم ان تكرر الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان يغرز الحائك خشبات يسوي فيها السدى ذاهبا
وجائيا اما على ما هي ببلاد اسكندرية وغيرها بان يديره على دائرة عظمى وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر
الوجوب انتهى فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقي باختلاف المكان وحكمي باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع
دون التالي تكرر الوجوب على السامع واختلفوا في عكسه والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حق السماع
ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف في الكافي ان السبب في حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه
لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وانما يتكرر الوجوب عليه في المسئلة الاولى مع اتحاد مجلس السامع لان الشرع اعطى
متعدد التلاوة المتكررة في حق التالي حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك في حق السامع فاعتبر حقيقة
التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع اما بتبدل مجلسه او بتبدل مجلس التالي وفي القنية تلا اية السجدة
ويريد ان يكررها للتعلم في المجلس فالاولى ان يبادر فيسجدها ثم يكررها انتهى وقد يقال ان الاولى ان يكررها ثم يسجد اخرا لما ان
بعضهم قال ان التداخل فيها في الحكم لا في السبب حتى لو سجد للاولى ثم اعادها لزمته اخرى كحد الشرب والزنا نقله في
المجتبى فالاحتياط في هذا التاخير كما لا يخفى وفي القنية ايضا ولو صليا على الدابة فقرا احدهما اية السجدة في الصلاة
مرة والاخر في صلاته مرتين وسمع كل واحد منهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة خارج الصلاة وعلى صاحبه
سجدتان انتهى وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين ايضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رايته
بحمد الله تعالى في فتاوى قاضي خان ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه واطال
الكلام في بيانه فراجعه **قوله** وكيفيته ان يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم اي وكيفية
السجود وقدمنا انه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمة والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما
سنة كما صححه في البدايع لحديث ابي داود في السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبير
لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط لا للتحريمة كما في سجود الصلاة وهو المروي من فعله عليه الصلاة والسلام
وابن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي معدومة واختلفوا فيما
يقوله في هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربي الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغي ان لا يكون الاصح
على عمومه فان كانت السجدة في الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربي الاعلى وان كانت نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي
للذي خلقه الى اخره وقوله اللهم اكتب لي عندك بها اجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما
تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كل ما اثر من ذلك كذا في فتح القدير ومما يستحب لها ان يقوم فيسجد
لان الخرور سقوط من القيام والقراءة ورد به وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع في
السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا رفع الراس من السجدة ولا يقعد انتهى والثاني غريب وافاد في القنية انه يقوم لها
وان كانت كثيرة واراد ان يسجدها مترادفة ومن المستحب ان يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب ان لا يرفع
القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم وفي المجتبى معزيا الى
شيخ الاسلام لا يؤم التالي بالتقدم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر ابو بكر ان
المراة تصلح اماما للرجل فيها انتهى وفي السراج الوهاج ثم اذا اراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه اسجد لله سجدة
سجدة الله اكبر كما يقول اصلي لله تعالى صلاة كذا **قوله** وكره ان يقرا سورة ويدع اية السجدة لا عكسه لانه يشبه الاستنكاف
عنها في الاول وفي الثاني مبادرة اليها قال محمد واحب الي ان يقرا قبلها اية او ايتين وذكر قاضي خان ان قرا معها اية او ايتين
فهو احب وهذا اعم من الاول لصدقه بما اذا قرا بعدها اية او ايتين بخلاف الاول وعلله بقوله دفعا لوهم التفضيل

أي تفضيل آي السجدة على غيرها إذ الكل من حيث إنه كلام الله تعالى في رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات
الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قرآن وفي الكافي قيل من قرأ آي السجدة كلها في
مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدائع في كراهة ترك آي السجدة من سورة يقرؤها لأن فيه
قطعا لنظم القرآن وتغييرا لتأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تأليفه
فكان التغيير مكروها يقتضي كراهة ذلك كذا في فتح القدير وقول وإن كان ذلك مقتضيا لكن صرح بعده في البدائع
بخلافه فقال لو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك لأنها من القرآن وقراءة ما هو من القرآن طاعة كقراءة سورة
من بين السور وقيده قاضي خان بأن يكون في غير الصلاة فظاهره أنه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لا عكسه
ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فإن كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهرا وإن كانوا غير متأهبين
ينبغي أن يخفض قراءتها لأنه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيئا ربما يتكاسلون في أدائه فيقعون في المعصية انتهى وذكر
الشارح ولو قرأ آية السجدة إلا الحرف الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد إلا أن يقرأ أكثر آية
السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لو قرأ واسجد وسكت ولم يقل واقترب تلزمه السجدة انتهى وفي فتاوى قاضي خان
رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرف ليس عليه أن يسجد لأنه لم يسمعها من تال والله سبحانه وتعالى أعلم وبعباده أرحم

باب المسافر

أي باب صلاة المسافر لأن الكلام في أبواب الصلاة ولا شك أن السفر عارض مكتسب كالتلاوة إلا أن التلاوة عارض هو عبادة
في نفسه لا بعارض بخلاف السفر إلا بعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة
لأنه عبارة عن الظهور ولهذا حمل أصحابنا رحمهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أضحية على الخروج
من بلده أو قريته حتى تسقط الأضحية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج أن من الأحكام
التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الأضحية وجعله كالقصر وظاهره أنها لا تسقط إلا بالسفر الشرعي وسيأتي تحقيقه
إن شاء الله تعالى في محله والإضافة في صلاة المسافر إضافة الشيء إلى شرطه والفعل إلى فاعله قوله من جاوز بيوت
مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي بيان للموضع الذي يبتدأ فيه القصر ولشرط
القصر وحكمه أما الأول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قصر العصر بذي الحليفة
وعن علي أنه خرج من البصرة فصلى الظهر أربعا ثم قال أما لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين والخص بالخاء المعجمة
والصاد المهملة بيت من قصب كذا ضبطه في السراج الوهاج ويدخل في بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت
ومساكن وفناء الحرم المتصل بربضه أيضا وظاهر كلام المصنف أنه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه
اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذي يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضا وجزم في فتح
القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية وصحح قاضي خان في فتاواه أنه لا بد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر
بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فإنه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف
وفصل قاضي خان في فتاواه فقال إن كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء
أيضا وإن كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر انتهى وأطلق في
المجاوزة فانصرف إلى الجانب الذي خرج منه ولا تعتبر مجاوزة محلة بحذائه من الجانب الآخر فإن كانت في الجانب الذي خرج
منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا في الخلاصة
وذكر في المجتبى أن قدر الغلوة ثلاثمائة ذراع إلى أربعمائة وهو الأصح وفي المحيط وكذا إذا عاد من سفره إلى مصره لم
يتم حتى يدخل العمران وأما الثاني فهو أن يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلاثة
أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فإنهم يصلون صلاة الإقامة
في الذهاب وإن طالت المدة وكذلك المكث في ذلك الموضع أما في الرجوع فإن كانت مدة سفر قصروا ولا اعتبار للقصد
تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففي أثنائها بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي
ويتم الذي بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبي حين أنشأ السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية
أقل من ثلاثة أيام وسيأتي أيضا وإنما اكتفي بالنية في الإقامة واشترط العمل معها في السفر لما أن في السفر الحاجة إلى
الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية ما لم يقارنها عمل من ركوب ومشي كالصائم إذا نوى الإفطار لا يكون مفطرا ما لم

بعض

يفطر وفي الإقامة الحاجة إلى ترك الفعل وفي الترك يكفي مجرد النية كعبد التجارة إذا نواه للخدمة وأشار المصنف
إلى أن النية لا بد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال في المجتبى إذا افتتح الصلاة في السفينة حال إقامته في طرف البحر
ونقلها الريح وهو في السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبي يوسف خلافا لمحمد لأنه اجتمع في هذه الصلاة ما
يوجب الأربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الأربع احتياطا انتهى وفيه أيضا ومن حمل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدري
أين يذهب معه فإنه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثا لأنه لم يظهر المغير وإذا سار ثلاثا تخير بقصر لأنه وجب عليه القصر
من حين حمل ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وسار به مسيرة ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لأنه تبين أنه
صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفي الوجه الأول تبين أنه مسافر انتهى ففي هذه المسألة يكون مسافرا بغير قصد
وهو غير مشكل لما سيأتي أن الاعتبار لنية المتبوع لا للتابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح
لإشارة قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم
التقدير وتمام تحقيقه في فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لأن الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة
أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم إلى الليل اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم
الأول ومشى إلى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فإنه يصير مسافرا لأن المسافر لا بد له
من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط أن يسافر من الفجر إلى الفجر لأن الآدمي لا يطيق ذلك وكذلك الدابة
فألحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لأجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لأنا قلنا
اليوم إذا كان ملحقا بأكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما أن الليل للاستراحة فهو يكون
في الحديث وأشار المصنف إلى أنه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لأن الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل
من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية
الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا انتهى وأنا أتعجب من
فتواهم في هذا وأمثاله مما خالف مذهب الإمام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضي خان الرجل إذا
قصد بلدة وإلى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والأخرى دونها فسلك الطريق الأبعد
كان مسافرا عندنا انتهى وإن سلك الأقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فإن من الجرجانية إلى [illegible]
عشر فرسخا في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخا فالراكب بالسفينة والملاحين القصر والإفطار فيه صاعدا
أو منحدرا كذا في المجتبى وذكر الإسبيجابي المقيم إذا قصد مصرا من الأمصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون
مسافرا ولو أنه خرج من ذلك المصر الذي قصده إلى مصر آخر وهو أيضا أقل من ثلاثة أيام فإنه لا يكون مسافرا وإن
طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا انتهى وفي السراج الوهاج إذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد
فسار إليها على البريد سيرا مسرعا أو على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر انتهى والمراد بسير البر والجبل أن يكون
بالإبل ومشي الأقدام والمراد بالإبل إبل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو أن تكون مسافة
ثلاثة فيه إذا كانت الرياح معتدلة وإن كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من
طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وإن كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل أن تعتبر المدة من أي طريق
أخذ فيه ولهذا عمم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر العجلة ونحوه لأنه أبطأ السير كما أن أسرعه سير الفرس
والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع
إليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الأحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد
وجوب قصرها حتى لو أتم فإنه آثم عاص لأن الفرض عندنا من ذوات الأربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من
لقب المسألة بأن القصر عندنا عزيمة والإكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لأن الركعتين
في حقه ليستا قصرا حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والإكمال ليس رخصة في حقه بل إساءة ومخالفة للسنة
لأن الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الأصلي بعارض إلى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغيير في حق المسافر رأسا إذ
الصلاة فرضت في الأصل ركعتين في حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتان في حق المقيم كما روته عائشة رضي الله عنها
فانعدم معنى التغيير في حقه أصلا وفي حق المقيم وجد التغيير لكن إلى الغلظ والشدة لا إلى السهولة واليسر
والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة في حق المقيم أيضا ولو سمي فإنما هو مجاز لوجود بعض معاني

الحقيقة وهو التغيير انتهى فعلى هذا لو قال في جواب الشرط صلى الفرض الرباعي ركعتين لكان اولى وقيد بالفرض لانه
لا قصر في الوتر والسنن واختلفوا في ترك السنة في السفر فقيل الافضل هو الترك ترخيصا وقيل الفعل تقربا
وقال الهندواني الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب ايضا
وفي التجنيس والمختار انه ان كان حال امن وقرار ياتي بها لانها شرعت مكملات والمسافر اليه محتاج وان كان حال خوف
لا ياتي بها لانه ترك بعذر انتهى وقيد بالرباعي لانه لا قصر في الفرض الثنائي والثلاثي فالركعات المفروضة حال الاقامة
سبعة عشر وحال السفر احد عشر وفي عدة الفتاوي للصدر الشهيد اذا قال انسان من لم يدر منكم كم ركعة فرض يوم
وليلة فهي طالق فقالت احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر والاخرى خمسة عشر والاخرى احد عشر
لا تطلق واحدة منهن اما سبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت خمسة عشر
ركعة فيوم الجمعة ومن قالت احد عشر ففرض المسافر انتهى اطلق الارادة فشملت ارادة الكافر وقال في الخلاصة صبي
ونصراني خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة ايام ولياليها فلما سارا يومين اسلم النصراني وبلغ الصبي فالنصراني يقصر الصلاة
فيما بقي من سفره والصبي يتم الصلاة بناء على ان نية الكافر معتبرة هو المختار والامام الجليل والفضلي سوى بينهما يعني كلاهما
يتمان الصلاة انتهى قوله فلو اتم وقعد في الثانية صح والا لا اي وان لم يقعد على راس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا
قعد فقد تم فرضه وصارت الاخريان له نفلا كالفجر وصار اثما لتاخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض
قبل كماله واشار الى انه لا بد ان يقرا في الاوليين فلو ترك فيهما او في احدهما وقرا في الاخريين لم يصح فرضه وهذا كله اذا
لم ينو الاقامة فان نواها قال الاسبيجابي لو صلى المسا [illegible] وقرا فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم
او بعدما قام الى الثالثة قبل ان يقيدها بالسجدة فانه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع لانه
فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض وهو مخير في القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها اخرى
ولو افسدها لا شيء عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه اربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه
عاد الى التشهد وان اقامه لا يعود وهو مخير في القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام
والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تاكد الفساد فيضيف اخرى اليها فيكون الاربع تطوعا على قولهما خلافا لمحمد فعنده لا ينقلب
بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة واتى بالتشهد ثم نوى الاقامة قبل ان يسلم او قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل ان
يقيدها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع ويقرا في الاخريين قضاء عن الاوليين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا
ويضيف رابعة لتكون تطوعا عندهما انتهى **قوله** حتى يدخل مصره او ينوي الاقامة نصف شهر في بلد او قرية متعلق
بقوله قصر اي قصر الى غاية دخول المصر او نية الاقامة في موضع صالح لها المدة المذكورة فلا يقصر اطلق في دخوله
مصره فشمل ما اذا نوى الاقامة به اولا وشمل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه الحدث وليس عنده ما فدخل لما الا اللاحق
اذا احدث ودخل مصره ليتوضا لا يلزمه الاتمام ولا يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الفتاوي الظهيرية وشمل ما اذا
كان سار ثلاثة ايام او اقل لكن المذكور في الشروح انه يتم اذا سار اقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض
للسفر قبل الاستحكام اذ هو محتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه ان لا يحل فطره في رمضان اذا كان بينه وبين بلده
يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر الا بنية الاقامة او دخول الوطن او الرجوع قبل الثلاثة انتهى والمذكور في الخانية
والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم ذكرها فان كان وطنا اصليا يصير مقيما بمجرد العزم الى الرجوع وان
لم يكن له وطن اصلي يقصر والذي يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة
ثلاثة ايام لا استكمال سفر ثلاثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد اثبتنا العلة بحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت
علة حكم الاقامة روى البخاري تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى
ندخلها وتبيانه صلى ركعتين والكوفة بمراى منه فقيل له الى اخره وقيد بنية الاقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو ان
يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا اخرج او بعد غد اخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر وفي المجتبى النية انما
تؤثر بخمس شرائط احدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو اقام في بحر
او جزيرة لم يصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالراي انتهى واطلق النية فشمل الحكمية كما لو وصل الحاج الى
الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوي الاقامة كذا
في المحيط وشمل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فانه يتم سواء كان في اولها او وسطها او في اخرها وسواء كان

منفردا او مقتديا او مدركا او مسبوقا اما اللاحق اذا ادرك اول الصلاة والامام مسافر فاحدث او نام فانتبه
بعد فراغ الامام ونوى الاقامة لم يتم لان اللاحق في الحكم كانه خلف الامام فاذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض
فلا يتغير في حق الامام وكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع
ولو خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الاقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا في الخلاصة
وقيد بنصف شهر لان نية اقامة ما دونها لا توجب الاتمام لما روي عن ابن عباس وابن عمر انهما قدراها بذلك والاثر
في المقدرات كالخبر واقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع اصحابه سبعة ايام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية
الاقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة وفي الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية
الاقامة لا تصح الا في موضع الاقامة ممن يتمكن من الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر
والخشب لا الخيام والاخبية والوبر انتهى وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة ايام فصاعدا
اما اذا لم يسر ثلاثة ايام فلا يشترط ان تكون الاقامة في بلد او قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه
وقول المصنف حتى يدخل مصره اولى من قول صاحب المجمع الى ان يدخل وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحله كما في
المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصرا للانسان بكونه
ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر مصرا وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضي الله عنه
ولقوله صلى الله عليه وسلم من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس التزوج عندهم كذا في القنية
قوله لا بمكة ومنى اي لو نوى الاقامة خمسة عشر يوم بمكة ومنى فانه لا يتم الصلاة لان الاقامة لا تكون في مكانين
اذ لو جازت في اماكن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان اقامة المسافر المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما واكثر
الا اذا نوى ان يقيم بالليل في احدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن
في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الاخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج
اذا دخل مكة في ايام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل
كان سبب تفقه عيسى بن ابان هذه المسالة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في اول العشر من
ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الاقامة شهرا فجعلت اتم الصلاة فلقيني بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطات
فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبي ان يخرج وعزمت على ان اصاحبه وجعلت اقصر الصلاة
فقال لي صاحب ابي حنيفة اخطات فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت اخطات في مسالة في
موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما اوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ فيصير
منبعثة للطلبة على طلبه قيد بالمصرين ومراده موضعان صالحان للاقامة لا فرق بين المصرين او القريتين
او المصر والقرية للاحتراز عن نية الاقامة في موضعين من مصر واحد او قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان
حكما الا ترى انه لو خرج اليه مسافرا لم يقصر **قوله** وقصر ان نوى اقل منه ولم ينو وبقي سنين اي اقل من نصف شهر
وقد قدمنا تقريره **قوله** او نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرا او اهل البغي في دارنا في غيره
معطوف على قوله نوى اقل منه اي وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين ان يكون العسكر مشغولين
بالقتال والمحاصرة ولا فرق في المحاصرة بين ان يكون للمدينة او للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين ان يكون
العسكر في ارض الحرب او ارض الاسلام مع اهل البغي في غير المصر لان نية الاقامة في دار الحرب والبغي لا تصح لان
حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال اصحابنا في تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى ان يقيم
خمسة عشر يوما لقضاء تلك الحاجة لا يصير مقيما لانه متردد بين ان يقضي حاجته فيرجع وبين ان لا يقضي
فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر في دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول لمن اراد الخروج الى مكان
ويريد ان يترخص برخص السفر ينوي مكانا ابعد منه وهذا غلط كذا ذكره التمرتاشي انتهى كذا في معراج الدراية
وعلى هذا واقعة الفتوى وهي ان انسانا يحلف بالطلاق انه يسافر في هذا الشهر فينوي مسيرة ثلاثة ايام ويقصد
مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا له لتعارض نيته او الاولى ليست بنية اصلا واطلق في العسكر فشمل ما اذا كانت الشوكة
لهم وقيد به لانه من دخل دار الحرب بامان فنوى الاقامة نصف شهر فيها فانه يتم اربعا لان اهل الحرب لا يتعرضون له
لاجل الامان كذا في النهاية واشار الى ان الاسير لو انفلت من ايدي الكفار وتوطن في غار ونوى الاقامة خمسة عشر

يوما لم يصر مقيما كما لو علم اهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة ايام ولياليها لم تعتبر نيته كذا في الخلاصة
وفي فتاوى قاضيخان وحكم الاسير في دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذي يبعث اليه الوالي والخليفة
ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير وفي التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب فغلبوا في مدينة ان اتخذوها دارا
يتمون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن ارادوا الاقامة بها شهرا او اكثر فانهم يقصرون لانها في الوجه الثاني بقيت
دار حرب وهم محاربون فيها وفي الوجه الاول لا انتهى **قوله** بخلاف اهل الاخبية حيث تصح منهم نية الاقامة في الاصح
وان كانوا في المفازة لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى مرعى الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم في الصيف
وقصدوا موضع اقامتهم في الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة ايام فانهم يصيرون مسافرين في الطريق وظاهر كلام البدائع
ان اهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة
للرجل اصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى انتهى والاخبية جمع خباء البيت
من صوف او وبر فان كان من شعر فليس بخباء كذا في ضياء الحلوم وفي المغرب الخباء الخيمة من الصوف انتهى والمراد هنا
الاعم لما في البدائع من التسوية بين من يكون في بيت صوف او في بيت شعر وقيد باهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين
لو نوى الاقامة معهم فعن ابي يوسف روايتان وعند ابي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع
والمجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفينته ايضا ليست بوطن **قوله** ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح
واتم لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر
قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الاقامة فيه واذا كان التغير بضرورة الاقتداء فلو افسده صلى ركعتين لزواله
بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا افسد لانه التزم اداء صلاة الامام وهنا لم يقصد
سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعة ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث
الامام فاستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان الخليفة خليفة
عن المسافر كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين فسدت صلاة الكل
ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامدا او ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل تفسد
صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت اربعا بالتبعية
كذا في التجنيس وصححه في القنية واشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الاقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم
ينو للتبعية فلو ام المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين فتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين او قام
فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم تامة
فلو تكلم بعد نية الامام الاقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافرين ركعتين ذكره الاسبيجابي **قوله**
وبعده لا اي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا
يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة او القراءة او التحريمة كذا ذكره الشارح والمذكور
في الهداية وغيرها في حق القعدة او القراءة ولم ار من ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي وفي صحته ان المسافر اذا اقتدى
بالمقيم اول الصلاة فان القعدة تصير فرضا في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم
لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد
قرا في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام وفرض في حق المأموم فان كان الامام صلى الشفع الاول
بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقا ومقتضى
التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لا في حق القعدة ولا القراءة واما التحريمة فهي لا تكون
الا فرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير واجاب في المحيط عما اذا لم يقرا في الاوليين
وقرا في الاخريين بان القراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين والقضاء يلتحق بمحله فلا يبقى للاخريين قراءة انتهى يعني فلا يصح
مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدين الاول ان تكون فائتة في حق الامام والمأموم
الثاني ان تكون الصلاة رباعية اما اذا كانت ثنائية او ثلاثية او كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم
كما اذا كان المأموم يرى قول ابي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر
بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة انتهى وهو تقييد حسن لكن الاولى ان يكون الشرط كونها فائتة في حق المأموم

فقط سواء كانت فائتة في حق الامام او لا بان صلى ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر
لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول لا يفهم من قوله صح واتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية
الذي يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه اصلا لان السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيد بكون الاقتداء بعد
خروج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعا له
صار حكمه حكم المقيم وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه
اتمها اربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت وقبل خروجه يصلي ركعتين عندنا كذا في البدائع **قوله** وبعكسه صح فيهما وهو
المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في
حق المقتدي وبناء الضعيف على القوي جائز وقد ام النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر اهل مكة وقال اتموا صلاتكم
فانا قوم سفر وهو جمع مسافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه
من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام
ثم افساده بسلامه على راس ركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدري امسافر هو ام مقيم لا يصح
لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة انتهى لا انه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل صلى الظهر بالقوم في قرية او
مصر ركعتين وهم لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين او مسافرين لان الظاهر من حال
من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سألوه فاخبرهم انه مسافر جازت
صلاتهم انتهى وفي القنية وان كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك
مستحبا لانه لم يتعين معرفا صحة صلاتهم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه لحصول المعرفة واختلفوا هل يقوله بعد
التسليمة الاولى او بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الامام فنوى
الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه ما لم يسجد لم يستحكم خروجه
عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا
انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعدما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث
وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الخلاصة والخانية مسافر ام قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة
لا لتحقيق الاقامة بل ليتم المقيمين لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه اربعا انتهى وفي العدة مسافر سبقه الحدث فقدم
مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر ويقدم مسافرا يسلم المقيم ثم يتم صلاته وفي الخلاصة مسافر ام مسافرين فاحدث
فقدم مسافرا اخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا اربعا انتهى وفي الهداية واذا صلى المسافر بهم
ركعتين سلم واتم المقيمون صلاتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه
لا يقرأ في الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراءة
نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان اولى وفي الخانية لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدي احدهم
بالاخر انتهى فلو اقتدى احدهم بالاخر فسدت صلاة المقتدي لانه اقتدى في موضع يجب عليه الانفراد وصلاة الامام
تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت فالقعدتان فرض في حقه
وقيل لا تفسد وهي نفل في حق المقتدي انتهى **قوله** ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله
والسفر والاصلي لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلا له روي ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا
يصلي بعرفات اربعا فاتبعوه فاعتذر وقال اني تأهلت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن
الاصلي هو وطن الانسان في بلدته او بلدة اخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع اهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها
بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو ان يتوطن بلدة اخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من ان يكون وطنا
اصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم قيدنا بكونه انتقل عن الاول باهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث اهلا في بلدة اخرى
فان الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد ان يتوطن بلدة اخرى ثم بدا له
ان لا يتوطن ما قصده اولا ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلده الاول فانه يصلي اربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له
اهل بالكوفة واهل بالبصرة فمات اهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا له لانها انما كانت
وطنا بالاهل لا بالعقار الا ترى انه لو تأهل ببلدة فلم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا له لانها كانت وطنا

له بالاهل والدار جميعا فبزوال احدهما لا يرتفع الوطن كوطن الاقامة يبقى ببقاء الثقل وان اقام بموضع آخر انتهى وفي
المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل اهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين
المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقارات في القرى البعيدة منها يصيفون بها باهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما
وطنان له لا يبطل احدهما بالآخر وقوله لا السفر اي لا يبطل الاصلي بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الاقامة
وكذا لا يبطل بوطن الاقامة واما وطن الاقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الاقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر
وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلي لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده اطلقه فافاد ان تقدم السفر ليس بشرط
لثبوت الوطن الاصلي ووطن الاقامة فالاصلي بالاجماع ووطن الاقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي اخرى
عن محمد انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه مدة سفر حتى لو خرج من مصره
لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة
سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مسيرة السفر نوى
الاقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير ولا تصير تلك القرية وطن اقامة مثاله قاهري خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها
نصف شهر ثم خرج منها فان قصد مسيرة ثلاثة ايام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد
ذلك وخرج الى الصالحية فان نوى الاقامة بها نصف شهر اتم بها ويبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافرا لا يتم
وان لم ينو الاقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة
اخرى لا يتم اذا لم ينو الاقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذي ينوي ان يقيم فيه اقل من خمسة عشر
يوما تبعا للمحققين قالوا لانه لا فائدة فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان
عامتهم على انه يفيد في رجل خرج من مصره الى قرية لحاجة ولم يقصد السفر ونوى ان يقيم فيها اقل من خمسة عشر يوما
فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له ان يسافر قبل ان يدخل مصره وقبل ان يقيم ليلة في موضع آخر فسافر
فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها اتم لانه لم يوجد ما يبطله مما هو فوقه او مثله انتهى وصحح في السراج الوهاج
وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها اتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على
تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الاقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع **قوله** وفائتة
السفر والحضر تقضى ركعتين واربعا اي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة الحضر تقضى اربعا لان القضاء
بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعا وساجدا او
فاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بايماء لان الواجب شيئان الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالعجز فاذا قدر
اتى بهما بخلاف ما نحن فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم اربع فلا يتغير بعد الاستقرار **قوله**
والمعتبر فيه آخر الوقت اي المعتبر في وجوب الاربع او الركعتين عند عدم الاداء في اول الوقت الجزء الاخير من الوقت وهو
قدر ما يسع التحريمة فان كان فيه مقيما وجب عليه اربع وان كان مسافرا فركعتان لان المعتبر في السببية عند عدم الاداء
في اول الوقت اداء جزء والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء
الاخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي او اسلم كافر او افاق مجنون او طهرت الحائض او النفساء في آخر الوقت بعد
مضي الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في اوله وبعكسه لو جن او حاضت او نفست فيه لم تجب عليهم
لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند خلوه عن الاداء به لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت
التغير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الاخير لجاز وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول
وسيأتي في الجمعة ان المعتبر اول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله في السببية الجزء الذي يمكنه الشروع فيه
واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا ليؤدي فيه فاذا تأخر عن اول الوقت بقي مقدار ما يسع الركعتين
جعل سببا فيتغير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب اول الوقت وهو ما كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه
ما اذا اقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه اربع ركعات اتفاقا كذا في المصفى فيحتاج زفر الى الفرق وقيد بعدم
الاداء اول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر اول الوقت ثم اقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الخانية وذكر في الخلاصة
رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيئا في منزله
فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه ان يصلي الظهر ركعتين والعصر

اربعا ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسألة بحالها يصلي الظهر اربعا والعصر ركعتين
قيد بالصلاة لان المعتبر في الصوم اول جزء من اليوم حتى لو اسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه
معيارا **قوله** والعاصي كغيره اي في الرخص برخص المسافر لاطلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية
انما هي فيما جاوره كخروجه عاقا لوالديه او عاصيا على الامام او ابقا من مولاه او خرجت المرأة بلا محرم او في العدة
او قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للحج او للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية
اصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا للرخصة **قوله** ويعتبر نية الاقامة
والسفر من الاصل دون التبع اي المرأة والعبد والجندي تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الاقامة والسفر دون
التبع لكن لا يلزم التبع الاتباع الا بعد علمه بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل الحكمي
وهو احوط وفي فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول اصح لان في لزوم الحكم قبل العلم حرجا وضررا
وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له ان لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع
بناء على ظاهر امره ولحقه ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجه ومن جهة الوكيل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا
ومن هنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها وكان مضطرا فلو صار فرضه اربعا باقامة الاصل وهو لا يشعر
لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا ما في الخلاصة من ان العبد
اذا ام مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين كان عليهما اعادة تلك الصلاة وكذا
لو كان العبد مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه اربعا حتى لو سلم على رأس
الركعتين كان عليه اعادة تلك الصلاة انتهى مبني على غير الصحيح او يفرض عدم علم العبد وعلى الحمل ان علم اطلق تبعية
المرأة والجندي وقيده بان تستوفي المرأة مهرها المعجل والا فلا تكون تبعا فالعبرة لنيتها لان لها ان تحبس نفسها عن الزوج
للمعجل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندي يرتزق من بيت المال فان كان يرزقه من ماله فالعبرة لنيته
لان له ان يذهب حيث شاء لطلب الرزق واطلق في العبد فشمل القن والمدبر وام الولد واما المكاتب فينبغي ان لا يكون تبعا
لان له السفر بغير اذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف حصر التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا
لانسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا
مفلسا فان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين ويقيم في اي موضع شاء واما الاعمى مع قائده فان كان القائد
اجيرا فالنية للاعمى وان كان متطوعا في قيادة تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى احدهما الاقامة
قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيحا لنية الاقامة
احتياطا لامر العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما مهاياة في الخدمة فان العبد يصلي صلاة الاقامة واذا
خدم المولى الذي لم ينو الاقامة يصلي صلاة السفر وفي فتاوى القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى
فانه يسأله ان اخبره ان سيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الاقامة وان لم يخبره
بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الاقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي
القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلي صلاة المقيم ودخل تحت الجندي الامير مع الخليفة
كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد في شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلاة المقيم انتهى
وظاهره ان الحاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة
لا تخرج بعد خمسة عشر يوما ولذلك منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر كما علله به في التجنيس وفي المحيط سئل اسير العدو
ان كان مسيرة العدو ثلاثة ايام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا
فاخذه غريمه فحبسه فان كان معسرا قصر لانه لم ينو الاقامة ولا يحل المطل ليحبسه وان كان موسرا ان عزم ان يقضي
دينه او لم يعزم شيئا قصر وان عزم واعتقد ان لا يقضيه اتم والله اعلم بالصواب

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل
رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبة التنصيف مجازا وهي
فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد اطال المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها فاكد

وانما اكثرنا فيه نوعا من الاكثار فيه لما تسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم
ما سيأتي من قول القدوري ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما اراد حرم عليه
وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكر وقد صرح اصحابنا بانها فرض آكد من الظهر وباكفار جاحدها
انتهى قوله وقد كثر ذلك من جملة زماننا ايضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها
بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية المختارة
وليس هذا القول اعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا كما سيأتي عن ابي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي انني
افتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله
واما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصر والسلطان والوقت والخطبة
والجماعة والاذن العام والثاني ستة ايضا وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدي من الاجتماع
كالفرقة من الافتراق اضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع
كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة واول من سماه يوم الجمعة
كعب بن لوي ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف
واسس مسجدهم ثم خرج من عندهم فادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادي رانونا
فكانت اول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام قوله شرط ادائها المصر اي شرط صحتها ان تؤدى في مصر حتى لا تصح
في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا اضحى الا في مصر جامع او في مدينة
عظيمة رواه ابن ابي شيبة وصححه ابن حزم وكفى بقوله قدوة واماما واذا لم تصح في غير المصر فلا تجب على غير اهله وفي
الخلاصة القروي اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى ان يمكث ثمة يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من مصر من
يومه ذلك قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه وبعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من ثمة
ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران
قبل دخول وقت الظهر لان الجمعة انما تجب آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على
عزم ان لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما انتهى قوله وهو كل موضع له امير وقاض
ينفذ الاحكام ويقيم الحدود اي حد المصر والمذكور هو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسي زاد في الخلاصة
ويشترط المفتي اذا لم يكن القاضي او الوالي مفتيا واسقط في الظهيرية الامير فقال المصر في ظاهر الرواية ان يكون فيه
مفت وقاض يقيم الحدود وينفذ الاحكام وبلغت ابنيته ابنية منى واحترز المصنف بقوله ويقيم الحدود عن
المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذا الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها
كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضيها او اميرها امرأة لا تكون مصرا فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر
خلافه قال في البدائع واما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للامامة في سائر
الصلوات ففي الجمعة اولى الا ان المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان
المرأة تصلح سلطانا او قاضية في الجملة فتصح انابتها انتهى وفي حد المصر اقوال كثيرة اختاروا منها قولين احدهما
ما في المختصر ثانيهما ما عزوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك واسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف
المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه او علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح
وهو اخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن ابي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في اكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه
فتوى اكثر الفقهاء وقال ابو شجاع هذا احسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو صحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر
وهو في القرى ليس له ان يجمع بالناس ولو مر بمصر من امصار ولايته فجمع بها وهو مسافر جاز قوله او مصلاه اي مصلى
المصر لانه من توابعه فكان في حكمه غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج اهله
والفناء في اللغة سعة امام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب
الجمعة على اهله فاختار في الخلاصة والخانية انه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر
واطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة
من مزارع او مراع كالقلع ببخارى لا جمعة على اهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط

انتهى

انتهى واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان امكنه ان يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة
والا فلا قال وهذا حسن انتهى واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال وعن ابي يوسف في المنتقى لو خرج الامام مع
اهله لحاجة مقدار ميل او ميلين فحضرت الجمعة جاز ان يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلته
فيما هو من حوائج اهله واداء الجمعة منها انتهى وذكر الولوالجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه اهون على
العامة وهو ثلاثة اميال انتهى وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين تجب على اهل المواضع القريبة
الى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة باعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وايجابا انتهى فقد
اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكانا ولهذا ذكر في غاية البيان ان فناء المصر ملحق به
في وجوب الجمعة لا في تمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وايابا وفي المضمرات معزيا الى الفتاوى الحجة
وجوب الجمعة على ثلاثة اقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض اما الفرض فعلى الامصار واما
الواجب فعلى توابعها واما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط انتهى وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع
الامصار لا يجوز التخلف عنها واما القرى فان اراد الصلاة بها فغير صحيحة على المذهب وان اراد تكلفهم وذهابهم الى
المصر فممكن بعيد واغرب من هذا ما في القنية من انه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول علي رضي الله عنه اياك
وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا يطيق ان يسمعه عذرا انتهى فان المذهب عدم
صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على اهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب
على اهل الامصار انتهى وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال ولا قاض نازلان بها بل لها
قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولى الكورة باسرها فيأتي القرية احيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف
ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا وقاضيا او لا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها
والا لم تكن قرية اصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى
دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي ان يصلي اربعا بعد
الجمعة وينوي بها آخر فرض ادركت وقته ولم اؤده بعد فان لم تصح الجمعة وقعت ظهرا وان صحت كانت نفلا انتهى وفي
القنية يصلي الجمعة في الرستاق ولا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وايهما قدم جاز انتهى قوله ومنى
مصر لا عرفات فتجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات اما الاول فهو قولهما وقال لا تجوز بمنى كعرفات واختلفوا في ما لا خلاف
فقيل مبني على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما اربع فراسخ وتقدير التوابع للمصر بها غير
صحيح والصحيح انه مبني على انها تتمصر في ايام الموسم عندهما لان لها ابنية وتنقل اليها الاسواق ويحضرها وال وقاض بخلاف
عرفات لانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان اطلق المصنف فشمل ما اذا كان المصلي بها الجمعة الخليفة
امير الحاج او امير العراق او امير مكة او امير الموسم مقيما كان او مسافرا وقد اخرجوا منه امير الموسم وهو الذي امر
بتولية امور الحاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما او مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة امير العراق
او امير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير
ايام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمنى في ايام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من
فناء مكة انتهى وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرا في تلك الايام
وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر ان لا تصح فيها حالة حضور المتولي فاذا حضر
صحت واذا ظعن امتنعت انتهى وفي التجنيس ولو نزل الخليفة او والي العراق في المنازل التي في طريق مكة كالثعلبية
ونحوها جمع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كمنى واطلق في عرفات فشمل ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في
البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لا لكونها ليست مصرا قوله وتؤدى في مصر في مواضع اي
يصح اداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول ابي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في الاجماع في موضع واحد في
مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها
في مصر واحد في مسجدين واكثر وبه نأخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فقط وفي فتح القدير الاصح الجواز
مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر
وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها

في موضعين ولا يجوز في اكثر من ذلك وعليه الاعتماد انتهى فان المذهب الجواز مطلقا فاذا علمت ذلك فما في القنية ولما
ابتلي اهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما فعلى قول ابي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان
ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة امامهم ان يصلوا الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن
ان ينوي اخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت اخر ظهر ادركت وقته ولم اصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه باخر
الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرا الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاوليين كالظهر وهو
اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رايه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الاربع بعد الجمعة بينها وبين العصر
حسبما خلافهم في نيته واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا جمعتا في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ
وقيل بهما والاول الاصح انتهى مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل باقوى الدليلين
وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق واما ما استدل به بمنع التعدد من انها سميت جمعة لاستدعائها الجماعات فهي
جامعة لها فلا يفيده لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن حجر في التحفة في تعداد الجمعة لا يقال القول
المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لان الاجماع اخص من مطلق الجماع
ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل باقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز
التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج انتهى بلفظه مع ما لزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست
بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن اداء الجمعة فكان
الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها ممن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من مفسدة
فعلها والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب **قوله** والسلطان او نائبه معطوف على المصر والسلطان هو الوالي الذي لا
والي فوقه وانما كان شرطا للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقدم والتقديم وقد تقع في غيره فلا
بد منه تتميما لامره ودخل تحت النائب العبد اذا قلد باعمال ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز انكحته بتزويجه ولا اقضيته
ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي ان يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان
لم يؤمر به وهذا في عرفهم انتهى وفيها والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت او صاحب
الشرط او القاضي اجزاهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يامرهم القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن
ثمة قاضي ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة وامراء على اشياء
من امور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع انتهى واطلق في السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في
الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له اي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية
تجوز الجمعة بحضرته انتهى والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو امر الصبي والذمي وفوض اليهما
الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي واسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره في الخلاصة قبله النصراني
اذا امر على مصر ثم اسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا امر ثم ادرك وكذا لو استقضى
صبي ونصراني ثم ادرك الصبي واسلم النصراني لم يجز حكمهما انتهى لانه في الاول فوض اليه امر الجمعة صريحا وفي الثاني
لا وظاهر ما في الخانية ان الفرق انما هو قول لبعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا
المعتبر اهليته وقت الاستنابة ولا خفاء في ان من فوض اليه امر العامة في مصر فان له ان يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه
السلطان صريحا كما في الخلاصة من ان من فوض اليه امر العامة من اصحاب السلطان فان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستنابة
كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه واما ما وقع في الاشباه في الخطيب المقرر من جهة
الحاكم هل له ان يستنيب بغير ضرورة فصرح ملا خسرو في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستنابة الا ان يفوض
اليه ذلك وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى وقد عمل بذلك بعض القضاة في زماننا حتى اخرج خطيبا
من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفي التحفة في تعداد الجمعة للعلامة ابن حجر ان احد شيوخ مشايخنا ان
اذن السلطان او نائبه انما هو شرط لاقامتها عند بناء المسجد بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر
الناظر خطيبا في مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن يستصحب لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق
التقدم في امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه في كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته

فالنايب

فالنائب في هذه النيابة في كل بلد الامير الذي ولي على تلك البلدة ثم الشرطي ثم القاضي ثم الذي ولاه قاضي القضاة
وفي العناية عن ابن المبارك الشرطي اولى من القاضي وفي الخانية الامام اذا احدث بعدما صلى ركعة من الجمعة
فتقدم واحد من القوم لا بتقديم احدهم لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه
امر العامة يجوز واذ قد عرفت هذا فينبني عليه ما يقع في زماننا هذا من استيذان السلطان في اقامة الجمعة فيما يستجد
من الجوامع فان اذنه باقامتها في ذلك الموضع لم يصح لاذن رب الجامع لمن يقيمه خطيبا ولا اذن ذلك الخطيب
لمن عساه ان يستنيبه ولا يكون ذلك اذنا لمجهول لم يقع فاسدا على ما توهمه البعض لانه لا بد ان ينال السلطان في ذلك
شخص معين بالضرورة لنفسه او لغيره فيرون الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر
وان كان لغيره فكذلك لانه اذن يقع اذنا للمسؤول له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام ايضا لان السائل
يجري ذكره عنده بما يصح السؤال له وهو كاف في صحة الاذن فان مثل ذلك كاف في تولية القضاة والولاة الا ترى
ان شخصا نائيا عن الامام او قريبا غائبا عن حضرته لو وصف له باوصاف حميدة فولاه حال غيبته عنه صح ولا
يشترط معرفة شخصه في صحة توليته له فما بالك بما نحن فيه واذا صح الاذن اعطي لمن اذن له حكم الوالي والقاضي في صحة
الاقامة منه وممن ياذن له لان المصحح لصحتها ممن سوى الامام من الامراء والشرطين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم
واذنه المحصل لدفع الفتنة الذي هو السبب الداعي لاشتراط الامام في صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا
التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم
يدل عليه قال الولوالجي في فتاواه الامام اذا خطب فامر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فامر ذلك الرجل من شهد الخطبة
فجمع بهم جاز لان الذي لم يشهد الخطبة من اهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع
الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يامر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع في الصلاة ثم استخلف من لم يشهد
الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدي الصلاة بالتحريمة الاولى ووجه الدلالة
ان الامام اذا كان المراد به نائب الوالي وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة في اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر
وجوز لنائبه ان يستنيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام الوالي فقد جوز لنائبه ان يستنيب فكل
منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال في الهداية من باب القضاء وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء
الا ان يفوض اليه بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف
دلالة ولا كذلك القضاء انتهى فقد جوز للمامور باقامتها الاستنابة ولم يقيده بالعذر فدل على جوازها مطلقا واما
تقييد الشارح الزيلعي الاستخلاف بان يكون احدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في البدائع
ان كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه انتهى وهو صريح في جواز الاستنابة للخطيب مطلقا
او كالصريح فيه وايضا ليس الحدث قبل الصلاة من الضرورات لامكان ان يذهب الخطيب للوضوء ثم ياتي فيصلي وقد
اتفقت كلمتهم على ان له الاستخلاف بشرط ان يكون النائب شهد الخطبة ليكون كان النائب قد خطب بنفسه ولم يقيدوا
باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي فتاوى الولوالجي اذا احدث الامام فقال لواحد اخطب بهم ولا تصل بهم فذهب
ولم يجي اجزاه ان يخطب ويصلي بهم لانه نهاه عن الصلاة لكي ياتي فيصلي بهم فاذا لم يات وكان هذا تفويض الصلاة
اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره في وظيفة الخطابة
وانما يقرر فيها الحاكم المسمى بالباشاه ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه عن الخلاصة من ان القاضي لا يقيمها الا باذن
لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة وعن ابي يوسف انه قال اما اليوم فالقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء
يامرون القضاة ان يجمعوا بالناس قيل اراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة الشرق والغرب كابي يوسف
في وقته اما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك انتهى والحاصل ان السلطان اذا ولى انسانا قاضي
القضاة بمصر فان له ان يولي الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له ان يستخلف القضاة وان لم يؤذن له مع ان القاضي
ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان تولية قاضي القضاة اذن بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب
القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة للقاضي روايتين ورواية المنع يفتى بها في ديارنا اذا لم يؤمر به ولم يكتب في
منشوره واشار المصنف رحمه الله الى ان الامام اذا منع اهل المصر ان يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يمصر موضعا كان له ان ينهاهم
قال الفقيه ابو جعفر هذا اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب واراد ان يخرج ذلك المصر من ان يكون مصرا اما اذا

بما هو منعنا او اضرارا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مات في مصر او مصر ثم نفر الناس عنه لخوف
عدو وما اشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستانف من الامام كذا في الخلاصة وقد علم من كلامهم ان النائب
اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها لانه لم يبق نائبا لكن شرطوا ان يأتيه الكتاب بعزله او يقدم عليه الامير الثاني
فان وجد احدهما فصلاته باطلة وان صلى صاحب شرط جاز لان اعمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان
النواب بمصر اذا عزل فالخطباء على حالهم ولا يحتاجون الى تجديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل
الشروع لانه لو شرع ثم حضر وال اخر فانه يمضي في صلاته لان كل من امره الامام ان يصلي بالناس علم الجمعة لم يحجر عليه وهو في
الصلاة لا يعمل حجره لان شروعه صح وان حجر عليه قبل الشروع عمل حجره **قوله** ووقت الظهر اي شرط صحتها ان تؤدى في
وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام الظهر في خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فتراعى الخصوصيات
التي ورد الشرع بها تماما فلم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت
اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون
او واجب كما سيأتي بيانه **قوله** فتبطل بخروجه اي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها
فلا يبني الظهر لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا واوانا واطلقه فشمل كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في
الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو اتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت
لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها انتهى وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر ينقلب تطوعا
عند ابي حنيفة وعندهما يبطل اصلا انتهى ولا يخفى مخالفته لما في المحيط فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف
لا يبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل رجل معه في الصلاة فزحمه الناس فلم
يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسألة بحالها
ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي ان يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط مخالفه
لانه لا فرق في اللاحق بين ان يكون عذره النوم او الزحمة **قوله** والخطبة قبلها اي شرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة
لما قدمناه من ان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة
ولانها شرط وشرط الشيء سابق عليه ولو قال فيه اي في وقت الظهر لكان اولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح
وشرط الشارح ان تكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما او نياما وظاهره انه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور
واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره احد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو
حضر واحد او اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير
المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز اخذا من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال في قصد الخطبة فلو حمد
لعاطس لا يجزئ عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشيء من انواع الدلالات كما لا يخفى وصحح في
الظهيرية انه لو خطب وحده فانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف
المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها
سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين
شرط وليس بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من اركانها انتهى وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط
الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد والجمع لتحقق معنى الخطبة
لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو احدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على
تلك التحريمة المنشأة فالخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتدين الذين
لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو افسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا
جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو افسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول
احدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز انتهى ولم يشترط المصنف ان يصلي عقب الخطبة بلا تراخ ففيه
اشارة الى انه ليس بشرط فلذا قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة في صلاة الجمعة ولو كانت
الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها او افتتح التطوع بعد
وان لم يعد الخطبة اجزاه وكذا اذا خطب جنبا كذا في فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما

في الخلاصة فقال ولو خطب محدثا او جنبا ثم توضأ واغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتغدى او جامع
واغتسل ثم جاء استقبل الخطبة وكذا في المحيط معللا بان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثاني فان ظاهره ان الاستقبال
في الثاني لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح في السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو
الظاهر لانه اذا طال الفصل لم تبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط في الامام
ان يكون هو الخطيب وقد صرح في الخلاصة بانه لو خطب صبي باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز
قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائما كما روي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي ان يخطب خطبة خفيفة
يفتتح بحمد الله تعالى ويثني عليه ويتشهد ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس
جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة اخرى يحمد الله ويثني عليه ويتشهد فيه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم
ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما في البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ في الثانية ولهذا قال في المجتبى ان الثانية
كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه ليس قراءة اية في الثانية والحاصل كما في المجتبى ان الكلام
في الخطبة في اربعة مواضع في الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة اما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة
فالفرض شيئان الوقت وذكر الله تعالى واما سننها فخمسة عشر احدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال ابو
يوسف لا تجوز ثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال ابو يوسف في الجوامع القعود في نفسه
قبل الخطبة وخامسها ان يسمع القوم الخطبة فان لم يسمع اجزاه وسادسها ما روى الحسن عن ابي حنيفة انه يخطب
خطبة خفيفة وهي تشتمل على عشرة احدها البداية بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما هو اهله وثالثها الشهادتان
ورابعها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسيء
وروي انه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة اخرى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة
هم الفائزون واخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد في الخطبة الثانية الحمد
والثناء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وتاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين
بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل واما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة في الجمعة واما السنة في
حق الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله في الصلاة وترك الكلام وقال
الشافعي رضي الله عنه اذا استوى على المنبر سلم على القوم ولقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة
ولا كلام يبطل ذلك واما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلي على
النبي صلى الله عليه وسلم وقالا يصلي السامع في نفسه وفي جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن لم يسمع الخطبة
اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره في الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات واما التخطي فمكروه
عند ابي حنيفة وقالا انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازي انما يجوز قبله اذا لم يؤذ احدا فاما تخطي السؤال فمكروه
في جميع الاحوال بالاجماع واما شهود الخطبة فشرط في حق الامام دون المأموم انتهى ما في المجتبى واطلق المصنف في
الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوي مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر وظاهر الرواية مقدار ثلاث
آيات كما في المجتبى وغيره ومن الغريب ما ذكره في السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر واقبل على الناس ان يسلم
عليهم لانه استدبرهم في صعوده انتهى ومن المستحب ان يرفع الخطيب صوته كما في السراج الوهاج ومنه ان يكون الجهر في
الثانية دون الاولى كما في شرح الطحاوي والمجتبى وينبغي ان تكون الخطبة الثالثة الحمد لله نحمده ونستعينه الى اخره لان
هذا هو الثناء الذي كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث
ويذكر العمين انتهى ثم قولهم ان السنة في المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع القبلة
ولهذا قال في المجتبى والرسم في زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لخرجوا في تسوية
الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم في الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان امام الامام فان كان عن يمين الامام
او عن يساره قريبا من الامام يتحرف الى الامام مستعدا للسماع ومن السنة ان يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله
عليه وسلم وفي المضمرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة في ان الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعنا الفقيه ابا الحسن
الرستغفني يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم
عن الاسلام فذلك السيف باق في ايدي المسلمين نقاتلكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطبون

فيها بلا سيف ومدينة النبي صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرة
ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف انتهى وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لانه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ان
ظاهرهما في الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره ان يخطب متكئا على قوس او على عصى لكن قال في الحاوي القدسي اذا فرغ
المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه انتهى وهو صريح فيه الا ان يفرق بين السيف وغيره وفي المجتبى
ويخطب بالسيف وفي السراج الوهاج واما الدعاء للسلطان في الخطبة فلا يستحب لما روي عن عطاء انه سئل عن ذلك فقال
انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيرا وفي الخلاصة وغيرها الدنو من الامام افضل من التباعد منه على الصحيح ومنهم
من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة في الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام في الحمد والمواعظ فعليهم
الاستماع فاذا اخذ في مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكي في الظهيرية والخانية عن ابرهيم النخعي
وابرهيم بن مهاجر انهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابرهيم النخعي في ذلك فقال اني صليت الظهر في داري ثم رحت الى
الجمعة تقية ولذلك تأويلان احدهما ان الناس كانوا في ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلي الجمعة لانه كان لا يرى
الجائر سلطانا وسلطانه يومئذ كان جائرا فانما كانوا لا يصلون الجمعة من اجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة عن
وقتها في ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر في دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة اي نافلة انتهى وقد سمعت في
زماننا ان بعضهم يترك الجمعة منا ولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله مجتهد في ذلك واما المقلد لابي حنيفة
فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفي اول التجنيس معزيا الى الفقيه ابي الليث ينبغي ان يكون
في مجلس المواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله رجاء لانه ورد النهي عن ذلك ولان الاول يفضي الى القنوط
والثاني الى الامن فيجمع بينهما وقال الامام ابو بكر لا يستغني بحان يتكلم في الرحمة والرجاء لقوله صلى الله عليه وسلم
يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من يرجع الى الباب بالكرامة يكون اثبت انتهى وفي القنية قال ابو يوسف في
الجوامع ينبغي للخطيب اذا صعد المنبر ان يتعوذ في نفسه بالله قبل الخطبة انتهى وفي ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم
خطب على المنبر خطبة بضم الخاء وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء قال الله تعالى من خطبة النساء وفي الحديث لا يخطبن
احدكم على خطبة اخيه انتهى وفي الحاوي القدسي والسنة ان يكون جلوس الامام في مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن
ففي جهته او ناحيته ويكره صلاته في المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث في الاعصار والامصار
انتهى ولم ار فيما عندي من كتب ائمتنا حكم المرقي الذي يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الاية كما هو المعهود هل هو مسنون
اولا وفي البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا بمعروف فلا يكره لكونه منها وفي خزانة الفقه
لابي الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء
في قول ابي يوسف ومحمد وثلاث خطب في الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثانية بعرفات
قبل الظهر يجلس فيها جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم في منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ
في ثلاث خطب منها بالتحميد وهي خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفي خمس يبدأ بالتكبير وهي خطبة
عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التي بمكة وعرفات يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة
انتهى **قوله** وكفت تحميدة او تسبيحة او تهليلة اي وكفى في الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد
عند ابي حنيفة لاطلاق في الاية الشريفة وقالا لا يشترط ان يأتي بكلام يسمى خطبة في العرف واقله قدر التشهد الى
عبده ورسوله تقييدا له بالمتعارف كما قالا في القراءة وابو حنيفة عمل بالقاطع والظني فافترض مطلق الذكر للاية
واستنان الخطبة المتعارفة بفعله عليه الصلاة والسلام تنزيلا للمشروعات على حسب ادلتها ويؤيده قصة عثمان
المذكورة في كتب الفقه وهي انه لما خطب في اول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان
ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانتم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب واستغفر الله لي
ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا وارتج بالتخفيف على الاصح اي استغلق عليه الخطبة فلم
يقدر على اتمامها كذا في المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى امام الى اخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون
على كثرة المقال مع قبح الفعال فانا وان لم اكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه
على الشيخين فلا كذا في النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفي فيها مطلقه بل لا بد من ان يأتي بما قدمناه
وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب على الخطبة عند ابي حنيفة ايضا كما في التبيين

الذبيحة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يجزيه والفرق على هذه الرواية ان المأمور به في الخطبة الذكر مطلقا
لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفي باب الذبيحة المأمور الذكر عليه وذلك بان يقصده والاول اصح كذا في
التجنيس **قوله** والجماعة وهم ثلاثة اي شرط صحتها ان يصلي مع الامام ثلاثة فاكثر للاجماع العلماء على انه لا بد فيها من جماعة
كما في البدائع وانما اختلفوا في مقدارها فما ذكره المصنف قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اثنان مع سوى الامام
لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام ويصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد
الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل
هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر
الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع اطلق الثلاثة فشمل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والخرس
لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما لكل احد او لمن هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في
المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء
خرجن بالتاء في ثلاثة اي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة
الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة لم ينفروا وجاء اخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى
بهم الجمعة اجزاهم **قوله** فان نفروا قبل سجوده بطلت بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة
عند ابي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريمة فائدته انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت
الجمعة ويستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام ولحكم
ان التحريمة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو ادركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول ابي يوسف الا ان
محمدا تركه هنا لما سيأتي ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان التحريمة
حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيرتهم مقارنة لتكبيرة الامام
وانه مما يتعذر مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيرهم وصاروا شارعين
في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم تجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو تقييد
الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل اداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع
والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فما لم يقيد الركعة بالسجدة لا يحنث فاذا لم يقيد لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام
مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بما دون الثلاث من الرجال لان
الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لكان اولى وقيد بقوله قبل سجوده اي الامام لانهم لو نفروا بعد
سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لزفر بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى اخر الصلاة كالطهارة وستر العورة
وعندنا ليست شرطا للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو احرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فاحرموا بعد
ما ركع فان ادركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق
فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل السجود
ولم يعودوا قبل السجود والا فلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها اذا كبر الامام
ومعه قوم متوضؤون فلم يكبروا معه حتى احدثوا ثم جاء اخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا محدثين
فكبر ثم جاء اخرون استقبل التكبيرة انتهى **قوله** والاذن العام اي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى ان اميرا
لو اغلق ابواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب الحصن
واذن للناس بالدخول جاز ويكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعللوا الاول لانها من شعائر الاسلام وخصائص الدين
فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة في امر دينه ودنياه احتياج العامة
اليه فلو امر اناسا ان يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد اخر جاز لا مثل الجامع دون اهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك انتهى
ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع **قوله**
وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين فلا تجب على مسافر ولا امرأة
ولا مريض ولا عبد ولا اعمى ولا مقعد لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة
المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر ولم ار حكم الاعمى اذا كان مقيما بالجامع الذي يصلى فيه الجمعة

وافيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الحرج اولا وانما لم يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا
حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة واما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا تجب عليه وفي فتح القدير
والمطر الشديد والاختفا من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة
والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الخوف والحبس والمطر الشديد لكان اشمل واشار المصنف باشتراط
الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والماذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ
والعبد الذي يودي الضريبة لفقد الشرط لكن يحل له صلاتها بغير اذن اولى كما في التجنيس واذا اراد العبد ان يخرج
الى الجمعة او الى العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان
الحق له في ذلك ولو راه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة مولاه
الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلي الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح انه له ذلك اذا كان لا يخل بحق
المولى في امساك دابته انتهى وفي السراج الوهاج فان اذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح
الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وجزم في الظهيرية في العبد الذي اذن له مولاه بالتخيير وهو
اليق بالقواعد واشار باشتراط سلامة العين الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا اما اذا لم يجد قائدا فظاهر وان
وجده اما بطريق التبرع او الاجارة او معه مال يستاجر به فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما يجب عليه واشار
باقتصاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط على الاجير وفي الخلاصة وللمستاجر منع الاجير عن الجمعة وهذا قول
الامام ابي حفص وقال الامام ابو علي الدقاق ليس له ان يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر اشتغاله بذلك ان كان
بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شيئا وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة فان قال الاجير
حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك انتهى وظاهر المتون تشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة
العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضي ان احدهما
لو لم يسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا مقعد فلو قال ووجود البصر والقدرة
على المشي لكان اولى الا ان يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثنى ابطلت معنى التثنية كالجمع فصار بمنزلة المفرد
والحق بالمريض الممرض وفي السراج الوهاج الاصح انه ان بقي المريض ضايعا بخروجه لم تجب عليه وفي التجنيس الرجل
اذا اراد السفر يوم الجمعة لا باس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب باخر الوقت واخر الوقت
هو مسافر فلم تجب عليه صلاة الجمعة قال رضي الله عنه وحكي عن شمس الايمة الحلواني انه كان يقول لي في هذه المسئلة
اشكال وهو ان اعتبار اخر الوقت انما يكون فيما ينفرد باداية وهو ساير الصلوات فاما الجمعة لا ينفرد هو بادايها وانما
يوديها مع الامام والناس فينبغي ان يعتبر وقت ادايهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل اداء الناس ينبغي ان يلزمه
شهود الجمعة انتهى **قوله** ومن لا جمعة عليه ان اداها جاز عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر
اذا صام واشار بقوله جاز عن الفرض الى انهم اهل التكاليف فلا يرد عليه الصبي والمجنون وان دخلا تحت قوله
ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل في البدايع فيمن لا جمعة عليه فقال ان كان صبيا وصلاها فهي تطوع له وان كان
مجنونا فلا صلاة له اصلا واما من كان اهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمراة والعبد تجزيهم ويسقط عنهم الظهر
قيد بالجمعة لان من لا حج عليه اذا ادى الحج فان كان لعفره فان الحج يسقط عنه حتى لو ايسر بعد ذلك فانه لا حج عليه لما ذكرنا
وان كان لعدم اهليته كالعبد اذا ادى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يواخذ بحجة الاسلام بعد حريته
والفرق ان المنع من الجمعة كان نظرا للمولى والنظر ههنا في الحكم بالجواز لانا لو لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى
لوجب عليه الظهر فتعطلت عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وذا ليس بحكمة فتعين في الاخرة ان النظر في
الحكم بالجواز فصار ماذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا اجر نفسه انه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب كل
الاجرة لما ذكرنا كذا هنا بخلاف الحج فان ههنا لا يتبين ان النظر للمولى في الحكم بالجواز لانه لا يواخذ للحال بل يواخذ
اذا لم يحكم بجوازه بل يخاطبه بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا في البدايع ولم ار نقلا صريحا
هل الافضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة او صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان ان الافضل
لهم صلاة الجمعة لانهم ذكروا ان صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل ان العزيمة صلاة الجمعة وينبغي ان
يستثنى منه المراة فان صلاتها في بيتها افضل **قوله** وللمسافر والعبد والمريض ان يوم فيها اي في الجمعة وقال زفر

لا يجزيه لانه لا فرض عليه فاشبه الصبي والمراة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا تقع فرضا على ما بينا اما الصبي
فمسلوب الاهلية والمراة لا تصلح لامامة الرجال **قوله** وتنعقد بهم اي الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للاشارة
الى رد قول الشافعي رضي الله عنه ان هولاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم في العدد الذي تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم
لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتدا اولى كذا في العناية **قوله** ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره اي حرم
قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للقدوري مع انه مما لا ينبغي فانه اوقع بعض الجهلة في ضلالة من اعتقاد جواز تركها
وقد قدمنا ان من انكر فرضيتها فهو كافر بالله تعالى قال في فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر
لانه ترك الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو اكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر تقع صحيحة انتهى
والحاصل ان فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على انه بخروج الوقت يصلي الظهر بنية القضا فلو لم يكن
اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضا وهو مامور باسقاطه والاتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة
وفايدة الاختلاف تظهر في ثلاث احدها هذه المسئلة انه لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعنده
في الجمعة الثانية لو تذكر فايتة عليه وكان لو اشتغل بالقضا تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضي ويصلي الظهر بعده
عندنا وعنده يصلي الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في اكثر الكتب وفي المحيط ذكر
ثلاثة اقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مامور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند محمد الفرض هو الجمعة
وله ان يسقط بالظهر رخصة وروي عنه الفرض احدهما لا بعينه ويتعين ذلك بادايه وعند زفر والشافعي الفرض
هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور انتهى وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه بالتعبير
في الكراهة لان صلاة الظهر قبل اداء الجمعة من الامام ليست مفوتة للجمعة حتى يكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه
فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك واما الصلاة فانها
مكروهة فقط باعتبار انها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكراهة
ولم يقل احد ان ترك الجمعة لغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض
القطعي ممنوع لما علمت انه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر
في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع انه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير
مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو موئد لما قلنا وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا
كراهة اتفاقا **قوله** فان سعى اليها بطل اي بطل الظهر المؤدى عند ابي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مامور بعد صلاة
الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة فالذهاب اليها شروع في طريق نقضها المامور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك
المعصية وقالا لا يبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار انه الانفصال عن داره حتى لا يبطل
قبله على المختار لان السعي لو اضيف هو السعي اليها على الخصوص ومثل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره
والمراد من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبروا به اتباعا للاية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما
صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقايق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة او خرج وقد
فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجوا ادراكها بان خرج والامام فيها او لم يكن شرع
واطلق فشمل ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج او لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال في
السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفته حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة
الثانية فتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح ايضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل ان يصليها
الامام ثم ان الامام لم يصلها لعذر او غيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح انه لا يبطل وكذا لو توجه اليها والامام
والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها بالثانية فالصحيح انه لا يبطل ظهره ثم اعلم ان الضمير المستتر في قوله سعى
يعود الى مصلي الظهر لا الى من لا عذر له ليكون افيد واشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه
كذا في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور اولا لا يشمله لان المعذور ليس بمامور بالسعي اليها مطلقا
فكيف يبطل به فينبغي ان لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مامورا بنقضه
فتكون الجمعة نفلا منه كما قاله زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط ان ظهره انما يبطل بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في
غير المعذور وهو اخف اشكالا واسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد ان اصل الصلاة لم تبطل فينقلب نفلا كما في

السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة الى ان قال اذا سعى يوم الجمعة الى المصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج
نفسه في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير او كان
معظم مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة انتهى وبهذا يعلم ان من نزل في عبادة فان العبرة للاغلب
بسعي المصلي لان المصلي المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه لا يبطل ظهر المأموم وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام
بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط **قوله** وكره للمعذور والمسجون اداء الظهر بجماعة في المصر لان المعذور
قد يقتدي به غيره فيؤدي الى تركها وما علل به في الهداية اولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات
مبني على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص رواية ودراية قيد بالمصر لان الجماعة غير مكروهة
في حق اهل السواد لانه لا جمعة عليهم وافاد بالكراهة ان الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا تجب
عليهم ان يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا الظهر بجماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة انتهى فان كانوا في السواد
فظاهر وان كانوا في المصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان اولى فان اداء الظهر
بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتتهم الجمعة في المصر فانهم يصلون الظهر بغير اذان ولا اقامة
ولا جماعة انتهى وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة الظهر ولو زاد
اداؤه منفردا قبل صلاة الامام من صلاة الجمعة فان لم يؤخره يكره هو الصحيح انتهى وعلله اما لاحتمال ان يقتدي به غيره
او يقاس في حضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح في المسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف في اهل السجن فان
في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين امكنهم الاستغاثة وكان
عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفاريق ان المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد
بالظهر لان في غيرها لا بأس ان يصلوا جماعة واشار المصنف الى ان المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها
جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسئلة الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية الى الحرام وما ادى اليه
فهو مكروه تحريما **قوله** ومن ادركها في التشهد او في سجود السهو اتم جمعة يعني عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات
بعض الشرائط في حقه فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على راس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين
لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما
مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الاخر ووجود الشرائط في حق الامام جعل موجودا في حق المسبوق واشار المصنف
رحمه الله الى انه لا بد ان ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمرات انه يجب
عليه واشار ايضا الى ان الامام يسجد للسهو في الجمعة والعيدين والمختار عند المتأخرين ان لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم
الزيادة من الجهال كذا في السراج الوهاج ايضا وفي المجتبى ولو زحمه الناس فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الامام
فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة انتهى وقيد بالجمعة لان من ادرك الامام في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا
كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج الوهاج ان محمدا عنده لم يصر مدركا للعيد وفي الظهيرية معزيا الى
المنتقى مسافر ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد صلى اربعا بالتكبير الذي دخل به معه انتهى وهو مخصص لما في المتون
مقتض لحملها على ما اذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا **قوله** واذا خرج الامام
فلا صلاة ولا كلام لما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة
والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعا فيخل بالاستماع والصلاة قد تستلزمه ايضا وبه
اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر واجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العيون
المراد اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وقرر الشارح الخروج بالصعود على المنبر
وهكذا في المضمرات وذكر في السراج الوهاج معنى خرج من المقصورة وظهر عليهم وقبل صعد المنبر فان لم يكن في المسجد
مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة انتهى وفي شرح المجمع عبارة الخروج واردة
على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه فيخرج منه حين اراد الصعود هكذا شاهدناه
في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود انتهى فالحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله
عنها وظهوره للناس والا فقيامه للصعود واطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا

قلت

قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة انصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر
بالمعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء احدكم والامام يخطب فليركع
ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم بحمله على ما اذا امسك عن الخطبة حتى
يفرغ من صلاته كما اجابوا به في واقعة سليك الغطفاني غير مناسب لمذهبنا لان الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد خروجه
قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة وفي فتح القدير لو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين انتهى وهو قول ضعيف
وعزاه قاضي خان الى النوادر قال واذا قطع يلزمه اربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط قال الولوالجي في فتاواه
اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة او الاربع قبل الظهر ثم اقيمت هل يقطع على راس الركعتين تكلموا فيه والصحيح
انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة انتهى وكذا في المبتغى بالغين المعجمة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط
الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تكره كما في السراج الوهاج الا انه اطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط
واطلق في منع الكلام فشمل الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان امرا بمعروف فلا
يكره لما روي ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له اية ساعة هذه فقال ما زدت حين سمعت النداء
يا امير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء ايضا وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر بالاغتسال انتهى
فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروي انه يسلم كما في السراج الوهاج فشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية
اختلف المشايخ على قول ابي حنيفة قال بعضهم انما يكره ما كان من كلام الناس اما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك
مكروه والاول اصح انتهى كذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات انتهى ويجب ان يكون محل الاختلاف قبل الشروع
في الخطبة ويدل عليه قوله على قول ابي حنيفة واما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما ولو كان امرا بمعروف او تسبيحا
او غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من اكل وشرب وكلام وهذا اذا كان
قريبا فان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان الذي كالقريب وهو الاحوط وفي المحيط وهو الاصح واما دراسة الفقه
والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن ابي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصحح وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن اشار بيده
او بعينه حين راى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب
واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع انه يرد في نفسه لكن ذكر الولوالجي والاصوب انه لا يجب فيهما لانه يخل بالانصات وانه
مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه
كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو راى رجلا عند بئر يخاف وقوعه فيها او راى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان
يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في
السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة
من اولها الى آخرها وان كان فيه ذكر الولاة انتهى ثم اعلم ان ما تعورف من ان المرقي للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين
يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضى وللسلطان بالنصر الى غير ذلك وكله حرام على مقتضى مذهب ابي
حنيفة رحمه الله واغرب منه ان المرقي ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول انصتوا رحمكم الله ولم ار
نقلا في وضع هذا المرقي في كتب ائمتنا **قوله** ووجب السعي وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي
للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه
بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي
المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة
القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة
اوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء
الثالث على الزوراء قال البخاري الزوراء موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة
سنة فانه من المعلوم انه كان عليه الصلاة والسلام اذا رقي المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا اكمله اخذ عليه السلام
في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من اجهل الناس وهذا مدفوع
بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعدما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز
لما قدمنا من عموم انه كان عليه الصلاة والسلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون

انه قال كالمؤذن بل لانهما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن انتهى والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه ايضا كذا في السراج الوهاج واشار بعطف ترك البيع على السعي اليها انه لو باع او اشترى حالة السعي فهو مكروه ايضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من رفعه نظرا لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه فان المراد بالجواز الصحة لا الحل وبه اندفع ايضا ما ذكره القاضي الاسبيجابي من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب انتهى فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخه لو وقع وايضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الاكمل في شرح المنار الكراهة تنزيهية مردود لما علمت واما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو للاذان الاول والثاني ان العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشتري في المسجد اعظم اثما واثقل وزرا قوله فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه واقيم بعد تمام الخطبة بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو مجاز اطلاقا لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وهو يأكل يترك الاكل اذا خاف فوت الجمعة كخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجده ويلبس احسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه افضل واختلفوا في الصف الاول قيل هو خلف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه اخذ الفقيه ابو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا يتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين وفي الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية هل اتاك حديث الغاشية فحسن تبركا بفعله عليه السلام ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي ولا يظنه العامة حتما وفي الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطي سؤال المساجد هكذا ذكر في الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدي المصلي ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الحافا ويسأل لامر لا بد له منه لا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن ان تخطى يؤذي الناس لم يتخط وان كان لا يؤذي احدا بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسدا فلا بأس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن اصحابنا بانه لا بأس بالتخطي ما لم يأخذ الامام في الخطبة والله سبحانه وتعالى اعلم

باب العيدين

اي صلاة العيدين ولا خفاء في وجه المناسبة وسمي به لما ان لله تعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده او لانه يعود ويتكرر او لانه يعود بالفرح والسرور او تفاؤلا بعوده على من ادركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقفولها اي رجوعها وجمعه اعياد وكان حقه اعواد لانه من العود ولكنه جمع بالياء للزومها في الواحد وللفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود اللهو فانه يجمع على اعواد كما في العيني وكانت صلاة عيد الفطر في السنة الاولى من الهجرة كما رواه ابو داود مسندا الى انس رضي الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما في الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد ابدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة تصريح بوجوبها وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة وهو الاصح كما في الهداية والمختار كما في الخلاصة وهو قول الاكثرين كما في المجتبى ويدل عليه من جهة الرواية قول محمد في الاصل ولا يصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فانه لم يستثن العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليها من غير ترك وفي رواية اخرى انها سنة لقول محمد في الجامع الصغير في العيدين يجتمعان في يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال في غاية البيان وهذا اظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين احدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما في الاصل والظاهر انه لا خلاف في الحقيقة لان المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به في المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح انه يأثم بترك المؤكدة كالواجب وفي المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وافاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا

وصحة شرائط العيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب اصلا صح واساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت واساء ولا تعاد الصلاة وبه اندفع ما في السراج الوهاج من ان المملوك تجب عليه العيد اذا اذن له مولاه ولا تجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فحاله بعد الاذن كحاله قبله وفي القنية صلاة العيد في الرساتيق تكره كراهة تحريم انتهى لانه اشتغال بما لا يصح لان المصر شرط الصحة قوله وندب يوم الفطر ان يطعم ويغتسل ويتطيب ويلبس احسن ثيابه اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ويستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخاري كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات ويأكلهن وترا واما ما يفعله الناس في زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له اصل في السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب في الجمعة والعيدين وان لم يكن ابيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقي انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بردة حمراء وفي فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انها احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما انتهى بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه ابو داود والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالحمل المذكور وزاد في الحاوي القدسي ان من المستحب التزين وان يظهر فرحا وبشاشة ويكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد في القنية استحباب التختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى وصلاة الغداة في مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع في طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفي المجتبى فارقت عندنا الغسل ههنا مستحبا وفي الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا في بعض الكتب سنة انتهى قوله ويؤدي صدقة الفطر معطوف على يطعم فيقتضي ان يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فللصدقة احوال احدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح ويأثم بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كمن اخر الحج بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما سيأتي وانما استحب الاداء قبله للحديث من اداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة ولان المستحب ان يأكل هو قبل الخروج الى المصلى فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة قوله ثم يتوجه الى المصلى ضبطه في غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه ووجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا اتى بثم الموضوعة للتراخي وهو العطف بثم وفي السراج الوهاج المستحب ان يتوجه ماشيا ولا يركب لان النبي صلى الله عليه وسلم ما ركب في عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب في الرجوع لانه غير قاصد الى قربة وفي التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح انتهى وفي المغرب الجبانة المصلى العام في الصحراء وعلى هذا فيجوز ان يكون منصوبا عطفا على يطعم لان التوجه الى المصلى مندوب كما افاده في التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد في الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما اتى بثم لافادة ان التوجه متراخ عن جميع الافعال السابقة وفي الخلاصة ولا يخرج الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ في بناء المنبر في الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفي نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن في زماننا وعن ابي حنيفة انه لا بأس به انتهى قوله غير مكبر ويتنفل قبلها اي قبل صلاة العيد اما الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهرا ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير في البيت وفي الطريق وفي المصلى قبل الصلاة لكن افاد بعد ذلك ان احكام الاضحى كالفطر الا انه يكبر في الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر في الطريق جهرا وفي غاية البيان المراد من نفي التكبير التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف في جوازه بصفة الاخفاء انتهى وفي الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخفت وهو احدى الروايتين عن ابي حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر في عيد الفطر انتهى فافاد ان الخلاف في اصله لا في صفته وان الاتفاق على عدم الجهر به ورده في فتح القدير بانه ليس بشيء اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شيء من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات وجاء في التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام انتهى وهو مردود لان صاحب الخلاصة

اعلم بالخلاف فيه ولأن ذكر الله تعالى إذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشيء دون شيء لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع
به لأنه خلاف المشروع وكلامهم إنما هو فيما إذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال في غاية البيان من باب المهر عند ذكره
المتعة **قوله** ولا يكبر في طريق المصلى عند أبي حنيفة أي جهرا للعيد ولكن لو كبر لأنه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب انتهى
فالحاصل أن الجهر بالتكبير بدعة في كل وقت إلا في المواضع المستثناة وصرح قاضي خان في فتاواه بكراهة الذكر جهرا وتبعه
على ذلك صاحب المصفى وفي الفتاوى العلائية ويمنع الصوفية من رفع الصوت والصعق وصرح بحرمته العيني في
شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعيا أنه من الصوفية واستثنى من ذلك في القنية ما يفعله الأئمة في زماننا فقال الإمام يعتاد
كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسي وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به والأفضل الإخفاء قال التكبير جهرا في
غير أيام التشريق لا يسن إلا بإزاء العدو واللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها زاد رقم برقم آخر قاض وعنده
جمع كبير يرفعون أصواتهم بالتسبيح والتهليل جملة لا بأس به والإخفاء أفضل ولو اجتمعوا في ذكر الله والتسبيح والتهليل
يخفون والإخفاء أفضل عند الفزع في السفينة أو ملاعبتهم بالسيوف وذكر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم انتهى ولما
التكبير خفية فإن قصد أن يكون لأجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا وإلا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر وأما الثاني وهو
التنفل قبلها فهو مكروه أطلقه فشمل ما إذا كان في المصلى وفي البيت ولا خلاف فيما إذا كان في المصلى واختلفوا فيما يتنفل
في البيت وعامتهم على الكراهة وهو الأصح كما في غاية البيان وقيد بقوله قبلها لأن التنفل بعدها فيه تفصيل فإن كان في
المصلى فمكروه عند العامة وإن كان في البيت فلا ودليل الكراهة ما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي
صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفي بعدها محمول على ما إذا كان في المصلى لحديث
ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين انتهى قال في فتاوى
قاضي خان والخلاصة والأفضل أن يصلي أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمل صلاة الضحى وشمل من يصلي صلاة العيد
إماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما في السراج الوهاج ولهذا قال في الخلاصة النساء إذا أردن أن يصلين صلاة الضحى يوم
العيد يصلين بعدما يصلي الإمام في الجبانة انتهى وهذا كله إنما هو بحسب حال الإنسان وأما العوام فلا يمنعون من تكبير
فيها قال أبو جعفر لا ينبغي أن تمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات انتهى وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس
سئل شمس الأئمة الحلواني أن كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفنزجرهم عن ذلك قال لا لأنهم إذا منعوا عن
ذلك تركوها أصلا وأداؤها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا انتهى **قوله** ووقتها من ارتفاع الشمس إلى زوالها
أما الابتداء فلأنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قدر رمح أو رمحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما
الانتهاء فلما في السنن أن ركبا جاؤوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا وإذا أصبحوا
يغدوا إلى مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير إلى الغد معنى فاستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس
يعني لا تكون صلاة عيد بل نفلا محرما ولو زالت الشمس وهو في أثنائها فسدت كما في الجمعة صرح في السراج الوهاج وعلى هذا
ينبغي إدخاله في المسائل الاثني عشرية لما أنها كالجمعة وقد أغفلوها عند ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الأضحى لتعجيل الأضاحي
وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج إلى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج
قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى عمرو بن حزم عجل الأضحى وأخر الفطر قبل ليؤدي الفطرة ويعجل الأضحية **قوله**
ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوال وأما كونها ركعتين فمتفق عليه وأما كون الثناء قبل التكبيرات فلأنه شرع أول الصلاة
فيقدم عليهما في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الصلوات الأفعال والأذكار **قوله** وهي ثلاث في كل ركعتين أي الزوائد ثلاث
في كل ركعة أي الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه أخذ أئمتنا أبو حنيفة وصاحباه
وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الأولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف
الروايات والأئمة في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لأن الخلفاء شرطوا عليهم ذلك انتهى فليس مذهبا لأبي يوسف ولهذا
فعله امتثالا لأمر هارون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية إلى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات
بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روي عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد
وخلفه هارون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس فيحمل أن هارون أمره بأن يكبر بتكبير جده ففعله امتثالا لأمره وأما المذهب فهو
على تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لأن التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ فيه بالأقل أولى انتهى وهذا هو
مروي عن محمد قال في الظهيرية أنهما فعلا ذلك امتثالا لأمر الخليفة لا مذهبا واعتقادا وذكر في المجتبى يأخذ بأي

بأي التكبيرات شاء وهي رواية عن أبي يوسف وقال محمد في الموطأ بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيهما ناسخ ومنسوخ
لكان محمد بن الحسن أولى بمعرفته لقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الآخر ناسخ للأول والصحيح ما قلنا والأخذ بتكبيرات
ابن مسعود أولى انتهى وبهذا ظهر أن الخلاف في الأولوية وفي المحيط لو كبر الإمام أكثر من تكبير ابن مسعود تابعه ما لم يكبر أكثر
مما جاء به الآثار لأنه مولى عليه فيلزمه العمل برأي الإمام وذلك إلى ستة عشر فإن زاد لا يلزمه متابعة لأنه مخطئ بيقين
ولو سمع التكبيرات من المكبرين يأتي بالكل احتياطا وإن كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح
لاحتمال التقدم على الإمام في كل تكبيرة انتهى ثم قال والأصل أن المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات والمقتدي يتبع رأي
إمامه ومن أدرك الإمام راكعا في صلاة العيد فخشي أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لأبي يوسف
ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الإمام قبل أن يكبر فإن الإمام لا يكبر في الركوع
ولا يعود إلى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاته أول الصلاة مع الإمام يكبر في الحال ويكبر برأي نفسه **قوله** ويوالي
بين القراءتين اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لأنها من أعلام الشريعة وكذلك وجب الجهر
بها والجمع يحقق معنى الشعائر والإعلام هذا إلا أن في الركعة الأولى تخللت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة
الركوع فوجب الضم إلى أحدهما والضم إلى تكبيرة الافتتاح أولى لأنها سابقة وفي الركعة الثانية الأصل فيه تكبيرة
الركوع لا غير فوجب الضم إليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت المصطلح
عليه لأن الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الأولوية ثم المسبوق بركعة إذا قام للقضاء فإنه يقرأ ثم يكبر لأنه
لو بدأ بالتكبير يصير مواليا بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول
علي فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم إن المسبوق يقضي أول صلاته في حق الأذكار وكبر المسبوق على رأي نفسه
بخلاف اللاحق فإنه يكبر على رأي إمامه لأنه خلف الإمام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الأصل أن من قدم المؤخر
أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهادا فإن كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وإن فرغ لا يعيد انتهى وفي المحيط إن بدأ الإمام بالقراءة
سهوا ثم تذكر فإن فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وإن لم يقرأ إلا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوما لأن القراءة
إذا لم تتم كان امتناعا عن الإتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعدما صلى ركعة كبر بالقول الثاني فإن تحول إلى قول ابن عباس
بعدما كبر بقول ابن مسعود وقرأ إن لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن مسعود ويعيد القراءة وإن فرغ من القراءة
كبر ما بقي ولا يعيد القراءة **قوله** ويرفع يديه في الزوائد توضيح لما أبهمه سابقا بقوله ولا ترفع الأيدي إلا في فقعس
صمعج فإن العين الأولى للإشارة إلى العيدين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع فإن تكبير الركوع
لما لحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو بتركها ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم إلحاقها
بها في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما إذا كبر
راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فإنه لا يرفع يديه كما ذكر الإسبيجابي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف إلى أنه يسكت بين كل
تكبيرتين لأنه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر
في المبسوط أن هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لأن المقصود إزالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر
بالقراءة لما علم سابقا في فصل القراءة فيقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرية لو صلى خلف إمام لا يرى رفع اليدين عند
تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الإمام في الترك انتهى **قوله** ويخطب بعدها خطبتين اقتداء بفعله عليه الصلاة
والسلام بخلاف الجمعة فإنه يخطب قبلها لأن الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا
إذا خطب قبلها صح وكره لأنه خالف السنة كما لو تركها أصلا وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء
وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الأولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله
بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكبر قبل أن ينزل من المنبر أربعة عشر انتهى ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين
وخطب الموسم كذا في المجتبى **قوله** ويعلم الناس فيها أحكام صدقة الفطر لأنها شرعت لأجله قال في السراج الوهاج
وأحكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم تجب أما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما
لمن تجب فللفقراء والمساكين وأما متى تجب فبطلوع الفجر وأما كم تجب فنصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير أو زبيب
وأما مم تجب فمن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة **قوله** ولم تقض إن فاتت مع الإمام لأن الصلاة بهذه
الصفة لم تعرف قربة إلا بشرائط لا تتم بالمنفرد فمراده نفي صلاتها وحده وإلا فإذا فاتت مع إمام وأمكنه أن يذهب

الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعددها في مصر واحد في موضعين واكثر اتفاقا فانما الخلاف في الجمعة واطلقه
فشمل ما اذا كان في الوقت او خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام اصلا ودخل معه وافسدها فلا قضاء عليه اصلا
وقال ابو يوسف اذا افسدها بعد الشروع يقضي لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحيط ولا يخفى انه اذا لم يلزمه القضاء
فلا اثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاتية اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع واما حكمها
اذا فسدت وفاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة
على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بخروج الوقت عند محمد يستقبلها وان فسدت بخروج الوقت سقط
ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي اربعا مثل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فاتته ولا يمكن تداركها بالقضاء لفقد
الشرائط فلو صلى مثل الضحى لينال الثواب كان حسنا وهو مروي عن ابن مسعود **قوله** ويؤخر بعذر الى الغد فقط لان الاصل
فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها الى الغد للعذر فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما
بعده بعذر ولما قدمنا انها وقت زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا فالعبارة الجيدة ويؤخر بعذر الى
الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلافا في هذا وذكر في المجتبى عن الطحاوي في شرح الآثار ان هذا قول ابي
يوسف وقال ابو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث انس قال اخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال
خفي على الناس في اخر ليلة من شهر رمضان فاصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا
الهلال في الليلة الماضية فامرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر فافطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد
ولابي حنيفة ان الاصل ان لا تقضى لكن تركناه في الاضحى لخصائص العيد ثمة وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه
جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث انس ليخرجوا لعيدهم من الغد وليس فيه انه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل ان يكون
خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهابا للعدو ثم انتهى **قوله** وهي احكام الاضحى اي الاحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة
لعيد الاضحى صفة وشرطا ووقتا ومندوبا لاستوائهما دليلا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال لكن هنا يؤخر
الاكل للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم
كراهة الاكل قبل الصلاة واطلقه فشمل من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في
السواد وقيده في غاية البيان بان هذا في حق المصري اما القروي فانه يذوق من حين اصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضحى
تذبح في القرى من الصباح **قوله** ويكبر في الطريق جهرا للاتباع ايضا وظاهره انه ليس مستحبا في البيت وفي المصلى وفي المحيط
ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعه ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت
التكبير فانه يكره عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر انتهى وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في
المساجد على الرواية الثانية **قوله** ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة لانها شرعت لتعليم احكام الوقت هكذا
ذكروا مع ان تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتداؤه فينبغي للخطيب ان يعلمهم احكامه
في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كما انه ينبغي له ان يعلمهم احكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها
ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم اره منقولا والعلم امانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم ان الخطيب اذا رأى بهم حاجة
الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في الخطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي ان يعلمهم
فيها احكام الصلاة كما لا يخفى **قوله** ويؤخر بعذر الى ثلاثة ايام لانها موقتة بوقت الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا ولا
تجوز بعد خروجه لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير
عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده فالتقييد بالعذر هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في اكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى
وانما قيده بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائبه رحمه الله
قوله والتعريف ليس بشيء وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين
بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير ظاهره انه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها وفي النهاية ليس بشيء يتعلق
به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان اي ليس بشيء في حكم الوقوف كقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشيء حكم
الدماء وهذا لانه شيء حقيقة لكونه موجودا الا انه لما لم يكن معتبرا نفى عنه اسم الشيء وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف
بمكان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره الا ترى انه لا يجوز الطواف حول سائر البيت
تشبها بالطواف حول الكعبة انتهى وظاهره ان الكراهة تحريمية وفي الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالذبح

او بالدجاجة في ايام التضحية ممن لا اضحية عليه لعسرته بطريق التشبه بالمضحين مكروه لان هذا من رسم المجوس انتهى
قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله اكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجماعة مستحبة بيان لتكبير التشريق
والاضافة فيه بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ في شيء من الايام
المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما في غاية البيان من ان هذه الاضافة وقعت على قولهما
لانه لا تكبير في ايام التشريق عند ابي حنيفة انتهى فان التكبير في هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علما عليه خرج
عن افادته معناه الاصلي من تشريق اللحم مع انه ان روعي هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول احد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق
في يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما في الحقائق من انه انما اضيف الى التشريق مع انه يؤتى به في غيرها لما ان اكثره
في ايام التشريق وللاكثر حكم الكل يؤول الى انه على قولهما كما لا يخفى وعلى ما في الخلاصة والبدائع من ان ايام النحر ثلاثة وايام
التشريق ثلاثة ويمضي ذلك كله في اربعة ايام العاشر من ذي الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان
فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا انتهى فبيان للواقع من افعال الناس من انهم يشرقون اللحم في ايام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق
لاتفاقهم على ان اليوم الاول من ايام النحر يكبر فيه ثم صرح في البدائع بان التشريق في اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحي
بالمشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل وكذا استدل ابو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير
بقول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع فحينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل وسماه في الكتاب
سنة تبعا للكرخي مع انه واجب على الاصح كما في غاية البيان للامر في قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات ولقوله تعالى
ويذكروا اسم الله في ايام معلومات على القول بان كلا منهما ايام التشريق وقيل المعدودات ايام التشريق والمعلومات ايام العشر
وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات ايام التشريق لانه امر في المعدودات بالذكر مطلقا وفي المعلومات
الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهي الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة
عن الطريقة المرضية او السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا في البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا
انصرف الى المعنى الحقيقي وهي في كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا
انه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر في الآية يفيد الافتراض لانه قطعي فلا بد له من صارف له الى الوجوب وقد
كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب يتساويان في الرتبة فلذا تارة يصرحون في الشيء بانه سنة ويصرحون فيه بعينه
بانه واجب لعدم التفاوت في استحقاق الاثم بتركه وبين وقته فافاد ان اوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد ببعد عقب في عبارته
لا خلاف فيه وافاد آخره بقوله الى ثمان اي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا كذا في المصفى
وهذا عند ابي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير
عقب العصر من آخر ايام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجحاه لانه الاكثر وهو الاحوط في العبادات
ورجح ابو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاقل اولى احتياطا وقد ذكروا في سائل السجدات
ان ما تردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطا وما تردد بين بدعة وسنة يترك احتياطا كما في المحيط وغيره وهو يقتضي
ترجيح قولهما وهكذا ذكر الاسبيجابي وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى
في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف ابو حنيفة وصاحباه فالاصح ان العبرة لقوة
الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسألة مروي عنه ايضا كما ذكره في الحاوي ايضا والا فكيف
يفتى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ما ذكره في فتح القدير من ترجيح قوله بما ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريد
بالواجب المذكور في باب السجدات الفرض ويلزم ان ما تردد بين بدعة وواجب اصطلاحي فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي
قوله مرة اشارة الى ما نقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثا وقوله الله اكبر الى آخره بيان للالفاظ وهو الله اكبر الله اكبر لا اله
الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن الخليل عليه الصلاة والسلام واصله ان جبريل عليه السلام
لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله اكبر فلما علم اسمعيل الفداء
قال الله اكبر ولله الحمد كذا في غاية البيان وكثير ولم يثبت عند المحدثين كما في فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه
اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والحنفية مائلون الى الاول ورجحه الامام
ابو الليث السمرقندي في البستان بانه اشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة
الذبح وبشرناه باسحق الآية واما الخبر فما روي عنه عليه الصلاة والسلام انا ابن الذبيحين يعني اباه عبد الله واسمعيل وانفق

الائمة انه كان من ولد اسمعيل وقال اهل التورية مكتوب في التورية انه كان اسحق فان صح ذلك فيهما اتانا انتهى واما محل
ادائه فدبر الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك فقهقه او احدث متعمدا او تكلم عامدا
او ساهيا او خرج من المسجد او جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب
الصلاة فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز
الصفوف او سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كلما يقطع البناء يقطع التكبير وما لا فلا واذا سبقه
الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع وكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدى في تحريمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة
قال الامام السرخسي الاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم
الحاجة قاطعا لفور الصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال حتما كذا في البدايع وشرط الاقامة احترازا عن
المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح كما في البدايع وقيد بالمصر احترازا عن اهل القرى وقيد
بالمكتوبة احترازا عن الواجب كصلاة الوتر والعيدين وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة
العيد لانها تؤدى بجماعة فاشبه الجمعة انتهى وفي مبسوط ابي الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لا باس به انتهى لان المسلمين توارثوا
هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين انتهى وفي الظهيرية عن الفقيه ابي جعفر قال سمعنا ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في
الاسواق في الايام العشر انتهى وفي المجتبى لا يمنع العامة منه وبه ناخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط واراد بالمكتوبة
الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد
وقيد بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النساء والعراة ولم تشترط الحرية لانها ليست بشرط على الاصح حتى لو ام العبد قوما
وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان الحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية
وهو الاصح انتهى وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند ابي حنيفة اخذا من قول علي لا جمعة
ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع فان المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لان التشريق اللحم ولا يختص بمكان
دون مكان واما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج
الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في هذا ايضا فالحاصل ان الفتوى على قولهما في اخر وقته وفيمن يجب عليه واطلق
المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمل الاداء والقضاء وهي رباعية لا يكبر في ثلاثة منها الاولى فائتة في غير
ايام التشريق فقضاها فيها الثانية فائتة في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام الثالثة فائتة في هذه الايام فقضاها
في العام القابل في هذه الايام ولا تكبير في الاوليين اتفاقا وفي الثالثة خلاف ابي يوسف والصحيح ظاهر الرواية انما يكبر
في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاضحية ثم الذي
يؤدى عقب الصلاة ثلاثة اشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدى في تحريمة الصلاة حتى يصح الاقتداء
بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدى في حرمتها لا في تحريمتها حتى لم يصح الاقتداء بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا يؤدى
في شيء منها وكذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية
سقط السجود والتكبير ولما لم يكن مؤدى في تحريمتها لو تركه الامام فعلى القوم ان ياتوا به كسامع السجدة مع تاليها بخلاف
ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبر بهم ابو حنيفة رحمه
الله وقد استنبط من هذه الواقعة اشياء منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في طاعته لا فيما يظنه طاعة لان ابا يوسف
تقدم بامر ابي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ اذا تفرس في بعض اصحابه الخير ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها
ان التلميذ لا ينبغي ان ينسى حرمة استاذه وان عظمه الا ترى ان ابا يوسف شغله ذلك عن التكبير حتى ذكره
قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر اي بالاقتداء بهما ممن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها
عورة وكذا يجب على المسبوق لانه مقتد تحريمة لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاته وفي الاصل ولو تابعه
لا تفسد صلاته وفي التلبية تفسد كذا في الخلاصة والله اعلم.

باب الكسوف

مناسبته للعيد من ان كلا منهما يؤدى بالجماعة نهارا بغير اذان ولا اقامة واخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة
على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير في عمر بن عبد العزيز
الشمس طالعة ليست بكاسفة · تبكي عليك نجوم الليل والقمرا

اي ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك فلاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله
نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتمامه في السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم
من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل في صلاة الكسوف حديث البخاري ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت
احد من الناس ولكنهما ايتان من ايات الله تعالى فاذا رايتموها فقوموا فصلوا وفي رواية فادعوا قوله يصلي ركعتين كالنفل
امام الجمعة بيان لمقدارها ولصفة ادائها اما مقدارها فذكر انها ركعتان ومر بيان لاملها وكذا قال في المجتبى ان شاؤا
صلوها ركعتين او اربعا او اكثر كل ركعتين بتسليمة او كل اربع واما صفة ادائها فهي صفة اداء النفل من ان كل ركعة
بركوع واحد وبسجدتين ومن انه لا اذان ولا اقامة له ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا
ومن انها لا تصلى في الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذي
هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول ابي يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييده بامام الجمعة
بيان للمستحب قال القاضي الاسبيجابي ويستحب في كسوف الشمس ثلاثة اشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان
او القاضي ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين واما الوقت فهو الذي يباح فيه التطوع والموضع الذي يصلى فيه صلاة
العيد او المسجد الجامع ولو صلوا في موضع اخر اجزاهم ولكن الاول افضل ولو صلوا وحدانا في منازلهم جاز ويكره
انهم في كل ناحية انتهى وبه اندفع ما في السراج الوهاج ان في ذكر الامام اشارة الى انه لا بد من شرائط الجمعة ويؤكده
الا الخطبة انتهى لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة في الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف
رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر في البدايع قولين وذكر محمد في الاصل ما يدل على عدم الوجوب فانه قال
ولا تصلى نافلة في جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فاستثناها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل
على كونها نافلة لكن مطلق الامر في قوله عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره
مع قوله وادعوا فان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذلك الصلاة غير صحيح لان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم قوله
بلا جهر تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهاري لا يكون جهرا والدفع قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صليت مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد تركنا الدلائل الكثيرة
في هذا الباب والكلام مع الشافعي والصاحبين روما للاختصار قال في المجتبى واما قدر القراءة فيها فروي انه عليه السلام
قام في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر سورة آل عمران فان طول القراءة خفف الدعاء او على العكس انتهى
قوله وخطبة اي وبلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام امرهما ولم يبين الخطبة وما ورد من خطبته يوم مات ابراهيم
وكسفت الشمس فانما كان للرد على من قال انها كسفت لموته لا لانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له
لخطب قبله كالصلاة والدعاء قوله ثم يدعو حتى تنجلي اي يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم واطلقه
فافاد ان الداعي مخير ان شاء دعا جالسا مستقبل القبلة وان شاء قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا احسن
ولو قام ودعا معتمدا على عصا او قوس كان ايضا حسنا وافاد بكلمة ثم ان السنة تاخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة
في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام المنبر للدعاء ولا يخرج قوله والا صلوها فرادى اي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس
فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروي عن ابي حنيفة ان لكل امام مسجد ان يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان
اداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الآن من هو قائم مقامه فان لم يقمها
الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا اربعا والاربع افضل ثم ان شاؤا اطالوا القراءة وان شاؤا اقصروا
واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس كذا في البدايع قوله كالخسوف والظلمة والريح والفزع اي حيث يصلي فرادى لانه قد
خسف القمر في عهده عليه الصلاة والسلام مرارا ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق
وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو
ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى طاعته
التي فيها فوزهم وخلاصهم واقرب احوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدايع انهم يصلون في منازلهم
وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة . والله اعلم

باب الاستسقاء

هو طلب السقي من الله تعالى بالثناء عليه والفزع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما

الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه الصلاة والسلام حين اجهد قومه القحط والجدب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا واما السنة فصح في الآثار الكثيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخلفاء بعده والامة اجمعت عليه خلفا عن سلف من غير نكير **قوله** له صلاة لا بجماعة عند ابي حنيفة بان تكون مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست مشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر منها في الكتاب انها جائزة وليست بسنة وقالا يصلي الامام ركعتين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية **قوله** ودعا واستغفار اي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا **قوله** لا قلب رداء اي ليس قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقالا يقلب الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر والايسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل اعلاه اسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار **قوله** وانما يخرجون ثلاثة ايام يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة او مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤوسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم فيجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواصون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى ان يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جاز وان خرجوا باذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعود فان اخرجوا المنبر جاز لحديث عائشة رضي الله عنها انه اخرج المنبر لاستسقائه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة ايام لانه لم ينقل اكثر منها ولا يحضر اهل الذمة الاستسقاء لنهي عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيخان اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولوالجي ان الفتوى على انه يجوز ان يقال يستجاب دعاؤه انتهى واطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو افضل من بيت المقدس

باب الخوف

اي صلاته ووجه المناسبة ان شرعية كل منهما لعارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هنا انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر **قوله** اذا اشتد عدو او سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى واتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى واتموا بقراءة هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات اخرى معلومة في الخلافيات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عندنا بعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو اقيم مقام الخوف على ما عرف من اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو هنا سبب الخوف فاقيم مقام حقيقة الخوف انتهى وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة خلف الامام اما اذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها انتهى وذكر الاسبيجابي ان من انصرافهم الى وجه العدو ركبانا فانه لا يجوز سواء كان انصرافه من القبلة الى العدو او عكسه وانما اتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لاحقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبوقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبها ان من الثانية واطلق في الصلاة فشمل كل صلاة تؤدى بجماعة كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد وفي المجتبى ويجب السهو في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد اللاحق في آخر صلاته **قوله** وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة لان الركعتين شطر في المغرب ولهذا شرع القعود عقبهما ولان الواحدة لا تتجزأ فكانت الطائفة اولى بها للسبق وانما ترجحت عند التعارض لعدم اعتباره وسائر احكام الامام وتفاريعه تركناها عمدا للاستغناء عنها **قوله** ومن قاتل بطلت صلاته لانه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والا فلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما اخرهن عن وقتهن انتهى واشار المصنف الى ان السابح في البحر اذا لم يمكنه ان يرسل اعضاءه ساعة فانه لا يصلي فان صلى لا تصح وان امكنه ذلك فانه يصلي بالايماء كذا في المجتبى **قوله** فاذا اشتد الخوف صلوا ركبانا

وادى بالايماء الى اي جهة قدروا لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة اراد بالاشتداد ان لا يمكنهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان وقيد بقوله وادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتاخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصر فانه لا يجوز الا ان يقال لانه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصر راكبا فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا في غير المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالغريق السابح كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا تجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا باس بان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما اضيف اليه معنى لتسييره فاذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة انتهى **قوله** ولم تجز بلا حضور عدو لعدم الضرورة حتى لو رأوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدو اعادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل ان يجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا وهذا كله في حق القوم واما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الجنائز

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان كذا في المغرب ومناسبته لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت او لما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت واخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا وصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه امام المصلي كما صرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة اثواب وثياب في التمهيد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة **قوله** ولي المحتضر القبلة على يمينه اي وجه وجه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته ان يسترخي قدماه فلا ينتصبان ويعوج انفه وينخسف صدغاه وتمتد جلدة الخصية لان الخصية تتعلق بالموت ويتدلى جلدتها ولا يمنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه ايسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الا النقل والله اعلم بالايسر منهما ولكنه ايسر لتغميضه وشد لحييه وامنع من تقوس اعضائه ثم اذا القي على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء انتهى وفي المستصفى بالمعجم والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والاماكن انتهى وهذا كله اذا لم يشق عليه فاذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكر في المحيط ان للمريض انواعا احدها في حالة الصلاة وهو ان يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت يضجع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت فيضجع على قفاه معترضا للقبلة والرابع في اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة انتهى وفي معراج الدراية والمرجوم لا يوجه انتهى **قوله** ولقن الشهادة بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله فانه حقيقة التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وظاهره انه مجاز تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه فول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد اطال المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى فاذا قالها مرة كفاه ولا يكرر عليه ما لم يتكلم بعد ذلك ولما كثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة فانا على ذلك ما لم اتكلم لان الغرض من التلقين ان يكون لا اله الا الله آخر قوله انتهى وفي القنية اشتد مرضه ودنى موته فالواجب على اخوانه واصدقائه ان يلقنوه الشهادة انتهى وينبغي ان يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى المسلمين حملا على انه في حال زوال عقله وكذا اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف وبعضهم اختاروا قيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسياتي **قوله** فان مات شد لحياه واغمض عيناه بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم في الوضوء ان اللحي منبت اللحية من الانسان او العظم الذي عليه الاسنان وعن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على ابي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي سلمة وارفع درجته في المهديين

واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يا رب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي ان يحفظ كل
فيدعوا به عند الحاجة وفي المعراج يصنع بالمحتضر عشرة اشيا يوجه الى القبلة على قفاه او يمينه ويمد اعضاؤه ويغمض عيناه
ويقرا عنده سورة يس ويحضر عنده من الطيب ويلقن لا اله الا الله ويخرج من عنده الحائض والنفسا والجنب ويوضع على بطنه
سيف لئلا ينتفخ ويقرا عنده القرآن الى ان يرفع انتهى اي الى ان يرفع روحه وفي التبيين ويقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله
صلى الله عليه وسلم اللهم يسر عليه امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه
وفي المحيط وليسرع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل
النار **قوله** ووضع على سرير مجمر وترا لئلا تصيبه نداوة الارض ولينصب عنه الما عند غسله وفي المجتبى تعظيمه وازالة الرائحة
الكريهة والوتر احب الى الله من غيره وكيفيته ان يدار بالمجمرة حول السرير مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد عليها كذا في التبيين
وفي النهاية والكافي وفتح القدير او سبعا ولا يزاد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض اصحابنا الوضع طولا كما في
حالة المرض اذا اراد الصلاة بايما ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر انتهى وظاهر
كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كما مات ولا يوخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند
ارادة غسله اخفا للرائحة الكريهة قال القدوري اذا ارادوا غسله وضعوه على سرير والاول اشبه لما ذكرنا وفي التبيين
ويكره قراة القرآن عنده الى ان يغسل وفي المغرب جمر ثوبه واجمره بخره **قوله** وستر عورته اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها
حرام كما في عورة الحي واطلق العورة فشمل الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبى
انها العورة الغليظة تيسيرا ولبطلان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته
تحت الخرقة بعد ان يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة بين يده وبين العورة لان اللمس حرام كالنظر **قوله** وجرد
من ثيابه ليمكنهم التنظيف وتغسيله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له فانه لو جرد كما مات لان الثياب تحمى
فيسرع اليه التغير **قوله** ووضوء بلا مضمضة ولا استنشاق لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الما متعذر
فيتركان وفي الظهيرية ومن العلما من قال يجعل الغاسل خرقة في اصبعه يمسح بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقي منخريه
ايضا وفي المجتبى وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح راس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية
كالجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يوخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدا بغسل يديه بل بوجهه بخلاف الجنب فيهما
كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجا للاختلاف فيه فعندهما يستنجى وعند ابي يوسف لا واطلقه فشمل البالغ والصبي لان
الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضئونه لانه لم يكن بحيث يصلي **قوله** وصب عليه ما مغلي بسدر او حرض مبالغة في
التنظيف لان تسخين الما كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وما يظن مانعا وهو كون سخونته توجب
انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم ان يحصل باستفراغ ما في الباطن تمام النظافة
والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين له فعندنا الما الحار افضل على كل حال والحرض اشنان غير مطحون والمغلي من
الاغلا لا من الغلي والغليان لانه لازم كذا في المعراج **قوله** والا فالقراح اي ان لم يتيسر ما ذكر فيصب عليه الما الخالص لان
المقصود وهو الطهارة تحصل به **قوله** وغسل راسه ولحيته بالخطمي لانه ابلغ في استخراج الوسخ وان لم يكن فبالصابون
ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان في راسه شعر اعتبارا بحالة الحياة والخطمي بكسر الخاء نبت يغسل به الراس كما في الصحاح ونقل
القاضي عياض في تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمي العراق **قوله** واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الما الى ما يلي التخت منه
ثم على يمينه كذلك لان السنة هي البداءة من الميامن والمراد بما يلي التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالخاء المعجمة لا بالحاء المهملة
لان بالحاء المهملة يوهم ان غسل ما يلي التحت تحت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالخاء المعجمة يفهم الجنب المتصل كذا في معراج
الدراية وبه اندفع ما ذكره العيني من جواز الوجهين **قوله** ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رفيقا وما خرج منه غسله
تنظيفا له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم
يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال في المحيط بعد ما قعده ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون في
غسل الحي كذا في غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ما مغلي فغير صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث
بدليل قوله بعده وغسل راسه ولحيته بالخطمي فان السنة ان يبدا بغسلهما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالي لبيان
كيفية الما فالحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر
ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجعه على الايسر فيصب الما عليه وهذه

ثالثة كذا ذكره خواهر زاده ان المرة الاولى بالما القراح والثانية بالما المغلي فيه سدر او حرض والثالثة بالما الذي فيه الكافور
ولم يفصل صاحب الهداية في مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفي فتح القدير والاولى ان يغسل الاوليان
بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصباب وفي المجتبى يصب الما عليه عند كل اضجاع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز
قوله ولم يعد غسله لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا يجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل او دبر
وغيرهما ليس بحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يوثر الموت في الوضوء وهو موجود لم يوثر الخارج وضبط في
معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفي الغاية يجوز فيه الضم والفتح وذكر في السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بالفتح
الغسل كغسل الثوب قال والضابط انك اذا اضفت الى المغسول فتحت واذا اضفت الى غير المغسول ضممت **قوله** ونشف
في ثوب كيلا تبتل اكفانه وفي الولوالجية المنديل الذي يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذي يمسح به الحي انتهى يعني انه طاهر
قوله وجعل الحنوط على راسه ولحيته لان التطيب سنة وذكر الرازي ان هذا الجعل مستحب والحنوط مركب من اشيا
طيبة ولا باس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهي عن الزعفران للرجال وبهذا يعلم حكم
جعل الزعفران في الكفن عند ان الميت في زماننا **قوله** والكافور على مساجده زيادة في تكرمتها وصيانة للميت عن سرعة
الفساد وهي مواضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر الكرخي انها الجبهة والانف واليدان
والركبتان والقدمان وذكر القدوري في شرح الكرخي انها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا في
غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج
في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره ايضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة العلما **قوله**
ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره لانهما للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية
اما التزين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج ان يراها وفي المجتبى ولا باس
بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجز على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهم الشارح
وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا باس بان يوخذ وكذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف انتهى ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن
يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده اما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع اهل
على تركها قوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل اعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل ان يهال عليه التراب ينزع اللبن ويخرج
ويغسل ويصلى عليه وان اهالوه لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكروه بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك
العضو ويعاد فان بقي اصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد ابن
ادم ميتا لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الما مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان
غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة انتهى وفي الظهيرية والافضل ان يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل
الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز اخذ الاجر والا فلا واختلفوا في استيجار الخياط لخياطة الكفن واجرة الحاملين
والحفار والدفان من راس المال انتهى وفي الخانية اذا جرى الما على الميت او اصابه المطر عن ابي يوسف لا ينوب عن الغسل لانا امرنا
بالغسل وجريان الما واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند ابي يوسف وعند محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج من الما
يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة انتهى وفي فتح القدير والظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط
وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه انتهى وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله اهله بغير نية
اجزاهم ذلك انتهى واختاره في النهاية والاسبيجابي لان غسل الحي لا يشترط له النية فكذا غسل الميت واما الثاني فالموتى ضربان
من يغسل ومن لا يغسل والاول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة فالاول من مات بعد الولادة وله حكم الاسلام
والثاني الجنين الميت على ما سياتي وكذا الكافر غير الحربي اذا مات وله ولي مسلم كما سياتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة
كقتلى اهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهدا ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار
يغسلون ان كان المسلمون اكثر والا فلا ومن لا يدرى امسلم او كافر ان كان عليه سيما المسلمين او في بقاع ديار الاسلام يغسل
والا فلا ولو وجد الاكثر من الميت او النصف مع الراس غسل وصلي عليه والا فلا واما الغاسل فمن شرطه ان يحل له النظر
الى المغسول فلا يغسل الرجل المراة ولا المراة الرجل والمجبوب والخصي واما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف
والظاهر انه ييمم واذا ماتت المراة في السفر بين الرجال يممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الاجنبي على يده خرقة ثم يممها
وان كانت امة يممها الاجنبي بغير ثوب وكذا مات رجل بين النسا تيممه ذات رحم محرم منه او زوجته او امته بغير ثوب

وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهي والصبية كذلك غسلهما الرجال ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها
دخل بها او لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة او محرمة بردة او رضاع او مصاهرة
لم تغسله ولا يغسل المولى ام ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن ابي حنيفة الكل في المجتبى وفي
الواقعات رجل له امرأتان قال احداكما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل ان يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز
كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولو مات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان
لا يحل له المس حال حياته وكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان الحل قائم فان اسلمت قبل ان تغسل غسلته اعتبارا بحالة
الحياة وكذا لو مات عن امرأة واختها منه في عدة لم تغسله فان انقضت عدتها قبل ان تغسل غسلته لما قلنا انتهى وفي الولوالجية
اذا ارتدت المنكوحة بعد موته او قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لارتفاع الاشياء النكاح وحرمة المس
وفيها اذا كان مع النساء رجل من اهل الذمة او مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدي
الى السنة فيعلم وفي المحيط لو ماتت عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانقضاء عدتها وفي المجتبى واما ما يستحب للغاسل
فالاولى ان يكون اقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فاهل الامانة والورع للحديث فان كان الغاسل جنبا او حائضا او كافرا
جاز والهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه اقبح ولكن على من غسل ميتا غسل ولا وضوء انتهى واما حكمه
قبله ففيه اختلاف فقيل انه بحدث وهو سبب وجوبه لا النجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع البدن لعدم الحرج وقيل
تنجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل الميت لا
تجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا انتهى وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير
وقد **روي** في حديث ابي هريرة سبحان الله ان المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صح وجب ترجيح انها للحدث انتهى واتفقوا ان حكمه
بعده اذا كان مسلما الطهارة وكذا يصلي فما يتوهم من ان الحنفية انما منعوا من الصلاة عليه في المسجد لاجل نجاسته خطأ منه
واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا يصح صلاة حامله بعده **قوله** وكفنه سنة ازار وقميص ولفافة لحديث البخاري
كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة اثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن فالازار واللفافة من القرن
الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هي الرداء طولا وفي بعض نسخ المختار ان الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكروه
وبحث فيه في فتح القدير بانه ينبغي ان يكون ازار الميت كازار الحي من السرة الى الركبة لانه عليه السلام اعطى اللاتي غسلن
ابنته حقوه وهو في الاصل معقد الازار ثم سمي به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخاريص لانها تفعل في قميص
الحي ليتسع اسفله للمشي وبلا جيب ولا كمين ولا يكف اطرافه ولو كفن في قميصه قطع جيبه ولبنه كذا في التبيين والمراد بالجيب
الشق النازل على الصدر وفي العناية التكفين في ثلاثة اثواب هو السنة وذلك لا ينافي ان يكون اصل التكفين واجبا ولم يذكر
المصنف العمامة لما في المجتبى وتكره العمامة في الاصح وفي فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر انه كان يعممه ويجعل
العذبة على وجهه انتهى وفي الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط واشار المصنف الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة
وصرح في المجتبى بكراهتها واستثنى في روضة الزند وسيما اذا اوصى بان يكفن في اربعة او خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا
اوصى ان يكفن في ثوبين فانه يكفن في ثلاثة ولو اوصى ان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا انتهى ولم يبين لون الاكفان
لجواز كل لون لكن احبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل الا ما لا يجوز لبسه حال الحياة كالحرير للرجال وقد قالوا في باب
الشهيد انه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره انه لا يجوز التكفين به الا ان يقال للبس من جنسه
المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفي المجتبى والجديد والخلق فيه سواء بعد ان يكون
نظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك احب الي ان يكفن في ثيابه التي كان يصلي فيها انتهى وفي الظهيرية ويكفن الميت كفن
مثله وتفسيره ان ينظر الى ثيابه في حياته لخروج الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسين الاكفان للحديث حسنوا
اكفان الموتى فانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن اكفانهم انتهى **قوله** وكفاية ازار ولفافة لقوله عليه الصلاة
والسلام في المحرم الذي وقصته ناقته كفنوه في ثوبين واختلف فيهما فقيل قميص ولفافة وصحح الشارح ما في الكتاب
ولم يبين وجهه وينبغي عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل في حياته من غير
كراهة وهو ثوبان كما علله في البدائع قالوا ويكره ان يكفن في ثوب واحد حالة الاختيار لان في حالة حياته تجوز صلاته
في ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية اولى وعلى القلب كفن السنة اولى
ومقتضاه انه لو كان عليه ثلاثة اثواب وليس له غيرها وعليه دين ان يباع منها واحد للدين لان الثالث ليس بواجب

حتى يترك للورثة عند كثرتهم فالدين اولى مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذا
افلس وله ثلاثة اثواب هو لابسها لا ينزع عنه شيء ليباع **قوله** وضرورة ما وجد ثابت في اكثر النسخ وقد شرح عليه الكنز
وابا بكر وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي فانكرها واستدل له بحديث مصعب بن عمير ولم يوجد له شيء يكفن به الا
نمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على رجليه خرج رأسه فامر النبي صلى الله عليه وسلم ان
نغطي رأسه ونجعل على رجليه شيئا من الاذخر وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين **قوله**
ولف من يساره ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللفافة اولا ثم الازار فوقها فيوضع الميت عليهما مقمصا ثم يعطف عليه
الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر ثم اللفافة كذلك وفي البدائع فان كان الازار طويلا
حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو اولى **قوله** وعقد ان خيف انتشاره صيانة عن الكشف **قوله** وكفنها سنة
درع وازار ولفافة وخمار وخرقة تربط بها ثدياها لحديث ام عطية ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى اللواتي غسلن ابنته
خمسة اثواب واختلف في انها ففي مسلم انها زينب وفي ابي داود انها ام كلثوم وذكر بعضهم القميص بدلها ولم يذكر الدرع وهو
الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى الصدر
والقميص ما شقه الى المنكب ولم اجده انا في كتب اللغة انتهى واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين
الثدي الى الركبة لكيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشي **قوله** وكفاية ازار ولفافة وخمار اعتبارا بلبسها حال حياتها
من غير كراهة ويكره اقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة اثواب قميص ولفافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير
وما في الكتاب ومن عد الخمار اولى لكن لم يعين في الهداية ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة
فهو مخالف لما في التبيين والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار او ازاران لان المقصود ستر جميع البدن
وهو حاصل بالكل لكن جعلهما ازارين زيادة في ستر الرأس والعنق كما لا يخفى قال في التبيين وما دون الثلاثة كفن
الضرورة في حقها **قوله** وتلبس الدرع اولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار فوقه تحت اللفافة
ثم يعطف الازار ثم اللفافة كما ذكرنا ثم الخرقة فوق الاكفان وفي الجوهرة توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الازار والقميص
وهو الظاهر **قوله** وتجمر الاكفان اولا وترا لانه عليه السلام امر باجمار اكفان امرأته والمراد به التطييب قبل ان يدرج
فيها الميت وجميع ما يجمر فيه الميت ثلاثة مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند
تكفينه ولا يجمر خلفه ولا في القبر وفي المجتبى يحتمل ان يريدان بالتجمير جمعها ووتر قبل الغسل يقال اجمر كذا اذا جمعه
ويحتمل ان يريد التطييب بعود يحرق في مجمرة وصرح في البدائع بانه لا يزيد في تجميرها على خمس وفي المجتبى المكفنون
اثنا عشر الرجل والمرأة وقد تقدما والثالث المراهق المشتهي وهو كالبالغ والرابع المراهقة التي تشتهى وهي كالمرأة
والخامس الصبي الذي لم يراهق فيكفن في خرقتين ازار ورداء وان كفن في واحد اجزأ والسادس الصبية التي لم تراهق
فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا اكثر والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل يكفن كالجارية
الجارية يكفن وينعش ويجنب قبره والتاسع الشهيد وسيأتي والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادي عشر المنبوش الطري
فيكفن كالذي لم يدفن والثاني عشر المنبوش المنتفخ فيكفن في ثوب واحد انتهى ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو
من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة ما لم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن
والمبيع قبل القبض والعبد الجاني فلو نبش عليه وسرق كفنه وقد قسم الميراث اجبر القاضي الورثة على ان يكفنوه
من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدئ بالكفن لانه بقي على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان
كانوا قبضوا لا يسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد عليه
بالعيب فصار ملك المورث قائما بقاء خلفه واستثنى ابو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات
في تحرير مذهب ابي يوسف ففي فتاوى قاضيخان والخلاصة والظهيرية وعلى قول ابي يوسف يجب الكفن على الزوج
وان تركت مالا وعليه الفتوى انتهى وكذا في المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن ابي حنيفة وفي المحيط والتجنيس والواقعات
وشرح المجمع للمصنف اذا لم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند ابي يوسف وعليه الفتوى لانه لو لم يجب عليه لوجب على
الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان اولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فيجب هو على سائر الاجانب وقال محمد يجب
في بيت المال وقيد شارح المجمع يسار الزوج عند ابي يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها من مالها اتفاقا والظاهر
ترجيح ما في الفتاوى الخانية لانه كسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت او فقيرة او صحح الولوالجي

في فتاواه من النفقات فان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته في حياته وكفن العبد على سيده
والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه فان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه في بيت المال فان لم يكن فعلى المسلمين
تكفينه فان لم يقدروا سألوا الناس ليكفنوه بخلاف الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق
ان الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت عاجز فان سألوا له وفضل من الكفن شيء رد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به
على الفقراء اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق وان لم يعلم يتصدق به يكفن به
مثله من اهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيها لو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه وهو احق به
لان الميت لم يملكه وفيها حي عريان وميت ومعهما ثوب واحد فان كان للحي فله لبسه ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان
كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه
على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك
شيئا وله خالة موسرة يوم موته يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حياته كالاعمام
والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كانوا ورثة وفي البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها
بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية لو مات ولا شيء له واجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من ماله
ليرجع على الغائب بحصته ليس له الرجوع اذا انفق عليه بغير اذن القاضي قال رحمه الله كالعبد والزرع او
النخل بين شريكين انفق احدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي انتهى

فصل

السلطان احق بصلاته يعني ان حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص
وقال لولا السنة ما قدمتك اطلق في السلطان واراد به من له سلطنة اي حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة
او غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصر ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله
الفقيه ابو جعفر والامام الفضلي انما نقل تقديم السلطان وهو الخليفة فقط واما من عداه فليس له التقدم على
الاولياء الا برضاهم قال في الظهيرية والخانية انه قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف وزفر انتهى فعلى هذا فالمراد من
السلطان في المختصر هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والمجمع وشرحه التفصيل
المتقدم عن ابي جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم ابو يوسف
الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وما في الاصل من ان امام الحي اولى بها محمول على ما اذا لم يحضر السلطان
ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قلما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب
تقديمه قوله وهي فرض كفاية اي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات
من انها واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من انكر فرضيتها لانه انكر الاجماع انتهى
وهل يحصل الندب بها صرحوا بانه لا يحصل الندب بالتكفين ولا بتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة ولا كذلك
صلاة الجنازة فهي مقصودة قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته فلا تصح على كافر للآية ولا تصل على احد منهم
ابدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم الامام وهذا شرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش
صلي على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلي عليه بلا غسل جهلا
مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد وفي المحيط ولو لف
في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن ويغسل ثم يصلى عليه ولو بقي اصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن
عند محمد ويغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعله اسرع اليه الجفاف لقلته
فلا يحل نقض الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام بلا طهارة
اعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم
على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو اعادوا تكرر الصلاة وانه لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة
انتهى وزاد في فتح القدير وغيره شرطا سادسا في الميت وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول
على دابة او غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي
واما صلاته عليه السلام على النجاشي فاما لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة
من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما ان يكون مخصوصا بالنجاشي

وقد اثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير واجاب في البدائع بانه وهو انها الدعاء لا الصلاة المخصوصة وهذه الشرائط
في الميت واما شرائطها بالنظر الى المصلي فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة
وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما اذا ظهر المصلي محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احترازا عن طهارة مكانه
قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لا شك انه يجوز وان كان بغير جنازة لا رواية لهذا وينبغي ان يجوز لان طهارة
مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بمؤدي ومنهم من علل بان كفنه يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ليس لابس بل هو ملبوس
فيكون حائلا انتهى وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق الامام
والميت جميعا وقدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم يجز ولو افترش نعليه وقام
عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لا بد من طهارة النعلين كما لا
يخفى واما اركانها ففي فتح القدير الذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود
منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول الله
صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام انتهى وفيه نظر لان المصرح به
خلافه قال في المحيط واما اركانها فالتكبيرات والقيام واما سننها فالتحميد والثناء والدعاء فيها انتهى فقد صرح بان
الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضي التكبير نسقا بغير دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع اركان
قال في المحيط كبر على جنازة فجيء باخرى اتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للاخرى ايضا يصير مكبرا
ثلاثا وانه لا يجوز وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريمة واحدة وفي الغاية للسروجي
فان قلت التكبيرة الاولى للاحرام وهي شرط وقد تقدم انه تجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل
له التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام اربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة انتهى واما ما
يفسدها فما افسد الصلاة افسدها الا المحاذاة كذا في البدائع وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو ام امرأة
فيها نادت الصلاة ولو احدث الامام فاستخلف غيره فيها جاز وهو الصحيح كذا في الظهيرية قوله ثم امام الحي لجماعة
لانه رضيه في حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقديمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم
بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقديمه يستحب لان في التقدم عليه لا يلزم فساد
امر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه انتهى وفي شرح المجمع للمصنف انما يستحب
تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان افضل من الولي ذكره في الفتاوى انتهى وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه
امام المسجد الجامع اولى من امام الحي انتهى وهذا يدل على ان المراد بامام الحي امام المسجد الخاص بالمحلة وقد وقع الاشتباه
في امام المصلى المبني لصلاة الاموات في الامصار فان الباني يشرطها لها اماما خاصا ويجعل له معلوما من وقفه
فهل هو مقدم على الولي الحاقا له بامام الحي او لا مع القطع بانه ليس امام الحي لتعليلهم اياه بان الميت رضي بالصلاة
خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محلته والذي ظهر لي انه ان كان مقررا من جهة القاضي فهو كنائبه وان كان
المقرر له الناظر فهو كالاجنبي قوله ثم الولي لانه اقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما
يقدم السلطان عليه اذا حضر كيلا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع ابو الميت
وابنه كان الاب اولى بالاتفاق على الاصح لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة تعتبر ترجيحا في استحقاق
الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم الابن كما في سائر الصلوات
الا ان يقال ان صفة العلم لا توجب التقديم في صلاة الجنازة لعدم احتياجها للعلم وتعتبر الاسن فيها فالاخوان لاب وام
اسنهما اولى فان اراد الاسن ان يقدم احدا كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن
اولى وكذا الابناء على هذا وكذلك ابناء العم فان كان الاخ الاصغر لاب وام والاكبر لاب فالاصغر اولى كما في الميراث
فان قدم الاصغر احدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وام غائبا وكتب الى انسان ليتقدم فللاخ لاب ان يمنعه
وحد الغيبة ان لا يقدر على ان يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر بمنزلة الصحيح
يقدم من شاء وليس للابعد منعه ولو ماتت امرأة ولها اب وابن بالغ عاقل وزوج فالاب احق بها ثم الابن ان كان من
غير الزوج فان كان منه فالزوج احق من الولد ولو مات ابن وله اب واب اب فالولاية لابيه ولكنه يقدم اباه
تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات ابنه او عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب ولكنه يقدم مولاه احتراما ومولى

العبد احق بالصلاة عليه من ابيه الحر على المفتى به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء فان ترك وفاء
فان ادى كتابته او كان المال حاضرا لا يخاف عليه التوى والتلف فالابن احق والا فالمولى وسائر القرابات اولى من الزوج
وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالاة لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفي المجتبى والجار احق من غيره **قوله** وله
ان ياذن لغيره اي للولي الاذن في صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين احدهما الاذن في التقدم لانه حقه فيملك ابطاله
وقدمنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولي غيره او كان وهو بعيد اما اذا كانا وليين مستويين فاذن احدهما اجنبيا فللاخر
ان يمنعه ثانيهما ان ياذن للناس في الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغي لهم ان ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح
معنى اخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لا سيما اذا كان المتبرك به وكره بعضهم ان ينادى عليه في الازقة والاسواق
لانه نعي اهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض
الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعي اهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع
ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع انتهى وهي كراهة تحريم للحديث المتفق عليه ليس منا من ضرب الخدود
وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه الصلاة والسلام لعن الله الحالقة والصالقة والشاقة والسالقة
التي ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة **قوله** فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي
لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولي فان الكلام فيما اذا تقدم على الولي من ليس له حق التقدم فليس للولي
الاعادة اذا صلى القاضي او نائبه او امام الحي لما في الخلاصة والولوالجية والظهيرية والمجتبى والواقعات لو صلى رجل
والولي خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي السلطان او الامام الاعظم
في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام حي ليس له ان يعيد لانهم اولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة
انتهى واشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس يقدم على الولي لان الوصية باطلة على المفتى به صرح بذلك اصحاب
الفتاوى وقالوا ولو اعادها الولي ليس لمن صلى عليها ان يصلي مع الولي مرة اخرى وظاهر كلامهم ان الولي اذا لم يعد فلا اثم على
احد لما ان الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبي والاعادة انما هي لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا اولى
مما في غاية البيان من ان حكم الصلاة التي صليت بلا اذن الولي موقوف فان اعاد الولي تبين ان الفرض ما صلى الولي وان لم يعد
سقط الفرض بالاولى انتهى فانه يقتضي ان لمن صلى اولا ان يصلي مع الولي وليس كذلك وبما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة
ظهر ضعف ما في غاية البيان من ان امام الحي اذا صلى بلا اذن الولي فان للولي الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان ونحوه
لان في الاعادة ازدراء به وقد صرح في المحيط وشرحه بان امام الحي كالسلطان في عدم اعادة الولي **قوله** ولم يصل غيره بعده اي بعد
ما صلى الولي لان الفرض قد تأدى بالاولى والتنفل بها غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولي عند تقدم الاجنبي ان قلنا ان
اعادة الولي نفل والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ في اعادة من هو مقدم على الولي اذا صلى الولي كالسلطان والقاضي
فذهب صاحب النهاية والعناية الى ان المراد بالغير من ليس مقدما على الولي اما من كان مقدما على الولي فله الاعادة بعد
صلاة الولي لان الولي اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه ادنى فالسلطان والقاضي لهما الاعادة بالطريق الاولى وهو
مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوى **قوله** فان صلى الولي عليه لم يجز ان يصلي احد بعده يعني سلطانا او غيره
ففيه دلالة على تقديم حق الولي من حيث انه جوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولي فافهم ذلك انتهى وكذا
ذكر المصنف في المصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه
حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعديا وان الثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المقدم
فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولاية والله سبحانه وتعالى اعلم **ثم رأيت** بعد ذلك في المجتبى ما
يفيده قال فان صلى عليه غير الولي لم يجز ان يصلي عليه احد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان
اما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان انتهى **قوله** فان دفن بلا صلاة صلي على قبره ما لم يتفسخ لان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى على قبر امرأة من الانصار اطلقه فشمل ما اذا كان مدفونا بعد الغسل او قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد
لكن صحح في غاية البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة
ولا يؤمر بالغسل لتضمنه امرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة انتهى وقيد بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه
التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت
فاذا انفسخ لم يوجد بدنه قائما ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى ان يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه

اكبر الرأي اي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية
البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد انتهى وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد
وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي فان قيل روي عنه عليه الصلاة والسلام
انه صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين فالجواب ان معناه والله اعلم انه دعا لهم قال الله تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن
لهم والصلاة في الاية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم يتفسخوا واعضاؤهم فان معاوية لما اراد ان يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا
في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة اصلا فيصلى على قبره ما لم يتفسخ كذا في المجتبى **قوله** وهي اربع تكبيرات
بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة لما روي انه
عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر اربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة
الدعاء لانه ارجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد
وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والمجتبى ولو قرأ الفاتحة
فيها بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة انتهى ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا
توقيت فيه سوى انه بامور الاخرة وان دعا بالمأثور فما احسنه وابلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع النبي
رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه **اللهم** اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم نزله ووسع
مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا
خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون
انا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليمة كما في الخلاصة وعن الفضل لا بأس به
ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعو له لانه يدعو لنفسه اولا لان دعاء
المغفور اقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين والمؤمنات لانه المقصود منها وهو لا يقتضي ركنية الدعاء كما توهم في فتح
القدير لان نفس التكبيرات رحمة للميت وان لم يدع له واشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شيء بعدها غيرهما
وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم اتنا في الدنيا حسنة الى اخره وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى اخره وقيل يخير بين السكوت
والدعاء ولم يبين المنوي بالتسليمتين للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا
ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية انتهى
وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام حتى ينوي به اذ ليس اهلا وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا يرفع الايدي في
صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من ائمة بلخ اختاروا رفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان
نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع اخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافتة كذا في البدائع وفيه
وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له
لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه انتهى وفي الفوائد التاجية اذا سلم على
ظن انه اتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يبني لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيرها
رجل كبر على جنازة فجيء بجنازة اخرى فكبر ينويه وينويها لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى صلاة الثانية وان
كبر الثانية ينويها عليهما لم يكن خارجا وعن ابي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جاز عن التطوع انتهى
قوله فلو كبر الامام خمسا لم يتبع لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن ابي حنيفة روايتان
في رواية انه يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكث حتى يسلم معه اذا سلم ليصير متابعا فيما تجب فيه
المتابعة وبه يفتى كذا في الواقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا
انما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزائد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم
يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو نظير ما ذكروه في تكبيرات العيدين وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا
وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز ان تكبيرة الافتتاح للامام الان واخطأ المنادي وقيد بتكبيرات الجنازة لان
الامام في العيد لو زاد على ثلاث فانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو جاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع ايضا
كذا في شرح المجمع **قوله** ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله
شافعا ومشفعا كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب لهما والفرط بفتحتين الذي يتقدم الانسان

من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا اي اجرا متقدما والفرط الفارط وهو الذي يسبق الوارد الى الماء وفي الحديث انا فرطكم
على الحوض اي اتقدمكم اليه كذا في ضياء الحلوم والانسب هو المعنى الثاني منهما كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار
في قوله واجعله لنا اجرا والذخر بضم الدال وسكون الخاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر اليمني في
شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى اجرا لان الثواب لغة
بدل العين والاجر بدل المنفعة فالمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس انتهى وكم من صحيح
بانه يدعى لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعى له فيها كما يدعى للميت **قوله** وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في
حالة التحريمة اي ينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين
لا يكبر الآتي حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق
يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدي بما فاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرنا
ان التكبيرات الاربع اركان وليست الاولى شرطا كما توهم في فتح القدير الا ان يكون على قول ابي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر
ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما اداه غير معتبر كذا في الخلاصة واشار المصنف الى انه لو ادرك الامام بعدما كبر الرابعة
فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وافاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما
خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضي ما فاته بغير دعاء لانه لو قضى مع الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع الميت
قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت لا يتصور وفي الظهيرية لو رفعت بالايدي ولم توضع على الاكتاف ذكر في
ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك لانه لو كبر تكبيرة الافتتاح
بعد الامام يقع اداء لا قضاء اطلقه فشمل ما اذا كبر الامام للثانية او لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر الاولى للحال
وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا في المجتبى وكذا ان لم يكبر في الثانية والثالثة
والرابعة يكبر ويقضي ما فاته للحال قال في المحيط ولو كبر الامام اربعا والرجل حاضر فانه يكبر ما لم يسلم الامام ويقضي
الثلاث وهذا قول ابي يوسف وعليه الفتوى **وروى** الحسن انه لا يكبر وقد فاته انتهى فما في الحقائق من ان الفتوى على قول
ابي يوسف انما هو في مسئلة الحاضر لا في مسئلة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام ثنتين او
ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة او ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله
مدركا فينبغي ان يكون في المسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو في التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفي
الواقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها وكان
قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام انتهى وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما في
الواقعات اولى وقيد بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق في سائر الصلوات كذا في المجتبى وذكر في الواقعات لو كبر الامام التكبيرة
الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما اولا ثم يكبر مع الامام ما بقي انتهى وهو معنى ما في المجتبى في اللاحق **قوله** ويقوم
من الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا
ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف في غيره اجزاه كذا في الحاكم وما في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام
صلى على امرأة ماتت في نفاسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه ورأسه
وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين كذا في فتح القدير
قوله ولم يصلوا ركبانا لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز ترك القيام من غير عذر احتياطا وما في غاية البيان
من انها ليست باكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت اصلا فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير
صحيح قيد بكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين او مطر جاز الركوب فيها واشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على
القيام ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما اجزأهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
تجزئ الامام بناء على اقتداء القائم بالقاعد **قوله** ولا في مسجد جماعة لحديث ابي داود مرفوعا من صلى على ميت في مسجد فلا اجر له وفي
رواية فلا شيء له اطلقه فشمل ما اذا كان الميت والقوم في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام
مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد او الميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافا
لما اورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على ان المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل
والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق

لاطلاق

لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير فما في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقي فيه
لا كراهة اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة اشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفا للصلاة والميت
وحينئذ فللكراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد احدهما فلا كراهة الثاني ان يكون ظرفا للصلاة
فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث ان يكون ظرفا للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجه فلا
كراهة وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاث لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد احدهما في المسجد المصلي
او الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد او احدهما ولعل وجهه انه لما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات
بعينه قالوا بالكراهة بوجود احدهما ايا كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة
راكبا وهي احدى الروايتين مع ان فيه ايهاما لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة اصلا وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى
انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس فيه غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر
لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقريرا حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه
يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث انتهى لكن يترجح كراهة
التحريم بالرواية الاخرى التي رواها الطحاوي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف
كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيده في الهداية لعدم الحاجة اليه لانهم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها
لا تكره فيه مع ان الصحيح انه ليس بمسجد لانه ما اعد للصلاة حقيقة لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس
ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم واختلفوا ايضا في مصلى العيد انه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز
الاقتداء وان انفصل الصفوف لانه اعد للصلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم
ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا اجر اصلا لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم
يذكر المصنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على
كل جنازة صلاة واحدة فان اراد الثاني فالافضل ان يقدم الافضل فالافضل فان لم يفعل فلا بأس به واما كيفية وضعها
فان كان الجنس متحدا فان شاؤا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤا وضعوا واحدا
بعد واحد مما يلي القبلة ليقوم الامام بحذاء الكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني اولى من الاول ولانا
وضعوا واحدا بعد واحد ينبغي ان يكون الافضل مما يلي الامام ان وضع رأس كل واحد بحذاء رأس صاحبه فحسن وان وضع
رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلف الجنس وضع الرجل بين يدي الامام ثم الصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية
والافضل ان يجعل الحر مما يلي الامام ويقدم على العبد ولو كان الحر صبيا كما في الظهيرية وان كان عبدا وامرأة حرة فالعبد
يوضع مما يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القدير ولو اجتمعوا على قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل
الى القبلة في الرجلين يقدم اكبرهما سنا وقرآنا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين انتهى وفي البدائع ولو كان
رجل وامرأة قدم الرجل مما يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجل وامرأة وصبي وخنثى وصبية
دفن الرجل مما يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة
وهكذا توضع جنائزهم عند الصلاة فهكذا في القبر انتهى وهو يشهد في قوله وهكذا توضع جنائزهم لما ذكرناه انه على عكسه
قوله ومن استهل صلي عليه والا لا استهلال الصبي في اللغة ان يرفع صوته بالبكاء عند ولادته وقول من قال هو
ان يقع حيا تجوز كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع ان يكون منه ما يدل على حياته من رفع صوت
او حركة عضو ولو ان يطرف بعينه وذكر المصنف حكم الصلاة عليه ويلزمه ان يغسل وان يرث ويورث وان يسمى وان لم
يبق بعده حيا لا كراهة لانه من بني آدم ويجوز ان يكون له مال فيحتاج ابوه الى ان يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف
بوجود الحياة فيه الى ان يخرج اكثره ولا بد منه لما في المحيط قال ابو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان
خرج اكثره صلي عليه وان كان اقله لم يصل عليه انتهى وفي اخر المجتبى الجمهة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل
ان يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج اكثر بدنه حيا وان كان ذبحه رجل حال ما خرج رأسه فعليه الغرة وان قطع
اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية انتهى وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن ابي حنيفة لا يقبل فيه
الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين لان الصياح والحركة يطلع عليها الرجال وقالا يقبل قول النساء فيه الا الام
فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة لجرها المغنم الى نفسها وانما قبل قول النساء عندهما لان هذا المستهل يشهده

الحال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم اهـ كالقابلة كما في البدائع لكن قيد بالعدالة فقال لأن خبر الواحد
في الديانات مقبول اذا كان عدلا اهـ ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا الحبلى اذا ماتت وفي بطنها يضطرب يشق بطنها
ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وافاد بقوله والا الا انه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه ان لا يغسل ولا
يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ما عدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي
فعلهما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح المجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطا تام الخلق قال ابو يوسف يغسل
اكراما لبني آدم وقالا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول ابي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا اهـ وبهذا
ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من ان السقط الذي لم تتم خلقة اعضائه المختار انه يغسل اهـ لما تضمن من
الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما الى الذي لم تتم خلقته او انه من الكاتب ثم اعلم ان قولهم ان من ولد ميتا لا يرث
ولا يورث ليس على اطلاقه لما في اخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه
فاما اذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينها ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع
اوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت فاذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه
كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اهـ وهكذا في اخر المبسوط من ميراث الحمل وفي المجتبى السقط الذي لم تتم اعضاؤه هل
يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر اهـ وفي الظهيرية والذي يقتضيه
مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اهـ **قوله** كصبي سبي مع احد ابويه اي
لا يصلى عليه لانه تبع لهما للحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الحديث وتقدم في غسل الجنابة معنى الفطرة
وافاد بقوله الا ان يسلم احدهما انه يصلى عليه لاسلامه تبعا للمسلم منهما لانه يتبع خير الابوين دينا وافاد بقوله او هو انه
يصلى عليه اذا اسلم وابواه كافران لصحة اسلامه عندنا واطلقه وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في
تفسيره فقيل ان يعقل النافع والضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير
بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله اي بوجوده وربوبيته لكل شيء وملائكته اي بوجود ملائكته
وكتبه اي انزالها ورسله اي ارسالها اليهم عليهم السلام واليوم الآخر اي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله
وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية
او تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف
في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث
هل يوجد او لا وان ارسال الرسل وانزال الكتب عليهم كان او لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن
ذلك قال لا اعرفه وقلما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جوابهما قلنا لا اعرف وهو من
التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في اثناء احوالهم وتكلمهم على
التصريح ما يصرح باعتقاد هذه الامور كانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة
خاصة فيحجمون عن الجواب اهـ فعلى هذا ينبغي ان لا يسال العامي والمرأة على هذا الوجه بان يقال له ما الايمان وانما يذكر
حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضرتهما ثم يقال له انت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وافاد بقوله
او لم يسب احدهما معه انه يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه احد ابويه تبعا لدار الاسلام وفي التبيين اي ان لم
يسب مع الصبي احد ابويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للسابي وللدار اهـ فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابي
ولتبعية الدار والظاهر انه لم يتعرض لتبعية السابي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون
من بلد الى بلد كما في ضياء الحلوم وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي
في دار الحرب فانه يصلى عليه تبعا للسابي وظاهر ما في ضياء الحلوم انه لا بد من الحمل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى
يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الاولاد فالذي في فتح القدير الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم
احد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله اولى فان من وقع في سهمه
صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد اهـ وفيه نظر لان تبعية اليد عند
عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحا لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان
الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيخان

وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح فخر الاسلام لاصول الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا
واخرجه الى دار الاسلام فمات الصبي فانه يصلى عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب
تخليصه من يده اهـ ولم يحك فيه خلافا وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه ان لا يصلى عليه تقديما لتبعية
اليد على الدار الا ان يكون على الخلاف واطلق المصنف في الصبي ولم يقيده بغير العاقل وقيده المحقق ابن الهمام في
تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا يتبع في ردته من اسلم منهما اهـ وهو ظاهر كلام الزيلعي فانه
علل تبعية اليد بان الصغير الذي لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهرهما انه لو سبي صبي
عاقل مع احد ابويه الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لابيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل ثم
يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لابويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد
دينا غير دين ابويه اذا عقل الاديان فحينئذ صار مستقلا وفي الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت
المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه تخالف حكم الميراث اهـ ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية
في احكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بان اطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم اهل الجنة وقيل
ان كانوا قالوا بلى يوم اخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة والا ففي النار وعن محمد انه قال فيهم اني اعلم ان الله لا يعذب احدا
بغير ذنب وهذا ميل الى التفصيل وتوقف فيهم ابو حنيفة كذا في فتح القدير وفي القنية صبي سبي مع ابيه ثم مات ابوه في
دار الاسلام ثم مات الصبي لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اهـ وحكم المجنون البالغ في هذه الاحكام كحكم الصبي
العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة في التبعية كما صرح به الاصوليون **قوله** ويغسل ولي مسلم الكافر ويكفنه
ويدفنه بذلك امر علي رضي الله عنه ان يفعل بابيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة اما الاولى فلان المسلم
ليس بولي للكافر وما في العناية من انه اراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب
به واطلقه فشمل ذوي الارحام كالاخت والخال والخالة واما الثاني فلانه اطلق في الغسل والتكفين والدفن فينصرف
الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا بداءة بالميامن ولا يكون الغسل
طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تجز صلاته ويلف في خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة
من غير مراعاة سنة اللحد ولانه اطلق في الكافر وهو مقيد بغير المرتد اما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى في حفيرة
كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم كما في فتح القدير ولانه اطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر
فان كان خلي بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولي المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر فان الكافر
لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدل به الزيلعي على ان
الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدوري اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله تعلم النساء الكافر فاستدلاله
غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد المسلمون وذلك فيما اذا لم يوجد من الرجال احد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن
المسلم قريبه الكافر الاصلي عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان اولى **قوله** ويؤخذ سريره بقوائمه الاربع
بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة ويرفعونه اخذا باليد لا وضعا على العنق
كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره ان تحمل بين عمودي السرير من مقدمه او من مؤخره لان السنة فيه التربيع ويكره
حمله على الظهر والدابة وذكر الاسبيجابي ان الصبي الرضيع او الفطيم او فوق ذلك قليلا اذا مات فلا باس بان
يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على ايديهم ولا باس بان يحملها على يديه وهو راكب وان كان كبيرا يحمل
على الجنازة اهـ **قوله** ويعجل به بلا خبب وهو بمعجمة مفتوحة وموحدتين ضرب من العدو وقيل هو كالرمل وحد
التعجيل المسنون ان يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة للحديث اسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها
الى الخير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم والافضل ان يعجل تجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالخبب
كره لانه ازدراء بالميت واضرار بالمتبعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تاخير الصلاة ودفنه
ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد
على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس ان تقدم صلاة العيد لكنه قدم صلاة العيد
مخافة التشويش وكيلا يظنها من اخريات الصفوف انها صلاة العيد اهـ **قوله** وجلوس قبل وضعها اي بلا
جلوس لتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكان الجلوس قبله مكروها ولان

الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت
عن اعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية وفي المحيط خلافه قال والافضل ان لا
يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوي عليه التراب ولان في القيام
اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب انتهى والاولى هو الاول لما في البدائع فاما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما
روي عن عبادة ابن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد فكان قائما مع اصحابه
على رأس قبر فقال يهودي هكذا يصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم انتهى الامر بقوله
خالفوهم اي في القيام فكذا اكره وقيد بمتبعها لان من لم يرد اتباعها ومرت عليه فالمختار انه لا يقوم لها لما روي
عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم امرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وامرنا بالجلوس
بهذا اللفظ لاحمد رحمه الله وصحح في الظهيرية ان من في المصلى لا يقوم لها اذا رآها قبل ان توضع قوله ومشى قدامها
اي بالمشي لمتبعها امامها لان المشي خلفها افضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين
والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون والشفيع
المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا الزام تقدم حالة الشفاعة
له اعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره وقالوا ويجوز المشي امامها الا ان يتباعد عنها او يتقدم الكل
فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها وذكر الاسبيجابي ولا بأس بان يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم
امام الجنازة بخلاف الماشي انتهى وهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزيا الى ابي يوسف قال رأيت ابا حنيفة
يتقدم الجنازة وهو راكب ثم يقعد حتى تأتيه كذا في النوادر انتهى وفي الظهيرية والمشي فيها افضل من الركوب كصلاة
الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز افضل من النوافل اذا كان لجوار او قرابة او صلاح مشهور والا فالنوافل افضل ويسن
لمن تبع جنازة ان يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم
في فتاوى العصر وعند مجد الائمة الترجماني وقال علاء الدين الناصري ترك الاولى انتهى وفي الظهيرية فان اراد ان يذكر الله
يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين اي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره ان يقول الرجل وهو
يمشي معها استغفروا له غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي ان يرجع من تبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة
عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء ان يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك
وقال انصرفن مأزورات غير مأجورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه فاما البكاء فلا بأس
وان كان مع الجنازة نائحة او صائحة زجرت فان لم تنزجر فلا بأس بان يتبع الجنازة ولا يمتنع لاجلها لان الاتباع سنة فلا يترك ببدعة
من غيره انتهى وفي المجتبى قال البقالي اذا استمع الى باكية ليلين فلا بأس اذا امن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة
والسلام لبواكي حمزة ولا يتبع بنار في مجمرة ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان او غيره والتعزية لصاحب المصيبة للحديث
من عزى مصابا فله مثل اجره قال البقالي ولا بأس بالجلوس للعزاء ثلاثة ايام في بيت او مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول افضل والجلوس في المسجد
ثلاثة ايام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة ايام للرجال وتركه احسن ويكره للمعزي ان يعزي ثانيا انتهى وهي
كما في التبيين ان يقول اعظم الله اجرك واحسن عزاءك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس لها ثلاثا من غير ارتكاب محظور من
فرش البسط والاطعمة من اهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام انتهى وفي الخانية وان اتخذ
ولي الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة انتهى وفي الظهيرية
ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل اهل الجاهلية وقد نهي عنه وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام
على قوارع الطريق من اقبح القبائح انتهى وفي المجتبى ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون
في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه السلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن ابيه ولا تكنوا انتهى وفي القنية
عن شداد كره التعزية عند القبر ذكره في المجرد انتهى وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء اهله عليه فقال بعضهم يعذب
لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا تزر
وازرة وزر اخرى وتأول الحديث بانهم في ذلك الزمان يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك
انتهى قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها بيان لاكمال السنة في حملها عند كثرة

الحاملين

الحاملين اذا تناوبوا في حملها وقوله ثم مؤخرها اي على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها اي على يسارك وهذا لان النبي صلى
الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدئ بالايمن المقدم دون
المؤخر لان اول الجنازة والبداءة بالشيء انما يكون من اوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره
لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها افضل ولانه لو فعل ذلك لتوالى وضع مؤخرها الايسر على يساره فتقدم الايسر على
الايمن وانما يوضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو الافضل والذي
كان كمال السنة كما وصفنا وينبغي ان يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت اربعين
كبيرة كذا في البدائع وذكر الاسبيجابي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس واذا نزلوا به المصلى فانه يوضع عرضا
للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر افصح كذا في العناية وكذا المؤخر وفي ضياء الحلوم المقدم بفتح الميم
وفتح الدال المشددة نقيض المؤخر يقال ضرب بمقدم وجهه وهو الناصية قوله ويحفر القبر ويلحد لحديث صاحب
السنن مرفوعا اللحد لنا والشق لغيرنا يقال لحدت الميت والحدت له لغتان واللحد بفتح اللام وضمها كذا في العناية
وهو ان يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق
ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر
اللحد فلا بأس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة ان يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين ان يكون التابوت من حجر
او حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز ان تطرح المضربة في القبر
وما روي عن عائشة فغير مشهور لا يؤخذ به انتهى واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل الى الصدر
وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر انتهى وهو مقيد بما اذا
لم يكن قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي ان يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان هذه السنة كانت للانبياء قوله
ويدخل من قبل القبلة وهو ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ
له مستقبل القبلة واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجلاه الى القبر طولا
ثم يؤخذ برجليه ويدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى ان يصير رجلاه الى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت
الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الاول لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه قوله
ويقول واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله كذا ورد في الحديث قال السرخسي اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله
سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعاء للميت لانه
اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان يبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المؤمنين
شهداء الله في الارض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر من يدخل القبر شفع او وتر واختار الشافعي
الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجمار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن ادخله العباس والفضل بن العباس
وعلي وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم اولى بادخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم اولى من الاجنبي فان لم يكن فلا
بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج الى النساء للوضع قوله ويوجه الى القبلة بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويكون على شقه الايمن كما قدمناه وفي الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة واهالوا التراب عليه فانه لا ينبش
ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لانسان فلا بأس بالنبش لاخراج المتاع وروي ان المغيرة ابن شعبة سقط
خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالصحابة حتى رفع اللبن واخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله
صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك ويقول انا احدثكم عهدا برسول الله صلى الله عليه وسلم قوله وتحل العقدة لوقوع
الامن من الانتشار قوله ويسوى اللبن عليه والقصب لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام طن من قصب واللبن جمع
لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطاء الحزمة واختلف في المنسوج من القصب وما نسج من البردي يكره
في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى قوله لا الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلى ولان بالآجر اثر النار
قوله فيكره تفاؤلا كذا في الهداية فعلى الاول يسوى بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في العناية واورد الامام
حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم ان اثر النار لا يضر واجاب عنه
في غاية البيان بالفرق لان اثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد واطلق المصنف في منعهما وقيده الامام
السرخسي بان لا يكون الغالب على الاراضي اللين والرخاوة فان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيده في شرح

المجمع بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع انتهى وفي المغرب الاجر الطين المطبوخ **قوله** ويسجى قبرها لا قبره لان مبنى حالهن على الستر وحال الرجال على الكشف الا ان يكون لمطر وثلج وفي المغرب سجى الميت بثوب ستره **قوله** ويهال التراب ستر الله ويكره ان يزاد على التراب الذي اخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب ان يحث عليه التراب ولا باس برش الماء على القبر لانه تسوية له وعن ابي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين ويسنم القبر ولا يربع لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي صلى الله عليه وسلم اخبر انه مسنم وفي المغرب قبر مسنم مرتفع غير مسطح وتسنيم قدر شبر وقيل قدر اربع اصابع وما ورد في الصحيح من حديث علي ان لا ادع قبرا مشرفا الا سويته فمحمول على ما زاد على التسنيم وصرح في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه **قوله** ولا يجصص لحديث جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يجصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وان يكتب عليه وان يوطا والتجصيص طلي البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا اراد به السفط الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا السفط ولا باس بالتطيين انتهى ولو وضع عليه شي من الاحجار او كتب عليه شي فلا باس به عند البعض انتهى والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل في المحيط فقال وان احتيج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن فلا باس به فاما الكتابة من غير عذر فلا انتهى وفي المجتبى ويكره ان يطا القبر او يجلس او ينام عليه او يقضي عليه حاجة من بول او غائط او يصلى عليه او اليه ثم المشي عليها يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم والحديث المتقدم كالمشي والقعود انتهى وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق احدثوه لا يمشي في ذلك وان لم يقع ذلك في ضميره لا باس بان يمشي فيه انتهى وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطئه وحينئذ فما يصنعه الناس ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطئ تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه انتهى وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة يوضع الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المراة ويجعل بين كل ميتين حاجز من التراب ليصير في حكم قبرين هكذا امر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء احد وقال قدموا اكثرهم قرانا انتهى وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي انتهى وهي من وجوه الاول عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تجصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال ابو حنيفة رحمه الله ولا ينبغي ان يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا اجزاهم انتهى **قوله** ولا يخرج من القبر الا ان تكون الارض مغصوبة اي بعدما اهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه لغير ضرورة للنهي الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته واشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الادمي كما اذا سقط فيها متاع او كفن بثوب مغصوب او دفن في ملك الغير او دفن معه مال احياء لحق المحتاج قد اباح النبي صلى الله عليه وسلم نبش قبر ابي رغال للعصى من ذهب معه كذا في المجتبى قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما اذا اخذها الشفيع فانه ينبش ايضا لحقه كما في فتح القدير وذكر في التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء اخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة او غيرها وافاد كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة او على شقه الايسر او على راسه في موضع رجليه او دفن بلا غسل واهيل عليه التراب فانه لا ينبش قال في البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفي فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ في امراة دفن ابنها وهي غائبة في غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتاخرين لا يلتفت اليه انتهى واطلق المصنف فشمل ما اذا بعدت المدة او قصرت كما في الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى اخر قبل دفنه قال في الواقعات والتجنيس القتيل والميت يستحب لهما ان يدفنا في المكان الذي قتل او مات في مقابر اولئك القوم لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها زارت قبر اخيها عبد الرحمن بن ابي بكر رضي الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هناك فقالت لو كان الامر فيك بيدي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلا او ميلين او نحو ذلك فلا باس وان نقل من بلدة الى بلدة فلا اثم فيه لانه روي ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف بعدما اتى عليه زمان الى ارض الشام من مصر لتكون عظامه مع عظام ابائه وسعد بن ابي وقاص مات في ضيعة على اربعة فراسخ من المدينة فحمل على اعناق الرجال الى المدينة انتهى وفي التبيين ولو بلي الميت وصار ترابا جاز دفن غيره في قبره وزرعه والبناء عليه انتهى وفي الواقعات عظم اليهود لها حرمة اذا وجدت في قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذمي لما حرم ايذاؤه في حياته لذمته فتجب صيانة نفسه بعد موته انتهى ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا باس ببيانه تكميلا للفائدة قال في البدائع ولا باس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور

لقوله صلى الله عليه وسلم اني كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا انتهى وصرح في المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم اهل الدار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون انتم لنا فرط ونحن لكم تبع نسال الله العافية ولا باس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون افضل من غيره ويجوز ان يخفف الله عن المقبور شيئا من عذاب القبر او يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد اثار من دخل المقابر فقرا سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات انتهى وفي فتح القدير ويكره عند القبر كل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع انتهى وفي الخلاصة ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابسا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب انتهى وذكر في الظهيرية مسئلة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركناها والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الشهيد

انما بوب له مع ان المقتول ميت باجله عند اهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافراد جبريل من الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا او لانه مشهود له بالجنة او بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر **قوله** هو من قتله اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق او وجد في المعركة وبه اثر او قتله مسلم ظلما ولم تجب بقتله دية بيان لشرائطه فقيد بكونه مقتولا لانه لو مات حتف انفه او تردى من موضع او احترق بالنار او مات تحت هدم او غرق لا يكون شهيدا اي في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق والحريق والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كما في البدائع وفي التجنيس رجل قصد العدو ليضربه فاخطا فاصاب نفسه فمات يغسل لانه صار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الاخرة لانه قصد العدو لا نفسه انتهى واطلق في قتله فشمل القتل مباشرة او تسببا لان موته مضاف اليهم حتى لو اوطؤوا دابتهم مسلما او نفروا دابة مسلم فرمته او رموه من السور او القوا عليه حائطا او رموه بنار فاحرقوا سفنهم وما اشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها احد فوطئت مسلما او رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار او نفر المسلمون منهم فالجؤوهم الى الخندق او نار او نحوه او جعلوا حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسببا لان ما قصد به القتل فهو تسبب وما لا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل واراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد واراد بالاثر ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه او اذنه لا ما يسيل من انفه او ذكره او دبره فان كان يسيل من فيه فان كان يرتقي من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الراس او كان جامدا فلا وفي البدائع ان اثر الضرب والخنق كاثر الجرح وقيدنا بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيل العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقائهم فانه قتيلهم ظاهرا كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله او قتله مسلم ظلما عن ذكر اهل البغي وقطاع الطريق مع كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتيل اهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط ان يكون قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحا كان او غيره مباشرة او تسببا كقتيل اهل الحرب قال في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع اهل البغي وقطاع الطريق مامورا به الحق بقتال اهل الحرب فعمت الالة كما عمت هناك انتهى بخلاف قتيل غيرهم فانه يشترط ان يكون بحديدة كما سنذكره وقيد بقوله ظلما لان من قتله ظلما حقا كالمقتول بحد او قصاص او عدا على قوم فقتلوه فليس شهيدا وكذا لو مات في حد او تعزير وقيد بقوله ولم تجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطا او عمدا بالمثقل او غيره فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سياتي وكذا لو وجد في محلة مقتولا ولم يعلم قاتله فانه لا يدرى قتل ظلما او مظلوما عمدا او خطا وفي المجتبى واذا التقى سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لا دية على احد ولا كفارة لانهم دافعون على انفسهم ولم يذكر حكم الغسل ويجب ان يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم انتهى واحترز بقوله بقتله عن ما اذا وجبت الدية بالصلح او بقتل الاب ابنه او نحوهما اخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح او للشبهة وانما كان المال عوضا مانعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا مانعا لان القصاص للميت من وجه وللوارث من وجه اخر وهي تشفي الصدور وللمصلحة العامة ويحيا في

من حياة الأنفس فلم يكن عوضاً مطلقاً فلا تبطل الشهادة بالشك كذا في شرح المجمع للمصنف وذكر في المجتبى والبدائع أن
الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلماً وأنه لا يجب به عوض مالي والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث انتهى
وإنما لم يذكر المصنف بقيتها لما سيصرح به من مفهومها لكن بقي من قتل مدافعاً عن نفسه أو عن ماله أو عن المسلمين أو
أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحداً من الثلاثة في الكتاب فإن المقتول شهيد كما صرح به في المحيط وعطفه على
الثلاثة وجعله شيئاً رابعاً ولا يمكن دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظلماً لأن الدافع المذكور شهيد بأي آلة قتل بحديدة
أو حجر أو خشب كما صرح به في المحيط ومقتول المسلم ظلماً لا يكون شهيداً إلا إذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا يظهر أن
عبارة المجمع متناً لم تكن محررة فإنه لم يفصل في مقتول المسلم ظلماً بل أدخل الباغي وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل
حكم مقتولهم واحداً وليس بصحيح وإن أراد بالمسلم ما عداهما فليس في عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله
ذمي ظلماً فإنه في حكم المسلم متناً كما صرح به ابن الملك في شرح المجمع قال والمكابرون في المصر ليلاً بمنزلة قطاع الطريق
انتهى والبغي في عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق مرفوع قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل بيان لحكمه أما عدم الغسل
فلحديث السنن أنه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وأن يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل
به الحسن البصري لعدم الغسل بأنهم كانوا جرحى فقد قال السرخسي إنه ليس بصحيح لأنه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة
لكان التيمم مشروعاً وأما الصلاة فلصلاته عليه الصلاة والسلام على حمزة غير يوم أحد ولحديث البخاري أنه صلى على قتلى
أحد بعد ثمان سنين وما قيل من أنهم أحياء والحي لا يصلى عليه فمدفوع بأنه حكم أخروي لا دنيوي بدليل ثبوت أحكام الموتى
لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم إلى غير ذلك وما قيل من أنها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنقوض بالنبي والصبي كما في
الهداية وما في فتح القدير من أنه لو اقتصر على النبي لكان أولى لأن الدعاء في الصلاة على الصبي لأبويه فمدفوع من أن كلامه
في نفس الصلاة لا في المدعو له ولأن الصبي ليس مستغنياً عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لأبويه
دعاء له لأنه إذا كان فرطاً لأبويه فقد تقدمهما في الخير لأجلهما وقد قالوا إن حسنات الصبي له لا لأبويه ولهما ثواب التعليم
قوله ويدفن بدمه وثيابه إلا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص بيان لحكم آخر له وأشار إلى أنه يكره أن ينزع عنه جميع
ثيابه ويجدد الكفن ذكره الإسبيجابي وقالوا ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف وقدمنا
فيه كلاماً واختلفوا في معنى قولهم يزاد وينقص ففي غاية البيان وغيرها يزاد إن كان ما عليه ناقصاً عن كفن السنة وينقص
إن كان ما عليه زائداً على كفن السنة وفي معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة في الكفن على الثلاث
وفيه يجعل الحنوط للشهيد كالميت قوله ويغسل إن قتل جنباً أو صبياً بيان لشرطين آخرين للشهادة الأول الطهارة
من الجنابة الثاني التكليف أما الأول فهو قوله وقالا الجنب شهيد لأن ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله أن الشهادة عرفت
مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح أن حنظلة لما استشهد جنباً غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء
إذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية وإنما لم يعد النبي صلى الله عليه وسلم
غسل حنظلة لأن الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان
واجباً لوجب على بني آدم ولما اكتفى إذ الواجب نفس الغسل فأما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم وفيه أن هذا الغسل عنده
للجنابة لا للموت فيتقيد بقوله جنباً لأنه لو قتل محدثاً حدثاً أصغر فإنه لا يغسل والفرق بين الحدثين عنده هو أن سقوط
غسل أعضاء الوضوء بمعنى ضروري لأن الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه عن زوال العقل فكانت الشهادة رافعة
له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لأن الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي الخانية هذا الجواب في النفساء يجري
على إطلاقه لأن أقل النفاس لا حد له أما في الحائض فمصورة فيما إذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو
بعده أما لو رأت يوماً أو يومين دماً وقتلت لا تغسل بالإجماع ذكره التمرتاشي لعدم كونها حائضاً وأما الثاني ففي الخلاف
أيضاً لهما أن الصبي أحق بهذه الكرامات وله أن السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي
فلم يكن في معناهم وعلى هذا الخلاف المجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمجنون بلغ مجنوناً أما من بلغ عاقلاً ثم جن فهو
محتاج إلى ما يطهره إذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه إلا أن يقال إن المجنون إذا استمر على جنونه حتى مات
لم يؤاخذ بما مضى لأنه لا قدرة له على التوبة ولم أر نقلاً في هذا الحكم قوله أو ارتث بأن أكل أو شرب أو نام أو تداوى
أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاث وهو في اللغة
من الرث وهو الشيء البالي سمي به لأنه قد صار خلقاً في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترثيث وهو الجرح وفي مجمل اللغة

ارتث فلان أي حمل من المعركة رثيثاً أي جريحاً وحاصله في الشرع أن ينال بعض مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم
الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع أن المرتث في الشرع من خرج
عن صفة القتلى وصار إلى حال الدنيا بأن جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل إليه شيء من منافعها انتهى وهو
أضبط مما تقدم أطلق في الأكل والشرب والنوم والتداوي فيشمل القليل والكثير وأطلق في مضي الوقت فيشمل ما
إذا كان قادراً على الأداء أو لا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده في التبيين بأن يقدر على أدائها حتى يجب القضاء
بتركها ورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بصحته وفيه إفادة أنه إذا لم يقدر على الأداء لا يجب القضاء فإن أراد لم
يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة وهو المختار وهو ظاهر كلامه في باب
صلاة المريض أنه لا يسقط وإن أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فمتى يسقط
القضاء مطلقاً لعدم قدرة الأداء من الحرج انتهى وقد يقال إن مراده الأول وكون عدم القدرة للضعف لا يسقط
القضاء على الصحيح هو فيما إذا قدر بعده أما إذا مات على حاله فلا إثم لعدم القدرة عليها بالإيماء وقيد بقوله
وهو يعقل لأنه لو مضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وإن زاد على يوم وليلة أو نقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته
فلو أخر وهو يعقل وجعله قيداً في الكل لكان أولى كما أنه لا بد من استثناء ما نقل من المعركة خوفاً من أن تطأه الخيل
فإنه لا يغسل لأنه ما نال شيئاً من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان بأن الإنسان إن حمل من المصرع ليس بنيل
راحة انتهى وصرح في البدائع بأن النقل من المعركة يزيده ضعفاً ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل والموت
يحصل عقيب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركاً للجراحة في إثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقيناً فلذا لم يسقط
الغسل بالشك انتهى فالارتثاث بغيره ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمل ما إذا وصل إلى بيته حياً أو مات على
الأيدي كما في البدائع وأشار إلى أنه لو قام من مكانه إلى مكان آخر فإنه يكون مرتثاً بالأولى كما في البدائع وإلى أنه لو باع
أو ابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشملت ما كان بأمور الدنيا وبأمور الآخرة وفيه اختلاف معروف والأظهر
أنه لا اختلاف فجواب أبي يوسف بأنه يكون مرتثاً فيما إذا كان بأمور الدنيا وبأمور الآخرة وجواب محمد بعدمه فيما إذا كان بأمور
الآخرة لأن الوصية بأمور الدنيا من أمر الأحياء فقد أصابه مرافق الحياة فنقص معنى الشهادة فأما الوصية بأمور
الآخرة من أمور الموتى وصنيع من آيس من نفسه فيوصي بما يكفر ويخلص رقبته ويبرد جلدته من النار ويدخر لنفسه
ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته
الآن طابت نفسي للموت أقرئ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام وأقرئ الأنصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم
عند الله إن قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل وكثير كما في غاية البيان واستثنى في
الخانية الوصية بكلمتين وقالوا إذا تكلم فإن كان طويلاً كان مرتثاً وإلا فلا ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقاً بينهما
لكن ذكر أبو بكر الرازي أنه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لأن الوصية بشيء من أمر الميت فإذا طال أشبهت
أمور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاث ما إذا آواه فسطاط أو خيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والإيواء
منزلة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله إذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثاً
بشيء مما ذكرنا انتهى قوله أو قتل في المصر ولم يعلم أنه قتل بحديدة ظلماً أي مظلوماً لأن الواجب فيه القسامة والدية
فخف أثر الظلم قيد بالمصر لأنه لو وجد في مفازة ليس بقربها عمران لا يجب فيه القسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به
أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما بقربه مصراً كان أو قرية وقيد بكونه لم يعلم أنه قتل بحديدة
لأنه لو علم ذلك بأن وجد مذبوحاً فإن علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وإن لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه
فقوله ظلماً داخل تحت النفي يعني لم يعلم أنه قتل مظلوماً بحديدة فكان فيه شيئان أحدهما عدم العلم بكونه
قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوماً بأن لم يعلم قاتله لأنه إذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوماً وأما إذا
علم فقد تحقق كونه مظلوماً فلم يكن كلام المصنف مخالفاً كما قد يتوهم وحاصل المسألة أن من قتل بغير المحدد
وعلم قاتله أو لا فإنه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلاً سواء كان بالمثقل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد
ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل أولى مما قدمناه من ضم القسامة
كما في الهداية لأنه يرد عليه المقتول في الجامع أو الشارع الأعظم فإنه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه
قسامة وإنما تجب الدية في بيت المال فقط فلو قيل أو قتل في العمران بغير المحدد مطلقاً أو بالمحدد ولم يعلم

فاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير الحديد مطلقا من اول الباب وفي البدائع لو قتل في المصر بغير الحديد لا يكون
شهيدا وان كان في المغازة كان شهيدا لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا في المصر
فقتل بسلاح او غيره وقتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح او غيره فهو شهيد لان القتيل لم يخلف في هذه المواضع
بدلا هو مال انتهى وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص في بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة
ولا دية على احد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لفرارهم فيحفظ
هنا فان الناس عنه غافلون **قوله** او قتل حدا او قودا اي يغسل لانه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا ولانه
بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن في معنى شهداء احد **قوله** لا لبغي وقطاع الطريق اي لا يغسل من قتل لبغي وقطع
الطريق واذا لم يغسلا لم يصل عليهما لان عليا رضي الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعا وقطاع
الطريق بمنزلتهم اطلقه فشمل ما اذا قتلوا في حال الحرب او اخذوا او قتلوا بعده كذا روي عن محمد وفرق الصدر الشهيد
بينهما فوافق في الاولى وقال بالصلاة في الثانية كذا في التبيين وهذا تفصيل حسن اخذ به الكبار من المشايخ والمعنى فيه
ان القتل في الثانية حد او قصاص في قاطع الطريق وفي البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا
التفصيل مما يشير اليه قوله لبغي فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبغي وانما قتل قصاصا والحق بقاطع الطريق المكابرون
في المصر بالسلاح ليلا كذا في غاية البيان والخانق الذي خنق غير مرة كذا في الاسبيجابي وحكم اهل العصبية كحكم البغاة
ومن قتل احد ابويه لا يصلي عليه اهانة له كذا في التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمدا للاختلاف فعندهما
يصلى عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع في الارض بالفساد كذا في النهاية وقال ابو يوسف لا يصلى عليه وهو الاصح
لانه باغ على نفسه كذا في غاية البيان معزيا الى القاضي علي السغدي فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد قول ابي يوسف
بما في صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه انتهى وفي فتاوى
قاضي خان وشرح منية المصلي بالوقف رجلان احدهما قتل نفسه والاخر قتل غيره كان قاتل نفسه اعظم وزرا واثما انتهى
قيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا والله اعلم

باب الصلاة في الكعبة

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا واولاه للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات لجواز جعل الظهر فيها
الى ظهر الامام **قوله** صح فرضها ونفلها فيها وفوقها لانه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة يوم الفتح ولانها
صلاة اجتمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هي العرصة
والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على ابي قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من
ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه وفي الغاية الكعبة هي البناء المرتفع ماخوذ من الارتفاع والتنوء ومنه الكاعب
فكيف يقال الكعبة هي العرصة والصواب القبلة هي العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوري وفي المجتبى وقد رفع البناء
في عهد ابن الزبير لبنى على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار
والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء **قوله** ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح لانه متوجه الى القبلة ولا
يعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسئلة التحري **قوله** والى وجهه لا اي لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على
امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصور
وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي اربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة
ولا تصح في اخرى **قوله** وان حلقوا حولها صح لمن هو اقرب اليها فان لم يكن في جانبه لانه متاخر حكما لان التقدم والتأخر
لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه او يساره وتقدم عليه بان كان
اقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في
الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله اعلم بالصواب

كتاب الزكاة

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهما مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين اية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية
الوكادة والنهاية كما في المناقب للبزازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكي المال اي
تطهره قال تعالى خيرا منه زكوة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها اي ينمي ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته

ونماوه وزكا ايضا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال ادى زكاته وزكاه اخذ زكاته انتهى وفي الغاية انها في اللغة بمعنى
النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة اي بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجميل
يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف **قوله** هي تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع
المنفعة عن المملك من كل وجه لله يقال لقوله تعالى واتوا الزكاة والايتاء هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله
وهو ربع العشر او ما يقوم مقامه وانما كان اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من
صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله اقيموا الصلاة كذا في
المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكلف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال واتوا الزكاة
ولا يصح الايتاء الا في العين كذا في الغاية واورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التمليك بالوصف المذكور
موجود فيها ولو قال تمليك المال على وجه لا بدل له منه لا ينفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تمليك المال انتهى وجوابه ان قوله
من فقير مسلم خرج مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في اخذ الكفارة كما سيأتي او ايضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار
التمليك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتمليك والاباحة والمال كما صرح به اهل الاصول ما يتمول ويدخر
للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تمليك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتادى الا بتمليك
عين متقومة حتى لو اسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزيه لان المنفعة ليست بعين متقومة انتهى وهذا
على احدى الطريقتين واما على الاخرى من ان المنفعة مال فهي عند الاطلاق تنصرف الى العين وقيد بالتمليك
احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة
تجوز لوجود ركنه وهو التمليك واما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز ايضا لهذه العلة وان كان
لم يدفع اليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك ولم يشترط قبض الفقير لان التمليك في التبرعات
لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم
كما سيأتي في المصرف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليسا بشرط لان تمليك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه
يقبض عنه وصيه او ابوه او من يعوله قريبا او اجنبيا او الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر
وكذا قبضه بنفسه والمراد ان يعقل القبض بان لا يرمي به ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير
وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سياتي
في المصرف وافاد بقوله بشرط ان الدفع الى اصوله وان علوا والى فروعه وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى
مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي واشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية
رجل يعول اخته او اخاه او عمه فاراد ان يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التمليك بصفة
القربة يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانه ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا
اداء الواجب عن واجب اخر انتهى وقوله لله تعالى بيان لشرط اخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد
قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية اي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة قطعية اجمع العلماء
على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول ورده في الغاية
بان السنة لا يثبت بها الفرض الا ان تكون متواترة او مشهورة والسنة الواردة اخبار احاد صحاح وبها يثبت
الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شيء من الاحكام الشرعية وان اراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من
الكتاب والسنة فلا يثبت الفريضة انتهى وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير
في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه
عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبت باخبار الاحاد او حقيقة على ما
قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك لانه اعم وهو حقيقة في كل
نوع وقد اسلفنا بيانه في اول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما لحديث المعروف
رفع القلم عن ثلاث واما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلانها من حقوق العباد لعدم التوقف على النية
واما ايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في
نقض الوضوء حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان اصليا

او مرتدا فلو اسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات ايام ردته ثم كما هو شرط الوجوب شرط البقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد
وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترازا عن العبد والمدبر وام الولد والمكاتب والمستسعى
عند ابي حنيفة لعدم الملك اصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك
اذ العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويدا لخرج المكاتب والمستسعى قبل القبض كما سيأتي فكان
اوجز وعندهما المستسعى حر مديون فان ملك بعد قضاء سعايته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي
البدائع والجنون نوعان اصلي وعارض اما الاصلي وهو ان يبلغ مجنونا فلا خلاف بين اصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب
حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ واما الطارئ فان دام
سنة كاملة فهو في حكم الاصلي وان كان في بعض السنة ثم افاق فعن محمد وجوبها وان افاق ساعة وعنه فان افاق اكثر
السنة وجبت والا فلا انتهى وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية والمغني عليه كما صحح كذا في المجتبى قوله وملك
نصاب حولي فارغ عن الدين وحوائجه الاصلية نام ولو تقديرا لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله
المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره
لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير فخرج العلة وتميز السبب عن الشرط
باضافة الوجوب اليه ايضا دون الشرط كما عرف في الاصول واطلق الملك فانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة
ويدا فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا ابق لعدم اليد ولا
المغصوب ولا المجحود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يد نائبه كيده كذا في معراج الدراية
ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في الغاية واما كسب
العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على احد بالاتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم
الحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط
وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى اخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي ان يلزمه الاداء
قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح انه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال محجور عن يد المولى لان
يد العبد يد اصالة له عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل انه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة
عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة انتهى وفي المحيط معزيا الى الجامع
رجل له الف درهم لا مال له غيرها استأجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة فدفع الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون
والدار في يد الآجر يزكي الآجر في السنة الاولى عن تسعمائة وفي الثانية عن ثمانمائة الا زكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة
زكاة مائة اخرى وما وجب عليه بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتعجيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انتقضت
الاجارة في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فلزمه ردها مائة فصار مصروفا الى الدين وكذلك في
كل حول ينتقص مائة ويصير مائة دينا عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند ابي حنيفة يزكي السنة الثانية تسعمائة
وتسعين وعندهما تسعمائة وسبعة وسبعين ونصف لانه لا زكاة في المكسور عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على
المستأجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكي في الثالثة لثمانمائة
لانه استفاد مائة اخرى ثم يزكي لكل سنة مائة اخرى وما استفاد قبلها الا انه يرفع عنه زكاة السنين الماضية انتهى
والمراد بكونه حوليا ان يتم الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول
قال في الغاية سمي حولا لانه الاحوال الحول سنة وفي القنية العبرة في الزكاة للحول القمري وفي الخانية رجل تزوج امرأة
على الف ودفع اليها ولم يعلم انها امة فحال الحول عندها ثم انها كانت امة زوجت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج
روي عن ابي يوسف انه لا زكاة على واحد منهما وكذلك الرجل اذا حلق لحية انسان فقضي عليه بالدية ودفع الدية اليه
وحال الحول ثم نبتت لحيته وردت الدية لا زكاة على واحد منهما وكذلك رجل اقر لرجل بدين الف درهم ودفع الالف اليه
ثم تصادقا بعد الحول انه لم يكن عليه دين لا زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل الفا ودفع الالف اليه
ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء او غيره واسترد الالف لا زكاة على واحد منهما انتهى وظاهره عدم وجوب الزكاة
من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب
وهو مسقط كما في الولوالجية ولا يحتاج المتون الى اصلاح كما لا يخفى وفي الخانية ايضا رجل اشترى عبدا للتجارة

يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض العبد حتى حال الحول فمات العبد عند البائع كان على البائع زكاة المائتين
وكذلك على المشتري اما على البائع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده واما على المشتري فلان العبد كان للتجارة
وموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري اخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين
لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع لحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة
على المشتري لان الثمن زال عن ملكه الى البائع فلم يكن المائتين حولا كاملا وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب
عليه الزكاة انتهى وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش
ولان الزكاة تحل له مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب نقصان الملك ولذا يأخذه
الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا اطلقه فشمل الحال والمؤجل ولو صداقا لزوجته المؤجل الى الطلاق
او الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا
لانه لا يعده دينا كذا في غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح او بالقضاء ونفقة الاقارب
اذا صارت دينا عليه اما بالصلح او بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدائع
بقيد اخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير دينا وشمل كلامه كل دين وفي الهداية
والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص
به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما ولابي يوسف في الثاني لان له مطالبا وهو الامام في السوائم ونائبه
في اموال التجارة كان الملاك نوابه انتهى وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدي المتعة والاضحية وفي
معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بيانه له مائتا درهم نذر ان يتصدق بمائة
منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة
منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة
مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها
عن النذر انتهى فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه في الحول الثاني ولو كان له خمس وعشرون
من الابل لم يزكها حولين كان عليه للحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه الحول
فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين
المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب في المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك
وبخلاف ما لو استهلك قبل الحول حيث لا يجب عليه ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة
مثلها او من جنس اخر او بدراهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لا يجب عليه الزكاة في البدل الا بحول جديد
او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير
السائمة كذا في فتح القدير وفي البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر
دينا في الذمة بان اتلف الطعام العشري صاحبه فاما وجوب العشر فلا يمنع لانه يتعلق بالطعام وهو ليس من مال
التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى ايسرها قضاء فيصرفه الى الدراهم والدنانير ثم الى
عروض التجارة ثم الى السوائم فان كانت اجناسا صرف الى اقلها حتى لو كان له اربعون من الغنم وثلاثون من البقر
وخمس من الابل صرف الى الغنم او الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة فان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس
من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة في الابل في العام القابل هكذا اطلقوا وقيده في المبسوط بان يحضر
المصدق اي الساعي فان لم يحضره فالخيار لصاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وادى الزكاة من الدراهم وان
شاء صرف الدين الى الدراهم وادى الزكاة من السائمة لان في حق صاحب المال هما سواء انتهى وفي المحيط واما الدين
المعترض في خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند ابي يوسف لا يمنع بمنزلة نقصان النصاب
وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا ابرأه فعند محمد يستأنف حولا
جديدا لا عند ابي يوسف كما في المحيط ايضا واما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقا كذا في الخانية
وغيرها وعلى هذا من ضمن دركا في بيع فاستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق
كذا في غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصالة وبطريق الكفالة ولذا قال في المحيط ولو استقرض الفا

فتكفل عنه عشرة ولكل الف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان ياخذ من ايهم
شاء بخلاف ما اذا كان له الف وغصب الفا وغصبها منه اخر وله الف وحال الحول على مال الغاصبين ثم ابراهما فانه يزكي الغاصب
الاول الفه والغاصب الثاني لا لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار
الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا انتهى وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره
لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له
حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول ابي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك اما على قولهما
فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه مال المشترك فانما يورث حصة الميت وفي الولوالجية
وقوله ارفق بالناس اذ قل ما يخلو مال عن غصب انتهى هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان ملكه عند ابي حنيفة بالخلط
فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي ان لا تجب الزكاة فيه على قوله ايضا ولذا شرط في المبتغى بالمعجمة ان يبرئه
اصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع
وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا في الخانية واما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الاصح كذا في
الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفي الولوالجية رجل التقط لقطة الف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله الف درهم
ثم تم الحول على الفه زكاها استحسانا لان الالف المتصدق لم تصر دينا عليه في الحال لجواز ان يجيز صاحبها التصدق
انتهى وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها في شرح المجمع لابن الملك بما يدفع
الهلاك عن الانسان تحقيقا او تقديرا كالثاني كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى والات الحرب والثياب المحتاج
اليها لدفع الحر او البرد كالات الحرفة واثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة بصرفها
الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق بصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم انتهى فقد
صرح بان من معه دراهم وامسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية لا تجب الزكاة اذا حال الحول وهي عنده ويخالفه
ما في الدراية في فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب في النقد كيفما امسكه للنماء او للنفقة انتهى وكذا في البدائع
في بحث النماء التقديري ومن الات الحرفة الصابون والحرض للغسال لا البقال بخلاف العصفر والزعفران للصباغ
والدهن والعفص للدباغ لانها واجبة فيه لان الماخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير
المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا في فتح القدير وما في
النهاية من ان التقييد بالاهل في الكتب ليس بمفيد لما انه ان لم يكن من اهلها وليست هي للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت
لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل في حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوي مائتي درهم وهو محتاج اليها للتدريس
وغيره يجوز صرف الزكاة اليه واما اذا كان لا يحتاج اليها وهي تساوي مائتي درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه انتهى
فغير مفيد لان كلامهم في بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها فهو تقييد مفيد كما لا
يخفى وشرط ان يكون النصاب ناميا والنماء في اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمز خطأ يقال نما المال ينمي نماء وينمو نموا
وانماه الله كذا في المغرب وفي الشرع هو نوعان حقيقي وتقديري فالحقيقي الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات
والتقديري تمكنه من الزيادة بكون المال في يده او يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن منها في مال له كالضمار وهو في اللغة
الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار واصله الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه شيئا وفي الشرع كل
مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام اصل الملك كذا في البدائع فما في فتح القدير من ان مهر المرأة التي تبين انها امة
ودية القتيل التي ثبتت بعد حلفها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التي رجع فيها بعد الحول من جملة مال
الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذي كان في يده المال في الحول كان متمكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمارا في حقه وكذا من
لم يكن في يده اذ لا ملك له ظاهرا في الحول وانما الحق في التعليل ما قدمناه عن الولوالجي من انه بمنزلة الهالك بعد
الوجوب ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما بينة فان كان عليهما بينة وجبت الزكاة الا في غصب
السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا في الخانية وفيها ايضا من باب المصرف الدين المجحود انما
لا يكون نصابا اذا حلفه القاضي وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه اربعين درهما يلزمه اداء الزكاة
انتهى وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة قد لا تقبل والقاضي قد لا يعدل وقد لا يظفر بالخصومة بين يديه
المانع فيكون في حكم الهالك وصححه في التحفة كذا في غاية البيان وصححه في الخانية ايضا وعزاه الى السرخسي ومنه المفقود

فيها

والآبق والماخوذ مصادرة والمال الساقط في البحر والمدفون في الصحراء المنسي مكانه فلو صار في يده بعد ذلك فلا
زكاة له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو واما المدفون في حرز ولو دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلف
المشايخ في المدفون في ارض مملوكة او كرم فقيل بالوجوب لامكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز واما اذا اودعه
ونسي المودع فان كان المودع من الاجانب فهو ضمار وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان في غير
محله وقيدنا الدين بالمجحود لانه لو كان على مقر مليء او معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتداء او بواسطة
التحصيل ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند ابي حنيفة لان تفليس القاضي لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق
الافلاس عنده بالتفليس وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس ومع ابي حنيفة في حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء
كذا في الهداية فافاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى قال في فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك في بعض
انواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم ابو حنيفة الدين على ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط
وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل
الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى القضاء الى
ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفي المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول
في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة
ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط وروي انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض
وكلما قبض شيئا زكاه قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرجا الدية ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها
ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها
بطريق الصلة الا انه يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو اجر عبده او داره بنصاب ان لم
يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان حكمه للتجارة كان حكمه كالقوي لان اجرة مال التجارة
كثمن مال التجارة في صحيح الرواية انتهى وفي الولوالجية واما اذا اعتق احد الشريكين عبدا مشتركا واختار المولى تضمين
المعتق ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط وهو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك ايضا وان اختار
استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف انتهى ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فحكم هذا الدين حكم دين
القوي وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله لتبدله لا من كل وجه بدليل ان الولوالجي ثم قال
الولوالجي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال التجارة اخر فاما اذا كان عنده مال اخر للتجارة يصير المقبوض من الدين
الضعيف مضموما الى ما عنده فتجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له مائتا درهم
فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه
الاداء من المستفاد ما لم يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات
من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعا له فسقط بسقوطه وعندهما
لا تجب لانه بالضم صار كالموجود في ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين انتهى وقدمنا ان المبيع قبل القبض لا تجب
زكاته على المشتري وذكر في المحيط في بيان اقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لا يكون نصابا لان الملك فيه ناقص
بافتقاد اليد والصحيح انه يكون نصابا لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد امكنه احتواء اليد على العوض
فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا انتهى فعلى هذا قولهم لا تجب الزكاة معناه قبل قبضه واما
بعد قبضه فتجب زكاته فيما مضى كالدين القوي وفي المحيط رجل وهب دينا له على رجل ووكله بقبضه فلم يقبضه
حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب صاحب المال انتهى ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ
صاحب الدين منه اما اذا ابرأ المديون منه بعد الحول فانه لا زكاة عليه فيه سواء كان من منع او رضا او
غير ذلك صرح به قاضي خان في فتاواه لكن قيد في المحيط بكون المديون معسرا اما لو كان موسرا فهو استهلاك
وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر في القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنماء
التقديري من الاموال وحاصله انها قسمان خلقي وفعلي فالخلقي الذهب والفضة لانهما تصلح للانتفاع باعيانهما
في دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين وهي متعينة للتجارة
باصل الخلقة فتجب الزكاة فيهما نوى التجارة او لم ينو اصلا او نوى النفقة والفعلي ما سواهما فانما يكون الاعداد فيها

للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا في المواشي لا بد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل والركوب
ثم نية التجارة والاسامة لا تعتبر ما لم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة
فالصريح ان ينوي عند عقد التجارة ان يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء او اجارة وسواء كان
ذلك الثمن من النقود او من العروض فلو نوى ان يكون للبذلة لا يكون للتجارة وان كان الثمن من النقود وخرج ما ملكه
بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب الزكاة كذا في شرح
المجمع للمصنف وفي الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى او لم ينو وخرج ايضا ما اذا دخل من ارضه
حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى ان يمسكها ويبيعها فامسكها حولا لا تجب فيها الزكاة كما في الميراث وكذا لو اشترى
بذرا للتجارة وزرعها في ارض عشر استاجرها كان فيها العشر لا غير كما لو اشترى ارض خراج او عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة
التجارة انما عليه حق الارض من العشر او الخراج وخرج ما ملكه بعقد ليس فيه مبادلة اصلا كالهبة والوصية والصدقة
او ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فانه لا تصح فيه نية التجارة
وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل اصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية
مقارنة لعمل التجارة كذا صححه في البدائع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبد خطأ ودفع به
فان المدفوع يكون للتجارة كذا في الخانية ولو استقرض عروضا ونوى ان يكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون
للتجارة واليه اشار في الجامع كما في البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة والمهنة ثم نوى ان يكون للتجارة بعد ذلك لا تصير
للتجارة ما لم يبعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى ان يكون للبذلة
خرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانها ترك العمل فتتم بها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر
والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون مقيما وصائما
وكافرا بالنية انتهى فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان العلوفة لا تكون سائمة بمجرد النية
والسائمة تصير علوفة بمجردها وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام الشارح محمول على ما اذا نوى ان تكون السائمة علوفة وهي
في المرعى تخرجها بعد فانها بهذه النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام
غيره محمول على ما اذا نوى ان تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في النهاية في تعريف السائمة
فليراجع واما الدلالة فهي ان يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة او يواجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فتصير
للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه
للتجارة بلا نية وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع
لان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيواجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا يصير
للتجارة مع التردد الا بالنية انتهى ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشتريه المضارب فانه يكون للتجارة
وان لم ينوها او نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل
للتجارة وتجب الزكاة في الكل لانه لا يملك الا الشراء للتجارة مما لها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا
للتجارة ثم اشترى لهم ثيابا او طعاما للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في نية
التجارة ما يشتريه الصباغ بنية ان يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه ان ما يبقى اثره
في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى اثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذكر المصنف من الشرائط العلم به
حقيقة او حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالاسلام
والتكليف فينبغي ذكره ايضا **قوله** وشرط ادائها نية مقارنة للاداء او لعزل ما وجب او تصدق بكله بيان لشرط الصحة
فان شرائطها ثلاثة انواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا الحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل جواز التعجيل قبله
بعد وجوب السبب واما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله اولا لله تعالى لكن المراد هنا
بيان تفاصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات الا ان الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفي
بوجودها حالة العزل دفعا للحرج وانما سقطت عنه بلا نية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد
وصل الى مستحقه وانما اشترط النية لدفع المزاحم فلما ادى الكل زالت المزاحمة اطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية
وهو ظاهر والحكمية كما اذا دفع بلا نية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير فانه يجزيه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد

ملكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فانه يجزيه لان المعتبر
نية الآمر لانه المؤدي حقيقة ولو دفعها الى ذمي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الآمر ولو ادى زكاة غيره
بغير امره فبلغه فاجاز لم يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو
تصدق عنه بامره جاز ويرجع بما دفع عند ابي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالآمر بقضاء الدين وعند محمد لا رجوع له
الا بالشرط وتمامه في الخانية ولو اعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى نوى الآمر ان تكون زكاته ثم
تصدق بها اجزاه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما
زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط مالهما ثم تصدق ضمن الوكيل وكذلك لو كان في يد رجل اوقاف مختلفة فخلط
غلات الاوقاف وكذلك البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان ماذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم
من يجمع للفقراء ومحله ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيلا للفقراء ايضا فلا ضمان عليه واذا ضمن في صورة الخلط
لا تسقط الزكاة عن اربابها واذا ادى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط الجابي فانه يجوز دفع من اعطى
قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن اعطى بعدما بلغت نصابا ان كان الفقير وكل الجابي وعلم المعطي ببلوغه نصابا
فان لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز مطلقا وان لم يعلم المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول ابي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية
وللوكيل بدفع الزكاة ان يدفعها الى ولد نفسه كبيرا كان او صغيرا والى امراته اذا كانوا محاويج ولا يجوز ان يمسك
لنفسه شيئا انتهى الا اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية واشار المصنف الى انه لا يخرج
بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخانية لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه
الزكاة ولو مات بعد افرازها كانت الخمسة ميراثا عنه انتهى بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لان يده كيد الفقراء كذا
في المحيط وفي التجنيس ولو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة
وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع السارق غنيا كان او فقيرا انتهى بلفظه والى انه لو اخر الزكاة
ليس للفقير ان يطالبه ولا ان ياخذ ماله بغير علمه وان اخذ كان لصاحب المال ان يسترده وان كان قائما ويضمنه
ان كان هالكا فان لم يكن في قرابة من عليه الزكاة او في قبيلته احوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان ياخذ ماله
وان اخذ كان ضامنا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية ايضا والى انه لو مات
من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا اوصى بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات
والى انه لو امتنع عن ادائها فالساعي لا ياخذ منه كرها ولو اخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس
ليؤدي بنفسه لان الاكراه لا ينافي الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي
ومن امتنع عن اداء زكاة ماله فاخذها الامام كرها منه فوضعها في اهلها اجزاه لان للامام ولاية اخذ الصدقات
فقام اخذه مقام دفع المالك انتهى وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد منه انتهى وفي المجتبى ولا
ياخذها من سائمة امتنع ربها من ادائها بغير رضاه بل يامره ليؤديها اختيارا انتهى والمفتى به التفصيل ان كان في
الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن اربابها باخذ السلطان ونائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك
ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل اخذه عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس
للسلطان ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح اخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد
بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب بلا نية اتفقوا انه لا تسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة
ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال ابو يوسف عليه زكاة كله الا اذا كان الموهوب مائتين وتسعين
فحينئذ تسقط كذا في المبتغى بالغين المعجمة واطلق في التصدق بالكل فشمل العين والدين فلو كان له على فقير
دين فابراه عنه سقط زكاته عنه نوى الزكاة او لم ينو لما قدمناه ولو ابراه عن البعض سقط زكاة ذلك البعض
ولا تسقط عنه زكاة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان الباقي يصير عينا بالقبض فيصير مؤديا الدين عن
العين والاصل فيه ان اداء العين عن العين وعن الدين يجوز واداء الدين عن العين وعن دين سيقبض لا يجوز واداء
الدين عن دين لا يقبض يجوز كذا في شرح الطحاوي وحيلة الجواز ان يعطي المديون الفقير خمسة زكاة ثم ياخذها
منه قضاء عن دينه كذا في المحيط ولو امر فقيرا بقبض دين له على آخر نواه عن زكاة عين عنده جاز لان الفقير
يقبض عينا فكان عينا عن دين كذا في الولوالجية وقيدنا بكون من عليه الدين فقيرا لانه لو كان غنيا فوهبه

بعد الحول ففيه روايتان اصحهما الضمان كما في المحيط وقدمناه وشمل ما اذا لم ينو شيئا اصلا او نوى غير ذلك
ومنه الصحيح فيما اذا نوى التطوع اما اذا تصدق بكله ناويا النذر او واجبا آخر فانه يقع عما نوى ويضمن قدر
الواجب كذا في التبيين وفي شرح الطحاوي لو وجبت الزكاة على مائتي درهم فادى خمسة ونوى ذلك تطوعا سقطت
عنه زكاة الخمسة وبقي من درهم ولا تسقط زكاة الباقي انتهى وينبغي ان يكون مفرعا على قول محمد كما لا يخفى ولم يشترط
المصنف رحمه الله علم الآخذ بما يأخذه انه زكاة للاشارة الى انه ليس بشرط وفيه اختلاف والاصح كما في المبتغى
والقنية ان من اعطى مسكينا دراهم وسماها هبة او قرضا ونوى الزكاة فانها تجزيه ولم يشترط ايضا الدفع من عين
مال الزكاة كما قدمناه من انه لو امر انسانا بالدفع عنه اجزاه لكن اختلف فيما اذا دفع من مال آخر خبيث وظاهر القنية
ترجيح الاجزاء استدلالا بقولهم مسلم له خمر فوكل ذميا فباعها يجوز ان يحل للمسلم ان يصرف هذا الثمن الى الفقراء من زكاة ماله
انتهى وفي الخانية اذا هلكت الوديعة عند المودع فدفع القيمة الى صاحبها وهو فقير لدفع الخصومة منه يريد به
الزكاة لا تجزيه انتهى وفي القنية عليه زكاة ودين ايضا وماله يفي باحدهما يقضي دين الغريم يؤدي حق الكريم انتهى
وفي الظهيرية له خمس من الابل واربعون شاة فادى شاة لا ينوي عن احدهما صرفها الى ايهما شاء كما لو كفر عن ظهار امرأتين
بتحرير رقبة كان له ان يجعل عن ايتهما شاء انتهى وفي فتح القدير والافضل في الزكاة الاعلان بخلاف صدقة التطوع
وفي الولوالجية اذا ادى خمسة دراهم ونوى الزكاة والتطوع جميعا يقع عن الزكاة عند ابي يوسف وعند محمد عن النفل
لان نية النفل عارضت نية الفرض فبقي مطلق النية ولابي يوسف ان نية الفرض اقوى فلا يعارضها نية النفل انتهى ولو
عزل ما وجب فيشمل ما اذا عزل كل ما وجب او بعضه وفي الخانية من باب الاضحية للوكيل بدفع الزكاة ان يوكل بلا اذن
ولا يتوقف وفي القنية من باب الوكالة باداء الزكاة لو امره ان يتصدق بدينار على فقير معين فدفعها الى فقير آخر لا يضمن
ثم رقم برقم آخر انه في الزكاة يضمن وله التعيين انتهى والقواعد تشهد للاول لانهم قالوا لو قال لله علي ان اتصدق
بهذا الدينار على فلان فله ان يتصدق به على غيره وفي الواقعات ولو شك رجل في الزكاة فلم يدر أزكى ام لا فانه يعيد
وفرق بين هذا وبين ما اذا شك في الصلاة بعد ذهاب الوقت صلاها ام لا فانه لا يعيد والفرق ان العمر كله وقت لاداء الزكاة
فصار هذا بمنزلة الشك وقع في اداء الصلاة انه ادى ام لا وهو في وقتها ولو كان كذلك يعيد انتهى ووقعت حادثة
وهي ان من شك هل ادى جميع ما عليه من الزكاة ام لا بان كان يؤدي متفرقا ولا يضبطه هل يلزمه اعادتها ومقتضى ما ذكرنا
لزوم الاعادة حيث لم يغلب على ظنه دفع قدر معين لانه ثابت في ذمته بيقين فلا يخرج عن العهدة بالشك والله سبحانه اعلم

باب صدقة السوائم

اي زكاتها قالوا حيث اطلقت الصدقة في الكتاب العزيز فالمراد بها الزكاة وبدأ الكل هم ببيان السوائم اقتداء بكتبه رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانها كانت مفتتحة بها ولكونها اعز اموال العرب والسوائم جمع سائمة ولها معنيان لغوي وفقهي
قال في المغرب سامت الماشية رعت سوما واسامها صاحبها اسامة والسائمة عن الاصمعي كل ابل ترسل ترعى ولا
تعلف في الاهل انتهى وخصها الحلواني بالسائمة المال الراعي **قوله** هي التي تكتفي بالرعي في اكثر السنة بيان للسائمة بالمعنى
الفقهي لان اسم السائمة لا يزول بالعلف اليسير ولانه لا يمكن الاحتراز عنه قيد بالاكثر لافادة انه لو علفها نصف الحول
فانها لا تكون سائمة فلا زكاة فيها لوقوع الشك في السبب لان المال انما صار سببا بوصف الاسامة فلا يجب الحكم مع الشك
اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهي تعريف بالاعم اذ بقي فيه كون ذلك لغرض النسل
والدر والتسمين والا فيشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب وليس فيها زكاة واقره عليه في فتح القدير وقد يجاب بانهم
انما تركوا هذا القيد لتصريحهم بعد ذلك بان ما كان للحمل والركوب فانه لا شيء فيه وصرحوا ايضا بان العروض اذا
كانت للتجارة تجب فيها زكاة التجارة وقالوا ان العرض خلاف النقد فيدخل فيه الحيوانات وحاصله ان اسامها
للحمل او للركوب فلا زكاة اصلا او للتجارة ففيها زكاة التجارة او للدر والنسل ففيها الزكاة المذكورة في هذا الباب
وفي المحيط ولو اشتراها للتجارة ثم جعلها سائمة يعتبر الحول من وقت الجعل لان حول زكاة التجارة يبطل بجعلها
للسوم لان زكاة السوائم وزكاة التجارة يختلفان قدرا وسببا فلا يبنى حول احدهما على الآخر انتهى فان قلت قد
اقتصر الزيلعي وغيره على ان المراد بها التي تسام للدر والنسل ويفيد انها لو كانت كلها ذكورا لا تجب الزكاة فيها والمصرح
به في البدائع والمحيط انه لا فرق بين كونها كلها اناثا او كونها كلها ذكورا او بعضها ذكورا وبعضها اناثا قلت
المقصود من هذا الشرط نفي كونها لاسامة للحمل والركوب او للتجارة لا اشتراط ان يكون للدر والنسل وكذا اذا

في المحيط ان تسام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن فالذكور فقط تسام للزيادة والسمن لكن في البدائع لو اسامها
للحم لا زكاة فيها كالحمل والركوب وفي القنية له ابل عوامل يعمل بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها في الباقي ينبغي ان لا تجب
فيها الزكاة انتهى والرعي مصدر رعت الماشية والرعي بالكسر الكلأ نفسه كذا في المغرب والمناسب هنا ضبطه بالفتح
لان السائمة في الفقه هي التي ترعى ولا تعلف في الاهل لقصد الدر والنسل كما في فتح القدير فلو حمل الكلأ اليها في البيت
لا تكون سائمة فلو ضبط الرعي في كلامهم هنا بالكسر لكانت السائمة ولا بد ان يكون الكلأ الذي ترعاه مباحا كما قيده
الشمني به لان الكلأ في اللغة كل ما رعته الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح **قوله** ويجب في خمس
وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست واربعين حقة وفي
احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت
كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كقولهم
في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وبنت المخاض هو الفصيل الذي حملت امه
قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض ايضا وجع الولادة قال تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة
وشاة لبون ذات لبن وبنت اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل
في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والجذع من البهائم قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة
هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد بنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان والحقة ما تم لها ثلاث
والجذعة ما تم لها اربع ذكره الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها بنت مخاض وبنت لبون خرج مخرج العادة
لا مخرج الشرط فالمراد السن لا ان تكون امها مخاضا او لبونا انتهى واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها
لا مدخل لها في الزكوات كالثني والسديس والبازل بتنبيه على ارباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه الاسنان
لانه لا يجوز فيها الا الثني ولا يجوز الجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر
والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط من ما يفيد
معقول المعنى فانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا
ربع عشر اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض باربعين درهما
فايجاب الشاة في الخمس كايجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث زمن وجعله شرط فلم يوجد عنده
فانه يضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث فانه
لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمسة وعشرين من الابل فانه يجوز الذكر والانثى
لان النص ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور
والاناث كما سيصرح به في البدائع والمس وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية واطلق في الابل
فشمل الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع
باي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين او من اهلي ووحشي بعد ان كان الام اهلية كالمتولد من
الشاة والظبي اذا كان امه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان امه اهلية فتجب الزكاة فيه كما في البدائع
وشمل الصغار والكبار لكن يشترط ان لا يكون الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع للكبار عند الاختلاط
وشمل المريض والاعمى والاعرج في العدد لا يوخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشمل السمان والعجاف لكن قالوا اذا كان
له خمس من الابل عجاف وجب فيها شاة بقدرهن ومعرفة ذلك ان ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط
فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس من بنت مخاض فوجب
في المهازيل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان بعدها فقدر على هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض
ينظر الى قيمة اعلاهن فيجب فيها من الزكاة بقدر خمس اعلاهن فان كانت قيمة اعلاهن عشرين وخمسه اربعة فيجب فيها
شاة تساوي اربعة دراهم ان كانت قيمة اعلاهن ثلثين فخمسه ستة دراهم لانه لا يجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ
قيمة واحدة من العجاف او تزيد عليها فيؤدي الى الاجحاف بارباب الاموال فاوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من
الجانبين وكذا في العشر منها تجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فتجب واحدة من افضلهن وتمام تفريعات زكاة
العجاف في الزيادات والمحيط وغيرهما **قوله** في كل خمس شاة الى مائة وخمس واربعين فيها حقتان وبنت مخاض وفي

مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة وفي مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفي مائة وست وثمانين
ثلاث حقاق وبنت لبون وفي مائة وست وتسعين اربع حقاق الى مائتين ثم تستانف ابدا كما بعد مائة وخمسين كما ورد
ذلك في كتاب عمرو بن حزم وفي المبسوط وفتاوى قاضي خان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء ادى فيها اربع حقاق
في كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون في كل اربعين بنت لبون وفي معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت
مائة وستا وتسعين ان شاء ادى اربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيخير بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد في
الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين لانه يفيد انه ليس كالاستئناف الذي بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان في
الاستئناف الثاني ايجاب بنت لبون وفي الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب في الاستئناف الاول تغير
من الخمس الى الخمس الى ان تستانف الفريضة وفي الاستئناف الثاني لم يكن كذلك فانه زاد على المائتين خمس شياه ففيها شاة
مع الاربع حقاق او الخمسة بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمس عشر ثلاث شياه معها وفي عشرين اربع معها فاذا
بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست واربعين ومائتين ففيها
خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستانف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلاثمائة وهكذا **قوله** والبخت
كالعراب لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختي وهو الذي يولد من العربي والعجمي
منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربي للبهائم وللاناسي عرب ففرقوا بينهما في الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى
العربية والاعراب اهل البدو واختلف في نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم اسمعيل
عليه السلام نشا بها كذا في المغرب والله اعلم

باب صدقة البقر

قدمت على الغنم لقربها من الابل في الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفي المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقور والبيقور
والابقور والبقر سوا وفي التكملة عن قطرب الباقورة البقر انتهى والبقر جنس واحده بقرة ذكرا كان او انثى كالتمر والتمرة فالتا
للوحدة لا للتانيث وفي ضياء الحلوم الباقر جماعة البقر مع رعاتها **قوله** في ثلاثين بقرا تبيع ذو سنة او تبيعة وفي اربعين
مسن ذو سنتين او مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وفي ثمانين مسنتان فالفرض يتغير
في كل عشر من تبيع الى مسنة بهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في
قوله وفيما زاد على الاربعين بحسابه ففيه روايتان عن الامام فما في المختصر رواية ابي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان
واحدة جزء من اربعين جزءا من مسنة وروى الحسن عنه انه لا شيء فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة او
ثلث تبيع وروى اسد بن عمرو عنه انه لا شيء في الزيادة الى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية
البيان لكن في المحيط رواية اسد اعدل الاقوال وفي جوامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاسبيجابي ان الفتوى على قولهما
كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري وسمي الحولي من اولاد البقر بالتبيع لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشاة
ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد
فضلا فيهما بخلاف الابل وفي المحيط معزيا الى الزيادات له اربعون من البقر عجافا فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك
ان ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبيع اربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل
تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من افضلهن وربع التي تليها وان كان قيمة افضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة
قيمتها خمس وثلاثون وعلى هذا تجري المسائل انتهى **قوله** والجاموس كالبقر لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه فيكمل
نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من اغلبها ان كان بعضها اكثر من بعض وان لم يكن فياخذ
اعلى الادنى وادنى الاعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا ياكل لحم البقر فاكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان اوهام الناس
لا تسبق اليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضي خان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا ياكل لحم البقر فاكل
لحم الجاموس حنث ولو حلف لا ياكل لحم الجاموس فاكل لحم البقر لا يحنث وهذا اصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف
انتهى فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الايمان ايضا ويوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة
البقر ولهذا لو حلف لا يشتري بقرا فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي
وان الف فيما بيننا لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلالا للاكل وكذا البقر الوحشي انتهى والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله
والجاموس كالبقر ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقر انتهى وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافيا
في التغاير المقتضي لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي احسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه

فصل في الغنم

تسميته لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب **قوله** في اربعين شاة شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان
وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي اربع مائة اربع شياه ثم في كل مائة شاة بالاجماع وقدمنا ان الشاة تشمل الذكر
والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنما وجب فيها الزكاة ويكمل به النصاب
والا فلا وفي الولوالجية لو كان له حمل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي ان يفرقها ويجعلها اربعين
اربعين فياخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصابا ولو كان بين رجلين اربعون شاة حتى لم تجب على كل
واحد منهما الزكاة ليس للساعي ان يجمعها ويجعلها نصابا وياخذ الزكاة منها لان ملك كل واحد منهما قاصر عن النصاب
انتهى وفي العجاف ان كانت شاة وسط تعينت والا فواحدة من افضلها فان كانت نصابين وثلاثة كمائة واحدى وعشرين
او مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي وقيمتها وان بعضه تعين هو وكمل من افضلها بقية الواجب
فيجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان عجفا وان بحسب ما يكون الواجب والموجود وتمامه في الزيادات **قوله**
والمعز كالضان لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لها فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضان والمعز
سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء الواجب انتهى وفي المعراج الضان جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف
والضان اسم للذكر والنعجة للانثى والمعز ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس **قوله** ويؤخذ الثني في زكاتها لا الجذع
لقول علي رضي الله عنه لا يجزي في الزكاة الا الثني فصاعدا واطلقه فشمل الضان والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في
المعز الا الثني كما ذكره قاضي خان واختلف في الضان فما في المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الجذع وهو قولهما
قياسا على الاضحية وهو ممتنع لان جواز التضحية به عرف نصا فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة واختلف
في الجذع ففي الهداية انه ما اتى عليه اكثرها وذكر الناطفي انه ما تم له ثمانية اشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له
سبعة اشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما له ستة اشهر انتهى وهو الظاهر وحاصله ان الجذع
من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن اربع سنين والثني عندهم ما تم له سنة
من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثني من الضان والمعز
سوا وهو ما تم له سنة ولم ار تفسير الجذع من المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهري ان الجذع من المعز ما تم له سنة
قوله ولا شيء في الخيل اختيارا لقولهما لحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه
ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان الكلام في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة واما عند ابي حنيفة فلا
يخلو اما ان تكون سائمة او علوفة وكل منهما لا يخلو اما ان تكون للتجارة او لا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة
التجارة سائمة كانت او علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا يخلو اما ان تكون للحمل والركوب او لا فان كانت
للحمل والركوب فلا شيء فيها مطلقا وان كانت لغيرهما فاما ان تكون سائمة او علوفة فان كانت علوفة فلا شيء فيها
وان كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فان كانت ذكورا واناثا فلا يخلو فان كانت من افراس العرب فصاحبها بالخيار
ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو ماثور عن عمر رضي الله عنه
كما في الهداية وان لم تكن من افراس العرب فانها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان افراس العرب لا
تتفاوت تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط او اناثا فقط فعنه روايتان المشهور منهما
عدم الوجوب لانها غير معدة للاناث لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير ماكول اللحم
كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور
لعدم النماء ورجح قولهما شمس الائمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية ان الفتوى على قولهما وعلى
ان الامام لا ياخذ منهم صدقة الخيل جبرا انتهى واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه
لا يشترط لعدم النقل بالتقدير **قوله** ولا في الحمير والبغال لقوله عليه الصلاة والسلام لم ينزل علي فيهما شيء
والمقادير تثبت سماعا الا ان تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر انواع التجارة **قوله** ولا في الحملان
والفصلان والعجاجيل الحملان بضم الحاء وفي الديوان بكسرها جمع حمل بفتحتين ولد الشاة والفصلان جمع فصيل
ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من
السوائم قولهما وقال ابو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشكلة لان الزكاة

لا يجب دون مضي الحول وبعد الحول لم يبق صغارا فقيل انه تصور بها ان الحول هل ينعقد على هذه الصغار بان يملكها في اول
الحول ثم تم الحول عليها هل يجب الزكاة فيها وان لم يبق صغارا وقيل صورتها اذا كانت له امهات فمضت ستة اشهر فولدت
الاولاد ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم تم الحول عليها وهي صغار هل يجب الزكاة فيها ام لا وهو الاصح لابي يوسف انا
لو اوجبنا فيها ما يجب في المسان كما قاله زفر اجحفنا بارباب الاموال ولو اوجبنا فيها شاة اضررنا بالفقراء فاوجبنا واحدة
منها اعتبارا بالمهازيل فان نقصان الوصف لما اثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط السن والصحيح
قول ابي حنيفة لان النص اوجب الزكاة اسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو مفقود في الصغار انتهى وفي
معراج الدراية انها مصورة فيما اذا كان خمس وعشرون من النوق قال واما لم يتصور رحمه لان ابا يوسف اوجب
واحدة منها وذلك لا يتصور في اقل من خمس وعشرين وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان
فيجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين حملا مسن يجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر انتهى وفي غاية البيان
معزيا الى الزيادات رجل له تسعة وثلاثون حملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا اخذت وان كانت جيدة لم يؤخذ
ويؤدي صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل الواجب كله
عند ابي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند ابي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزءا
من اربعين جزءا من حمل لان الفضل على الحمل انما وجب اعتبارا للكبير فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان
فيها جزءا من اربعين جزءا من شاة مسنة وكذلك رجل له اربعة وعشرون فصيلا وبنت مخاض سمينة او وسط وكذا له
تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة او تبيعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الكبار والصغار ان يكون العدد
الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فانه يجب مسنتان في قولهما اما اذا كانت له
مسنة ومائة وعشرون حملا يجب مسنة واحدة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يجب مسنة وحمل وكذا تسعة
وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب عندهما لانه ليس فيها ما يجري في الوجوب غيره قال ابو يوسف يؤخذ التبيع
وعجل معه وتمامه في شرح الزيادات لقاضي خان **قوله** ولا في العلوفة والعوامل والحوامل ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة
صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة او الاعداد للتجارة ولم يوجدا ولان في العلوفة تتراكم المؤنة
فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكاة السائمة لانها لو كانت للتجارة وجب فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها
عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع
علف يقال علفت الدابة ولا يقال اعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في غاية البيان وقدمنا عن القنية انه لو كان
له ابل عوامل يعمل بها في السنة اربعة اشهر ويسيمها في الباقي ينبغي ان لا يجب الزكاة فيها **قوله** ولا في العفو اي لا زكاة
في العفو وهو لغة مشترك بين افضل المال وافضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة
والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل
الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند ابي حنيفة وابي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند
محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان
له تسع من الابل او مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل اربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شيء من الزكاة
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول اربعة اتساع شاة وفي الثاني ثلثا شاة وفي الهداية وغيرها
ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى ان ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول
وما زاد عليه تابع وعند ابي يوسف يصرف الى العفو اولا ثم الى النصب شائعا وفي المحيط ان هذه رواية ضعيفة
عند ابي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحدى وعشرون شاة فهلك احدى
وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب اربعون جزءا من مائة واحدى وعشرين جزءا من شاتين
ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدى وعشرين جزءا
من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب اربع شياه
وعند ابي يوسف عشرون جزءا من ستة وثلاثين جزءا من بنت لبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة
من خمس وعشرين فعند الامام الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة اخماس بنت مخاض وفي غاية البيان ينبغي ان
تعلم ان العفو عند ابي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم

لا عفو فيه عندهما انتهى **قوله** ولا في الهالك بعد الوجوب اي لا شيء في الهالك بعد الوجوب فان هلك المال كله سقط
الواجب كله وان بعضه فبحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين
او في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتهنة بها كذا في
غاية البيان ثم الظواهر تؤيدنا قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع العشر في كل اربعين درهما درهم
اطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التاخير حتى هلك وما اذا منع الامام او الساعي بعد الطلب حتى هلك
وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على احد ولا يدا فصار كما لو طلب واحد
من الفقراء ورجحه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأي في اختيار محل الاداء بين العين
والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأي يستدعي زمانا فالحبس لذلك انتهى وقيد بالهلاك لانه لو استهلك بعد
الحول لا يسقط عنه لوجود التعدي واختلفوا فيما لو حبس السائمة للعلف او للماء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن
وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا ان الابراء عن الدين بعد الحول
مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك وبغير مال التجارة
استهلاك واستبدال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض
وكذا لو اعار ثوبا للتجارة بعد الحول انتهى وانما كان بيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة
والمعنى فبيعها يكون استهلاكا لا استبدالا فاذا باعها فان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شاء اخذ قيمة الواجب من
البائع وتم البيع في الكل وان شاء اخذ الواجب من العين المشتراة وبطل البيع في القدر الماخوذ وان لم يكن حاضرا وقت
البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا ياخذ من المشتري وانما ياخذ قيمة الواجب من البائع ولو باع طعاما وجب
العشر فالمصدق بالخيار ان شاء اخذ من البائع وان شاء اخذ من المشتري سواء حضر قبل الافتراق او بعده لان تعلق
العشر بالعين اكثر من تعلق الزكاة بها الا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر
قبل ادائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة
بجنسها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في
السائمة غير الاولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال
انتهى وقيد بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية او بعوض ليس
بمال بان تزوج امرأة او صالح به عن دم العمد واختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وفي لهما ان استبدال
مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا حابى بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون
دينا في ذمته وزكاة ما بقي تحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول فاذا رجع
بقضاء او غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم
ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لزفر فيما لو كان بغير قضاء فانه
يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تمليكا والقابل غير محتاج لانه لو امتنع عن الرد اجبر كذا في فتح القدير
وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوائد المنفصلة برجوعه
وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في المستفاد فاستئنافه
من حين استفاده وهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب
استئنافه في المستفاد من وقت الاستفادة انتهى بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند
الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء او غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل
الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم لم يورث مثلها فخلطها بها وهلك النصف سقط نصف
الزكاة لان احدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصفها لكل مخالطا لم يسقط شيء لان الربح
تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السوائم انتهى وسوى في المحيط بين الارث والربح
عندهما في عدم السقوط عند محمد يسقط نصفها وتمامه تقارنهما فيه وفي المعراج ولو باع السوائم قبل الحول بيوم
فرارا عن الوجوب قال محمد يكره وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها للنفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط
الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلاف لانا نما بالاجماع يكره انتهى **قوله** ولو وجبت ولم يوجد دهما على ما

تمامه

واخذ الفضل ودونها ورد الفضل او دفع القيمة بيان المسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبنت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل او الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك شيا ان يابى ذلك في الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا اراد المالك دفع الاعلى واخذ الفضل من الساعي فانه لا اجبار على الساعي لانه شرا الخبيث لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وايضا فيه خلاف السنة لان من لزمه الحقة يقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة تقبل منه الحقة ويعطي المصدق عشرين درهما او شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في الزكوات وهي المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين او الشاتين بناء على الغالب لا انه تقدير لازم انتهى واما قولهم انه شرا ولا اجبار فيه فممنوع لانه ليس شرا حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيهما لكن ذكر محمد في الاصل ان الخيار للمصدق اي الساعي ورجحه في النهاية والمعراج بان الصواب لانه ذكر في البدائع ان الخيار لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا اراد صاحب المال ان يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين ان لا ياخذ وبين ان ياخذ بان كان الواجب بنت لبون فاراد ان يدفع بعض الحقة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له ان لا يقبل انتهى وتعقبه الزيلعي بانه غير مستقيم لوجهين احدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على شرا الزائد انتهى وقد قدمنا ان جبره على شرا الزائد مستقيم والحق ان في التشقيص اضرارا بالفقرا فلم يملك رب المال ذلك ما استقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في اكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لان الخيار ثابت مع وجود السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض اصحابنا ان ادا القيمة بدل عن الواجب حتى لقبت المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل واداء القيمة مع وجود المنصوص عليه جائز عندنا انتهى وفي البدائع اختلف اصحابنا فعندنا الامام الواجب فيما عدا السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى واختلف في السوائم على قوله فقيل يجب كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى ويبنى على هذا الاصل مسائل الجامع له مائتا قفيز حنطة للتجارة تساوي مائتي درهم ولا مال له غيرها فان ادى من عينها يودي خمسة اقفزة بلا خلاف وان ادى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب في الزيادة والنقصان وعندهما في الفصلين تعتبر يوم الادا واختلف على قوله في السوائم فقيل يوم الوجوب وقيل يوم الادا حسب اختلاف السابق وتمامه فيه وفي المحيط يعتبر في قيمة السوائم يوم الادا بالاجماع وهو الاصح وذكر في الجامع لو هلكت الحنطة بما اصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يودي درهمين ونصفا بلا خلاف فاذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب وان زادت في نفسها قيمة فالمعتبر يوم الوجوب انتهى وفي الهداية يجوز دفع القيم في الزكاة والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر انتهى وفي فتح القدير لو ادى ثلاث شياه سمان عن اربع وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا بان ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساوي لا يجوز او كسوة بان ادى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد او نذر ان يهدي شاتين او يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس واما الثاني فلان المنصوص عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث فلان القربة في الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحدة بخلاف النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود اغنا الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقيق فتصدق بنصفه جيدا يساوي تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة لها شرعا في الربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساوي جيدا انتهى فقيد

المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة في الضحايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك ونفي الرق وذلك لا يتقوم كذا في غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء ايام النحر واما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف في الاضحية والسن هي المعروفة والمراد بها هنا ذات سن اطلاقا للبعض على الكل وتسمى بها صاحبها كما تسمى المسنة من النوق بالناب لان الناب مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على الساعي وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى اخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطي لها **قوله** ويؤخذ الوسط اي في الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا في الهداية والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاء المنقوطة على الراء المهملة وفي الخانية ولا يؤخذ الربا والاكولة والماخض وفحل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن اخذ الكرائم ولا يؤخذ الهرم ولا ذات عوار لان النبي نهى المصدق انتهى والاكولة الشاة السمينة والماخض التي في بطنها ولد وقد اطال فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي اخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية التي عدت للاكل والتي يضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورة وهي التي تربي ولدها كذا في المغرب وفي فتح القدير ان الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار اعلاها وافضلها وقد منعناهم خلافا في صدقة السوائم انتهى وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط اعلى الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضان وعشرون من المعز الوسط ياخذ الوسط ومعنى ان يقوم من المعز والضان فياخذ شاة تساوي نصف القيمة عن كل واحد منهما مثلا الوسط من المعز يساوي عشرة دراهم والوسط من الضان عشرين فياخذ شاة قيمتها خمسة عشر انتهى وكذا في البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض وكلها بنات لبون او حقاق او جذاع ففيها شاة وسط وفي الفتاوي الظهيرية اذا كان لرجل نخيل تمر جيد بجيد دقل قال ابو حنيفة يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط اذا كانت اصنافا ثلاثة جيد ووسط ورديء انتهى وهذا يقتضي ان اخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط ورديء وعلى صنفين منهما اما لو كان المال كله جيدا كان تعين شاة اكولة فانه تجب واحدة من الكرائم لا شاة وسط عند الامام خلافا لمحمد كما لا يخفى **قوله** ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه لان النبي صلى الله عليه وسلم اوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في اول الحول وفي اثنائه ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيتعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير والمراد بالضم ان تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل مع الشاة لا تضم لانه لا يودي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ نصابا فكلما يستفيده من هذا الجنس يضم اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا وكمل مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في المحيط بخلاف ما لو كان له نصاب في اول الحول فهلك بعضه في اثناء الحول فاستفاد تمام النصاب والكثير يضم ايضا عندنا لان نقصان النصاب في اثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالمستفاد مع كماله كذا في غاية البيان واطلق في المستفاد فشمل المستفاد بميراث او هبة او شراء او وصية وشمل ما اذا كان احد النقدين يضم الى الاخر وان العروض للتجارة تضم الى النقدين للجنسية باعتبار قيمتهما وفي المحيط لو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حول بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعند ابي حنيفة لا يلزمه الادا من المستفاد ما لم يقبض اربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيئا وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما تجب انتهى واشار بقوله اليه اي الى النصاب الى انه لا بد من بقاء النصاب المضموم اليه وكذا قال في المحيط ولو وهبه الفا ثم استفاد الفا قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبع انتهى وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فانه يستقبل الحول على المستفاد منذ ملكه فان وجد دراهم الاول قبل الحول يوم ضمه الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياع لا ينعدم اصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان كان الضياع لم يكن انتهى ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع اما اذا وجد مانع فلا ضم وكذا قال في المحيط ولا يضم اثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من النصاب من جنسه عند ابي حنيفة

لان في الضم تحقيق الثني في الصدقة لان الثنا ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه
منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثني في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعدما كان ادى زكاتها ثم باعها
يضم ثمنها الى ما عنده لخروجها من مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد الى الثنا وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة
ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو ادى صدقة الفطر عن عبد الخدمة او ادى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده
لانه ليس بدل مال ادينا الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب راس يمونه ويلي عليه دون المالية الا ترى انها تجب عن الاولاد
الاحرار والثمن بدل المالية والعشر انما يجب بسبب ارض نامية لا بالخراج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم
ثمنها الى ما عنده عند ابي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد احدهما ثمن ابل مزكاة فاستفاد نصابا من جنسهما
فانه يضم الى اقربهما حولا لانهما استويا في علة الضم وترجح احدهما باعتبار القرب لكونه انفع للفقراء ولو كان المستفاد
ربحا او ولدا ضمه الى اصله وان كان ابعد حولا لانه ترجح باعتبار الفرع والتولد لانه تبع وحكم التبع لا يقطع عن الاصل
ولو ادى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها بدل مال ادينا الزكاة عنه انتهى
قوله ولو اخذ الخراج والعشر والزكاة بغاة لم يؤخذ اخرى اي لم يؤخذ مرة اخرى لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية
قال في الهداية وافتوا بان يعيدوها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء ولا
يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء
والاول احوط انتهى اطلق في الزكاة فشمل الاموال الظاهرة والباطنة وكذا قال في المبسوط الاصح ان ارباب الاموال اذا
نووا عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات
لان ما بايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز
دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن هامان والي خراسان وكان امير بلخ وجب عليه كفارة يمين فسال فافتوا بالصيام فجعل
يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق ما لك من المال وكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيئا قال في
فتح القدير وعلى هذا لو اوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وعلى
هذا فانكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث افتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليلهم
بانه اعتبار للمناسب الملغى لا لغا غير لازم لجواز ان يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه اشق عليه من الاعتاق
ليكون هو المناسب الملغى لا لغا وكونهم لهم مال وما اخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه
عنه عند ابي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير صحيح لاشتغال ذممهم
بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير انتهى وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح
الولوالجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح
الاخذ انتهى وفي الظاهرية الافضل لصاحب المال الظاهر ان يؤدي الزكاة الى الفقراء بنفسه لانهم لا يضعون الزكاة
مواضعها فاما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهم المقاتلة انتهى وفي التبيين واشتراط
اخذ الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذ منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منه شيء ايضا لما ذكرنا انتهى والضمير
في قولهم وهو عندهم عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة في عندهم عائد الى البغاة اي من وجب عليه
عند البغاة واطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمل الذمي كالمسلم واشار المصنف الى ان الحربي لو اسلم في دار الحرب واقام
فيها سنين ثم خرج الينا لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم الحماية ويفتى باداها اذا كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان
الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب **قوله** ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح اما الاول فلانه ادى بعد سبب الوجوب
فيجوز لسنة او لسنين كما اذا كفر بعد الجرح واما الثاني فلان النصاب الاول هو الاصل في السببية والزائد عليه تابع
له قيد بقوله ذو نصاب لانه لو عجل قبل ان يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان آخران الا ينقطع
النصاب في اثناء الحول وان يكون كاملا في آخره فتفرع على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول
على النصاب لم يجز المعجل بخلاف ما اذا بقي في يده منه شيء وعلى الثاني ما لو عجل شاة عن اربعين وحال الحول وعنده
تسعة وثلاثون فان كان صرفها الى الفقراء فالمعجل نفل بخلاف ما اذا ادى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب
بادائه فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة في يد الساعي فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع الى المصدق
لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السوائم والنقود في هذا ولا فرق بين ان تكون الزكاة في يد الساعي حقيقة او ان

استهلكها

استهلكها او انفقها على نفسه قرضا او اخذها الساعي من عمالته لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها
الساعي الى الفقراء او الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل كما لو ضاعت من يد الساعي قبل الحول
ووجدها بعده فلا زكاة وللمالك ان يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعي الى الفقراء لم يضمن الا ان كان
المالك نهاه ثم اعلم ان وقوعها زكاة فيما اذا اخذها الساعي من عمالته انما هو في غير السوائم اما في السوائم فلا تقع
زكاة لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعي قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان ذلك في السائمة
لانها لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب حين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين
بخلاف نصاب الدراهم لانه لا يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد قدر ما عجل ولم ينتقص ما عنده فان استفاد صار
المؤدى زكاة في الوجوه كلها من وقت التعجيل والا يلزم كون الدين زكاة عن العين في بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة
المستفاد وان انتقص ما في يده فلا يجب في الوجوه كلها فيسترد ان كانت في يد الساعي وان استهلكها او اكلها قرضا او
العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء او نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم
بالنقصان او لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاه ضمن عند الكل واما الفقير فلا رجوع عليه في شيء من الصور
لانه وقع صدقة تطوعا لو لم يجز المعجل عنها والحاصل ان وجوه هذه المسائل ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المعجل
اما ان يكون في يد الساعي او استهلكه او انفقه على نفسه قرضا او عمالة او تصدقه او صرفه الى الفقراء او ضاع
من يد الساعي قبل الحول فهي احدى وعشرون وقد علم احكامها وبسطه في شرح الزيادات لقاضي خان والمسئلة
الثانية اعني ما اذا عجل النصب بعد ملك نصاب واحد مقيد بما اذا ملك ما عجل عنه في سنة التعجيل فلو كان
عنده مائتا درهم فعجل زكاة الف فان استفاد مالا او ربح حتى صارت الفا ثم تم الحول وعنده الف فانه يجوز
التعجيل ويسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيئا ثم استفاد فالمعجل لا يجزي عن زكاتها فاذا تم الحول
من حين الاستفادة كان له ان يزكي صرح به في المبسوط وافاد الاسبيجابي والكاكي والسغناقي وغيرهم وبهذا
ظهر ما في فتاوى قاضي خان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطونها
ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عن ما عجل وان عجل عن ما تحمل في السنة لا يجوز انتهى لانه لما عجل عن ما تحمل في الثانية لم يوجد
المعجل عنه في سنة التعجيل ففقد الشرط فلم يجز عن ما تحمل في الثانية وهو المراد من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز
مطلقا لظهور انه يقع عن ما في ملكه وقت التعجيل في الحول الثاني فهو تعجيل زكاة ما في ملكه لسنتين لان التعيين
في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له الف درهم بيض والف درهم سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض
قبل تمام الحول ثم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم هلكت
الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه قيدنا بالهلاك عن احد المالين الذي عجل عنه قبل
الحول لم يكن المعجل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عن ما لم يملكه فبطل تعجيله كذا في
فتاوى قاضي خان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول عن الفتاوى كما لا
يخفى وقيدنا بكون الجنس متحدا لانه لو كان له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين
ثم هلكت لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده
لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمنا وصرح به في المحيط هنا
وفي الولوالجية وغيرها رجل له اربع مائة درهم فظن ان عنده خمس مائة درهم فادى زكاة خمس مائة فله ان يحسب
الزيادة للسنة الثانية لانه امكن ان يجعل الزيادة تعجيلا انتهى فقولنا فيما مضى يشترط ان يملك ما عجل عنه في
حوله يستثنى منه ما اذا عجل غلطا عن شيء يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فايسر الفقير قبل تمام الحول
او مات او ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه فلا ينقض بهذه العوارض كذا
في الولوالجية واشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب الى جواز تعجيل عشر زرعه بعد النبات قبل
الادراك او عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لانه تعجيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب
الى عدم جواز تعجيل العشر قبل الزرع او قبل الغرس واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع او بعد غرس
الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التعجيل للحادث لا للبذر ولم يحدث شيء وجوزه ابو يوسف لان
السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النماء فيكون

التعجيل قبلها وانما قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التعجيل للاختلاف
في التعجيل عند العلماء ولمراره منقولا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب زكاة المال

ما تقدم ايضا زكاة مال لان المال كما روي عن محمد كلما يملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك الا انه في
عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات اقتداء بكتبه رسول الله صلى
الله عليه وسلم **قوله** يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالا ربع العشر وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال
في العشرين والعشر بالضم احد الاجزاء العشرة وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق
صدقة والاوقية اربعون درهما كما رواه الدارقطني ولحديث علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب
تبعا للقدوري في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الاحاد وقد صرح السيد
بكار في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات فهذا يقتضي كفر جاحد المقدار
في الزكاة قيد بالنصاب لان ما دونه لا زكاة فيه ولو كان نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال
النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك كذا في البدايع **قوله** ولو تبرا او حليا بيان لعدم الفرق بين المسكوك وغيره كالتبر
الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا يجب الزكاة ما لم تبلغ قيمته نصابا مسكوكا من احدهما لان لزومها مبني على التقوم
والعرف ان يقوم بالمسكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا للدرء وقال في ضياء الحلوم التبر الذهب والفضة قبل ان يصاغا
ويعملا والحلي للمراة معروف وجمعه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال الله تعالى من حليهم بفتح الحاء في الواحد والجمع بضم الحاء
وكسرها انتهى والمراد بالحلي هنا ما تحلى به المراة من ذهب وفضة ولا يدخل الجوهر واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه
ما يتحلى به المراة مطلقا فيحنث بلبس اللؤلؤ والجوهر في حلفها لا تتحلى ولو لم يكن مرصعا على المفتى به ودليل وجوب الزكاة
في الحلي احاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعايشة لما رايت له بالفتخات اتؤدين زكاتهن قالت لا
قال هو حسبك من النار والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص له وفي المعراج واما حكم الزكاة في الحلي والاواني
يختلف بين اداء الزكاة من عينها وبين ادايها من قيمتها مثلا له اناء فضة وزنه مايتان وقيمته ثلاث مائة فلو زكى من
عينه يزكي بربع عشره ولو ادى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو المذهب لان الجودة معتبرة اما عند
ابي حنيفة لو ادى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكاة لان الحكم غير مقصور على الوزن فلو ادى من الذهب ما يبلغ
قيمته خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان ادى القيمة
وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدايع يجب الزكاة في الذهب والفضة مضروبا او تبرا او حليا مصوغا
او حلية سيفا ومنطقة او لجام او سرج او الكواكب في المصاحف والاواني وغيرهما اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء
كان يمسكها للتجارة او للنفقة او للتجمل او لم ينو شيئا انتهى **قوله** ثم في كل خمس بحسابه بضم الخاء المعجمة احد الاجزاء الخمسة
وهو اربعون من المائتين واربعة مثاقيل من العشرين دينارا فيجب في الاول درهم وفي الثاني قيراطان وافاد المصنف
انه لا شيء فيما نقص عن الخمس فالعفو في الفضة بعد النصاب تسعة وثلاثون فاذا ملك نصابا وتسعة وتسعين
درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند ابي حنيفة وقالا يجب فيما زاد
بحسابه من غير عفو لقوله صلى الله عليه وسلم وفيما زاد على المائتين فبحسابه ولقوله عليه الصلاة والسلام في
حديث معاذ لا تاخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع
وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تاخذ واين الشيء الذي يكون الماخوذ منه كسورا
فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زايدة وفيه نوع تامل انتهى ومما يبتني على هذا الخلاف لو كان له مايتان وخمسة
دراهم مضى عليها عامان عنده وعليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وتمن فبقي السالم
من الدين في العام الثاني مايتان الا ثمن درهم فلا يجب فيه الزكاة وعندهما لا زكاة في الكسور فيبقى السالم مايتين ففيها
خمسة اخرى كذا في فتح القدير ويبتني على الخلاف ايضا انه لو هلك بعد الحول عشرون من مائتي درهم بقي اربعة
دراهم عنده وعندهما اربعة ونصف كذا في المعراج وذكر في المحيط ولا يضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليتم
اربعين درهما او اربعة مثاقيل عند ابي حنيفة لانه لا يجب الزكاة في الكسور عنده وعندهما يضم لانها يجب في
الكسور **قوله** والمعتبر وزنهما اداء ووجوبا اما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء وهو قول ابي حنيفة وابي يو

وقال

وقال زفر يعتبر القيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفا قيمتها اربعة
جياد جاز عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو ادى اربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية لا يجوز الا عند
زفر ولو كان له ابريق فضة وزنه مايتان وقيمته بصياغته ثلاث مائة ان ادى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة
قيمتها سبعة ونصف وان ادى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا ان يؤدي الفضل ولو ادى
من خلاف جنسه يعتبر القيمة بالاجماع واما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع
عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مايتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدايع ولو كان
الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة
ما يعتبر في حال الانفراد **قوله** وفي الدراهم وزن سبعة وهو ان تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل والمثقال
وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم اربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات وهو المعتبر في الدراهم الى
اخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن ابي بكر وعمر رضي الله عنهما
على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة اخماس الدينار وبعضها
عشرة قراريط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة اي كل عشرة منه وزن ستة
من الدنانير والثالث وزن خمسة اي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء
والاستيفاء فاخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم اربعة عشر قيراطا
فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شيء في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذكر في المغرب ان هذا
الجمع والضرب كان في عهد بني امية وذكر المرغيناني ان الدراهم كانت شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا
عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن حمدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية
ان درهم مصر اربعة وستون حبة وهو اكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان
وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظرا على ما اعتبروه في درهم الزكاة لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة
سبعون شعيرة اذا كانت العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن اصغر لا اكبر وان
اراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف النجاوندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد
على اربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر باربع خرانيب والخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسطا انتهى وذكر
الولوالجي ان الزكاة تجب في الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في
الزمن الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة اهل ذلك الزمان الا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من الفضة
انما يعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان بوزن خمسة وفي زمن
عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم اهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد بوزنهم وان كان الوزن متفاوتا انتهى
وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتين درهم بخارية خمسة منها وبه اخذ السرخسي واختاره
في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية وذكره في فتح القدير عنه انه قال بعده الا اني اقول ينبغي ان يقيد
بما اذا كان دراهم لا ينقص عن اقل ما كان وزنا في زمنه عليه الصلاة والسلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها
اقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا يجب في المائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان كان دراهم قوم
وكانه اهمل اطلاق الدراهم والاواقي في الموجود وما يحكى انه يوجد لتحريه **قوله** وغالب الورق ورق لا عكسه
يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة فان كان الغالب هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا
فرق في ذلك بين الزيوف والنبهرجة وما غلب فضته على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع اوجب باسم الدراهم
وان غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر ان كانت رائجة او نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا
من ادنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها وجبت فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن اثمانا رائجة ولا
منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا ان يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بان كانت كثيرة وتخلص من الغش لان
الصفر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا تشترط فيها نية التجارة فان كان ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان
الفضة فيها قد هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان الظاهر ان خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل
المعتبر ان يكون في الدراهم فضة بقدر النصاب فاما الغطارفة فقيل يجب في كل مائتين منها خمسة منها عددا لانها

من اعز الاثمان والنقود عندهم وقال الشلبي ينظر ان كانت اثمانا **قوله** رائجة او سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها
كالفلوس وان لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقة
وفي البدائع وقول الشلبي اصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب لان الغش لو
استويا ففيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي المعراج وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى
المفهوم من كتاب الصرف ان المساوي حكمه حكم الذهب والفضة وممن ذكر في الزكاة ان لا يكون له حكم الذهب والفضة
وقيدنا المخالط للورق بان يكون غشا لانه لو كان ذهبا فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه اعز واغلى قيمة
وان كانت الفضة غالبة فان بلغ الذهب نصابا ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة وفي
المغرب الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارى منسوبة الى غطريف بن عطا الكندي امير خراسان ايام الرشيد **قوله**
وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق او ذهب معطوف على قوله اول الباب في مائتي درهم اي يجب ربع العشر في عروض التجارة
اذا بلغت نصابا من احدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس هنا بمعنا لانه يدخل فيه
النقدان فالصواب ان يكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد وفي الصحاح العرض بكسر الراء المتاع
وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير انتهى فيدخل فيه الحيوان ولا يرد عليه ما اشتهر من الحيوانات للدر والنسل لظهور
ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب ومنه اوصى بعرض ماله اي بجانب منه بلا تعيين والعرض
بكسر العين ما يحمد الرجل ويذم عند وجوده وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للغلة
فلا زكاة فيها فانها ليست للمبايعة ولو اشترى عبد الخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان
في العرض مانع من نية التجارة كان اشترى ارض خراج ناويا للتجارة او اشترى ارض عشر وزرعها فانها لا تكون للتجارة
لما يلزم عليه من الثني كما قدمناه وجوابه الاخير وبان الارض ليست من العروض بناء على تفسير ابي عبيد اياها بما لا يدخله
كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردود لما علمت ان الصواب تفسيرها بما ليس بنقد وكذا لا يرد على المصنف
ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لانه بذره في الارض ابطل كونه للتجارة لانه يجد
كونه نوى الخدمة في عبد التجارة اذا اسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى اولى ولهذا لو لم يزرعه ففيه
الزكاة وبهذا سقط اعتراض الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم يحققها
فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلا نية لان حكم البدل حكم الاصل وكذا لو كان العبد للتجارة
فقتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا واجره دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة
في الصحيح من الرواية كذا في الخانية وذكر في الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجبت الزكاة في الكل
وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لانه يملك الشراء لغير
التجارة انتهى وفي فتح القدير ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد بيعه معه فانه ذكر في فتاوى قاضي خان
ان النخاس اذا اشترى دوابا للبيع واشترى لها جلالا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لا زكاة فيها
وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير انتهى وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر
تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا اصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا
ولذا لم يدخل في المبيع بلا ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصابا بفضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في
المغرب ولا بد ان تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في الذخيرة والخانية لان لزومها مبني على التقوم والعرف
ان تقوم بالمسكوك كما قدمناه واشار بقوله ورق او ذهب الى انه مخير ان شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين
في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان تقويمه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب
بالاتفاق انتهى وفي الخلاصة ايضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد
للتجارة ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند ابي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة رعاية لجانب
الفقير وسدا لخلته وقال ابو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير النقدين يقوم بالنقد الغالب انتهى فالحاصل
ان المذهب تخييره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعين التقويم بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال تقوم بالانفع
كذا قال في الهداية وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا ويقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبد التجارة
في بلد آخر يقوم في ذلك البلد الذي فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب الامصار الى ذلك الموضع

كذا

كذا في فتح القدير وهو اولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند ابي حنيفة تعتبر
القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتمامه في فتح القدير **قوله** ونقصان النصاب في الحول لا يضر ان كمل في طرفيه
لانه يشق اعتبار الكمال في اثنائه اما لا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقيق الغنى وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما
بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب لانه لو زال وصفه بهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة
لان العلوفة ليست من مال الزكاة اما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في
الطرفين لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيئا من الزكاة عند ابي حنيفة وعندهما
عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر
يقطع انتهى ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان
عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لا زكاة فيه قالوا لان
في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال الا انه
يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا بمائتي درهم فتخمر بعد اربعة اشهر فلما مضت سبعة اشهر او ثمانية اشهر
الا يوما صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية **قوله** ويضم
فيه قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة اما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد
واما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم احد النقدين الى الآخر قيمة مذهب الامام وعندهما
الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة
عنده خلافا لهما لانهما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه اقل من مائتين وقيمته
فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة
دنانير قيمتها اقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يكن تكميل نصاب الدراهم
باعتبار قيمة الدنانير امكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فيكمل احتياطا لايجاب
الزكاة انتهى وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولا وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل
الاجزاء عنده كمائة وعشرة دنانير ظنا منه ان ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة
وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما افاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لا من
احدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا
لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء مع انه يرد عليه لو زادت قيمة احدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم
وعشرة دنانير تساوي مائة وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء ان لا يلزمه الا خمسة
والظاهر لزوم ستة اعتبارا للقيمة اخذا من دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة
لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة واربعون فعند ابي حنيفة
تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه ايضا لو كان
له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمته لصناعته
مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لان الجودة والصنعة في اموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها
انتهى وفي المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين تجب الزكاة على قولهما
واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر
فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه ابو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل انتهى وهو دليل على انه لا
اعتبار بتكامل الاجزاء عنده وانما يضم احد النقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر او عكسه والله اعلم

باب العاشر

اخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما ياخذه العاشر كما سياتي وهو فاعل من عشرته اعشره عشرا بالضم والمراد
هنا ما يدور اسم العشر في متعلق اخذه فانه انما يوخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي او تسمية للشيء باعتبار بعض احواله
وهو اخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذمي والادوار مركب فيتعسر التلفظ به والعشر مفرد فلا يتعسر **قوله** هو
من نصبه الامام لياخذ الصدقات من التجار اي من نصبه الامام على الطريق لياخذ الصدقات من التجار المارين

بأموالهم عليه قالوا وإنما يصلح لها من يحمي من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه أنه لا بد أن يكون قادرا على الحماية لأن
الجباية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبدا لعدم الولاية
ولا يصح أن يكون كافرا لأنه لا يلي على المسلم للآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لأن فيها شبهة الزكاة انتهى بلفظه
وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الأعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا قيدنا بكونه نصب على الطريق
للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد
الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله أن مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على
العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها وأما الظاهر فللإمام ونوابه وهم المصدقون
من السعاة والعشار ولاية الأخذ للآية خذ من أموالهم صدقة وجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للإمام
مطالبتهم لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام إلى القبائل لأخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى
قاتل الصديق مانعي الزكاة ولا شك أن السوائم تحتاج إلى الحماية لأنها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الأموال
إذا أخرجه في السفر احتاج إلى الحماية بخلاف الأموال الباطنة إذا لم يخرجها مالكها من المصر لفقد هذا المعنى وفي
البدائع وشرط ولاية الأخذ وجود الحماية من الإمام فلا شيء لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات
ومنها وجوب الزكاة لأن المأخوذ زكاة فيراعى شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر ولم يخرجه في
بيته أو حضر ماله مع مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين أن هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ
أموال الناس ظلما كما يفعله الظلمة اليوم روي أن عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا العمل فقال له أتستعملني على
المكس من عملك فقال ألا ترضى أن أقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وفي الحاوية من قسم الجبايات
والمؤن بين الناس على التسوية يكون مأجورا انتهى **قوله** فمن قال لم يتم الحول أو علي دين أو أديت أنا أو إلى عاشر
آخر وحلف صدق إلا في السوائم في دفعه بنفسه أما الأول والثاني فلإنكاره الوجوب وقد قدمنا أن شرط ولاية
الأخذ وجوب الزكاة فكل ما وجدوه مسقط فالحكم كذلك إذا ادعاه والمراد بنفي تمام الحول نفيه عما في يده وما
في بيته لأنه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس فإن العاشر لا يلتفت
إليه لوجوب الضم في متحد الجنس لا المانع كما قدمناه وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا أن منه دين الزكاة
وأطلق المصنف في الدين فشمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد
بالمحيط لماله واندفع ما في الخانية من أن العاشر يسأله عن قدر الدين على الأصح فإن أخبره بما يستغرق النصاب
يصدقه وإلا لا يصدقه انتهى لأن المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف إلى أن المار
إذا قال ليس في هذا المال صدقة فإنه يصدق مع يمينه كما في المبسوط وإن لم يبين سببا للنفي وفيه أيضا إذا أخبر
التاجر العاشر أن متاعه مروي أو هروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لأنه
ليس له ولاية الإضرار به وقد نقل عن عمر أنه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث فلأنه ادعى وضع
الأمانة موضعها ومراده إذا كان في تلك السنة عاشر آخر وإلا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده أيضا
ما إذا أدى بنفسه في المصر إلى الفقراء لأن الأداء كان مفوضا إليه فيه وولاية الأخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية
لأنه لو ادعى الأداء بنفسه إليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل وإنما لا يصدق في قوله أديت بنفسي صدقة السوائم إلى
الفقراء في المصر لأن حق الأخذ للسلطان فلا يملك إبطاله بخلاف الأموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الأول والثاني
سياسة وقيل هو الثاني والأول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا أنه لو لم يأخذ منه
الإمام لعلمه بأدائه إلى الفقراء فإنه تبرأ ذمته بأدائه وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو
أجاز الإمام إعطاءه لم يكن به بأس لأنه إذا أذن له الإمام في الابتداء أن يعطي إلى الفقراء بنفسه جاز فكذا إذا أجاز
بعد الإعطاء انتهى وإنما حلف وإن كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف لتعلق حق العبد وهو العاشر في الأخذ
وهو يدعي عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لأن القضاء بالنكول متعذر في الحدود
على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لأنه لا مكذب له فيهما فاندفع قول أبي يوسف أنه لا يحلف لأنها عبادة
وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف إلى أنه لا يشترط إخراج البراءة فيما إذا ادعى الدفع إلى عاشر آخر تبعا للجامع الصغير
لأن الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الأصل لأنه ادعى ولصدق

دعواه علامة فيجب إبرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط إخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه
وفي البدائع إذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فإنه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لأن البراءة
ليست بشرط فكان الإتيان بها والعدم بمنزلة واحدة انتهى وقد يقال إنه دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع
وغلط فيه فإنه لا تسمع الدعوى وإن جاز تركه إلا أن يقال إنها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفي المحيط
حلف أنه أدى الصدقة إلى مصدق آخر وظهر كذبه أخذ بها وإن ظهر بعد سنين لأن حق الأخذ ثابت فلا يسقط
باليمين الكاذبة انتهى **قوله** وكل شيء صدق فيه المسلم صدق فيه الذمي لأنه ما يأخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم
فيراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفي التبيين لا يمكن إجراؤه على عمومه فإنه ما يؤخذ من الذمي جزية وفي
الجزية لا يصدق وإذا قال أديتها أنا إلى فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف إلى مستحقه
وهو مصالح المسلمين انتهى وقولهم ما يؤخذ من الذمي جزية أي حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها لا أنه جزية
حتى لا يسقط جزية رأسه في تلك السنة نص عليه الإسبيجابي واستثنى في البدائع نصارى بني تغلب لأن عمر صالحهم
من الجزية على الصدقة المضاعفة فإذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية انتهى **قوله** لا الحربي إلا في أم
ولده أي لا يصدق الحربي في شيء إلا في جارية في يده قال هي أم ولدي فإنه يصدق وكذا في الجواري لأن الأخذ منه
بطريق الحماية لا الزكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة وكذا كان الأولى أن يقال لا يلتفت إلى كلامه
أو لا يترك الأخذ منه إذا ادعى شيئا مما ذكرناه دون أن يقال ولا يصدق لأنه لو كان صادقا بأن يثبت صدقه ببينة
عادلة من المسلمين المستأمنين معه من دار الحرب أخذ منه كذا في فتح القدير ويستثنى من العموم ما إذا قال الحربي
أديت إلى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فإنه لا يؤخذ منه ثانيا لأنه يؤدي إلى الاستئصال جزم به منلا خسرو في شرح الدرر وكذا
في الغاية بلفظ ينبغي أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه في التبيين وأشار باستثناء أم الولد إلى أنه لو قال في حق غلام
معه هذا ولدي فإنه يصح ولا يعشر لأن النسب يثبت في دار الحرب كما يثبت في دار الإسلام وأمومية الولد تبع للنسب وقيده
في المحيط بأن كان يولد مثله لمثله لأنه لو كان لا يولد مثله لمثله فإنه يعتق عليه عند أبي حنيفة ويعشر لأنه إقرار
بالعتق فلا يصدق في حق غيره انتهى وقيد بأم الولد لأنه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لأن التدبير
لا يصح في دار الحرب كذا في المعراج وفي النهاية لو مر بجلود الميتة فإن كانوا يدينون أنها مال أخذ منها وإلا فلا انتهى
والحاصل أنه لا يؤخذ إلا من مال **قوله** وأخذنا ربع العشر ومن الذمي ضعفه ومن الحربي العشر بشرط نصاب
وأخذهم منا بذلك أمر عمر رضي الله عنه سعاته وقدمنا أن المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذمي صدقة مضاعفة
تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربي بطريق الحماية ويصرف مصارف الجزية كما في غاية البيان
ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه في الذمي والمسلم وأما في الحربي فظاهر المختصر أنه إذا لم
يكمل منه لا يؤخذ منه وفي الجامع الصغير وإن مر حربي بخمسين درهما لم يؤخذ منه شيء إلا أن يكونوا يأخذون منا
من مثلها لأن الأخذ بطريق المجازاة وفي كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وإن كانوا يأخذون منا لأن القليل لم يزل
عفوا وهو للنفقة عادة فأخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والأصل فيه أنه متى عرفنا ما يأخذون
منا أخذنا منهم مثله لأن عمر أمر بذلك وإن لم نعرف أخذنا منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فإن أعياكم فالعشر وإن
كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع إلا قدر ما يوصله إلى مأمنه في الصحيح وإن لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمروا
عليه ولأنا أحق بالمكارم وهو المراد بقوله وأخذهم منا لأنه بطريق المجازاة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم أن العاشر
لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربي إلا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيئا انتهى **قوله** ولم يثن في حول بلا عود
أي بلا عود إلى دار الحرب لأن الأخذ في كل مرة يؤدي إلى الاستئصال بخلاف ما إذا عاد ثم خرج إلينا لأن ما يؤخذ منه
بطريق الأمان وقد استفاده في كل مرة وفي المحيط ولو عاد الحربي إلى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا
ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى وفي الحاوية من قسم الجبايات والمؤن بين الناس على التسوية يكون
مأجورا انتهى **قوله** فمن قال لم يتم الحول أو علي دين أو أديت أنا أو إلى عاشر آخر وحلف صدق إلا في السوائم في دفعه
بنفسه أما الأول والثاني لم يأخذ بما مضى لأن ما مضى سقط لانقطاع الولاية ولو مر المسلم والذمي على العاشر
ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما لأن الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد انتهى **قوله** وعشر الخمر لا الخنزير
أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربي لأنه لا يؤخذ العشر بتمامه منهما ولأن المأخوذ من عين الخمر

لان المسلم منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره وسيأتي في باب المهر ما اورد من التعليل الاول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا او ذميين اسلما وفي الكافي تعرف ذلك بالرجوع الى اهل الذمة انتهى وقيدنا بخمر الذمي والحربي لان العاشر لا ياخذ من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسئلة في المبسوط والاقطع بان يمر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولوهم بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج مر ذمي بخمر او خنزير انهم بهما بنية التجارة وهما سواء وبان ما بين د نهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه انتهى وجلود الميتة كالخمر فانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ قوله وما في بيته معطوف على الخنزير اي لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا ان شروطه مروره بالمال عليه فيلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى قوله والبضاعة اي لا ياخذ من مال البضاعة شيئا لان الوكيل ليس نائبا عنه في اداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شيء للعامل قوله ومال المضاربة وكسب المأذون اي لا ياخذ العشر من المضارب والمأذون لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب ان بلغت نصابا لانه ملك نصيبه من الربح ولو كان مع المولى المأذون معه يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبد دين يحيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما قوله وثني ان عشر الخوارج اي اخذه ثانيا ان مر على عاشر الخوارج مصروفة لان التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهروا على مصر او قرية كما قدمناه والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الركاز

هو المعدن او الكنز لان كلا منهما مركوز في الارض وان اختلف الراكز وشيء راكز ثابت كذا في المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه او متواطئا اذ لا شك في صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما في نهاية البيان والبدائع من ان الركاز حقيقة في المعدن لانه خلق فيها مركبا وفي الكنز مجاز بالمجاورة وفي المغرب عدن بالمكان اقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله تعالى فيه جوهرهما واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت انتهى قوله خمس معدن نقد ونحو حديد في ارض خراج او عشر لقوله عليه الصلاة والسلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فانطلق على المعدن ولانه كان في ايدي الكفرة وحوته ايدينا غلبة فكان غنيمة وفي الغنيمة الخمس الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر واما الحقيقة فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقة في حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر وقيد به احترازا عن المائعات كالقار والنفط والملح وعن الجامد الذي لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروزج والزمرد فلا شيء فيهما واطلق في الواجد فشمل الحر والعبد والمسلم والذمي والبالغ والصبي والذكر والانثى كذا في المحيط واما الحربي المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شيء لانه لا حق له في الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان في طلب الركاز واصابه احدهما يكون للواجد لانه عليه الصلاة والسلام جعل اربعة اخماسه للواجد واذا استأجر اجراء للعمل في المعدن فالمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن ابي يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض فالخمس على الذمي في يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا في المحيط وفي المبسوط ومن اصاب ركازا وسعه ان يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك امضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد اوصله الى مستحقه وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة انتهى وفي البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما في الغنائم ويجوز للواجد ان يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فلا يجوز له تناول الخمس انتهى وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغي ان لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لانا نقول ان النص عام فتناوله كذا في المعراج وقيد بكونه في ارض خراج او عشر ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة ام تقتضي انه لا شيء في الماخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك

لقصد

لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا في فتح القدير وفي المغرب خمس القوم اذا اخذ خمس اموالهم من باب طلب نهى واستشهد له في ضياء الحلوم بقول عدي بن حاتم الطائي ربعت في الجاهلية وخمست في الاسلام والخمس بضمتين وقد تسكن الميم وبه قرئ في قوله تعالى فان لله خمسه انتهى فعلم ان قوله في المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فجار بنا المنقول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنا منه ان المخفف لازم لما علمت ان المخفف متعد وانه من باب طلب قوله لا داره وارضه اي لا خمس في معدن وجده في داره او ارضه فاتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجده هو او غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله في البيع بغير تسمية فيكون من اجزائها واختلفوا في وجوب الخمس فقال ابو حنيفة لا خمس في الدار والبيت والمنزل والحانوت مسلما كان المالك او ذميا كما في المحيط وفي الارض عنه روايتان واختار المصنف انها كالدار وقالا يجب الخمس لاطلاق الدليل ولانه من اجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احد الروايتين وهي رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا وجب العشر او الخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان في الدار نخلة تطرح كل سنة اكرارا من الثمار لا يجب فيه شيء لما قلنا بخلاف الارض وفي البدائع هذا كله اذا وجده في دار الاسلام فاما اذا وجده في دار الحرب فان وجده في ارض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيها كما في الكنز واورد على كون المعدن من اجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز واجاب في المعراج بانه من اجزائها وليس من جنسها كالخشب قوله وكنز بالرفع عطف على معدن اي وخمس كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله ان يصرف الى نفسه ان كان فقيرا كما قدمناه في المعدن ووجوب الخمس اتفاقا لعموم حديث وفي الركاز الخمس كما قدمناه قوله وباقيه للمختط له اي الاخماس الاربعة للذي ملكه الامام البقعة اول الفتح وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض او لورثته كذا في البدائع وقيل يوضع في بيت المال ورجحه في فتح القدير وفي التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال ابو يوسف ان الباقي للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهي منه ولهما ان يد المختط له سبقت اليه وهي يد الخصوص فيملك به ما في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة ثم بالبيع لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقا كذا في المعراج اطلق في الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والآلات واثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملكا للكفار فحوته ايدينا قهرا فصارت غنيمة وقيدناه بدفين الجاهلية ان كان نقشهم صنما او اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين اهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة او نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلي في ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد واشار بقوله للمختط له الى انه وجده في ارض مملوكة لانه لو وجده في ارض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن يجب خمسه وباقيه للواجد مطلقا حرا كان او عبدا كما ذكرناه وفي المغرب الخطة المكان المختط لبناء دار او غير ذلك من العمارات وفي المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا اراد قسمة الاراضي يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له قوله وزيبق اي خمس زيبق وهو عند ابي حنيفة ومحمد وعن ابي يوسف لا شيء فيه لانه مائع ينبع من الارض كالقير ولهما انه ينطبع مع غيره فانه حجر يطبخ فيسيل منه الزيبق فاشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعدها الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حس يتحرك بالارادة كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم من يكسر الموحدة بعد الهمزة وهو زئبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبر قوله لا ركاز دار حرب اي لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذه لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه اطلق في الركاز فشمل الكنز والمعدن والقدوري وضع المسئلة في الكنز ليبين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف بخلاف الكنز فان شيخ الاسلام اوجب الخمس منه كما في المعراج واطلق في دار الحرب فشمل ما اذا وجده في ارض غير مملوكة او في مملوكة لهم لكن ان كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بامان او لا لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحبه لحرمة اموالهم عليه بغير الرضا فان لم يرده اليه ملكه ملكا خبيثا فسبيله التصدق به فلو باعه صح البيع لقيام

ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسدا لان الفساد يرتفع ببيعه لامتناع فسخه حينئذ وان دخل بغير
امان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذو منعة دار الحرب وظفروا بشيء من كنوزهم فانه يجب
فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة **قوله** وفيروزج ولؤلؤ وعنبر اي لا خمس في هذه
الاشياء اما الاول فلانه حجر مضيء يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر
كما قدمناه من كل جامد لا ينطبع الطلقة وهو مقيد بما اذا اخذها من معدنها اما اذا وجدت كنزا وهي دفين الجاهلية
ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز الا المالية لكونه غنيمة واما الثاني فالمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب
والفضة فيه بان كانت كنزا في قعر البحر وهذا عندهما وقال ابو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد
الملوك ولهما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر احد فانعدمت اليد وهي شرط لوجوبه فالحاصل ان الكنز لا تفصيل فيه
بل يجب فيه الخمس كيف ما كان سواء كان من جنس الارض او لم يكن بعد ان كان ما لا متقوما واما المعدن فلانه انواع
كما قدمناه اولا النابت واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان تخلق فيه اللؤلؤ والعنبر
حشيش ينبت في البحر او خثي دابة في البحر والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب العشر

وهو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرائطها وقدر الفروض ووقته
وصفته وركنه وشرائطه وما يسقطه اما الاول فثابت بالكتاب فقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول
عامة اهل التاويل هو العشر او نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب ودالية ففيه نصف العشر
وبالاجماع واما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور او التراخي واما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة
بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية حقيقة او تقديرا بالتمكن فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو
اصابه الزرع آفة لم يجب وقدمنا حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة اوجه في مسئلة تعجيل الزكاة واما شرائطها فنوعان
شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان احدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ الا على مسلم بلا
خلاف واما كونه يتحول الى الكافر ففيه ما تقدم مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو عام في كل عبادة ايضا واما العقل
والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في ارض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للامام ان
ياخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض لانه لا ثواب له الا اذا ادى اختيارا وكذا لو مات من عليه العشر والطعام
قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الاراضي الموقوفة ويجب في ارض
الماذون والمكاتب ويجب على الموجر عنده وعندهما على المستاجر كالمستعير ويسقط عن الموجر بهلاكه قبل الحصاد
ولا بعده وفي المزارعة على قولهما فالعشر عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة
المزارع يكون دينا في ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب وان لم ينقصها الزراعة وان نقصها فعلى رب الارض
عنده وعندهما فالخراج ولو كانت الارض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب ان لم
ينقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصها فعلى رب الارض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظهيرية
ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا بينة للمالك وزرعها الغاصب ما اذا كان مقرا وللمالك بينة
عادلة ولم ينقصها الزراعة فالخراج على رب الارض انتهى واما شرائط المحلية فان يكون عشرية فلا عشر في الخارج من ارض
الخراج لانهما لا يجتمعان وسياتي بيان العشرية ووجود الخارج وان يكون الخارج منها مما يقصد بزراعته نماء الارض
فلا عشر في الحطب ونحوه وسياتي بيان قدره واما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجذاذ واما ركنه فالتمليك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه
في الزكاة واما ما يسقطه فهلاك الخارج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك
اخذ الضمان منه وادى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار دينا في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك
من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصرا **قوله** يجب في عسل ارض العشر ومسقي سماء وسيح بلا شرط نصاب
وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش اي يجب العشر فيما ذكر اما في العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول
من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها واطلقه
فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدره ابو يوسف نصابه بخمسة اوسق وعن محمد بخمسة افراق
كل فرق ستة وثلاثون رطلا وقيد بارض العشر لان العسل اذا كان في ارض الخراج فلا شيء فيه لما ذكرنا ان الوجوب

العشر

العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شيء في ثمار ارض الخراج لامتناع وجوب العشر والخراج في ارض واحدة وفي المعراج وقول
محمد لا شيء فيه اي في العسل ولا في الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستنزال انتهى وفي المبسوط ان صاحب الارض يملك
العسل الذي في ارضه وان لم يتخذها لذلك حتى له ان ياخذها ممن اخذه من ارضه بخلاف الطير اذا فرخ في ارض رجل
وجاء رجل واخذه فهو للاخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليتركه فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض محرزا للفرخ
بملكه انتهى ولو وجد العسل في المفازة والجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال ابو يوسف لا شيء فيه لان الارض
ليست مملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم
ان التقييد بارض العشر للاحتراز عن ارض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل ارض غير الخراج لكان اولى واما وجوبه
فيما سقي بالمطر او بالسيح كالنيل فمتفق عليه للادلة السابقة واما قوله بلا شرط نصاب وبقاء فمذهب الامام وقالا
فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة اوسق
رواه مسلم وله اطلاق ومما اخرجنا لكم من الارض والحديث فيما سقت السماء العشر وتاويل مرويهما ان المنفي زكاة التجارة
لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق اربعون درهما او تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه احوط
ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات واما استثناء الثلاثة لانه لا يقصد بها
استغلال الارض غالبا حتى لو اشتغل بها ارضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر
مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونهما غير مقصودة في نفسها وكذا لا عشر
فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران
لانه لا يقصد به الاستغلال ويجب في العصفر والكتان وبزره لان كل واحد منهما مقصود فيه ثم اختلفا فيما
لا يوسق كالزعفران والقطن فاعتبر ابو يوسف قيمة ادنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة اعداد من اعلا ما يقدر به
نوعه فاعتبر في القطن خمسة احمال كل حمل ثلاثمائة من وفي الزعفران خمسة امنان ولو كان الخارج نوعين يضم احدهما
الى الاخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل اقل من خمسة اوسق فانه لا يضم ونصاب القصب السكر على
قول ابي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة امناء فاذا بلغ القصب
قدرا يخرج منه خمسة امناء سكر وجب فيه العشر على قوله وينبغي ان يكون نصاب القصب عنده خمسة اطنان كما
في عرف ديارنا **قوله** ونصفه في مسقي غرب ودالية اي يجب نصف العشر فيما سقي بآلة كالحديث والغرب دلو عظيم
والدالية دولاب تديره البقر وان سقي بعض السنة بآلة والبعض بغيرها فالمعتبر اكثرهما كما في السائمة والعلوفة
وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقراء كما في السائمة وظاهر الغاية وجوب ثلاثة ارباع العشر **قوله** ولا ترفع
المؤن اي لا تحتسب اجرة العمال ونفقة البقر وكري الانهار واجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم
حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها اطلقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب
من جميع ما اخرجته الارض عشرا او نصفا لا انه تكلفه ياخذه بلا عشر او نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما
توهمه بعض الناس **قوله** وضعفه في ارض عشرية لتغلبي وان اسلم او ابتاعها منه مسلم او ذمي اي يجب عشران في ارض
التاجر وفيه ثلاث مسائل الاولى الارض العشرية اذا اشتراها تغلبي فالمذهب تضعيفه عليه للاجماع الصحابة الثانية
اذا اسلم التغلبي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار وظيفة الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشتراها
منه مسلم او ذمي فكذلك لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم اهل للبقاء عليه وان لم يكن اهلا لابتدائه
ورد الواجب ابو يوسف في المسئلتين الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف **قوله** وخراج ان اشترى ذمي ارض عشرية
من مسلم اي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان الكلام في غير التغلبي بخلاف
الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كالرق وبه اندفع قول ابي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد بقاء العشر
وحاصل هذه المسائل ان الارض اما عشرية او خراجية او تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى
العشرية او الخراجية بقيت على حالها او التضعيفية فكذلك عند ابي يوسف ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ترجع الى
عشر واحد واذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجية او التضعيفية فهي تضعيفية او العشرية من مسلم ضوعف عليه
العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية او تضعيفية بقيت على حالها او عشرية صارت خراجية ان
استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لان الخراج لا يجب الا بالتمكن من

الزراعة وذلك بالقبض قوله وعشر ان اخذها منه مسلم بالشفعة او رد على البايع للفساد اما الاول فلتحول الصفقة
الى الشفيع كانه اشتراها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ جعل البيع كان لم يكن لان حق المسلم وهو البايع لم ينقطع
بهذا البيع لكونه مستحق الرد واشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسخا كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقا
والرد بخيار العيب ان كان بقضا واما بغير قضا فهي خراجية على حالها كالاقالة لانها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد
في حق ثالث فصار كانه اشتراها من الذمي فتنتقل الى المسلم بوظيفتها واستفيد من وضع المسئلة ان الذمي ان ردها بعيب قديم
فلا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لانه يرتفع بالفسخ بالقضا فلا يمنع الرد قوله وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته
تدور مع مائه يعني فان سقاه بماء العشر فهو عشري وان سقاه بماء الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من
ماء الخراج فعليه العشر لانه احق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء
حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لانه احق بالعشر من الخراج وهو الاظهر
انتهى وجوابه ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتدا جبرا اما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو
كما اذا احيا ارضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان يحوط عليها حايط وفيها
اشجار متفرقة كذا في المعراج وقيد بجعلها بستانا لانه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل اكرارا لا شيء فيها واما الذمي
فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله بخلاف الذمي لانه اهل له لا للعشر قوله وداره حر لان عمر
رضي الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالمجوسي ليفيد النفي في
غيره من اهل الكتاب بالدلالة لان المجوسي ابعد عن الاسلام لحرمة مناكحته وذبايحه قوله كعين قير ونفط في ارض
عشر ولو في ارض خراج يجب الخراج لانه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن وراه
موضع القير والنفط ارض فارغة صالحة للزراعة واما اذا كان وراه موضع صالح للزراعة فلا يجب ان كان في
ارض العشر لان العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لا بد من حقيقة الخارج واما ان كان في ارض خراج وجب الخراج لانه
يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد في المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح والكسر
وهو افصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يمسح موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد لان موضعه لا يصلح
للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لان موضع القير تبع للارض فيمسح معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كارض في بعض
جوانبها سبخة فانها تمسح مع الارض ويوضع الخراج فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة انتهى وظاهر المختصر يدل على
البعض فانه اوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية ارض العرب
كلها قال محمد هي من العذيب الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة
والطايف والبرية ومنها الارض التي اسلم اهلها طوعا او فتحت قهرا وقسمت بين الغانمين واما الارض الخراجية فما
فتحت قهرا وتركت في ايدي اربابها وارض نصارى بني تغلب والموات التي احياها ذمي مطلقا او مسلم وسقاها بماء الخراج وماء
الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال
بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والابار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة
والفرات والنيل لعدم اثبات اليد عليها وعن ابي يوسف انها خراجية لامكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها
بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدايع وغيرها

باب المصرف

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا كذا في ضياء الحلوم ولم يقيده في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول
الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما اشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنايم كما صرح
به الاسبيجابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلفة قلوبهم للاشارة الى السقوط للاجماع الصحابي
وهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته الغائية التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد اعز الله الاسلام واغنى
عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الان في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعقبه في فتح القدير
بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كان يعطيهم تاليفا لهم
على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم اسلموا وفيهم ضعف فكان يتالفهم ليثبتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا
يجوز لان الناسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الاية

التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر قوله
هو الفقير والمسكين وهو اسوء حالا من الفقير اي المصرف الفقير والمسكين والمسكين ادنى حالا وفرق بينهما في الهداية
وغيرها بان الفقير من له ادنى شيء والمسكين من لا شيء له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كما
في الكافي والاولى ان يفسر الفقير بمن له ما دون النصاب كما في النقاية اخذا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك ما
دون النصاب او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انهما صنفان هو الصحيح لان العطف في الاية
يقتضي المغايرة وانما اختلفوا في انهما صنفان او صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال ابو حنيفة
بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وابو يوسف بالثاني فلو اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى
الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى لا يوجد في الوصية
وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصي فانها تجوز للغني ايضا
وقد يكون للموصي اغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في
البدايع ولهذا لو اوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا في المحيط
وفي الخانية والذي له دين غير مؤجل على انسان اذا احتاج الى النفقة يجوز له ان ياخذ من الزكاة قدر كفايته الى حلول
الاجل وان كان الدين غير مؤجل فان كان من عليه الدين معسرا يجوز له اخذ الزكاة في اصح الاقاويل لانه بمنزلة ابن السبيل
وان كان المديون موسرا معترفا لا يحل له اخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحدا وله عليه بينة عادلة وان لم يكن له بينة
عادلة لا يحل له اخذ الزكاة انتهى والمراد من الدين ما بلغ نصابا كما لا يخفى وفي فتح القدير ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين
على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطي لو طلبت جاز انتهى وهو مقيد
لعموم ما في الخانية والمراد من المهر ما تعورف تعجيله لان ما تعورف تاجيله فهو دين مؤجل لا يمنع اخذ
الزكاة ويكون في الاول عدم اعطايه بمنزلة اعساره ويفرق بينه وبين ساير الديون بان رفع الزوج للقاضي مما لا
ينبغي للمراة بخلاف غيره لكن في البزازية وان كان موسرا والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندنا وبه يفتى للاحتياط وعند
الامام يجوز مطلقا وسياتي بيان النصب الثلاثة اخر الباب ان شاء الله تعالى قوله والعامل تقدم تفسيره في باب
العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعي ايضا وقدمنا الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه واعوانه بالوسط
مدة ذهابهم وايابهم ما دام المال باقيا الا اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف
قيدنا بالوسط لانه لا يجوز له ان يتبع شهوته في الماكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام
ان يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير كذا في غاية البيان وفي البزازية المصدق واذا اخذ عمالته قبل
الوجوب او القاضي استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى
وقيدنا ببقاء المال لانه لو اخذ الصدقة وضاعت في يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيء كذا في الاجناس
عن الزيادات وما ياخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة للهاشمي لشرفه كما سياتي وانما حلت للغني مع حرمة الصدقة
عليه لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغني لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا في البدايع
والتحقيق ان فيه شبها بالاجرة وشبها بالصدقة فبالاول تحل للغني ولا يعطى لو هلك المال او اداها صاحب المال
الى الامام وبالثاني لا تحل للهاشمي ويسقط الواجب عن ارباب الاموال لو هلك المال في يده لان يده كيد الامام وهو نايب
عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفي النهاية رجل من بني هاشم استعمل على الصدقة فاجري له منها رزق فانه لا ينبغي له ان ياخذ
من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا باس بذلك انتهى وهو يفيد صحة توليته واخذه منها مكروه لا حرام
ومن احكام العامل ما ذكره في البزازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا
كالسلطان اذا ترك الخراج له قوله والمكاتب يعان المكاتب في فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى وفي الرقاب
هو المنقول عن الحسن البصري وغيره في تفسير الطبري واطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا او غنيا مع ما يدفع
للمكاتب منها يكون ملكا له اولا فالذي في بعض التفاسير انه لا يملك قال القاضي البيضاوي والعدول عن اللام الى في
للدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب وقيل للايذان بانهم احق بها وقال الطيبي في حاشية الكشاف انما عدل عن
اللام الى في في الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لما عسى ان يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملكون ما
يدفع اليهم وانما يصرف المال في مصالح تتعلق بهم لان التعدية بفي مفيدة بالصرف فمال الرقاب يملكه السادة والمكاتبون

لا يحصل في يدهم شيء والغارمون بصرف نصيبهم لأرباب الديون كذلك في سبيل الله وابن السبيل مندرج في سبيل الله
وأفرد بالذكر تنبيها على خصوصيته وهو مجرد عن الحرفين جميعا أي اللام وفي وعطفه على اللام ممكن وفي أو بانتهى فقد
صرح بأن الأربعة الأخيرة لا يملكون شيئا ويستفاد منه أنه ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا لأجلها
وفي البدائع وإنما جاز دفع الزكاة إلى المكاتب لأن الدفع إليه تمليك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الأربعة
بالطريقة الأولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف إلى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا إنه لا يجوز لمكاتبها شي لأن الملك
يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم انتهى وفي شرح المجمع وإن عجز المكاتب يحل للمولى وإن كان غنيا
وعلى هذا الفقير إذا استغنى وابن السبيل إذا وصل إلى ماله **قوله** والمديون أطلقه كالقدوري وقيده في الكافي
بأن لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لأنه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجد قضاء كما ذكره
القتبي وإنما لم يقيده المصنف لأن الفقر شرط في الأصناف كلها إلا العامل وابن السبيل إذا كان له في وطنه مال
بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع إلى من عليه الدين أولى من الدفع إلى الفقير **قوله** ومنقطع الغزاة
هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار منه لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبة العلم
واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى
وسبل الخيرات إذا كان محتاجا انتهى ولا يخفى أن قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة
وإنما تظهر في الوصايا والأوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين **قوله** وابن السبيل هو المنقطع عن ماله لبعده
عنه والسبيل الطريق وكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالأداء إذا وصلت
إليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف إليه الصدقة في الحال لحاجته كذا في الكافي فإن قلت منقطع الغزاة أو الحاج إن لم
يكن في وطنه مال فهو فقير وإلا فهو ابن السبيل فكيف تكون الأقسام سبعة قلت هو فقير إلا أنه زاد عليه بالانقطاع في
عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن
السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله
وإن كان في بلده ولا يقدر عليه وفي المحيط وإن كان تاجرا له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيئا يحل له أخذ
الزكاة لأنه فقير يدا كابن السبيل انتهى وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقدمنا في بحث الفقير تفصيلا لأنه
فراجعه **قوله** فيدفع إلى كلهم أو إلى صنف لأن المراد بالآية بيان الأصناف التي يجوز الدفع إليهم لا تعيين الدفع لهم ودليله
له من الكتاب قوله تعالى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه السلام أتاه مال من الصدقة
فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على
شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لأن الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا لو حلف لا يتزوج النساء
ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد فالمعنى في الآية أن جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف إلى واحد لأن الاستغراق
ليس بمستقيم إذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير ولا يرد ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فإنه يلزمه
ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الأيام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الأسبوع والسنة عندهما لأنه أمكن العهد
فلا يحمل على الجنس فالحاصل أن حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف إلا عند تعذر
الأصل وعلى هذا نصف الموصى به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير **قوله** لا إلى ذمي أي لا تدفع إلى ذمي لحديث معاذ
خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم لا لأن التنصيص على الشيء ينفي الحكم عما عداه بل للأمر بردها إلى فقراء المسلمين فالصرف
إلى غيرهم ترك للأمر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض
بالدليل القطعي وهو الفقير الحربي بالآية وأصوله بالإجماع وفروعه فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الأصول
قوله وصح غيرها أي وصح غير دفع الزكاة إلى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنذور
لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف كما
رد عليه العشر لأن مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع إلى الذمي والصرف في الكل إلى فقراء المسلمين أحب وقد ذكر في
لا يجمع الصدقات فرضا كانت أو واجبة أو تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى إنما ينهاكم الله
عن الذين قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمل المستأمن وقد صرح به في النهاية **قوله** وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء
دينه وشراء قن يعتق بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام التمليك الذي هو الركن في الأربعة

لأن الكفن على ملك المتبرع حتى لو افترس الميت سبع كان الكفن للمتبرع لا للورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي
التمليك من ذلك الغير الحي فالميت أولى بدليل أنه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عدمه رجع المتبرع
على الدائن لا على المديون والإعتاق إسقاط لا تمليك قيد بقضاء دين الميت لأنه لو قضى دين الحي إن قضاه بغير
أمره يكون متبرعا ولا يجزيه عن الزكاة وإن قضاه بأمره جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية
البيان وقيده في النهاية بأن يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه أن رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصادق
على الدائن محمول على ما إذا كان بغير أمر المديون أما إذا كان بأمره فهو تمليك منه فلا رجوع عند التصادق
بأنه لا دين على الدائن وإنما يرجع على المديون وهو بعمومه يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي أن لا رجوع فيها
كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الأربعة أن يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم
يأمره بعد ذلك بالصرف إلى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في
المحيط وأشار المصنف إلى أنه لو أطعم يتيما بنيتها لا يجزيه لعدم التمليك إلا إذا دفع له الطعام كالكسوة إذا كان
يعقل القبض وإلا فلا ولو دفع الصغير إلى وليه كذا في الخانية والمراد بالعقل هنا أن لا يرمي به ولا يخدع عنه **قوله**
وأصله وإن علا وفرعه وإن سفل بالجر أي لا يجوز الدفع إلى أبيه وجده وإن علا ولا إلى ولده وولد ولده وإن سفل
لأن المنفعة لم تنقطع عن المالك من كل وجه كما قدمه في تعريف الزكاة لأن الواجب عليه الإخراج عن ملكه رقبة
ومنفعة ولم يوجد في الأصول والفروع الإخراج عن ملكه منفعة وإن وجد رقبة وفي عبده وجد الإخراج
منفعة لا رقبة كذا في المستصفى وفيه إشارة إلى أن هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها
لهم كأحد الزوجين كالكفارات وصدقة الفطر والنذور وقيد بأصله وفرعه لأن من سواهم من القرابة يجوز الدفع
لهم وهو أولى لما فيه من الصلة مع الصدقة كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات الفقراء ولهذا
قال في الفتاوى الظهيرية ويبدأ في الصدقات بالأقارب ثم الموالي ثم الجيران وذكر في موضع آخر معزيا إلى أبي حفص الكبير
لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدأ بهم فيسد حاجتهم وفي المحيط ولو دفع إلى أخته ولها مهر على زوجها يبلغ
نصابا يجوز عند أبي حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتى احتياطا ولو دفع زكاته إلى من نفقته واجبة عليه من الأقارب
جاز إذا لم يحتسبها من النفقة وفي القنية دفع زكاته في مرض موته إلى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم
بأنه لا يصح كمن أوصى بالحج ليس للوصي أن يدفعه إلى قريب الميت لأنه وصية كذا هنا ثم رقم بأنه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار أنه وصية انتهى والذي يظهر ترجيح الأول وأطلق في فرعه فشمل ثابت النسب منه وغيره إذا كان مخلوقا من
مائه فلا يدفع إلى المخلوق من مائه بالزنا ولا إلى ولد أم ولده الذي نفاه وخرج ولد المنعي إليها زوجها إذا تزوجت ثم
ولدت ثم جاء الأول حيا وإنه على قول أبي حنيفة المرجوع عنه الأولاد للأول ومع هذا يجوز دفع زكاة الأول إليهم وتجوز
شهادتهم له كذا في معراج الدراية لعدم الفرعية ظاهرا وعلى هذا فينبغي على هذا القول أن لا يجوز للثاني دفع الزكاة
إليهم لوجود الفرعية حقيقة وإن لم يثبت النسب منه لكن المنقول في الفتاوى الولوالجية أنه يجوز للثاني الدفع إليهم
وتجوز شهادتهم له على قول الإمام وروي رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللأول الدفع إليهم دون الثاني وعلم من تعليل
المسألة بعدم انقطاع المنفعة عن المالك أن خمس المعادن يجوز صرفه إلى الأصول والفروع وأحد الزوجين لأنه
إذ يجوز الخمس لنفسه إذا كانت الأربعة أخماس لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لأنه أبعد من نفسه كذا ذكر الإسبيجابي وقيده
بالصدقة الواجبة لأن صدقة التطوع الأولى دفعها إلى الأصول والفروع كذا في البدائع **قوله** وزوجته وزوجها
أي لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه عن كل وجه وقيد فيهما لأنهما
لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود وقد سألته عن التصدق
عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا في الهداية أطلق الزوجة فشمل الزوجة من وجه فلا يجوز الدفع إلى المعتدة من بائن
ولو بثلاث كذا في المعراج واعلم أن في شهادة أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الأداء وفي الرجوع في الهبة
وقت الهبة وفي الوصية وقت الموت وفي الإقرار بها في مرض موته الاعتبار لوقت الإقرار وفي الحد وقد يعتبر كلا
الطرفين حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم خاصمها لم يقطع كذا في النهاية وفي فتاوى
قاضي خان من الشهادات ما يدل على أن العبرة فيها لوقت الحكم وسيأتي إن شاء الله تعالى وفي الظهيرية رجل دفع زكاة
ماله وأمره بالأداء فأعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير أو امرأته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيئا

ولو ان صاحب المال قال له صغه حيث شئت له ان يمسك لنفسه انتهى **قوله** وعبده ومكاتبه ومدبره وام
ولده ومعتق البعض اي لا يجوز الدفع الى هولاء لعدم التمليك اصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لان له حقا
في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامة نفسه ومعتق البعض كالمكاتب واذا كان
معتق البعض لغيره فقد تقدم ان الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه منا وهذا اذا كان العبد كله
لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فاعتق احدهما حصته وهو معسر واختار الساكت الاستسعا فللمعتق الدفع
لانه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لانه مكاتبه لشريكه وهذا اذا كان الشريك اجنبيا فان كان ولده فلا لان
الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وان كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فللساكت الدفع للعبد
لانه اجنبي عنه وليس للمعتق الدفع اذا اختار استسعاه لانه مكاتبه لما انه بالضمان مخير بين اعتاق الباقي و
الاستسعا **قوله** وغني يملك نصابا اي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور خذها من اغنيائهم وردها في
فقرائهم اطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الحوائج الاصلية الموجب لكل واجب الى النصاب
الذي ليس بنام الفارغ عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية ونفقة القريب فان كلا منهما محرم لاخذ
الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فانه لم يملك نصابا وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة
مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي تجب فيه الزكاة اذا بلغه نحو مايتي درهم وخمس من الابل اذ ليس قوت
اليوم مقدرا لكن في ضيا الحلوم نصاب كل شي اصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي اطلاق
النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم اصل تحريم السؤال وقيد بكونه فارغا عن الحوائج الاصلية لانه لو كان
مستغرقا بها حلت له فحل لمن ملك كتبا تساوي نصابا وهو من اهلها للحاجة لا ان زادت على قدرها او كان جاهلا
والفقيه غني بكتبه ولو كان محتاجا اليها لقضا دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب الحبس من القضا وحل لمن له دور
وحوانيت تساوي نصبا وهو محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله على خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة يساوي
نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضا الدين فانه يجب عليه بيع قوته الا قوت يومه كما في القنية من الحبس وحل
لمن له نصاب وعليه دين مستغرق او منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتا لا يحتاج اليها في الصيف وللمزارع اذا
كان له ثوران لا ان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوي نصبا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا وقيد بملك
النصاب لان من ملك ما دونه يحل له اخذها اذا كان قيمته لا يبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيد بالنصاب لانه
لو كان له تسعة عشر دينارا تساوي ثلاث مائة درهم لا يحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوي الظهيرية
خلافه قال وقال هشام سالت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوي ثلاث مائة درهم هل يسعه ان ياخذ قال نعم
ولا تجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لان النفل يجوز للغني كما للهاشمي واما بقية الصدقات المفروضة والواجبة
كالعشر والكفارات والنذر وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني واما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الاغنيا
ان سماهم الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدايع قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل الصدقة
لغني واخرج النفل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدايع ايضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني ما لو دفع
قوم زكاتهم الى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر من مايتين فان كان جمعه له بامره فالوكيل من دفع قبل ان يبلغ
بيد الجابي مايتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا تجوز الا ان يكون الفقير مديونا فيعتبر هنا التفصيل في مايتين بفضل
بعد دينه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لان في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل
الدافعين فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني ان يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها ولذا لو وهبها
له لما علم ان تبدل الملك كتبدل العين فلو اباحها له ولم يملكها منه ذكر ابو المعين النسفي انه لا يحل تناوله للغني وقال
خواهرزاده يحل كذا في الفوايد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة
والسلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الا ان يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به صحيح
لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي الذكور
او الاناث من الابل السايمة فان من ملكها وهي نصاب من السوايم من اي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كانت تساوي
مايتي درهم او لا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من اي مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها
الى من يملك اقل من ذلك ولكنه لا يطيب للاخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني فقيرا انتهى

وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيرها انه يجوز اخذها لمن ملك اقل من النصاب كما يجوز دفعها ثم لا وجه
لعدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدايع **قوله** وعبده وطفله اي لا يجوز دفع الزكاة وما الحق بها لعبد
الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فافاد ان المراد بالعبد غير المديون
المستغرق لما في يده ورقبته اما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى لكسابه في هذه الحالة عند الامام لما عرف
خلافا لهما واطلق العبد فشمل القن والمدبر وام الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيئا او كان مولاه
غايبا خلافا لما روي عن ابي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لانه لا ينبغي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد
يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال
ان الملك هنا يقع للمولى وهو ليس بمصرف واما ابن السبيل فمصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع
الى مكاتب الغني جائز وانما منع من الدفع لطفل الغني لانه يعد غنيا بغنا ابيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد
الغنية جائز اذ لا يعد غنيا بغنا امه ولو لم يكن له اب وقد صرح به في القنية واطلق الطفل فشمل الذكر والانثى
ومن هو في عيال الاب او لا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغني اذا كان كبيرا جائز مطلقا
يعني سوا كان في عيال الاب او لا وقيد بعبده وطفله لان الدفع الى اب الغني وزوجته جائز سوا فرض لها نفقة
او لا **قوله** وبني هاشم ومواليهم اي لا يجوز الدفع لهم لحديث البخاري لا تحل لنا الصدقة ولحديث ابي داود مولى
القوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة اطلق في بني هاشم فشمل من كان ناصرا للنبي صلى الله عليه وسلم ومن لم
يكن ناصرا له منهم كولد ابي لهب فيدخل من اسلم منهم في حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان حرمة الصدقة حكم يختص
بالقرابة من بني هاشم لا بالنصرة كذا في غاية البيان وقيده المصنف في الكافي تبعا لما في الهداية وشروحها بال علي
وعباس وجعفر وعقيل وحارث ابن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعي والمحقق في فتح القدير وصححا اخراج
ابي لهب واولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه
الصلاة والسلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حريصا على اذى النبي صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه
واختاره المصنف في المستصفى وروى حديث لا قرابة بيني وبين ابي لهب ونص في البدايع على ان الكرخي قيد بني هاشم
بالخمسة من بني هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخي ممن هو اعلم بمذهب اصحابنا وقيد ببني هاشم لان بني المطلب
تحل لهم الصدقة وليسوا كبني هاشم وان استووا في القرابة لان عبد مناف جد النبي صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله
عليه وسلم محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل
وعبد شمس والخمسة المذكورون من بني هاشم لان العباس والحارث عمان للنبي صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان
لعلي بن ابي طالب وهو عم النبي صلى الله عليه وسلم وكان لابي طالب اربعة من الاولاد ولد له طالب فمات ولم يعقب
وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلي عشر سنين وامهم فاطمة بنت اسد
ابن هاشم بن عبد مناف كذا في غاية البيان وجمهرة النسب وقال المصنف في الكافي وكذا في الواجبات كالزكاة والنذر والعشر
والكفارة اما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى
كالماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدي كمن تبرد بالماء انتهى وانما لم تلحق صدقة التطوع لهم
بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدي لان الاصل يقتضي عدمه وانما قلنا به في الماء للنص الوارد الوضوء على الوضوء
نور على نور اذ ازدياد النور يقتضي زوال الظلمة بعدمه لا محالة كذا في النهاية مختصرا ونقلها عن العتابي ان النفل
جائز لهم بالاجماع كالنفل للغني وتبعه صاحب المعراج واختاره في المحيط مقتصرا عليه وعزاه الى النوادر وقد
عليه الاقطع في شرح القدوري واختاره في غاية البيان ولم ينقل غيره شارح المجمع فكان هو المذهب واثبت الشارح
الزيلعي الخلاف في التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق في فتح القدير من جهة الدليل لاطلاقه وقد
سوى المصنف في الكافي بين التطوع والوقف كما سمعت وكذا في المحيط وفي شرح الطحاوي وغيره ان الحل مقيد
بما اذا سماهم اما اذا لم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق في فتح القدير بان صدقة الوقف كالنفل
لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشا الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر
صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوبا تباع شرط الواقف على الناظر انتهى وفيه نظر اذ الايقاف
قد يكون واجبا كما اذا كان منذورا كان قال ان قدم ابي فعلي ان اقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف

بذلك وأورد سؤالا كيف يلزم الذمي وليس من جنسه واجب وأجاب بأنه يجب على الإمام أن يعطي متحدا من بيت المال لم
وإن لم يكن في بيت المال شيء فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل الذمي رجل سقط منه شيء فقال إن
وجدته فلله علي أن أتصدق بهذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فإن وقف أرضه على من يجوز له صرف
الزكاة إليه من الأقارب والأجانب جاز انتهى وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا شخص للإشارة إلى رد رواية
أبي عصمة عن الإمام أنه يجوز الدفع إلى بني هاشم في زمانه لأن عوضها وهو خمس الخمس لم يصل إليهم لإهمال الناس أمر
الغنائم وإيصالها إلى مستحقها وإذا لم يصل إليهم العوض عادوا إلى المعوض وللإشارة إلى رد الرواية بأن الهاشمي يجوز له
أن يدفع زكاته إلى هاشمي مثله لأن ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمي لأن الغني يجوز الدفع إليه لأن الغني
أهل لها لكن الغنى مانع ولا مانع في حق المولى وحديث ابن علي عمومه أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال
الإسبيجابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمتها وإلا فمولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى أنه ليس بكفو
لهم وأن مولى المسلم إذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية وإن كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة انتهى وفي
آخر مبسوط الإمام السرخسي من كتاب الكسب تكلم الناس في حق سائر الأنبياء عليهم السلام أتحل لهم الصدقة أم لا
فمنهم من يقول ما كان تحل أخذ الصدقة لسائر الأنبياء أيضا ولكن كانت تحل لقرابتهم ثم إن الله تعالى أكرم نبينا بأن حرم
الصدقة على قرابته إظهارا لفضيلته وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الأنبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه
أفضل الصلاة والسلام **قوله** ولو دفع بتحر فبان أنه غني أو هاشمي أو كافر أو أبوه أو ابنه صح ولو عبده أو مكاتبه لا
لحديث البخاري لك ما نويت يا يزيد ولك ما أخذت يا معن حين دفعها يزيد إلى ولده معن وقبض لنا في عكسه وبعدم
التمليك في العبد وليس المراد بالتحري الاجتهاد بل غلبة الظن بأنه مصرف بعد الشك في كونه مصرفا وإنما قلنا هذا
لأنه لو دفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلا بعد الشك أو ظن أنه ليس بمصرف ثم تبين المانع فإنه لا يجزيه
وكذا لو لم يتبين شيء فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولو دفع إلى من ظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجزيه
والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد إلى جهة يظن أنها ليست القبلة حيث لا يجزيه الصلاة وإن ظهر أنها القبلة
بل قال الإمام يخشى عليه الكفر لأن الصلاة إلى غير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال إلى
غني الفقير قربة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لأنه لو دفعها ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز إلا
إذا تبين أنه غير مصرف لأن الظاهر أنه صرف الصدقة إلى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل إلا باليقين
حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شيء لا تلزمه الإعادة لأن الظاهر الأول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد
ما دفعه إذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول
بأنه لا يطيب قيل يتصدق به لخبثه وقيل يرده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمل الذمي والحربي
وقد صرح بهما في المبتغى بالمعجمة وفي المحيط إذا ظهر أنه حربي ففيه روايتان والفرق على إحداهما أنه لم يوجد صفة القربة
أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا إلى التحفة وأجمعوا أنه إذا ظهر أنه حربي ولو مستأمنا لا يجوز وكذا
في معراج الدراية معللا بأن صلته لا تكون برا شرعا ولذا لم يجز التطوع إليه فلم يقع قربة ولا يخفى أن أحد الزوجين
كالأصول والفروع وأن المدبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون
كذا في البدائع وقيد بالزكاة لأنه لو أوصى بثلث ماله للفقراء فأعطاهم الوصي ثم تبين أنهم أغنياء لم يجز ويضمن
بالاتفاق لأن الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن الوصي
إذا التفت يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه أن الوصي يشتري دارا ليوقفها إذا اشترى ونقد الثمن ثم
ظهر أنها وقف الغير وضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولأنه لو اختلط أواني طاهرة بنجسة
أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطاؤه بعد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر
نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي فرق عليه أبو يوسف مسألة الكتاب والفرق لهما أن العلم بالثوب الطاهر والماء
الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدنا بكون الغلبة للطاهر لأن الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا يتحرى بل يتيمم
كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالأواني أما الثياب النجسة إذا اختلطت بالطاهرة فإنه يتحرى
مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري
وفرق بينهما بأن الضرورة لا تتحقق في الأواني لأن التراب طهور له عند العجز عن الماء الطاهر فلم يضطر إلى التحري

للوضوء عند غلبة النجاسة لما أمكنه إقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش
وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب وفي مسألة الضرورة ثبت التحري لأنه ليس للستر بدل يتوصل به إلى إقامة
الفرض ويوضحه أن في مسألة الأواني لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضي بها ولو فعل لا يجوز صلاته فكذا إذا كانت
الغلبة له وفي مسألة الثياب وإن كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة في بعضها فكذا إذا كانت الغلبة لها اهـ واعلم أن
التحري يجري في مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم في الصلاة ومنها مسألة المسالخ المختلطة
بالميتة ففي حالة الاضطرار للأكل يجوز التحري في الفصول كلها وفي حالة الاختيار لا يجوز التحري إلا إذا كانت
الحلال غالبا ومنها مسألة الزيت إذا اختلط بودك الميتة فإن كان المحرم غالبا أو مساويا فإنه لا يجوز الانتفاع به أصلا
لا للأكل ولا لغيره وإن كان الحلال غالبا ففي حالة الاضطرار يجوز الأكل والانتفاع به وفي حالة الاختيار يحرم
الأكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسألة الموتى إذا اختلط موتى المسلمين
بموتى الكفار فإن كانت الغلبة لموتى المسلمين فإنه يصلى عليهم ويدفنون في مقابر المسلمين وإن غلب موتى الكفار أو تساووا
لا يصلى على أحد منهم إلا من يعلم أنه مسلم بالعلامة وفي ظاهر الرواية يدفنون في مقابر المشركين ومنها مسألتا الأواني
المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحري في الفروج فلا يجوز بحال حتى لو أعتق واحدة من جواريه
بعينها ثم نسيها لم يسعه التحري للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التفريعات
في مسائل التحري فعليه بكتاب التحري من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم أن التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو
والتوخي سواء إلا أن لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات وفي الشريعة طلب الشيء بغالب الرأي
عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما
من غير دليل والتحري ترجح أحدهما بغالب الرأي وهو دليل يتوصل به إلى طرف العلم وإن كان لا يتوصل به إلى ما يوجب
حقيقة العلم ويلحق بالتحري في مسألة الزكاة ما لو كان المدفوع جالسا في صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه
زي الفقراء أو سأله فأعطاه فهذه الأسباب بمنزلة التحري كذا في المبسوط أيضا يعني أنه لو ظهر أنه غني لا إعادة عليه
قوله وكره الإغناء وندب عن السؤال أي كره أن يدفع إلى فقير ما يصير به غنيا وندب الإغناء عن سؤال الناس والمانع
الإغناء لأن الغنى حكم الأداء فيتعقبه لكنه يكره لقرب الغنى منه كمن صلى وبقربه نجاسة كذا في الهداية وفي فتح القدير
وقوله فيتعقبه صرح في تعقب حكم العلة إياها في الخارج ولم يتعقبه وتعقبه في النهاية وفي المعراج بأنه ليس بمستقيم
على الأصح من مذهبنا من أن حكم العلة الحقيقية لا يجوز تأخيره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان وأجاب
بأن معنى قوله إن الغنى حكم الأداء أي حكم حكم الأداء لأن الأداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا إلى
الأداء بواسطة الملك كالإعتاق في شراء القريب فكان للأداء شبهة السبب الحقيقي والسبب الحقيقي مقدم على الحكم
حقيقة وما يشبه السبب من العلل له شبه التقدم انتهى وإنما عممنا في المدفوع ولم يقيده بمائتي درهم لأنه لو كان
له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا في الفتاوى
الظهيرية وإنما قيدنا بقولنا يصير غنيا لأنه لو دفع مائتي درهم فأكثر المديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا
يكره وكذا لو كان معيلا إذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصابا وأطلق في استحباب الإغناء عن السؤال ولم
يقيده بأداء قوت كما وقع في غاية البيان لأن الأوجه النظر إلى ما يقتضيه الأحوال في كل فقير من عيال وحاجة
أخرى كدين وثوب وغير ذلك والحديث ورد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال فخر الإسلام من أراد أن
يتصدق بدرهم فاشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في أمر الصدقة لأن الجمع كان أولى من التفريق **قوله** وكره نقلها
إلى بلد آخر لغير قريب وأحوج أما الصحة فلإطلاق قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما
حديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم فلا ينفي الصحة لأن الضمير راجع إلى فقراء المسلمين لا
إلى أهل اليمن ولأنه ورد لبيان أنه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولأنه صح عنه أنه كان يقول لأهل
اليمن ائتوني بخميس أو لبيس وهما الصغار من الثياب آخذه منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير
لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن كان في زمنه فهو تقرير وإن كان في زمن أبي بكر فذاك إجماع لسكوتهم عنه
وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجري الصدقة والصلة وللأحوج لأن المقصود منها سد خلة المحتاج
فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لأنه لو نقلها إلى فقير في الدار أورع وأصلح كما فعل

معاذ رضي الله عنه لا يكره وبهذا قيل التصدق على العالم الفقير افضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب
الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلفه هنا
وما استفاده في دار الحرب لكن يصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم افضل من فقراء دار
الحرب انتهى وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره ان ينقل زكاة ماله المعجلة قبل الحول
لفقير غير احوج ومديون انتهى فالمستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي
صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجوب سببه كذا في فتح القدير وصحح في المحيط
انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك
العبد لم يسقط عنه فاختلف التصحيح فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى
المبسوط ان العبرة لمكان من تجب عليه لا لمكان الخروج عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره
قاضي خان في فتاواه مقتصرا عليه وحكى الخلاف في البدائع وعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعندهما
لو تفرقت ثم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف **قوله** ولا يسأل من له قوت يومه اي لا
تحل له سؤال القوت يومه لمن له قوت يومه لحديث الطحاوي ومن سأل الناس عن ظهر غنى فانه يستكثر من جمر جهنم قلت
يا رسول الله وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند اهله ما يغديهم وما يعشيهم قيد بسؤال القوت لان سؤال الكسوة لمحتاج
اليها لا يكره وقيد بالسؤال لان الاخذ لمن ملك اقل من نصاب يجوز بلا سؤال كما قدمنا وقيد بمن له القوت لان السؤال
لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل له سؤال القوت له اذا لم يكن له قوت يومه لانه قادر
بصحته واكتسابه على قوت اليوم فكانه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له
وان كان قويا مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب انتهى وينبغي ان يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا
ان نفقته على ابيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السؤال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذا
علم حاله قال الشيخ اكمل الدين في شرح المشارق واما الدفع الى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس انه يأثم بذلك لانه
اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني او لمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون آثما انتهى ويلزم عليه ان الصدقة على من
ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها احكام الهبة من صحة الرجوع فانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع
خلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصابا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة
على الحرام لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط

باب صدقة الفطر

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لاشتراط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية
التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق
رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقدم رسول الله صلى
الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها
كذا في شرح النقاية والكلام هنا في كيفيتها وكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت
الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب واراد بالوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض
رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه امر امر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد
على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من انكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هو
على الفور او التراخي فقيل يجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل يجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدائع عللا
بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق في آخر العمر ورده المحقق في تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت
لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة فبعده قضاء فالراجح القول الاول واما بيان
كميتها وشروطها وسببها ووقتها فسيأتي مفصلا واما ركنها فهو نفس الاداء الى المصرف فهو التمليك كالزكاة فلا تتأدى
بطعام الاباحة واما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب في الدنيا ووصول الثواب في الآخرة والاضافة فيها من اضافة
الشيء الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلوها
في الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت في

مال الصبي والمجنون خلافا لمحمد بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشيء وبقاء الارض فيدينا
به والعبادة لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة وللعبادة لا يبتدئ الكافر به ولا يبقى عليه خلافا
لمحمد كما تقدم **قوله** تجب على حر مسلم ذي نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده لان العبد
لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية علي في بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من اهل العبادة فلا تجب ولو له عبد
مسلم او ولد مسلم وهي وجبت لاغناء الفقير لحديث اغنوهم في هذا اليوم عن المسألة والاغناء من غير الغني لا يكون
والغناء الشرعي مقدر بالنصاب وشرط ان يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعدوم كالماء
المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد ان
يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به في الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما
في الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة
كما عرف في الاصول لم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الوصي والولي اخراجها من مال الصبي والمجنون
حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا في البدائع وكما يخرج الولي من ماله عنه يخرج من عبيده للخدمة كذا في
الفتاوى الظهيرية واشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فافاد انه لو عجل صدقة الفطر قبل النصاب
ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا في البزازية **قوله** عن نفسه وطفله الفقير وعبده لخدمته ومدبره وام ولده
لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبده او عبيد لهما شروع في بيان السبب وهو رأسه وما كان في معناها
ممن يمونه ويلي عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث ادوا عمن تمونون وما بعد عن يكون سببا لما قبلها وزيدت الولاية
للاجماع على انه لو مات صغيرا اجنبيا الله تعالى لم يجب ان يخرج عنه لعدم الولاية ولان الائمة الثلاثة قالوا بوجوبها
على الابوين المعسرين وعن الولد الكبير في احد قولي الشافعي ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يدل عليها نص ولم يقع
عليها اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن ان يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب نفقة
فطره اجماعا وليس ذلك الا لعدم الولاية وفيه بحث لان المراد ادوا عمن يلي مكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه
في نفي عدم لزومها عن العبد المشترك فخرج الصغير الاجنبي اذا مانه لعدم الوجوب لا لعدم الولاية كذا في فتح القدير
وخرجنا الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا المكاتب والمستسعى والاصول الا اذا كان الاب مجنونا فقيرا
فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا في الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على ابيه
سواء بلغ مجنونا او جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد في الثاني وخرج الاقارب والاقارب ولو في عياله اي اذا ادى
عن الزوجة والولد الكبير بغير اذنهما جاز وظاهر الظهيرية انه لو ادى عمن في عياله بغير امره جاز مطلقا من
غير تقييد بالزوجة والولد وخرج العبد المشترك والعبد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخرج ولد الولد فان
صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم ابيه او فقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة
لانتقالها اليه من الاب فصارت كولاية الوصي وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصي لوجوب النفقة
على الجد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا اثر له كشترى العبد والمخلص الا ترجيح رواية الحسن ان على
الجد صدقة فطرهم ومدة مسائل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في رواية الحسن هذه والتبعية
في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان انتهى وقد يجاب عنه بان انتقال الولاية له اثر في عدم الوجوب للعصوبة
لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع
وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابتداء واختار رواية الحسن في
الاختيار واطلق الطفل فشمل الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة
عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا تجب على الاب صدقة
فطرها لعدم المؤنة عليه لها صرح به في الخلاصة وشمل الولد بين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا
في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقير لان الطفل الغني بملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه
كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الثناء وهو تعدد
الوجوب المالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيد عبده ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا في النهاية وفي القنية
له عبد للتجارة لا يساوي نصابا وليس له مال الزكاة سواه لا تجب صدقة فطره وان لم يؤد الى الثناء لان سبب وجوب

الزكاة فيه موجودة والمعتبر الحكم انتهى واطلقه فشمل المديون والمستاجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين
والعبد الجاني عمدا كان او خطا والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجي يوم الفطر والعبد الموصى
برقبته لانسان وبخدمته لاخر فانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى
الظهيرية واشار بقوله عبده لخدمته الا انه لا يخرج عن عبده الابق ولا عن المغصوب المجحود الا بعد عوده فلزمه
لما مضى ولا عن عبده الماسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب ولا عن خادمه باجارة او اعارة ولا عن
الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الاخماس ورقيق الغوام مثل زمزم ورقيق الفيء والسبي ورقيق
الغنيمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدايع **قوله** ويتوقف لو مبيعا بخيار اي يتوقف
وجوب صدقة الفطر لو مر يوم الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان
فكذا ما ينبني عليهما اطلق الخيار فشمل ما اذا كان الخيار للبايع او للمشتري او لهما وقيد بوجوب الصدقة لان النفقة تجب
على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تحتمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك
جوعا فاعتبرنا الملك فيها للحال ضرورة كذا في الكافي ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشتري فعند الامام خرج المبيع
عن ملك البايع ولم يدخل في ملك المشتري ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشتري اجماعا كما صرح به في الجوهرة
شرح القدوري من خيار الشرط ولم يعلله ولعل وجهه ان المشتري لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته عليه
بخلاف البايع لا يملك التصرف واشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة موقوف ايضا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم
الحول في مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن في المبيع خيار ولم
يقبضه المشتري حتى مر يوم الفطر فالامر موقوف فان قبضه المشتري فالفطرة عليه ولو رده بعده بخيار عيب
او رؤية او نقضا فاحشا لا فائدة على البايع بخيار عيب او رؤية بقضا او بغيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم
ملكه منتفعا به والا بان مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشتري وعوده الى البايع غير
منتفع به فكان كالابق بل اشد كذا في فتاوى الظهيرية وفي الموقوف ان اجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى
المجيز والعبد المشترى شراء فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر في يد المشتري فالصدقة على البايع اذا رده وان لم يرده ولكن
باعه المشتري او اعتقه فالصدقة على المشتري والعبد المجعول مهرا ان كان بعينه يجب الصدقة على المرأة قبضت او لم
تقبض لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها فيه قبل القبض فان طلقها قبل الدخول بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر
مقبوضا فلا صدقة على احد وان كان مقبوضا فكذلك عند ابي حنيفة وعندهما يجب عليها وفي الاصل لا صدقة
في عبد المهر في يد الزوج انتهى ما في الظهيرية بلفظه **قوله** نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او
صاع تمر او شعير وهو ثمانية ارطال بدل من الضمير في يجب اي يجب صدقة الفطر وهي نصف صاع الخ لحديث
الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر او صاعا من
شعير فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين في المسئلة طويل قد استوفاه المحقق في فتح القدير وفي
جعله دقيق البر وسويقه كالبر اشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به في الكافي فافاد انه لا اعتبار
القيمة في الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه لا يعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو ادى نصف صاع
من تمر قيمته صاع من بر او اكثر لا يجوز لكن صرح المصنف في الكافي بان الاولى اعتبار القدر والقيمة في الدقيق والسويق
وان نص على الدقيق في بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور فالاحتياط فيما قلنا وهو ان يعطي نصف صاع من دقيق حنطة
او صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع بر او اقل من صاع
يساوي صاع شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر او صاع لا يساوي صاع شعير كذا في فتح القدير وقيد بالدقيق
والسويق لان الصحيح في الخبز انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالزكاة وكالذرة وغيرها من
الحبوب التي لم يرد بها نص وكالاقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعلاه كالتمر وهو رواية عن ابي حنيفة
وصححها ابو اليسر ورجحها المحقق في فتح القدير من جهة الدليل وفي شرح النقاية والاولى ان يراعى في الزبيب القدر
والقيمة والضمير في قوله وهو عايد الى الصاع وتقديره بما ذكره مذهب ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف خمسة ارطال
وثلث وبه قال الائمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل اهل المدينة
وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية من البغدادي بخمسة

الفتاوى

وثلث

وثلث بالمدني وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمدا لم يذكر في المسئلة خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو
اعرف بمذهبه ورده في الينابيع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة اربعة مثاقيل
ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصفا وصاعا من حيث الوزن لا من حيث
الكيل وهو مذهب ابي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن اربعة ارطال فدفعها
الى الفقير لا يجزيه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع فان وزنت اربعة ارطال كذا قالوا لكن قولهم في
تقدير الصاع انه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس والماش فما وسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك
فهو الصاع كما صرح به في الخانية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا او وزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى
الظهيرية ولو ادى منوين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند ابي حنيفة الا كيلا وهو قول محمد الا ان يتيقن انه يبلغ نصف
صاع وقال ابو يوسف يجوز انتهى وهو مخالف لما نقل من الخلاف اولا وفيها ايضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله
من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة وجوزه في الكافية وذكر الامام الزندويسي في نظمه فان ادى
نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر او نصف صاع تمر ومنا واحدا من الحنطة او نصف صاع شعير وربع صاع حنطة
جاز عندنا خلافا للشافعي فانه عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد انتهى واطلق المصنف نصف الصاع
له وبالصاع ولم يقيده بالجيد لانه لو ادى نصف صاع رديء جاز وان ادى عفنا او به عيب ادى النقصان وان ادى
قيمة الردي ادى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين والقيمة فقيل بالاول وقيل
بالثاني والفتوى عليه لانه ادفع لحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الخانية اذا كانوا في موضع يشترون
الاشيا بالحنطة كالدراهم **قوله** صبح يوم الفطر فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا تجب بيان لوقت وجوب ادايها
وهو منصوص على انه ظرف لمحذوف البيان وعند الشافعي تجب بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف
على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في باقي
الشهر فيكون الوجوب بالغروب او الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان
الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة هو الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون
وفطركم يوم تفطرون كذا في البدايع ولم يتعرض به في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيه فقال ويستحب ان
يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يامر رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان تخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل ان ينصرف الى المصلى ويقول اغنوهم عن الطواف
في هذا اليوم والله اعلم **قوله** وصح لو قدم او اخر اي صح اداوها اذا قدمه على يوم الفطر او اخره اما التقديم فلكونه
بعد السبب اذ هو الراس واما الفطر فشرط الوجوب كما قدمنا ولهذا قالوا لو قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر
فجاء يوم الفطر عتق العبد ووجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب على الشرط في الوجود
لا مقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من
يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبده ان بعتك فانت حر حيث يصح البيع كذا في النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد
ملك النصاب يعني انه لا فارق لانه قياس فاندفع به ما في فتح القدير من ان حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه
لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخاري وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم او يومين واطلق في التقديم فشمل ما اذا
دخل رمضان وقبله وصححه المصنف في الكافي وفي الهداية والتبيين وشروح الهداية وفي فتاوى قاضي خان وقال
خلف بن ايوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفي الفتاوى الظهيرية
والصحيح انه يجوز تعجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى وقد
اختلف التصحيح كما ترى لكن تايد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان
مسئلة التعجيل على يوم الفطر لم تذكر في ظاهر الرواية كما صرح به في البدايع لكن صح هو انه يجوز التعجيل مطلقا
كما في الهداية واما التاخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير
او مملوكه يوم الفطر لا تسقط عنه او افتقر بعده وكذلك وفي انه يكون مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات
الموسعة كذا في البدايع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لانه من قبيل المقيد بالوقت لقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم في هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتاخيره عن اليوم الاول على القول بانه مقيد

وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض في الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على
مساكين وظاهر ما في التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخي وصرح الولوالجي وقاضي خان
وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة واما الحديث المأمور فيه بالاغناء
فيفيد الاولوية وقد نقل في التبيين الجواز من غير ذكر خلاف في باب الظهار واما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد
فلا خلاف في جوازه **فروع** المرأة اذا امرها زوجها باداء صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير اذن الزوج
ودفعت الى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند ابي حنيفة خلافا لهما وهي محمولة على قولهما اذا اجاز الزوج كذا في الفتاوى
الظهيرية وعلله في جنس الفقهاء بانها لما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لحنطته لان الخلط استهلاك عنده يقطع
حق صاحبه عن العين وفي قولهما لا يقطع ويجوز عنده لهذه العلة وفي البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزندويستي ان الافضل صرف الزكاة يعني زكاة المال وصدقة الفطر الى
احد هؤلاء السبعة الاول اخوته الفقراء واخواته ثم الى اولاد اخوته واخواته المسلمين ثم الى اعمامه الفقراء ثم الى اخواله
وخالاته وسائر ذوي ارحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى اهل سكته ثم الى اهل مصره وقال الشيخ الامام ابو حفص الكبير
البخاري لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدأ بهم فيسد حاجتهم ثم اعطى في غير قرابته الى الحاجة كذا في الفتاوى
الظهيرية وفي الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة في المصارف انتهى وينبغي ان يستثنى الذمي كما سبق في المصرف
وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه انتهى

كتاب الصوم

اخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب
الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظرا لما قلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن
هذه العبادة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على آريه اذا لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب
وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان اولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله علي صوم فعليه صوم
يوم واحد ولو قال فعلي صيام فثلاثة ايام كما في قوله تعالى ففدية من صيام انتهى وركنه حقيقته الشرعية التي هي
الامساك المخصوص وسببه يختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب او يوما بعينه فصام
غيره اجزأه عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في المجمع وصوم الكفارة سببه ما يضاف اليه
من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوسي وفخر الاسلام وابو اليسر الى ان السبب الايام دون
الليالي الى الجزء الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمرة الاختلاف تظهر
فيمن افاق في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء
ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي
في شرح المغني لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو افاق ليلة في وسط الشهر ثم
اصبح مجنونا وكذا لو افاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين القولين لانه لا منافاة فشهود جزء
منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب ادائه غاية الامر انه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصيته ودخوله
في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب
للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الاصول وشرائطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل
كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للاداء ولهذا لو جن
في بعض الشهر ثم افاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء للحرج واختاره صاحب الكشف فقال
ان المجنون اهل للوجوب الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر انتهى وفي البدائع واما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الافاقة واليقظة
قال عامة مشايخنا ليس من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغمى عليه والنائم
بعد الافاقة والانتباه بعد مضي بعض الشهر او كله وكذا المجنون اذا افاق في بعض الشهر وقال اهل التحقيق من مشايخنا ما

وراء

وراء النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء واجابوا عما استدل به العامة بان وجوب
القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وانما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير
حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب اهل التحقيق الى انهما شرط الوجوب فلا وجوب
على الحائض والنفساء وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة
عنهما شرط الاداء وتمامه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة
والاقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح
القدير على ما عدا الاول لان الكافر لا نية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا العقل والافاقة شرطين للصحة
لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار او اغمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني
لعدم النية لانها من المجنون والمغمى عليه لا تتصور لا لعدم اهلية الاداء واما البلوغ فليس من شرط الصحة
لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثاب عليه وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب او الكون في دار الاسلام لان الحربي
اذا اسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة
الوقت القابل ليخرج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا كان التحقيق
في الاصول ان القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب اليه فخر
الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لان الصوم في
الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى ان يقال والا فالثاني ان لم يكن منهيا عنه والا فالصحة فقط واقسامه فرض وواجب
ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون
عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة ايام من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة
طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم تثبت كراهته
والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما ايام التشريق والعيدين كذا في فتح القدير
واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة يوم صوم النيروز والمهرجان ان يصوم يوما قبله فلا يكره كما في يوم الشك
والاظهر ان يضم المنذور بقسميه المفروض كما اختاره في البدائع والمجمع ورجحه في فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل
قسم الواجب صوم التطوع بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كما في البدائع ايضا
ومما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله ويكره عندنا الصوم في يومي العيد وايام التشريق والمستحب هو
الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تنزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة
الصوم فيها وينبغي ان يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وما سواه يكون
مندوبا مما لم تثبت كراهته لا نفلا لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية
المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والا فهو مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على
ما سنذكره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره ابو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه
صوم يوم عرفة للحاج ان اضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم الجمعة فان صومه
بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام
جميعا كذا في البدائع ومنه ايضا صوم ستة من شوال عند ابي حنيفة متفرقا كان او متتابعا وعن ابي يوسف
كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة
منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر
المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم
جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لاصومن شهرا اذا افطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل
يلزمه الاستقبال ولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل
صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الوقت ففوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجبا القضاء فالاول كصوم كفارة
القتل والظهار واليمين والافطار ونحوه النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه او نواه والثاني كرمضان والنذر المعين
واليمين بصوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسبيجابي مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات

الثلاثة لا تصدقها تسبق الانبياء ومنها انه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت للامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته
تعالى فاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى
المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم
قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من اهله اي الصوم في الشرع الامساك المذكور عن المفطرات
الثلاث حقيقة او حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور في كلام
ليكون فعل المكلف لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به في النهي كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف
والعدم غير مقدور ولان تتميز القادر من ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لا وان شاء ترك وتمامه في كتب الاصول وقولنا
حقيقة وحكما ليدخل من افطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص الصوم باليوم لتعذر الوصال الذي نهي عنه وكونه على خلاف
العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل بالليل معتاد واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتي والاهلية
من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض
والنفاس اشتراط عدمهما لا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا في النهاية والمراد بترك الاكل ترك ادخال شيء بطنه اعم من
كونه ماكولا او لا او لما يناسبني من افطاره بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل الى الدماغ فانه مفطر كما سياتي لما ان بين الدماغ
والجوف منفذا فما وصل الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح به في البدائع على ما سياتي في الرواية استنشق فوصل الماء
الى فيه ولم يصل الى دماغه لا يفسد صومه **قوله** وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل
نصف النهار شروع في بيان النية التي هي شرط الصحة لكل صوم وعرفها في المحيط بان يعرف بقلبه انه يصوم ووقتها
بعد الغروب ولا يجوز قبله والتحرية كذا في الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان لما انها من الاعتقادات لا الفقه
لثبوتها بالقطعي المؤيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر في شعبان
على راس ثمانية عشر شهرا من الهجرة وهو في الاصل من رمض اذا احترق سمي به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف
للعلمية والالف والنون قال الجوهري يجمع على رمضانات ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين
وقال ابن الانباري جمع رماض وتقدم حكم النذر انه فرض على الاظهر والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب اعم من ان
يكون سنة او مندوبا او مكروها واشار الى انه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفي الفتاوى
الظهيرية لو نوى ان يتسحر في اخر الليل ثم يصبح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغد انتهى واشترط
لعدم اشتراط التبييت في رمضان لحديث الصحيحين في يوم عاشوراء من اكل فليمسك بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم
وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا تجزيه النية
نهارا فوجب حمل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل على نفي الكمال لان الافضل في كل صوم ان ينوي
وقت طلوع الفجر ان امكنه او من الليل كما في البدائع او على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل
متعلقا بصيام الثاني لا بينوي فحاصله لا صيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل اي من اخر اجزائه فيكون نفيا لصحة
الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفي الصحة وجب ان نخص عمومه بما رويناه عندهم وعندنا لو كان
قطعيا خص بعضه خص به فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص اذ قد خص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة
دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم فالحاصل ان صوم
عاشوراء اصل والحق به صوم رمضان والنذر المعين في حكم وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم
واجب به لكن القياس انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن
اذ لم يبق تحته شيء حينئذ فوجب ان نحاذي به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا
يمكن ان يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا الحكم لفظ بلا لفظ ينص فيه وانما
اختص اعتبارها بوجودها في اكثر النهار لان ما رويناه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزائها
واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره واحتمل كونها للتجويز من النهار مطلقا في الواجب
قلنا بالاول لانه احوط خصوصا ومعنى نص السنن منعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو ان للاكثر من الشيء
الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة او حكما كالمتقدمة
بلا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد فالموجود في اكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان فيشترط قرانها

[illegible]

بالعقد

بالعقد على ادائها والاخلال ببعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبل نصف
النهار ليكون اكثر اليوم منويا ولهذا عبر في الوافي بنيته اكثره وهي اولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن اوله طلوع
الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان نجعل اوله من طلوع الفجر لغة
وفقها وعلى كل فهما اولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي بما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف
النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم وفي
الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر
لا يكون صائما ولا قضاء عليه ان افطر وقال ابو يوسف يكون صائما وعليه القضاء اذا افطر وذكر بعده وعلى هذا
الخلاف اذا اسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند ابي يوسف خلافا لزفر واطلق الصوم
فافاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر
والمريض الا بنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار كالاداء بالقضاء ورد بانه من باب التغليظ والمناسب لهما
التخفيف وفي فتاوى قاضي خان مريضا ومسافرا لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال
ابو يوسف يجزيهما وبه اخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير وهذا يشير الى ان عند ابي حنيفة ومحمد لا يجزيهما انتهى وهذه
الاشارة مدفوعة بصريح المنقول من ان عندنا لا فرق كما ذكر في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها **قوله** ومطلق
النية وبنية النفل اي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل اما في رمضان فلان الشارع عينه
لفرض الصوم فانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مباين له كالنفل
والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فبقي الصوم المطلق بمطلق النية يصح صومه كالاخص يجوز ان يصاب بالاعم
كالانسان وجمهور العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما اوجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه
من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصرح بقوله لم ارده بل لو ثبت كان جبرا ولا جبر في العبادات وقولهم الاخص
يصاب بالاعم انما يصح اذا اراد الاخص بالاعم ولو اراد لارتفع الخلاف واعجب من هذا ما روي عن زفر ان التعيين شرعا
يوجب الاصابة بلا نية انتهى وقد يقال بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف
وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل
او القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القربة في اصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار
للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف اخر في هذا الزمان
فليسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية اصلا وما الزمنا به الشافعي
هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج فانه صححه فرضا بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا واما في النذر المعين فانه معتبر
بايجاب الله تعالى وانما قال وبنية النفل ولم يقل وبنية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب اخر بل يقع عما نوى
ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب اخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما حصل بولاية
الناذر وله ابطال صلاحيته ماله وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وله
ولاية ابطال صلاحيته لغيره من الصيام واذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية
والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب اخر ويمكن ان يكون ذكر
فيه النفل اشارة اليه مع ما في الجامع الغا الجهة لتعينه لئلا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا اخر في رمضان يصح عند
ابي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب الغابر لانه في
ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا ادرك عدة من الايام اخر وفي النفل عنه روايتان اصحهما عدم صحة
ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر كما لو اطلق النية كذا في النهاية
فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين
فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر واما المريض اذا نوى واجبا اخر ونفلا ففيه ثلاثة اقوال فقيل يقع عن رمضان
لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة وجمع وصححه صاحب المجمع وقيل يقع عما نوى
كالمسافر واختاره صاحب الهداية واكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي ان يقع عن رمضان في النفل
على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين ان يضره الصوم فيتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير

كالمسافر يقع عما نوى وبين ان لا يصح الصوم كفساد الهضم فتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت وانكاره
صاحبا الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير بان من المعلوم ان المرض الذي لا يضره
الصوم غير مرخص له الفطر عند ائمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فمن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم
انه وقع في عبارة القوم اصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا في الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية
الصوم النفل في رمضان من الصحيح المقيم انما هي مصورة في يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى
يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجدت في غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان لا امر بالامساك المعين وبمثل هذا الظن
يخشى عليه الكفر كذا في التقرير وفي النهاية ما يرده فانه قال في دليل الشافعي انه لو اعتقد المشروع في هذا الوقت انه
نفل يكفر وقال في رده انه لما نوى نية النفل لم يتحقق الاعراض ونية يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر انتهى والحاصل
انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية افطنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل
فلا يكون بنية النفل كافرا الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور
والله سبحانه وتعالى اعلم ثم اعلم ان ابا حنيفة جرى على اصله في المواضع كلها من ان الاصل ينفك عن الوصف فلهذا
قال اذا بطلت صفة الفرضية في الصلاة لا يبطل اصلها واذا بطلت الصفة في الصوم بقي اصله واذا قال لها انت
طالق كيف شئت وقع اصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا في المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور
الشرعية فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه فخالفا هذا الاصل في الصوم وخالفه ابو يوسف في
الصلاة لانه موافق لابي حنيفة فيها وجرى عليها محمد في الصلاة فانه قال ببطلان الاصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق
بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة ورده الاكمل في تقريره وقال في بحث كيفية ان اصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم
انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربوا
مثلا وسائر العقود الفاسدة مشروعة باصلها وغير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان
ما ذكراه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف
فهو باطل اتفاقا لا فاسد ولو كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان جائزا لا فاسدا وهو باطل اجماعا
انتهى **قوله** وما بقي لم يجز الا بنية معينة مبيتة اي ما بقي من الصيام فهو قضاء رمضان والكفارات وجزاء الصيد والحلق
والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعين الوقت له ولهذا لا بد فيه
ايضا من النية من الليل او ما هو في حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الاصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقديمها
وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل في
فتاوى النسفي نعم ولو افطره يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنيته من النهار اما اذا لم يعلم فلا
يلزمه بالشروع كما في المظنون كذا في فتح القدير والذي يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل بالاحكام في دار الاسلام ليس
بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة اعني عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى
ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقي ثم اعلم ان النية من الليل كافية في كل صوم
بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم في الليل على الفطر لم يصبح صائما فلو افطر لا شيء عليه
ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى ياكل وكذا
لو نوى التكلم في الصلاة كذا في الظهيرية ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا
لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه في الفتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية فيها
مسئلة الاسير في دار العدو اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان ولا يخلو اما ان يوافق اولا
بالتقديم او بالتاخير فان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تاخر فان وافق شوالا فموافقة الشهرين في العدد وتعيين النية
وتبييتها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح فان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا
وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل النقصان وعلى العكس لا شيء عليه وان وافق صومه
هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى اربعة ايام يوم النحر وايام التشريق وان كان رمضان كاملا
وذو الحجة ناقصا خمسة ايام وعلى عكسه قضى ثلاثة ايام وان وافق صومه شهرا اخر سوى هذين الشهرين فان كان
الشهران كاملين او ناقصين او كان رمضان ناقصا والاخر كاملا فلا شيء عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحري

سنين

سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن
الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصحح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان
مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هنا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه
قضاؤه بعدد الايام لا شهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن افطر شهرا لعذر ثلثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال
فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم اخر لان المعتبر عدد الايام التي افطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر
الفائت ولو صام اهل مصر تسعة وعشرين وافطروا للرؤية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام اهل مصره فعليه قضاء
تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض انتهى وفي عدة الفتاوى لو قال لله
علي صوم شوال وذي القعدة وذي الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذي القعدة وذي الحجة ثلاثين وشوال تسعة
وعشرين فعليه صوم خمسة ايام الفطر والاضحى وايام التشريق ولو قال لله علي صوم ثلاثة اشهر فصامهن فعليه
قضاء ستة ايام لانه اشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلثون انتهى ومما ذكرنا علم من راجع فتح القدير لانه لم يستوف الاقسام كلها
قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله او بعد شعبان ثلاثين يوما للحديث الصحيح صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرمضانية والعيد ان يدعي عند القاضي بوكالة رجل
معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي
عليه بالمال فيثبت مجيء رمضان لان اثبات مجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضي بمجيء رمضان
يقبل ويامر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد
كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي اولى واوجز وهي ويصام برؤية الهلال واكمال
شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض
لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية فينبغي في كلام بعضهم بمعناه ولهذا قال في الاختيار
ويجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وهو ليلة الثلاثين وقول بعضهم في التاسع والعشرين
تساهل نعم لو رؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل
الزوال يوم الثلاثين فعند ابي حنيفة ومحمد هي للمستقبلة وعند ابي يوسف هي للماضية والمختار قولهما لكن لو افطروا
لا كفارة عليهم لانهم افطروا بتاويل ذكره قاضيخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا
عن التشبه باهل الجاهلية واشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى
قولهم فقد خالف الشرع لانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او منجما فصدقه بما قال فهو كافر
بما انزل على محمد **قوله** ولا يصام يوم الشك الا تطوعا وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا احد
امرين اما ان يغم عليهم هلال رمضان او هلال شعبان فاكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه ان
يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين يستوي هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف
في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم
يكن لانه لو كان من المستهل لرؤي عند التراءي فلما لم ير كان الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك
في ذلك كذا ذكروا وقد قدمنا في البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض
الذي افطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم اهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزايد بالشك لان
ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو اما عند الغيم فلا الا ان يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به
قبل تحققه وثم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة
والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم
زادوا في صومهم وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم او يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده
على الاصح ويجزيه ان بان انه من رمضان لما تقدم والا فهو تطوع غير مضمون بالافساد لانه غير المظنون وان
جزم بكونه عن واجب اخر فهو مكروه كراهة تنزيه لترجح جهتها خلاف الاولى لان النهي عن التقدم خاص بصوم
رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر انه من رمضان اجزأه وعنه لما عرف انه كان متعينا
والا اجزأه عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته ولنا

الخلاف في استحبابه انه لم يوافق صومه والافضل ان يتلوم ولا ياكل ولا ينوي الصوم ما لم يقرب انتصاف النهار فان تقارب
ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة والمفتين
ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة وابو نصر يقولان الفطر
احوط لانهم اجمعوا انه لا اثم عليه لو افطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكره ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية
وقولهم يصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من يمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع في النية وملاحظة كونه عن الفرض
ان كان غدا من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم واما اذا ردد فان كان في اصلها كان نوى ان يصوم غدا
عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد ينبغي
ان يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غدا من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من رمضان فليس بصائم وهذا
مذهب اصحابنا انتهى وان ردد في وصفها فله صورتان احداهما ما اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والا
فعن واجب اخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان ظهر انه من رمضان اجزاه عنه والا كان تطوعا غير مضمون
بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى ان يصوم عن رمضان ان كان منه والا فتطوع فهو مكروه
لنية الفرض من وجه فان ظهر انه منه اجزاه والا فتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض
المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم افضل وكذا ان صام
كله او نصفه او ثلاثة من اخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان
بيوم او يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تقدموا رمضان بصوم يوم او يومين الا ان يوافق
صوما كان يصومه احدكم وانما كره خوفا من ان يظن انه زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالحاصل ان من له
عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فاكثر ويكره في اليوم واليومين
واما صوم يوم الشك فلا يكره بنية التطوع مطلقا **قوله** ومن رأى هلال رمضان او الفطر ورد قوله صام فان افطر
قضى فقط لقوله تعالى في هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهكذا قد شهد وللحديث في هلال الفطر صومكم
يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا في هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم ولان تفرده مع شدة
حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال رمضان ولم يصم لان القاضي رد شهادته بدليل
شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لانها الحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة
فيها اغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة
والعبادة اغلب كما عرف في تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله اي ورد القاضي احترازا عما اذا افطر قبل ان
يرد القاضي شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ في وجوب الكفارة وصحح في المحيط عدم وجوبها
ورجحه في غاية البيان باعتبار انه يوم مختلف في وجوب صومه فان الحسن وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصوم الا
مع الامام واحترازا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق وامر الناس بالصوم فافطر هو او واحد من اهل بلده لزمته
الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه ابي جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغي ان لا يكون في وجوب
الكفارة خلاف لان وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا في فتح القدير وافاد ان التفرد بالرؤية
من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه ولهذا
قالوا لا ينبغي للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا في الفطر بل حكمه حكم غيره فليس له ان يخرج الى العيد
برؤيته وحده وله ان يصوم وحده اذا رآه والوالي اذا اخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان افطر لا
كفارة عليه كذا في البزازية وفي فتاوى قاضيخان ومن رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال وقاض
فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان اخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بان يفطروا انتهى واشار بوجوب
صومه اذا رأى هلال الفطر وحده الا ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام واكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا
مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط بعد ذلك في تأخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا
للحقيقة التي عنده واطلق في الرائي فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا في الفتاوى الظهيرية واشار الى رد قول
الفقيه ابي جعفر من ان معنى قول الامام ابي حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغي
ان يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد عنده والحق ما قاله بعض مشايخنا

من انه اذا تيقن برؤية هلال الفطر افطر لكن يأكل سرا كذا في الفتاوى الظهيرية وفيها ايضا واذا صام اهل مصر
بغير رؤية وبعض برؤية فبقضية يوم جاز **قوله** وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا او انثى لرمضان وحر وحرتين
للفطر لان صوم رمضان امر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا لشيخ الاسلام
ولا تشترط الدعوى لكن قال في الفتاوى الظهيرية انه قولهما اما على قول ابي حنيفة فينبغي ان تشترط الدعوى
اما في شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظ الشهادة ويشترط العدالة في الكل لان قول الفاسق في الديانات
التي يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين فاكثر كذا في الولوالجية
بخلاف ما لا يتيسر تلقيه من جهتهم حيث يتحرى في خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته
وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل
سواه فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة والشرط ادناها وهو ترك
الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروءة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغا
واما الحرية والبصر وعدم الولاد والحد في قذف والعداوة فتختص بالشهادة وعن ابي حنيفة نفي رواية المحدود وظاهر
خلافه لقبول رواية ابي بكرة بعد ما تاب وكان قد حد في قذف واما مجهول الحال وهو المستور فعن ابي حنيفة
قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا
ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احد الروايتين وصحح
البزازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت اما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه
ما لو شهدوا في تاسع عشر من رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل
شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤوا من خارج قبلت وفي البزازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما
يقبل شهادته لكن القاضي يرده انتهى واما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه سائر
حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في القذف ولفظ الشهادة
والدعوى على خلاف فيه ان امكن ذلك والا فقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا والي فان الناس
يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة واطلقه فشمل ما اذا كان المخبر من مصر او جاء من
خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيته خارج
البلد في الصحراء او يقول رأيته في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية
واشار الى انه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة
في سائر الاحكام حيث لا يقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان او رجل وامرأتان لما ذكرنا انه من باب الاخبار
لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البزازية وكذا شهادة المرأة على المرأة
كما في الظهيرية والى انهم لو صاموا بشهادة واحد وغم هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرمضانية بشهادته
لا الفطر خلافا لما روي عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان واما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون
اتفاقا كذا في البدائع وحكى البزازي خلافا فيه والعلة غيم او غبار او نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم
المؤثر فيه واشار الى ان الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماء علة وجب عليها ان تخرج في ليلتها وتشهد
بغير اذن مولاها كما صرح البزازي واعلم ان ما كان من باب الديانات فانه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان
وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع بقية
شروطها ومنه الفطر الا ان يكون الملزوم به غير مسلم فلا يشترط في الشاهد الاسلام والا ما لا يطلع عليه الرجال
كالبكارة والولادة والعيوب في العورة فلا عدد ولا ذكورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات
والاذن في التجارة والرسالات في الهدايا والشركات فلا شرط سوى التمييز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام
من وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام
عدالته او العدد كما عرف في تحرير الاصول وفي البزازية وقعت في بخارى سنة احدى وسبعين وسبعمائة ان الناس
صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنان او ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء
يوم الثلاثين فاتفقت الاجوبة انه لما علة عيد وان يوم الخميس والا لا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال

الفطر ان كملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا راوا هلال شعبان قضوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم
اصلا فان كانوا اتموا شعبان من غير روية هلاله ايضا قضوا يومين انتهى **قوله** والا فجمع عظيم اي وان لم تكن بالسما
علة فلا تقبل الا بشرط ان يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم اي غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجم الغفير
بالروية مع توجههم طالبين لما توجهوا اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار في الحدة
ظاهر في غلطه قياسا على تفرد ناقل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت
في حدة السمع واقع ايضا كما هو في الابصار مع انه لا نسبة لمشاركيه في السماع بمشاركيه في التراي كثرة والزيادة المقبولة
ما علم فيه تعدد المجالس او جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا في فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين
في زماننا على مذهبنا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حجة من احد الادلة
الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد والا افاد قبول الاثنين
وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين اضعافهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين او رجل وامراتين سوا كان بالسما علة او لم يكن كما روي عنه في هلال
رمضان كذا في البدائع ولم ار من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن تراي الاهلة
فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجهوا اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس
وخمسين وتسعماية ان اهل مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا
قليلا شهدوا عند قاضي القضاة الحنفي ولم يكن بالسما علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وتم
هو الناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب اهل البلدة
وانكر عليه ذلك لمخالفته الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشي وروي عن ابي يوسف انه قدره بعدد القسامة
خمسين رجلا وعن خلف بن ايوب خمسماية ببلخ قليل وقيل ينبغي ان يكون من كل مسجد جماعة واحد او اثنان وعن محمد انه
يفوض مقدار القلة والكثرة الى راي الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روي عن محمد وابي يوسف ايضا
ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وفي الفتاوي الظهيرية وان كانت السما مصحية لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر
الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره انتهى وظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد
وهو يصدق على الاثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التي ذكرناها انفا ويدل على ذلك ايضا ما في الفتاوي الولوالجية
وان كانت السما مصحية لا تقبل شهادة الواحد وعن ابي حنيفة انه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول
وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من
شعبان كان خيرا من ان يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فترجح جانب
الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعذر كما في المرض والسفر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من
الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعذر اولى ثم اذا لم تقبل شهادة الواحد واحتيج الى زيادة العدد عن ابي حنيفة انه تقبل
شهادة رجلين او رجل وامراتين وعن ابي يوسف انه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد
القسامة وعن خلف بن ايوب خمسماية ببلخ قليل وعن ابي حفص الكبير انه شرط الوفا وعن محمد ما استكثره الحاكم فهو
كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي يشهد بذلك في المصر اما اذا جاء من مكان اخر خارج المصر فانه تقبل شهادته
اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الروية في الصحاري ما لا يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر
في موضع مرتفع وهلال الفطر اذا كانت السما مصحية كهلال رمضان انتهى فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر
الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرق بين من كان في المصر وخارجه وبين المكان المرتفع وغيره قولا للطحاوي
اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير **قوله** والاضحى كالفطر اي هلال
ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين او رجل وامراتين واما حالة الصحو فالكل سوا لا بد من زيادة العدد
على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر
عن ابي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به امر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو
ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة فاختلف التصحيح لكن تايد
الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الاهلة التسعة وذكر الامام الاسبيجابي في مختصر الطحاوي الكبير واما هلال

الفطر

الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامراتين عدول احرار غير محدودين
كما في سائر الاحكام **قوله** ولا عبرة باختلاف المطالع فاذا راه اهل بلدة ولم يره اهل بلدة اخرى وجب عليهم ان يصوموا
بروية اولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم اهل المشرق بروية اهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم بروية
غيرهم اذا اختلف المطلع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو
ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة اطلقه فشمل ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطلع اولا
وقيد بالثبوت المذكور لانه لو شهد جماعة ان اهل بلد كذا راوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم
ثلثون بحسابهم ولم يروا هولا الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا
بالروية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا روية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان بروية الهلال
في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضا القاضي حجة وقد شهدوا به واما ما
استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين اخبره انه راى الهلال
بالشام ليلة الجمعة وراه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وانما اعتبر ما راه اهل المدينة ليلة السبت
فلا دليل فيه لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلانه لم يات بلفظ الشهادة وان سلم فهو واحد
لا يثبت بشهادته وجوب القضا على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضيا الحلوم

باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده

الفساد والبطلان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقها اندفاع القضا بالاتيان بالشرايط
والاركان وقد بطن ان الصحة والفساد في العبادات من احكام الشرع الوضعية وقد انكر ذلك وانما حكمانه عقلي
على ما عرف في تحرير الاصول بخلاف فهما في المعاملات فان ترتب اثر المعاملة مطلوبا للتفاسخ شرعا هو الفساد وعدم
مطلوبا للتفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الاثر اصلا هو البطلان **قوله** فان اكل الصايم او شرب او جامع ناسيا لم يفطر
لحديث الجماعة الا النساي من نسي وهو صايم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم
الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على ان الحمل على المفهوم الشرعي حيث امكن في لفظ الشارع
واجب خصوصا قد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضا عليك وعند البزار فلا يفطر والحق الجماع به دلالة للاستوا
في الركنية فاندفع به القياس المقتضي للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشي وقت حاجته
قالوا وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا داعي اليه
كاكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فانه ساقط لوجود الداعي وان لم يكن مع مذكر ومعه داع
كاكل الصايم سقط وان لم يكن معه مذكر ولا داع فاولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخرج ما اذا اكل ناسيا فذكره
انسان بالصوم فلم يتذكر واكل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم كذا في الظهيرية لانه اخبر بان هذا الاكل حرام
عليه وخبر الواحد في الديانات حجة فكان يجب ان يلتفت الى تامل الحال لوجود المذكور والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا
لا رحما بفعله الصايم لبين ضعفه فالسكوت عنه لبين ضعفه ولان الشيخوخة مظنة المرحمة وان كان شابا يقوى على الصوم
يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولوالجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه اطلقه فشمل الفرض والنفل ولو بدا بالجماع
ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى انزل فعليه القضا ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا ان لم
يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم ادخل ولو جامع عمدا قبل الفجر
وطلع وجب النزع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظيره ما قالوا في الولوالجية ثم قال لها ان جامعتك فانت طالق
او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يحرك حتى انزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا
بالحركة الثانية ويجب للامة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي فتاوي الظهيرية رجل اصبح يوم الشك متلوما
ثم اكل ناسيا ثم ظهر انه من رمضان ونوى الصوم ذكر في الفتاوي انه لا يجوز وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعد
وصححه في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئا او مكرها فعليه القضا خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي
ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان
كالمقيد والمريض العاجز عن الادا بالركوع في قضا الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض واما حديث رفع عن امتي
الخطا فهو من باب الاقتضا وقد اريد الحكم الاخروي فلا حاجة الى ارادة الدنيوي اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول

وحقيقة الخطا ان يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والفرق بين صورة
الخطا والنسيان هنا ان المخطي ذاكر للصوم غير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون المخطي
غير ذاكر للصوم وغير قاصد للصوم لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمواخذة به لخطا جائزة عندنا
خلافا للمعتزلة وتمامه في تحرير الاصول ومما الحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يفطر وكذا النائمة اذا جامعها
زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا يجامع اهله حلت جنب فدخل حلقه وهو ذاكر لصومه يفسد
صومه وعن نصير ابن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد انتهى وما عن نصير خلاف المذهب وفي فتاوى قاضي خان
النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم ذاهب العقل اذا ذبح لم تؤكل ذبيحته ولو كل ذبيحة من يسمي التسمية
قوله او احتلم او انزل بنظر اي لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع
صورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه بان من جامع
في رمضان قبل الصبح فلما خشي اخرج فامنى بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام ولوجود الجماع معنى
قالوا الصائم اذا عالج ذكره حتى امنى يجب عليه القضاء هو المختار كذا في التجنيس والولوالجية وبه قال عامة المشايخ كما
في النهاية واختار ابو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول ابي بكر لعدم الصورة
والمعنى وهو مردود لان المباشرة الماخوذة في معنى الجماع اعم من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال
سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة اولا ولهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة وما نقل عن ابي بكر
من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه ابو الليث هذا القول منه زلة وهل يحل الاستمناء بالكف خارج رمضان
ان اراد الشهوة لا يحل له لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد تسكين ما به من الشهوة يرجى ان لا يكون عليه وبال
كذا في الولوالجية وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا اطلق في النظر فشمل ما اذا نظر الى وجهها او فرجها وكرر النظر
او لا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافي
صورة ومعنى وهو محمل قوله او قبل خلافا للرجعة والمصاهرة لان الحكم هنا ادير على السبب على ما ياتي ان شاء الله تعالى
واللمس والمباشرة والمصافحة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تفتقر الى كمال الجناية لما بينا ان الغالب فيها العقوبة
لان الكفارة لجبر الفائت وقد حصل بالقضاء وكانت زاجرة فقط ولهذا تندري بالشبهات ولا باس بالقبلة اذا امن على نفسه
الجماع والانزال ويكره اذا لم يامن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن اعتبر عينه وابيح له وان لم يامن
اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير
رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكراهة من غير ذكر خلاف الولوالجي في فتاواه ولم يعد التفصيل المذكور في
القبلة الحديث من رخصة للشيخ ونهيه الشاب وتقبيله الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمضغ شفتها كذا
في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم ترى بللا لا يفسد صومها عند ابي يوسف
خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد باللمس اللمس بلا حائل فان مسها وراء الثياب فامنى فان وجد حرارة
جلدها فسد والا فلا ولو مسته وجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلفه فسد كذا في المعراج ايضا وفي الذخيرة
ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية فان عملت المراتان عمل الرجال من الجماع في
رمضان ان انزلتا فعليهما القضاء وان لم تنزلا فلا غسل ولا قضاء واشار الى انه لو اصبح جنبا لا يضره كذا كذا في المحيط
قوله او ادهن او احتجم او اكتحل او قبل اي لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة
ومعنى والداخل من المسام لا من المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما كره ابو حنيفة الدخول
في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير
وقال ابو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا الاحتجام غير مناف ايضا ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصائم
اذا كان يضعفه عن الصوم اما اذا كان لا يخافه فلا باس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال واطلقه فافاد انه لا فرق
بين ان يجد طعمه في حلقه او لا وكذا لو بزق فوجد لونه في الاصح لان الموجود في حلقه اثره لا عينه كما لو ذاق شيئا وكذا
لو صب في عينيه لبنا او دواء مع الدهن فوجد طعمه او مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولوالجية
والظهيرية ولو مص الاهليلج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان
فعل هذا بالفانيذ او السكر يكره له القضاء والكفارة وفيما اكل الفتاوى لو افطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه
في الصلاة لا تفسد صلاته واما القبلة فقد تقدم الكلام عليها **قوله** او دخل حلقه غبار او ذباب وهو ذاكر
لصومه يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطاع الامتناع عنه فشابه الدخان والغبار لدخولهما من الانف اذا اطبق
الفم قيد بما ذكر لانه لو وصل الى حلقه دموعه او عرقه او دم رعافه او مطر او ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم
وفتحه احيانا مع الاحتراس عن الدخول وان ابتلعه متعمدا لزمته الكفارة واعتبار الوصول الى الحلق في الدمع
ونحوه مذكور في فتاوى قاضي خان وهو اولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الاكثر من قطرتين
ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يجد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما ذكرناه اولى
مما في الهداية والتبيين من التعليل بامكان ان ياويه خيمة او سقف فانه يقتضي ان المسافر الذي لا يجد ماويه
ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية واذا نزل الدموع من عينيه الى فمه فابتلعها يجب القضاء بلا
كفارة وفي متفرقات الفقيه ابي جعفر ان تلذذ بابتلاع الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان
وفي الولوالجية الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كانت للدم
فسد وكذا ان استويا احتياطا قال الصائم اذا دخل المخاط انفه من راسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه
لا شيء عليه لانه بمنزلة ريقه الا ان يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا المخاط
والبصاق يخرج من فيه او انفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره
افطر ولا كفارة عليه ولينظر على اطلاقه فسياتي في اخر الكتاب من مسائل شتى انه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه
والا فلا واوه عليه الشارح الزيلعي **قوله** او اكل ما بين اسنانه اي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز عنه
فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف بالقلة مع ان الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند ابي يوسف خلافا
لزفر لما ان الكثير لا يبقى بين الاسنان وهو مقدار الحمصة على راي الصدر الشهيد او ما يبتلعه بغير ريق على راي
الدبوسي وما دونه قليل واطلقه فشمل ما اذا ابتلعه او مضغه وسواء قصد ابتلاعه او لا كما في غاية البيان وقيد
باكله لانه لو اخرجه او ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة او حبة حنطة من خارج لكن يكلموا في وجوب الكفارة
والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضي خان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى
الا اذا كانت قدر الحمصة فان صومه يفسد وفي الكافي في السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا اذا وجد طعمها في
حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى
الظهيرية روي عن محمد انه خرج على اصحابه يوما وسالهم عن هذه المسئلة فقال لهم ماذا تقولون في صائم رمضان اذا ابتلع
سمسمة واحدة كما هي يفطر قالوا لا فقال ارايتم لو اكل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا نعم وعليه
الكفارة قال بالاولى ام بالاخيرة قالوا لا بل بالاخيرة قال الحاكم الامام محمد ابن يوسف فعلى هذه الرواية
يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي انتهى واستحسنه ابن الهمام وتقدم ان وجوب الكفارة هو المختار وذكر قبلها
واذا ابتلع حبة العنب ان مضغها قضى وكفر وان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها تفروقها فعليه القضاء والكفارة
وان كان معها تفروقها قال عامة العلماء عليه القضاء مع الكفارة وقال ابو سهل لا كفارة عليه وهو الصحيح
لانها لا تؤكل مع ذلك عادة واراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حبة العنب وتقبيبه مشدود به وان
ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد ان عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم فانه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة
وفي البزازية اكل بعض لقمة وبقي البعض بين اسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تفسد الصلاة ما لم يبتلع ملء الفم
وقدر الحمصة لا يفسد بخلاف الصوم انتهى **قوله** او قاء وعاد لم يفطر لحديث السنن من ذرعه القيء وهو صائم
فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد القيء بلا عود لا يفطر بالاولى واطلقه فشمل
ما اذا ملأ الفم او لا وفيما اذا عاد وملأ الفم خلاف ابي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود صورة الفطر
وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه **قوله** وان اعاده او استقاء او ابتلع حصاة او حديدا
قضى فقط اي ان اعاد القيء او قاء عامدا او ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء
ولا كفارة عليه واطلق في الاعادة فشمل ما اذا لم يملأ الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال ابو يوسف لا يفسد
لعدم الخروج شرعا وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم واطلق في الاستقاء فشمل ما اذا لم يملأ الفم وهو قول
محمد ولا يفطر عند ابي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيه ان ظاهر الرواية كقول محمد وما في غاية البيان

ثم ان ذكر العمد مع الاستقاء تاكيد لانه لا يكون الا مع العمد ورد لان العمد يخرج النسيان اي متعمدا للفطر لا متعمدا للقي
واما لو لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطره لانه لا يخلو اما ان ذرعه او استقاء وكل منهما
لا يخلو اما ان يملأ الفم او لا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه او اعاده او خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه فالحاصل
ان صور المسائل اثنا عشر والصوم لا يفسد على الاصح في الجميع الا في المسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء
بشرط ملء الفم وان وضوءه ينتقض فيهما اذا لم يملأ الفم واما الصلاة ففي الظهيرية منها لو قاء اقل من ملء الفم
لم تفسد صلاته وان اعاده الى جوفه يجب واطلق في انواع القيء والاستقاء فشمل ما اذا استقاء ملء الفم وهو قول ابي
يوسف وعند ابي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على ان الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول ابي يوسف هنا احسن
وقولهما في عدم النقض به احسن لان الفطر انما انيط بما يدخل او بالقيء عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق
بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة يجب ان يكون على قياس الصوم عند ابي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد
وان تقيأ في صلاته ان كان اقل من ملء الفم لا تفسد صلاته انتهى وفي الخلاصة من فصل الحدث في الصلاة فلو قاء
ان كان من غير قصد يبني اذا لم يتكلم وان تقيأ لا يبني وهذا اذا كان ملء الفم فان كان اقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا
حاجة الى البناء انتهى كذا في فتح القدير وتعبيره بالاستقاء في البلغم اولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقيء
كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس او غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا
يلزمه كذا في خزانة الاكمل والتعبير بالاستقاء اولى من التعبير من القيء كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد
السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح في النقض وينبغي ان يكون ما في الخزانة مفرعا على قول ابي
يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرة الاولى واما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد
فلوجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تكمل
الا بكمالها فانتفت وفي القنية افطر في رمضان مرة بعد اخرى بترابا ومدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجرا له
وكتب غيره نعم والفتوى على ذلك وبه افتى ائمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما
يتأتى فيه المضغ وهو لا يحصل في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح
والارز والعجين والملح الا اذا اعتاد اكله وحده ولا النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا هو
مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة والرطبة ويجب لو مضغها او مضغ اليابسة لا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق
والفستق ان ابتلعه لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب بابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة
وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة
والهليلجة روي عن محمد وجوب الكفارة ويجب باكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنا الا ان دود فلا يجب واختلف في الشحم
واختار ابو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قديدا وجب بلا خلاف ويجب باكل الحنطة وقضمها الا ان يمضغ
قمحة فتتلاشى ولا يجب باكل الشعير الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية ويجب بالطين الارمني وبغيره على من يعتاد اكله
كالمسمى بالطفل الا على من لم يعتده ولا باكل الدم في ظاهر الرواية وان اكل ورق الشجر فان كان مما يؤكل كورق الكرم
فعليه الكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو اكل قشر الرمان بشحمه
او ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا اكل مع القشر ولو اكل قشر البطيخ ان كان يابسا او كان بحال يتقذر منه فلا
كفارة وان كان طريا لا يتقذر منه فعليه الكفارة وان اكل كافورا او مسكا او زعفرانا فعليه الكفارة واذا اكل
لقمة كانت في فيه وقت السحر وهو ذاكر لصومه لا رواية لها في الاصول قال ابو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره
فلا كفارة عليه وان كانت لقمته فابتلعها من غير ان يخرجها من فمه فعليه الكفارة هو الصحيح وان اخرجها ان بردت
فلا كفارة لانها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية
قوله ومن جامع او جومع او اكل او شرب عمدا غذاء او دواء قضى وكفر ككفارة الظهار اما القضاء فلاستدراك
المصلحة الفائتة واما الكفارة فلتكامل الجناية اطلقه فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق
بدونه وقد وجب الحد بدونه وهو عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة اولى وشمل الجماع في الدبر كالقبل وهو الصحيح
والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا
من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة في ايجاب الكفارة واشار بقوله او جومع بعد التنصيص على الوجوب على المفعول

به الطائع امرأة او رجلا الى ان المحل لا بد ان يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة او ميتة ولو انزل
واما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروي عن ابي حنيفة عدم الوجوب
مع انهم صرحوا في الغسل بانه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه
عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما اتيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة
وقيد بالعمد لاخراج المخطئ والمكره فانه وان فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط
الجماع بعدما كان ابتداؤه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار الا اذا كان
الاكراه منها فانها تجب عليهما وفي فتاوى الظهيرية المرأة اذا اكرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها
فالاصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى انتهى واشار بقوله اكل او شرب الى انه لا بد من وصوله
من المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره واشار بما سيأتي من قوله كاكله عمدا بعد اكله ناسيا
من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم تام قطعا حتى لو صام يوما من رمضان ونوى قبل
الزوال ثم افطر لا يلزمه الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما لان في هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا لو
صام يوما من رمضان بمطلق النية ثم افطر ينبغي ان لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا في الظهيرية ولو اخبر
بان الفجر لم يطلع فاكل ثم ظهر خلافه لا كفارة مطلقا وبه اخذ اكثر المشايخ ولو اخبر بطلوعه فقال اذا لم اكن صائما
اكل حتى اشبع ثم ظهر ان اكله الاول قبل طلوع الفجر واكله الاخر بعد الطلوع ان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة
وان كان المخبر واحدا فعليه الكفارة عدلا كان او غير عدل لان شهادة الفرد في مثل هذا لا تقبل كذا في الظهيرية
واذا افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو افطر على ظن يوم مرضه او افطر بعذر
اكراهه على السفر قبل ان يخرج ثم عفي عنه او شرب بعدما قدم ليقتل ثم عفي عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها
او نفاسها بعد افطارها في ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عمدا بخلاف ما اذا جرح نفسه
بعد افطاره عمدا كذا في الظهيرية بخلاف ما لو اصبح مقيما صائما ثم سافر فافطر فانها تسقط لان الاصل انه
اذا صار في اخر النهار على صفة لو كان عليها في اول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا في فتاوى قاضي
خان ولو جامع مرارا في يوم من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل
بواحدة فلو جامع فكفر ثم جامع فعليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع
في رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى في ظاهر الرواية وقال محمد عليه واحدة قال في الاسرار وعليه
الاعتماد كذا في البزازية ولو افطر في يوم فاعتق ثم في اخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولى والثانية
لا شيء عليه لان المتاخر يجزيه ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزي عما تاخر ولو
استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة للثاني والثالث وكذا لو استحقت الاولى تنزيلا للمستحق منزلة المعدوم
ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية اعتق واحدة للثالثة لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان
الثاني يجزي عما قبله لا عما بعده كذا في فتح القدير والبدائع وافاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة فالواجب
العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لحديث الاعرابي المروي
في الكتب الستة فلو افطر يوما في خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء افطر لعذر او لا وكذا في كفارة
القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر الحيض لانها لا تجد شهرين عادة لا تحيض فيهما لكنها اذا طهرت
تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا في الولوالجية وكذا صوم كفارة اليمين متتابع فهي اربعة بخلاف قضاء
رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها العتق
فان صومها متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا في النهاية واذا وجب عليه قضاء يوم من رمضان واحد
ينوي اول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين ينوي قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف
المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوما للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك
كذا ذكره الفقيه ابو الليث وصار كانه نوى القضاء في اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة كذا في الفتاوى الظهيرية
وعلله في التجنيس بان الغالب الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور في فتح القدير
ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع

بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا في الصلاة اصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان
وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي
الفتاوى البزازية من اكل نهارا في رمضان عيانا عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال انتهى واعلم ان هذا
الذنب اي ذنب الافطار عمدا لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبايجاب الاعتاق تكفيرا
ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان
بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي ان المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا اما فيما بينه وبين ربه تعالى
فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله تعالى بالتوبة كما صرحوا به واما القاضي
بعدما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح
المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر من المفيدة للعموم في قوله من جامع او جومع ليفيد
انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والحر والعبد ولهذا صرح في البزازية بالوجوب
على الجارية فيما لو اخبرت سيدها بعدم طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا
فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البزازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال ليس
عليه تبعة لاحد يفتى باعتاق الرقبة وقال ابو نصر محمد بن سلام يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة
الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر **قوله** ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج
اي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنا كما قدمناه
في المباشرة والتقبيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق اهل اللغة
وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعني في الحكم انتهى لفظه يعني لا في اللغة **قوله** وبافساد صوم غير رمضان
اي لا كفارة بافساد صوم غير اداء رمضان لان الافطار في رمضان ابلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به
غيره لا قياسا اذ هو ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دلالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد
الحج النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء لعموم نص القضاء والاجماع **قوله**
وان احتقن او استعط او اقطر في اذنه او داوى جائفة او آمة بدواء ووصل الى جوفه او دماغه افطر
لقوله عليه الصلاة والسلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه ابو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث
الاستقاء او الفطر فيه باعتبار انه يعود شيء وان قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير فان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل
الصوم اصلا الا في الاستقاء والحصر ممنوع بان الحيض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البدائع قلت
لا يرد لان فسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف الجنون
والاغماء بعد النية لا يفسد الصوم لانهما لا ينافيان اهليته وانما ينافيان النية كذا في البدائع والرواية بالفتح في
احتقن واستعط اي وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الانف وبالضم في اقطر والجائفة اسم
لجراحة وصلت الى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت الى ام الدماغ ولا تثبت حرمة الرضاع بالحقنة لعدم التغذي
اطلق في الافطار في الاذن فشمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف واما في الماء فاختار في الهداية وشروحها
عدم الافطار به سواء دخل بنفسه او ادخله وصحح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا
بانه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط
كالافطار في الاذن وصحح في المحيط وفي فتاوى قاضيخان ان خاض الماء فدخل اذنه لا يفسد وان صب الماء في اذنه
فالصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو صائم
اذا دخل الماء في اذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل انفه واذنه ووصل الى الدماغ
لا شيء عليه انتهى وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ الحقنة فهذا قل ما يكون ولو كان
يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرية ولو شد الطعام بخيط وارسله في حلقه
وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل منه شيء ولو ادخل خشبة او نحوها وطرف منها بيده لم يفسد صومه
قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو ادخل اصبعه في استه او ادخلت
المرأة في فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء او الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء او الدهن وقيل

ان المرأة اذا احتشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا اصابه سهم وخرج من الجانب الآخر لم يفسد صومه
ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه انتهى وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وان بقي الزج في جوفه اختلفوا
فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي واما الوجور
في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى الجوف البدن ما هو صلاح للبدن فكان اكلا معنى لكن لا يلزمه الكفارة
لانعدام الاكل صورة وعن ابي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلا فخرج نهارا لا يفطر واطلق
الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا او يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي
يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم ان اليابس وصل فسد كذا في العناية لكن بقي ما
اذا لم يعلم يقينا احدهما وكان رطبا فعند ابي حنيفة يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر
بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة
وقوله الى دماغه عائد الى الآمة وفي التحقيق ان بين الجوف منفذا اصليا فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف
البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلله في
البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف او لم يستقر فيه **قوله** وان اقطر في احليله لا اي لا يفطر اطلقه فشمل
الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ ام لا وهو ليس باختلاف
فيه على التحقيق فقالا لا ووصول البول من المعدة الى المثانة بالترشح وما يخرج رشحا لا يعود رشحا كالجرة اذا
سد راسها والقي في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه
متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في
الخلاصة وعارضه في فتح القدير بما في خزانة الاكمل لو حشى ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها واطال فيه
وصحح في التحفة قول ابي يوسف ومحمد وهو رواية عن ابي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد
بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بلا خلاف على الصحيح كذا في
غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلله في فتح القدير بانه شبيه بالحقنة وفي شرح المجمع لابن ملك
الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي **قوله** وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر لما فيه من تعريض الصوم
على الفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى وقيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره
كما قال في الخانية فيمن كان زوجها سيئ الخلق او سيدها لا بأس بان تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء
ليعرف الجيد من الرديء بل يكره كما ذكره الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز ان يقال لا بأس به كيلا يغبن
والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض او نفساء او غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد
طبيخا ولا لبنا حليبا لا بأس به للضرورة الا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ اولى واطلق
في الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض اما في صوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ
فيه لان الافطار فيه مباح بالعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التجنيس وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما
وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فكما كان تعريضا له عليه يكره لان كلا منا عند
عدم العذر واما على رواية الحسن فسيأتي انها شاذة **قوله** ومضغ العلك اي يكره مضغه ظاهر الرواية
لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار اطلقه فافاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر
وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بان يكون ابيض وقد مضغه غيره اما اذا لم
يمضغه غيره او كان اسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت فيجاوز شيء منه حلقه واذا مضغه
غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ واما الابيض فلا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء ذكره
الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معلل بعدم
الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن انتهى
وقال فخر الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن
يستحب للرجال تركه الا من عذر مثل ان يكون في فيه بخر انتهى واما في حق النساء فالمستحب فعله لهن لانه سواكهن
وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال لا لحاجة لان الدليل اعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن

العارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابريسم فدخل الابريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ او صفرته او حمرته
واختلطت بالريق فاخضر الريق او اصفر او احمر فابتلعه وهو ذاكر صومه فسد صومه وفي المحيط عن ابي حنيفة
انه يكره للصائم المضمضة والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس
والاستنقاع في الماء والتلفف بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر عن العبادة وقال ابو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار ضعف بنيته وعجز بشريته فان
الانسان خلق ضعيفا لا اظهار الضجر **قوله** لا الكحل ودهن شاربه اي لا يكره يجوز ان يكون الفاءهما مفتوحا فيكونان
مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا اطلاه بالدهن ويجوز ان يكون مضموما ويكون معناه ولا بأس
باستعمال الكحل والدهن كذا في العناية وفي غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس
من محظور الصوم وقد ندب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم ولا بأس بالاكتحال للرجال
اذا قصدوا به التداوي دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل
لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة في الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على
الكف رواه ابو داود وفي سننه وما في الصحيحين عن عمر رضي الله عنه عنه عليه الصلاة والسلام احفوا الشوارب
واعفوا اللحى فمحمول على اعفائها من ان يأخذ غالبها او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع
بين الروايات واما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد كذا في فتح القدير
وقد صرح في النهاية بوجوب قطع ما زاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال
وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس
وشهامتها والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة
فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا في فتح القدير ولهذا قال الولوالجي
في فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره ان يكون معها كما كان قبلها انتهى **قوله** وسواك
وقبلة ان امن اي لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة واما السواك فلا بأس به للصائم لاطلاقه فشمل الرطب واليابس
والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
وضوء وعند كل صلاة لتناوله لصلاة الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم احكامه في سنن الطهارة فارجع اليها
ولم يتعرض لسنية السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به في النهاية والله سبحانه اعلم

فصل في العوارض

اعلم ان لفساد الصوم احكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذي يعم الكل الاثم اذا
افسده بغير عذر لانه ابطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم على ما سيأتي
في صوم التطوع وان كان بعذر لا يأثم وانما اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطة للاثم والمؤاخذة
فلهذا ذكرها في فصل على حدة كذا في البدائع واخرها لانها جرت بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو في اللغة
كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذي يستقبلك والعارض الناب ايضا والعارضان شقا
الفم والعارض الخد يقال اخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض اي آفة من كبر او مرض كذا في ضياء الحلوم مختصر
شمس العلوم وهي هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع والجوع والعطش وكبر السن كذا في
البدائع **قوله** لمن خاف زيادة المرض الفطر لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فانه
اباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض او ابطاء
البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او
باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سئل عنه القاضي
الامام فقال الخوف ليس بشيء كذا في فتح القدير وفي التبيين والصحيح الذي يخشى ان يمرض بالصوم فهو كالمريض ومراده
بالخشية غلبة الظن كما اراد المصنف بالخوف اياها واطلق الخوف ابن الملك في شرح المجمع واراد الوهم حيث قال لو خاف من
المرض لا يفطر وفي فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذي ذهب
به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشي الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا

كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما وفي
الفتاوى الظهيرية وللولي الجبر للامة ان تمتنع من امتثال امر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة
على اصل الحرية في حق الفرائض اطلق في المرض فشمل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر او بعده بعدما شرع بخلاف السفر فانه
ليس بعذر في اليوم الذي انشأ السفر فيه ولا يحل له الافطار ويعذر في سائر الايام كذا في الظهيرية واشار باللام الى انه
مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان افضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار واجب
كذا في البدائع وفي الظهيرية رجل لو صام في رمضان لا يمكنه ان يصلي قائما وان لم يصم يمكنه ان يصلي قائما فانه
يصوم ويصلي قاعدا جمعا بين العبادتين وفي الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة
لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو افطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار
في يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا افطر بعدما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة
كذا في فتاوى قاضي خان وفي الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الداء وزعم الاطباء ان الظئر اذا شربت دواء كذا
برئ الصغير وتحتاج الظئر الى ان تشرب ذلك نهارا في رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء الحذاق
وكذلك الرجل اذا لدغته حية فافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به اطلق في الكتاب الاطباء
الحذاق قال رضي الله عنه وعندي هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كمسلم شرع في الصلاة بالتيمم فوعده كافر
اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لجواز غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك في الصوم انتهى وفيه اشارة الى ان المريض
يجوز له ان يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لما انه علل قبول قوله باحتمال ان يكون غرضه افساد العبادة لا
بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار
ويستريح في النصف قيل له لا يكفيه اجرته او ربحه فقال هو كاذب وهو باطل باقصر ايام الشتاء **قوله** وللمسافر وصوم
احب ان لم يضره اي جاز للمسافر الفطر لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض فانه قد يخف بالصوم
فشرط كونه مفضيا الى الحرج وانما كان الصوم افضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان
افضل الوقتين فكان الاداء فيه اولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالاتمام لكن لان القصر
هو العزيمة وتسميته له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر افضل تسامح ولو قال المصنف وصوم
احب ان لم يضرهما لكان اولى لشموله قيد بقوله ان لم يضره لان الصوم ان ضره يأثم عليه فالفطر افضل لقوله عليه
الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم يصب عليه الماء وصرح في الخلاصة بكراهة الصوم
ان اجهده واطلق الضرر ولم يقيده بضرر بدنه لانه لو لم يضر بدنه الصوم لكن كان رفقاؤه او عامتهم مفطرين
والنفقة مشترك بينهم فالافطار افضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن واشار الى ان انشاء
السفر في شهر رمضان جائز لاطلاق النص خلافا لعلي وابن عباس كذا في المحيط وفي الولوالجية السفر الذي يبيح الفطر
هو الذي يبيح القصر لان كلا منهما ثبت رخصة واطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف واراد بالضرر الضرر
الذي ليس فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لانه افضل كذا في
البدائع ومنه ما اذا اكره المريض والمسافر فان الافطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل
يأثم كالاكراه على اكل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحا مقيما فاكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم افضل
حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه واثر الرخصة بالاكراه في سقوط المأثم
بالترك لا في سقوط الواجب كالاكراه على الكفر كذا في البدائع وقيدنا بكونه اكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن
او لاقتلن ابنك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر او لاقتلن ولدك فصار كتهديد بالحبس كذا في النهاية وفي
فتاوى قاضي خان المسافر اذا تذكر شيئا قد نسيه في منزله فدخل فافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياسا لانه مقيم
عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياس ناخذ انتهى وفي المحيط لو اراد المسافر ان يقيم في مصر او يدخل
مصره كره ان يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فرجحنا المحرم احتياطا **قوله**
ولا قضاء ان ماتا عليهما اي ولا قضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهما لم يدركا عدة من ايام
اخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لانه لو صح المريض او اقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه
الايصاء بقدره وهو مصرح به في بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوي ان قول محمد وعنده

يلزمه قضاء الكل وغلطه القدوري وتبعه في الهداية قال وان الصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل واما الخلاف
في النذر بان يقول المريض لله علي صوم هذا الشهر فصح يوما ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ما صح
فيه والفرق لهما ان النذر سبب نظرا الى الوجوب في حق الخلف وفي هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما ادرك
فيه وانما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر في الايصاء لانه متعلق بالصحة وان لم تذكر وانما التعليق تصحيحا لتصرف
المكلف بما امكن فينزل عند الصحة واجاب عنه في غاية البيان بان الجماعة الذين انكروا الخلاف ثقات وابعد الطحاوي
بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد
ما ثبت عنده وهو ممن لا يتهم لا وصافه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر ثم مات قبل مجي الشهر لا يلزمه شي
معين ولو صام بعضه ثم مات يلزمه الايصاء بما بقي من الشهر واما المريض اذا نذره ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شي بلا
خلاف وان مات بعد ما صح يوما لزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوي فقال ان لم يصم
اليوم الذي صح لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شي كالمريض في رمضان اذا صح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شي اتفاقا
لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم اخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوي
لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه
اشار في البدائع وغاية البيان وفي الولوالجية ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه
لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو اوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة ايام ثم مات
اطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى **قوله** ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية اي يطعم ولي المريض والمسافر
عنهما عن كل يوم ادركاه كصدقة الفطر اذا اوصيا به لانهما لما عجزا عن الصوم الذي هو في ذمتهما التحقا بالشيخ الفاني
دلالة لا قياسا ووجب عليهما الايصاء بقدر ما ادركا فيه عدة من ايام اخر ولو قال ويطعم ولي من مات وعليه قضاء رمضان
كما في الهداية لكان اشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من افطر بعذر بل يدخل فيه من افطر متعمدا ووجب
القضاء عليه اراد بالولي من له ولاية التصرف في ماله بعد موته فيدخل وصيهما واراد بتشبيهه بالفطرة التشبيه
من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر او زبيب وصاعا من تمر او شعير لا التشبيه مطلقا
لان الاباحة كافية هنا كالكفارات ولهذا عبر بالاطعام دون الاداء بخلاف صدقة الفطر فان الركن فيها التمليك
ولا يكفي الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يوص لا يلزم الورثة شي كالزكاة لانه من حقوق الله تعالى ولا بد فيها
من الايصاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل ان يؤدي العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايصاء لتعلق العشر بالعين
كذا في البدائع من كتاب الزكاة في مسئلة ما اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة اجزأه
ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق
لما فيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه واشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضيخان في فتاواه
والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوقه تعالى بل اولى لكونها اهم ويؤدي عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند
الامام كذا في غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ما كان منها بدنيا
عبادة محضة او فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر او عكسه كالعشر او مؤنة محضة كالنفقات او فيه معنى العقوبة
كالكفارات والى ان الولي لا يصوم عنه ولا يصلي لحديث النسائي لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد
وقيدنا بكونهما ادركا عدة من ايام اخر اذ لو ماتا قبله لا يجب عليهما الايصاء لما قدمناه لكن لو اوصيا به صحت وصيتهما
لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذا في البدائع واشار ايضا انه لو اوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات اطعم عنه لكل يوم
نصف صاع من حنطة لانه وقع الياس من ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم والصلاة كذا ذكر الولوالجي
[illegible] ان ما كان عبادة بدنية فان الوصي يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان
كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالحج فانه يحج عنه رجل من مال
[illegible] وقضيا ما قدرا بلا شرط لاي لا يشترط التتابع في القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر والذي في
قراءة [illegible] فعدة من ايام اخر متتابعة غير مشهور ولا يزاد عليه بخلاف قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فانها مشهورة
فيزاد كذا في الكافي والنهاية لكن المستحب التتابع واشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخي لان الامر فيه مطلق وهو
على التراخي كما عرف في الاصول ومعنى التراخي عدم تعين الزمن الاول للفعل ففي اي وقت شرع فيه كان ممتثلا

ولا

ولا اثم عليه بالتاخير ويتضيق عليه الوجوب في اخر عمره في زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال
اصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان ان يصوم تطوعا ولو كان الوجوب على الفور لكره له التطوع قبل القضاء
لانه يكون تاخيرا للواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا اخر قضاء رمضان حتى دخل اخر فلا فدية عليه لكونها تجب
خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قال فان جاء رمضان اخر قدم الاداء على القضاء
لانه في وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلاة فانه على الفور
ولا يباح التاخير الا لعذر ذكره الولوالجي **قوله** والحامل والمرضع اذا خافتا على الولد والنفس اي لهما
الفطر دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل
والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة او اخبار طبيب حاذق مسلم كما في الفتاوي الظهيرية
على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرخص لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه في الاكراه لان العذر
في الاكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهناك فرق اخر مذكور في
النهاية واطلق المرضع ولم يقيدها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر اما الظئر فلان الارضاع واجب عليها بالعقد
واما الام فلوجوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا او كان الولد لا يرضع من غيرها ولهذا اندفع ما في
الذخيرة من ان المراد بالمرضع الظئر لا الام فلان الاب يستاجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقدوري
اذا خافتا على انفسهما او ولدهما لانه لا يشمل المستاجرة الا لولدها كذا قيل وقد يقال انه ولدها من الرضاع لان
المفرد المضاف يعم سواء كان مضافا لمفرد او غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذي ولدته والذي ارضعته لانه ولده
شرعا وان كان ولده مجازا لغة والواو في قوله والمرضع بمعنى او لان هذا الحكم ثابت لكل واحد منهما على الانفراد ولذا
في النهاية والحامل هي التي في بطنها ولد والمرضع هي التي لها لبن ولا يجوز ادخال التاء في احدهما كما في حائض وطالق
لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا اريد الحدوث فانه يجوز ادخال التاء بان يقال حائضة الان او غدا
كذا في غاية البيان ولم ار من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبل ان يزول خوفهما على الولد او النفس انه لا يلزمهما
القضاء كالمريض والمسافر لكن صرح في البدائع بان القضاء شرطه القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول
الحامل والمرضع فعلى هذا اذا زال الخوف اياما لزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من افطر لعذر ومات قبل
زواله لا يلزمه شي فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة **قوله** وللشيخ الفاني وهو يفدي فقط اي له
الفطر وعليه الفدية وليس على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم وورود في
الشيخ الفاني وهو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت وسمي به اما لانه قرب من الفناء او لانه فنيت قوته وانما له ذلك
باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا وانما ابيح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بعرض الزوال
حتى يصار الى القضاء فوجبت الفدية لكل يوم نصف صاع من بر او زبيب وصاعا من تمر او شعير كصدقة الفطر
لكن يجوز هنا طعام الاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كذا في فتح القدير وفتاوى
قاضيخان وفي معراج الدراية ولا يجوز في الفدية الاباحة لانها تنبي عن التمليك انتهى وهو مخالف لما قدمناه
ويحمل ما في المعراج على الفدية في الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفداء لان شرط الخلفية استمرار العجز في الصوم
وانما قيدنا به ليخرج المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد
العجز عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خلفية الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الاياس
لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة الماضية بعود الدم على ما قدمناه في الحيض وفي الكافي وشرط الخلفية استمرار
العجز كما في اليمين وفي صوم دم المتعة وغيرها قد يخلف لقيام الدليل انتهى واشار المصنف فيما سبق من ان المسافر
اذا لم يدرك عدة لا شي عليه اذا مات الى ان الشيخ الفاني لو كان مسافرا فمات قبل الاقامة لا يجب عليه الايصاء
بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا في التغليظ لكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغي ان لا يجب وكان
الاولى الجزم به لاستفادته مما ذكرناه ولعلهما بتصريحه في كلام اهل المذهب فلم يجزموا بها والى ان الفدية لا تجوز
الا عن صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فجازت عن رمضان وقضائه والنذر حتى لو نذر صوم الابد فضعف
عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن ان لا يقدر على قضائه وان لم يقدر على الاطعام
لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو كفر

صوما معينا فلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفدية ولو وجبت عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ
كبير عاجز عن الصوم او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى
الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال كذا في فتح القدير وفتاوى قاضي خان وفي غاية البيان وكذا الذي يحلق راسه
وهو محرم عن اذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة اصع حنطة يفرقها على ستة مساكين وهو فان لا يستطيع الصيام
فاطعم عن الصيام لم يجز لانه بدل وفي القنية ولو تصدق الشيخ الفاني بالليل عن صوم الغد يجزيه وفي فتاوى ابي حفص
الكبير ان اعطى الفدية في اول رمضان يجوز وان شاء اعطاها في اخره يجوز وعن ابي يوسف لو اعطى نصف صاع من بر عن
يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه ناخذ وان اعطى مسكينا صاعا عن يومين فعن ابي يوسف روايتان وعن ابي حنيفة
لا يجزيه فالاطعام في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهادا لكون البدل لا بدل له وذكر الصدر الشهيد اذا كان
جميع راسه مجروحا فربط الجبيرة لم يجب عليه ان يمسح على الجبيرة لان المسح بدل عن الغسل والبدل لا بدل له وقال غيره
يجب عليه ان يمسح لان المسح اصل منصوص عليه لا بدل عن غيره انتهى قوله والمتطوع بغير عذر في رواية ويقضي اي له
الفطر بعذر وبغيره واذا افطر قضى ان كان نفلا قصديا وهذه الرواية عن ابي يوسف وظاهر الرواية ان ليس له الفطر
الا من عذر وصححه في المحيط وانما اقتصر على هذه الرواية لانها ارجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير
وقال ان الادلة تظافرت عليها وهي اوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر اولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر
قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث
ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح الفطر وان كان يتاذى بذلك يفطر
كذا في فتح القدير ولم يصحح شيئا كما ترى وفي الكافي الاظهر انها عذر وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير من احكام الخلوة
ان الضيافة عذر وصحح الولوالجي انه عذر في التطوع لا في القضاء وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب انه
ينظر في ذلك ان كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتاذى بترك الافطار لا يفطر وقال شمس الائمة الحلواني احسن
ما قيل في هذا الباب انه ان كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعا للاذى عن اخيه المسلم وان كان لا يثق لا يفطر وان كان في
ترك الافطار اذى اخيه المسلم وفي مسئلة اليمين يجب ان يكون الجواب على هذا التفصيل انتهى وفي موضع اخر منها وان
كان صائما عن قضاء رمضان يكره له ان يفطر لان له حكم رمضان انتهى وهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق
ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الاظهر ان الضيافة عذر وفي البزازية لو حلف بطلاق امراته ان لم يفطر ان نفلا افطر
وان قضاء لا والاعتماد على انه يفطر فيهما ولا يحنثه وان قلنا بان الضيافة عذر في التطوع تكون عذرا في حق المضيف
والضيف كذا في شرح الوقاية واطلق في قضاء التطوع فشمل ما اذا كان فطره عن قصد او لا بان عرض الحيض للصائمة
المتطوعة في اصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصديا لانه لو شرع على ظن انه عليه ثم علم ان لا شيء عليه
كان متطوعا والاحسن ان يتمه فان افطر لا قضاء عليه كذا في المحيط وغيره وقيده صاحب الهداية في التجنيس بان لا
يمضي عليه ساعة من حين ظهر ان لا شيء عليه فان مضى ساعة ثم افطر فعليه القضاء لانه لما مضى عليه ساعة صار كانه
نوى في هذه الساعة فان كان قبل الزوال صار شارعا في صوم التطوع فيجب عليه ثم اذا نوى الصوم للقضاء بعد طلوع
الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائما وان افطر يلزمه القضاء كما اذا نوى التطوع ابتداء وهذه ترد اشكالا على
مسئلة المظنون انتهى وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما بقي لم يجز الا بنية معينة وفي البدائع اذا شرع في صوم
الكفارة ثم ايسر في خلاله فافطر متعمدا لا قضاء عليه وفي الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد وللاجير وللمراة ان
يتطوع بالصوم الا ان ياذن له من له حق فيه ومن له الحق له ان يفطره وفي الولوالجية وابنة الرجل وقرابته يتطوع بدون
اذنه لانه لا يفوت حقه وقيد في المحيط والولوالجية كراهة صوم المراة بان يضر بالزوج اما اذا كان لا يضره بان كان
صائما او مريضا فلها ان تصوم وليس له منعها لانه ليس فيه ابطال حقه بخلاف العبد والمدبر وام الولد والامة
فان ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المراة فان منافعها غير مملوكة للزوج
وانما له حق الاستمتاع بها وتقضي المراة اذا اذن لها الزوج او بانت منه ويقضي العبد اذا اذن المولى او اعتق وقيد
كراهة صوم الاجير ايضا بكون الصوم يضر بالمستاجر في الخدمة فان كان لا يضره فله ان يصوم بغير اذنه انتهى وفي
البزازية قالوا يباح الفطر لاجل المراة اي لا يمنع صوم النفل صحة الخلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة
ولا يقول انا صائم لئلا يقف على سره احد وفي فتاوى قاضي خان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان

غايبا

غايبا ولا ضرر له في ذلك انتهى وهو خلاف ما في المحيط وان حرمت المراة تطوعا بغير اذن الزوج فله ان يحللها
وكذا الاجير اذا كان يضره لحرمته وكذلك في الصلوات كذا في فتاوى قاضي خان فالحاصل ان الصوم والحج والصلاة
سوا والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المراة والعبد لان الصوم يضر ببدن المراة ويهزلها وان لم يكن
الزوج الان يطاها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم التطوع مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى
غايبا فان يكن ينبغي على اصل الحرية في العبادات الا في الفرايض واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته
عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا
العبد الا اذا ظاهر من امراته لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المراة ثم اعلم ان افساد الصوم والصلاة
بعد الشروع مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما وضحه في فتح القدير
قوله ولو بلغ صبي او اسلم كافر امسك يومه ولم يقض شيئا فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء
لعدم وجوب الصوم عليهما فيه واطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقة الدليل
وهو ما ثبت من امره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن اكل في يوم عاشورا حين كان واجبا واطلق في عدم القضاء
فشمل ما اذا افطر ذلك اليوم او صامه وسواء كان قبل الزوال او بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى ادا
واهلية الوجوب مفقودة في اوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ او اسلم في اثناء وقت الصلاة او في اخره وجبت عليه
اتفاقا وهو فيما نحن فيه وفرق ايضا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية
عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول
الواجب الموقت قد يكون الوقت فيه سببا للمودى وظرفا له كوقت الصلاة او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا
به كوقت الصوم تامل لانه يقتضي ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال
يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والا لم يسبق الوجوب على السبب لعدم
تقدم السبب فالايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والفرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت
الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يود عقبه انتقلت الى ما يلي ابتدا الشروع الى الجزء الاخير
تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه
انتهى وقد يقال قوله ان قولهم يقتضي ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بانه لا يمكن جعل كل الوقت
سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى اخره بحثا على ما اختاره شمس الائمة
السرخسي من ان السببية لليالي فقد وجدت السببية بالليلة فالامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق السبب
عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالي لا دخل فيها في السببية فلان
لزوم تقدم السبب على مسببه انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لانه وقته معيار له
مقدر به يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فلا يمكن ان يكون الجزء الاول منه خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا
يمكن ان يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للمسبب وقد صرح بان السبب في الصوم مقارن
للمسبب صاحب كشف الاسرار شرح اصول فخر الاسلام البزدوي بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب على
الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزنا المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت
سببا وذكر بعض المتاخرين من الاصوليين ان السبب في الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك في المقارنة على
هذا واشار المصنف في المسئلتين الى اصل وهو ان كل من صار في اخر النهار بصفة لو كان في اول النهار عليها للزمه الصوم
فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض يبرا والمسافر يقدم
بعد الزوال او الاكل والذي افطر عمدا او خطا او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر وهو
يرى ان الشمس قد غربت او تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما في حالة الحيض والنفاس
ثم قيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض والمسافر ياكلان جهرا كذا في النهاية وعبر في فتح
القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة في اثناء النهار او قارنها ابتدا وجودها طلوع الفجر وتلك
الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقلنا
كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى اخره يعني كما في النهاية ليشمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة

بالتحول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه انتهى والحاصل ان من اكل عمدا في نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة
النهاية باعتبار انه لم تتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى حالة اخرى بخلاف
تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق اي بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة
لم يكن موجودة اول اليوم فلا يشمل كلامه من اكل عمدا فليتأمل فظهر بهذا ان من كان اهلا للصوم كمن اكل عمدا لم يدخل
تحت الضابط اصلا على كل منهما وانما ادرجوه في هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار ان حكمه وجوب الامساك
تشبها فهو مسئلة لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع او الجوهرة اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان
له عذر في صوم رمضان في اول النهار مانع من الوجوب او مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه في اول
النهار لوجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم والمجنون اذا افاق والحائض اذا طهرت
والمسافر اذا قدم وكذا من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضي فيه بان افطر
متعمدا او اصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان او تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه
الامساك تشبها انتهى فقد جعل لوجوب الامساك اصلين وجعل بعض الفروع مخرجة على اصل وبعضها على آخر
فلا ايراد اصلا والله الموفق وفي الفتاوى الظهيرية صبي بلغ قبل الزوال او النصراني اسلم ونويا الصوم قبل الزوال
لا يجوز صومهما عن الفرض غير ان الصبي يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية في حقه وعن ابي يوسف
ان صوم الصبي يجوز عن الفرض وقيل جوابه في الكافر كذلك واليه اشار في المنتقى في ظاهر الرواية فرق بين هذا
وبين المجنون اذا افاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن اكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان المجنون اذا لم يستوعب
كان بمنزلة المرض والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لانها منافية للصوم انتهى قوله ولو نوى
المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح اي نوى قبل انتصاف النهار لان السفر لا ينافي اهلية الوجوب ولا صحة
الشروع اطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث افاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه
ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية الا ترى انه لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحا
لجانب الاقامة فهذا اولى الا انه اذا افطر في المسئلتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم
ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر اصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو افطر لا كفارة عليه واشار
الى انه لو لم ينو الافطار وانما قدم قبل الزوال والاكل فالحكم كذلك بالاولى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المنافي
فمع عدمها اولى ولان نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم
في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كما في الظهيرية قوله ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته لانه نوع مرض يضعف
القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذرا في التأخير لا في الاسقاط وانما لا يقضي اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامساك
المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه ويقضي ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين ان يحدث الاغماء في الليل او في
النهار فانه لا يقضي اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم من اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود
الامساك وهو لين يغمي عليه واشار الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النية والى انه لو كان متهتكا
يعتاد الاكل في رمضان او مسافرا قضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية قوله وبجنون غير ممتد اي يقضي
اذا فاته بجنون غير ممتد وهو ان لا يستوعب الشهر والممتد هو المستوعب للشهر وهو المسقط للحرج بخلاف ما دونه
لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهي صيرورته مطلوبا على وجه لا حرج في
ادائه فلا فائدة والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان يموت فانه لا يأكل ولا يشرب اطلقه فشمل
الجنون الاصلي والعارضي وهو ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم
الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما اذا افاق آخر يوم من
رمضان سواء كان قبل الزوال او بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافا لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير
انه اذا افاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شيء وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه
كالليل اعلم ان الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادة فلا تجب على الممتد مطلقا للحرج وما لا يمتد جعل كالنوم
لان الجنون لا ينافي اصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث وملك وكان اهلا للثواب كان
نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو افاق بعده وصح اسلامه تبعا واذا كان المسقط

الحرج لم اختلاف الامتداد المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة
ستا وهو اقيس لكنهما اقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة
باستغراق الحول وابو يوسف جعله اكثر كله واما الصغر فقبل ان يعقل كالجنون الممتد فاذا عقل تاهل للاداء
دون الوجوب الا الايمان واما النائم فلكون النوم موجبا للعجز لم يتأخر خطابا الا ما لا اصل الوجوب ولذا وجب القضا
اذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به شيء من العبادات لعدم الحرج والاغماء فوقه فان امتد في الصلوات
بان زاد على يوم وليلة جعل عذرا مسقطا لها دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لان امتداده شهرا نادر
فلم يكن في ايجابه حرج ولهذا ظهر ان الاعذار اربعة صبي وجنون واغماء ونوم وقد علم احكامها والله تعالى الموفق
قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر اي يجب القضا لان المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية ولهذا
هبة النصاب من الفقير فانما تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية القربة وفي غاية البيان وقد مر ان المغمى عليه
لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا فلا بد من التأويل في هذه المسئلة وتأويلها ان يكون مريضا
او مسافرا لا ينوي شيئا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم انتهى وكذا في النهاية ورده
في فتح القدير بانه تكلف مستغنى عنه لان الكلام عند عدم النية ابتداء لا باعتبار يوجب النسيان ولا شك انه ادرى بحاله
بخلاف من اغمي عليه فان الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فبنى الامر على الظاهر من حاله وهي وجود النية
واشار بوجوب القضا فقط الى عدم وجوب الكفارة لو اكل لانه غير صائم وهذا عند ابي حنيفة وعندهما كذلك ان
اكل بعد الزوال وان كان قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان التحصيل فصار كالغاصب الغاصب قوله ولو قدم مسافر
او طهرت حائض او تسحر ظنه ليلا والفجر طالع او افطر كذلك والتمرجية امسك يومه وقضى ولم يكفر كاكله عمدا
بعد اكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطئتا لما قدمنا ان كل من صار اهلا للزوم ولم يكن كذلك في اول اليوم فانه يجب عليه
الامساك لانه وجب قضاء لحق الوقت لانه وقت معظم وانما وجب القضا على المسافر والحائض لما تقدم ان اصل الوجوب
ثابت عليهما وانما المتأخر وجوب الاداء بخلاف الصبي اذا بلغ والكافر اذا اسلم فانه وان وجب عليهما الامساك ايضا لم يجب
القضا لعدم الوجوب في حقهما اول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل فظهر خلافه وجب الامساك
قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن او نفيا للتهمة ووجب القضا ايضا لانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة
في هاتين ايضا لان الجناية قاصرة وهي جناية عدم التثبت الى ان يستيقن لا جناية الافطار لانه لم يقصده ولهذا
صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطأ لا اثم عليه فيه والمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة
في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير واراد بالظن في قوله ظنه ليلا التردد في بقاء الليل وعدمه سواء ترجح عنده شيء
او لا فيدخل الشك فان الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة والافضل له ان لا يتسحر مع الشك واراد بقوله
والفجر طالع تيقن الطلوع لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة او متغيمة في طلوع الفجر يدع الاكل
والشرب لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه انه اكل بعد طلوع الفجر لا قضا
عليه ما لم يخبره رجل عدل في اشهر الروايات وذكر البقالي في كتاب الصلاة اذا غلب على ظنه انه احدث فلا وضوء عليه
انتهى وقيد بقوله والفجر طالع لانه لو ظن او شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد صومه لان الاصل بقاء الليل فلا
يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع واكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة
لانه بنى الامر على الاصل فلم تتكامل الجناية فلو قال ظنه ليلا او نهارا لكان اولى ولينزله ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل
اليقين وان اكل ولم يتبين له شيء قيل يقضيه احتياطا وصححه في غاية البيان نقلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية
قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل اصل ثابت بيقين وللمحقق في فتح القدير
بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود واما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستصحاب
والامارة التي بحيث توجب ظن عدم بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيها تران فيعمل
بالاصل وهو الليل وتمامه فيه واراد بالظن في قوله او افطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا تجب الكفارة
كذا في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شيء فعليه القضا وفي التبيين في
وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه اكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام
النهار كان ظن ان الشمس لم تغرب فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شيء او تبين انه اكل قبل الغروب وان تبين

انه اكل بالليل فلا شيء عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه فان كان غالب رأيه انه لم
تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو
الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة وحاصله انه اما ان تسحر او افطر وشك
فان ظن فلا يخلو اما ان يظن وجود المبيح او قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يتبين له شيء او يتبين صحة ما ظنه
او بطلانه وكل من الثلاثة اما ان يكون في ابتداء الصوم او انتهائه فهي ستة وان شك فهي ستة ايضا فهي اثنا عشر في
وجود المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي اربعة وعشرون وقد علم احكامها من المتن منطوقا ومفهوما فليتأمل واشار
الى ان التسحر ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني في البدائع مقتصرا كل منهما
عليه ودليله حديث الجماعة الا ابا داود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل
وقوله في النهاية هو على حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الاعرف
في الرواية فهو اسم للماكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل
بالفعل لا بنفس الماكول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا تيقن بقاء الليل او غلب على ظنه اما اذا شك فالافضل
ان لا يتسحر تحرزا عن المحرم ولا يجب عليه ذلك ولو اكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية
وان تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع اتم وقضى انتهى وهو باطلاقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه
فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن ابي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره
والصحيح قول ابي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامة الطلوع من ضرب الدبادب والاذان يكره والا فلا ولا
تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر انتهى والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه ابلغ وكذا تعجيل الفطر
كذا في البدائع والتعجيل المستحب التعجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم ار صريحا
في كلامهم ان السنة هل تكون محصلة لسنة السحور وظاهر الحديث يفيده وهو ما رواه احمد عن ابي سعيد مسندا
السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع احدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة
في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على اداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب
وزيادة في الرخص التي يحب الله اتيانها وزيادة في الحياة وزيادة في الرفق فيها وزيادة اكتساب الطاعة وزيادة على
الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلاباذي وبينها في غاية البيان وفي البزازية ويستحب تعجيل الافطار
الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان اذن المؤذن انتهى وذكر قبله شهدا انها غربت واخران بانها
لم تغرب وافطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر واخران على عدم الطلوع فاكل
ثم بان الطلوع قضى وكفر وفاقا لان البينات للاثبات لا للنفي حتى قبل الشهادة المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه
واخران على عدمه لا كفارة دخلوا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذن انا مفطر لا صائم ودام
على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في اول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم
نية الصوم وان كان المخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر الواحد عدلا او لا في مثل هذا لا يقبل انتهى وانما لم يجب الكفارة
بافطاره عمدا بعد اكله او شربه او جماعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظير وهو الاكل عمدا لان الاكل
مضاد للصوم ساهيا او عامدا فاورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالكا يقول بفساد صوم من اكل
ناسيا واطلقه فشمل ما اذا علم انه لا يفطره بان بلغه الحديث او الفتوى او لا وهو قول ابي حنيفة وهو الصحيح لان
العلماء اختلفوا في قبول الحديث فان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي
اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذرعه القيء فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود
شبهة الاشتباه بالنظير فان القيء والاستقاء متشابهان لان مخرجهما من الفم وكذا لو احتلم للتشابه في قضاء الشهوة
وان علم ان ذلك لا يفطر فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان
لانه لو احتجم او اغتاب فظن انه يفطره ثم اكل ان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل
وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى فقيها فافتاه لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان
يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما افتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله
عليه الصلاة والسلام افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه الصلاة والسلام الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف

النسخ ولا تاويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي
العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة وقبلها بشهوة او اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم افطر
فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها فافتاه بالفطر او بلغه خبر فيه ولو نوى قبل الزوال الصوم ثم افطر لم تلزمه
الكفارة عند ابي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب
ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وفي البدائع ولو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا
فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لان هذا مما لا يشتبه وكذا لو اغتاب انتهى وفي التبيين ان عليه عامة
المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط ان يكون المفتي
ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره واما النائمة او المجنونة
اذا اكلتا بعد ما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالمخطي ولا كفارة لعدم الجناية فالاكل
بعده ليس بافساد وصورتها في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان
فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه اعني النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت
فاذا جومعت قضته لطرو المفسد على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة اي المكرهة
فصحفها الكاتب الى المجنونة لامكان توجيهها كما ذكرنا والله سبحانه وتعالى اعلم

فصل

عقده لبيان ما يوجبه العبد على نفسه بعد ما ذكر ما اوجبه الله تعالى عليه **قوله** ومن نذر صوم يوم النحر
افطر وقضى لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا
عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزم اشار بصوم يوم
النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء فان اعتكف
فيه بالصوم صح كما في الولوالجية واراد بقوله افطر على وجه الوجوب تحرزا عن المعصية وقوله في النهاية الافضل
الفطر تساهل واطلقه فشمل ما اذا قال لله علي صوم غد فوافق يوم النحر او صرح فقال لله علي صوم يوم النحر وهو ظاهر
الرواية انه لا فرق بين ان يصرح بذكر المنهي عنه او لا كذا في الكشف وغيره واعلم انهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة
كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية
وبالثاني نحو عيادة المريض وبالثالث ما كان مقصودا لغيره لانه ليس بقربة حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم
وكذا لو نذر سجدة التلاوة وفي الواقعات لو نذر تكفين ميت لم يلزم مقصودة كالوضوء مع نصهم هنا بصحة
النذر بصوم يوم النحر ولزومه فعلم انهم ارادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك
شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو اضاف النذر
الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل
النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم بخلاف ما اذا كان
نذر بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تلزم بنفس النذر الا بالنية والظاهر عند ابي حنيفة وبه يفتى
وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب
من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا لا وسيلة والثالث ان لا يكون واجبا عليه في الحال او في ثاني الحال
فلذا لم يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث انتهى فعلى هذا فالشرائط اربعة
الا ان يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب
من جنسه وههنا عينه لكن لا بد من رابع وهو ان لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم امس او اعتكاف شهر مضى لم
يصح نذره كما في الولوالجية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير
الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا
الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب الاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج
ماشيا من جنسه واجب لان اهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على الحج
كما صرح به في التبيين اخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في
الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجبا وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد

قوله وإن نوى يمينا كفر أيضا أي مع القضاء يجب كفارة اليمين إذا أفطر وهذه المسألة على وجوه ستة إن لم ينو شيئا أو نوى
النذر لا غير أو نوى النذر ونوى أن لا يكون يمينا يكون نذرا لأنه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وإن نوى اليمين
ونوى أن لا يكون نذرا يكون يمينا لأن اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وإن نواهما يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة
ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعنده يكون يمينا لأبي يوسف أن النذر فيه حقيقة
واليمين مجاز حتى لا يتوقف الأول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة
ولهما أنه لا تنافي بين الجهتين لأنهما يقتضيان الوجوب إلا أن النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين
كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من
جهة أخرى وهو أن الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس
يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التغاير فلا بد أن لا يرادا بلفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي
في الجواب أنه أريد بلفظ اليمين لله وأريد النذر بعلي أن أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور
أي كأنه قال لله لأصومن وعلي أن أصوم وعلى هذا لا إيراد أن يحو على أن أصوم وتمامه في تحرير الأصول وذكر المصنف في
كافيه بأنهما لما اشتركا في نفس الإيجاب فإذا نوى اليمين يراد بهما الإيجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بين الحقيقة والمجاز
وذكر الولوالجي في فتاواه لو قال لله علي أن أصوم كل خميس فأفطر خميسا كفر يمينه إن أراد يمينا ثم إن أفطر خميسا آخر لم يكفر
لأن اليمين واحدة فإذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة أخرى انتهى قوله ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منهية وهي يوما
العيد وأيام التشريق وقضاها لأن النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الأيام لأنها لا تخلو عنها والنذر بالأيام المنهية صحيح
مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للإيجاب كما قدمناه وإن صرح المصنف في كافيه بالأولوية وقد وقع صاحب النهاية
في التساهل هنا أيضا كما قدمناه ورتب قضاها على إفطاره فيها ليفيد أنه لو صامها لا قضاء عليه لأنه أداه كما التزمه
كما قدمه وأشار إلى أن المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فإنها تقضي مع هذه الأيام أيام حيضها لأن السنة قد تخلو عن الحيض
فصح الإيجاب وإلى أنها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فإنها تقضي بخلاف ما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي لا قضاء
لعدم صحته لإضافته إلى غير محله بخلاف ما إذا قال لله علي صوم يوم النحر فإنه يقضيه إذا أفطر كما تقدم أنه ظاهر
الرواية والفرق أن الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد ثبت بالإجماع أن طهارتها شرط لأدائها فلما علقنا النذر بصفة
لا تبقى معها أهلا للأداء لم يصح لأنه لا يصح الأمر الأمثل كقوله لله علي أن أصوم يوم أكل كذا في الكشف الكبير وأشار إلى أنه
لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لأنه لم يصح التزامه بالنذر لأن صومه مستحق عليه بجهة أخرى وإلى أنه لو لم يعين مدة
السنة وإنما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الأيام الخمسة دون شهر رمضان لأن المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا
الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الإمكان وأطلق لزوم قضاء الأيام المنهية فشمل ما إذا نذر بعد مضي الأيام المنهية
بأن نذر بعد أيام التشريق صوم هذه السنة وحمله في الغاية على ما إذا نذر قبل عيد الفطر أما إذا قال في شوال لله علي صوم
هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وأيام التشريق بل يلزمه
صيام ما بقي من السنة انتهى ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منهية إذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح
الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لأن قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر إلى وقت النذر وهذه
المدة لا تخلو عن هذه الأيام فلا يحتاج إلى الحمل فيكون نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال إن هذا سهو وقع من الزيلعي
لأن المسألة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه السنة وهذا الشهر ولأن كل سنة عربية معينة
عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدأها المحرم وآخرها ذو الحجة فإذا قال هذه فإنما يفيد الإشارة
إلى التي هو فيها فحقيقة كلامه أنه نذر بالمدة المستقبلة إلى آخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدأوها المحرم إلى وقت التكلم
فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله علي صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله علي صوم أمس اليوم أو اليوم أمس
لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ولو قال شهرا لزمه
شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفا فينصرف إلى المعهود بالحضور فإن نوى
شهرا فهو على ما نوى لأنه يحتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضا انتهى ويؤيده ما في الفتاوى
الظهيرية أيضا ولو قال لله علي أن أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وما في فتاوى الولوالجي
لو قال لله علي أن أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لأنه ذكر الشهر معرفا فينصرف إليه وإن نوى

شهرا كاملا فهو كما نوى لأنه نوى ما يحتمله انتهى ويمكن حمل ما في الغاية على ما إذا لم ينو وحمل ما ذكره الزيلعي على ما إذا نوى
توفيقا وإن كان بعيدا ولهذا ظهر أن ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله علي صوم أمس ليس
بقوي لأنه لو كان لغوا لما لزمه بنيته ولا يصح تشبيهه بصوم الأمس لأنه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لأنه
ليس يحتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كلما دار غد لا تصح نيته لأن النية إنما
تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس انتهى وفي موضع آخر منها لو نذر صوم
شهر قد مضى لا يجب عليه وإن لم يعلم بمضيه لأن المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الإقالة بأن اللفظ لا
يحتمل هذه وقيد بكون السنة معينة لأنها لو كانت منكرة فإن شرط التتابع كالمعينة وإلا فلا كما قدمناه وإلا فلا تدخل هذه
الأيام الخمسة ولا شهر رمضان وإنما يلزمه قدر السنة فإذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لأن صومه في الخمسة
ناقص فلا يجزيه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون إلا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وإن لم يصل ذكر
في بعض المواضع أنه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح أنه يخرج كذا في فتاوى الولوالجي وأطلقه فشمل ما إذا قصد
ما تلفظ به أو لا ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه رجل أراد أن يقول لله علي صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه
صوم شهر وكذا إذا أراد شيئا فجرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لأنه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه
انتهى وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة كفاه إلا أن ينوي الأبد ولو أوجب
صوم هذا اليوم شهرا صام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني إن كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر
فيكون الواجب صوم أربعة أيام أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله علي أن أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله علي أن أصوم
كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي أن يلزمه اثنا عشر لأن ذلك أقل عدد بدليل أنه قال لفلان
علي كذا كذا درهما يلزمه درهما وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد
وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي إيضاح هذا في كتاب الإقرار ولو قال لله علي أن أصوم جمعة
إن أراد بها أيام الجمعة أو لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة أيام وإن أراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لأنه نوى بها
حقيقة كلامه كما لو حلف أن لا يكلم فلانا يوما وأراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه أن
يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر وقال شمس الأئمة السرخسي هذا هو الأصح ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم
سبعة أيام ولو قال لله علي أن أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين ولو قال لله علي صوم السبت سبعة أيام لزمه
صوم سبعة أسبات لأن السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الأسبات بخلاف الثمانية لأن السبت فيها يتكرر
ولو أوجب على نفسه صوما متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان فقدم فلان بعدما أكل أو كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس قول أبي يوسف يجب
القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان شكرا لله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لأنه لم
يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي
به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر ونوى الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع
وليس عليه قضاؤه ولو قال لله علي صوم مثل شهر رمضان فإن أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وإن أراد به في التتابع
فعليه أن يتابع وإن لم تكن له نية فله أن يصوم متفرقا لأنه يحتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله علي أن أصوم عشرة
أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري أن يوم الإفطار من الخمسة أو من العشرة فإنه يصوم خمسة
أيام أخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله علي صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد
ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان يجزيه بعد رمضان كما في الحيض ولو
قال إن عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله علي وهذا قياس وفي الاستحسان يجب فإن لم يكن تعليق لا يجب عليه
قياسا ولا استحسانا نظيره ما إذا قال أنا أحج لا شيء عليه ولو قال إن فعلت كذا فأنا أحج ففعل يلزمه ذلك ولو قال
لله علي صوم آخر يوم من أول الشهر وآخر يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولوالجية
والخانية وزاد الولوالجي فروعا وبعضها في الخانية وهي لو قال لله علي أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم

فلان ليلا لم يجب عليه شيء لان اليوم اذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار واذا كان كذلك لم يوجد الوقت
الذي وجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم ياكل صامه وان قدم قبل الزوال واكل فيه او بعد
الزوال ولم ياكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لان المضاف الى الوقت عند وجود الوقت
كالمرسل ولو ارسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب وصلاة فيه جاز عنه قبله في قول ابي يوسف لانه اضافه
خلافا لمحمد وان كان معلقا بالشرط بان قال اذا جاء شهر رجب فعلي ان اصوم لا يجوز قبله لان المعلق بالشرط لا يكون
سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة الى وقت كالزكاة ولو قال لله علي صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم
ذلك الشهر بعينه شيئا موسعا عليه الى ان يموت لان الشهر لا يتصور ان يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل
على الوقت فصار كما لو قال لله علي ان اصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله علي صيام الايام ولا نية له كان عليه
صيام عشرة ايام عند ابي حنيفة وعندهما سبعة ايام ولو قال لله علي صيام ايام لزمه صوم ثلاثة لانه جمع قليل
ولو قال صيام الشهور فعشرة وقالا صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله علي صيام السنين لزمه صيام عشرة وقالا لزمه
صيام الدهر الا ان ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله علي صيام الزمن والحين ولا نية له كان على ستة اشهر والزمن مثل
الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر اذا نذره وقالا على ستة اشهر الكل في الولوالجية وفي الكافي لا يختص نذر غير
متعلق بزمان ومكان ودرهم وفقير انتهى وقد قدمنا ان النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال
الشيخ قاسم في شرح الدرر واما النذر الذي ينذره اكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب او مريض او له حاجة
ضرورية فياتي بعض الصلحاء فيجعل سترة على راسه ويقول يا سيدي فلان ان رد غائبي او عوفي مريضي او قضيت حاجتي
فلك من الذهب كذا او من الفضة كذا او من الطعام كذا او من الماء كذا او من الشمع كذا او من الزيت كذا فهذا النذر باطل
بالاجماع لوجوه منها انه نذر لمخلوق والنذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون لمخلوق ومنها ان المنذور له
ميت والميت لا يملك ومنها انه ظن ان الميت يتصرف في الامور دون الله واعتقاده ذلك كفر اللهم الا ان قال يا الله اني نذرت
لك ان شفيت مريضي او رددت غائبي او قضيت حاجتي ان اطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة او الفقراء الذين
بباب الامام الشافعي او الامام الليث او اشتري حصرا لمساجدهم او زيتا لوقودها او دراهم لمن يقوم بشعائرها
الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين
برباطه او مسجده او جامعه فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النذر الفقراء وقد وجد المصرف ولا يجوز ان يصرف ذلك لغني
غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ ما لم يكن محتاجا فقيرا ولا لذي النسب لاجل نسبه ما لم يكن فقيرا
ولا لذي علم لاجل علمه ما لم يكن فقيرا ولم يثبت في الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجماع على حرمة النذر للمخلوق ولا ينعقد
ولا تشتغل الذمة به وانه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ اخذه ولا اكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا ان
يكون فقيرا وله عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فياخذونه على سبيل الصدقة المبتداة فاخذه
ايضا مكروه ما لم يقصد به الناذر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا
فما يؤخذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين ما لم يقصد
بصرفها للفقراء الاحياء قولا واحدا انتهى **قوله** ولا قضاء ان شرع فيها فافطر اي ان شرع في صوم الايام المنهية ثم
افسده فلا قضاء عليه وعن ابي يوسف ومحمد في النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع
في الصلاة في الوقت المكروه والفرق لابي حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع في الصوم يسمى صائما حتى يحنث
به الحالف على الصوم فيصير مرتكبا للنهي فيجب ابطاله ولا تجب صيانته ووجوب القضاء ينبني عليه ولا يصير مرتكبا
للنهي بنفس النذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع في الصلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصلاة فتجب
صيانة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن ابي حنيفة انه لا يجب القضاء في فصل الصلاة ايضا والاظهر هو الاول
كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير والتحرير بانه يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب يطلق
في الوجوب وحينئذ فالوجه ان لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء ولا مخلص الا بجعل الكراهة
تنزيهية انتهى ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع في الصلاة لم يكن مرتكبا للنهي عنه
فوجب عليه المضي وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضي
فتعارض محرمان ومع احدهما وجوب فقدم حرمة القطع . والله اعلم .

باب الاعتكاف

ذكره بعد الصوم لما انه من شروطه كما سياتي والشرط مقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكفه اذا دام من باب طلب
وعكفه حبسه ومنه والهدي معكوفا وسمي به هذا النوع من العبادة لانه اقامة في المسجد مع شرائط كذا في المغرب
وفي الصحاح والاعتكاف الاحتباس وفي النهاية انه متعد فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعدي بمعنى
الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد واما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق
المواظبة ومنه قوله تعالى يعكفون على اصنام لهم وشرعا اللبث في المسجد مع نية فالركن هو اللبث والكون في المسجد
والنية شرطا للصحة واما الصوم فسياتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس واما
البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح من المراة والعبد باذن
الزوج والمولى ولو نذرا فلهما المنع ويقضيانه بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق واما المكاتب
فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو اذن لها لم يكن له رجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من اهل الملك بخلاف
المملوك لانه ليس من اهله وقد اعار منافعه وللمعير الرجوع لكنه يكره لخلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه
لا حاجة الى التصريح بالاسلام والعقل لما انهما علما من اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها واما الطهارة
من الجنابة فينبغي ان تكون شرطا للجواز بمعنى الحل كالصوم لا للصحة كما صرح به واما صفته فالسنية كما ذكر على
كلام فيه ياتي واما سببه فالنذر ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان كان تطوعا واما حكمه فسقوط
الواجب ونيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسياتي ما يفسده وما يكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه
كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن امور الدنيا وتسليم النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب
كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه حتى قضى ماربه فهو يلازم بيته ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو
من اشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص **قوله** سن لبث في مسجد بصوم ونية اي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف وقد
اشار المصنف الى صفته وركنه وشرائطه اما الاول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب وفي القدوري الاعتكاف
مستحب وصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه الى ثلاثة اقسام واجب وهو المنذور
وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاظهر
انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعا لما صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة واطلقوا عليها الاستحباب
لانها بمعناه واما الواجب فهو بعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع ايضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف
وهو اشتراط زمن للتطوع واما على المذهب من ان اقل النفل ساعة فلا والدليل على تاكيده في العشر الاخير مواظبته
عليه الصلاة والسلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجبا للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشيء ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى ان مات فهذه
المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنة
والا كانت تكون دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت بالترك وهو ما يفيده الحديث
من انه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبابا مضروبة فقال لمن هذا فقالوا لعائشة وهذا لحفصة
وهذا لسودة فغضب وقال اتقولون البر بهذا فامر بان تنزع فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد
يقال ان الترك لعذر كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء
فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين المنجز والمعلق واشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه
لكن ذكر الصوم معها لا ينبغي لانه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه بالسنة ولا على غيره لتصريحه بعد بان اقله
ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه فان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير
من رمضان فان الصوم من شروطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض او سفر ينبغي ان لا يصح قلت لا يمكن لتصريحهم
بان الصوم انما هو شرط في المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم
من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كما في الظهيرية وعن ابي يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه
ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله علي ان اعتكف ليلا او نهارا لزمه ان يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل
محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد اكل فيه

لم يصح ولم يلزمه شيء لانه لا يصح بدون الصوم وستاتي بقية تفاريع النذر ومن تفريعاته مما انه لو اصبح صائما متطوعا او غير ناو للصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وتمامه في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو قال لله علي ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا ايجاده للمشروط له قصدا فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه واجزاه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضاه بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه في رمضان اخر ويجوز في قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة في الاصول في بحث الامر **قوله** واقله نفلا ساعة لقول محمد في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شروطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعدا او راكبا مع قدرته على القيام والنزول ونظر فيه المحقق في فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الاخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره انتهى ولا يخفى ان ما ادعاه امر عقلي مسلم ولهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوي وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافي للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال وفي ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ما ذكر في الكتاب ولا يمتنع ان يكون مستنده صريحا اخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع واما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه في ظاهر الرواية وروى الحسن بانه شرط واختلاف الرواية فيه مبني على اختلاف الرواية في اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم او غير مقدر ذكر محمد في الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر انتهى وهي تفيد ان ظاهر الرواية مروي لا مستنبط واشار الى انه لو شرع في النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكروا في الحيض ان الساعة اسم لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقول اهل الميقات فكذا هنا واطلق في المسجد فافاد ان الاعتكاف يصح في كل مسجد وصححه في غاية البيان لاطلاق قوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد وصحح قاضيخان في فتاواه انه يصح في كل مسجد له اذان واقامة واختار في الهداية انه لا يصح الا في مسجد الجماعة وعن ابي يوسف تخصيصه بالواجب اما في النفل فيجوز في غير مسجد الجماعة ذكره في النهاية وصحح في فتح القدير عن بعض المشايخ ما روي عن ابي حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفي الكافي اراد به ابو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها ويوافقه ما في غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف في الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة اما الافضل فان يكون في المسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم المساجد العظام الذي كثر اهلها كذا في البدائع وشرح الطحاوي وظاهره ان الجوار بمكة ليس بمكروه والمروي عن ابي حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا باس به بل هو الافضل قال في النهاية وعليه عمل الناس اليوم الا انه قال الا ان يزاحم الاعتكاف فيه في ايام الموسم فلا بد على المسئلة **قوله** والمراة تعتكف في مسجد بيتها يريد به الموضع المعد للصلاة لانه استر لها قيد به لانها لو اعتكفت في غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد او لا لا يصح اعتكافها واشار بقوله تعتكف دون ان يقول يجب عليها الى ان اعتكافها في مسجد بيتها افضل فافاد ان اعتكافها في مسجد الجماعة جائز وهو مكروه ذكره قاضيخان وصححه في النهاية وظاهر ما في غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفي البدائع ان اعتكافها في مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين اصحابنا

والمذكور في الاصل محمول على نفي الفضيلة لا نفي الجواز واشار بجعله كالمسجد الى انها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تاثم في الثاني دون الاول وكذا في الرجل وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المراة اعتكاف شهر فحاضت تقضي ايام حيضها متصلا بالشهر والا استقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفي المحيط ولو اذن لها في الاعتكاف شهرا وارادت ان تعتكف متتابعا فللزوج ان يامرها بالتفريق لانه لم ياذن لها في الاعتكاف متتابعا لا نصا ولا ضرورة ولا دلالة ولو اذن لها في اعتكاف او صوم شهر بعينه فاعتكفت وصامت فيه متتابعا ليس له منعها لانه اذن لها في التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا **قوله** ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة او طبيعية كالبول والغائط اي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده الا لضرورة مطلقة لحديث عائشة كان عليه الصلاة والسلام لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في تقضيها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهي معلوم وقوعها ويخرج حين زوال الشمس لان الخطاب يتوجه بعده وان كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه ادراكها وصلاة اربع قبلها وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رايه ان يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بانه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى تحية غيرها في تحقيقها وكذا السنة فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة اربعا على قوله وستا على قولهما ولو اقام في الجامع اكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لانه موضع الاعتكاف الا انه يكره لانه التزم اداءه في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر مما ذكروه ان الاربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها اخر ظهر عليه لا اصل لها في المذهب لانهم نصوا هنا على ان المعتكف لا يصلي الا السنة البعدية فقط ولان من اختارها من المتاخرين فانما اختارها للشك في ان جمعته سابقة او لا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص شمس الائمة السرخسي على ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين فاكثر قال وبه ناخذ وفي فتح القدير وهو الاصح فلا ينبغي الافتاء بها في زماننا لما انهم نظروا منها الى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم ان الجمعة ليست فرضا وان الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذا نبهت عليها مرارا قيدنا بكون الاعتكاف واجبا لانه لو كان نفلا فله الخروج لانه منه له لا مبطل كما قدمناه ومراده بمنع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا او نهارا صرح بالحرمة صاحب المحيط وافاد انه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو احرم المعتكف بحجة او عمرة اقام في اعتكافه الى ان يفرغ منه ثم يمضي في احرامه لانه امكنه اقامة الامرين فان خاف فوت الحج يدع الاعتكاف لان الحج اهم من الاعتكاف لانه يفوت بمضي يوم عرفة وادراكه في سنة اخرى موهوم وانما يستقبله لان هذا الخروج وان وجب شرعا فانما وجب بعقده والجنابة عقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف واشار الى انه لو خرج لحاجة الانسان ثم ذهب لعيادة المريض ولصلاة الجنازة من غير ان يكون لذلك قصدا فانه جائز بخلاف ما اذا خرج لحاجة الانسان ومكث بعد فراغه انه ينتقض اعتكافه عند ابي حنيفة قل او كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن اكثر من نصف يوم كذا في البدائع **قوله** فان خرج ساعة بلا عذر فسد لوجود المنافي اطلقه فشمل القليل والكثير وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يفسد الا باكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لان الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة او الغالبة وليس هنا كذلك واراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والا بان لو اريد مطلقه لكان الخروج ناسيا او مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به ومما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد او لتفرق اهله او اخرجه ظالم او خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظهيرية خلافا للشارح الزيلعي او خرج لجنازة وان تعينت عليه او لنفير عام او لاداء شهادة او لعذر المرض او لانقاذ غريق او حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعا لصاحب البدائع مما لا ينبغي بل الكل عذر مسقط للاثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه

صلاة الجنازة او اداء الشهادة بان كان ينوي حقه ان لم يشهد او لانجاء غريق ونحوه والدليل على ما ذكره القاضي
ما ذكره الحاكم في كافيه بقوله فاما في قول ابي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط او بول او جمعة انتهى
فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيخان والولوالجي وصعود المئذنة ان كان بابها في المسجد
لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لان خروجه
للاذان يكون مستثنى عن الايجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل
لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها تقام في موضعها فلا يعتبر خارجها انتهى وفي التبيين ولو كانت المراة
معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتبني على اعتكافها انتهى وينبغي ان يكون مفسدا على ما
اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه واراد بالخروج انفصال قدميه احترازا عما اذا اخرج راسه الى داره
فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج الا ترى انه لو حلف لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع
وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبرا لما فاته
الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال
كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا افطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان
اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعي فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه
بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة او فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى
الخروج فخرج او بغير صنعه راسا كالحيض والجنون والاغماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط
القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضي لانه لا حرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع وبهذا
علم ان فسده على ثلاثة اقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل **قوله** واكله وشربه
ونومه ومبايعته فيه يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد فان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة
الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب انتهى وينبغي حمله على
ما اذا لم يجد من ياتي له به فحينئذ يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط واراد بالمبايعة البيع والشراء
وهو الايجاب والقبول واشار بالمبايعة الى كل عقد احتاج اليه فله ان يتزوج ويراجع كما في البدائع واطلق
المبايعة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقيده في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا اراد ان يتخذ ذلك متجرا
فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضيخان في فتاواه ورجحه الشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا
ينبغي له ان يشتغل بامور الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لنهيه عليه الصلاة والسلام
عن البيع والشراء في المسجد وكذا يكره فيه التعليم والكتابة والخياطة باجر وكل شيء يكره فيه يكره في سطحه واستثنى
البزازي من كراهة التعليم باجر فيه ان يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا باس
ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف راسه في المسجد لا باس به
اذا لم يلوث بالماء المستعمل فان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضا في المسجد في اناء
فهو على هذا التفصيل انتهى بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضي في المسجد ولو في اناء الا ان يكون موضع
اتخذ لذلك لا يصلى فيه وفي فتح القدير خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه
بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه
الصلاة والسلام **قوله** وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق
العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محمل اطلاقهم
كما صرح به المحقق في فتح القدير اول الزكاة ودل تعليلهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره
كدراهم ودنانير يسيرة او كتاب ونحوه وافاد اطلاقه ان احضار الطعام المبيع الذي يشتريه ليأكله مكروه وينبغي
عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت فالمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه
وقالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله وخصه الامام حميد الدين الضرير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم
يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجا واما الثالث وهو ان لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا
التي هي احسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير فالمسجد اولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما

التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فما ظنك للمعتكف انتهى وظاهره ان المراد بالخير ما لا اثم فيه فيشمل المباح
وبغير الخير ما فيه والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام
المباح في المسجد مكروه ياكل الحسنات كما تاكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي ولا
باس ان يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكن يتجانب ما يكون ماثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلازم
قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين
وكتابة امور الدين **قوله** ويحرم الوطء ودواعيه لقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماعا او غيره لانه في سياق النهي
فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء بها ودواعيه لان حرمة
الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فلحديث
لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل ان يتماسا بخلاف
الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي
لزم الحرج وهو مدفوع ولان النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي **قوله** ويبطل بوطئه
لانه محظور بالنص فكان مفسدا له فشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا نهارا او ليلا انزل او لا بخلاف الصوم اذا كان
ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء
لان الجماع فيما دون الفرج او التقبيل او اللمس لا يفسد الا اذا انزل واذا امنى بالتفكر او النظر لا يفسد اعتكافه
وان اكل او شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان نهارا فان عامدا فسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل
ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو
والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما منع عنه لاجل الصوم يختلف العمد
والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع **قوله** ولزمه الليالي بنذر اعتكاف ايام كقوله بلسانه لله
علي ان اعتكف ثلاثة ايام او ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتك
منذ ايام والمراد بلياليها واشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر احد العددين على طريق الجمع
ينتظم ما بازائه من العدد الاخر لقصة زكريا عليه السلام فانه قال الله تعالى آيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة
ايام الا رمزا وقال في آية اخرى قال آيتك ان لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد
او بالراس او بغيرهما وهذا عند نيتهما او عدم النية اما لو نوى في الايام النهار خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة
كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالي والنهر لانه ما لا يحتمله كلامه كذا
في البدائع كما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام
والليالي فلا يحتمل ما دونه الا ان يصرح ويقول شهرا بالنهر لزمه كما قال او يستثني ويقول الا الليالي لان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا فكانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة
ولا يلزمه شيء لان الليالي ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر ان يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه
شيء لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير وقيدنا كونه نذر بلسانه
لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شيء **قوله** وليلتان بنذر يومين يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما
اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالجمع فحاصله انه اما ان ياتي بلفظ المفرد او المثنى او المجموع وكل منهما اما ان يكون
اليوم او الليل فهي ستة وكل منها اما ان ينوي الحقيقة او المجاز او ينويهما او لم تكن له نية فهي اربعة وعشرون
وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامهما بقي حكم المفرد فان قال لله علي اعتكاف يوم لزمه فقط سواء نواه فقط
او لم تكن له نية ولا تدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر ويخرج بعد الغروب فان نوى الليل معه لزماه ولو نذر
اعتكاف ليلة لم يصح سواء نواها فقط او لم تكن له نية فان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية
وفي فتاوى قاضيخان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شيء ولا معارضة
لما في الكتابين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وما هنا نوى بالليلة اليوم فليتامل وفي الكافي ومتى
دخل في اعتكافه الليل والنهار فابتداؤه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى

انه يصلي التراويح في اول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في اول ليلة من شوال وفي فتاوي الولوالجي من كتاب الاضحية
الليلة في كل وقت تبع لنهار يأتي وفي ايام الاضحى تبع لنهار مضى رفقا بالناس انتهى وفي المحيط من كتاب الحج والليالي
كلها تابعة للايام المستقبلة لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية كليلة عرفة تابعة ليوم التروية
وليلة النحر تابعة ليوم عرفة انتهى فتحصل انها تبع لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار
وقال الامام فخر الدين الرازي ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل
لا يدخل وقت النهار واطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى والمجموع يدخل المسجد
قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من اخر يوم نذره كما صرح به قاضيخان في فتاواه وصرح انه اذا قال ايام ابدا بالنهار
فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر انتهى فعلى هذا لا يدخل الليل وقتا لنهار واطال الكلام في بيان الوجه فعلى هذا لا يدخل
الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه
متتابعا ولا يجزيه لو فرق ومتى لم يدخل الليل جاز له التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام والليالي
متتابعا في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر ان يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيخان وفي
الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله علي صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه
التتابع ولو افطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله علي صوم شهر ولم يعين ان
قال متتابعا لزمه متتابعا وان اطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف يلزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين
ثم في الصوم والاعتكاف فان افسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه انتهى يعني
لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلله في المبسوط بان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تعالى وما اوجبه الله متتابعا اذا افطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل والاطلاق في
الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان
متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلا فكان
متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص انتهى واطلق في النذر فشمل ما اذا نذر اعتكاف
يوم العيد فانه منعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت اخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام
ولو نوى ان اراد يمينا لقوات البر وان اعتكف فيه اجزاه وقد اساء كما في الصوم كذا في فتاوي الولوالجي وغيرها وقد
علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم او شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التعجيل بعد وجود
السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي ان لا يكون فيه خلاف لما ذكرناه وكذا يلغو تعيين المكان
كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز في الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش
عشرة ايام ثم مات اطعم عنه عن جميع الشهر وفي الكافي وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتاخر وعندهما
تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتاخر حتى لو قال لعبده انت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا
انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر
الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الاتي في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق
لانها لا تتقدم ولا تتاخر عندهما وفي المحيط الفتوى على قول ابي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقيها يعرف الاختلاف
وان كان عاميا فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان كما في
الكافي وذكر في فتاوى قاضيخان ان المشهور عن ابي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره
وفي فتح القدير واجاب ابو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك ان رمضان الذي
كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تامل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان الذي تطلب
امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة **ومن علاماتها** انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع
الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما اخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة
كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

كتاب الحج

لما كان مركبا من المال والبدن وكان واجبا في العمر مرة اخره ولمراعات ترتيب حديث الصحيحين بني الاسلام على
خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليه اعتمد البخاري رحمه الله تعالى في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة
بفتح الحاء وكسرها وبهما قرئ في التنزيل القصد الى معظم لا مطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتيمم وفي
الفقه ما ذكره بقوله هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص والمراد بالزيارة الطواف
والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف
من طلوع الفجر يوم النحر الى اخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير ظهر
ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتهما محرما بنية الحج سابقا كما سياتي ان الاحرام
شرط واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل القصد خاصا مع زيادة وصف
فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوي اذا حلف ليزورن
فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستاذن ورجع يحنث انتهى فلا بد من الذهاب مع الاستيذان وعلم
من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات
فان الصلوة اسم لافعال مخصوصة هي القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة
اسم للايتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة زيارة البيت فقط فانه حينئذ يصير
الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيئان الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل
عليه ما قالوا ان المامور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزيا بخلاف ما اذا رجع
قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجدا فينبغي ان لا يجزي الامر سواء مات المامور او رجع وسمي
البيت لانه يضاف اليه وانما لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب اداء
وشرائط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة
على الراحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انهما
شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور يثبت لمن في دار الاسلام بمجرد الوجود
فيها سواء علم بالفرضية او لم يعلم ولا فرق في ذلك بين ان يكون نشأ على الاسلام فيها او لا فيكون ذلك علما
حكميا ولمن في دار الحرب باخبار رجلين او رجل وامراتين ولو مستورين او واحد عدل وعندهما لا تشترط
العدالة والبلوغ والحرية فيه وفي نظائره الخمسة كما عرف اصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة
البدن وزوال الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وامن الطريق وعدم قيام العدة في حق المراة وخروج الزوج
او المحرم معها والثالثة اعني شرائط الصحة اربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص و
والاسلام ومنهم من ذكر بدل الاحرام النية وبدل الاسلام النية وواجباته اعني التي يلزم بترك واحد
منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم
النحر الى طلوع الشمس والحلق او التقصير والسعي بين الصفا والمروة سبعة اشواط وكونه بعد طواف معتد به
ورمي الجمار وبداية الطواف من الحجر الاسود والتيامن فيه والمشي فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه
من الحدث الاصغر والاكبر وستر العورة واقل الاشواط السبعة وهي ثلاثة وبداية السعي بين الصفا والمروة
من الصفا والمشي فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن او المتمتع وصلاة ركعتين لكل اسبوع وطواف الصدر
والترتيب بين الرمي والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة
في ايام النحر وما عدا هذه المذكورات مما سياتي بيانه مفصلا سنن او اداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله
في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الراس والوجه ولبس المخيط وما يفعله
في غيره وهو حلق راس الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغي عده مما نحن فيه كما في النهاية
فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا في فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته ولا بدع
في ان يكون محرما بجهتين كما لا يخفى ولمن اراد الحج مهمات ينبغي الاعتناء بها وهي البداية بالتوبة بشروطها من رد
المظالم الى اهلها عند الامكان وقضاء ما قصر في فعله من العبادات والندم على تفريطه في ذلك والعزم على
عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوي الخصومات والمعاملات وتحصيل رضى من يكره السفر بغير رضاه

وفي الخلاصة معزيا الى العيون اذا اراد الابن ان يخرج الى الحج وابوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا
باس به وان كان محتاجا يكره وكذا الام ان كرهت خروجه وفي السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا باس به
وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا باس به مطلقا وفي النوازل ان كان
الابن امرد صبيح الوجه للاب ان يمنعه عن الخروج حتى يلتحي وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن امرد انتهى
وفي فتح القدير والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال
يقضي به الا ان ياذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده
انتهى وهذا كله في حج الفرض اما في حج النفل فطاعة الوالدين اولى مطلقا كما صرح به في الملتقط وينبغي ان
لا يكون تاجرا في سفره في ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله تعالى في ذلك ويجتهد في تحصيل نفقة
حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد في الحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت مغصوبة ولا
تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق
صالح يذكره اذا نسي ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين
تبعدا من ساحة القطيعة ويري المكاري ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال
انه الشافعي رحمه الله وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك رحمهم الله تعالى انه دفع اليه بطاقة
ليحملها الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المكاري لكونه لم يشارطه على ذلك وورعا من فاعله وكذا يحترز من تحميلها
فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو مملوكة له وفي اجارة الخلاصة حمل البعير مايتان
واربعون منا وحمل الحمار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام احدهم
احل وينبغي ان يستثني ما اذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة والا فلا يشارك فالاستحلال من الشركاء بخلاص وتجريد
السفر عن التجارة احسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة
والفخر ظاهرا وباطنا ففرض وخلط التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في المحمل فكرهه
بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك ففي التحقيق لا اختلاف وركوب الجمل افضل ويكره
الحج على الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل افضلية ما قابله والمشي افضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه
واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه الناس
ويسالوه ايضا حاجته ان شاء الله تعالى في محله ولا يماكس في شراء الادوات والزاد ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس
او يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء رحمهم الله تعالى في اداب السفر **قوله** وفرض مرة على الفور اي فرض الحج
في العمر مرة واحدة في اول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر غليانها وفعل ذلك من فوره اي من
وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم هذا ولم يذكر المصنف رحمه الله فرضيته
قصدا لانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان مسائله ظنية وانما ذكره توطية لما بعده
ودليله القراني ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه
وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان السبب هو النامي تقديرا وتقدير النماء داير مع حولان
الحول اذا كان المال المعد للاستنماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقديره في حول
اخر فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الاخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب ولو
اخبرهم فوجب الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول ابي يوسف واصح الروايتين عن ابي حنيفة
رحمه الله وعند محمد يجب على التراخي والتعجيل افضل كذا في الخلاصة وتحقيقه ان الامر انما هو طلب المامور به
ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فاخذ به محمد رحمه الله وقواه بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية
الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر رضي الله عنه حج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة واما ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله فقالا الاحتياط في تعينه اول سني الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر
فتاخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وبهذا حصل الجواب عن تاخيره عليه السلام اذ لا
يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا
للتبليغ وبهذا التقدير علم ان الفورية ظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب فاذا اخره واداه

بعد

بعد ذلك وقع اداء وياثم بالتاخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا اخره فعلى الصحيح ياثم
ويصير فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من اول سنة على المذهب الصحيح
بل لا بد ان يتوالى عليه سنون لان التاخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريما ولا يصير فاسقا
بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في اخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال الشارح رحمه الله تعالى
ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع ولا يخفى ما فيه فان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل ياثم مطلقا وقيل لا ياثم
مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فاخره حتى مات اثم وان فجاه الموت لا ياثم
وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها
الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا او موسعا اللهم الا ان يقال فائدتها على هذا القول وجوب
الايصاء عليه به قبيل موته فاذا لم يوص ياثم لترك هذا الواجب لا بترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما
زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى
فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم اره لائمتنا بل صرحوا بالنفلية
فقالوا حج النفل افضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا ايضا ومن فروعه ما في الخلاصة
رجل قال لله تعالى علي مائة حجة لزمته كلها ولو قال انا احج لا حج عليه ولو قال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه
عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي حجة فبرا لزمته حجة وان لم يقل علي حجة لله
تعالى لان الحجة لا تكون الا لله تعالى ولو برا وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته انتهى
وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نية وينبغي ان ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير الا ان ينويها وقد
صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما في الخلاصة ان الغالب ان يريد به المريض
الذي فرط في الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن ان يقال انه يكون
واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احرام فانهم قالوا الواجب عليه احد النسكين اما الحج او العمرة فاذا اختار
الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجة بغير اذن ابويه بشرطه او بغير رضى
صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا وواجبا ونفلا وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة
لانه عبادة وضعا **قوله** بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة على زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما
لا بد له منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله فلا حج على عبد ولو مدبرا وام ولد او مكاتبا او مبعضا او ماذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصلاة والصوم لان الحج لا يتاتى الا بالمال غالبا بخلافهما
ولفوت حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان اذن له فقد اعاره منافعه
والحج لا يجب بقدرة عارية ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه خلاف في الاصول فذهب المصنف تبعا لفخر
الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شيء من العبادات وذهب الدبوسي في التقويم
الى انه مخاطب في العبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد ولا زمن
ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذي لا يثبت بنفسه على الراحلة والاعمى والمحبوس
والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاحجاج عنهم ان
قدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن ابي حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم
الاحجاج فان احجوا اجزاهم ما دام العجز مستمرا بهم فان زال فعليهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما في التحفة
اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاسبيجابي وقواه المحقق في فتح القدير ومبنى على ان الصحة من شرائط وجوب
الاداء فالحاصل انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر في
وجوب الاحجاج كما ذكرنا وفي وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه
وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل ان يخرج الى الحج فانه يتقرر دينا في ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقا اما ان حج
الى الحج فمات في الطريق فانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يوخر بعد الايجاب كذا في التجنيس ولا فرق في
الاعمى بين ان يجد قائدا او لا هو المشهور عن ابي حنيفة رحمه الله لان القادر بقدرة غيره ليس بقادر ولو تكلف
هولاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج

فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحلة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب
فلا وجوب اصلا يتعلق بالفقير باشتراط الاستطاعة في اية الحج وفسرت بهما والذي عليه اهل الاصول ومنهم
صاحب التوضيح تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب
لان الوجوب جبري لا صنع للعبد فيه وليس فيه التكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد وليس كذلك
الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول وقد ظهر للعبد الضعيف
ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة في جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق
بينهما ومنوله لم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا ياتي منه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط
اصل الوجوب ولم ار من نبه على هذا وقول المحقق في فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة
شرط الوجوب لا نعلم عن احد خلافه مراده عن احد من الفقهاء والا فقد علمت ان الاصوليين على خلافه
وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتاتي بحثه المذكور في الفقير كما لا يخفى واطلق في الزاد فافاد انه يعتبر في حق
كل انسان ما يصلح به بدنه والناس متفاوتون في ذلك والراحلة في اللغة المركب من الابل ذكرا كان او انثى وهي
فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل او حمار فانه لا يجب عليه ولم ار من صرح
وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر في حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على راس زاملة وهو المسمى في عرفنا راكب مقتب
وامكنه السفر عليه وجب والا بان كان مترفها فلا بد ان يقدر على شق محمل وهو المسمى في عرفنا محارة او شق هيبة
وان امكنه ان يكتري عقبة لا غير لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة في جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا
على المشي او لا والعقبة ان يكتري اثنان راحلة يعتقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وشق المحمل
جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب احد جانبيه وقد رايت في كتب الشافعية ان من الشرائط ان يجد له من يركب
في الجانب الاخر وهو المسمى بالمعادل فان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم اره لائمتنا ولعلهم انما لم يذكروه لما انه
ليس بشرط لامكان ان يضع زاده وقربته وامتعته في الجانب الاخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في رجعة
لم اجد معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله اعلم بحقيقة الحال
ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا تثبت الا بالملك او بالاجارة لا بالعارية
والاباحة فلو بذل الابن لابيه الطاعة واباح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال يحج به
لا يجب عليه القبول لان شرائط اصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عند عدمها ثم اشتراط القدرة على الزاد
عام في حق كل احد حتى اهل مكة واما القدرة على الراحلة فشرط في حق غير المكي واما هو فلا ومن حولها كاهلها
لانهم لا تلحقهم مشقة فاشبه السعي الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشي اصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله
وما لا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد ان يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد
يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه
ان يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه
ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع
واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى
بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه اشار في الخلاصة
واشار بقوله وما لا بد منه الى انه لا بد ان يفضل له مال بقدر راس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا
الدهقان والمزارع اما المحترف فلا كذا في الخلاصة وراس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من
تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال
اعتبار الوسط في نفقة الزوجة مخالف للمفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما فالوسط انما يعتبر فيما اذا
كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كما سياتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى واشار بقوله نفقة ذهابه وايابه
الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة
نفقة يوم وقيل شهر والاول عن ابي حنيفة رحمه الله والثاني عن ابي يوسف رحمه الله ودخل تحت نفقة
عياله سكناهم وكسوتهم فان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط الوقت

اعني

اعني بان يكون مالكا لما ذكر في اشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وافاد
هذا قيدا في صيرورته دينا اذا افتقر وهو ان يكون مالكا في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت خروج
اهل بلده ان كانوا يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر
تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء عليه كذا في فتح القدير **قوله** وامن طريق اي ويشترط
امن طريق يعني وقت خروج اهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة امن الطريق ان يكون الغالب فيه السلامة
كما اختاره الفقيه ابو الليث رحمه الله وعليه الاعتماد وما افتى به ابو بكر الرازي من سقوط الحج عن اهل بغداد
وقول ابي بكر الاسكاف لا اقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلاث مائة وقول الثلجي
ليس على اهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق فلا يعارض ما ذكرناه
وما قاله الصفار رحمه الله من اني لا ارى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة وما علل به في الفتاوى الظهيرية
بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا لم يكن
من شانهم لانهم طايفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ اموالهم وكانوا يغلبون على اماكن
ويترصدون للحاج وعلى تقدير اخذهم الرشوة فالاثم في مثله على الاخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة
في كتاب القضاء ولا يترك الفرض لمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة عدم
غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا وسمعوا ان طايفة
تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من
ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه
يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل انهار لا بحار كما في الحديث سيحان وجيحان والفرات
والنيل كل من انهار الجنة **قوله** ومحرم او زوج لامراة في سفر اي ويشترط محرم الى اخره لما في الصحيحين لا تسافر
امراة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم في رواية او زوج وروى البزار لا تحج امراة الا ومعها محرم فقال رجل
يا رسول الله اني كتبت في غزوة كذا وامراتي حاجة قال ارجع فحج معها فافاد هذا كله ان النسوة الثقات لا
تكفي قياسا على المهاجرة والماسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والماسورة
ليس سفرا لانها لا تقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت ما منا كعسكر المسلمين وجب ان
تقر ولانه لا يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها
من النساء والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة اطلقه فشمل المسلم والذمي
والحر والعبد ولا يرد عليه المجوسي الذي يعتقد اباحة نكاحها والمسلم الفاسق اذا لم يكن مامونا والصبي الذي
لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعة ولم ار من شرط
في الزوج شروط المحرم وينبغي ان لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مامونا او كان صبيا او مجنونا لم يوجد منه ما
هو المقصود كما ذكرنا وعبارة المجمع اولى وهي ويشترط في حج المراة من سفر زوج او محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا
فاسق مع النفقة عليه واطلق المراة فشمل الشابة والعجوز لاطلاق النصوص والمراة هي البالغة لان الكلام
فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغتها لا تسافر الا به
والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر فان لم يكن لها ولي فلا تستصحب في السفر لا ان المراد انه يحرم عليها
لانها غير مكلفة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة ايام بلياليها لانه
يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم واشار بعدم اشتراط رضى الزوج الى انه ليس له منعها
عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور واشار المصنف رحمه
الله تعالى الى ان امن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو احد القولين وقيل شرط
وجوب الاداء وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلته اذا ابى ان يحج معها
الا بهما وفي وجوب التزوج عليها ليحج بها ان لم تجد محرما فمن قال انه شرط الوجوب قال لا يجب عليها شيء من ذلك
لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا
لو ابيح له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب

اذا بان بدنه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها
بينهما والوجوب ذاير مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصا واعلم ان الاختلاف
في وجوبا لايصا اذا مات قبل امن الطريق فان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب واشار باشتراط
المحرم او الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط ايضا لجامع حرمة السفر عليها اي عدة كانت والعبرة بوجوبها وقت
خروج اهل بلدها وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه رد المعتدات من النجف بفتحتين هو مكان لا يعلوه الماء مستطيل
فان لزمها العدة في السفر فسياتي في محله ان شاء الله تعالى **قوله** فلو احرم صبي او عبد فبلغ او عتق فمضى لم يجز
عن فرضه لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبيه بالركن من حيث امكان
اتصال الاداء به فاعتبرنا الشبه فيما يحتاط فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول
على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقل فاحرم عنه ابوه صار محرما فينبغي ان يجرده قبله ويلبسه ازارا ورداء
ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو احصر وتحلل لا دم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جدد
بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض اجزاه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج
عنه للزوم فلو جدده بعد عتقه لم يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر او مجنون فافاق واسلم فجدد الاحرام
اجزاهما قيل وهذا دليل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من
وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه احرم عنه يحتاج الى نقل
صريح بعيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه
المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يبق للتجديد فائدة
فالحاصل انه لا يكون مسلما الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفي الذخيرة
عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام فان عليه الكفارة فرقا بينه وبين الصبي
قوله ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها اي الامكنة التي
لا يتجاوزها الافاقي الا محرما خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثاني وسياتي
الاول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل وتسع وبينه وبين المدينة ستة اميال كما
ذكره النووي وقيل سبعة كما ذكره القاضي عياض رضي الله عنهما ميقات اهل المدينة وهو ابعد المواقيت وبهذا
المكان ابار تسميه العوام ابار علي رضي الله عنه قيل لان علي بن ابي طالب رضي الله عنه قاتل الجن في بعض تلك
الابار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبي في مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء الجيم اهل المشرق وهي بين
المشرق والمغرب من مكة قيل وبينها وبين مكة مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها في الاصل
مهيعة نزل بها سيل فجحف اهلها اي استاصلهم فسميت الجحفة قال النووي رحمه الله تعالى بينها وبين مكة ثلاث
مراحل وهي قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهي طريق اهل الشام ونواحيها اليوم وهي ميقات اهل
مصر والمغرب والشام وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه وبين مكة نحو من مرحلتين
وفي الصحاح انه بفتح الراء وان اويسا القرني رضي الله عنه منسوب اليه ورد بانه بسكون الراء وان اويسا منسوب
الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات اهل نجد واما يلملم فهو ميقات اهل اليمن وهو مكان جنوبي مكة
وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة
في الصحيحين وذات عرق في صحيح مسلم وسنن ابي داود وقوله ولمن مر بها يعني من غير اهلها وقد افاد انه لا يجوز
مجاوزة الجميع الا محرما فلا يجب على المدني ان يحرم من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من اخرها
عندنا ويعلم منه ان الشامي اذا مر على ذي الحليفة في ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه
الاحرام من الجحفة كالمصري لكن قيل ان الجحفة قد ذهبت اعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفيفة لا يكاد يعرفها الا بعض
سكان تلك البوادي فلذا والله اعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برابغ وبعضهم يجعله بالغين المعجمة
احتياطا لانه قبل الجحفة بنصف مرحلة او قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان في بحر او بر لا يمر بواحد من هذه
المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه ان يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذي فعلى
مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والا فاخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن

المنازل وذكر لي بعض اهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة في الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة
في هذا الميقات فينبغي على مذهب الحنفية ان لا يلزم الاحرام من رابغ بل من خليص القرية المعروفة فانه حينئذ
محاذيا لاخر المواقيت وهو قرن فاجيبه بجوابين الاول ان احرام المصري والشامي لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور
على الجحفة وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياط والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت الثاني
ان مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة المارين بقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله اعلم بحقيقة الحال
واطلق الاحرام فيشمل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما في حق الافاقي ويشمل ما اذا كان قاصدا عند
المجاوزة الحج او العمرة او التجارة او القتال او غير ذلك بعد ان يكون قد قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم
هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل واما دخوله صلى الله عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصا
بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة
من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه السلام للقتال وقيد
بقصد مكة لان الافاقي اذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له ان يجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه
التحق باهله ومن كان داخل الميقات فله ان يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج او العمرة وهي الحيلة لمن اراد
ان يدخل مكة بغير احرام وينبغي ان لا تجوز هذه الحيلة للمامور بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره للحج ولانه مامور بحجة
افاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجته مكية فكان مخالفا وهذه يكثر وقوعها فيمن ياتي من البحر الملح
وهو مامور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له ان يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام
حتى لا يطول الاحرام عليه لو احرم بالحج فان المامور بالحج ليس له ان يحرم بالعمرة **قوله** وصح تقديمه عليها
لا عكسه اي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تاخيره عنها اما الاول فلقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله
فسرها الصحابة الاتمام بان يحرم بهما من دويرة اهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه الصلاة والسلام من اهل
من المسجد الاقصى بحجة او بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه رواه الامام احمد رحمه الله ولم يتكلم المصنف على افضلية
التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو ان التقديم افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور
لان المشقة فيه اكثر فكان اكثر ثوابا لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الاشهر اجمعوا على انه مكروه من غير
تفصيل بين خوف الوقوع في محظور ولا لما اطلقه في المجمع ومن فضل كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات
المكاني فقد اخطا وانما كره مطلقا قبل الميقات الزماني لشبهه بالركن وان كان شرطا فراعي مقتضى ذلك الشبه
احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبهه
الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل واما الثاني فلقوله عليه الصلاة والسلام لا يجاوز
احد الميقات الا محرما وفائدة التاقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التاخير **قوله** ولداخلها الحل اي الحل ميقات
من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين ان يكون في نفس الميقات او بعده
كما نص عليه محمد رحمه الله في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة ان يكون بعد المواقيت غير
مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل
ميقاته لانه خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في حقه كالميقاتي للافاقي فلا يدخل الحرم عند
قصد النسك الا محرما واما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كالمكي اذا
خرج من الحرم لحاجة له ان يدخل مكة بغير احرام بشرط ان لا يكون تجاوز الميقات للافاقي فان جاوزه ليس له ان يدخل
مكة بغير احرام لانه صار افاقيا **قوله** وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة اي ميقات المكي اذا اراد الحج الحرم فان احرم
له من الحل لزمه دم واذا اراد العمرة الحل فان احرم لها من الحرم لزمه دم لانه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه والمراد
بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة او لا وسواء كان من اهلها او لا وبه يعلم ان المراد بداخل المواقيت من كان
ساكنا في الحل

باب الاحرام

احرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها واحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد
والنساء ونحو ذلك واحرم الرجل اذا دخل في الحرم او دخل في الشهر الحرام واحرمه لغة في حرمه العطية اي

سنة كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج او عمرة مع الذكر او الخصوصية
على ما سيأتي وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في الصلاة فالصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم
والزكاة لكن الحج اقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج او للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي
احرم له وان افسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي الثاني انه لا بد من قضائه
مطلقا وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب المضي فيه والقضاء ان ابطله بخلاف
المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو افسده **قوله** واذا اردت ان تحرم فتوضأ والغسل افضل قد تقدم
دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض والنفساء لما روي ان ابا بكر رضي الله عنه قال
لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان اسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز
عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعني ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما
عند العجز وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث
ومغبر جعل طهارة ضرورة اداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف رحمه الله في الكافي بين الاحرام
وبين الجمعة والعيدين واشار المصنف الى انه يستحب لمن اراده كمال التنظيف من قص الاظفار والشارب ونتف
الابطين وحلق العانة والى ان لمن اعتاده من الرجال او اراده والا فتسريحه وازالة الشعث والوسخ عنه
وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماع زوجته او جاريته ان كانت معه
ولا مانع من الجماع فانه من السنة **قوله** والبس ازارا ورداء جديدين او غسيلين لانه عليه السلام لبسهما
هو واصحابه كما رواه مسلم ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما
عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضياء الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر
ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا بأس به ولو خلله بخلال او مسله او شده على نفسه بحبل اساء
ولا شيء عليه وما في الكتاب بيان للسنة والا فستر العورة كاف كما في المجمع واشار بتقديم الجديد الى افضليته
وكونه ابيض افضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق ترك المستحب ولا يخفى زهدا في حق الرجل
قوله وتطيب اي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبل الاحرام اطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية
وما لا يبقى لحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم
وفي لفظ لمسلم كاني انظر الى وبيص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم وفي لفظ لمسلم
كاني انظر الى وبيص المسك وهو البريق واللمعان وكرهه محمد رحمه الله تعالى بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيد
بالبدن لانه لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على احدى الروايتين عنهما قالوا وبه ناخذ والفرق لهما
بينهما انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا والمقصود من استنانه حصول الارتفاق
به حالة المنع منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق
حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الظهيرية ان ما عن محمد رحمه الله رواية ضعيفة وان
مشهور مذهبه كمذهبهما **قوله** وصل ركعتين اي على وجه السنة بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام
صلاهما كما في الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزيه المكتوبة كتحية المسجد ينوي بقلبه الدخول في
الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لانه يحتاج في اداء اركانه الى تحمل
المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالا ربنا تقبل منا انك انت
السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في العسير لا في اليسير
واداؤها يسير عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة **قوله** ولب دبر صلاتك
تنوي بها الحج اي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء وسكونها آخر الشيء كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه
عليه الصلاة والسلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها اشارة الى ما ذكره المشايخ من انه يقول
اللهم اني اريد الحج الى آخره ليس له اصل في السنة ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم احدا من الرواة لنسكه
روى انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق
القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انه لا يحسن الا لمن لم يجمع عزيمته والا فلا فالحاصل ان التلفظ باللسان

بالنية بدعة مطلقا في جميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله
تنوي الحج بيان للاكمل والا فيصح الحج بمطلق النية واذا ابهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين
قبل ان يشرع في الافعال والاصل فيه حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال اهللت بما اهل به
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا اذا احصر قبل الافعال
فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع فافسد وجب عليه المضي في
عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع انتهى والمنقول في الاصول
انها لا تتأدى بنية النفل وتتأدى بمطلق الوقت نظرا الى ان الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية
فالاول للثاني والثاني للاول **قوله** وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك
والملك لا شريك لك هكذا روى اصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تثنية
يراد بها التكثير وهو ملزوم النصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره اجبت اجابتك اجابة
بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكانه من الب بالمكان اذا اقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب
ومفرده لبيك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجح المصنف
في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزة ان الحمد بعد الاتفاق على جواز
الكسر والفتح واختار في الهداية ان الاوجه الكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي رحمه الله
تعالى الفتح احسن على انه تعليل للتلبية اي لبيك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليق الاجابة
التي لا نهاية لها بالذات اولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا
مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم وهذا
مقرر في مسالك العلة من علم الفصول لكن لما جاز فيه كل منهما حمل على الاول لاولويته ولا كذلك بخلاف
الفتح ليس فيه سوى انه تعليل **قوله** وزد فيها ولا تنقص اي في التلبية ولا تنقص منها والزيادة مثل لبيك
وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل لبيك اله الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعماء والفضل
الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم وصرح
المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا واما النقص فقال
المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية
انما هي سنة وانما الشرط مطلق ذكر الله تعالى فارسيا كان او عربيا هو المشهور عن اصحابنا رحمهم الله تعالى وخصوص
التلبية سنة فاذا تركها اصلا ارتكب كراهة تنزيهية فاذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز
فيه نظر ظاهر وقول من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم لا خصوصها قيد بالزيادة في
التلبية لان الزيادة في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان
كان الاول فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة
لانه محل الذكر والثناء **قوله** فاذا لبيت ناويا فقد احرمت افاد انه لا يكون محرما الا بهما فاذا اتى بهما فقد دخل
في حرمات مخصوصة فهما غير الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد رحمه الله انه يصير شارعا بالنية
لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا
بالنية وحدها قياسا على الصلاة **قوله** عن ابي يوسف رحمه الله تعالى ان النية تكفي قياسا على الصوم
بجامع انها عبادة كف عن المحظورات وقياسنا اولى لانه التزام افعال كالصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف
شرط فكان بالصلاة اشبه والمراد من التلبية شيء من خصوصيات النسك سواء كان تلبية او ذكرا يقصد به
التعظيم او سوق الهدي او تقليد البدن كما ذكره المصنف رحمه الله في المستصفى وذكر الاسبيجابي انه لو
ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو وسيأتي تفاصيله ان شاء الله تعالى
ثم اذا احرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء
من الادعية وان تبرك بالمأثور فحسن **قوله** فاتق الرفث والفسوق والجدال للآية الكريمة فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي بصيغة النفي وهو آكد ما يكون من النهي كانه قيل فلا يكون رفث

ولا فسوق ولا جدال وهذا لانه لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس رضي الله عنه يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روي انه كان ينشد في احرامه • وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير ننك لميسا • فقيل له ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت نقل اخفافها وقيل المشي الخفي ولميس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد ان صدق الفال والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام اشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتاخيره او التفاخر بذكر آبائهم حتى افضى ذلك الى القتال فانما يناسب تفسير الجدال في الاية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رفث يفسد حجه واذا فسق وجادل لا الا ان الجماع من محظورات الاحرام انتهى ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والا فلا افساد في الكل قوله وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه اي فاتق اذا احرمت التعرض لصيد البر قال المصنف رحمه الله في المستصفى اريد بالصيد هنا المصيد اذ لو اريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الاشارة والدلالة بحديث ابي قتادة كما سياتي والفرق بين الاشارة والدلالة ان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا يجد النعلين فاقطعهما اسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس او زعفران او عصفر الا ان يكون غسيلا لا ينفض كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل اعجمية والجمع سراويلات منصرف في احد استعماليه يذكر ويؤنث والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ اصفر يؤتى به من اليمن واختلفوا في قولهم لا ينفض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر الا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا له رائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كميه لانه لو لم يدخل يديه في كميه فانه يجوز عندنا خلافا لزفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ اي المرتفع ولم يعين في الحديث احدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حمل عليه احتياطا كذا في فتح القدير اي حمل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان اكثر كشفا وهو فيما قلنا فالحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجليه لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كان او مداسا او غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردية والبرنس وخرج باللبس الارتداء ويدخل في الخفين الجوربان ولم ار من صرح بما اذا كان قادرا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين اسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف المال لغير ضرورة والقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذكر الحلبي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن او بعضه بحيث يحيط به بخياطة او تلزيق بعضه ببعض او غيرهما ويستمسك عليه بنفسه لبس لبس مثله الا المكعب قوله وستر الوجه والراس اي واجتنب تغطيتهما لحديث الاعرابي الذي وقصته ناقته لا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا واعلم ان ائمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم الحي المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه في حق الميت المحرم فان حكمه عندنا كسائر الاموات في تغطية الوجه والراس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به في حالة الحياة واجاب في غاية البيان عن ائمتنا بانهم انما لم يعملوا به في الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فقطع العنوان ولهذا لا يبنى المامور بالحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابي مخصوص من ذلك باخبار النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو في غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المراة لا تغطي وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفي كشفه فتنة ولان لا يغطي الرجل وجهه للاحرام اولى والمراد بستر الراس تغطيتها بما يغطى به عادة كالثوب احترازا عن شيء لا يغطى به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر القاضي خان في فتاواه انه لا يغطي فاه

ولا ذقنه

ولا ذقنه ولا عارضه ولا باس بان يضع يده على انفه قوله وغسلهما بالخطمي اي واجتنب غسل راسه ولحيته بالخطمي واللحية لما كانت في الوجه اعاد الضمير عليها وان لم يتقدم لها ذكر ووجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف في الصابئة والافطار بالاقطار في الاحليل والخطمي بالكسر نبت يغسل به الراس قيد بالخطمي لانه لو غسل راسه بالحرض والصابون لا شيء عليه باتفاقهم قوله ومس الطيب اي واجتنبه مطلقا في الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو بكسر العين مغبر الراس والتفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو في اللغة نقيض الخبث وفي الشريعة ما له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناء ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى منها الدهن كما في الوافي اما لانه اصل الطيب فدخل واما للاختلاف كما سياتي في باب الجنايات ان شاء الله تعالى قوله وحلق راسه وقص شعره وظفره اي واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص في معناه فيثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا ونتفا وتنورا واحراقا من كل مكان كان من الراس والبدن مباشرة او تمكينا لكن قال الحلبي في مناسكه ويستثنى منه قلع الشعر النابت في العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شيء فيه عندنا قوله لا الاغتسال ودخول الحمام اي لا يتقيهما لما روى مسلم في صحيحه انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم قوله والاستظلال بالبيت والمحمل اي لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية او عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب راسه ولا وجهه فلو اصاب احدهما يكره كما لو حمل ثيابا على راسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حمل نحو الطبق والاجانة والعدل المشغول قوله وشد الهميان في وسطه اي لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم ويشد على الحقو واطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقته او نفقة غيره لانه ليس بلبس مخيط ولا في معناه واشار انه لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكره له ايضا الاكتحال بغير المطيب وان يختتن ويفتصد ويقلع ضرسه ويجبر الكسر ويحتجم وان يحك راسه وبدنه غير انه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف ذلك فلا باس بالحك الشديد قوله واكثر التلبية متى صليت او علوت شرفا او هبطت واديا او لقيت ركبا وبالاسحار رافعا صوتك اي اكثرها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال اطلق الصلاة فشمل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها الطحاوي بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسبيجابي وعلوت شرفا اي صعدت مكانا مرتفعا بضم الشين قيل جمع شرفة والركب جمع راكب كالتجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصحح في المحيط بان الزيادة عليها على المرة الواحدة سنة حتى يلزمه الاساءة بتركها قال في فتح القدير ظاهره ان التلبية فرض وسنة ومندوب ويستحب ان يكررها كلما اخذ فيها ثلاث مرات وياتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا راى شيئا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تلبيته سرا ويسال الله تعالى الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعله العوام قوله وابدا بالمسجد بدخول مكة الباء الاولى للتعدية وهو ايصال معنى متعلقها بمدخولها والثانية للسببية وعبارة اصله اولى وهي اذا دخل مكة بدا بالمسجد الحرام لانه اول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغسال المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد دخول مكة بزمن خاص فافاد انه لا يضره ليلا دخلها او نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجته وليلا في عمرته وهما سواء في عدم الكراهة وما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقرير السنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الخانية ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلى ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج فمن السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة في دخول المساجد كلها ويستحب ان يكون ملبيا في دخوله حتى ياتي باب بني شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعا خاشعا ملبيا ملاحظا جلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم قوله وكبر وهلل تلقاء البيت اي مواجها له لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير فالمراد من التكبير الله اكبر اي من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى اي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر

المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه فان الدعاء عنده مستجاب ومحمد رحمه
الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية
وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي ان يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف ان يجري على لسانه
ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي ان يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء
يمنعه عن الرقة انتهى وقد ذكر في المناقب ان ابا حنيفة رحمه الله اوصى رجلا يريد السفر الى مكة بان يدعو الله تعالى عند
مشاهدة البيت باستجابة دعائه فاذا استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن اهم الادعية طلب
الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من اهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه **قوله** ثم استقبل
الحجر مكبرا مهللا مستلما بلا ايذاء لفعله عليه السلام كذلك ولنهيه عمر رضي الله عنه عن المزاحمة ولان الاستلام سنة
والكف عن الايذاء واجب فالاتيان بالواجب متعين والاستلام ان يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه
السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضعهما وقبلهما او احدهما فان لم يقدر امس الحجر بالعرجون ونحوه وقبله لرواية
مسلم وان عجز عن ذلك للزحمة رفع يديه حذاء اذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيرا بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا
المأثور وان امكنه ان يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولى عندنا ان لا
يسجد ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد اشار
الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف فان كان رجلا لا محرما يطوف طواف التحية وان كان محرما بالحج فطواف
القدوم وهو ايضا تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني
كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد وبالعمرة فطواف العمرة ولا يسن في حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من
ذلك ما اذا دخل في وقت منع الناس من الطواف او كان عليه فائتة مكتوبة او خاف خروج وقت المكتوبة او الوتر او سنة
راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف في هذه المسائل ثم يطوف وفي قوله الحجر دون ان
يصفه بالسواد اشارة الى انه حين اخرج من الجنة كان ابيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة كذا في المحيط
قوله وطف مضطبعا وراء الحطيم آخذا عن يمينك مما يلي الباب سبعة اشواط لفعله عليه السلام كذلك
كما رواه ابو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى ويلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتأبطه
وقولهم اضطبع رداءه سهو وانما الصواب بردائه كذا في المغرب وموشحه مأخوذة من الضبع وهو العضد لانه
يبقى مكشوفا وينبغي ان يفعله قبل الشروع في الطواف بقليل واما ادخال الحطيم في طوافه فهو واجب لان الحطيم
ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم ما دام بمكة ولو لم
يعده لزمه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه تثبت بنص الكتاب فلا يتأدى
بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاثة اسامي حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربي
بينه وبين البيت فرجة وسمي به لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل او لان من دعا على من ظلمه فيه
حطمه الله تعالى كما جاء في الحديث فهو بمعنى فاعل كذا في كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة اذرع
من البيت لرواية مسلم عن عائشة وفي غاية البيان ان فيه قبر هاجر واسمعيل عليهما السلام واما اخذه عن يمينه مما يلي
الباب فهو واجب ايضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لترك الواجب ويجب اعادته ما دام بمكة فان رجع قبل اعادته
فعليه دم والحكمة في كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على
يساره وقيل لان القلب في الجانب الايسر وقيل ليكون الباب في اول طوافه لقوله تعالى وأتوا البيوت من ابوابها
واشار بقوله مما يلي الباب الى ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح
من غيره لا يجزيه لان الامر بالطواف في الاية مجمل في حق الابتداء فالتحق بفعله عليه السلام بيانا له كذا في فتح القدير
هنا وفي باب الجنايات ذكر ان ظاهر الرواية انه سنة وذكر في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر
جاز ويكره وذكر محمد رحمه الله في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه اشار في الاصل فقد جعل
البداية منه فرضا انتهى والاوجه الوجوب بالمواظبة والافتراض بعيد عن الاصول لانه زيادة على القطعي
بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط اراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية ولما
كان الابتداء من الحجر واجبا كان ابتداء الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود متعينا ليكون

مما

مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدئون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم
فاحذره وقوله سبعة اشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف فانا قدمنا ان اقل الاشواط السبعة واجبة يجبر
بالدم فالركن اكثر الاشواط واختلف فيه فقيل اربعة اشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكر
الجرجاني انه ثلاثة اشواط وخالف المحقق ابن الهمام اهل المذهب وجزم بان السبعة ركن وانه لا يجزي اقل منها
وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل واطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير باعتبار السبعة
مانع للنقصان اتفاقا واختلفوا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا عالما انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه
يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه
شرع فيه مسقطا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خلاف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا
يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر
الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم او من وراء السواري جاز
وخارج المسجد لا يجوز وعليه ان يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب
والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة واحدة فاذا طاف خارج المسجد فقد طاف بالمسجد لا بالبيت
لان حيطان المسجد تحول بينه وبين البيت كذا في المحيط وقد علمت مما قدمناه من واجبات الحج ان الطهارة فيه من الحدثين
واجبة وكذا ستر العورة فلو طاف مكشوف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه لزمه دم كذا في الظهيرية واما
الطهارة من الخبث فسنة لا يلزمه بتركها شيء كما صرح به في المحيط وغيره لكن صرح في الفتاوى الظهيرية بانه لو
طاف طواف الزيارة في ثوب كله نجس فهذا كما لو طاف عريانا فان كان من الثوب قدر ما يواري عورته طاهرا والباقي نجسا
جاز طوافه ولا شيء عليه واطلق الطواف فافاد انه لا يكره في الاوقات التي تكره الصلاة فيها لان الطواف ليس بصلاة
حقيقة ولهذا ابيح الكلام فيه كما ورد في الحديث ولا تبطله المحاذاة وقالوا لا بأس بان يفتي في الطواف ويشرب ويفعل
ما يحتاج اليه لكن يكره انشاد الشعر فيه والحديث لغير حاجة والبيع واما قراءة القرآن فيه فمباحة في نفسه ولا
يرفع بها صوته كما في المحيط والمعروف في الطواف انما هو مجرد ذكر الله تعالى روى ابن ماجة عن ابي هريرة رضي الله عنه
انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول من طاف بالبيت سبعا ولا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله محيت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات ورفع له بها عشر درجات وفي المحيط
لو خرج من طوافه الى جنازة او مكتوبة او تجديد وضوء ثم عاد بنى **قوله** ورمل في الثلاث الاول بيان للسنة اي في
الاشواط الثلاثة الاول دون غيرها فافاد انه من الحجر الى الحجر لحديث عمرو بن عباس رضي الله عنهما في حجة الوداع المروي
في الصحيحين ردا على من قال انه ينتهي الى الركن اليماني واعلم ان الاصل زوال الحكم عند زوال العلة لان الحكم ملزوم
لوجود العلة ووجود الملزوم بدون اللازم محال وقول من قال ان علة الرمل في الطواف زالت وبقي الحكم ممنوع فان
النبي صلى الله عليه وسلم رمل في حجة الوداع تذكيرا لنعمة الامن بعد الخوف ليشكر عليها فقد امر الله تعالى بذكر نعمه
في مواضع من كتابه وما امرنا بذكرها الا لنشكرها ويجوز ان يثبت الحكم بعلل متبادلة كحين غلبة المشركين كانت علة الرمل
ايهام المشركين قوة المؤمنين وعند زوال ذلك تكون علته تذكير نعمة الامن كما ان علة الرق في الاصل استنكاف الكافر
عن عبادة ربه ثم صار علته حكم الشرع برقه وان اسلم وكالخراج فانه يثبت في الابتداء بطريق العقوبة ولهذا لا يبتدأ
به على المسلم ثم صار علته حكم الشرع بذلك حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه الخراج كذا ذكره المحقق اكمل الدين
في شرح البزدوي من بحث القدرة الميسرة وقد رد المحقق ابن الهمام في باب العشر والخراج كون الحكم ملزوما لوجود العلة
في العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات على الحكم لا مؤثرات فيجوز بقاء الحكم بعد زوال علته وانما ذلك في
العلل العقلية واشار بقوله بعد ذلك ثم اخرج الى الصفا انه لا يرمل الا في طواف بعده سعي فلو اراد تأخير السعي
الى طواف الزيارة لا يرمل في طواف القدوم وذكر الشارح معزيا الى الغاية اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم
ان كان رمل في طواف العمرة واشار بقوله فقط الى انه لو ترك الرمل في الشوط الاول لا يرمل الا في الشوطين بعده وان نسيه
في الثلاثة الاول لا يرمل في الباقي لان ترك الرمل في الاربعة سنة فلو رمل فيها لكان تاركا للسنتين وترك احدهما اهون
فان زاحمه الناس في الرمل وقف فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف حتى يقيمه على الوجه المسنون بخلاف استلام
الحجر لان الاستقبال بدل له وفي الولوالجية ولو رمل في الكل لم يلزمه شيء انتهى وينبغي ان يكره تنزيها لمخالفة السنة والرمل

كما في الهداية ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين وقيل بان يسرع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو
وهو في اللغة كما في ضياء الحلوم بفتح الفاء والعين الهرولة وفي فتح القدير وهو بقربها بالبيت افضل فان لم يمكنه فهو في
البعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه **قوله** واستلم الحجر كلما مر به ان استطاع اي من غير ايذاء
لحديث البخاري انه عليه السلام طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار بشيء في يده وكبر وفي المغرب استلم الحجر تناوله بيده او بالقبلة
او مسحه بالكف من السلمة بفتح السين وكسر اللام وهي الحجر وافاد ان استلام الحجر بين كل شوطين سنة كما صرح به في غاية البيان
وذكر في المحيط والولوالجي في فتاواه ان الاستلام في الابتداء والانتهاء سنة وفيما بين ذلك ادب ولم يذكر المصنف رحمه الله
استلام غير الحجر لانه لا يستلم الركن العراقي والشامي واما اليماني فيستحب ان يستلمه ولا يقبله وعند محمد هو سنة وحكمه
مثل الحجر الاسود والدلايل تشهد له فان ابن عمر رضي الله عنهما قال لم ار النبي صلى الله عليه وسلم يمس من الاركان الا
اليمانيين كما في الصحيحين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام كان يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه رواه
الدارقطني وعنه انه عليه السلام اذا استلم الركن اليماني قبله رواه البخاري في تاريخه وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه
قال ما تركت استلام هذين الركنين الركن اليماني والحجر الاسود منذ رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمهما رواه
مسلم وابو داود وقد علمنا ان الاستلام يعم التقبيل فدل على سنية استلامه واظهر منه ما رواه احمد وابو داود
عن ابن عمر رضي الله عنهما كان عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن اليماني في كل طوافه فانه صريح في المواظبة الدالة
على السنية واعلم انه قد صرح في غاية البيان انه لا يجوز استلام غير الركنين وهو تساهل فانه ليس فيه ما يدل على
التحريم وانما هو مكروه كراهة التنزيه والحكمة في عدم استلامهما انهما ليسا من اركان البيت حقيقة لان بعض الحطيم من البيت
فيكون الركنان اذا وسط البيت وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا احدى يائي النسبة وعوضوا
منها الالف فقالوا اليماني والشامي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح **قوله** واختم الطواف به وبركعتين في
المقام او حيث تيسر من المسجد اما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع واما
صلاة ركعتي الطواف بعد كل اسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى
الى مقام ابرهيم عليه السلام قرا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى نبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امتثال
لهذا الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكما مواظبته
عليه السلام من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
خلافا لابي يوسف رحمه الله وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب وتتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد
ان شرع في طواف اخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه كذا في فتح
القدير وقيد بعضهم قول ابي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابرهيم عليه السلام وهي حجارة يقوم عليها
حين نزوله وركوبه من الابل حين ياتي الى زيارة هاجر وولدها اسمعيل عليهما السلام كذا ذكر المصنف في المستصفى
وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه اثر قدمه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل
مقام ابرهيم عم الحرم كله وقول المصنف رحمه الله من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث اراد ولو بعد الرجوع الى اهله
لانهما على التراخي ما لم يرد ان يطوف اسبوعا اخر فيكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات
المكروهة انه لا يصليهما فيها فيحمل قولهم يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم ار نقلا فيما اذا وصل
الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل اسبوع ركعتين وينبغي ان يكون مكروها لان
الاسابيع في هذه الحالة صارت كاسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرا في الركعة الاولى بقل يا ايها الكافرون وفي
الثانية بقل هو الله احد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرا غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين
والمؤمنات **قوله** للقدوم وهو سنة لغير المكي اي طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف سنة للآفاقي
دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه مكثا ذكروا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه فان الفرض والسنة يغني
عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سياتي من ان القارن يطوف للعمرة اولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول
ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من افعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث
به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي والكل مستحب لكن الاخير مشروط بارادة السعي حتى لو لم يرده لا يعود الى الحجر
بعد ركعتي الطواف كما في الولوالجية **قوله** ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى

الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هنا السعي واجب وليس بركن لحديث
اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني ومثله لا يثبت الركن
لانه انما يثبت عندنا بدليل مقطوع به فما في الهداية من تاويله بمعنى كتب استحبابا فمناف لمطلوبه لانه الوجوب وجميع
السبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط فانهم قالوا في باب الجنايات لو ترك اكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل
لزمه صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزم في الاقل شيء اشار ثم الى تراخي السعي عن الطواف
فلو سعى ثم طاف اعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكر الولوالجي رحمه الله وصرح في المحيط بان
تقديم الطواف شرط لصحة السعي وبهذا علم ان تاخير السعي عن الطواف واجب والى ان السعي لا يجب بعد الطواف فورا
بل لو اتى به بعده بزمان ولو طويل لا شيء عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الحائض والجنب وكذا الصعود
الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي فيه واجب حتى لو سعى
راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذكروا اي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام
من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لانه اقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا فلا يكون سنة ولم يذكر رفع اليدين
في هذا الدعاء وهو مندوب حذو منكبيه جاعلا باطنهما الى السماء ثم اعلم ان اصل الصفا في اللغة الحجر الاملس وهو والمروة
جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكرا لان آدم المصطفى عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت حواء على المروة
فسميت باسم المراة فانث لذلك كذا ذكر القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل للحاج ان يسعى بعد طواف القدوم
لان السعي واجب لا يليق ان يكون تبعا للسنة بل يؤخره الى طواف الزيارة لانه ركن والاليق للواجب ان يكون تبعا للفرض
قوله ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا اي على المروة من الصعود والتكبير
والتهليل والصلاة على والدعا والكل سنة حتى لو ترك الى وقوله بين الميلين لا شيء عليه وهما شيئان على شكل الميلين منحوتان
من نفس جدار المسجد الحرام الا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة
كذا في المغرب **قوله** وطف بينهما سبعة اشواط تبدا بالصفا وتختم بالمروة كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدا بالصفا
بيان للواجب حتى لو بدا بالمروة لا يعتد بالاول هو الصحيح لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤوا بما بدا الله به
واشارة الى ان الذهاب الى المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط اخر وهو الصحيح لما صح من حديث جابر انه قال فلما
كان اخر طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان اخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن الطحاوي ان
الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى
الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين اصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط يحسب من الاشواط السبعة
فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط اخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا اخر والصحيح
انه شوط اخر انتهى وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف بين كذا وكذا سبعا الصادق بالتردد
من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء فاذا قال
طاف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه
من المبدا الى المبدا والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك انتهى ولم يذكر صلاة ركعتين بعد السعي
ختما له وهي مستحبة لفعله عليه السلام كذلك على ما رواه احمد **قوله** ثم اقم بمكة حراما لانك محرم بالحج فلا يجوز له
التحلل حتى ياتي بافعاله فافاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام امر بذلك اصحابه
الا من ساق منهم الهدي فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن ابي ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد صلى الله عليه وسلم
خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح او معارض بما في الصحيحين
ايضا بان منا من اهل بالحج او بالحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر **قوله** فطف بالبيت كلما بدا لك اي ظهر لك لحديث الطحاوي وغيره
الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى قد احل فيه النطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى عقبه لكونه
لا يتكرر لا وجوبا ولا نفلا وكذا الرمل ويجب ان يصلي لكل اسبوع ركعتين كما قدمناه والطواف التطوع افضل للغرباء
من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة افضل منه هكذا اطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالطواف
افضل من الصلاة مكيا كان او غريبا وينبغي ان يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤذ احدا والافضل للمراة ان تكون
في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني

الشاذروان ليس من البيت عندنا وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وبه تلك الزيادة الملصقة بالبيت
من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بنو منه حين عمرته قريش وضيقته وفي المجتبى الذكر افضل من القراءة في الطواف وفي
فتح القدير معزيا للكافي للحاكم يكره ان يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت
وهو مستحب اذا لم يؤذ احدا كذا قالوا يعني لا نفسه ولا غيره وقل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه
ويستحب ان يصلي فيه اقتداء به عليه الصلاة والسلام وينبغي ان يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي
الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من
ثلاثة اذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا وصل الى الجدار
يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء قوله ثم اخطب
قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة
لا جلوس فيها ويوم التروية هو اليوم الثامن سمي به لان الناس يروون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابرهيم عم
رأى في تلك الليلة في منامه ان يذبح ولده بامر ربه فلما اصبح روى في النهار كله اي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيلزم او لا
وظاهر كلام المغرب تعيينه فانه قال واصلها الهمز واخذها من الروية خطأ ومن لم يتطور فيه واراد بالمناسك الخروج
الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه اول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية
ثم بالتحميد كما يبدأ به في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وفي خطبة الجمعة والاستسقاء والنكاح كذا في
المنتقى قوله ثم يخرج يوم التروية الى منى وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من الحرم والغالب عليه التذكير
والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب مطلقة فافاد انه يجوز التوجه اليها في اي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب
على ثلاثة اقوال اصحها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وعن ابن
عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمنى والبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولو لم يخرج من مكة
الا في يوم عرفة اجزاه ايضا ولكنه اساء لترك السنة وافاد انه لا فرق بين ان يكون يوم التروية يوم الجمعة او لا فله
الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد ان يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي
ان لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلبي عند
الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب ان ينزل بالقرب من مسجد الخيف قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة وهي علم
للموقف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة ايضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمي به لان ابرهيم عم عرف ان الحلم من الله
تعالى فيه او لان جبريل عرفه فيه المناسك او لان آدم وحوى تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان للافضل
حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعل الحجاج في زماننا فان اكثرهم لا يبيت بمنى لتوهم الضرر من السراق ويستحب
ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء
وبقرب الجبل افضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة او اضرار بنفسه ومتاعه او
تضييق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بنمرة ونزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه كذا في
فتح القدير قوله ثم اخطب يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للاتباع ولما اطلق
لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن ان يقول ويعلم الناس فيها المناسك
التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منهما ورمي جمرة العقبة يوم النحر والذبح
والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق منصرفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس اذن المؤذنون
وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان
واقامتين بشرط الامام والاحرام لما ثبت في حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر
لانها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام اشار بذكر العصر بعد الظهر الى انه لا يصلي سنة الظهر
البعدية وهو الصحيح كما في التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره واعاد الاذان للعصر لانقطاع فوره
فصار كالاشتغال بينهما بعمل آخر وفي اقتصاره في بيان شرط الجمع على ما ذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف
الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز
بالاجماع على الصحيح كذا في الوجيز وفي البدائع ولا يلزم عليه ما اذا سبق الامام الحدث في صلاة الظهر فاستخلف

رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له ان يصلي العصر الا في وقتها
لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن ان يكون اماما وصار كواحد من المؤتمين
ويقال الجماعة شرط الجمع عند ابي حنيفة رحمه الله لكن في حق غير الامام لا في حق الامام انتهى فما في النقاية والجوهرة
والمجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو احدث بعد الخطبة قبل ان يشرع في الصلاة فاستخلف من لم يشهد الخطبة
جاز وجمع بينهما الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فالمراد بالامام الامام
الاعظم او نائبه مقيما كان او مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه او صاحب
شرطته لان النواب لا ينعزلون بموت الخليفة والاصل كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو
كان محرما بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده وهذان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها
حتى لو كان محرما بالعمرة وفي الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر واطلق في
وقت الاحرام فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما قبل الزوال او بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء
الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو ادرك جزءا منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب
الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية يجوز للمنفرد الجمع وفي قوله صلى الظهر اشارة الى
الصحيحة فلو صلاهما ثم تبين فساد الظهر اعادهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه
يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما قوله ثم الى الموقف ووقف بقرب الجبل اي ثم راح
والمراد بالجبل جبل الرحمة قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرفة لحديث البخاري عرفة كلها موقف وارتفعوا
عن بطن عرفة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عرفة واد بحذاء عرفات
وبتصغيرها سميت عرينة ينسب لها العرنيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمها بغربي مسجد عرفة
حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرفة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان
عرفة في الحل وعرنة بالحرم قوله حامدا مهللا مكبرا ملبيا مصليا داعيا اي وقف حامدا الى آخره لحديث مالك
وغيره افضل الدعاء دعاء يوم عرفة وافضل ما قلته انا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك
وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف
حتى روي عنه عليه السلام انه دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم اعاد الدعاء
بالمزدلفة فاجيب حتى الدماء والمظالم اخرجه ابن ماجة وهو ضعيف بالعباس ابن مرداس فانه منكر الحديث ساقط
ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه احمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان
فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى
الله عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا من حج فلم
يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان
قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطأ مرفوعا ما رأى الشيطان
يوما هو اصغر ولا ادحر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب
العظام الا ما رأى يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق
العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله اي المقصود ان الذنوب السالفة تحبط
بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت او كبيرة وتتناول حقوق الله تعالى وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي
فانه اذا اسلم لا يطالب بشيء منها حتى لو قتل واخذ المال واحرزه بدار الحرب ثم اسلم لم يؤاخذ بشيء من ذلك وعلى
هذا كان الاسلام كافيا في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيدا في بشارته وترغيبا في
مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز ان يقال والكبائر
التي ليست من حقوق العباد ايضا كالاسلام من امثل الذمة وحينئذ لا اشكال انه ذكرهما كان للتاكيد انتهى وكذا
ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في
شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان اهل السنة اجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسألة ظنية
وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس

معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكوة اذ لم يقل احد
بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتاخيره يسقط بعد الوقوف بعرفة اذا مطل صار اثما الآن وكذا اثم تاخير
الصلاة عن وقتها ونحوه يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان اثما على القول بفوريته
وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل احد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى واشار بقوله ملبيا
الى الرد على من قال بقطعها اذا وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من اركان الحج كما قدمنا وهو اعظم اركانه للحديث الصحيح الحج
عرفة وشرطه شيئان احدهما كونه في ارض عرفات الثاني ان يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا
من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكينونة فيه وكذا النية ليست من شرطه وواجبه
الامتداد الى الغروب واما سننه فالاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتعجيل الوقوف عقيبهما
وان يكون مفطرا لكونه اعون على الدعاء وان يكون متوضيا لانه اكمل وان يقف على راحلته وان يكون مستقبل القبلة
وان يكون وراء الامام بالقرب منه وان يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي ان يجتنب في
موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم وان يقف عند الصخرات السود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان تعذر عليه يقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو
بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر احد ممن يعتمد به في صعود هذا الجبل فضيلة
تختص به بل له حكم سائر اراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه افضل الا الطبري والماوردي
في الحاوي فانهما قالا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قالاه لا اصل له
ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكره النووي في شرح المهذب ومن السنة ان يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل
والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء مما
قال فان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر
فهنالك تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات وانه لمجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله
الصالحين واولياؤه المخلصين وهو اعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر لكل اهل الموقف
وانه افضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام
القبيح بل ومن المباح ايضا في مثل هذا اليوم قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب بيان لما ثبت في صحيح مسلم من فعله
عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم واشار الى ان الامام لو ابطأ
بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو مكث بعد الغروب وبعد دفع الامام
فان كان قليلا لخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفته السنة والافضل ان يمشي على هينته فاذا وجد
فرجة اسرع ويستحب ان يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة قوله وانزل بقرب جبل قزح
يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانون آدم عليه السلام
وهو موقف الامام كما رواه ابو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه او يساره
ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة قوله وصلى بالناس العشائين باذان واقامة اي المغرب والعشاء جمع تاخير
لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام اذن للمغرب بجمع فاقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى واشار الى انه لا يتطوع
بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل اخر وفي الهداية
وكان ينبغي ان يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى
المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم افرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل
مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء في
وقتها والمغرب قضاء والافضل ان يصليهما مع الامام بجماعة وينبغي ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله
ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي ان يجتهد في احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع
قوله ولم تجز المغرب في الطريق اي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة للحديث الصلاة امامك قاله حين
قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة اي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى واشار
الى ان العشاء لا تحل في الطريق بالاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبة الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به

فغيرها

فغيرها اولى ولما كان وقتها بين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز ان يصليهما في الطريق
لانه لو لم يصليهما لصارتا قضاء واذا لم تحل له اداؤهما بالطريق فاذا صلاهما او احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم
وكل صلاة اديت مع الكراهة وجبت اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع سقطت الاعادة لان الاعادة
للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسئلة لا بد من معرفتها وهو انه لو قدم
العشاء على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز
وهذا كما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذاكر للمتروكة لم يجز فان صلى
السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ رحمهم الله تعالى صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يوهم عدم الصحة
وليس بمراد بل عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكانت اداء ان كان في الوقت وقضاء ان كان خارجه
ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضي لعدم الحل انه ظني يفيد تاخير وقت المغرب
في خصوص هذه الليلة ليتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديمه على الدليل القاطع وهو الدليل
الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان تدارك هذا الواجب
وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كانت حقيقة عدم الصحة فيما هو موقت قطعا وفيه التقديم الممتنع
وفي فتح القدير وقد يقال لو وجبت الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بانه للجمع
فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص وكلهم على ان
العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص كما يقال لو اجريناه على اطلاقه ادى الى تقديم الظني على القطعي
لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراضه لكنا نحكم بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك
فهو نظير وجوب اعادة صلاة اديت مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزائها ونوجب اعادتها مطلقا انتهى وفي المحيط
لو صلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز انتهى قوله ثم صلى الفجر بغلس لرواية ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم صلاها
يومئذ بغلس وهو في اللغة اخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بغلس للحاجة الى الوقوف بالمزدلفة قوله
ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا بحاجتك وقف على جبل قزح ان امكنك
والا فبقربه منه بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة اجزاه ووقته من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقدمنا انه
واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بان يكون به ضعف وعلة او كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه
وسيأتي في الجنايات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف
الزحام بالمرأة بل اطلقه فشمل الرجل لو مر قبل الوقت لخوفه لا شيء عليه ولو مر بها من غير ان يقف جاز كالوقوف
بعرفة ولو مر في جزء من اجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر
جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كما لو وقف بعدما افاض الامام قبل
الشمس لان البيتوتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا وهي موقف الا بطن محسر اي المزدلفة
كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لان
فيل اصحاب الفيل حسر فيه اي عيي وكل وادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال
الازرقي ان وادي محسر خمسمائة ذراع وخمسة واربعون ذراعا واما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من
التزلف والازدلاف وهو التقرب لان الحجاج يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومأزمي عرفة ويدخل
فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره ان بطن محسر ليس بمكان
الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيهما فقط لا يجزئه كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرنة ومحسر من عرفة
ومزدلفة اولا ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي له
ان ينزل في وادي محسر ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره
في البدائع غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لانهما
ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع ثم الجمعي بعدما اسفر جدا اي الدفع وفسر الاسفار بان يدفع
بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط والظهيرية وينبغي ان يكثر من الذكر والصلاة
على النبي عليه السلام والدعاء وهو ذاهب فاذا بلغ بطن محسر اسرع ان كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا

قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك **قوله** فارم جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات كحصا الخذف
اي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة
وقيل لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمر القوم اذا تجمعوا وجمر شعره جمعه على قفاه والخذف بالخاء والذال المعجمتين
ان ترمي بحصاة او نواة او نحوها تاخذه بين سبابتك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله هذا من باب
ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه اكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلو رمى كيفما اراد كان
ولو رمى من فوق العقبة اجزاه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها لم يجز لترك الواجب والطرح رمي الى
قدميه فيكون مجزيا الا انه مخالف للسنة ومقدار الرمي ان يكون بين الرامي وموضع السقوط خمسة اذرع كذا في
الهداية وفي الظهيرية يجب ان يكون بينهما هذا المقدار فلو رمى فوقعت قريبا من الجمرة بكفيه ولو وقعت بعيدا
لم يجزه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل او على محمل وثبتت عليه
كان عليه اعادتها واذا سقطت عن المحمل او عن ظهر الرجل في سننها ذلك اجزاه واشار بقوله حصا الخذف انه لو رمى
بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقييد بالسبع لمنع
لا لمنع الزيادة فانه لو رماها باكثر من السبع لم يضره والتقييد بالحصا لبيان الاكمل والا فيجوز الرمي بكل ما كان
من جنس الارض كالحجر والمدر وما يجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب
والفضة اما انها ليست من جنس الارض ولانها نثار وليست برميا ولانه اعزاز لا اهانة وكذا التقييد بحصى
الخذف لبيان الاكمل فانه لو رماها باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار من الحجارة كيلا يتاذى به
غيره ولو رمى صح وكره ولم يبين الموضع الماخوذ منه الحصى لانه يجوز اخذه من اي موضع شاء فياخذها من المزدلفة
او من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد في الحديث
ولم يشترط طهارة الحصا لانه يجوز الرمي بالحجر النجس والافضل غسلها وفي مناسك الكرماني يدفع من المزدلفة بسبع
حصيات وقال قوم بسبعين حصاة قال وليس مذهبنا انتهى كذا في معراج الدراية وفي فتح القدير ويكره ان يلتقط
حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله اوقات اربعة وقت الجواز
ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداؤه من طلوع الفجر يوم النحر وانتهاؤه اذا طلع الفجر
من اليوم الثاني حتى لو اخره حتى طلع الفجر في اليوم الثاني لزمه دم عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما ولو رمى قبل
طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقا والثاني من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع
الشمس وبعد الغروب كذا في المحيط وغيره وجعل في الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهي ثلاثة عنده
والاكثر على الاول **قوله** وكبر بكل حصاة اي مع كل حصاة من السبع بيان للافضل فلو لم يذكر الله تعالى اصلا او هلل
وسبح اجزاه ولم يذكر الدعاء اخره لان السنة ان لا يقف عندها كما سيشير اليه في رمي الجمار الثلاث وضابطه ان كل
جمرة بعدها جمرة فانه يقف عندها للدعاء لانه في اثناء العبادة وكل جمرة ليس بعدها جمرة ترمى في يومه لا يقف عندها
لانه خرج من العبادة كذا في الظهيرية وهو مشكل فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما في الصلوة والصوم
اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هي كون الوقوف
يقع في جمرة العقبة في الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة الزحام للواقفين والمارين ويفضي ذلك
الى ضرر عظيم بخلاف ما في الجمرات فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل عنه **قوله** واقطع التلبية باولها اي مع
اول حصاة ترميها لحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبي حتى رمى جمرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع
والقارن قيد بالمحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان الطواف ركن في العمرة فيقطع التلبية
قبل الشروع فيه قيد بكونه مدركا للحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين
ياخذ في الطواف لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن
اذا كان فائت الحج يقطع حين ياخذ في الطواف الثاني لانه يتحلل بعده واشار بالرمي الى انه يقطعها اذا فعل واحدا
من الامور الاربعة التي تفعل يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمي وطاف للزيارة قبل الرمي والذبح والحلق او ذبح
قبل الرمي ان كان متمتعا او قارنا ومضى وقت الرمي المستحب كفعله فيقطعها اذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس
كذا في المحيط **قوله** ثم اذبح اي على وجه الافضلية لان الكلام في المفرد وهو ليس بواجب وانما يجب على القارن والمتمتع

واما الاضحية فان كان مسافرا فلا اضحية عليه والا فعليه كالمكي وقد ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام
نحر بيده ثلاثا وستين بدنة وامر عليا رضي الله عنه فذبح ما بقي واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت
في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه
وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة **قوله** ثم احلق او قصر
والحلق احب بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة شعر ربع الراس ان امكن والا بان كان اقرع فاجراء الموسى على راسه
ان امكن واجب على المختار والا بان كان على راسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط
هذا الواجب وحل كمن حلقها والاحسن ان يؤخر الاحلال الى اخر الوقت من ايام النحر ولو امكنه الحلق لكن لم يجد
له ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابة الالة مرجو في كل ساعة ولا كذلك برء القروح
واندمالها والازالة لا تختص بالموسى بل باي الة كانت ولو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به
والمراد بالتقصير ان ياخذ الرجل او المراة من رؤس شعر ربع الراس مقدار الانملة كذا ذكر الشارح ومراده
ان ياخذ من كل شعرة مقدار الانملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب ان يزيد في التقصير على قدر
الانملة حتى يستوفي قدر الانملة من كل شعرة براسه لان اطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه
وهو حسن والانملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطا راويها فقد اخطا واحدة الانامل ثم
التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير او التقصير تعين
تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض ومتى نقض شعره بعض شعره لا بالحلق ولا بالتقصير وليس للمحرم
ازالة شعره بغيرهما كذا في المبسوط وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة مرتين او ثلاثا
وفي الثالثة او الرابعة للمقصرين بها ويستحب حلق كل الراس للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يختص الحلق
في الحج لان اصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنة البداءة بيمين الحالق لا المحلوق
فيبدا بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الراس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلاق خذ
واشار الى الجانب الايمن او الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في
المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا باس به وكره القاؤه
في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى العلامي **قوله** ويستحب له ان يقص اظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع
ولا ياخذ من لحيته شيئا لانه مثلة ولو فعل لا يلزمه شيء **قوله** وحل لك غير النساء اي بالحلق حل التطيب
لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه حين
احرم ولحله حين احل قبل ان يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء افاد انه ليس قبل الحلق تحليل لشيء مما كان
حراما بالاحرام ويدل عليه ما في المبسوط فالحاصل ان في الحج احلالين احدهما بالحلق والثاني بالطواف وما
في الهداية وغيرها من ان الرمي ليس من اسباب التحلل عندنا وخالفه ما في فتاوى قاضي خان ولفظه وبعد
الرمي قبل الحلق يحل له كل شيء الا الطيب والنساء وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى يحل له الطيب ايضا وان كان
لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف
الزيارة بالاثر انتهى وينبغي ان يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط ولفظه ولو ذبح لكم
التحلل فغسل راسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد جنى
عليه وذكر الطحاوي لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لانه ابيح له التحلل فيقع به التحلل
انتهى فلو كان التحلل بالرمي حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه على قول
الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى **قوله** ثم الى مكة يوم النحر او غدا او بعده فطف للركن سبعة اشواط
بلا رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا اي لم يرخص في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني
الحج وقدمنا ان الركن اكثرها وهو اربعة اشواط على الصحيح وما زاد عليها واجب يجبر بالدم واول وقت صحته
اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمي والحلق وليس له وقت اخر تفوت الصحة بفوته بل وقته العمر واما
الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند ابي حنيفة حتى لو اخره عنها مع الامكان لزمه دم وافضلها
اولها كالاضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وافاد انه

يخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدوم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكلم على
الافضلية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصيرا تبعا للفرض دون السنة **قوله** وحل له النساء
يعني بالحلق السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه اخر عمله في حق النساء الى ما بعد
الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي اخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد فاذا انقضت
عمل الطلاق عمله كالطلاق الرجعي فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شيء حتى يحلق
كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا ذكر الشارح وغيره صرح في فتح القدير بانه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فافاد انه
لو ترك الحلق اصلا وقلم ظفره او غطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جناية موجبة للجزاء وحل
النساء موقوف على الركن منها وهي الاربعة فقط **قوله** وكره تأخيره عن ايام النحر اي تأخير الطواف كراهة تحريم
لتركه الواجب ووجوب الدم فيها اشارة اليه وما ذكره القدوري في شرحه من ان آخره آخر ايام التشريق ولو قال وكره
تأخيرهما عن ايام النحر لكان اولى ليفيد حكم الحلق كالطواف ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان
لما في المحيط من الحائض اذا طهرت في آخر ايام النحر فان امكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير وان
لم يمكنها طواف اربعة اشواط فلا شيء عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها
الدم لانها مقصرة بتفريطها وفي الظهيرية ولياليها ليالي ايام النحر منها **قوله** ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد
الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة ووقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان
مكثت اي ثم ارجع الى منى وارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر البيتوتة بمنى ايام الرمي لانها ليست
واجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيجابي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره ان يبيت في غير ايام
منى واشار بقوله بعد الزوال الى اول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد
الى طلوع الشمس من الغد فلو رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقت الصحة ووقت الكراهة بخلاف
الرمي في اليوم الاول فان له اربعة اوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من ان اليوم الثاني من ايام التشريق
كاليوم الاول ولو اراد ان ينفر في هذا اليوم له ان يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول
على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو اخر
رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان ايام التشريق كلها وقت الرمي فيقضي مرتبا كالمسنون
وعليه دم واحد عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان الجنايات اجتمعت من جنس واحد فتتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها
حتى غابت الشمس في آخر ايام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا انتهى فظهر بهذا ان الرمي
له وقت اداء ووقت قضاء وافاد بقوله بادئا الى آخره الا الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام
ولم يبين انه واجب او سنة وفيه اختلاف ففي الظهيرية فان غير هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة
فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف بمنى وهو بعد في يومه اعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليأتي بها مرتبا
مسنونا وعلل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد اجزأه لان رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليس بعضها تبعا للبعض
فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتدا به واذا كان مسنونا فان رمى كل جمرة
بثلاث ثم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمى من الاولى اقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا
يعتد به فكانه ابتدأ قبل الاولى اصلا فيعيدهما فان رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلاث لانه اتى بالاكثر
من الاولى والاكثر حكم الكل فكانه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها فهو افضل ليكون اتيانه
له على الوجه المسنون وعن محمد رحمه الله تعالى لو رمى الجمار الثلاث فاذا في يده اربع حصيات لا يدري من ايتهن هي يرمي
عن الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين ولو كن ثلاثا اعاد على كل جمرة واحدة
ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد كل واحدة واحدة ويجزيه لانه رمى كل واحدة باكثرها فوقع معتدا به ولكن لم يقع مسنونا
انتهى ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في المجمع ويسقط الترتيب في
المجمع وافاد بقوله ان مكث انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة افضل اتباعا
لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق
بين المكي والآفاقي في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى

وهو كالمسافر يخير بين الصوم والفطر والصوم افضل وقد قدمنا معنى قوله وقف عند كل رمي بعده رمي
في بحث رمي جمرة العقبة واجعه وينبغي ان يحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو
الله تعالى بحاجته ويجعل باطن كفيه الى السماء في رفع يديه وان يستغفر لابويه واقاربه ومعارفه للحديث اللهم
اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها او يرمي
عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه والاخرى للآخر جاز ويكره ولا ينبغي ان يترك الجماعة
مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار انتهى وقد قدمنا ان المرأة لو تركت الوقوف
بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي انها لو تركت الرمي لا يلزمها شيء والله تعالى اعلم **قوله** ولو رمى في
الرابع قبل الزوال صح يعني عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى اقتداء بابن عباس رضي الله عنهما وقياسا على الترك
وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام فقيد بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا
لوجوب اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر اثر تخفيف فيهما بتجويز الترك فيتفتح باب
التخفيف بالتقديم وفي المحيط واما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند ابي حنيفة رحمه الله من طلوع الفجر
الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون انتهى فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده
قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا والا فراكبا بيان للافضل واختيار لقول ابي يوسف رحمه الله على ما حكاه
في الظهيرية عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينيه فرآني فقال يا ابراهيم
ايما افضل للحاج ان يرمي راجلا او راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال اما كان يوقف عندها فالافضل
ان يرميها راجلا وما لا يوقف عندها فالافضل ان يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ
النساء انه قد توفي تغمده الله تعالى برحمته فلو كان شيء افضل من مذاكرة العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه
الحالة حالة الندامة والحسرة انتهى واما قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى فعلى ما في فتاوى قاضي خان ان
الرمي كله راكبا افضل في قول ابي حنيفة ومحمد وعلى ما في الفتاوى الظهيرية ان الرمي كله ماشيا افضل فان ركب
اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول ابي يوسف بعده فتحصل ان في المسألة ثلاثة اقوال ورجح في فتح القدير
ما في الظهيرية لان اداءها ماشيا اقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة
في جميع الرمي فلا يؤمن من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله ليقتدى به
كطوافه راكبا انتهى ولو قيل بانه ماشيا افضل الا في رمي جمرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا افضل لكان له
وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايذاء في ركوبه مع تحصيل
فضيلة الاتباع له عليه السلام **قوله** ويكره ان تقدم ثقلك وتقيم بمنى للرمي لما روى ابن ابي شيبة عن عمر رضي الله عنه
من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له واراد نفي الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها
تنزيهية والثقل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين وجمعه اثقال واشار الى انه يكره ترك امتعته بمكة والذهاب
الى عرفات بالطريق الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي ان يكون محل الكراهة في المسألتين عند
عدم الامن عليها بمكة اما ان امن فلا لعدم شغل القلب **قوله** ثم الى المحصب اي ثم رح اليه وهو بضم الميم وفتح
المهملتين وهو الابطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكان الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على
اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف صنع الله تعالى به وتكريمه بنصره
فصار ذلك سنة كالرمل في الطواف وعبارة المجمع اولى من عبارة المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الرواح
لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضي خان وينزل بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر
والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة انتهى فحاصله ان النزول به ساعة يحصل لاصل السنة واما الكمال
فما ذكره الكمال قوله فطف للصدر سبعة اشواط وهو واجب الا على اهل مكة وله خمسة اسامي ما في الكتاب
لانه يصدر عنه اي يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه
لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في
المراد بالصدر الذي هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن افعال الحج وعند الشافعي رحمه الله هو الرجوع الى اهله
وينبني عليه انه لو طاف للصدر ثم اقام بمكة لشغل لم يلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان

الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار الصدور بسببا وشرطا وكل منهما سابق على الحكم وثبوتها قلنا وعلى قوله
يكون متاخرا على الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا ورجوعا عنها الى الحالة التي كانت من قبل ولم يبين وقته
وله وقتان وقت الجواز ووقت الاستحباب فالاول اوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف
كذلك ثم اطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه واما اخره فليس بموقت
ما دام مقيما حتى لو اقام عاما لا ينوي الاقامة فله ان يطوف ويقع اداء والثاني ان يوقعه عند ارادة السفر
حتى روي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لو طاف ثم اقام الى العشاء فاحب الى ان يطوف طوافا اخر ليكون توديع
البيت اخر عهده كذا في المحيط ولم يشترط المصنف رحمه الله له نية معينة فافاد انه لو طاف بعدما حل النفر
ونوى التطوع اجزاه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع في ايام النحر وقع عن الفرض وافاد ببيان صفته انه لو نفر
ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي
وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدا بطواف
العمرة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقراء وايسر عليه
لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة احاديث اصحها
ما في صحيح مسلم كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن احد حتى يكون اخر عهده
بالبيت واراد باهل مكة من اتخذ مكة او داخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا
الافاقي الذي اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيد في البدائع بان ينوي الاقامة بها قبل ان يحل النفر الاول اما
ان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة خلافا لابي يوسف رحمه الله تعالى عليهما انتهى والظاهر الاطلاق
وحكى الخلاف في المجمع بين ابي يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر وكذا لا طواف
صدر على المكي اذا اراد الخروج منها وقيد بالمحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد
بكونه ادرك الحج لان فائت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر واشار الى انه لا سعي ولا
رمل في هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع اهل مكة في سقوطه عنهم لما صرح به في باب التمتع
ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح قاضي خان رحمه الله تعالى في فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر
والحيض والنفاس عذر ولهذا قال في المحيط لو طهرت الحائض قبل ان تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت
بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها ان تعود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى
خرجت من مكة لم يلزمها العود لانها لم يثبت لها احكام الطاهرات في وقت الطواف وان خرجت وهي حائض ثم
اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز الميقات فعليها الطواف وان جاوزته لا تعود الا باحرام جديد واشار
بطواف الصدر الى الرجوع الى اهله وعدم المجاورة بمكة ولذا قال في المجمع بعده ثم يعود الى اهله والمجاورة بها
مكروهة يعني عند ابي حنيفة وعندهما لا تكره لقوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والمجاورة هي العكوف
وله ان المجاورة في العادة تفضي الى الاخلال باجلال بيت الله تعالى لكثرة المشاهدة والعكوف في الاية بمعنى اللبث
دون المجاورة وقد رجح في فتح القدير قولهما كلاما حسنا فراجعه **قوله** ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالاستار
والتصق بالجدار بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار في فتح
القدير تاخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان ياتي زمزم فيستقي بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة
ويتضلع منه ويتنفس منه مرات ويرفع بصره في كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه وراسه وجسده ويصب
عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقي حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار
الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والا وضع يديه فوق راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين ويجتهد في اخراج
الدمع من عينيه ولم يذكر المصنف انه يمشي القهقرى وذكره في المجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم او وطء لاحد
ويكون متحسرا على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفي رسالة الحسن البصري رحمه الله
التي ارسلها الى اهل مكة ان الدعاء مستجاب في خمسة عشر موضعا في الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب
وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي المزدلفة وفي منى وعند
الجمرات الثلاث وزاد غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهي ستة عشر موضعا

قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم مجاز عن عدم سنيته في حقه فان حقيقة
السقوط لا يكون الا في اللازم اما لانه ما شرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التاخير ولا شيء عليه
بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة اغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد وكذا لم يكن للعمرة طواف قدوم
لان طوافها اغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فانه صار رافضا
لعمرته فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سياتي في اخر القران **قوله** ومن وقف بعرفة ساعة من زوال يومها الى
فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا او نائما او مغمى عليه لانه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من ادرك
عرفة بليل فقد ادرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله بيانا لاخره والمراد بالساعة الساعة العرفية
وهي اليسير من الزمان وهي المحمل عند اطلاق الفقهاء لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام
الحج بالوقوف في الحديث وعباراتهم الامن من البطلان لا ان حقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وافاد
ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيدنا به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو لا يصح
والفرق بينهما ان الطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط اصل النية وان كان غير
محتاج الى تعيينه حتى ان المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما
الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في اصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطها
في الوقوف مع ان الوقوف اعظم الركنين لكن باعتبار الامن من البطلان عند فعله لا من كل وجه **قوله** ولو اهل
عنه رفيقه باغمائه جاز اي احرم اطلقه فشمل ما اذا كان امره بان يحرم عنه عند عجزه او لا والاول متفق عليه
وفي الثاني خلاف ابي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة امر به دلالة عندنا لا عند ابي حنيفة وعندهما انما تراد
المرافقة لامر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل ذكرها في جامع الفصولين منها مسئلة الحج
ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لانه لو لم يشدها ومنها ذبح اضحية غيره في ايامها بلا اذنه
ذكرها في اكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما اذا اضجعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم
ووضع الحطب تحتها فاوقد النار رجل وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل برة في دورق وربط الحمار فساقه
رجل حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانه رجل على
الرفع فانكسرت ومنها مزارع زرع الارض ببذر ربها ولم ينبت حتى سقاه ربها بلا امره فالخارج بينهما لانه
لما نبته للسقي والتربية صار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاه اجنبي والمسئلة بحالها ومنها
من احضر فعلة ليهدم دارا فهدمه اخر بلا اذن ضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه
الناس لا يثبت الاستعانة فيه بكل احد دلالة وما يتفاوت فيه الناس لا يثبت الاستعانة فيه بكل احد
كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن انتهى وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية
فاذا نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده ان يحرم عن نفسه ويصح منه
عن المغمى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المخيط لاجل احرامه عن المغمى عليه ولو احرم عن
نفسه وعن رفيقه وارتكب محظور احرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزاءان لانه محرم باحرامين
وشمل ما اذا احرم عنه بعمرة او حج او بهما بالميقات او بمكة ولم اره صريحا والمراد بالرفيق واحد من اهل القافلة
سواء كان من مخالطاته او لا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي
في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عباراتهم هنا لبيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو احرم عنه غير
رفيقه على قول ابي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية
ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء
وستر العورة وان كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده
وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون امرا به دلالة عند العجز او لا انتهى ورجح ايضا ان المسائل
التي ذكرناها ان الاذن ثابت فيها دلالة لم يخص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء واشار الى انه لو استمر مغمى
عليه الى وقت اداء الافعال فادى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف وصحح صاحب المبسوط

لان مكنة العبادة مما يجري فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير انه اذا افاق قبل الافعال تبين ان عجزه
كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجري هو على موجبه وان لم يفق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق
بفعل المحظور شيء بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت
وقيد بكونه اغمي عليه قبل الاحرام اذ لو اغمي عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهد به الرفيق المناسك عند اصحابنا
جميعا على ما ذكره فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه وتشترط نيتهم الطواف اذا حملوه كما تشترط
نيته وقيدنا بالاغماء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بامره جاز لان فعل المامور
كفعل الامر والا فلا كذا في المحيط فظهر ان النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغمى عليه وانه يشترط نية
الحامل للطواف ان كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالبا لغريم لم يجزه بخلاف النائم لا تشترط نية الحامل
له للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من اصل النية ولا تكفي
الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم الا ان يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف
عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استيجار المريض من يحمله ويطوف به صحيح وله
الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي يوضع الحصاة في كفه ليرمي به او يرمي عنه غيره بامره ودل
كلامه ان للاب ان يحرم عن ولده الصبي والمجنون ويقضي المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار او الوقوف بالمزدلفة
لا يلزمه شيء كذا في المحيط وذكر الاسبيجابي ومن طيف به محمولا اجزأه ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء
نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول او لم ينويا وكان للحامل طواف العمرة وللمحمول طواف الحج وللحامل طواف الحج
وللمحمول طواف العمرة او يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عنهما اوجبه احرامه وان طيف به محمولا لغير علة طواف
العمرة او الزيارة وجب عليه الاعادة او الدم انتهى **قوله** والمراة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا راسها ولا تلبي
جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق راسها ولكن تقصر وتلبس المخيط لان اوامر الشرع عامة لجميع المكلفين
ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف راسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت
بتغطية الراس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه محل الفتنة نص عليه وان كانا
سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه وراسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف
الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شيء له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط
ولو ارخت شيئا على وجهها وجافته لا باس به كذا ذكره الاسبيجابي لكن في فتح القدير انه مستحب وقد جعلوا لذلك
اعوادا كالقبة توضع على الوجه ويسدل فوقها الثوب وفي فتاوى قاضي خان ودلت المسئلة على انها لا تكشف
وجهها للاجانب من غير ضرورة انتهى وهو يدل على ان هذا الارخاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليها
لكن المراد لاجل ان تكشف فمحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب
غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر
الفجاءة فامرني ان اصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة انه لا يجب على المراة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك
سنة مستحبة لها ويجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي انتهى وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في
الفتاوى لا ينبغي كشفها واما ان لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح او عورة على ما قيل
كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا ترمل ولا تسعى لما انه مخل بالستر ولان اصل المشروعية لاظهار الجلد وهو
للرجال واشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثلة كحلق اللحية واطلق في التقصير فافاد
انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وانما تلبس المخيط لما انها عورة واشار بعدم
الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع
واشار بلبس المخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه
لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه ايضا لان الحيض
غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في احكامه وكذا ما ذكره الاسبيجابي من انه لا يجب عليها بتاخير طواف الزيارة عن
ايام النحر لاجل الحيض والنفاس شيء قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمراة احتياطا ولا يخلو بامراة ولا
برجل لانه يحتمل ان يكون رجلا ويحتمل ان يكون انثى **قوله** ومن قلد بدنة تطوع او نذر او جزاء صيد او نحوه فتوجه

ذكرا

معها يريد الحج فقد احرم بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاجابة للدعوة وهو حاصل
بتقليد الهدي قيد كونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وارادة النسك فافاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا
اخواته فلو قلد وساق ولم ينو لا يكون محرما فما ذكره الاسبيجابي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما
بالسوق نوى الاحرام او لم ينو مخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة
منه نية فلا يحتاج معه الى نية اخرى فلا مخالفة منه لما عليه العامة واراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة
سابقة فقلده في السنة الثانية او جزاء صيد الحرم وافاد بقوله او نحوه الى ان هذا الحكم لا يخص بشيء بل المراد انه
قلد بدنته مطلقا والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل او شراك نعل او عروة مزادة او لحاء شجر او نحو ذلك
مما يكون علامة على انه هدي والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كهذا اللحاء والنعل في اليبوسة لاراقة
دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا يهاج عن الورود والكلاء ولترد اذا ضلت للعلم بانه هدي وذكر الشارح انه
لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بامر البقية وساروا معها **قوله** فان بعث بها
ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة لفقد احد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء فاذا
ادركها اقترنت نيته بفعل هو من خصائصها الا في هدي هو من خصائص الحج وضعا وهو هدي المتعة والقران فانه
لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الاية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع
بالعمرة الى الحج الى اخره ويجمع دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل اشهر الحج لم يقيد البعث
باشهر الحج فاستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبعا للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطهما
في المبسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا علله في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه
لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسقها احد وهذا التعليل انما هو على قول من يشترط السوق مع اللحوق وافاد المصنف
انه لا بد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفي البعث **قوله** وان جللها او اشعرها او قلد شاة لم يكن محرما يعني وان ساقها لانه
ليس من خصائص الحج فلم يقم مقام التلبية في شيء لان التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكروه عند ابي حنيفة وهو ان يطعن
من الجانب الايسر من السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد
لانه يختص بالهدي ولذا كان التقليد احب من التجليل لانه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع
ويستحب التصدق به واما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة ايضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف انه لا يكون
محرما بمجرد النية من غير تلبية او ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن ابي يوسف انه يكتفي بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها
لا تكفي بلا نية **قوله** والبدن من الابل والبقر يعني لغة وشرعا قال الجوهري البدنة ناقة او بقرة وقال النووي انه قول اكثر اهل اللغة
فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة واما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة
فمحمول على انه اراد بالاعم بعض الافراد وهو الجزور لاكل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة انما الجزور فقط للزم النقل عن
المعنى اللغوي وهو خلاف الاصل فالحاصل ان العطف في الحديث يقتضي المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم النقل عن المعنى اللغوي
على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارضا وحملنا ما ذهبنا اليه لما ثبت في حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة
فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن ذكره مسلم في صحيحه وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيئا
فهو على ما نوى لان المنوي اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم تكن له نية فعليه بقرة او جزور فينحرها حيث شاء
في قولهما خلافا لابي يوسف فانه يقيسه على الهدي وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا فانه لا
يختص بمكة اتفاقا كذا في المبسوط

باب القران

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجيء مصدرا من الثلاثي كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما
بحبل واحد وسيأتي معناه شرعا اعلم ان المحرمين اربعة مفرد بالحج ان احرم به مفردا ومفرد بالعمرة ان احرم بها في غير اشهر الحج
وطاف لها كذلك ثم حج من عامه اولا او طاف فيها ولم يحج من عامه او احرم بها في اشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه او حج
والم بينهما باهله الماما صحيحا ومتمتع ان اتى باكثر اشواط العمرة في اشهر الحج بعدما احرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه
من غير ان يلم بينهما باهله الماما صحيحا وقارن ان احرم بهما معا او ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها
اكثر الاشواط او ادخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف للقدوم ولو شوطا ولاساءة في القسمين الاولين

وهو قارن حتى في الثالث واما الاحرام المبهم كان يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه الى ما شاء من حج او عمرة او لهما والاحرام المعلق
كان يحرم باحرام كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى **قوله** هو افضل ثم التمتع ثم الافراد بيان لامرين الاول الحاق
الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت في الصحيحين عن عمر وعثمان انهما كانا ينهيان عن التمتع وحمله العلماء على نهي التنزيه
حملا للناس على ما هو الافضل لا انهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالاية الشريفة وحمله على ان المراد به فسخ الحج الى العمرة
ضعيف لان سياق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة ايضا اما الاول فقوله تعالى ولله على
الناس حج البيت دليل الافراد وقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل
التمتع واما الثاني فما في الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع
فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منا من
اهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا من تمتع الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي رضي الله عنهما
الافراد وفضل احمد رحمه الله التمتع واصله الاختلاف في حجه صلى الله عليه وسلم وقد اكثر الناس الكلام فيها واوسعهم
نفسا في ذلك الامام الطحاوي فانه تكلم في ذلك زيادة على الف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله ليس شيء من الاختلاف
ايسر من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن
لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمما يرجح انه عليه السلام كان قارنا ما رواه على ما في الصحيح
وانس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وابو داود و
والنسائي وحفصة في الصحيحين وابو موسى الاشعري في الصحيحين ومما يرجح انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في
الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومما يرجح انه كان متمتعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة
في الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجمع ائمتنا بين الروايات
بان سبب رواية الافراد سماع من راى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبي بالعمرة ورواية القران سماع
من سمعه يلبي بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجهة اخرى مع نية القران فهو نظير
سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام اكانت دبر الصلاة او عند استواء ناقته او حين علا على البيداء فروى كل حسب ما سمع
ومما يرجح القران ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو موافقة القرآن الكريم وعرف الصحابة رضي
الله عنهم اعم من القران ويرجح الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بما في الصحيحين عن عمر رضي الله عنه قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة ات من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين
وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال ما امر به في مقامه الذي هو وحي ولائمتنا ترجيحات كثيرة وقال الامام النووي في شرح
المهذب والصواب الذي نعتقده انه صلى الله عليه وسلم احرم بالحج اولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخال
العمرة على الحج جائز على احد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة
وامر به في قوله لبيك عمرة في حجة فمن روى انه كان مفردا اعتمد اول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد اخره ومن روى انه
كان متمتعا اراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد ويؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة
عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران افضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف ولو جعلت حجته عليه
السلام مفردة لزم ان لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل احد ان الحج افضل وحده من القران انتهى وبهذا تبين صحة ما في النهاية
من ان محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله انما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة افضل والجمع بينهما باحرام
واحد افضل وانه لم يقل احد بتفضيل الحج وحده على القران وتبين به بطلان ما ذكره الشارح ردا على صاحب النهاية
وما روي عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من القران فليس موافقة لمذهب الشافعي في تفضيل
الافراد فانه يفضل الافراد سواء اتى بالنسكين في سفرة واحدة او في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرتين
وبهذا اندفع ما ذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي رحمهما الله **قوله** وهو ان يهل بالعمرة والحج من الميقات
ويقول اللهم اني اريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني اي القران ان يلبي بالنسكين مع النية حقيقة او حكما من غير
مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للاشارة الى ان رفع الصوت بها مستحب واراد بالميقات ما ذكرنا وانما ذكره
للاشارة الى ان القارن لا يكون الا افاقيا وهو احسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاقي فانه لو احرم بهما من دويرة
اهله او بعد الخروج قبل الميقات او داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة او حكما ليدخل ما اذا احرم بالعمرة

ثم احرم بالحج قبل ان يطوف لها الاكثر او احرم بالحج ثم احرم بالعمرة قبل ان يطوف له وان كان مسيئا في الثاني كما قدمناه
لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ ان عطف على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان
رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة فان السنة للقارن التلفظ بهذا وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان الواو ليست
للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في اشهر الحج او طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روي عن محمد
انه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه ان لم يطف لعمرته في اشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية
الفرق بين القران والتمتع فيه وليس كما توهموا فان القران في هذه الرواية بين الحج لا القران الشرعي المصطلح عليه بدليل
انه نفى لازم القران بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكرا ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي والحاصل ان النسك
المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة
في اشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل اكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما
التمتع بالاطلاق القرآني وعرفا الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لحصول الرفق به هذا كله على اصول
المذهب كذا في فتح القدير **قوله** ويطوف ويسعى لها ثم للحج كما مر يعني ياتي بافعال العمرة اولا من الطواف والسعي بين
الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميلين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم ياتي بافعال
الحج كلها ثانيا فيبدا بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهذا الترتيب اعني تقديم العمرة على افعال الحج واجب لقوله
تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لو طاف اولا للحجة وسعى لها
ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما
بالحلق فلو حلق كان جناية على الاحرامين اما على احرام الحج فظاهر لان اوان التحلل فيه يوم النحر واما على احرام العمرة
فكذلك لان اوان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده ان المتمتع اذا ساق الهدي وفرغ
من افعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جناية على احرامها مع انه ليس محرما بالحج
فهذا اولى **قوله** فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز بان طاف للعمرة والحج اربعة عشر شوطا وسعى كذلك والاولى
بالواو ومعنى ثم او الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا اتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها لمطلق الجمع
ولهذا اتى في الجامع الصغير بثم واختلفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارح
تبعا للمبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد اساء بتاخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية
عليه ولا يلزمه شيء اما عندهما فظاهر لان التقديم والتاخير في المناسك لا يوجب الدم فعنده او في السعي
بتاخيره بالاشتغال بعمل اخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف انتهى وذهب صاحب غاية البيان الى ان المراد
باحدهما طواف العمرة وبالاخر طواف الزيارة بان اتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر
اربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة تجزيه والمجزي عبارة عما يكون كافيا في الخروج عن عهدة الفرض
ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاتيان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا
ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة **قوله** واذا رمى يوم النحر ذبح شاة او بدنة او سبعها لقوله تعالى
فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهو التمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي
لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالحجة كما قيد بها في ذبح المفرد لما انه واجب على القارن والمتمتع
واطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة اجزاء وانما كان يجزي لحديث الصحيحين عن جابر رضي
الله عنه حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة عن سبعة واشار بالتخيير بين البدنة
وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جناية فياكل منه كما سياتي وسياتي في الاضحية انه لا بد ان يكون الكل مريدا للقربة
وان اختلفت جهة القربة فلو اراد احد سبعة اللحم لاهله لا يجزيهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى
الله عليه وسلم انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغى ولو بعث
القارن بهديين فلم يجد ذلك بمكة الا هديا واحدا فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن احدهما انتهى محمول
على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانية والاشتراك في البقرة
افضل من الشاة والجزور افضل من البقرة كما في الاضحية فان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان افضل
قوله وصام العاجز عنه ثلاثة ايام اخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة اي صام العاجز عن الهدي

لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لايام النحر في العجز
والقدرة ولذا لو قدر على الهدي قبل ان يكمل صوم الثلاثة او بعدها اكمل قبل ان يحلق ويحل وهو في ايام النحر
بطل صومه ولا يحل الا بالهدي ولو وجد الهدي بعدما حلق وحل قبل ان يصوم السبعة صح صومه ولا يجب
ذبح الهدي ولو صام ثلاثة ايام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت ايام النحر ثم وجد الهدي فصومه ماض ولا شيء عليه
كذا ذكره الاسبيجابي ويدل على انه لو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الى يوم النحر لم يجز للقدرة على
الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا في فتح القدير وقوله اخرها يوم عرفة
بيان للافضل والا فوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج في الاية وقته لانه ونفسه لا يصلح ظرفا وانما
كان الافضل التاخير لان الصوم بدل عن الهدي فيستحب تاخيره الى اخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا في الهداية
واشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع في الاية الفراغ من اعمال الحج مجازا اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله وقد حمل
الشافعي رحمه الله تعالى الى الحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخاري مرفوعا وسبعة اذا رجعتم الى
اهاليكم وانما عدلنا بها عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن اصلا ليرجع اليه بل مستمر
على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذلك لو رجع الى مكة
غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له ان يصوم بها
مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا في فتح القدير واراد بالفراغ الفراغ من اعمال الحج فرضا وواجبا وهو بمضي
ايام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم الرمي الواجب على من اقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة او بعضها
من ايام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه في بحث الصوم من النهي عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيده هنا قوله
فانه لم يصم الى يوم النحر تعين الدم اي ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم اصلا وصار الدم
متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر
انه امر في مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدي تحلل وعليه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل الهدي كذا في الهداية
هنا وقال فيما ياتي في اخر الجنايات فان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى دم
في الحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول
فنسبه صاحب غاية البيان الى التخبط لكونه جعل احد الدمين هنا دم الشكر والاخر دم جناية وهو الصواب وفيما
ياتي اثبت عند ابي حنيفة رحمه الله دمين اخرين سوى دم الشكر ونسبه في فتح القدير ايضا في باب الجنايات الى السهو
وليس كما قال بل كلامه صواب في الموضعين فهنا لما لم يكن جانيا بالتاخير لانه للعجز لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم
للحلق في غير اوانه وفي باب الجنايات لما كان جانيا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما مر ولم يذكر دم الشكر لانه
قدمه في باب القران وليس الكلام الا في الجناية وسياتي تمامه ثمة ان شاء الله تعالى قوله وان لم
يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها ان لم يات القارن بالعمرة حتى لو اتى بالوقوف فعليه
دم لترك العمرة لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج وذلك خلاف المشروع
فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد اكثر اشواطه
حتى لو طاف لها اربعة اشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها اذ قد اتى بركنها ولم يبق الا واجباتها من الاقل
والسعي وياتي بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعدم فيصير رافضا
والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف اصلا فانه لو طاف طوافا ما ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه
ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل ان ما ياتي به من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح
له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول لها والثاني له
ولا شيء عليه كمن سجد في الصلاة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة انصرفا الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف
بكونه بعد الزوال كما وقع في كافي الحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف
لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلي الظهر يوم الجمعة اذا
توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد اداء الظهر والتوجه في القران والتمتع منهي عنه قبل اداء
العمرة فافترقا واطلق في رفضها فشمل ما اذا قصده اولا واشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وانما

وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشروع ملزم كالنذر والله سبحانه
وتعالى اعلم

باب التمتع

اخره عن القران لتاخره عنه رتبة كما قدمه وهو في اللغة من المتاع او المتعة وهو الانتفاع او النفع وفي الشريعة
ما ذكره بقوله وهو ان يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق او يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية
باول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع
ولا قران الا للاحتراز عن دويرة اهله او غيرها كما بيناه في القران ولم يقيد احرامها باشهر الحج لانه ليس بشرط
لكن اذا اكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل في رمضان مثلا ثم طاف الباقي في شوال ثم حج من عامه كان متمتعا
وانما لم يقيد الطواف به لما سيصرح به في هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام افعال العمرة لانه شرط في
التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرما بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذي ساق الهدي
فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لان سوق الهدي عارض منعه من التحلل على خلاف
الاصل وفي قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخي احرامه عن افعالها فخرج القران ولم يقيد الحج بان يكون من عامه للعلم به
لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين في سفرة واحدة ولا يشترط ان يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها
حتى لو احرم بعمرة في رمضان واقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك
كان متمتعا بخلاف من وجب عليه ان يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج فاخر الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك
لا يكون متمتعا لانه ما اتى بافعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة
فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والا فالافضل ان يكون قبله للمسارعة الى الخير وقوله من الحرم بيان
للميقات المكاني لاهل مكة ولم يقيد بعدم الالمام باهله فيما بينهما الماما صحيحا لما سيصرح به قريبا وحاصله
انه ان الم بينهما باهله الماما صحيحا بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه ان لا يكون العود مستحقا عليه يقال الم باهله
نزل وهو نزول الماما اي غبا كذا في المغرب وانما يقطع التلبية فيها باوله لما صححه ابو داود عن ابن عباس انه عليه السلام
كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر ولم يذكر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا في المجتبى
اي لا يكون مسنونا في حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدم محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم
ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من ادائها حين وصل الى البيت واما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم
وقته فسن له طواف القدوم الى ان يجيء وقته والطواف ركن منتظم في العمرة فلا يتكرر وفي الصدر لا وقوف للحج
لا يتكرر كذا في النهاية وفي قوله ويحج دلالة على انه يسعى للحج ويرمل في طوافه والذي ياتي به اولا انما هو عن العمرة فان سعى
المتمتع ورمل في طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرران قوله ويذبح فان عجز فقد
مر اي في باب القران لان حكمهما واحد قوله فان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة لان سبب وجوبه التمتع
وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل سببه قوله وصح لو بعدما احرم بها قبل ان يطوف اي صح
صوم الثلاثة بعدما احرم بالعمرة قبل الطواف لانه اداء بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق
لترتبه على التمتع بالنص وماخذ الاشتقاق علة للمرتب والعمرة في اشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها تحقق الترفق الذي
كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولما لم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فلذا جاز بعد
احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما واحدا
لان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج اي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال
اي في اشهر الحج لان الصوم قبل اشهر الحج لا يجوز سواء كان بعدما احرم للعمرة في اشهر الحج او لا وقد تقدم ان الافضل
تاخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدي قوله وان اراد سوق الهدي احرم وساق
وقلد بدنته بمزادة او نعل وهو لا يشعر بيان للافضل للمتمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق
بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وافاد بالتقليد انه افضل
من التجليل وبالسوق انه افضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله اراد عائد الى المتمتع
المفهوم منه والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام

بان البدنة بمد يعني المراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذا في شرح الاقطع وفي النهاية فالقول والاشبه هو الايسر
وهو مكروه عند ابي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره واجيب لابي حنيفة بانه مثلة
وقد نهي عنه فتعارضا ورجحنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل او نهي وهو مقدم على المبيح ورد بانه ليس منها
لانها ما تكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثلة ولانه نهي عنها في اول الاسلام وفعل الاشعار في
حجة الوداع فلو كان منها لم يفعله وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدي لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه
الا به وقال الطحاوي انما كره ابو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت
لا مطلق الاشعار واختاره في غاية البيان وصحح في فتح القدير انه الاولى **قوله** ولا يتحلل بعد عمرته لان سوق الهدي
يمنعه من التحلل لحديث البخاري في لبيك اني قلدت هديي فلا احل حتى انحر وقدمنا انه لو حلق راسه بعد الفراغ من
عمرته وقد كان ساق الهدي لزمه دم ومقتضاه ان يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كانه محرم والحاصل ان لسوق
الهدي تاثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له اثر في استدامة الاحرام ايضا بل اولى لان البقاء اسهل كذا في النهاية
قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله احب لما ذكرنا في متمتع لا يسوق الهدي وانما ذكر يوم التروية لان الافعال
بعد ذلك تتعقب الاحرام **قوله** فاذا حلق يوم النحر حل من احرامين اي من احرامي الحج والعمرة وهو تصريح ببقاء احرام
العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق واورد عليه في النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه
قيمتان واجابا بان احرام العمرة قد انتهى بالوقوف في حق سائر الاحكام وانما بقي في حق التحلل لا غير كاحرام الحج ينتهي
بالحلق في يوم النحر ولا يبقى الا في حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح في
هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف وجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان
انتهى لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزاه الى شيخ الاسلام في مبسوطه وهو اختياره واكثر عبارات الاصحاب كما
قال الشارح وفي فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية
على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلناه وقد ناقض كلام شيخ الاسلام فانه اوجب في
جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو اما ان يكون احرام العمرة بعد الوقوف يوجب الجناية عليه شيئا او لا فان
اوجب لزمه تمول الوجوب والا فشمول العدم فالحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق ويحل منه في كل شيء
حتى في النساء اذا كان متمتعا ساق الهدي لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفي القارن يحل منه في
كل شيء الا في النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذي ساق الهدي وبين القارن والا فلا فرق بينهما بعد
الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفي المحيط قارن طاف لعمرته ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو احرم
بعمرة فطاف لها ثم اضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شيء عليه لانه بمنزلة من احرم بالحج بعدما حل من العمرة
قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام بناء على عود اسم الاشارة
الى التمتع لا الى الهدي بقرينة وصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله بخلاف الهدي فانه علينا فلو كان مرادا
لقيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع ابعد من الهدي ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى
انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى اهله ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا
قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الالمام الصحيح ومقتضاه انه لو احرم بعمرة في اشهر الحج وحل منها ثم احرم بحج فانه لا
يلزمه دم وفي التحفة انه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز واساؤوا ويجب عليهم دم
الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح لهم الاكل من ذلك الدم ولا يجزيهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين ان
يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة
واشتراطهم عدم الالمام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي
اذا احرم بعمرة في اشهر الحج فان كان من نيته الحج من عامه فانه يكون اثما لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه
دم جناية لا دم شكر وان لم يكن من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون اثما بالاعتمار في اشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في
رخصة الاعتمار في اشهر الحج وما في البدائع من ان الاعتمار في اشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا
قرن فانه يكون اثما ايضا ويلزمه دم جناية وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان حجته
وعمرته ميقاتيان فصار بمنزلة الآفاقي قال الشارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جناية

وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة لوجود الالمام الصحيح بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا في التمتع
عدم الالمام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما في هذا الشرط وان المكي اثم اذا احرم من الميقات بهما
او بالعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور في الآية يعمهما كما قدمناه واوجبوا دم الجناية على المكي اذا خرج
الى الميقات وتمتع مقتضى لوجوب الدم على الآفاقي اذا تمتع وقد الم بينهما الماما صحيحا ولم يصرحوا به ولهذا قالوا
بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة اهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم
في حكم حاضري المسجد الحرام وفي النهاية واما القران من المكي فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له في اشهر الحج لا تكره ولكن
لا يدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع متعته انتهى ولم يبين المرفوض وبينه في المحيط فقال مكي احرم بعمرة وحجة
رفض العمرة ومضى في الحجة وعليه عمرة ودم فان مضى في العمرة لزمه دم الجمع بينهما فانه لا يجوز له الجمع فاذا جمع فقد
احتمل وزرا او ارتكب محظورا فلزمه دم كفارة ثم لا بد من رفض احدهما خروجا عن المعصية فرفض العمرة اولى فان طاف
لعمرته ثلاثة اشواط ثم احرم بالحج رفض الحج عند ابي حنيفة رحمه الله لانه امتناع وهو اسهل من الابطال وعندهما
رفض العمرة ولو طاف لها اربعة اشواط ثم احرم بالحج اتمهما وعليه دم لارتكابه المنهي عنه انتهى وفيها ايضا وذكر
الامام المحبوبي ان هذا المكي الذي خرج الى الكوفة وقرن انما يصح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول اشهر الحج
فاما اذا دخل اشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد واحرم بهما من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل اشهر الحج وهو بمكة
صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه في فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان
كل من حل بمكان صار من اهله مطلقا **قوله** فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدي بطل تمتعه وان
ساق لا اي لا يبطل يعني اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر في الاول ويلزمه في الثاني ومحمد رحمه الله تعالى ابطل التمتع فيهما
لانه اداهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعلا استحقاق العود كعدمه فانه بالهدي استدام
احرام العمرة الى ان يحرم بالحج ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدي يمنعه من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه
لكن في فتح القدير انه لو بدا له بعد العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي او امر
بذبحه يقع تطوعا انتهى وذكر الشارح ايضا في دليل محمد لكون العود غير مستحق عليه انه لو بعث بهديه ليذبح عنه
ولم يحج كان له ذلك وقولهما ان العود مستحق عليه بسوق الهدي معناه اذا اراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان
ذبح الهدي ورجع الى اهله فله ان لا يحج لانه لم يوجد منه في حق الحج الا مجرد النية ومجردها لا يلزمه الحج فاذا نوى
ان لا يحج ارتفضت نية الحج فصار كانه لم ينو في الابتداء وان اراد ان ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى اهله ويحج من عامه ذلك
لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدي من الاحلال فان فعله ثم رجع الى اهله ثم حج لا شيء عليه لانه
غير متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل ان يرجع الى اهله لزمه دم لمتعته لانه لم يلم باهله فيما بين النسكين
وعليه دم اخر لانه حل قبل يوم النحر انتهى فالحاصل انه اذا ساق الهدي لا يخلو اما ان يتركه الى يوم النحر او لا فان
تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شيء عليه غيره سواء عاد الى اهله او لا وان تعجل نحره فاما ان رجع الى اهله او لا فان رجع
الى اهله فلا شيء عليه مطلقا سواء حج من عامه او لا وان لم يرجع اليهم فان لم يحج من عامه فلا شيء عليه وان حج منه لزمه
دمان دم المتعة ودم الحل قبل اوانه ورجح في فتح القدير مذهب الشافعي ان عدم الالمام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا
يبطل تمتعه بعوده الى اهله سواء ساق الهدي او لا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضري المسجد الحرام لا لاجل الالمام
باهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف غيره قيد بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا
يبطل لان العود مستحق عليه لانه الم باهله محرما بخلاف ما اذا طاف الاكثر ودخل في قوله بعد العمرة الحلق فلا بد
للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل ان يحلق في اهله فهو متمتع
لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ان لم يكن مستحقا
فهو مستحب كذا في البدائع وغيره **قوله** ومن طاف اقل اشواط العمرة قبل اشهر الحج واتمها فيها كان متمتعا وعكسه
لا اي لو طاف اكثر اشواطها قبلها واتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك
اصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال الحكم للاكثر حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه واشار الى انه
لا يشترط وجود احرامها في اشهر الحج كله لان المعتبر انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنبا او محدثا
ثم اعاده في شوال لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا ينتقض بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في اشهر الحج وكذلك

طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في اشهر الحج فبطل قول غيره يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق
بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه لو اتم هذه العمرة ثم ابتدا احرام العمرة في اشهر الحج والعمرة
عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن متمتعا فلا يرتفض هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لم
يتعلق به منع عن شيء حتى ينقض بالاعادة انتهى وبهذا علم ان الاعتمار في سنة قبل اشهر الحج مانع من التمتع في سنته ثم
اتى بعمرة اخرى في اشهر الحج اولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في اشهر الحج لان اشهر الحج كان متعينا للحج قبل الاسلام
فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغربا فكان اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعا
وفي فتح القدير ويحمل يشترط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط
وكانه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقدمنا جوابه في باب القران قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر
ذي الحجة اي اشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه
عن ابن عمر فالمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث
اشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذا وانما يكون
موضعا للسؤال لو قيل ثلاثة اشهر معلومات انتهى واما ما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان اخص
الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة لانه لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشاف وفائدة التوقيت بهذه
الاشهر ان شيئا من افعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع او القارن ثلاثة ايام قبل اشهر الحج لا يجوز وكذا السعي
بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في اشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج
في غير اشهر الحج وانه لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج كان متمتعا قاله في
فتح القدير وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب ان يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع واحرم بالحج من عامه
ذلك انتهى وسياتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو احرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه
النهي فينبغي ان لا يكون متمتعا لانه مكي وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجته مكية والقعدة
بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر قوله وصح الاحرام به قبلها وكره اي صح الاحرام بالحج قبل اشهر الحج مع الكراهة
بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة
للصلاة بخلاف تحريمتها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطا عندنا لما ان الافعال متصلة بها لقوله تعالى
وذكر اسم ربه فصلى فان الفا للوصل والتعقيب بلا تراخ وانما كره للطول المفضي الى الوقوع في محظوره وعلى انه
شرط شبيه بالركن ولذا اذا اعتق العبد بعدما احرم لا يمكن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض فالصحة للشرط
والكراهة للشبه واطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها قوله ولو اعتمر كوفي فيها واقام
بمكة او بصرة وحج صح تمتعه اراد بالكوفي الافاقي الذي يشرع له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لا اهل التمتع
والقران سواء كان البصرة او غيرها اما اذا اقام بمكة او خارجها داخل المواقيت فلان عمرته افاقية وحجته مكية
فلذا كان متمتعا اتفاقا واما اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى
وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص رحمهما الله تعالى فنقل الطحاوي
ان هذا قول الامام وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكيه ميقاتيان ولا بد فيه ان يكون حجته مكية ونقل
الجصاص رحمه الله تعالى انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح واطلق في اقامه مكة
او بصرة فشمل ما اذا اتخذهما دارا او لا كما صرح به الاسبيجابي والكاساني رحمهما الله تعالى فما في الهداية من التقييد
باتخاذهما دارا اتفاقي وقيد بكونه اعتمر في اشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع
له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى وطنه بطل تمتعه اتفاقا فاذا لم يكن ساق الهدي وعبارة
المجمع وخرج الى البصرة اولى من التعبير بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين ان يقيم بها خمسة عشر يوما
او لا والاول محل الخلاف وفي الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصفى قوله ولو افسدها فاقام بمكة وقضى وحج لا الا
ان يعود الى اهله اي لو افسد الكوفي عمرته فاقام بمكة وقضى العمرة وحج من عامه لا يكون متمتعا الا ان يرجع الى وطنه
بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرما من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعا اما الاول فلانه
سفره انتهى بالفساد فلما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة واما الثاني فلان عمرته ميقاتية وحجته مكية

فصار متمتعا ولا بصرة كون العمرة قضاء عما افسده ان كانت قضاء وفي قوله الا ان يعود الى اهله دلالة على ان المراد
بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير وطنه سواء كان مكة او غيرها ولا خلاف فيما اذا اقام بمكة واما اذا اقام بغيرها
فهو مذهب الامام وقالا لا يكون متمتعا لانه انشا سفرا فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق ما لم يعد الى
وطنه وقد انتهى بالفاسد وهذه المسألة ايدت نقل الطحاوي وقيده في المبسوط بان يجاوز المواقيت في اشهر الحج
اما ان جاوزها قبلها ثم اهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام ايضا لانه بمجاوزة الميقات صار في حكم من لم يدخل
مكة ان كان في الاشهر فلانه لما دخل داخل المواقيت حرم عليه التمتع كما هو حرام على اهل مكة فلا ينقطع مدة الحرمة
بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي قوله وايهما افسد مضى فيه ولا دم عليه يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج
من عامه ذلك فاي النسكين افسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه
دم التمتع لانه لم يترفق باداء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوده وهذا هو المراد بنفي الدم في
عبارته والا فقد وجبت لمه دم قوله ولم يتمتع وضحى لم يجزه عن المتعة لانه اتى بغير الواجب لان الواجب دم
التمتع واما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر اطلقه فشمل الرجل والمراة وانما وضع محمد رحمه
الله تعالى عليه المسألة في المراة اما لانها واقعة امراة واما لان هذا انما يشتبه على المراة لان الجهل فيهن اغلب
فاذا لم يجزه عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهل لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل اوانه والا فدم التمتع وقد
استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى
به التطوع اجزاه عن الركن فينبغي ان يكون الدم كذلك بل اولى قوله ولو حاضت عند الاحرام اتت بغير الطواف
لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله تعالى عنها حين حاضت بسرف افعلي ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفي
بالبيت حتى تطهري فاذا ان تطوفها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة
واجبة في الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها
الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها قوله ولو عند الصدر تركته كمن اقام بمكة يعني ولا شيء عليها لانه
واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر وكذا اذا اخرت طواف الزيارة الى وقت طهرها فانه لا يجب عليها
شيء للعذر وقد قدمنا ذلك كله في طواف الصدر واطلق في سقوطه عمن اقام بمكة فشمل ما اذا
اقام بعدما حل النفر الاول اولا وفيه اختلاف قدمناه هناك.

باب الجنايات

لما كانت الجناية من العوارض اخرها وهي في اللغة ما تجنيه من شر اي تحدثه تسمية بالمصدر من جنى عليه شرا وهو عام
الا انه خص بما يحرم من الفعل واصله من جنى الثمر وهو اخذه من الشجر وفي الشرع اسم لفعل محرم شرعا سواء
حل بمال او نفس الا ان الفقهاء رحمهم الله تعالى خصوا الجناية بالفعل في النفوس والاطراف وخصوا الفعل في
المال باسم الغصب والمراد هنا خاص وهو ما تكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم وحاصل الاول انه الطيب ولبس
المخيط وتغطية الراس او الوجه وازالة الشعر من البدن وقص الاظفار والجماع صورة ومعنى ومعنى فقط
وترك واجب من واجبات الحج والتعرض للصيد وحاصل الثاني التعرض لصيد الحرم وشجره فبدا بالاول من
الاول فقال الجنايات ان طيب محرم عضوا او الا تصدق وخضبه اسه بحنا او ادهن بزيت لان الجناية تتكامل
بتكامل الارتفاق وذلك في العضو الكامل فيترتب عليه كمال الموجب وتتقاصر الجناية فيما دونه فوجبت الصدقة
وقال محمد يجب بقدره من الدم اعتبارا للجزء بالكل فان كان ذلك يبلغ نصف العضو يجب عليه الصدقة قدر
نصف قيمة الشاة وان كان يبلغ ربعا يجب عليه الصدقة قدر ربع قيمة الشاة وعلى هذا القياس واختاره
الامام الاسبيجابي مقتصرا عليه من غير نقل خلاف ثم ما اختاره اصحاب المتون من ان الكثير هو العضو والقليل
ما دونه هو ما صرح به الامام محمد عن الامام رحمهما الله تعالى في بعض المواضع وقد اشار في بعض المواضع الى
ان الدم يجب بالطيب الكثير والصدقة بالقليل ولم يذكر العضو وما دونه ففهم من ذلك الفقيه ابو جعفر
الهندواني رحمه الله تعالى ان الكثرة تعتبر في نفس الطيب لا في العضو فان كثيرا مثل كفين من ماء الورد وكف
من الغالية والمسك بقدرها يستكثره الناس فانه يكون كثيرا وان كان قليلا في نفسه والقليل ما يستقله
الناس وان كان في نفسه كثيرا وكف من ماء الورد يكون قليلا ووفق بعضهم بين القولين وصححه في المحيط وغيره

وقال في فتح القدير ان التوفيق هو التوفيق بان الطيب ان كان قليلا فالعبرة للعضو لا للطيب فان طيب عضوا كاملا
لزمه دم وان كان اقل فصدقة وان كان الطيب كثيرا فالعبرة للطيب لا للعضو حتى لو طيب به ربع عضو لزمه دم
وفيما دونه صدقة ونظيره ما قاله محمد في فتح القدير النجاسة الكثيرة اعتبر المساحة في النجاسة الرقيقة واعتبر
الوزن في النجاسة الكثيفة انتهى ما في المحيط وحاصله ان ما في المتون محمول على ما اذا كان الطيب قليلا اما ان كان كثيرا
فلا اعتبار بالعضو ولا يخفى ان ما ذكره محمد رحمه الله تعالى من اعتبار العضو صريح وما ذكره من الكثرة اشارة يمكن
حملها على المصرح به فيتحد القولان ويترجح ما في المتون من اعتبار العضو وهو كالراس والساق والفخذ والبدن وفي
المبسوط والمحيط اذا خضبت المراة كفها بحنا يجب عليها دم قال وجعل الكف عضوا كاملا وحقيقة التطيب ان
يلزق ببدنه او ثوبه طيبا ومما زاده في فتح القدير من فروعه فراجع اليهما والطيب جسم له رائحة طيبة مستلذة كالزعفران
والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والورد والورس والعصفر ولا فرق بين ان يلزق بثوبه عينه او رائحته
فلذا صرحوا انه لو اجمر ثوبه بالبخور فتعلق به كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة لانه انتفاع بالطيب
بخلاف ما اذا دخل بيتا قد اجمر فيه فتعلق بثوبه رائحة فلا شيء عليه لانه غير منتفع بعينه ولا باس ان يجلس في
حانوت عطار ولا فرق ايضا بين ان يقصده اولا ولذا قال في المبسوط واذا استلم الركن فاصاب فمه او يده خلوق كثير
فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وفي المجمع وتوجبه في الثاني لا الصبي ويعكس في ثمه واكل كثيره موجب له
وفي قليله صدقة بقدره انتهى فعلم ان مفهوم شرطه انه لو شم الطيب فانه لا يلزمه شيء وان كان مكروها كما لو لبس
ثوبا مصبوغا بالزعفران وما ذكره المصنف قاصر على الطيب الملزق بالبدن واما الملزق بالثوب فلم يمكن
اعتبار العضو فيه فيعتبر فيه كثرة الطيب وقلته وهو مرجح لقول الهندواني المتقدم فانه يعم البدن والثوب
ولا يجوز له ان يمسك مسكا في طرف ازاره وفي فتح القدير وكان المرجع في الفرق بين القليل والكثير العرف
ان كان والا فما يقع عند المبتلى وما في المجرد ان كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع من بر
وان كان اقل من يوم فقبضة يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في حد القليل وعلى تقدير الطيب في الثوب
بالزمان بخلاف تطيب العضو فانه يعتبر فيه الزمان حتى لو غسله من ساعته فالدم واجب كما في فتح القدير
ولذا اطلقه في المتن فقيد بكونه تطيب وهو محرم لانه لو تطيب قبل الاحرام ثم انتقل بعده من مكان الى اخر من بدنه
فانه لا شيء عليه اتفاقا واذا وجب الجزاء بالتطيب فلا بد من ازالته من بدنه او ثوبه لانه معصية فلا بد من الاقلاع
عنها وذبح الهدي لا يبيح بقاءه فلو لم يزله بعد ما كفر له اختلفوا في وجوب دم اخر لبقائه واظهر القولين الوجوب
لان ابتداءه كان محظورا فيكون لبقائه حكم ابتدائه والرواية توافقه ومنها ما في المنتقى عن محمد رحمه الله تعالى
اذا مس طيبا كثيرا فاراق له دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم اخر ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل الاحرام
ثم احرم وترك الطيب لانه لم يكن محظورا واشاره في المحيط وفتح القدير وقد علم من بيانه حكم العضو وما دونه
ان ما زاد عليه فهو كالعضو كما صرحوا به ثم انما يجب كفارة واحدة بتطييب كل البدن اذا كان في مجلس واحد فان كان
في مجالس فلكل طيب كفارة كفر للاول او لا عندهما وقال محمد كفارة واحدة ما لم يكفر للاول وان داوى قرحة بدواء
فيه طيب ثم خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاول فليس عليه الا كفارة ما لم تبرا الاولى ولو كان الطيب في اعضاء
متفرقة يجمع ذلك كله فان بلغ عضوا كاملا فعليه دم والا فصدقة وفي المحيط الكحل بكحل ليس فيه طيب فلا
باس به وان كان فيه طيب فعليه صدقة الا ان يكون مرارا كثيرة فدم والمراد بالمرار المرتان فاكثر كما صرح به قاضي
خان في فتاواه وقال ولو جعل الملح الذي فيه طيب في طعام قد طبخ وتغير فاكله لا شيء عليه وان لم يطبخ
وريحه يوجد منه يكره ذلك ولا شيء عليه ولو جعل الزعفران في الملح فان كان الزعفران غالبا فعليه الكفارة
وان كان الملح غالبا فلا كفارة عليه انتهى واشار بقوله شاة الى ان سبع البدنة لا يكفي في هذا الباب بخلاف دم الشكر
ولو قال المصنف عضوه بالاضافة لكان اولى لما في الفتاوى الظهيرية واذا البس المحرم محرما او حلالا مخيطا
او طيبه بطيب فلا شيء عليه بالاجماع وكذلك اذا قبل فمه على غيره انتهى وقوله او خضب راسه معطوف على
طيب وانما صرح به مع دخولها تحت الطيب لقوله عليه السلام الحنا طيب للاختلاف وانما اقتصر على الراس
ولم يذكر اللحية كما وقع في الاصل ليفيد ان الراس بانفرادها مضمونة وان لوا ونحنوا وفي عبارة الاصل بدليل
الاقتصار على الراس في الجامع الصغير ولما كان مصرحا فيما ياتي بان تغطية الراس موجبة للدم لم يتعرض للحنا

بان

بان يكون مائعة بان كانت ملبدة ففيه دمان دم للتطيب مطلقا ودم للتغطية ان دام يوما وليلة وغطى الكل او
الربع فلو كان التلبيد بغير الحنا لزمه دم ايضا والتلبيد ان ياخذ شيئا من الخطمي والاس والصمغ فيجعله في اصول
الشعر ليتلبد وما ذكره رشيد الدين في مناسكه وحسن ان تلبد راسه قبل الاحرام مشكل لانه لا يجوز استصحاب
التغطية الكائنة قبل الاحرام بخلاف الطيب كذا في فتح القدير ويشكل عليه ما في الصحيحين عن ابن عمر ان حفصة
صلى الله عليه وسلم قالت يا رسول الله ما شان الناس حلوا ولم تحلل انت من عمرتك قال اني لبدت راسي وقلدت هديي
فلا احل حتى انحر فلا فرق بين التلبيد والطيب فان كلا منهما محظور بعد الاحرام وجاز استصحاب الطيب
الكائن قبل الاحرام بالسنة فكذلك التلبيد قبله بالسنة وقيد الخضاب بالراس لان المحرمة لو خضبت يدها
او كفها فعليها دم ان كان كثيرا فاحشا وان كان قليلا فعليها صدقة كما ذكره الاسبيجابي وغيره بخلاف خضاب
الراس بالحنا فانه موجب للدم مطلقا واما خضاب اللحية فوقع في الهداية ان كلا من الراس واللحية مضمون ولم
يقل بالدم وزاد الشارح ان كل واحد منهما مضمون بالدم وهو موهم لان اللحية مضمونة بالصدقة كما في معراج
الدراية معزيا الى المبسوط وقيد بالحنا لانه لو خضبه بالوسمة فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام اطعم
لان فيه معنى الجناية من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فيلزمه الصدقة كذا في المبسوط والوسمة بسكون السين
وكسرها وهو الافصح نبت يخضب بورقه وفي الهداية عن ابي يوسف انه اذا خضب راسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع
فعليه الجزاء باعتبار انه يغلفه انتهى وهذا صحيح انتهى يعني ينبغي ان لا يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة
بالاتفاق وغيرها للعلاج فلهذا ذكر الجزاء ولم يذكر الدم والحنا ممدود في عبارة المصنف لانه فعال لا فعلاء ليمنع
صرفه الف التانيث وقوله او ادهن بزيت معطوف على قوله طيب مطلقة فشمل ما اذا كان مطبوخا او غير مطبوخ
مطيبا او غير مطيب ولم يقيده بالكثير لما علم من تعيينه في الطيب لانه اذا فرق في الطيب بين العضو وما دونه
فالزيت اولى لانه لا خلاف في الطيب وفي الزيت الذي ليس بمطيب ولا مطبوخ خلافهما فقالا تجب به صدقة لان
الجناية فيه قاصرة لانه من الاطعمة الا ان فيه ارتفاقا بمعنى قتل الهوام وازالة الشعث وقال الامام يجب دم
لانه اصل الطيب باعتبار انه يلقى فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل
الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث والشعث واراد بالزيت دهن الزيتون والسمسم وهو المسمى بالشيرج فخرج بقية
الادهان كالشحم والسمن وقيد بالادهان لانه لو اكله او داوى به شقوق رجليه او اقطر في اذنه لا يجب دم ولا صدقة
بخلاف المسك والعنبر والغالية والكافور ونحوها حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه التداوي لكنه يتخير
اذا كان بعذر كما سياتي وكذا اذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلزق باكثر فمه فعليه الدم قال في فتح القدير و
تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا في لزوم الدم بل ذاك اذا لم يبلغ مبلغ الكثرة في نفسه على ما قدمناه وقد
قدمنا عن قاضي خان انه لو خلط الطيب بطعام من غير طبخ فالعبرة للغالب فان كان الطيب مغلوبا فلا شيء عليه الا
زاد بعضهم الا انه يكره اذا كانت رائحته توجد فيه وان كان غالبا فهو كالخالص وهكذا في المحيط وغيره وقالوا
ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فدم فان كان للتداوي
خير وينبغي ان يسوى بين الماكول والمشروب المخلوط كل منهما بطيب مغلوب اما بعدم شيء اصلا كما هو الحكم في
الماكول او بوجوب الصدقة فيهما كما هو الحكم في الماكول او بوجوبها الصدقة فيهما كما هو الحكم في المشروب وما فرق به
في المحيط من ان الطيب مما يقصد شربه فاذا خلطه بمشروب لم يصر تبعا للمشروب بمثله الا ان يكون المشروب غالبا كما
لو خلط اللبن بالماء فشربه صبي تثبت حرمة الرضاع الا ان يكون الماء غالبا بخلاف اكله فانه ليس مما يقصد عادة
فاذا خلط بالطعام صار تبعا للطعام وسقط حكمه ففيه نظر من وجهين الاول ان من الطيب ما يقصد اكلا
اذا كان من الماكولات كالصبي القائم به وهو الطيبة اما مداواة او تبعا منفردا او مخلوطا كما يقصد شربا الثاني ان
القصد في هذا الباب ليس بشرط لان الناسي والجاهل والعامد سواء وذكر الحلبي في مناسكه اني لم ارهم تعرضوا
لما اذا اعتبر الغلبة وظهر لي انه ان وجد من المخالط رائحة الطيب كما قبل الخلط وحس الذوق السليم بطعم فيه
حسا ظاهرا فهو غالب والا فهو مغلوب لان المناط كثرة الاجزاء ثم قال لم ارهم تعرضوا في هذه المسالة للتفصيل
ايضا بين القليل والكثير كما في مسالة اكل الطيب وحده والظاهر اثباته فيها ايضا للحد فيقال ان كان الطيب غالبا
واكل منه او شرب كثيرا فعليه الكفارة والا فصدقة وان كان مغلوبا واكل منه او شرب كثيرا فصدقة والا فلا

بني عليه ولعل الكثير ما يعده العارف العدل الذي لا يشوبه شره ونحوه كثيرا والقليل ما عداه ثم قال ولا شيء في
اكل ما يتخذ من الحلوا المبخرة بالعود ونحوه وانما يكره اذا كانت رائحته توجد منه بخلاف الحلوا المسمى بالفاروتا المصناع
الى اجزائها الماورد والمسك فان في اكل الكثير دما والقليل صدقة والله سبحانه وتعالى اعلم بحقائق الاحوال
قوله او لبس مخيطا او غطى راسه يوما والا تصدق معطوف على طيب بالنسبة للثاني والثالث من النوع الاول وجمع في
بينهما لان الحكم فيهما واحد من حيث التقدير بالزمان فان قوله يوما راجع الى اللبس والتغطية وكذا قوله والا تصدق
اي وان كان لبس المخيط وتغطية الراس اقل من يوم لزمه صدقة لما علم ان كمال العقوبة بكمال الجناية وهو بكمال
الارتفاق وهو بالدوام لان المقصود من كل منهما دفع الحر والبرد واليوم يشتمل عليهما فوجب الدم والجناية قاصرة
فيما دونه فوجبت الصدقة والتحقيق ان تغطية الراس من جملة لبس المخيط فهي جناية واحدة لما سياتي انه لو لبس القميص
والعمامة يلزمه دم واحد عللوا بان الجناية واحدة وحقيقة لبس المخيط ان يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن
واستمساك فلذا لو ارتدى بالقميص او اتشح او اتزر بالسراويل فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط لعدم الاشتمال
وكذا لو ادخل منكبيه في القبا ولم يدخل يديه في الكمين ولم يزره لعدم الاستمساك اما اذا ادخل يديه او زره
فهو لبس المخيط لوجودهما بخلاف الردا فانه اذا اتزر به لا ينبغي ان يعقده بخلل او غيره ومع هذا لو فعل لا شيء عليه
لانه لم يلبسه لبس المخيط لعدم الاشتمال واطلق في اللبس فشمل ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو
لابسه فدام على ذلك بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص ولولاه لاوجبنا فيه ايضا
وشمل ما اذا كان ناسيا او عامدا عالما او جاهلا مختارا او مكرها فيجب الجزاء على النائم لو غطى انسان راسه لان
الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه كالنائم المنقلب على شيء اتلفه وشمل ما اذا لبس ثوبا واحدا
او جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين ولذا لم يقل لبس ثوبا كغيره وبين المصنف حكم اليوم وما دونه ولم
يذكر حكم الزائد عليه ليفيد انه كاليوم فلو لبس المخيط ودام عليه اياما او كان ينزعه ليلا ويعاوده نهارا او
عكسه يلزمه دم واحد ما لم يعزم على الترك عند النزع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء كفر للاول او لا وفي الثاني
خلاف محمد ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر كان عليه دم اخر بلا خلاف لان للدوام فيه حكم
الابتدا وفي الفتاوى الظهيرية وعندي للمودع اذا لبس قميص الوديعة بغير اذن المودع فنزعه بالليل للنوم
فسرق القميص في الليل فان كان من قصده ان يلبس القميص من الغد لا يعد هذا ترك الخلاف والعود الى الوفاق حتى
يضمن وان كان من قصده ان لا يلبس من الغد كان هذا ترك الخلاف حتى لا يضمن فالحاصل ان اللبس شيء واحد ما لم يترك
ويعزم على الترك انتهى واعلم ان ما ذكرناه من ايجاب الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله ما اذا لم يتعدد سبب اللبس فان تعدد
كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة يتخير فيها وان لبسهما
على موضع الضرورة وغيره لزمه كفارتان يتخير في ما للضرورة فقط ومن صور تعدد اللبس واتحاده ما اذا
كان به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغنى عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان تعدد اللبس ما لم
تزل عنه فان زالت واصابه مرض اخر او حمى غيرها فعليه كفارتان كفر للاولى او لا خلافا لمحمد في الثاني وكذا اذا
حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال اياما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة ما لم
يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد
الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس كيف كانت ولو لبس لضرورة فزالت فدام بعدها يوما او يومين فما دام
في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا كفارة واحدة وان تيقن زوالها كان عليه كفارة اخرى لا يتخير فيها كذا
ذكروا وذكر الحلبي في مناسكه ان مقتضاه انه اذا لبس شيئا من المخيط لدفع برد ثم صار ينزع ويلبس كذلك ثم زال ذلك
البرد ثم اصابه برد اخر غير الاول وعرف ذلك بوجه من الوجوه المفيدة لمعرفته فلبس لذلك انه يجب عليه
كفارتان انتهى وشمل كلامه ايضا ما اذا لم يجد غير المخيط فكذا قال في الحج ولو لم يجد الا السراويل فلبسه ولم يفتقه
فوجب اي الدم واطلق في التغطية فانصرفت الى الكامل وهو ما يغطى به عادة كالقلنسوة والعمامة فخرج ما لا
يغطى به عادة كالطست والاجانة والعدل فلا شيء عليه وعلى هذا تفرع ما في الظهيرية ما لو دخل المحرم تحت ستر
الكعبة فان كان يصيب راسه ووجهه فهو مكروه لا شيء عليه والا فلا باس به وظاهر ما في المتون يقتضي انه لا بد
من تغطية جميع الراس في لزوم الدم وما رايته رواية ولهذا لم يصرحوا بحكم ما دونها وانما المنقول عن الاصل

اعتبار

اعتبار الربع ومشى عليه كثير واختاره في الظهيرية مقتصرا عليه وعزاه في الهداية الى انه عن ابي حنيفة وعن محمد
اعتبار الاكثر وهو مروي عن ابي يوسف ايضا كما اعتبر اكثر اليوم في لزوم الدم واختاره في فتح القدير من جهة الدراية
فالحاصل ان الربع راجح رواية والاكثر انه راجح دراية باعتبار ان تكامل الجناية لا يحصل بما دون الاكثر
بخلاف حلق ربع الراس فانه معتاد ويتفرع على هذا ما لو عصب راسه بعصابة فعلى اعتبار الربع ان اخذت
قدر الربع من الراس لزمه دم وان كان اقل فصدقة فما في المبسوط من انه لو عصب راسه يوما فعليه صدقة محمول
على ما اذا لم تاخذ قدر الربع او مفرع على اعتبار الاكثر واراد بالراس عضوا يحرم تغطيته على المحرم فدخل الوجه فلو
غطى بعضه لزمه دم رجلا كان او امراة وخرج ما لا يحرم تغطيته فلا شيء عليه لو عصب موضعا اخر من جسده ولو
كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار وتخليل الردا ولا باس بان يغطي اذنيه وقفاه ومن لحيته ما هو اسفل من
الذقن بخلاف فيه وعارضه وذقنه ولا باس بان يضع يده على انفه دون ثوب وبين المصنف حكم اليوم وما دونه
فافاد ان الليلة كاليوم كما صرح به في غاية البيان والمحيط لان الارتفاق الكامل الحاصل في اليوم حاصل في الليلة
وان ما فوقهما كما دونه واطلق في وجوب الصدقة فيما دون اليوم فشمل الساعة الواحدة وما دونها خلافا لما
في خزانة الاكمل انه في ساعة نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر ولما روي عن محمد ان في لبس بعض اليوم قسطه
من الدم كلبس ثلثي اليوم فيه ثلثا الدم وفي نصفه نصفه ومن الغريب ما في الفتاوى الظهيرية مما فان لبس ما لا يحل
له لبسه من غير ضرورة اراق لذلك دما فان لم يجد صام ثلاثة ايام انتهى فان الصوم لا مدخل له في موجب الجناية
بل يكون الدم في ذمته الى الميسرة وانما يدخل الصوم فيما اذا فعل شيئا للعذر كما سياتي **قوله** او حلق ربع راسه
او لحيته والا تصدق كالحالق او رقبته او ابطيه او احدهما او محجمه معطوف على طيب وقوله او لحيته بالجر معطوف
على راسه اي حلق ربع لحيته وقوله والا اي وان كان حلق اقل من ربع الراس او اقل من ربع اللحية يلزمه صدقة
كما يلزم المحرم اذا حلق راس غيره وقوله او رقبته وما عطف عليه معطوف على الربع اي يجب الدم بحلق المحرم
رقبته كلها او يحلق ابطيه او احدهما او يحلق محاجمه والمحجمة هنا بالفتح موضع المحجمة من العنق والمحجمة بالكسر
قارورة الحجام وكذا المحجم بطرح الهاء وقولهم يجب غسل المحاجم يعني مواضع الحجامة من البدن كذا في المغرب وانما كان
حلق ربع الراس وربع اللحية موجبا للدم لتكامل الجناية بتكامل الارتفاق لان بعض الناس يعتاده بخلاف تطييب
ربع العضو فان الجناية فيه قاصرة وكذا تغطية ربع الراس على قول من اعتبر الاكثر واذا حلق اقل من الربع فيهما تقاصرت
الجناية فوجبت الصدقة واعتبار الربع في الحلق رواية الجامع الصغير اعتمدها المشايخ واما رواية الاصل فاعتبار
الثلث وفي المحيط وعند ابي حنيفة يجب الدم بحلق الاكثر انتهى واراد المصنف بالحلق الازالة سواء كان بالموسى
او بغيره وسواء كان مختارا او لا فلو ازاله بالنورة او نتف لحيته او احرق شعره بخبز او مسه بيده فسقط
فهو كالحلق كما في المحيط وغيره بخلاف ما اذا تناثر شعره بالمرض او النار فلا شيء عليه لانه ليس الزينة واما الوسنين
كذا في المحيط ايضا واطلق في وجوب الصدقة فيما اذا حلق اقل من ربع الراس او اللحية فشمل ما اذا بقي شيء بعد
الحلق او لا فكذا لو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع الراس فانما فيه صدقة فكذا لو حلق كل راسه وما عليه
اقل من ربع شعره كما اطلق في وجوب الدم بحلق الربع فكذا لو كان على راسه قدر ربع شعره لو كان شعر راسه كاملا
ففيه دم قال في فتح القدير وعلى هذا يجيء مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وعلم من ايجابه الدم بحلق احد
الابطين او الابطين ان جناية الحلق واحدة وان تعددت في البدن فلذا لو حلق راسه ولحيته وابطيه
بل كل بدنه في مجلس واحد فدم واحد بشرطين الاول ان لا يكون كفر للاول فلو اراق دما لحلق راسه ثم حلق
لحيته لزمه اخر الثاني ان يتحد المجلس فان اختلف فلكل مجلس موجب جنايته ان تعدد المحل كما ذكرنا وان اتحد
فدم واحد وان اختلف المجلس كما اذا حلق الراس في مجالس وخالف محمد فيما اذا تعدد المحل فالحقه بما اذا اتحد
وظاهر قول المصنف والا تصدق ان في ازالة شعر الراس او اللحية اذا كان اقل من الربع نصف صاع ولو كان
شعرة واحدة فانهم قالوا كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة
والجرادة كما ان واجب الدم يتادى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين من طاف للزيارة جنبا او حائضا
او نفسا ومن جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الطواف فانه بدنة كذا في الهداية وغيرها لكن ذكر قاضي
خان في فتاواه انه ان نتف من راسه او من انفه او لحيته شعرات فلكل شعرة كف من طعام وفي خزانة

الاكمل في خصلة بصف صاع فظهر بهذا ان في كلام المصنف اشتباها لانه لم يبين الصدقة ولم يفصلها واطلق
في لزوم الصدقة على الحالق فشمل ما اذا كان محرما سواء كان المحلوق محرما او لا او حلالا والمحلوق رأسه محرم ولا يرد عليه
ما اذا كانا حلالين لانه ليس بجناية منهما وكلامه فيما يكون جناية وانما لزمه الصدقة فقط لقصور جنايته لانه
لا ينتفع بازالة شعر غيره انتفاعا قليلا لاجل اذى المحلوق وانما صار جناية من الحالق الحلال باعتبار ان شعر المحرم
استحق الامن وقد ازاله عنه فكان جانيا واذا كان المحلوق رأسه مكرها وجب الدم عليه ولا رجوع له على الحالق
عندنا كذا في المحيط وظاهر كلامه انه لا بد من حلق جميع الرقبة والابط والمحجم في لزوم الدم بكل منهم فلو بقي من الرقبة
او الابطين لا يلزمه دم وان كان قليلا ولهذا قال الاسبيجابي لو حلق من احد الابطين اكثره وجبت الصدقة
فعلى هذا فما صرح به في المحيط من ان الاكثر من الرقبة كالكل في لزوم الدم وان الاصل ان كل عضو له نظير في البدن
لا يقوم اكثره مقام كله وكل عضو لا نظير له في البدن كالرقبة يقوم اكثره مقام كله وما في فتاوى قاضي خان من ان
في الابط اذا كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع لوجوب الدم والا فالاكثر ضعيف لانه لم يعتد احد حلق ربع غير
اللحية والرأس فليس فيه ارتفاق كامل ولهذا قال الشارح ثم الربع من هذه الاعضاء لا يعتبر بالكل لان العادة لم تجر
في هذه الاعضاء بالاقتصار على البعض فلا يكون حلق البعض ارتفاقا كاملا حتى لو حلق اكثر الابط لا يجب عليه
الا صدقة بخلاف الرأس واللحية انتهى فالمذهب ما في الكتاب من اعتبار الربع في الرأس واللحية والكل في غيرهما
في لزوم الدم واراد بالرقبة وما عطف عليها ما عدا الرأس واللحية فالصدر والساق والعانة كالرقبة لكن في فتاوى
قاضي خان وفي حلق العانة دم ان كان الشعر كثيرا انتهى فشرط كثرة الشعر فصار الحاصل ان فيما عدا الرأس واللحية
ان حلق عضوا كاملا فعليه دم وان كان اقل فصدقة وفي المبسوط ومتى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه
دم وان حلق ما ليس بمقصود فصدقة ثم قال ومما ليس بمقصود حلق الصدر والساق ورجحه في فتح القدير ودفع
ما في الهداية من انه مقصود بطريق التنور بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ ليس العادة تنوير الساق
وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق فالحلق يجب في كل منهما الصدقة انتهى فعلى
هذا فالتقييد بالرقبة وما عطف عليه للاحتراز عن الصدر والساق مما ليس بمقصود واطلق في المحجم وهو مقيد بما
اذا كان الحلق لهذا الموضع وسيلة الى الحجامة فلو حلقها ولم يحتجم لزمه صدقة لانه غير مقصود كما في فتح القدير
واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب وفي الهداية ذكر في الابطين الحلق هنا وفي الاصل النتف وهو السنة وفي
النهاية واما العانة فالسنة فيها الحلق لما جاء في الحديث عشر من السنة منها الاستحداد وتفسيره حلق العانة بالحديد
قوله وفي اخذ شاربه حكومة عدل مخالف لما افاده اولا بقوله والا تصدق فان الشارب بعض اللحية وهو اذا كان
اقل من الربع ففيه الصدقة ومبني على ضعيف وهو قول محمد في تطبيب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم
واما المذهب فوجوب الصدقة فالحاصل كما في المحيط ان في حلق الشارب ثلاثة اقوال المذهب وجوب الصدقة
كما ذكره في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد وصححه في غاية البيان والمبسوط لانه تبع للحية وهو قليل لانه
عضو صغير وسواء حلقه كله او بعضه والقول الثاني ما ذكره في الكتاب تبعا لما في الهداية انه ينظر الى الشارب كم
يكون من ربع اللحية فيلزمه من الصدقة بقدره حتى لو كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة ربع الشاة او ثمنها فثمنها وفي فتح
القدير والواجب ان ينظر الى نسبته المأخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط منه
كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو واحد لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما
يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ المأخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب لا دونه انتهى القول الثالث
لزوم الدم بحلقه لانه مقصود بالحلق بفعله الصوفية وغيرهم وقد نص صاحب الهداية من تعبير محمد في الجامع
الصغير هنا بالاخذ ان السنة قص الشارب لا حلقه ردا على الطحاوي القائل بسنية الحلق وليس كما ظن لان محمدا
لم يقصد هنا بيان السنة وانما قصد بيان حكم هذه الجناية بازالة الشعر باي طريق كان ولهذا ذكر الحلق في الابط
واختار في الهداية سنية النتف لا الحلق ولان الاخذ اعم من الحلق لان الحلق اخذ وليس القص متبادرا من الاخذ
والوارد في الصحيحين احفوا الشوارب واعفوا اللحى وهو المبالغة في القطع فاي شيء حصل حصل المقصود
غير انه بالحلق بالموسى ايسر منه بالمقصة فلذا قال الطحاوي الحلق احسن من القص وقد يكون مثله بسبب بعض
الالات الخاصة بقص الشارب واما ذكر القص في بعض الاحاديث فالمراد منه المبالغة في الاستيصال

ومما قررناه اندفع ما في البدائع من ان الصحيح ان السنة فيه القص واعفاء اللحية تركها حتى تكث وتكثر والسنة
قدر القبضة فما زاد قطعه **قوله** وفي شارب حلال او قلم اظفاره طعام اي يجب طعام على محرم اخذ شارب حلال
او قلم اظفاره لان ازالته عن غيره ارتفاق له لكنه قاصر فوجبت الصدقة ولانه ازال الامن عن الشعر المستحق
له ثم المصنف تبع صاحب الهداية في جمعه بين الشارب وتقليم الاظفار في وجوب الطعام ولم يذكر الصدقة
وقد تعقبه في غاية البيان بانه ان اراد بالطعام ما يعم القليل والكثير فهو غير صحيح بالنسبة الى تقليم
الاظفار لان المنصوص عليه في الرواية ان المحرم اذا قص اظافير حلال فانه يجب عليه صدقة وهي نصف
صاع وان اراد به الصدقة التي هي نصف صاع التي هي المرادة عند اطلاقهم الصدقة في هذا الباب فلا
يصح ايضا لان المحرم اذا حلق شاربه وجبت عليه الصدقة فاذا حلق شارب غيره اطعم ما شاء كسرة خبز او
كفا من طعام لقصور الجناية وقد وقع التعبير باطعام شيء جوابا للمسئلتين في الجامع الصغير لكنه اتى من
التبعيضية في تقليم الاظفار فقال في المحرم ياخذ من شارب الحلال او يقص من اظفاره يطعم ما شاء فسلم
من الاعتراض فيكون المراد بما شاء العموم انتهى واشار في فتح القدير الى الجواب بان المنقول في الاصل وكافي الحاكم
ان المحرم اذا حلق رأس حلال تصدق بشيء واذا حلق رأس محرم فعليه صدقة وان الجواب في قص الاظفار كالجواب
في الحلق انتهى فقوله في غاية البيان ان المحرم اذا قص اظافير حلال وجبت عليه الصدقة المعينة نصا معارض
بالمنصوص عليه في ظاهر الرواية من التصدق بشيء وهو يعم القليل والكثير بدليل مقابلته بما اذا حلق رأس
محرم فحينئذ المراد بالطعام في عبارة الهداية ما يعم القليل والكثير وهو صحيح بالنسبة الى الشارب والاظفار
كليهما وبهذا علم ان التقييد بالحلال ليخرج ما اذا قص المحرم اظافير محرم اخر فانه يجب عليه الصدقة المعينة
وظاهر ما في غاية البيان يقتضي انه اذا حلق شارب غيره محرما كان او حلالا فانه يطعم ما شاء فليس الحلال قيدا بالنسبة
الى الشارب كما لا يخفى وعلم ايضا ان قوله فيما مضى كالحالق فيه اشتباه بالنسبة الى المحلوق رأسه فانه ان كان محرما
فالتشبيه تام وان كان حلالا فلا يتم لان الواجب طعام شيء لا الصدقة المعينة **قوله** او قص اظفار يديه ورجليه
بمجلس او يدا او رجلا والا تصدق لخمسة متفرقة معطوف على طيب اول الباب فيلزمه دم بالقص لانه من المحظورات
لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل وكذا اذا قص يدا او رجلا
اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان لم يقص يدا كاملة ولا رجلا كاملة فعليه صدقة لتقاصر الجناية وقيد بالمجلس
لانه لو قص الكل في مجالس في كل مجلس عضوا لزمه اربعة دماء لان الغالب في هذه الكفارة معنى العبادة فيتقيد
التداخل باتحاد المجلس كما في اية السجدة سواء كفر للاولى او لا وفي الاول خلاف محمد وقيد التداخل بكونه من جنس
واحد لانه لو قلم اظافيره وحلق ربع رأسه وطيب عضوا فانه يلزمه لكل جناية دم سواء اتحد المجلس او اختلف
اتفاقا وقيد بكون المحل مختلفا لانه لو كان متحدا كما اذا حلق الرأس في اربع مرات فانه لا تتعدد الكفارة اتفاقا
اتحد المجلس او اختلف وقيد بكونها كفارة في الاحرام لان كفارة الفطر في رمضان كما اذا افسد اياما منه حيث
تتعدد ان كفر للاول وان لم يكفر فكفارة واحدة اتفاقا لانها شرعت للزجر فالغالب فيها معنى العقوبة وهنا
شرعت لجبر النقصان وفي قوله والا تصدق اشتباه لانه يقتضي ان يلزمه صدقة واحدة فيما اذا لم يقص يدا
كاملة او رجلا كاملة وليس كذلك بل يلزمه لكل ظفر قصه نصف صاع من بر حتى لو قص ستة عشر ظفرا من
كل عضو اربعة فعليه لكل ظفر طعام مسكين الا ان يبلغ ذلك دما فحينئذ ينقص ما شاء كذا في المبسوط ولما
صرح بالخمسة المتفرقة مع انها فهمت مما ذكره لدفع قول محمد المنقول ان الخمسة المتفرقة كطرف كامل فيجب دم فافاد
ان في كل ظفر من الخمسة صدقة كما قررناه **قوله** ولا شيء باخذ ظفر منكسر لانه لا ينمو بعد الانكسار فاشبه اليابس
من شجر الحرم قيد بالانكسار لانه لو اصابه اذى في كفه فقص اظافيره فعليه اي الكفارات شاء كذا في غاية البيان
واطلقه فشمل ما اذا كان قد انكسر بعد الاحرام فاخذه او كان منكسرا قبله فاخذه بعده وهو اولى مما في الهداية
كما لا يخفى واولى مما في الخانية من قوله ولو انكسر ظفر المحرم وصار بحال لا ينبت فاخذه فلا شيء عليه لان العلة
المذكورة تشمل الكل وفي فتح القدير وكلما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عينا او الصدقة عينا فعليه ذلك
اذا عتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم **قوله** وان تطيب او لبس او حلق بعذر ذبح شاة او تصدق باصوع على ستة
او صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك

او للتخيير وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا والاية نزلت في المعذور وهو كعب بن عجرة الذي اذاه هوام
راسه فابيح له الحلق كما في صحيح البخاري ونحوه ان نزلت في حلق الراس لكن قيس الطيب واللبس والقص عليه لوجود الجامع
وهو المرض والاذى كذا في غاية البيان وظاهر الهداية انه الحق له بطريق الدلالة لانه في معنى المنصوص عليه
وهو الاولى لما عرف في الاصول انما ثبت بخلاف القياس فغيره عليه لا يقاس فهو كالحاق الاكل والشرب بالجماع في
كفارة الفطر في رمضان وفسر العذر في الفتح لما ذكر قاضي خان في فتاواه بخوف الهلاك من البرد او المرض او لبس السلاح
للقتال وهكذا في الظهيرية وفي فتح القدير ولعل المراد بالخوف الظن لا مجرد الوهم فاذا غلب على ظنه هلاكه او مرضه من
البرد جاز له تغطية راسه مثلا او ستر بدنه بالمخيط لكن بشرط ان لا يتعدى موضع الضرورة فيغطي راسه بالقلنسوة
فقط ان اندفعت الضرورة بها وحينئذ فلف العمامة عليها حرام موجب للدم او الصدقة كما قدمناه وكذا اذا
اندفعت الضرورة بلبس جبة فلبس جبتين فانه يكون اثما الا انه لا دم عليه حيث كان اللبس على موضع الضرورة
انما يلزمه كفارة مخيرة كما قدمناه ذكره الامام ابن امير حاج الحلبي في مناسكه فليحفظ هذا فان كثيرا من المحرمين
يغفل عنه كما شاهدناه فالحاصل انه لا اثم عليه اذا كان لعذر ويأثم ان كان لغيره وصرحوا بالحرمة ولا يخرجهم عنها
مثل ذبح الدم او التصدق فيكفر لهذا الاثم مزيله من غير توبة او لا بد منها معه وينبغي ان يكون مبنيا على الاختلاف
في الحدود هل هي كفارات لاهلها او لا وهل يخرج الحج عن ان يكون مبرورا بارتكاب هذه الجناية وان كفر عنها اولا
الظاهر بحثا لا نقلا انه لا يخرج والله اعلم بحقيقة الحال وقيد بالعذر لانه لو فعل منها شيئا لغيره لزمه دم او صدقة
معينة ولا يجزيه غيره كما صرح به الامام الاسبيجابي وبهذا ظهر ضعف ما قدمناه عن الظهيرية من انه ان لم يقدر على
الدم يصوم ثلاثة ايام والمراد لغيرها وانما لم يقيد المصنف ذبح الشاة بالحرم مع انه مقيد به اتفاقا لما سيبينه في
باب الهدي ان الكل مختص بالحرم مع انه فان ذبح في غيره لا يجزيه عن الذبح الا اذا تصدق بلحمه على ستة مساكين على كل واحد
منهم قدر قيمة نصف صاع من حنطة فانه يجوز بدلا عن الاطعام كذا ذكره الاسبيجابي ولا يختص بزمان اتفاقا
واشار بقوله ذبح الى انه يخرج عن العهدة بالذبح حتى لو هلك المذبوح بعده او سرق فانه لا شيء عليه بخلاف ما اذا
سرق وهو حي فانه يلزمه غيره ومقتضاه جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق
بجميع لحمه لما سياتي في بابه لانه كفارة فالحاصل ان له جهتين جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غيره اذا
سرق مذبوحا وللثانية يتصدق بلحمه ولا ياكل منه كذا في فتح القدير واطلق في التصدق والصوم فافاد انه لو تصدق
في غير الحرم وهي على غير اهله قال في المحيط والتصدق على فقراء مكة افضل وانما لم يتقيد بالحرم لاطلاق النص
بخلاف الذبح لان النسك في اللغة الدم المهراق بمكة ويقال للمذبوح لوجه الله تعالى ويقال للكل عبادة ومنه قوله
تعالى ان صلاتي ونسكي كما في المغرب واشار المصنف بلفظ التصدق الموافق للفظ الصدقة المذكور في الاية الى ان
طعام الاباحة لا يكفي لان الصدقة تنبئ عن التمليك كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وحكى في المجمع خلافا بين ابي
يوسف ومحمد فعند ابي يوسف يكفي الاباحة وعند محمد لا بد من التمليك ورجح في غاية البيان قول ابي يوسف بان النبي
عليه السلام فسر الصدقة بالاطعام منا فكان ككفارة اليمين وتعقبه في فتح القدير بان الحديث ليس مفسرا
لمجمل بل مبين للمراد بالاطعام وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة به على المذكور في الاية الصدقة وتحقق
حقيقتها بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية
الامر انه يعتبر بالاسم الاعم انتهى فالحاصل ترجيح قول محمد رحمه الله ولهذا قيل ان قول ابي حنيفة رحمه الله كقوله
كما في الظهيرية لكن ذكر الاسبيجابي ان ابا حنيفة مع ابي يوسف رحمهما الله وافاد المصنف باطلاقه ان الصوم يجوز
متفرقا ومتتابعا كما صرح به الاسبيجابي والاصوع على وزن ارجل جمع صاع وظاهر كلامهم انه لا بد من التصدق
على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع حتى لو تصدق بالثلاثة على اقل من ستة او على اكثر منها بها فانه لا
يجوز لان العدد منصوص عليه في الحديث وينبغي على القول بجواز الاباحة انه لو غدى مسكينا واحدا وعشاه
ستة ايام انه يجوز اخذا من مسئلة الكفارات

فصل

قدم النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر مهيجات للشهوة لما يعطيه
من الراحة والزينة قوله ولا شيء ان نظر الى فرج امراة فامنى لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما لو تفكر
فامنى وعلم منه انه لو احتلم فامنى لا شيء عليه بالاولى وباطلاقه انه لا فرق بين زوجته والاجنبية وان كان

محرما قوله ويجب شاة ان قبل او لمس بشهوة اطلقه فشمل ما اذا لم ينزل وهو موافق لما في المبسوط حيث صرح بوجوب
الدم وان لم ينزل واختاره في الهداية مخالف لما في الجامع الصغير من اشتراط الانزال وصححه قاضي خان في شرحه
ليكون جماعا من وجه فان المحرم هو الجماع صورة ومعنى او معنى فقط وهو بالانزال وعلل في النهاية وغيرها
لوجوب الدم بان الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا
محظور احرامه وتعقبهم في فتح القدير بان لا الزام لان كان النهي فليس كل نهي يوجب كالرفث وان كان للرفث فكذلك
اذ اصله الكلام بحضرتهن وليس موجبا شيئا انتهى وقد يقال ان ايجاب الدم انما هو لكونه ارتكب ما هو حرام بسبب
الاحرام فقط وليس دواعي الجماع بحضرة النساء منهيا عنه لاجل الاحرام فقط بل منهي عنه مطلقا وان كان في الاحرام اشد
ولهذا يظهر ترجيح اطلاق الكتاب لان الدواعي محرمة لاجل الاحرام مطلقا فيجب الدم مطلقا وانما لم يفسد الحج
بالدواعي مع الانزال كما فسد بها الصوم لان فساده معلق بالجماع حقيقة بالنص والجماع معنى دونه فلم يلحق
به واما فساد الصوم فمعلق بقضاء الشهوة وقد وجد وفي المحيط محرم عبث بذكره فلا شيء عليه وان انزل فعليه
دم لانه وجد قضاء الشهوة بالمس كما لو مس امراة فانزل ولو اتى بهيمة فانزل لم يفسد حجه وعليه دم كما لو جامع
فيما دون الفرج وان لم ينزل فلا شيء عليه قوله او افسد حجه بجماع في احد السبيلين قبل الوقوف بعرفة معطوف على
قبل اي يجب شاة لما ورد عن الصحابة من الفساد به ووجوب الهدي وادناه شاة ويقوم الشرك في البدنة مقامها
كما صرح به في غاية البيان وما اختاره المصنف من الفساد بالجماع في الدبر هو اصح الروايتين عن ابي حنيفة لقوة
لكمال الجناية كما في فتح القدير ومراده من ادميه اما وطء البهيمة فلا يفسد مطلقا للقصور واطلق في الجماع
فشمل ما اذا انزل او لم ينزل واولج ذكره كله او بقدر الحشفة وفي معراج الدراية ولو استدخلت ذكر حمار او ذكرا
مقطوعا يفسد حجها بالاجماع ولو لف ذكره بخرقة ثم ادخله ان وجد حرارة الفرج واللذة يفسد والا فلا انتهى
وشمل ما اذا كان عامدا او ناسيا عالما او جاهلا مختارا او مكرها رجلا او امراة ولا رجوع له على المكره كما ذكره
الاسبيجابي وحكى في فتح القدير خلافا فابن شجاع والقاضي ابو حازم في رجوع المراة بالدم اذا اكرهها الزوج
على الجماع فقال الاول لا وقال الثاني نعم ولم ار قولا في رجوعها بمؤنة حجها وشمل الحر والعبد لكن في العبد
يلزمه الهدي وقضاء الحج بعد العتق سوى حجة الاسلام وكل ما يجب فيه المال يؤاخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه
الصوم فانه يؤاخذ به في الحال ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا عتق
فعليه حجة وعمرة وشمل الوطء الحلال والحرام ووطء المكلف وغيره كما صرح به في المحيط وصرح الولوالجي بان
الصبي والمعتوه يفسد حجهما بالجماع لكن لا دم عليهما وفي مناسك ابن ضياء واذا جامع الصبي حتى فسد حجه لا يلزمه شيء
انتهى وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير من قوله ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي
صبية او مجنونة انعكس الحكم انتهى فان هذا حكم تعلق بعين الجماع وبالعذر لا ينعدم الجماع فلا ينعدم الحكم المتعلق
به وانما لم يلزمهما حكم الفساد لما فيه من الضرر ويؤيده ان المفسد للصلاة والصوم لا فرق بين المكلف وغيره
فكذلك الحج وشمل ما اذا تعدد الجماع فانه يلزمه دم واحد ان كان المجلس متحدا سواء كان لامراة او نسوة اما اذا تعدد
المجلس ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى بالجماع الثاني
رفض الفاسدة لا يلزمه بالثاني شيء كذا في فتاوى قاضي خان مع ان نية الرفض باطلة لانه لا يخرج عنه الا بالاعمال
لكن لما كانت المحظورات مستندة الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال كانت متحدة فكفاه دم واحد ولهذا نص
في ظاهر الرواية ان المحرم اذا جامع النساء ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنعه الحلال من الجماع والطيب وقتل
الصيد عليه ان يعود كما كان حراما ويلزمه دم واحد لما ذكرنا كما ذكره في المبسوط قوله ويمضي ويقضي ولم يفترقا
فيه اي ويجب المضي في افعال الحج بعد افساده كما يمضي فيه وهو صحيح ويلزمه قضاؤه من قابل سواء كانت حجة الاسلام
او لا لانه قد ادى الافعال مع وصف الفساد والمستحق عليه اداؤها بوصف الصحة وفي فتاوى قاضي خان ويجتنب
في الفاسدة ما يجتنب في الجائزة وقد ظن بعض اهل عصرنا ان الحج اذا فسد لا يفسد الاحرام ولهذا قالوا ان الاحرام باق
فيمضي فيه وليس كما ظن بل فسد الاحرام كالحج وقد صرحوا بفساده في مواضع عديدة في هذا الفصل ومعنى بقائه
عدم الخروج عنه بغير الافعال ومعنى الافتراق الذي ليس بواجب ان ياخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق صاحبه
وانما لم يجب لان الجامع بينهما وهو النكاح قائم فلا معنى للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما

يتذكر ان ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة فيزدادان ندما وتحرزا لكنه مستحب اذا خافا الوقاع كما في المحيط
وغيره قوله وبدنة لو بعده ولا فساد اي تجب بدنة لو جامع بعد الوقوف بعرفة قبل الحلق ولا يفسد حجه لحديث
من وقف بعرفة فقد تم حجه اي امن من فساده لبقاء الركن الثاني وهو الطواف ووجوب البدنة مروي عن ابن عباس
والاثر فيه كالخبر اطلقه فشمل ما اذا جامع مرة او مرارا ان اتحد المجلس واما ان اختلف فبدنة للاول وشاة للثاني
في قولهما وقال محمد ان ذبح للاول فيجب للثاني شاة والا فلا يجب ذكره الاسبيجابي وعلل له في المبسوط بانه دخل احرامه
نقصان بالجماع الاول وبالجماع الثاني صادف احراما ناقصا فيكفيه شاة قوله او جامع بعد الحلق معطوف على
قوله اول الفصل قبل اي تجب شاة ان جامع بعد الحلق قبل الطواف لقصور الجناية لوجود الحل الاول بالحلق ثم
اعلم ان اصحاب المتون على ما ذكره المصنف من التفصيل فيما اذا جامع بعد الوقوف فان كان قبل الحلق فالواجب
بدنة وان كان بعده فالواجب شاة ومشى جماعة من المشايخ كصاحب المبسوط والبدائع والاسبيجابي على وجوب
البدنة مطلقا وقال في فتح القدير انه الاوجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروي عنه ظاهر فيما بعد
الحلق ثم المعنى يساعده وذلك لان وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطئ ليس جناية عليه
الا باعتبار تحريمه له لا لاعتبار تحريمه لغيره فليس الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع او الحلق بل باعتبار
تحريمه للطيب وكذا كل جناية على الاحرام ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها فحينئذ يستوي ما قبل
الحلق وما بعده في حق الوطئ لان الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والا لم يكن الوطئ جناية باعتباره
لا جرم ان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق او بعده انتهى
ويرد عليه انهم اتفقوا انه لو جامع مرة ثانية بعد الوقوف قبل الحلق فانه لا تجب بدنة وانما تجب شاة مع ان وجوبها في
الجماع الاول ليس الا باعتبار حرمته عليه وهو بعينه موجود في كل جماع اتى به قبل الطواف فتعين ان يظهر ان
البدنة لا تجب الا اذا كملت الجناية وكمالها بمصادفتها احراما كاملا فالجماع في المرة الثانية صادف احراما ناقصا فلم
تجب البدنة وكذا الجماع بعد الحلق صادف احراما ناقصا لخروجه عنه في حق غير النساء وهذا الباب اعني باب
الجنايات على الاحرام ينظر فيه الى كمال الجناية وقصورها ليجب الجزاء بقدره كما تقدم من تطييب العضو او ما دونه
ومن لبس المخيط يوما او اقل الى غير ذلك لا الى تحريم الفعل فقط فالحاصل ان مسائلهم شاهدة بان الجناية ان كملت
تغلظ الجزاء وان قصرت خف الجزاء فالاوجه ما في المتون والله سبحانه وتعالى اعلم ولم يذكر المصنف حكم القارن اذا جامع
وحكمه انه ان كان قبل الوقوف بعرفة وقبل طواف العمرة فسد حجه وعمرته ولزمه دمان وقضاؤهما وسقط عنه دم
القران وان كان بعد طواف العمرة او اكثره قبل الوقوف فسد الحج فقط ولزمه دمان ايضا وقضاء الحج فقط وسقط
عنه دم القران وان كان بعد الطواف والوقوف قبل طواف الزيارة لم يفسدا وعليه بدنة للحج وشاة للعمرة ان كان قبل
الحلق اتفاقا واختلفوا فيما اذا كان بعد الحلق في موضعين الاول في وجوب البدنة للحج او الشاة وقد قدمناه والثاني
في وجوب شاة للعمرة فالذي اختاره صاحب المبسوط والبدائع والاسبيجابي انه تجب شاة للعمرة والذي اختاره
الولوالجي انه لا يجب شيء لاجل العمرة لانه خرج من احرامها بالحلق وبقي احرام الحج في حق النساء واستشكله الشارح
بانه اذا بقي محرما بالحج فكذا في العمرة ورده في فتح القدير بان احرام العمرة لم يعهد تجب تحلله في حق الحلق من غير
النساء وبقي في حقهن بل اذا حلق بعد افعالها حلت بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك في احرام الحج
فاذا ضم احرام الحج الى احرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع فينطوي بالحلق احرام العمرة بالكلية فالصواب
ما عن الولوالجي انتهى قوله او في العمرة قبل ان يطوف لها الاكثر وتفسد ويمضي ويقضي اي لو جامع في احرام العمرة
قبل ان يطوف اربعة اشواط لزمه شاة وفسدت عمرته كما لو جامع في الحج قبل الوقوف بجامع حصوله قبل ادراك
الركن فيهما ويمضي في فاسدها كما يمضي في صحيحها ويلزمه قضاؤها قوله او بعد طواف الاكثر ولا فساد اي لو جامع
بعد ما طاف اربعة اشواط لزمه شاة ولا تفسد عمرته لانه اتى بالركن فصار كالجماع بعد الوقوف وانما لم تجب بدنة
كما في الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض والسنة كذا في الهداية وغيرها وقد يقال انه يتم في حجة الاسلام اما في غيرها
فلا فرق بين الحج والعمرة لان كلا منهما نفل قبل الشروع واجب بعده اللهم الا ان يقال نفل الحج اقوى من نفل العمرة
والفرق بينهما هو ان الجماع في الحج بعد الوقوف يكون قبل اداء بقية اركان الحج لانه بقي الطواف وهو ركن فتغلظت
الجناية فتغلظ الجزاء بخلافه بعد طواف الاكثر في العمرة فانه لم يبق عليه الا الواجبات لا يصح لانه يقتضي وجوب

البدنة لو جامع قبل طواف الاكثر وليس كذلك وشمل قوله بعد طواف الاكثر ما اذا طاف الباقي وسعى بين الصفا والمروة
او لا لكن بشرط ان يكون قبل الحلق وتركه للعلم به لانه بالحلق يخرج عن احرامها بالكلية بخلاف احرام الحج ولما بين المصنف
حكم المفرد بالحج والمفرد بالعمرة علم منه حكم القارن والمتمتع قوله وجماع الناسي كالعامد يعني في جميع ما ذكرنا
من احكام الجنايات فيفسد حجه لو جامع ناسيا قبل الوقوف وحاصل ما ذكره الاصوليون ان النسيان لا ينافي الوجوب
لكمال العقل وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الاثم اما الحكم فان كان مع مذكر ولا
داع اليه كاكل المصلي وجناية المحرم لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة وان كان ليس مع مذكر مع داع اليه
سقط كاكل الصائم وان لم يكن معهما فكذلك بالاولى كترك الذابح التسمية انتهى وقد قدمنا ان الجاهل والعالم والمختار
والمكره والنائم والمستيقظ سواء لحصول الارتفاق قوله او طاف للركن محدثا اي يلزمه شاة كترك الطهارة لانه
ادخل نقصا في الركن فصار كترك شوط منه وظاهر كلام غاية البيان ان الدم واجب اتفاقا اما على القول بوجوبها
وهو الاصح فظاهر واما على القول بسنيتها فلانه لا يمتنع ان يكون سنة ويجب بتركها الكفارة ولهذا قال محمد فيمن
افاض من عرفة قبل الامام يجب عليه دم لانه ترك سنة الدفع انتهى وبهذا علم ان الخلاف لفظي لا ثمرة له وانما كانت
الطهارة واجبة لما ثبت في الصحيحين عن عائشة انها حاضت فقال لها عليه السلام اقضي ما يقضي الحاج
غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع الطواف على انتفاء الطهارة وهذا حكم وسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب
فيكون المنع لعدم الطهارة لا لعدم دخول المسجد وانما لم تكن شرطا كما قال الشافعي لانه يلزم عليه تقييد مطلق
القطعي وهو وليطوفوا بخبر الواحد وهو نسخ عندنا فلا يجوز كما عرف في الاصول واما قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلاة فالمراد به التشبيه في الثواب قيد بالمحدث لانه لو طاف وعلى ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم
فانه لا يلزمه شيء لكنه يكره لادخال النجاسة المسجد ولم ينص في ظاهر الرواية الا على الثوب والتعليل يفيد عدم
الفرق بين الثوب والبدن وما في الظهيرية من ان نجاسة الثوب كله فيه الدم لا اصل له في الرواية فلا يعول عليه
واشار الى انه لو طاف منكشف العورة قدر ما لا تجوز الصلاة معه فانه يلزمه دم لترك الواجب وهو ستر
العورة كما صرح به في الظهيرية ودليل الوجوب قوله عليه السلام الا لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت
عريان بناء على ان خبر الواحد يفيد الوجوب عندنا وقيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف اقله محدثا ولم يعد وجب عليه
لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته دما فانه ينقص منه ما شاء كذا في غاية البيان قوله وبدنة لو
جنبا ويعيد اي تجب بدنة لو طاف للركن جنبا كذا روي عن ابن عباس ولان الجناية اغلظ فيجب جبر نقصانها بالبدنة
اظهارا للتفاوت بينهما والحيض والنفاس كالجنابة قيد بالركن وهو الاكثر لانه لو طاف الاقل جنبا ولم يعد وجب
عليه شاة فان اعاده وجب صدقة لتاخير الاقل من طواف الزيارة لكل شوط نصف صاع وقوله ويعيد
راجع الى الطواف محدثا او جنبا ولم يذكر صفة الاعادة للاختلاف وصحح في الهداية انها واجبة في الطواف
جنبا مستحبة في الطواف محدثا للفحش في الاول والقصور في الثاني فان اعاده فلا دم عليه فيهما مطلقا
لجبر النقصان الحاصل بالاعادة الا انه ان اعاده وقد طافه جنبا بعد ايام النحر لزمه دم التاخير عند ابي
حنيفة وبهذا علم ان الواو في قوله ويعيد بمعنى او لان الواجب احد شيئين اما لزوم الشاة او الاعادة والاعادة
هي الاصل ما دام بمكة ليكون الجابر من جنس المجبور فهي افضل من الدم واما اذا رجع الى اهله ففي الحدث الاصغر
اتفقوا ان بعث الشاة افضل من الرجوع واختلفوا في الحدث الاكبر فاختار في الهداية ان العود للاعادة افضل
لما ذكرنا واختار في المحيط ان بعث الدم افضل لان الطواف الاول وقع معتدا به وفيه منفعة للفقراء واذا عاد
للاعادة يرجع باحرام جديد بناء على انه حل في حق النساء بطواف الزيارة جنبا وهو افاقي يريد مكة فلا بد له
من احرام الحج او عمرة فاذا احرم بعمرة يبدا بها فاذا فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم التاخير طواف الزيارة عن
وقته وفهم الرازي من ذلك ان الطواف الثاني هو المعتد به وان الاول قد انفسخ وذهب الكرخي الى ان الاول معتبر
في فصل الجنابة كما في فصل الحدث اتفاقا وصححه صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول معتدا به حتى حل به النساء
واستدل به بما في الاصل لو طاف لعمرته محدثا او جنبا في رمضان وحج من عامه لم يكن متمتعا ان اعاده في شوال
او لم يعده وقواه في فتح القدير وانما وجب الدم لترك الواجب لان الواجب لا عادة في ايام النحر فاذا صار تاركا
واجبا والظاهر ان الخلف لفظي لا ثمرة له لان الدم واجب اتفاقا وان اختلفا التخريج قوله وصدقة لو محدثا

للقدوم اي يجب عليه صدقة لو طاف للقدوم محدثا لانه دخله نقص بترك الطهارة فينجبر بالصدقة اظهارا
لدنو رتبته عن الواجب بايجاب الله تعالى وهو طواف الزيارة واشار الى ان كل طواف هو تطوع فهو كذلك قيد بالحدث
لانه لو طاف للقدوم جنبا لزمه الاعادة ودم ان لم يعد لان النقص فيه متغلظ فتلزمه الاعادة احتياطا
وقال محمد ليس عليه ان يعيد طواف التحية لانه سنة وان عاد فهو افضل كذا في المحيط ولهذا ظهر بطلان ما في
غاية البيان معزيا الى الاسبيجابي من انه لا شيء عليه لو طاف محدثا او جنبا لانه يقتضي عدم وجوب الطهارة ثم
للطواف ولان طواف التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيه غاية الامر
ان وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتداء فاظهرنا التفاوت في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طافه محدثا ومن البدنة
الى الشاة فيما اذا طافه جنبا وظاهر كلامهم يقتضي وجوب الشاة فيما اذا طاف للتطوع جنبا وذكر في غاية البيان
انه ان طاف للقدوم محدثا وسعى ورمل عقبه فهو جائز والافضل ان يعيدهما عقب طواف الزيارة وان طاف له
جنبا وسعى ورمل عقبه فانه لا يعتد به ويجب عليه السعي عقب طواف الزيارة ويرمل فيه **قوله** والصدر بالجر
عطفه على القدوم فيجب صدقة لو طافه محدثا ودم لو جنبا فقد سوى بين طواف القدوم وبين طواف الزيارة
مع ان الاول سنة والثاني واجب واجاب عنه في الهداية بان طواف القدوم يصير واجبا ايضا بالشروع واقره
الشارحون وقد يقال ان ما وجب ابتداء قبل الشروع اقوى مما وجب بالشروع فينبغي عدم المساواة قيد بترك
الطهارة للطواف لان السعي محدثا او جنبا لا يوجب شيئا سواء كان سعي عمرة او حج لانه عبادة تؤدى لا في المسجد
والاصل ان كل عبادة تؤدى لا في المسجد في احكام المناسك فالطهارة ليست واجبة لها كالسعي والوقوف بعرفة
والمزدلفة ورمي الجمار بخلاف الطواف فانه عبادة تؤدى في المسجد فكانت الطهارة واجبة فيه كذا في الفتاوى
الظهيرية **قوله** او ترك اقل طواف الركن ولو ترك اكثره بقي محرما اي يجب دم بترك شوط او شوطين او ثلاثة
من طواف الزيارة ولو ترك اربعة منه فانه محرم في حق النساء على ان الركن عندنا اكثر السبعة وهو اربعة اشواط
على الصحيح كما قدمناه وانما اقيم الاكثر مقام الكل لان الشرع اقام الاكثر في الحج مقام الكل في وقوع الامن عن الفوات
احتياطا بقوله من وقف بعرفة فقد تم حجه وقد قلنا من جامع بعد الوقوف لا يفسد وبعد الرمي لا يفسد بالاجماع
ولو حلق اكثر الرأس صار متحللا فلما كان الامر على هذا الوجه للتيسير جرينا على هذا الاصل فاقمنا الاكثر مقام
الكل في باب التحلل وما يجري مجراه صيانة لهذه العبادة عن الفوات وتحقيقا للامر يعني ان الطواف احد سببي
التحلل فلما اقيم الاكثر مقام الكل في احد السببين وهو الحلق بالاجماع اقيم في السبب الاخر وهو الطواف ايضا كذا
في النهاية وتعقبه في فتح القدير بان اقامة الاكثر في تمام العبادة انما هو في حق حكم خاص وهو امن الفساد والفوات
لا في غيره وكذا لم يحكم بان ترك اعني الطواف تم معه الحج وهو مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة اكثر كل جزء منه
مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك في نفس مورد النص اعني الحج فلا ينبغي التعويل على هذا الحكم والله اعلم
بل الذي ندين به ان لا يجزي اقل من السبع ولا يجبر بعضه بشيء غير انا نستمر معهم في التقرير على اصلهم انتهى وهذا من
ابحاثه المخالفة لاهل المذهب قاطبة لكنه لم يخرج عن تمسكهم بحلق اكثر الرأس في انه يفيد التحلل بالاجماع فاقامتنا
الاكثر في الطواف لاجل التحلل مستفاد من دلالة الاجماع المذكور وانما لزمه الدم بترك الاقل لانه ادخل نقصا
في طوافه فصار كما لو طافه محدثا واشار بالترك الى ان الدم انما يجب اذا لم يتداركه اما اذا اتى بالباقي فليس عليه
شيء ان كان الاتمام في ايام النحر اما بعدها فيلزمه صدقة عند ابي حنيفة لكل شوط نصف صاع من بر خلافا لهما
فان رجع الى اهله بعث شاة لما بقي من طواف الزيارة وشاة اخرى لترك طواف الصدر وهذا لان بعث الشاة لترك
الاقل من طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف للصدر لانه اذا طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة
ما يكمله ثم ينظر الى الباقي من طواف الصدر ان كان اقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر في اخر ايام
التشريق وقد ترك من طواف الزيارة اكثره كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم لتاخيره ذلك ودم
اخر لترك اكثر الصدر وان ترك اقله لزمه للتاخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته كما ذكره
الحاكم الشهيد في الكافي ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة دما وفي تاخير الاقل صدقة وفي ترك الاكثر من
طواف الصدر دما وفي ترك اقله صدقة وفي فتح القدير ومبنى هذا النقل ما تقدم من ان طواف الزيارة ركن
عبادة والنية ليست شرطا لكل ركن الا ما يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية اصل الطواف دون التعيين فلو

طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة من الظهر النفل لغت ووقعت عن الركن وان
توالي الاشواط ليس بشرط لصحة الطواف كمن خرج من الطواف لتجديد وضوء ثم رجع بنى **قوله** او ترك اكثر الصدر
او طافه جنبا وصدقة بترك اقله اي يجب الدم ولما كان طواف الصدر واجبا وجب بتركه كله او اكثره دم
وبترك اقله صدقة لكل شوط نصف صاع من بر تفرقة بين الاكثر والاقل بخلاف الاقل من طواف الزيارة
والعمرة حيث يجب دم بتركه لانه طواف ركن فكان اقوى من الواجب وقد قدمنا حكم ما اذا طاف للصدر جنبا
لكن في عبارته قصور حيث لم يبين حكم طواف القدوم جنبا وعبارة المجمع اولى وهي وان طاف للقدوم او
للصدر محدثا تجب صدقة وجنبا دم فافاد انه لا فرق بينهما في الحدثين واشار بالترك الى انه لو اتى بما تركه فانه
لا يلزمه شيء مطلقا لانه ليس بموقت وفي الهداية ويؤمر بالاعادة ما دام بمكة اقامة للواجب في وقته **قوله**
او طاف للركن محدثا وللصدر طاهرا في اخر ايام التشريق ودمان لو طاف للركن جنبا اي يجب شاة في الاولى وشاتان
في الثانية اما الاولى فهي بسبب الحدث ولم ينقل طواف الصدر الى الزيارة لانه لا فائدة في النقل لانه لو نقل يجب
عليه الدم لترك طواف الصدر اجماعا ان كان رجع الى اهله سواء طاف للصدر في ايام النحر او لا قيد بقوله في
اخر ايام التشريق لانه لو طاف للصدر في ايام النحر ولم يرجع الى اهله فانه ينقل طواف الصدر الى طواف الزيارة
لان في النقل فائدة وهو سقوط الدم لاجل الحدث ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه بخلاف ما اذا طاف للصدر
في اخر ايام التشريق ولم يرجع الى اهله حيث لا ينقل عن ابي حنيفة لانه لا فائدة بالنقل لوجوب دم بالتاخير على
تقديره خلافا لهما واما في الثانية فلان في النقل فائدة وهو سقوط البدنة فيجب دم للتاخير عن ايام النحر عنده
ودم لترك طواف الصدر ان رجع الى اهله وان كان بمكة فانه يطوف للصدر ولا يلزمه الا دم واحد للتاخير
فان كان طاف للصدر في ايام النحر فانه ينتقل الى طواف الزيارة ثم يطوف للصدر ولا شيء عليه اصلا قيد بكون
الطواف الثاني للصدر لانه لو اعاده بعد ايام النحر فان كان في الحدث الاصغر لا يلزمه شيء لانه بعد الاعادة
لا يبقى الا شبهة النقصان وفي الحدث الاكبر يلزمه دم عند ابي حنيفة للتاخير كذا في الهداية وتعقبه
في غاية البيان بانه سهو لان الرواية مسطورة في شرح الطحاوي بانه يلزمه الدم اذا اعاده بعد ايام النحر للتاخير
سواء كان بسبب الحدث او الجنابة انتهى وهكذا في المحيط سوى بين الحدثين وهذا قصور نظر من صاحب الغاية لان
في المسئلة ثلاث روايات فما في الهداية رواية عن ابي حنيفة ذكرها الامام الولوالجي في فتاواه وصححها
واعتمدها وما في شرح الطحاوي والمحيط رواية ثانية وذكر الولوالجي ايضا رواية ثالثة عن ابي حنيفة ان عليه
الصدقة في الحدث الاصغر ووجهها بانه اخر الجبر عن وقت الطواف فيبقى نوع نقص لكن نقصان التاخير
دون نقصان ترك القضاء والواجب بترك القضاء هو الدم فكان الواجب بتاخير القضاء هو الصدقة انتهى **قوله**
او طاف لعمرته وسعى محدثا ولم يعد اي تجب شاة لتركه الواجب وهو الطهارة قيد بقوله ولم يعد لانه لو اعاد الطواف
طاهرا فانه لا يلزمه شيء لارتفاع النقصان بالاعادة ولا يؤمر بالعود اذا رجع الى اهله لوقوع التحلل باداء الركن
مع الحلق والنقصان يسير وما دام بمكة يعيد الطواف لانه الاصل والافضل ان يعيد السعي لانه تبع للطواف
وان لم يعده فلا شيء عليه وهو الصحيح لان الطهارة ليست بشرط في السعي وقد وقع عقب طواف معتد به واعادته
لجبر النقصان كوجوب الدم لا للانفساخ الاول ولو قال المصنف محدثا او جنبا لكان اولى لانه لا فرق بين الحدثين
في طواف العمرة كما في المحيط وغيره والقياس انه لا يكتفى بالشاة فيما اذا طاف لعمرته جنبا لان حكم الجنابة اغلظ
من الحدث كما في طواف الزيارة لكن اكتفي بها استحسانا لان طواف الزيارة فوق طواف العمرة وايجاب اغلظ الدماء وهو
البدنة في طواف الزيارة كان لمعنيين وكادة الطواف وغلظ امر الجنابة فاذا وجد احد المعنيين دون الثاني تعذر
ايجاب اغلظ الدماء فاقتصرنا على الشاة كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو طاف القارن طوافين وسعى سعيين محدثا
اعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شيء عليه للجبر بجنسه في وقته فان لم يعد حتى طلع فجر يوم النحر لزمه دم لطواف
العمرة محدثا وقد فات وقت القضاء ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده استحبابا ليحصل الرمل والسعي
عقب طواف كامل وان لم يعد فلا شيء عليه لانه سعى عقب طواف معتد به اذ الحدث الاصغر لا يمنع الاعتداد به وفي
الجنابة ان لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحائض انتهى فالحاصل انهم اتفقوا ان المعتمر يعيد الطواف ومحله ما اذا لم يكن
قارنا اما في القارن اذا دخل يوم النحر فلا اعادة وعلله محمد كما نقله ابن بندار في شرح الجامع الصغير بانه لو اعاد

لاتنتقض عمرته لانه يصير رافضا لها بالوقوف وقد تأكدت فلا يمكن استدراك النقص بجنسه فيجبر بالدم قال في
جماعة فقلت لمحمد انك قلت في الاصل ان القارن لو طاف لها اربعة اشواط وسعى ولم يطف لحجته حتى وقف فانه يتم طواف
العمرة يوم النحر ولا شيء عليه فقد اوجبت الاتمام وهما اوجبا الدم قال محمد لان هناك قدم شيئا على شيء وهنا الفساد
وجد في جميع الطواف فان لم يجز وابطلنا طوافه لرفضنا عمرته بمنزلة من لم يطف انتهى فقيد بكون طواف العمرة
كله محدثا او الاكثر كالكل لانه لو طاف اقله محدثا وجب عليه لكل شوط نصف صاع من حنطة الا اذا بلغت قيمته
دما فينقص ما شاء منه ولو طاف اقله جنبا وجب عليه دم ويجب الاعادة في الحدثين كما في الظهيرية وينبغي ان يكون
هذا على الضعيف اما على الصحيح من ان الاعادة فيما اذا طاف للركن محدثا انما هي مستحبة ففي طواف العمرة اولى ولم
يذكر المصنف حكم ما اذا ترك الاقل من طواف العمرة وصرح في الظهيرية بلزوم الدم وهذا لو طاف للعمرة في جوف
الحجر ولم يعد حتى رجع الى اهله لزمه دم لانه ترك من الطواف ربعه لان الحجر ربع البيت واذا كان ذلك في طواف العمرة
ففي طواف الفرض اولى واما في الطواف الواجب اذا دخل في جوف الحجر فانه ينبغي ان يجب فيه الصدقة كذا ذكر الشارح
ولا ينبغي التعبير بينبغي لان المصنف في المختصر قد صرح بلزوم الصدقة بترك الاقل من طواف الصدر وينبغي
ان لا فرق بين الطواف الواجب والتطوع في لزوم الصدقة لما ان الطواف وراء الحطيم واجب في كل طواف قوله
او ترك السعي او افاض من عرفات قبل الامام او ترك الوقوف بالمزدلفة او رمي الجمار كلها او رمي يوم اي يجب شاة بترك
واجب من واجبات الحج وقد ذكرناها كلها في اول الكتاب اراد بالترك الترك لغير عذر اما اذا ترك واجبا لعذر فانه لا شيء
عليه كما صرح به في البدائع في ترك السعي انه ان تركه لعذر فلا شيء عليه وان بغير عذر لزمه دم لان هذا حكم الواجب
في هذا الباب واصله طواف الصدر حيث سقط عن الحائض بالحرج وصرح في الهداية بانه في ترك الوقوف بمزدلفة
بغير عذر دما لا لعذر وصرح الولوالجي في فتاواه بانه لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ان لم يعده لان المشي واجب
وترك الواجب من غير عذر يوجب الدم ولو اعاده بعدما حل وجامع لم يلزمه دم لان السعي غير موقت في نفسه
انما الشرط ان ياتي به بعد الطواف وقد وجد انتهى وكذلك لو اتى به بعدما رجع الى اهله وعاد الى مكة لكنه يعود
باحرام جديد ذكره الاسبيجابي وقيد بترك كله لانه لو ترك ثلاثة اشواط اطعم لكل شوط نصف صاع الا ان يبلغ
دما فينقص منه ما شاء وترك اكثره كتركه كله وقد قدمنا ان من الواجبات في السعي الابتداء بالصفا فلو بدأ بالمروة
لزمه دم واراد بالافاضة قبل الامام الدفع من عرفات قبل غروب الشمس سواء كان مع الامام او وحده وسواء
كان الامام او غيره لما ان استدامة الوقوف الى غروب الشمس واجبة حتى لو ابطأ الامام بالدفع يجوز للناس الدفع
قبله وهذا الواجب انما هو في حق من وقف نهارا اما ان وقف ليلا فلا شيء عليه اتفاقا لان الجزء الاول من الوقوف
اعتبر ركنا والجزء الثاني اعتبر واجبا كذا في غاية البيان فان دفع قبل الغروب ثم عاد بعد الغروب ففيه روايتان
ظاهر الرواية عدم السقوط والصحيح السقوط لانه استدرك المتروك كذا في غاية البيان وان عاد قبل الغروب ففيه
اختلاف والقول بالسقوط اظهر خصوصا على التصحيح السابق بل ولو قد قدمنا ان وقت الوقوف بالمزدلفة
من طلوع الفجر واخره طلوع الشمس فالوقوف في غير وقته كتركه وانما وجب دم واحد بترك الجمار في الايام كلها لان الجنس
متحد كما في الحلق والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي وهو الرابع لانه لم يعرف قربة الا فيها وما دامت
الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على التاليف ثم بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما وان ترك رمي
يوم فعليه دم ولو يوم النحر لانه نسك تام فيدبر مي يوم لانه لو ترك احدى الجمار الثلاث فعليه صدقة لان
الكل نسك واحد في يوم فكان المتروك اقل فيلزمه لكل حصاة نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا
ان يبلغ دما فينقص ما شاء الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان يترك احد عشر من احد وعشرين فحينئذ
يلزمه الدم لان للاكثر حكم الكل وذكر الاسبيجابي انه اذا اخر رمي جمرة العقبة الى اليوم الثاني لزمه دم وان اخر
رميها في اليوم الثاني الى الثالث او في اليوم الثالث الى الرابع وترك الجمرتين لزمه صدقة لانها في اليوم الاول
كل الرمي في ذلك اليوم وفي غيره ثلث الرمي فيكون موخرا للاقل ولو لم يرم الجمرتين لزمه دم لتاخير الاكثر
وعندهما لا شيء عليه للتاخير اصلا قوله او اخر الحلق او طواف الركن اي يجب شاة بتاخير النسك عن زمانه
فان الحلق وطواف الزيارة موقتان بايام النحر فاذا اخرهما عن ايام النحر ترك واجبا فلزمه دم وكذا بتاخير الرمي
عن وقته كما قدمناه وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا شيء عليه لحديث الصحيحين لم اشعر حلقت قبل ان اذبح

قال

قال افعل ولا حرج وقال اخر نحرت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم
ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وله ان التاخير عن المكان يوجب الدم فيما اذا جاوز الميقات غير محرم فكذا التاخير
عن الزمان قياسا والجامع كون التاخير نقصانا والمراد بالحرج المنفي الاثم بدليل انه قال لم اشعر فعذرهم لعدم العلم
العلم باحكام المناسك قبل ذلك وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم يفيد الوجوب وعلى هذا الاختلاف
اذا قدم نسكا على نسك قال في معراج الدراية اعلم ان ما يفعل في يوم النحر اربعة اشياء الرمي والنحر والحلق والطواف
وهذا الترتيب واجب عند ابي حنيفة ومالك واحمد انتهى لاثر ابن مسعود وابن عباس من قدم نسكا على نسك
لزمه دم وظاهره انه اذا قدم الطواف على الحلق يلزمه دم عنده وقد نص في المعراج في مسئلة حلق القارن
قبل الذبح انه اذا قدم الطواف على الحلق لا يلزمه شيء فالحاصل انه ان حلق قبل الرمي لزمه دم مطلقا وان ذبح
قبل الرمي لزمه دم ان كان قارنا او متمتعا لا ان كان مفردا لان افعاله ثلاثة الرمي والحلق والطواف واما ذبحه فليس
بواجب فلا يضره تقديمه وتاخيره وعندهما لا يلزمه شيء بتقديم نسك على نسك للحديث السابق الا انه مبني
عليه في المبسوط فقيد بحلق الحج وطوافه لان حلق العمرة وطوافها ليسا بموقتين بالزمان فلا يلزمه بتاخيرهما شيء
وكذا طواف الصدر وقيد بالطواف لانه لا يلزمه بتاخير السعي شيء لعدم توقيته بزمان قوله او حلق في الحل
اي يجب شاة بتاخير النسك عن مكانه كما اذا خرج من الحرم وحلق راسه سواء كان الحلق للحج او للعمرة عند ابي
حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا شيء عليه لان النبي عليه السلام واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير
الحرم ولهما القياس على الذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه مع ان المحصر لا حلق عليه وان فعل
فحسن كما في المحيط وغيره وقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم فالحاصل ان الحلق يتوقت بالمكان والزمان
عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر على عكسه
وهذا الخلاف في التوقيت في حق التضمين بالدم اما لا يتوقف في حق التحلل بالاتفاق قوله ودمان لو حلق
القارن قبل الذبح اي يجب دمان عند ابي حنيفة بتقديم القارن او المتمتع الحلق على الذبح وعندهما يلزمه
دم واحد وقد نص ضابط المذهب محمد بن الحسن في الجامع الصغير على ان احد الدمين دم القران والاخر للتاخير
النسك عن وقته وان عندهما يلزمه دم القران فقط لكن وقع لكثير من المشايخ اشتباه بسبب ذكر الدمين في باب
الجناية فان الظاهر من العبارة ان الدمين لاجل الجناية والا كان ذكر الدم الواحد كافيا للعلم بدم القران من بابه
ومنهم صاحب الهداية فانه قال فعليه دمان عند ابي حنيفة دم بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم
لتاخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب دم واحد وهو الاول ولا يجب بسبب التاخير شيء انتهى فجعل الدمين للجناية
ونسبه في غاية البيان الى التخبيط والى التناقض فانه جعل في باب القران احدهما للشكر والاخر للجناية ونسبه
في فتح القدير الى انه سهو من القلم لانه لو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك على نسك دمان لانه لا ينفك
عن الامرين ولا قائل به ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح ثلاثة دما في تفريع من يقول ان احرام عمرته انتهى
بالوقوف وفي تفريع من لا يراه كما قدمناه خمسة دماء لان جنايته على احرامين والتقديم والتاخير جنايتان
ففيهما اربعة دماء ودم القران انتهى وهكذا في النهاية والعناية ولم ارجوابا عنه وظهر لي انه لا تخبيط ولا سهو
من صاحب الهداية لما ان في المسئلة اختلافا فما في الهداية مبني على قول بعضهم انه يلزمه دم بالحلق في غير
اوانه اجماعا كما صرح به في معراج الدراية وغيرها ويجب دم القران اجماعا ووقع الاختلاف بينهم في الدم الثالث
فههنا مشى على هذا القول واما قوله وفاقا لا شيء عليه في الوجهين وذكر منه ما اذا حلق قبل الذبح فهو مبني
على اصل الرواية المنقولة في الجامع عنهما او معناه لا شيء عليه عندهما بسبب التاخير واما بسبب الجناية فيقول
بوجوب الدم وبهذا اندفع ما في العناية واما التناقض الذي ذكره صاحب العناية فممنوع لان ما ذكره في باب
القران من لزوم دم واحد لو حلق قبل الذبح فانما هو للعجز عن الهدي كما هو صورة المسئلة فلم يكن جانيا
بالحلق في غير اوانه لان الشارع اباح له التحلل بالحلق وانما قدم نسكا على نسك فقط فلزمه دم واما ما ذكره
هنا من لزوم دمين لو حلق قبل الذبح فانما هو لكونه جناية لان الحلق لا يحل له قبل الذبح لقدرته عليه فكان
جانيا موخرا فلزمه دمان واما الزام ذلك بوجوب ثمان فيما اذا قدم نسكا على نسك لانه لا ينفك عن الامرين
ولم يقل به ابو حنيفة فممنوع ايضا لان الحلق قبل الذبح لا يحل فكان جناية على الاحرام بخلاف الذبح قبل الرمي

فانه ليس بجناية لانه مباح مشروع في نفسه وان لم يكن نسكا اذا قدمه فكيف يوجب دما وليس بجناية وانما يجب دم واحد
باعتبار التقديم وبهذا يعلم انه لو حلق قبل الرمي فهو كما لو حلق قبل الذبح بالاولى واما قوله لوجب ثلاثة دماء
فيلزمه لانه على هذا القول يلزمه ثلاثة دماء دمان للجناية ودم القران واما لزوم خمسة دماء فممنوع على
كل قول لان جناية القارن انما تكون مضمونة بدمين فيما على المفرد فيه دم والمفرد لو حلق قبل الذبح لا يلزمه
شيء فلا يتضاعف على القارن هكذا اجاب في الغاية واجاب في غاية البيان بان التضاعف على القارن انما يكون
فيما اذا ادخل نقصا في احرام عمرته اما فيما لا يوجب نقصا فيه فلا يجب الا دم واحد كما هنا فانه قد اتى بركنيها
وواجبها وهنا اذا افاض القارن قبل الامام او طاف للزيارة جنبا او محدثا لا يلزمه الا دم واحد لانه لا تعلق
للعمرة بالوقوف وطواف الزيارة وعلى تقدير ان تكون جناية القارن مضمونة بدمين مطلقا فانما يلزم اربعة
دماء لا خمسة لان حلقه قبل اوانه جناية توجب دمين وتقديم النسك على النسك يوجب دما واحدا ودم القران
ولا يمكن ان يتعدد دم التقديم باعتبار انه جناية لان الجناية هي الحلق قبل اوانه وقد وجب فيها دمان فلا يجب
شيء اخر هذا ما ظهر لي في توجيه كلام الهداية لكن المذهب خلافه كما قدمناه والله اعلم

فصل

ان قتل المحرم صيدا او دل عليه من قتله فعليه الجزاء لقوله تعالى لا تقتلوا الصيد الاية ولحديث ابي
قتادة السابق الدال على تحريم الاشارة والامر فالحقت بالقتل استحسانا باعتبار تفويت الامن وارتكاب محظور
احرامه وليس زيادة على الكتاب بخبر الواحد لان الكتاب انما نص على القتل وتخصيص الشيء بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه
وحقيقة الصيد حيوان ممتنع متوحش باصل الخلقة سواء كان بقوائمه او بجناحه فدخل الظبي المستأنس وان
كانت ذكاته بالذبح وخرج البعير والشاة اذا استوحشا وان كانت ذكاتهما بالعقر لان المنظور اليه في الصيد
اصل الخلقة وفي الذكاة الامكان وعدمه وخرج الكلب والسنور مطلقا اهليا كان او وحشيا وهو انما لم
يذكر المصنف تعريفه لانه علم من اباحته بعد ذلك الشاة والبقر وما عطف عليه ان الصيد هو ما ذكرنا وهو
على نوعين بري وبحري فالبري ما يكون توالده في البر ولا عبرة بالمثوى اي المكان والمائي ما يكون توالده في الماء
ولو كان مثواه في البر لان التوالد اصل والكينونة بعده عارض فكلب الماء والضفدع مائي واطلق فاصحاب
في الضفدع وقيده في فتح القدير بالمائي لاخراج الضفدع البري قال ومثله السرطان والتمساح والسلحفاة
والمائي حلال للمحرم والبري حرام عليه للاية احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد
البر ما دمتم حرما وهو بعمومه متناول لما يؤكل منه وما لا يؤكل فيجوز للمحرم اصطياد الكل وهو الصحيح
كما في المحيط والبدائع وغيرهما وبه يظهر ضعف ما في مناسك الكرماني من انه لا يحل له الا ما يؤكل وهو السمك
خاصة فالمراد بالصيد في المختصر صيد البر الا ما يستثنيه بعد ذلك من الذئب والغراب والحداة وبقية
السباع اما الذئب والغراب والحداة فلا شيء في قتلها اصلا واما بقية السباع ففيها تفصيل نذكره وليس
هذا الحكم المذكور هنا يشملها واما بقية الفواسق فليست بصيود فلا حاجة الى استثنائها واطلق في الصيد
فشمل ما يؤكل وما لا يؤكل حتى الخنزير كما في المحيط وفيه وطير البحر لا يحل قتله لان مبيضه ومفرخه في الماء
ويعيش في البر والبحر فكان صيد البر من وجه فلا يجوز للمحرم وشمل الصيد المملوك وغيره فاذا قتل المحرم صيدا
مملوكا لزمه قيمتان قيمة لمالكه وجزاؤه حقا لله تعالى كذا ذكره واطلق في القتل فشمل ما اذا كان عن اضطرار او اختيار
كما سيأتي وشمل ما اذا كان مباشرة او تسببا لكن في المباشرة لا يشترط التعدي فلو انقلب نائم على صيد فقتله يجب عليه
الجزاء كما في المحيط وغيره واما في التسبب فلا بد من التعدي فلو نصب شبكة للصيد او حفر للصيد حفيرة فعطب
ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعلق به فمات او حفر حفيرة للماء او لحيوان مباح فتلف كالذئب فعطب
فيها لا شيء عليه وكذا لو ارسل كلبه الى حيوان مباح فاخذ ما يحرم او ارسل الى صيد في الحل وهو حلال فجاوز الى
الحرم فقتل صيدا لا شيء عليه لانه غير متعد في التسبب بخلاف ما لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه
الجزاء لانه مباشرة ولا يشترط فيها التعدي حتى لو رمى الى صيد فتعدى الى اخر فقتلهما ضمن قيمتهما وكذا لو ضرب
بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفهما ضمنهما وعلى هذا ما في المحيط من ان اربعة نزلوا بيتا بمكة ثم خرجوا الى منى
فامروا احدهم ان يغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل واحد منهم

جزاؤها لان الآمرين تسببوا بالامر والمتعلق بالاغلاق يحمل على ما اذا علموا بالطيور في البيت لانه لا يكون تعديا
الا به والا فلا شيء عليهم لفقد شرط التسبب واراد بالدلالة الاعانة على قتله سواء كانت دلالة حقيقية بالاعلام
بمكانه وهو غائب ولا وشرطوا في وجوب الجزاء على الدال المحرم خمسة شروط واركانا مطلقا ان يتصل القتل
بدلالته فلا شيء على الدال لو لم يقتل المدلول وان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان يصدقه في الدلالة
وان يبقى الدال محرما الى ان يقتله المدلول وان لا ينفلت الصيد لانه اذا انفلت صار كانه جرحه ثم اندمل
متفرع على الشرط الثالث ما في المحيط لو اخبر محرما بصيد فلم يره حتى اخبره محرم اخر فان كذب الاول لم يكن عليه
جزاء وان لم يكذبه ولم يصدقه فعلى كل واحد منهما جزاء كاملا لان خبر الاول وقع العلم بمكان الصيد غالبا والثاني
استفاد علم اليقين فكان كل واحد منهما دلالة على الصيد وان ارسل محرم الى محرم فقال ان فلانا يقول لك
ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله فعلى الرسول والمرسل والقاتل الجزاء لان الدلالة وجدت منهما وظهر
بالشرط الثاني ضعف ما في المحيط معزيا الى المنتقى من انه لو قال خذ احد هذين وهو يراهما فقتلهما كان على الدال
جزاء واحد وان كان لا يراهما فعليه جزاءان انتهى لانه اذا كان يراهما كان عالما بمكانهما وقد شرطوا عدم العلم بمكانه
ولهذا لم يذكروا هنا الاشارة كما ذكروها في باب الاحرام لانها خاصة بالحاضر وشرط وجوب الجزاء عدم العلم
بالمكان فالحاصل ان الاشارة والدلالة سواء في منع المحرم منهما لكن الدلالة موجبة للجزاء بشروطها والاشارة
لا توجب الجزاء اللهم الا ان الامر بالاخذ ليس من قبيل الدلالة فيوجب الجزاء مطلقا ويدل عليه ما في فتح القدير
وغيره لو امر المحرم غيره باخذ صيد فامر المأمور اخر فالجزاء على الامر الثاني لانه لم يمتثل امره الاول لانه لم يأمره
بالامر بخلاف ما لو دل الاول على الصيد وامره فامر الثاني ثالثا بالقتل حيث يجب الجزاء على الثلاثة وكذا
الارسال كما ذكرناه اتفاقا فقد فرقوا بين الامر المجرد والامر مع الدلالة ودخل تحت الاعانة ما ذكره في المحيط
محرم رأى صيدا في موضع لا يقدر عليه فدله محرم اخر على الطريق اليه او رأى صيدا دخل غارا فلم يعرف باب
الغار فدل محرم اخر على بابه فذهب اليه فقتله فعلى الدال الجزاء ايضا لانه حين دله على الطريق والباب كانه
دله على الصيد وكذلك محرم رأى صيدا في موضع لا يقدر عليه الا ان يرميه بشيء فدله محرم على قوس ونشاب
او دفع ذلك اليه فرماه فقتله فعلى كل واحد جزاء كامل انتهى مع انه في هذه المسائل شاهد للصيد فعلم ان
الدلالة اذا فقد شرط منها لا يمنع وجوب الجزاء بسبب الاعانة واختلفوا في اعارة السكين والقوس والنشاب
هل هي اعانة موجبة للجزاء على المعير فصريح عبارة الاصل انه لا جزاء على صاحب السكين وان كان مكروها وحمله اكثر
المشايخ على ما اذا كان مع القاتل سلاح اما اذا لم يكن معه ما يقتل به فالجزاء واجب لان التمكن باعارته وجزم به في المحيط
واليه اشار في السير وصحح السرخسي في مبسوطه انه لا جزاء على المعير على كل حال لان الاعارة ليست دلالة حقيقة
ولا حكما بخلاف الدلالة فانها اتلاف معنى والظاهر على ما عليه الاكثر من التفصيل لما ثبت في صحيح مسلم من حديث
ابي قتادة من الاعانة ولا شك ان اعارة السكين اعانة عليه ثم اعلم ان هذا الجزاء كفارة وبدل عندنا اما لكونه كفارة
فلوجود سببها وهو الجناية على الاحرام بارتكاب محظور احرامه ولهذا قال او كفارة طعام مساكين واما كونه بدلا
فلوجود سببه وهو اتلاف صيد متقوم ولهذا اعتبرت المماثلة بين المقتول والجزاء ولهذا ذكر المصنف احوال
انه لو اجتمع محرمان في قتل صيد تعدد الجزاء لان الواجب كفارة في حق الجاني وجب جزاء على فعله وفعل كل واحد
جناية على حدة بخلاف الحلالين كما سيأتي ثم اعلم ايضا ان الجزاء يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل
ورفض احرامه كما صرح به في الاصل فقال لو اصاد المحرم صيدا كثيرا على قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه
لذلك كله دم لانه قاصد الى التحلل لا الى الجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما واحدا كما في المحصر
كذا في المبسوط وقد يقال لا يصح الجزاء القياس لان تعجيل الاحلال في المحصر مشروع بخلافه هنا ولهذا كان قصده
باطلا ولا يرتفض به الاحرام فوجوده وعدمه سواء **قوله** وهو قيمة الصيد بتقويم عدلين في مقتله او اقرب
موضع منه فيشتري بها هديا وذبحه ان بلغت هديا او طعاما وتصدق به كالفطرة او صام عن طعام
كل مسكين يوما اي الجزاء ما ذكر لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل
منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره اطلق المصنف
ولم يقيد بالعمد كما في الاية لانه لا فرق بين الناسي والعامد كاتلاف الاموال لان هذا الجزاء ليس كفارة محضة

كما قدمناه والتقييد به في الاية لاجل الوعيد المذكور في اخرها لا لوجوب الجزاء ولان الاية نزلت في حق من تعدى
كما ذكره القاضي البيضاوي وقد اشار بذكر القيمة فقط الى انها المراد بالمثل في الاية وهو المثل معنى لا المثل صورة
ومعنى وانما لم يعمل بالكامل كما قال محمد والشافعي فانهما اوجبا النظير فيما له نظير لان المعهود في الشرع في القيميات
المثل معنى فانه لو اتلف بقرة لانسان مثلا لا يلزمه بقرة مثلها اتفاقا ولان المثل معنى مراد بالاجماع فيما لا نظير
له وهو مجاز فلا يراد المعنى الحقيقي وهو المثل صورة ومعنى لعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذلك في قوله
تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم اريد بالمثل معنى وهو القيمة واما رد العين فثابت بالسنة ولما في
حملنا على المثل معنى من التعميم لشموله ما له نظير وما لا نظير له واذا حمل على المثل الكامل كانت الاية قاصرة
على ما له نظير وعلى هذا فكلمة من النعم بيان لما هو المقتول لا للمثل والنعم كما يطلق على الاهلي يطلق على الوحشي
كما قاله ابو عبيدة والاصمعي واراد بقيمة الصيد قيمة لحمه قال الكرماني في مناسكه يقوم الصيد لحما عندنا وقال
زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت وفائدة الخلاف لو قتل بازيا معلما فعندنا يجب قيمته لحما وعنده يجب قيمته معلما وفي
الاختيار واذا كان المراد من الجزاء القيمة يقوم العدل لان اللحم لا الحيوان والمراد انه يقوم من حيث الذات لا من حيث
الصنعة لانها امر عارض ولو كانت الصنعة بامر خلقي كما اذا كان طيرا يصوت فازدادت لذلك ففي اعتبار ذلك
في الجزاء روايتان ورجح في البدائع اعتبارها بخلاف ما اذا اتلفه مملوكا فان القيمة تعتبر من حيث الذات والصفات
الا اذا كان الوصف محرما من اللهو كقيمة الديك لنقاره والكبش لنطاحه فانها لا تعتبر كالجارية المغنية وليس مرادهم
ان يقوم لحمه بعد قتله وانما يقوم وهو حي باعتبار ذاته بدليل انه لا يؤكل لحمه ان يقوم لا لحمه بعد قتله اذ
ليس له قيمة وانما يقوم باعتبار جلده وكونه صيدا حيا ينتفع به وليس مرادهم اهدار صفة الصيد بالكلية
لانهم اتفقوا على انه لو قتل صيدا حسنا مليحا له زيادة فيه تجب قيمته على تلك الصفة كما لو قتل حمامة
مطوقة او فاختة مطوقة كما صرح به في البدائع وانما المراد اهدار ما كان بصنع العباد واراد بالعدل من له
معرفة وبصارة بقيمة الصيد لا العدل في باب الشهادة وقيد بالعدلين لان العدل الواحد لا يكفي لظاهر
النص وصححه في شرح الدرر وفي الهداية قالوا والواحد يكفي والمثنى اولى لانه احوط وابعد من الغلط كما في
حقوق العباد وقيل يعتبر المثنى ههنا بالنص انتهى وفي فتح القدير والذين لم يوجبوه حملوا العدد في الاية
على الاولوية لان المقصود زيادة الاحكام والاتقان والظاهر الوجوب وقصد الاحكام والاتقان لا ينافيه
بل قد يكون داعيته انتهى وينبغي ان يكتفى بالقاتل اذا كان له معرفة بالقيمة وان يحمل ذكر الحكمين على الاولوية
على قول من يكتفي بالواحد لكنه يتوقف على نقل ولم اره وكلمة او في قوله او اقرب المواضع للتنويع لا للتخيير يعني
ان الحكمين يقومانه في مكان قتله ان كان يباع فيه او في اقرب المواضع الى مكان قتله ان كان لا يباع في مكان قتله كالبرية
ولا بد مع اعتبار المكان من اعتبار زمان قتله لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة والضمير في قوله
فيشتري راجع الى القاتل فافاد انه بعد تقويم الحكمين الخيار للقاتل بين الاشياء الثلاثة ولا خيار للحكمين لان التخيير
شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه كما في كفارة اليمين وليس في الاية دلالة على اختيارهما لان قوله او كفارة او عدل
بالرفع عطفا على جزاء وليس منصوبا عطفا على هديا فاقتضى ان لا اختيار لهما في الاطعام والصيام فلزم ان لا خيار
لهما في الهدي لعدم القائل بالفصل كما في العناية او لان هديا حال من ضمير به وهي حال مقدرة اي يصير هديا
به وذلك في نفس الامر بواسطة الشراء بها او بغير ذلك وكون الحال مقدرة كثير وهو ان لم يلزم على تقدير الحال
فيها يلزم على تقديره في وصفها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدي موصوفا ببلوغه الى الكعبة حال
حكمهما به على التحقيق بل المراد حكمان به مقدرا بلوغه فلزوم التقدير ثابت غير انه يختلف محله على الوجهين
ثم على كل تقدير لا دلالة للاية على ان الاختيار للحكمين بل الظاهر منها انه الى من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من
الخبر او متعلق المبتدا اليه اعني ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه كذا في فتح القدير واشار بقوله
هديا الى انه اذا اختار الهدي لا يذبحه الا بالحرم لصريح قوله بالغ الكعبة مع ان الهدي ما يهدى من النعم
الى الحرم وقول الفقهاء لو قال ان فعلت كذا فثوبي هذا هدي وان لبست من غزلك فهو هدي مجاز
عن الصدقة بقرينة التقييد بالثوب والغزل والكلام في مطلق الهدي فلو ذبحه في الحل لا يكفيه يجزيه عن الهدي
بل عن الاطعام فيشترط ان يعطي كل فقير قدر قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمته

اللحم مثل قيمة المقتول والاكل واشار بقوله ان بلغت هديا الى انه اذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي
في الاضحية حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول الا عناقا او حملا يقوم بالاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير
بالهدي الا ان تبلغ قيمته جذعا عظيما من الضان او ثنيا من غيره لان مطلق الهدي في الشرع ينصرف الى ما يبلغ
ذلك السن لانه المعهود في اطلاق هدي المتعة والقران والاضحية وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا بقرينة
التقييد كما قدمناه وافاد بقوله ذبحه ان المراد التقرب الى الله تعالى بالاراقة فلذا لو سرق بعد الذبح اجزاه
ولو تصدق بالهدي حيا لا يجزيه واما التصدق بلحم القربان فواجب عند الامكان فلو اتلفه بعد الذبح ضمنه
فيتصدق بقيمته ولا ينعدم الاجزاء به وكذا لو اكل بعضه فانه يغرم قيمة ما اكل ويجوز ان يتصدق بجميع
اللحم على مسكين واحد وكذا ما يغرمه من قيمة اكله واطلق في الطعام والصوم فدل انهما يجوزان في الحل والحرم
ومتفرقا ومتتابعا لاطلاق النص فيهما واشار بقوله كالفطرة الى انه يطعم كل مسكين نصف صاع من بر
او صاعا من تمر او شعير وليس له ان يطعم واحدا اقل منه وله ان يطعم اكثر تبرعا حتى لا يحتسب الزيادة من القيمة
كيلا ينقص عدد المساكين هكذا ذكروه هنا وقد حققنا في باب صدقة الفطر انه يجوز ان يفرق نصف
الصاع على مساكين على المذهب وان القائل بالمنع الكرخي فينبغي ان يكون كذلك هنا خصوصا والنص هنا
مطلق فيجري على اطلاقه لكن لا يجوز ان يعطي لمسكين واحد كالفطرة لان العدد منصوص عليه والى انه يجوز
التصدق على الذمي كالمسلم كما هو الحكم في المشبه به والمسلم احب والى انه لا يجوز ان يتصدق بجزاء الصيد
على اصله وان علا وفرعه وان سفل وزوجته وزوجها كما هو الحكم في كل صدقة واجبة كما اسلفناه في باب
المصرف وصرحوا هنا بانه لا يجوز التصدق من جزاء الصيد على من لا تقبل شهادته له وما ذكرناه اولى لكن يرد
على المصنف ان الاباحة تكفي في جزاء الصيد في الاطعام كالتمليك كما صرح به الامام الاسبيجابي ولا تكفي
في الفطرة واشار ايضا بقوله كالفطرة الى ان دفع القيمة جائز فيدفع لكل مسكين قيمة نصف صاع من بر
ولا يجوز النقص عنها كما في العين كما صرحوا به في مسئلة ذبح الهدي في الحل فانه يجزيه باعتبار القيمة
كما قدمناه **قوله** ولو فضل اقل من نصف صاع تصدق به او صام يوما لان الواجب عليه مراعاة
المقدار وعدد المساكين وقد عجز عن مراعاة المقدار فيسقط وقدر على مراعاة العدد فلزمه ما قدر عليه
بخلاف كفارة اليمين فانها مقدرة باطعام عشرة مساكين كل مسكين نصف صاع لا يزيد ولا ينقص اما القيمة
مما تزيد وتنقص فيخير ان شاء تصدق به على مساكين وان شاء صام يوما كاملا لان الصوم اقل من يوم غير
مشروع اشار الى ان الواجب لو كان دون طعام مسكين بان قتل يربوعا او عصفورا فهو مخير ايضا والى انه
يجوز الجمع بين الصوم والاطعام بخلاف كفارة اليمين والفرق ان في كفارة الصيد الصوم اصل كالاطعام
حتى يجوز الصوم مع القدرة على الاطعام فجاز الجمع بينهما واكمال احدهما بالاخر واما في كفارة اليمين فالصوم
بدل عن التكفير بالمال حتى لا يجوز المصير اليه مع القدرة على المال فلا يجوز الجمع بين الاصل والبدل
للتنافي ويشمل كلامه ما اذا كان هذا الفاضل من جنس ما فعله اولا حتى لو اختار الهدي وفضل من القيمة
ما لا يبلغ هديا فهو مخير في الفضل ايضا وعلى هذا لو بلغت قيمته هديين ان شاء ذبحهما وان شاء تصدق
بالطعام وان شاء صام عن كل نصف صاع يوما وان شاء ذبح احدهما واطعم وصام عن ما بقي فيجمع بين
الانواع الثلاثة او يتصدق بالقيمة من الدراهم او الدنانير وذكر الولوالجي في فتاواه ان المعتبر في الطعام
قيمة الصيد وفي الصوم قيمة الطعام وهكذا في البدائع **قوله** وان جرحه او قطع عضوه او نتف شعره
ضمن ما نقص اعتبارا للبعض بالكل كما في حقوق العباد افاد بمقابلة الجرح للقتل المتقدم انه لم يمت من
هذا الجرح لانه لو مات منه وجب كمال القيمة فان غاب ولم يعلم موته ولا حياته فالقياس ان يضمن النقصان
للشك في سبب الكمال كالصيد المملوك اذا جرحه وغاب والاستحسان ان يلزمه جميع القيمة احتياطا كمن اخذ
صيدا من الحرم ثم ارسله ولا يدري ادخل الحرم ام لا فانه يجب قيمته لان جزاء الصيد يسلك به مسلك العبادات
من وجه كذا في المحيط واطلق في ضمان النقصان بسبب الجرح فشمل ما اذا برأ منه فلا يسقط الجزاء ببرئه
لان الجزاء يجب بايصال الالم الى الصيد وبالاندمال لا يتبين ان الاتلاف لم يكن بخلاف ما اذا جرح ادميا فا
فاندملت جراحته ولم يبق لها اثر انه لا ضمان عليه لان الضمان ثمة انما يجب لاجل الشين وقد ارتفع

كذا في البدايع وفي المحيط خلافه فانه قال وان برئ منه ولم يبق له اثر لا يضمن لان سبب الضمان قد زال فيزول الضمان
كما في الصيد المملوك انتهى. والظاهر الاول لما تقدم من الفرق بين جزاء الصيد والصيد المملوك في مسئلة ما اذا
غاب بعد الجرح وعلى هذا لو قلع سن ظبي او نتف ريش صيد فنبت او ضرب عين صيد فابيضت ثم ذهب البياض
فلا شيء عليه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف عليه صدقة الالم واشار بكون الجراحة جناية مستقلة
الى انه لو جرح صيدا فكفر ثم قتله كفر اخرى لانهما جنايتان والى انه لو لم يكفر حتى قتله لزمته كفارة بالقتل
ونقصان بالجراحة كما في المحيط وفي الولوالجية لو جرح صيدا ثم كفر عنه ثم مات اجزاته الكفارة التي اداها
لانه اداها بعد وجود سبب الوجوب وفي المحيط معزيا الى الجامع محرم بعمرة جرح صيدا جرحا لا يستهلكه
ثم اضاف اليها حجة ثم جرحه ايضا فمات من الكل فعليه للعمرة قيمته صحيحا وقيمة للحج وبه الجرح الاول
ولو حل من العمرة ثم احرم بالحجة ثم جرحه الثانية فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح
الاول ولو كان حين احل عن العمرة قرن بحجة وعمرة ثم جرح الصيد فمات ضمن للعمرة القيمة وبه الجرح الثاني
وضمن للقران قيمتين وبه الجرح الاول ولو كان الجرح الاول استهلاكا غرم للاحرام الاول قيمته صحيحا وللقران
قيمتين وبه الجرح الاول انتهى وفي مناسك الكرماني ولو ضرب صيدا فمرض وانتقصت قيمته او ازدادت ثم مات
كان عليه اكثر القيمتين في قيمته وقت الجرح او وقت الموت **قوله** ويجب القيمة بنتف ريشه وقطع قوائمه وحلبه
وكسر بيضه وخروج فرخ ميت به اما نتف ريشه وقطع قوائمه فلانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع
فصار كانه قتله فلزمه قيمته كاملة واما حلبه فلان اللبن من اجزائه فيكون معتبرا بكله فوجب عليه
ضمان ما اتلف وهو قيمة اللبن واما كسر بيضه فلانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة
الصيد احتياطا وهو مروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما فوجب عليه قيمة البيض واما اذا خرج فرخ
ميت بسبب الكسر فالقياس ان لا يغرم سوى قيمة البيضة لان حيوة الفرخ غير معلوم ووجه الاستحسان
ان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال به عليه احتياطا فيجب قيمته حيا
كما صرحوا به والريش جمع ريشة وهو الجناح والقوائم الارجل اطلق في كسر بيضه وقيده في الهداية بان لا
يكون فاسدا لانه لو كسر بيضة مذرة لا شيء عليه لان ضمانها ليس لذاتها بل لعرضية الصيد وهو مفقود
في الفاسدة وبهذا انتفى ما قال الكرماني اذا كسر بيضة نعامة مذرة وجب الجزاء لان لقشرها قيمة وان كانت غير
نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالاحرام ليس منهيا عن التعرض للقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة عرضية
الصيدية كذا في فتح القدير وفي البدايع ولو شوى بيضا او جرادا فضمنه لا يحرم اكله ولو اكله او غيره حلالا
كان او حراما لا يلزمه شيء وعلله في المحيط بانه لا يفتقر الى الذكوة فلا يصير ميتة ولهذا يباح اكل البيض
قبل الشي وافاد بمسئلة خروج الفرخ انه لو ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا فانه يضمن قيمته حيا فان
ماتت الام ضمن قيمتها ايضا بخلاف جنين المراة اذا خرج ميتا لا يلزم الضارب شيء لانه في حكم النفس في جزاء الصيد
احتياطا وفي حقوق العباد في حكم الجزء لان غرامات الاموال لا تبتنى على الاحتياط كذا في النهاية وقيد بقوله
به لانه لو علم موته بغير الكسر فلا ضمان عليه للفرخ لانعدام الاماتة ولا للبيض لعدم العرضية واذا ضمن
الفرخ لا يجب في البيض شيء لان ما ضمانه لاجله قد ضمنه واشار بخروج الفرخ الى انه لو نفر صيدا عن بيضه ففسد
انه يضمنها حالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر كما لو اخذ بيضة الصيد فدفنها تحت دجاجة ففسدت ولو
لم تفسد وخرج منها فرخ وطار فلا شيء عليه **قوله** ولا شيء بقتل غراب وحداة وذئب وحية وعقرب وفارة
وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة اما الفواسق وهي السبعة المذكورة هنا فلما في صحيح
البخاري خمس من الدواب لا حرج على من قتلهن الغراب والحداة والفارة والعقرب والكلب العقور زاد في سنن
ابي داود والحية والسبع العادي وفي رواية الطحاوي الذئب فلذا ذكر المصنف سبعة ومعنى الفسق فيهن خبثهن
وكثرة الضرر فيهن وهو حديث مشهور فلذا خص به الكتاب القطعي كذا في النهاية واطلق المصنف في نفي شيء بقتلها
فافاد انه لا فرق بين ان يكون محرما او حلالا في الحرم واطلق في الغراب فشمل الغراب بانواعه الثلاثة وما في الهداية
من قوله والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف ويخلط لانه يبتدئ بالاذى اما العقعق غير مستثنى لانه لا يسمى غرابا
ولا يبتدئ بالاذى ففيه نظر لانه دائما يقع على دبر الدابة كما في غاية البيان وسوى المصنف بين الذئب والكلب

العقور

العقور وهو رواية الكرخي واختارها في النهاية لان الذئب يبتدئ بالاذى غالبا والغالب كالمتحقق ولانه
ذكر في بعض الروايات وفرق بينهما الامام الطحاوي فلم يجعل الذئب من الفواسق واطلق في الفارة فشملت
الاهلية والوحشية وقيد الكلب بالعقور اتباعا للحديث مع ان العقور وغيره سواء اهليا كان او وحشيا
لان غير العقور ليس بصيد فلا يجب الجزاء به كما صرح به قاضيخان في فتاواه واختاره في الهداية وفي
السنور البري روايتان ثم اعلم ان الكلام انما هو في وجوب الجزاء بقتله واما حل القتل فما لا يؤذي لا يحل قتله
فالكلب الاهلي اذا لم يكن مؤذيا لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فيقيد القتل بوجود الايذاء واما البعوض
وما كان مثله من هوام الارض فلانها ليست بصيود اصلا وان كان بعضها يبتدئ بالاذى كالبرغوث ودخل
الزنبور والسرطان والذباب والبق والقنافذ والخنافس والوزغ والحلم وصياح الليل وابن عرس
وينبغي ان يكون العقرب والفارة من هذا القسم لان حد الصيد لا يوجد فيهما والبعوض من صغار البق الواحدة
بعوضة بالهاء واشتقاقها من البعض لانها كبعض البقة قال الله تعالى مثلا ما بعوضة كذا في ضياء الحلوم
وفيه الحداة بكسر الحاء الطائر معروف والجمع الحدا واما الحداة بفتح الحاء فاس ينقر بها الحجارة لها راسان والذئب
بالهمز معروف وجمعه اذؤب وذئاب وذؤبان قيل اشتقاقه من تذاءبت الريح اذا جاءت من كل وجه وهو من
اسماء الرجال ايضا ويصغر ذؤيب والسلحفاة بضم السين وفتح العين واحدة السلاحف من خلق الماء ويقال
ايضا سلحفية بالياء والفارة بالهمز واحدة الفار وجمعه فيران **قوله** ويقتل قملة وجرادة تصدق
بما شاء اما وجوب الصدقة بقتل القملة فلانها متولدة من التفث الذي على البدن والمحرم ممنوع من ازالته
بمنزلة ازالة الشعر حتى لو قتل ما على الارض من القمل فانه لا شيء عليه او قتلها من بدن غيره فكذلك كما في
الظهيرية وغيرها وفي المحيط ويكره قتل القملة وما تصدق به فهو خير منها اطلق في قتل القملة فشمل ما اذا
كان مباشرة او تسبيبا لكن يشترط في الثاني القصد كما قدمناه فعليه الجزاء لو وضع ثيابه في الشمس ليقتل حر
الشمس القمل ولا شيء عليه لو لم يقصد ذلك كما لو غسل ثوبه فمات القمل كذا في غاية البيان وقد علم من كلامهم
ان القملة كالصيد فافاد ان الدلالة موجبة فيها فلو اشار المحرم الى قملة على بدنه فقتلها الحلال وجب الجزاء
وعلم من التعليل ان القاء القملة كالقتل لان الموجب ازالتها عن البدن لا خصوص القتل كما صرح به الاسبيجابي
وغيره واراد بالقملة القليل منه لا الكثير منه جزاء فله صدقة معينة وهي نصف صاع لا التصدق
بما شاء وظاهر كلام الاسبيجابي ان ما زاد على الثلاث كثير وكلام قاضيخان ان العشرة فما فوقها كثير
واقتصر شراح الهداية على الاول فكان هو المذهب واما وجوبها بقتل الجرادة فلان الجراد من صيد البر
فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ وقال عمر رضي الله تعالى عنه تمرة خير من جرادة
فاوجبها على من قتل جرادة كما رواه مالك في الموطا وتبعه اصحاب المذاهب واما ما في سنن ابي داود والترمذي
عن ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة او غزوة فاستقبلنا رجل من جراد
فجعلنا نضربه باسيافنا وقسينا فقال صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر اجاب النووي
رحمه الله في شرح المهذب بان الحفاظ اتفقوا على تضعيفه لضعف ابي المهزم وهو بضم الميم وكسر الزاي
وفتح الهاء بينهما واسمه يزيد بن سفيان وفي رواية لابي داود عن ابي رافع عن ابي هريرة قال البيهقي وغيره
ميمون غير معروف انتهى فليس هنا حديث ثابت فثبت انه من صيد البر بايجاب عمر الجزاء فيه بحضرة الصحابة
وقد روى البيهقي بسند صحيح عن ابن عباس انه قال في الجرادة قبضة من طعام ولم ار من تكلم على الفرق بين
الجراد القليل والكثير كالقمل وينبغي ان يكون كالقمل ففي الثلاث وما دونها يتصدق بما شاء وفي الاربع فاكثر
يتصدق بنصف صاع وفي المحيط مملوك اصاب جرادة في احرامه ان صام يوما فقد زاد فان شاء
جمعها حتى يصيب عدة جرادات فيصوم يوما انتهى وينبغي ان يكون القمل كذلك في حق العبد لما علم ان
العبد لا يكفر الا بالصوم ثم اطلق المصنف رحمه الله في الصدقة لانه لم يذكر في ظاهر الرواية مقدارها
وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يطعم في الواحدة كسرة وفي الاثنين والثلاثة قبضة من الطعام
وفي الاكثر نصف صاع كذا ذكره الاسبيجابي **قوله** ولا يجاوز عن شاة بقتل السبع وان صال لا شيء بقتله
بخلاف المضطر لان السبع صيد وليس هو من الفواسق لانه لا يبتدئ بالاذى حتى لو ابتدأ بالاذى كان

بها فلا يجب بقتله شيء وهو معنى قوله صال أي وثب بخلاف الذئب فإنه من الفواسق لأنه ينتهب الغنم وأراد بالسبع
كل حيوان لا يؤكل لحمه مما ليس من الفواسق السابقة والحشرات سواء كان سبعا أو لا ولو خنزيرا أو قردا أو فيلا
كما في المجمع والسبع اسم لكل مختطف منتهب جارح قاتل عادي عادة فإذا وجب الجزاء بقتله لا يجاوز به شاة لأن
كثرة قيمته إما لما فيه من معنى المحاربة وهو خارج عن معنى الصيدية أو لما فيه من الإيذاء وهو لا تقوم
له شرعا فبقي اعتبار الجلد واللحم على تقدير كونه مأكولا وذلك لا يزيد على قيمة الشاة غالبا لأن لحم الشاة خير
من لحم السبع وقيد بالسبع لأن الجمل إذا صال على إنسان فقتله وجب عليه قيمته بالغة ما بلغت والفرق بينهما
أن الإذن في مسئلة السبع بقتله حاصل من صاحب الحق وهو الشارع وأما في مسئلة الجمل فلم يحصل الإذن
من صاحبه وأورد عليه العبد إذا صال بالسيف على إنسان فقتله المصول عليه فإنه لا يضمنه مع أنه
لا إذن له أيضا من مالكه وأجيب بأن العبد مضمون في الأصل حقا لنفسه بالآدمية لا للمولى لأنه مكلف
كسائر المكلفين ألا ترى أنه لو ارتد أو قتل يقتل وإذا كان مضمونا لنفسه سقط هذا الضمان بمجيء من قبله
وهو الصائل به ومالية المولى فيه وإن كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في
ضمن سقوط الأصل أطلق في عدم وجوب شيء إذا صال فشمل ما إذا أمكنه دفعه بغير سلاح أو لا وذكر في
المحيط أنه إذا أمكنه دفعه بغير السلاح فقتله فعليه الجزاء وقيد قاضي خان السبع بكونه غير مملوك
لأنه لو كان مملوكا وجبت قيمته بالغة ما بلغت يعني عليه قيمتان إذا كان محرما قيمة لمالكه مطلقا وقيمة لله
تعالى لا تجاوز قيمة شاة كما أسلفناه ومعنى قوله بخلاف المضطر أن المحرم إذا اضطر إلى أكل الصيد للمخمصة
فذبحه وأكله فإنه يجب الجزاء عليه لأن الإذن مقيد بالكفارة بالنص في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو به
أذى من رأسه ففدية الآية فدل على أن الضرورة لا تسقط الكفارة وأراد بالشاة هي أدنى ما يجزي في
الهدي والأضحية وهو الجذع من الضأن **قوله** وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاجة وبط أهلي لأنها
ليست بصيود وعليها إجماع الأمة وقيد البط بالأهلي وهو الذي يكون في المساكن والحياض لأنه ألوف
بأصل الخلقة احترازا عن الذي يطير فإنه صيد فيجب الجزاء بقتله قال الشارح فينبغي أن تكون الجواميس على
هذا التفصيل فإنه في بلاد السودان وحشي ولا يعرف منه مستأنس عندهم انتهى وفي المجمع ولو نزى ظبي على شاة
يحكم ولدها بها يعني فلا يجب بقتل الولد جزاء لأن الأم هي الأصل **قوله** وعليه الجزاء بذبح حمام مسرول وظبي مستأنس
لما قدمنا أن العبرة للتوحش بأصل الخلقة ولا عبرة للعارض والحمام متوحش بأصل الخلقة ممتنع بطيرانه
وإن كان بطيء النهوض والاستيناس عارض واشتراط ذكاة الاختيار لا يدل على أنه ليس بصيد لأن ذلك كان
للعجز وقد زال بالقدرة عليه وفي المغرب حمام مسرول في رجليه ريش كأنه سراويل وإنما قيد به مع أن الحكم
في الحمام مطلقا كذلك لما أن فيه خلاف مالك وليفهم غيره بالأولى **قوله** ولو ذبح محرم صيدا حرم أي
فهو ميتة لأن الذكاة فعل مشروع وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي فأفاد أنه يحرم على المحرم
والحلال وأشار إلى أن الحلال لو ذبح صيد الحرم فإنه يكون ميتة أيضا كما في غاية البيان وأطلقه فشمل ما إذا
كان المحرم الذابح مضطرا أو لا واختلفت العبارات فيما إذا اضطر المحرم هل يذبح الصيد فيأكله أو يأكل الميتة
ففي المبسوط أنه يتناول من الصيد ويؤدي الجزاء ولا يأكل الميتة في قول أبي حنيفة وأبي يوسف لأن حرمة الميتة
أغلظ لأن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الإحرام والحرم فهي مؤقتة به بخلاف حرمة الميتة فعليه أن
يقصد أخف الحرمتين دون أغلظهما والصيد وإن كان محظور الإحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر
فيقتله ويأكل منه ويؤدي الجزاء انتهى والمراد بالقتل الذبح وفي فتاوى قاضي خان المحرم إذا اضطر إلى
ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد
مذبوحا فالصيد أولى عند الكل ولو وجد لحم صيد ولحم آدمي كان ذبح الصيد أولى ولو وجد صيدا
وكلبا فالكلب أولى لأن الصيد ارتكاب المحظورين وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى والذي يظهر
ترجيح ما في الفتاوى لما أن في أكل الصيد ارتكاب حرمتين الأكل والقتل وفي أكل الميتة ارتكاب حرمة واحدة
وهي الأكل وكون الحرمة ترتفع لا توجب التخفيف ولهذا قال في المجمع والميتة أولى من الصيد للمضطر ويجزئ
له مكفرا وذكر في المحيط أن رواية تقدم الميتة رواية المنتقى وذكر الشارح أنه لو وجد صيدا حيا ومال مسلم

بأكل الصيد لا بمال المسلم لأن الصيد حرام حقا لله تعالى والمال حرام حقا للعبد فكان الترجيح لحق العبد
لافتقاره وفي فتاوى قاضي خان وعن بعض أصحابنا من وجد طعام الغير لا يباح له الميتة هكذا عن ابن سماعة
وبشر أن الغصب أولى من الميتة وبه أخذ الطحاوي وقال الكرخي هو بالخيار انتهى **قوله** وغرم بأكله لا محرم آخر
للفرق بينهما وهو أن حرمته على الذابح من جهتين كونه ميتة وتناوله محظور إحرامه لأن إحرامه هو الذي
أخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الأهلية في حق الذكاة فأضيفت حرمة التناول إلى إحرامه فوجبت
عليه قيمة ما أكله وأما المحرم الآخر فإنما هو حرام عليه من جهة واحدة وهو كونه ميتة فإنه ليس تناوله محظور
إحرامه ولا شيء عليه بأكل الميتة سوى التوبة والاستغفار وبهذا اندفع قولهما بعدم الفرق قياسا على أكل
الميتة أطلقه فشمل ما إذا أكل منه قبل أداء الجزاء أو بعده لكن إن كان قبله دخل ضمان ما أكل في ضمان الصيد
فلا يجب له شيء بانفراده وقيد بأكل المحرم لأن الحلال لو ذبح صيدا في الحرم فأدى جزاءه ثم أكل منه لا شيء عليه اتفاقا
لأن وجوب الجزاء لفوات الأمن الثابت بالحرم للصيد لا لحمه وقيد بأكله أي أكل لحمه لأن مأكول المحرم لو كان بيض
صيد بعد ما كسره وأدى جزاءه لا شيء عليه اتفاقا كما قدمناه عن المحيط لأن وجوب الجزاء فيه باعتبار أنه أصل
الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى وفي فتح القدير ويكره بيعه فإن باعه جاز ويجعل ثمنه في الفداء إن
شاء وكذا شجر الحرم واللبن انتهى وأشار إلى أن مأكوله لو كان لحم جزاء الصيد فإنه يضمن قيمة ما أكل بالأولى وهو متفق
عليه وقد قدمناه وأراد بالأكل الانتفاع بلحمه فشمل ما إذا أطعمه لكلابه فإنه يضمن قيمته وفي المحيط
محرم وهب لمحرم صيدا فأكله قال أبو حنيفة على الآكل ثلاثة أجزية قيمة للذبح وقيمة للأكل المحظور وقيمة
للواهب لأن الهبة كانت فاسدة وعلى الواهب قيمته وقال محمد على الآكل قيمتان قيمة للواهب وقيمة للذبح
ولا شيء للأكل عنده انتهى وهو صريح في لزوم قيمتين على المحرم بقتل المملوك كما ذكرناه أول الفصل **قوله**
وحل له لحم ما صاده حلال وذبحه إن لم يدل عليه ولم يأمره بصيده لحديث أبي قتادة الثابت في الصحيحين
حين اصطاد وهو حلال حمارا وحشيا وأتى به لمن كان محرما من الصحابة فإنهم لما سألوه عليه السلام لم يجب
بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحل أكانت موجودة أم لا فقال عليه السلام هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها
أو أشار إليها قالوا لا قال فكلوا إذا فدل على حله للمحرم ولو صاده الحلال لأجله لأنه لو كان من الموانع أن
يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسأل عنه منها قيد بعدم الدلالة والأمر لأنه لو وجد أحدهما من المحرم للحلال
فإنه يحرم على المحرم أكله على ما هو المختار وفيه روايتان وذكر الطحاوي تحريمه وقال الجرجاني لا يحرم وغلطه
القدوري واعتمد رواية الطحاوي وظاهر ما في غاية البيان أن الروايتين في حرمة الصيد على الحلال بدلالة
المحرم مع أن ظاهر الكتاب أن الدلالة من المحرم محرمة عليه الصيد لا على الصائد الحلال ثم اعلم أن عطف الأمر
على الدلالة مما يفيد أنه غيرها وهو مؤيد لما قدمناه أول الفصل فراجعه **قوله** وبذبح الحلال صيد
الحرم قيمة يتصدق بها لا صوم أي يجب قيمة بذبح صيد الحرم ويلزمه التصدق بها ولا يجزيه الصوم لأن الصيد
استحق الأمن بسبب الحرم للحديث الصحيح ولا ينفر صيدها فأفاد حرمة التنفير فالقتل أولى وانعقد الإجماع
على وجوب الجزاء بقتله فيتصدق بالقيمة على الفقراء ولا يجزيه الصوم لأن الضمان فيه باعتبار المحل وهو الصيد
فصار كغرامة الأموال بخلاف المحرم فإن الضمان ثمة جزاء الفعل لا جزاء المحل والصوم يصلح له لأنه كفارة
ولصريح النص أو عدل ذلك صياما وإنما اقتصر المصنف على نفي الصوم ليفيد أن الهدي جائز وهو ظاهر
الرواية لأنه فعل مثل ما جنى لأن جنايته كانت بالإراقة وقد أتى بمثل ما فعل وفي رواية الحسن لا يجزيه
الإراقة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا كانت قيمة المذبوح قبل الذبح أقل من قيمة الصيد فعلى ظاهر الرواية
تكفيه الإراقة وعلى رواية الحسن يتصدق بتمام القيمة وفيما إذا سرق المذبوح فعلى الظاهر لا يجب أن يقيم
غيره مقامه وعلى رواية الحسن يجب الإقامة وإنما قيد بالحلال ليفيد أن حكم المحرم في صيد الحرم كحكم الحلال
بالأولى والقياس أن يلزمه جزاءان لوجود الجناية في الإحرام والحرم وفي الاستحسان يلزمه جزاء واحد لأن
حرمة الإحرام أقوى لتحريمه القتل في الحل والحرم فاعتبر الأقوى وأضيفت الحرمة إليه عند تعذر الجمع
بينهما ولهذا وجب الجزاء لا لنفسه وأما شجر الحرم وحشيشه فهما فيه سواء لأنه ليس من محظورات
الإحرام والظاهر أنه قيد احترازي لأن المحرم تلزمه قيمة يخير فيها بين الهدي والإطعام والصوم

كما صرح به في النهاية في صيد المحرم في الحرم وقيد بقتل الحلال لانه لو دل انسانا على صيد الحرم فانه لا يلزمه شيء
وان كان المدلول محرما والفرق بين دلالة المحرم ودلالة الحلال ان المحرم التزم ترك التعرض بالاحرام فالدال
ترك ما التزمه فضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة ولا التزام من الحلال فلا ضمان بها كالاجنبي
اذا دل السارق على مال انسان والتحقيق ان الضمان على المحرم جزاء الفعل والدلالة فعل وعلى الحلال في صيد
الحرم جزاء المحل وبالدلالة لم يتصل بالمحل شيء وليس مقصوده تقييد الضمان بالذبح فقط لانه سيصرح اخر الفصل
ان من اخرج ظبية الحرم فانه يضمنها وقال في المحيط من اخرج صيدا من الحرم يرده الى مأمنه فان ارسله في الحل
ضمنه لانه ازال امنه بالاخراج فما لم يعد اليه امنه بارساله في الحرم لا يبرأ عن الضمان انتهى فعلم ان المراد بالذبح
الاتلاف حقيقة او حكما ولا فرق في الاتلاف بين المباشرة والتسبيب بشرط ان يكون التسبيب عدوانا كما قدمناه في صيد
المحرم ولهذا قال في المحيط مثلا ولو ادخل المحرم بازيا فارسله فقتل حمام الحرم لم يضمن لانه اقام واجبا وما قصد
الاصطياد فلم يكن متعديا في التسبب بل كان مأمورا به فلا يضمن انتهى فعلم بهذا ان صيد الحرم يضمن بالمباشرة
والتسبيب ووضع اليد حتى لو وضع يده على صيد الحرم فتلف بآفة سماوية فانه يكون ضامنا كما سيأتي صريحا في
الكتاب والصيد يضمن على المحرم بهذه الثلاثة ايضا ويزاد عليها رابع وهو الاعانة على قتله حتى لو احرم وفي يده حقيقة
صيد فلم يرسله حتى هلك بآفة سماوية لزمه جزاؤه كما صرح به في فتح القدير ولم ار من صرح بحكم جرح صيد الحرم
كبيضه ولبنه ولعله لفهمه من صيد المحرم فانه لا شك ان الجزء معتبر بالكل فاذا كسر بيض صيد الحرم او جرحه ضمن
ثم رأيت التصريح في المحيط بان الجراحة مضمونة فقال الحلال لو جرح صيدا في الحرم فأدى قيمته من شعر او بدن ثم
مات من الجراحة فعليه ما نقصته الجراحة وقيمته يوم مات وتمام تفاريعه فيه واطلق المصنف في صيد
الحرم فشمل ما اذا كان الصيد في الحرم والصائد في الحل او عكسه وقد صرحوا به قال في المحيط ثم الصيد انما يصير
امنا بثلاثة اشياء باحرام الصائد وبدخول الصيد الحرم وبدخول الصائد الحرم وفي الاخير خلاف زفر ونحن نقول
ان الداخل للحرم يحرم عليه الاصطياد مطلقا كما يحرم بالاحرام والعبرة لقوائم الصيد لا لرأسه حتى لو كان قائما
في الحل ورأسه في الحرم فلا شيء في قتله ولا يشترط ان يكون جميع قوائمه حتى لو كان بعض قوائمه في الحل وبعضها
في الحرم وجب الجزاء بقتله لتغليب الحظر على الاباحة ولهذا لو كان الصيد ملقى على الارض في الحل ورأسه في
الحرم وجب الجزاء بقتله لانه ليس بقائم في الحل وبعضه في الحرم ومما ذكرنا علم انه لو رمى الى صيد من الحل في الحل
عنه فمر السهم في الحرم فانه لا شيء عليه وكذلك حكم الكلب والبازي اذا ارسلهما كما صرح به الاسبيجابي وهل
المعتبر حالة الرمي او الاصابة ففي فتاوى قاضي خان لو رمى صيدا في الحل فنفر الصيد ووقع السهم في الحرم قال
محمد عليه الجزاء في قول ابي حنيفة فيما اعلم انتهى وذكر في المبسوط مسئلة في اخر المناسك وذكر في موضع اخر انه لا
يلزمه الجزاء لانه في الرمي غير مرتكب للنهي ولكن لا يحل تناول ذلك الصيد وهذه المسئلة مستثناة من اصل ابي
حنيفة فان عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسئلة خاصة فانه يعتبر في حل التناول حالة الاصابة
احتياطا لان الحل يحصل بالذكوة وانما يكون ذلك عند الاصابة وعلى هذا ارسال الكلب انتهى فقد اختلف كلامه
لكن ذكر في البدائع انه لا جزاء عليه قياسا وفي الاستحسان عليه الجزاء فيحمل الاختلاف على القياس والاستحسان
وفي فتاوى الولوالجي لا يجب الجزاء ويكره اكله انتهى ومما ذكرنا علم ان الصيد لو كان على اغصان شجرة متدلية
في الحرم واصل الشجرة في الحل فان في قتله الجزاء لان المعتبر في الصيد مكانه لا اصله وفي حرمة قطع الشجرة
العبرة للاصل لا للاغصان لان الاغصان تبع للشجرة وليس الصيد تبعا لها كذا في المحيط وغيره وليس المراد
من كون الصيد في الحرم ان يكون في ارضه لانه لا يشترط الكون في الارض لانه لو كان طائرا في الحرم وليس
في الارض فانه من صيد الحرم لانه دخله وقد قال تعالى ومن دخله كان امنا وهوا الحرم كالحرم واما مسئلة
ما اذا رمى حلال الى صيد فاحرم ثم اصابه او عكسه فصرحوا في اخر الجنايات بان المعتبر وقت الرمي وههنا
فروع لم ارها صريحا في كلام ائمتنا وان امكن استخراجها منه لو نفر صيدا فهلك في حال هربه ونفاره
وينبغي ان يكون ضامنا ولا يخرج عن العهدة حتى يسكن ومنها لو صاح على صيد فمات من صياحه وينبغي ان
يقاس على ما اذا صاح على صبي فمات ومنها لو رمى الى صيد فنفذ فيه السهم فاصاب صيدا اخر فقتلهما
وينبغي ان يلزمه جزاءان لان العمد والخطأ في هذا الباب سواء وهم قد صرحوا به في صيد المحرم ومنها اذا

حفر بئرا فهلك فيها صيد الحرم وينبغي انه ان كان للحفظ لا يضمن وان كان للاصطياد يضمن ومنها لو جرح الحلال
صيدا في الحل ثم دخل الصيد الحرم فجرحه فمات منهما وينبغي قيمته مجروحا كما تقدم في صيد المحرم ومنها
لو امسك صيدا في الحل وله فرخ في الحرم فمات الفرخ وينبغي ان يكون ضامنا للفرخ لانه من صيد الحرم وقد
تسبب في موته ان قلنا ان امساكه عن فرخه معصية ومنها لو وقف على غصن في الحل واصل الشجرة في
الحرم ورمى الى صيد في الحل او كان الغصن في الحرم والشجرة والصيد في الحل وينبغي ان يكون الواقف على
الغصن حكمه حكم الطائر اذا كان على الغصن فلا ضمان في الاولى وضمن في الثانية ومنها اذا دخل شيئا من
الجوارح الحرم فاتلف شيئا لا بصنعه وينبغي انه ان لم يرسله فاتلف ضمن واما اذا ارسله فقد قدمنا عن
المحيط عدم الضمان ومنها لو رأى حلال جالس في الحرم صيدا في الحل هل يحل له ان يعدو اليه ليقتله في
الحل وقد قدمنا ان الصيد يصير امنا بواحد من ثلاثة وقد يقال لما خرج من الحرم لم يبق واحد من
الثلاثة فيحل له ويجاب بان الكلام في حل سعيه في الحرم مع ان المقصود بالسعي امن وفي الفتاوى الظهيرية
وغيرها ومقدار الحرم من قبل المشرق ستة اميال ومن الجانب الثاني اثني عشر ميلا ومن الجانب الثالث
ثمانية عشر ميلا ومن الجانب الرابع اربعة وعشرون ميلا هكذا قاله الفقيه ابو جعفر وهذا شيء لا يعرف
قياسا وانما يعرف نقلا قال الصدر الشهيد فيما قاله نظر فان من الجانب الثاني ميقات العمرة وهو التنعيم
وهذا قريب من ثلاثة اميال انتهى وذكر الامام النووي في شرح المهذب ان حده من جهة المدينة دون التنعيم
على ثلاثة اميال من مكة ومن طريق اليمن على سبعة اميال من مكة ومن طريق الطائف على عرفات من
بطن نمرة على سبعة اميال ومن طريق العراق على ثنية جبل بالمقطع على سبعة اميال ومن طريق الجعرانة
في شعب ابي عبد الله بن خالد على تسعة اميال ومن طريق جدة على عشرة اميال من مكة وان عليه علامات
منصوبة في جميع جوانبه نصبها ابرهيم الخليل عليه السلام وكان جبريل يريه مواضعها ثم امر النبي صلى
الله عليه وسلم بتجديدها ثم عمر ثم عثمان ثم معاوية رضي الله عنهم وهي الى الآن بينة وقد جمعها القاضي ابو
الفضل النويري وللحرم التحديد من ارض طيبة ثلاثة اميال اذا رمت اتقانه وسبعة اميال عراق وطائف
وجدة عشر ثم تسع جعرانه ومن يمن سبع بتقديم سينها وقد كملت فاشكر لربك احسانه واختلفوا لعلها في
مكة مع حرمها هل صارت حرما امنا بسؤال ابرهيم ام كانت قبله كذلك والاصح انها ما زالت محرمة
من حين خلق الله السموات والارض انتهى ثم اعلم انه ليس للمدينة حرم عندنا فيجوز الاصطياد فيها وقطع
اشجارها وقد وردت احاديث كثيرة في الصحيحين وغيرهما في تحريم المدينة كمكة واولها اصحابنا بان المراد
بالتحريم التعظيم ويرده مما ثبت في صحيح مسلم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اني حرمت المدينة ما بين
لابتيها لا يقطع عضاهها ولا يصاد صيدها فهو صريح في ان لها حرما كمكة فلا يجوز قطع شجرها ولا الاصطياد
فيها والاحسن الاستدلال بحديث انس الثابت في الصحيحين انه كان له اخ صغير يقال له ابو عمير وكان له نغير
يلعب به فمات النغير فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول يا ابا عمير ما فعل النغير ولو كان للمدينة حرم لكان
ارساله واجبا عليه ولا نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم في امساكه ولا ممازحته واجاب في المحيط
عن الاحاديث الصحيحة في ان لها حرما انها من اخبار الاحاد فيما تعم به البلوى لان التحريم للمدينة امر تعم به
البلوى وخبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى لا يقبل اذ لو كان صحيحا لاشتهر نقله فيما عم به البلوى انتهى
قوله ومن دخل الحرم بصيد ارسله اي فعليه ان يطلقه لانه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة
الحرم اذ هو صار من صيد الحرم فاستحق الامن اراد به ما اذا دخل به وهو ممسك له بيده الجارحة لانه سيصرح
بانه اذا احرم وفي بيته او في قفصه صيد لا يرسله فكذلك اذا دخل الحرم ومعه صيد في قفصه لا في
يده لا يرسله لانه لا فرق بينهما فالحاصل ان من احرم وفي يده صيد حقيقة او دخل الحرم كذلك
وجب ارساله وان كان في بيته او قفصه لا يجب ارساله فهنا نبه بمسئلة دخول الحرم هنا على مسئلة المحرم
ونبه بمسئلة المحرم الاتية على مسئلة الحرم وعمم الداخل ليشمل الحلال والمحرم وليس المراد من ارساله
تسييبه لان تسييب الدابة حرام بل يطلقه على وجه لا يضيع ولا يخرج عن ملكه بهذا الارسال حتى لو خرج
الى الحل فله ان يمسكه ولو اخذه انسان يسترده واطلق في الصيد فشمل ما اذا كان من الجوارح او لا فلو دخل

الحرم ومعه بازي فأرسله فقتل حمام الحرم فإنه لا شيء عليه لأنه فعل ما هو الواجب عليه وقد قدمناه **قوله** فإن باعه
رد البيع إن بقي وإن فات فعليه الجزاء لأن البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام ولزمه الجزاء بفوته لتفويت
الأمن المستحق وأشار بقوله رد البيع إلى أنه فاسد لا باطل وأطلق في بيعه فشمل ما إذا باعه في الحرم أو بعدما أخرجه
إلى الحل لأنه صار بالإدخال من صيد الحرم فلا يحل إخراجه بعد ذلك وقيد بكون الصيد داخل الحرم لأنه لو كان
في الحل والمتبايعان في الحرم فإن البيع صحيح ومنعه محمد قياسا على منع رميه من الحرم إلى صيد في الحل كما قدمناه
وفرق الإمام بأن البيع ليس بتعرض له حسا بل حكما ولهذا يبلغ من أمره بذبح هذا الصيد بخلاف ما لو رماه
من الحرم للاتصال الحسي هذا ما ذكره الشارحون وفي المحيط خلافه فإنه قال لو أخرج ظبية من الحرم فباعها أو ذبحها
فأكلها جاز البيع والأكل ويكره لأنه مال مملوك لأن ثبات يده على الصيد وهو في الحل يفيد الملك له في الصيد كما لو
أثبت اليد عليه ابتداء إلا أن الله تعالى فيه حقا وهو رده إلى الحرم لكن حق الله تعالى في العين لا يمنع جواز البيع كبيع
مال الزكاة والأضحية انتهى فقوله في المختصر فإن باعه أي الصيد وهو في الحرم لا مطلقا **قوله** ومن أحرم وفي بيته
أو قفصه صيد لا يرسله أي لا يجب إطلاقه لأن الصحابة كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود ودواجن ولم ينقل عنهم
إرسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من إحدى الحجج ولأن الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته
لأنه محفوظ بالبيت والقفص لا به غير أنه في ملكه ولو أرسله في مفازة فهو على ملكه فلا يعتبر بقاء الملك أطلقه
فشمل ما إذا كان القفص في يده لأنه في القفص لا في يده بدليل جواز أخذ المصحف بعلاقته للمحدث وقيل يلزمه
إرساله على وجه لا يضيع بأن يرسله في بيت أو يودعه عند إنسان بناء على كونه في يده بدليل أنه يصير غاصبا
له بغصب القفص وقيد بكونه في بيته أو قفصه لأنه لو كان في يده الجارحة لزمه إرساله اتفاقا ولو هلك
وهو في يده لزمه الجزاء وإن كان مالكه للجناية على الإحرام بإمساكه وفي المغرب شاة داجن ألفت البيوت وعن
الكرخي الداجن خلاف السائمة انتهى فالمراد بالصيد نحو الصقر والشاهين وبالداجن نحو الغزال **قوله**
ولو أخذ حلال صيدا فأحرم ضمن مرسله يعني عند الإمام وقالا لا يضمن لأن المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر
وما على المحسنين من سبيل وله أنه ملك الصيد بالأخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه بإحرامه وقد أتلفه المرسل
فيضمنه والواجب عليه ترك التعرض ويمكنه ذلك بأن يخليه في بيته فإذا قطع يده عنه كان متعديا قال في
ونظيره الاختلاف في كسر المعازف انتهى وهو يقتضي أن يفتى بقولهما لأن الفتوى على قولهما في عدم الضمان بكسر
المعازف وهي آلات اللهو كالطنبور أطلق في الإرسال فشمل ما إذا أرسله من يده الحقيقية أو الحكمية أي من بيته
لكن يضمنه في الثاني اتفاقا كذا في شرح ابن الملك للمجمع **قوله** ولو أخذه محرم لا يضمن أي لا يضمن مرسله من يده اتفاقا
لأنه لم يملكه بالأخذ لأن المحرم لا يملك الصيد بسبب من الأسباب لأنه محرم عليه فصار كالخنزير والخمر كذا قالوا
ومقتضاه أنه لو باعه محرم فبيعه غير منعقد أصلا وقد صرح في المحيط بفساد البيع والمراد من قولهم المحرم لا
يملك الصيد بسبب من الأسباب الاختيارية كالشراء والهبة والصدقة والوصية وأما السبب الجبري فيملكه به كما
إذا ورث المحرم من قريبه صيدا كما صرح به في المحيط وأشار إلى أنه لو أرسله المحرم فأخذه حلال ثم أرسله فإنه
يأخذه في الصورة الأولى ممن هو في يده لأنه لم يخرج عن ملكه ولا يأخذه في الثانية لأنه لم يكن مالكا أصلا **قوله**
فإن قتله محرم آخر ضمنا ورجع آخذه على قاتله لوجود الجناية منهما الآخذ بالأخذ والقاتل بالقتل فلزم كل واحد
جزاء كامل ورجع الآخذ على القاتل بما غرم لأن أداء الضمان يوجب ثبوت الملك في المضمون بالأخذ السابق وقد
تعذر إظهاره في عين الصيد فأظهرناه في بدله لأنه قائم مقام الملك في حق الرجوع ببدله كمن غصب مدبرا وقتله
إنسان في يده يرجع بما ضمنه على القاتل وإن لم يملك المدبر فكذا هنا بل أولى لأن المدبر لا يملك بسبب ما والمحرم
يملك الصيد بالإرث كما قدمناه وإنما قيد بكون القاتل محرما آخر لقوله ضمنا فإن القاتل لو كان حلالا فإن
كان الصيد في الحرم لزمه الجزاء وإن كان من صيد الحل لا ضمان عليه بالقتل لكن يرجع عليه الآخذ بما ضمن فالرجوع
لا فرق فيه بين المحرم والحلال وفي المحيط ولو كان القاتل نصرانيا أو صبيا فلا جزاء عليه لله تعالى ويرجع عليه
الآخذ بقيمته لأنه يلزمه حقوق العباد دون حقوق الله تعالى وقيد بكون القاتل آدميا فإنه لو قتله بهيمة
إنسان فإن الجزاء على الآخذ وحده ولا رجوع للآخذ على أحد كما ذكره الإسبيجابي وأطلق في الرجوع فشمل ما إذا
كان الآخذ كفر بالصوم فيرجع الآخذ بالقيمة مطلقا وهو ظاهر ما في النهاية لكن صحح في المحيط عن المنتقى أنه

يحل

إن كفر بالصوم فلا رجوع له لأنه لم يغرم شيئا انتهى وجزم به الشارح واختاره في فتح القدير **قوله** كان قطع حشيش
الحرم أو شجرا غير مملوك ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته إلا فيما جف لحديث الصحيحين لا يختلى خلاها ولا يعضد
شوكها والخلا بالقصر الحشيش واختلاؤه قطعه والعضد قطع الشجر من باب ضرب كذا في المغرب وفي فتح القدير
الخلا هو الرطب من الكلأ والشجر اسم للقائم الذي بحيث ينمو فإذا جف فهو حطب وقد ذكر النووي عن أهل اللغة
أن العشب والخلا اسم للرطب والحشيش اسم لليابس وأن الفقهاء يطلقون الحشيش على الرطب واليابس مجازا
ويسمى الرطب حشيشا باعتبار ما يؤول إليه انتهى فقد أفاد الحديث أن الحرمي هو المنسوب إلى الحرم والنسبة إليه
على الكمال عند عدم النسبة إلى غيره قيد بكونه غير مملوك لأنه لو قطع ما أنبته الناس فإنه لا يضمن للحرم
بل يضمن قيمته لمالكه وقيد بكونه مما لا ينبته الناس لأنه لو قطع ما نبت بنفسه وهو من جنس ما ينبته الناس
فإنه لا ضمان عليه لأنه إنما نبت ببذر وقع فيه فصار كما إذا علم أنه أنبته الناس ولهذا يحل قطع الشجر المثمر
لأنه أقيم كونه مثمرا مقام إنبات الناس لأن إنبات الناس في الغالب للمثمر وقال في المحيط وغيره ولو نبت أم غيلان
بأرض رجل فقطعه آخر لزمه قيمتان قيمة للشرع وقيمة للمالك كالصيد المملوك في الحرم أو الإحرام انتهى وهي واردة
على المصنف فالمراد من قوله أو شجرا غير مملوك الشجر الذي لم ينبته أحد سواء كان مملوكا أو لا ولذا لم يذكر الملك
في أكثر الكتب إنما ذكروا ما لم ينبته الناس فالحاصل أن النابت في الحرم إما إذخر أو غيره فالأول تستثنيه والثاني
على ثلاثة إما أن يجف وينكسر أو ليس واحدا منهما وقد استثنى ما جف أي يبس ويلحق به المنكسر وأما ما ليس واحدا
فهو على قسمين إما أن يكون أنبته الناس أو لا والأول لا شيء فيه سواء كان من جنس ما ينبته الناس أو لا والثاني
إن كان من جنس ما ينبته الناس فلا شيء فيه وإلا ففيه الجزاء فما فيه الجزاء هو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته
الناس والثاني على ثلاثة إما أن يجف وينكسر ولا منكسرا ولا جافا ولا إذخرا وفي المحيط ولو قلع شجرة في الحرم
فغرم قيمتها ثم غرسها مكانها فنبتت ثم قلعها ثانيا فلا شيء عليه لأنه ملكها بالضمان وأشار بقوله ضمن قيمته إلى أنه
لا مدخل للصوم هنا كصيد الحرم وأطلق في القاطع فشمل الحلال والمحرم وقيد بالقطع لأنه ليس في المقلوع
ضمان ذكره ابن بندار في شرح الجامع وأشار بالضمان أيضا إلى أنه يملكه بأداء الضمان كما في حقوق العباد ويكره
الانتفاع به بعد القطع بيعا وغيره لأنه لو أبيح ذلك لتطرق الناس إليه ولم يبق فيه شجر كذا قالوا وهو يدل
على أن الكراهة تحريمية وفي المحيط ولو باعه جاز للمشتري الانتفاع به لأن إباحة الانتفاع للقاطع تؤدي إلى
الاستئصال لشجر الحرم وفي حق المشتري لا لأن تناوله بعد انقطاع النما انتهى وفي شرح المجمع وبخلاف الصيد
فإن بيعه لا يجوز وإن أدى قيمته انتهى فالحاصل أن شجر الحرم يملك بأداء القيمة وصيد الحرم لا يملك أصلا ولو أشار
بعدم الضمان فيما جف إلى أنه يحل الانتفاع به لأنه حطب ثم اعلم أن قولهم لو نبت الشجر بأرض رجل ملكه إنما يتصور
على قولهما أما على قول أبي حنيفة لا يتصور لأنه لا يتحقق عنده تملك أرض الحرم بل هي سوائب عنده كذا في فتح
القدير وأراد بالسوائب الأوقاف وإلا فلا سائبة في الإسلام وصرح في الهداية بأن قولهما رواية عن الإمام
وفي غاية البيان قال محمد في أم غيلان تنبت في الحرم في أرض رجل ليس لصاحبه قطعه ولو قطعه فعليه لعنة
الله تعالى انتهى وقد قدمنا أن العبرة لأصل الشجرة لا لأغصانها لكن قال في الأجناس الأغصان تابعة لأصلها
وذلك على ثلاثة أقسام أحدها أن يكون أصلها في الحرم والأغصان في الحل فعلى قاطع أغصانها القيمة
والثاني أن يكون أصلها في الحل وأغصانها في الحرم لا ضمان على القاطع في أصلها وأغصانها والثالث بعض أصلها
في الحل وبعضه في الحرم فعلى القاطع الضمان سواء كان الغصن من جانب الحل أو من جانب الحرم انتهى **قوله** وحرم رعي
حشيش الحرم وقطعه إلا الإذخر لإطلاق الحديث ولا يختلى خلاها لأنه لا فرق بين القطع بالمناجل والمشافر
والمنجل ما يحصد به الزرع والمشفر للبعير كالجحفلة من الفرس والشفة من الإنسان وجوز أبو يوسف رعيه لمكان
الحرج في حق الزائرين والمقيمين وأجابا بمنع الحرج لأن الحمل من الحل متيسر ولئن كان فيه حرج فلا يعتبر لأن الحرج
إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه فلا وأما الإذخر فهو نبت معروف بمكة وقد استثناه عليه
السلام بالتماس العباس كما عرف في الصحيح وذكر في البدائع ثلاثة أوجه الأول أنه عليه السلام كان في قلبه
هذا الاستثناء إلا أن العباس سبقه فأظهر النبي صلى الله عليه وسلم بلسانه ما كان في قلبه الثاني يحتمل أن الله
تعالى أمره أن يخبر بتحريم كل خلا مكة إلا ما يستثنيه العباس وذلك غير ممتنع الثالث يحتمل أنه عليه السلام

عمم المنع فلما سأله العباس جاء جبريل برخصة الاذخر فاستثناه ومع استثنائنا صورة تخصيص معنى والتخصيص
المتراخي من العام نسخ عندنا والنسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد جائز عندنا انتهى وقيد بالحشيش لان
الكمأة من الحرم يجوز اخذها لانها ليست من نبات الارض وانما هي مودعة فيها ولانها لا تنمو ولا تبقى فاشبهت اليابس
من النبات واشار المصنف بذكر صيد الحرم وشجره وحشيشه الى انه لا بأس باخراج حجارة الحرم وترابه الى الحل لانه
يجوز استعماله في الحرم ففي الحل اولى كذا في المحيط وغيره وكذلك يجوز نقل ماء زمزم الى سائر البلاد للعلة المذكورة
واما ثياب الكعبة فنقل ايضا انه لا يجوز بيعها ولا شراؤها لكن الواقع الآن ان الامام اذن في اعطائها لبني شيبة
عند التجديد وللامام ذلك فايضا انما منعوا من بيعها لانها مال بيت المال ولا شك ان التصرف فيه للامام فحيث
جعله عطاء لقوم مخصوصين فان البيع جائز وهكذا اختاره الامام النووي في شرح المهذب وقال ان الامر فيها
الى الامام يصرفها في بعض مصارف بيت المال بيعا وعطاء لما رواه الازرقي ان عمر رضي الله عنه كان ينزع
كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ولانه لو لم يجز التصرف في كسوتها لتلفت بطول الزمان وقال ابن عباس
وعائشة تباع كسوتها ويجعل ثمنها في سبيل الله والمساكين وابن السبيل ولا بأس ان يلبس كسوتها من صارت اليه
من حائض وجنب وغيرهما وقال النووي لا يجوز اخذ شيء من طيب الكعبة لا للتبرك ولا لغيره ومن اخذ شيئا منه رده
اليها فان اراد التبرك ياتي بطيب من عنده فيمسحها به ثم ياخذه انتهى **قوله** وكل شيء على المفرد به دم فعلى القارن دمان اي دم
لحجته ودم لعمرته لانه محرم باحرامين عندنا على ما قدمناه وقد جنى عليهما وليس احرام الحج اقوى من احرام العمرة حتى
يستتبعه كما قلنا في المحرم اذا قتل صيد الحرم انه يلزمه جزاء واحد للاحرام لانه اقوى لان الاحرامين سواء لانه يحرم بكل
واحد منهما ما يحرم بالآخر والتفاوت انما هو في اداء الافعال والتحقيق ان التعدد انما هو بسبب ادخال النقص على العبادتين
بسبب الجناية واراد بوجوب الدم على المفرد ما كان بسبب الجناية على الاحرام بفعل شيء من محظوراته لا مطلقا فان المفرد
اذا ترك واجبا من واجبات الحج لزمه دم واذا تركه القارن لا يتعدد الدم عليه لانه ليس جناية على الاحرام واراد بالدم
الكفارة سواء كانت دما او صدقة فاذا فعل القارن ما يلزم المفرد به صدقة لزمه صدقتان كما صرح به الولوالجي
في فتاواه وسواء كانت كفارة جناية او كفارة ضرورة فاذا لبس او غطى رأسه للضرورة تعددت الكفارة واراد بالقارن
من كان محرما باحرامين قارنا كان او متمتعا ساق الهدي فانا قدمنا ان المتمتع اذا ساق الهدي لا يخرج عن احرام العمرة
الا بالحلق يوم النحر وسيأتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام ان من جمع بين حجتين وجنى جناية قبل الشروع في الاعمال
فانه يلزمه دمان عند ابي حنيفة لانه محرم باحرامين كالقارن واطلق في لزوم الدمين فشمل ما اذا كان قبل الوقوف
بعرفة او بعده ولا خلاف فيما قبله واما فيما بعده فقد قدمنا اختلاف المشايخ في ان احرام العمرة في حق القارن ينتهي
بالوقوف اولا فمن قال بانتهائه لا يقول بالتعدد ومن قال ببقائه قال به وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على
القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره اما بعد الوقوف ففي الجماع يجب دمان وفي سائر المحظورات دم
واحد انتهى وقد قدمنا ان المذهب بقاء عمرة القارن بعد الطواف الى الحلق فيلزمه بالجناية بعد الوقوف دمان
سواء كان جماعا او قتل صيدا او غيرهما وقدمنا ان الصواب انه ينتهي بالحلق حتى في حق النساء حتى لو جامع القارن
بعد الحلق لا يلزمه شيء لاجل العمرة فما في الاجناس كما نقله في غاية البيان من ان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف
يلزمه دم واحد فمفرع على قول من قال بانتهاء احرام العمرة بالوقوف وقد علمت ضعفه **قوله** الا ان يجاوز الميقات
غير محرم استثناء منقطع لانه ليس داخلا فيما قبله لان صدر الكلام انما هو فيما لزم المفرد بسبب الجناية على احرامه
والمجاوز بغير احرام لم يكن محرما ليخرج لانه يلزمه دم سواء احرم بعد ذلك بحج او عمرة او بهما او لم يحرم اصلا
فلا حاجة الى استثنائه في كلامهم لكن على تقدير ان يحرم بعد المجاوزة فقد ادخل نقصا في احرامه وهو ترك جزء منه
بين الميقات والموضع الذي احرم فيه فتوهم زفر انه اذا احرم قارنا انه ادخل هذا النقص على الاحرامين فاوجب دمين
وقلنا ان الواجب عليه عند دخول الميقات احد النسكين فاذا جاوزه بغير احرام ثم احرم بهما فقد ادخل النقص
على ما لزمه وهو احدهما فلزمه جزاء واحد واورد في غاية البيان على اقتصارهم في الاستثناء على هذه المسألة
مسائل منها ان القارن اذا افاض قبل الامام يجب عليه دم واحد كالمفرد ومنها اذا طاف طواف الزيارة جنبا او
محدثا وقد رجع الى اهله يجب عليه دم واحد ومنها ان القارن اذا وقف بعرفة ثم قتل صيدا فعليه قيمة واحدة
كما في الاجناس ومنها اذا حلق قبل ان يذبح فانه يلزمه دم واحد ومنها ان القارن اذا قطع شجر الحرم فانه يلزمه

قيمة

قيمة واحدة كالمفرد انتهى فالحاصل ان المستثنى عدة مسائل لا مسألة واحدة والتحقيق انه لا استثناء اصلا اما
مسألة الكتاب فقد قدمنا انه استثناء منقطع واما مسألة الافاضة فانما وجب دم بسبب ترك واجب من
واجبات الحج وليس هو جناية على الاحرام كما قدمناه ولا خصوصية لهذا الواجب بل كل واجب من واجبات الحج كذلك
فانه لا تعلق للعمرة به واما مسألة الطواف جنبا فانما وجب دم واحد لترك واجب من واجبات الطواف لا للجناية
على الاحرام ولهذا لو طاف جنبا وهو غير محرم فانه يلزمه دم وان كان الدم متنوعا الى بدنة وشاة بنظر الى كمال
الجناية وخفتها واما مسألة قتل الصيد بعد الوقوف فالمذهب لزوم دمين وما في الاجناس ضعيف كما قدمنا
واما مسألة الحلق قبل الذبح فانه لا يلزم المفرد به شيء لان الذبح ليس بواجب عليه وهم انما اوجبوا التعدد على
القارن فيما يلزم المفرد به كفارة وليس على المفرد به شيء فلا يتعدد الدم على القارن واما مسألة قطع شجر الحرم
فهو من باب الغرامات لا تعلق للاحرام به بخلاف صيد الحرم اذا قتله القارن فانه يلزمه قيمتان كما صرح به الاسبيجابي
وغيره لانها جناية على الاحرام وهو متعدد كما قدمنا ان اقوى الحرمتين تستتبع ادناهما والاحرام اقوى فكان وجوب
القيمة بسبب الاحرام فقط لا بسبب الحرم وانما ينظر الى الحرم اذا كان القاتل حلالا والله سبحانه الموفق وذكر في النهاية
صورة يجب فيها على القارن دمان لاجل المجاوزة وهي ما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى
الحل محرما وهي غير واردة عليهم لان احد الدمين للمجاوزة وهو الاول والثاني لتركه ميقات العمرة لانه لما دخل مكة
التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل **قوله** ولو قتل المحرمان صيدا تعدد الجزاء ولو حلالان لا اي لا يتعدد الجزاء بقتل صيد
الحرم لما قدمنا ان الضمان في حق المحرم جزاء الفعل وهو متعدد وفي صيد الحرم جزاء المحل وهو ليس بمتعدد كرجلين قتلا
رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة لانها بدل المحل وعلى كل واحد منهما كفارة لانها جزاء الفعل واشار المصنف الى انه
لو اشترك محرم وحلال في قتل صيد الحرم فعلى المحرم جميع القيمة وعلى الحلال نصفها لما ان الضمان يتبعض في حق
الحلال والى انه لو كانوا اكثر من اثنين في صيد الحرم قسم الضمان على عددهم والى انه لو اشترك مع الحلال من لا يجب عليه
الجزاء من كافر وصبي وجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة اذا قسمت على العدد وفي الجامع الكبير لو اخذ حلال
صيد الحرم فقتله نصراني او صبي او بهيمة في يده فعلى الحلال قيمته ولا شيء على النصراني والصبي ويرجع الحلال
بما ضمن عليهما لانه لولا فعلهما لتمكن الحلال من ارساله وذكر الاسبيجابي انه لو اشترك حلال ومفرد وقارن في قتل
صيد الحرم فعلى الحلال ثلث الجزاء وعلى المفرد جزاء كامل وعلى القارن جزاآن انتهى ولم يبين المصنف الجزاء الذي يجب
على الحلالين بقتل صيد الحرم لما ان فيه تفصيلا وهو انهما ان ضرباه ضربة واحدة فمات كان على كل واحد منهما
نصف قيمته صحيحا وان ضربه كل واحد منهما ضربة فان وقعا معا فانه يجب على كل واحد منهما ما نقصته جراحته
ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مجروحا بجراحتين لانه عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفا بفعلهما
فضمن كل نصف الجزاء وعند الاختلاف الجزء الذي تلف بضربة كل هو المختص باتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلف
بفعلهما فعليهما ضمانه وان كان الضارب له حلالا ومحرما كذلك ضمن كل واحد ما نقصته جراحته ثم يضمن الحلال
نصف قيمته مضروبا بالضربتين وعلى المحرم جميع قيمته مضروبا بالضربتين ولو لم يقعا معا بان جرحه الحلال اولا
ثم ثنى المحرم ضمن الحلال لما انتقص بجرحه صحيحا ونصف قيمته وبه الجراحتان لان النقصان حصل بالجرح وهو صحيح
والهلاك حصل باثر الفعل وهو منقوص بالجراحتين وعلى المحرم قيمته وبه الجرح الاول لانه جنى حين جرح كان منقوصا
بالجرح الاول ولو قطع حلال يد صيد ثم قتله محرم عنده او جرحه قارن فمات فعلى الحلال قيمته كاملة لانه استهلكه
معنى وهو صحيح لانه فوت عليه جنس المنفعة وعلى الثاني قيمته وبه الجرح الاول لانه استهلكه معنى وعلى القارن
قيمتان وبه الجنايتان لانه اتلفه حقيقة باثر الفعل وهو منقوص بهما وتمام تفاريعه في المحيط **قوله** وبطل
بيع المحرم صيدا وشراؤه لان بيعه حيا تعرض للصيد بفوات الامن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة كذا علله في الهداية
والظاهر من الصيد هو الحي واما الميتة فمعلوم بطلان بيعها واشار الى انه لو هلك في يد المشتري فانه لا ضمان على
البائع اذا كان قد اصطاده البائع وهو محرم لانه لم يملكه وان كان قد اصطاده وهو حلال ثم احرم فباعه
فان المشتري يضمن له قيمته واما الجزاء فعلى كل واحد جزاء كامل لان البائع جنى بالبيع والمشتري بالشراء والاخذ
وانما كان البيع باطلا ولم يكن فاسدا لان الصيد في حق المحرم محرم العين بقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر
ما دمتم حرما اضاف التحريم الى العين فافاد سقوط التقوم في حقه كالخمر في حق المسلم وحاصله اخراج العين

عن المحلية لسائر التصرفات فيكون التصرف فيها عبثا فيكون بيعا لعينه فيبطل سوا كانا محرمين او احدهما
ولهذا اطلقه المصنف فانه افاد ان بيع المحرم باطل ولو كان المشتري حلالا وان شراوه باطل وان كان
البايع حلالا واما الجزا فانما يكون على المحرم حتى لو كان البايع حلالا والمشتري محرما لزم المشتري فقط وعلى
هذا كل تصرف فان وهب صيدا فان كانا محرمين لزم كل واحد جزا وان كان احدهما محرما لزمه فقط ولو
تبايعا صيدا في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيبا رجع بالنقصان وليس له الرد وعلى
هذا لو غصب حلال صيدا حلالا ثم احرم الغاصب والصيد في يده لزمه ارساله وضمان قيمته للمغصوب
منه فلو لم يفعل ودفعه الى المغصوب منه حتى برئ من الضمان له كان عليه الجزا وقد اساء وهذا لعذر
يقال يجب عليه عدم الرد بل اذا فعل يجب الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فعلى كل واحد
منهما الجزا **قوله** ومن اخرج ظبية الحرم فولدت فماتا ضمنهما فان ادى جزاها فولدت لا يضمن الولد لان الصيد
بعد الاخراج من الحرم بقي مستحق الامن شرعا ولهذا وجب رده الى مامنه وهذه صفة شرعية فتسري الى
الولد فان ادى جزاها ثم ولدت ليس عليه جزا الولد لان بعد اداء الجزا لم تبق آمنة لان وصول الخلف كوصول
الاصل ولهذا يملكها الذي اخرجها بعد اداء الجزا ولهذا لو ذبحها لم تكن ميتة لكنه مكروه كذا قالوا وقد بحث
فيه المحقق في فتح القدير فقال والذي يقتضيه النظر ان اداء الجزا ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد
الى المامن لا يقع كفارة ولا يحل بعده التعرض له بل حرمة التعرض لها قايمة وان كان حال العجز عنه بان هربت
في الحل بعدما اخرجها اليه خرج به عن عهدتها فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من اولادها وله ان يصطادها
وهذا لان التوجه قبل العجز عن تامينها انما هو خطاب بالرد الى المامن ولا يزال متوجها ما كان قادرا لان سقوط
الامر انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز ولم يوجد فاذا عجز توجه خطاب الجزا وقد صرح بان الاخذ ليس سببا للضمان
بل القتل بالنص فالتكفير قبله واقع قبل السبب فلا يقع الا نفلا فاذا ماتت بعد اداء هذا الجزا لزم الجزا لانه
الآن تعلق به خطاب الجزا هنا الذي اذن الله به واقول يكره اصطيادها اذا ادى الجزا بعد الهرب ثم ظفر بها
لشبهة كون دوام العجز شرطا لاجزاء الكفارة الا اذا اصطادها ليردها الى الحرم انتهى وقد يقال انه لا يخلو اما
ان يكون المخرج محرما او حلالا فان كان محرما فلا شك ان سبب الضمان قد وجد وهو التعرض للصيد فانه
الايذاء وان افادت السنة حرمة القتل افادت حرمة التعرض مثلا او غيره ولهذا وجب الضمان بالدلالة
وليست قتلا وقد صرحوا كما قدمناه بان المحرم اذا جرح صيدا فكفر ثم مات فانه لا يلزمه كفارة اخرى لانه
ادى بعد السبب وليس قتلا وان كان المخرج حلالا فالنص الحديثي افاد حرمة التنفير كما قدمناه بقوله
ولا ينفر صيدها ولم يخص القتل والمراد من التنفير التعرض له فانه حرام كالقتل وان كان لا يجب عليه بالدلالة
شيء فاذا اخرجها فقد اتصل فعله بها فوجب سبب الضمان فجاز التكفير فاذا ادى الجزا ملكها ملكا خبيثا
ولهذا قالوا يكره اكلها وهي عند الاطلاق منصرفة الى كراهة التحريم فدل انه يجب ردها الى الحرم بعد الجزاء
ولو كان القتل عينا سببا للجزاء لم يجب الجزاء باخراجها وعدم قدرته على ردها الى الحرم بهربها فالظاهر ما ذهب
اليه ايمتنا واشار المصنف رحمه الله بحكم الزيادة المنفصلة الى الزيادة المتصلة كالسمن والشعر فان اخرج
حلال ظبية الحرم فازدادت قيمتها من بدنها وشعرها ثم ماتت فان لم يود جزاها قبل موتها فالزيادة مضمونة
وان ادى جزاها قبل موتها فهي غير مضمونة لانه انعدم اثر الفعل بالتكفير حتى لو اتلفها لم يضمن ولو اخرج
من الحرم فباعها او ذبحها او اكلها جاز البيع والاكل ويكره وحكم الزيادة عند المشتري قبل التكفير وبعده
على ما ذكرناه قبل الشراء كذا في المحيط وهو كما قدمناه يفيد ان الاخراج من الحرم لما كان سببا للضمان كان
سببا للملك ولو لم يود الجزا والظبية الانثى من الظبا والله سبحانه الموفق .

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

وصله بما سبق لانه جناية ايضا لكن ما سبق جناية بعد الاحرام وهذا قبله والميقات مشترك بين الزمان
والمكان بخلاف الوقت فانه خاص بالزمان والمراد به هنا الميقات المكاني بدليل المجاوزة وقد قدمنا انه
لا يجوز مجاوزة اخر المواقيت الا محرما فاذا جاوزه بلا احرام لزمه دم واحد لنسكين اما حج او عمرة لان مجاوزة

الميقات بنية دخول الحرم بمنزلة ايجاب الاحرام على نفسه ولو قال لله علي احرام يلزمه اما حج او عمرة فكذلك
اذا اوجبه بالفعل كما اذا افتتح صلاة التطوع ثم افسدها وجب عليه قضاء ركعتين كما لو اوجبها بالقول **قوله**
من جاوز الميقات غير محرم ثم عاد محرما ملبيا او جاوز ثم احرم بعمرة ثم افسد وقضى بطل الدم اي من
جاوز اخر المواقيت بغير احرام ثم عاد اليه وهو محرم ولبى فيه فقد سقط عنه الدم الذي لزمه بالمجاوزة
بغير احرام لانه قد تدارك ما فاته اطلق الاحرام فشمل احرام الحج فرضا كان او نفلا واحرام العمرة واشار
الى انه لو عاد بغير احرام ثم احرم منه فانه يسقط الدم بالاولى لانه انشا التلبية الواجبة عند ابتدا
الاحرام ولهذا كان السقوط متفقا عليه وقيد بكونه ملبيا في الميقات لانه لو عاد محرما ولم يلب في الميقات
فانه لا يسقط الدم عنه وهو قول الامام لانه لا يكون متداركا لما فاته الا بها وعندهما يسقط الدم مطلقا
كما لو احرم من دويرة اهله ومر بالمواقيت ساكتا فانه لا شي عليه اتفاقا وجوابه ان الاحرام من دويرة اهله
هو العزيمة وقد اتى به فاذا ترخص بالتاخير الى الميقات وجب عليه قضاء حقه بانشا التلبية واشار الى انه
لو عاد محرما ولم يلب فيه لكن لبى بعد ما جاوزه ثم رجع ومر به ساكتا فانه سقط عنه بالاولى لانه فوق الواجب
عليه في تعظيم البيت واطلق في العود فشمل ما اذا عاد الى الميقات الذي جاوزه غير محرم او الى غيره اقرب
او ابعد لان المواقيت كلها سوا في حق الاحرام والاولى ان يحرم من وقته كذا في المحيط وقيدنا بكونه جاوز اخر
المواقيت لما قدمناه في باب الاحرام انه لا يجب الا عند اخرها ويجوز مجاوزة ميقاته بغير احرام اذا كان
بعده ميقات اخر وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو ان يكون العود الى الميقات قبل الشروع في الاعمال
فلو عاد اليه بعد ما طاف شوطا لا يسقط عنه الدم اتفاقا وكذا بعد الوقوف بعرفة من غير طواف
لانه شرع فيه ووقع معتدا به فلا يعود الى حكم الابتدا بالعود الى الميقات وما في الهداية من التقييد
باستلام الحجر مع الطواف فليس احترازيا بل الطواف يوكد الدم من غير استلام كما نبه عليه في العناية ولم
يذكر المصنف ان العود افضل او تركه وفي المحيط ان خاف فوات الحج متى عاد فانه لا يعود ويمضي في احرامه
وان لم يخف فوته عاد لان الحج فرض والاحرام من الميقات واجب وترك الواجب اهون من ترك الفرض انتهى .
فاستفيد منه انه لا تفصيل في العمرة وانه يعود لانها لا تفوت اصلا ومما قررناه علم انه لا حاجة الى قوله
او جاوز ثم احرم الى اخره لدخوله تحت قوله ثم عاد محرما ملبيا لانه لا فرق كما علمت بين احرام الحج والعمرة
اداء او قضاء وان كان افرده لاجل ان يرتب عليه فيما يخالف فيها فهو يخالف ايضا فيما قبلها خصوصا انه موهم غير
المراد فانه لم يشترط العود الى الميقات في القضاء ولا بد منه للسقوط وقيد بالعمرة وليس احترازيا
لانه اذا افسد الحج ثم قضاه بان عاد الى الميقات فالحكم كذلك من سقوط الدم **قوله** فلو دخل كوفي البستان لحاجة
له دخول مكة بغير احرام ووقته البستان لانه لم يقصد ولا دخول مكة واذا قصد البستان فصار بمنزلة
اهله حين دخله وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له والمراد بقوله ووقته البستان
جميع الحل الذي بينه وبين الحرم قالوا ومعنى حيلة الافاقي اذا اراد ان يدخل مكة بغير احرام فينوي ان يدخل
خليصا مثلا فله مجاوزة رابغ الذي هو ميقات الشامي والمصري المحاذي للجحفة ولم ار هنا القصد
لا بد منه حين خروجه من بيته اولا والذي يظهر هو الاول فانه لا شك ان الافاقي يريد دخول الحل الذي
بين الميقات والحرم وليس ذلك كافيا فلا بد من وجود قصد مكان مخصوص من الحل الداخل الميقات
حين يخرج من بيته والا فالظاهر قول ابي يوسف انه ان نوى اقامة خمسة عشر يوما في البستان فله دخول
مكة بلا احرام والا فلا لكن ظاهر المذهب الاطلاق **قوله** ومن دخل مكة بلا احرام ثم حج عما عليه من عامه ذلك
صح من دخوله مكة بلا احرام وان تحولت السنة لا لانه تلافى المتروك في وقته لان الواجب عليه تعظيم
هذه البقعة بالاحرام كما اذا اتاها بحجة الاسلام في الابتدا بخلاف ما اذا تحولت السنة لانه صار دينا
في ذمته فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة
دون العام الثاني فان قلت سلمنا بان الحجة بتحول السنة تصير دينا ولكن لا نسلم ان العمرة تصير دينا
لانها غير موقتة قلت لا شك ان العمرة يكره تاخيرها الى ايام النحر والتشريق فاذا اخرها اليها فهو
كالمفوت لها فصارت دينا كذا في غاية البيان وفي فتح القدير ولقايل ان يقول لا فرق بين سنة المجاوزة

ومنه اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط ففي اي وقت فعل
ذلك يقع اداء اذ الدليل لم يوجب ذلك في سنة معينة ليصير بفواتها دينا يقضى فبما احرم من الميقات بنسك
عليه تادى هذا الواجب في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كان
اسبابا متعددة الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومان من رمضان ينوي مجرد قضاء ما عليه ولم يعين
الاول ولا غيره جاز وكذا لو كانا من رمضانين على الاصح وكذا نقول اذا رجع مرارا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على
عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه انتهى ليشير اليه ما ذكره الاسبيجابي من انه لو جاوز الميقات قاصدا مكة
بلا احرام مرارا فانه يجب عليه لكل مرة اما حجة او عمرة ولو خرج من عامه ذلك الى الميقات فاحرم بحجة الاسلام
او غيرها فانه يسقط عنه ما وجب لاجل المجاوزة قبلها لان الواجب قبل الاخيرة صار دينا فلا يسقط الا بتعيين
النية انتهى واطلق المصنف الحج فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة ويلحق به العمرة المنذورة فلو قال ثم احرم عما عليه
في عامه ذلك لكان اولى ليشمل كل احرام واجب حجا او عمرة اداء او قضاء وفي المحيط واذا جاوز العبد الميقات بغير احرام
ثم اذن له مولاه ان يحرم فاحرم لزمه دم الوقت اذا اعتق لانه من اهل الاحرام فلزمه الاحرام من الميقات وانما الكافر
اذا دخل مكة بغير احرام ثم اسلم فانه لا يلزمه شيء كالصبي اذا جاوزه بغير احرام ثم بلغ لعدم اهلية الوجوب
ثم اعلم انه لا خصوصية للافاقي في وجوب الدم بترك الاحرام من الميقات بل المكي كذلك حتى لو احرم المكي بعمرة
من الحرم فانه يلزمه دم كما صرح به في المحيط وكذا لو احرم المكي بالحج من الحل فانه يلزمه دم وسياتي التفاريع المتعددة
في الافاقي من عوده محرما ملبيا.

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

لما كان ذلك جناية في بعض الصور اورده عقيب الجنايات **قوله** مكي طاف شوطا للعمرة فاحرم بحج رفضه وعليه
حجة وعمرة لرفضه فلو مضى عليهما صح وعليه دم بيان لحكم الجمع بين الحج والعمرة من المكي فانه كما قدمنا منهي عن الجمع
بينهما فاذا ادخل احرام الحج على احرام العمرة بعد الشروع فيها فقد ارتكب المنهي فقد وجب عليه الخروج عنه فقالا
رفض العمرة اولى لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء لكونها غير موقتة وقال الامام الاعظم رفض الحج اولى
قال في المختصر رفضه اي الحج لان احرام العمرة قد تاكد باداء شيء من اعمالها واحرام الحج لم يتاكد ورفض غير المتاكد ايسر
ولان في رفض العمرة والحالة هذه ابطال العمل وفي رفض الحج امتناع عنه وقيد بالمكي لان الافاقي اذا احرم بالحج
بعد فعل اقل اشواط العمرة كان قارنا بلا اساءة كما لو لم يطف اصلا وان كان بعد فعل الاكثر كان متمتعا ان كان
في اشهر الحج وقيد بالشوط واراد به اقل الاشواط ولو لا انه لانه لو اتى بالاكثر ففي الهداية وشرحها انه يرفض الحج
بلا خلاف لان للاكثر حكم الكل فيتعذر رفضها وفي المبسوط انه لا يرفض واحدا منهما كما لو فرغ منها وعليه دم لمكان
النقص بالجمع بينهما فلذا لا ياكل منه وجعله الاسبيجابي ظاهر الرواية ونقل عن ابي يوسف ان رفض الحج افضل واختاره
الفقيه ابو الليث وقاضي خان في فتاواه ثم قال ويمضي في عمرته ثم يقضي الحجة من عامه ذلك ان بقي وقته انتهى
ولم يذكر في ظاهر الرواية انه اذا رفض الحج يلزمه دم وقضاء عمرة مع الحجة كما اوجبه ابو حنيفة فيما لو طاف الاقل
كذا ذكره الاسبيجابي ولو لم يطف للعمرة اصلا فانه يرفضها اتفاقا ويقضيها وعليه دم لرفضها كما لو قرن المكي فانه
يرفض العمرة ويمضي في الحج واطلق في الطواف فشمل ما اذا كان في اشهر الحج او لا كما في المبسوط واشار الى انه لو احرم
اولا بالحج وطاف له شوطا ثم احرم بالعمرة فانه يرفضها كما لو لم يطف وسياتي انه ان مضى عليهما وجب عليه دم وقد
ظهر بما قررناه اولا ان رفض الحج في مسئلة الكتاب انما هو مستحب وليس بواجب كله حتى اذا رفض العمرة صح ولهذا
قال في الهداية وعليه دم بالرفض ايهما رفضه لانه تحلل قبل اوانه لتعذر المضي فيه فكان في معنى المحصر الا ان في رفض
العمرة قضاها لا غير وفي رفض الحج قضاؤه وعمرته لانه في معنى فائت الحج انتهى ولم يذكر بماذا يكون رافضا وينبغي
ان يكون الرفض بالفعل بان يحلق مثلا بعد الفراغ من افعال العمرة ولا يكتفى بالقول او بالنية لانه جعله في الهداية
تحللا وهو لا يكون الا بفعل شيء من محظورات الاحرام وقال الولوالجي في فتاواه وتحليل الرجل لامرأته ان ينهاها
ويصنع بها ادنى ما يحرم عليه بالاحرام ولا يكون التحليل بالنهي ولا بقوله قد حللتك لان التحليل شرع بالفعل
دون القول انتهى بخلاف ما اذا احرم بحجتين فان رفض احدهما بالشروع في الاعمال على ظاهر الرواية كما سياتي
من غير تحليل لانه لا يمكنه المضي فيهما وهنا يمكن المضي فيهما فانه ان مضى عليهما اجزأه لانه ادى افعالهما كما

التزمهما غير انه منهي عنه والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقص
في عمله لارتكاب المنهي عنه وهو في حق المكي دم جبر وفي حق الافاقي دم شكر واطلق في قوله وعليه حجة وعمرة
ودم وهو كذلك في وجوب الدم واما في وجوب العمرة فمقيد بما اذا لم يحج من سنته اما ان حج من سنته فلا
عمرة عليه لان وجوب العمرة مع الحجة انما هو لكونه في معنى فائت الحج واذا حج من سنته فليس في معناه
كالمحصر اذا تحلل ثم حج في تلك السنة لا تجب العمرة عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة ووقع في نسخ الزيلعي
الشارح انه ابدل العمرة بالدم فقال لان حج من سنته ينبغي ان لا يجب عليه الدم وهو سبق قلم كما لا يخفى
والرفض الترك وهو من باب طلب وضرب كذا في المغرب **قوله** ومن احرم بحج ثم باخر يوم النحر فان حلق في الاول
لزمه الاخر ولا دم والا لزم وعليه دم قصر او لا ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى لزمه دم بيان
للجمع بين احرامين لشيئين متحدين وصرح في الهداية بانه بدعة وافرط في غاية البيان فقال ان الجمع بين الاحرامين
بحجتين او بعمرتين حرام لانه بدعة انتهى وهو سهو لما في المحيط والجمع بين احرامي الحج لا يكره في ظاهر الرواية
لان في العمرة انما كره الجمع بين الاحرامين لانه يصير جامعا بينهما في الفعل لانه يؤديهما في سنة واحدة
وفي الحج لا يصير جامعا بينهما في الاداء في سنة واحدة فلا يكره انتهى فاذا احرم بحجة ووقف بعرفات ثم احرم باخرى
يوم النحر فان الثانية تلزمه مطلقا لامكان الاداء لان الاحرام الثاني انما يرتفض لتعذر الاداء ولا تعذر هنا في
الاداء لان احرامه انصرف الى حجة في السنة القابلة فان كان الاحرام الثاني بعد الحلق للاول فلا دم عليه لانه
احرم بالثانية بعد التحلل من الاولى فلم يكن جامعا وان كان قبل الحلق لزمه دم عند ابي حنيفة مطلقا لانه ان
حلق للاولى فقد جنى على احرام الثانية وان كان نسكا في احرام الاولى وان لم يحلق فقد اخر النسك عن وقته وهما
يخصان الوجوب بما اذا حلق لانهما لا يوجبان بالتاخير شيئا وبهذا علم ان المراد بالتقصير في قوله قصر او لا
الحلق وانما اختاره اتباعا للجامع الصغير كما في غاية البيان او ليصير الحكم جاريا في المراة لان التقصير عام في الرجل
والمراة كما في العناية وانما لزم الدم فيما اذا احرم بعمرة بعدما فعل للاولى قبل الحلق لانه جمع بينهما وقد تقدم
انه مكروه في العمرتين دون الحجتين فلذا فرق في المختصر بين الحج والعمرة فاوجب في العمرة دما للجمع بين العمرتين
ولم يوجب في الحج لانه لو اوجبه لاوجب فيما اذا احرم بالثاني قبل الحلق للاول دما لما ذكرناه سابقا ودم
للجمع وبه قال بعض المشايخ اتباعا لرواية الاصل وما في المختصر اتباع للجامع الصغير فانه اوجب دما واحدا للجمع
وقد علمت فيما سبق عن المحيط ان الفرق بينهما ظاهر الرواية وتعقبه في فتح القدير بانه لا يتم فالاوجه انه ليس فيه
الا رواية الوجوب للرفض كونه يتمكن من اداء العمرة الثانية لا يوجب الجمع فعلا فاستويا انتهى قيد بكونه احرم
للثاني يوم النحر لانه لو احرم بالثاني بعرفات ليلا او نهارا رفض الثانية وعليه دم للرفض وعمرة وحجة من قابل
عندهما لانه كفائت الحج وعند محمد لا يصح التزامه الثانية ثم عند ابي يوسف ارتفض كما انعقد وعند ابي حنيفة
ارتفض بوقوفه بعرفة كذا في المحيط وهو ظاهر فيما اذا احرم بالثاني في يوم عرفة او ليلة النحر ولم يكن وقف
نهارا واما اذا احرم ليلة النحر بعدما وقف نهارا فينبغي ان يرتفض عند ابي حنيفة بالوقوف بالمزدلفة لا بعرفة
لانه سابق وسبب الترك انما يكون متاخرا وقيد بتراخي احرام الثاني عن الاول لانه ان احرم بهما معا او على التعاقب
لزماه عندهما وعند محمد في المعية تلزمه احداهما وفي التعاقب الاولى فقط واذا لزماه عندهما ارتفضت
احداهما باتفاقهما وثبت حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقب صيرورته محرما بلا مهلة
وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سائرا ونص في المبسوط على انه ظاهر الرواية لانه لا تنافي
بين الاحرامين وانما التنافي بين الادائين وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية
على احرامين ولو قتل صيدا لزمه قيمتان ودم عند ابي يوسف رحمه الله تعالى لارتفاض احداهما قبلها واذا
رفض احداهما لزمه دم للرفض ويمضي في الاخرى ويقضي حجة وعمرة لاجل التي رفضها ولو احصر قبل ان يسير الى مكة
يبعث بهديين عند الامام رحمه الله وبواحد عندهما اما عند ابي يوسف فلانه صار رافضا لاحداهما واما
عند محمد رحمه الله فلانه لم يلزمه الا احداهما فاذا لم يحج في تلك السنة لزمه عمرتان وحجتان لانه فاته حجتان
في هذه السنة وقد يكون احرام العمرة الثانية بعد الفراغ من العمرة الاولى الا التقصير لانه لو كان بعد
التقصير فلا شيء عليه وان كانا معا او على التعاقب فالحكم كما تقدم في الحجتين من لزومهما عنده خلافا لمحمد

ومن رفض احدهما بالشروع في عمل الاخرى عند الامام خلافا لابي يوسف ووجوب القضاء ودم الرفض وان كان
قبل الفراغ بعدما طاف للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء وكذا لو طاف الكل قبل ان يسعى فان
كان وقع الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم الجمع وهي مسئلة المختصر فان حلق للاولى لزمه دم اخر للجناية على الثانية
ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف فافسدها ثم ادخل الثانية يرفضها ويمضي في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر
بالصحيح في وجوب الاتمام وان نوى رفض الاولى والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيئا فطاف
ثلاثة فاقل ثم اهل بعمرة رفضها لان الاولى تعينت عمرة حين اخذ في الطواف فحين اهل بعمرة اخرى صار جامعا بين
عمرتين فلهذا يرفض الثانية **قوله** ومن احرم بحج ثم بعمرة ثم وقف بعرفات فقد رفض عمرته وان توجه اليها لا اي لا
يصير رافضا لانه يصير قارنا بالجمع بين الحج والعمرة لانه مشروع في حق الافاقي والكلام فيه لكنه مسيء بتقديم احرام
الحج على احرام العمرة كما قدمناه في بابه وقد تعذر عليه اداء العمرة بالوقوف اذ هي مبنية على الحج غير مشروعة وقد تقدم
الفرق بين الوقوف والتوجه وانما قلنا ان العمرة تحتمل الرفض لما روي عن عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى ان قال لها النبي صلى الله عليه وسلم وامتشطي راسك وارفضي عمرتك والمراد بقوله ثم بعمرة انه احرم بالعمرة
ولم يات باكثر اشواطها حتى وقف بعرفات فالاتيان بالاقل كالعدم **قوله** فلو طاف للحج ثم احرم بعمرة ومضى عليهما
يجب دم يعني لجمعه بينهما لان الجمع بينهما مشروع فصح الاحرام بهما واراد بهذا الطواف طواف القدوم وهو سنة واذا
لم يات بما هو ركن يمكنه ان ياتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج فلهذا لو مضى عليهما جاز ولزمه دم للجمع وهو دم كفارة وجبر
حتى لا ياكل منه لانه خالف السنة في هذا الجمع وصححه في الهداية وقول المصنف وندب رفضها اي العمرة يدل على انه دم
شكر وهو دم شكر القران كما اختاره شمس الائمة السرخسي فان محمدا قال في الجامع الصغير واحب الي ان يرفض العمرة
فدل على انه دم شكر فانه لم يبن افعال العمرة على افعال الحج لانه انما اتى به انما هو سنة فيمكنه بناء افعال العمرة على افعال
الحج فلا موجب للجبر واختاره في فتح القدير وقواه بان طواف القدوم ليس من شان نفس الحج بل هو سنة قدوم المسجد الحرام
كركعتي التحية لغيره من المساجد ولذا سقط بطواف اخر من مشروعات الوقت قيد بالطواف لانه لو لم يطف لا يستحب
رفضها واذا رفضها يقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها **قوله** وان اهل بعمرة يوم النحر لزمته ولزمه الرفض
والدم والقضاء لصحة الشروع مع الكراهة التحريمية فلزمته للاولى ولزم الترك تخلصا من الاثم واذا رفضها لزمه
دم للتحلل منها بغير افعالها ووجب القضاء لانه ثمرة اللزوم اراد بيوم النحر اليوم الذي تكره العمرة فيه وهو يوم النحر
وايام التشريق واطلقه فشمل ما اذا كان قبل الحلق او بعده قبل طواف الزيارة او بعده واختاره في الهداية وصححه
الشارح لانه بعد الحلق والطواف بقي عليه من واجبات الحج كالرمي وطواف الصدر وسنة المبيت وقد كرهت
العمرة في هذه الايام ايضا فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج بلا ريب وهو مكروه **قوله** فان مضى عليها صح
ويجب دم لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا باداء بقية افعال الحج في هذه الايام فيجب تخليص الوقت
له تعظيما وهو لا يعدم المشروعية لكن يلزمه الدم كفارة للجمع بين الاحرامين او للجمع بين الافعال الباقية فهو دم جبر
لا ياكل منه كالاول **قوله** ومن فاته الحج فاحرم بعمرة او حجة رفضها لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب
احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فلزمه الرفض كما لو احرم بهما او جامعا بين
حجتين احراما فعليه ان يرفض الثانية كما لو احرم بحجتين ولزمه القضاء لصحة الشروع ودم الرفض بالتحلل
قبل اوانه وقد شبهوا فائت الحج بالمسبوق فانه مقتد تحريمة حتى لا يجوز اقتداء الغير به ومنفرد اداء حتى تلزمه القراءة

باب الاحصار

هو والفوات من العوارض النادرة فاخرهما وقدم الاحصار لانه وقع له عليه الصلاة والسلام دون الفوات
واختلف في معناه اللغوي فقيل الاحصار للمرض والحصر للعدو وعليه قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي
لبيان حكم المرض والحق به الحصر بالعدو دلالة بالاولى لانه منع لعدو وحسي لا يمكنه معه من المضي بخلافه مع المرض
اذ يمكن بالمحمل والمركب والاكثر على ان الاحصار هو المنع سواء كان من خوف او مرض او عجز او عدو واختاره في الكشاف
وفي المغرب الحصر المنع من باب طلب يقال احصر الحاج اذا منعه خوف او مرض من الوصول لاتمام حجه او عمرته واذا
منعه سلطان او مانع قاهر في حبس او مدينة قيل حصر هذا هو المشهور وفي الشريعة هو منع الوقوف والطواف

قوله لمن احصر بعدو او مرض ان يبعث شاة تذبح عنه فيتحلل لما تلونا من الاية وافاد بذكر اللام دون على انه لو صبر
ورجع الى اهله بغير تحلل الى ان يزول الخوف فانه جائز فان ادرك الحج والا تحلل بالعمرة فالتحلل بذبح الهدي انما هو
للضرورة حتى لا يمتد احرامه فيشق عليه كما ذكره الشارح فما وقع في المبسوط من التعبير بعلى فانه في غير محله
واشار بذكر العدو والمرض الى كل منع فيكون محصرا بهلاك النفقة وموت محرم المراة او زوجها في الطريق وفي
التجنيس عدم القدرة على المشي فيما اذا سرقت النفقة فان قدر عليه فليس بمحصر وعلله في المبسوط بانه لا يبعد
ان لا يلزمه المشي في الابتداء ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتداء ويلزمه الاتمام اذا شرع فيها وجعل
ما في المحيط ما في التجنيس قول محمد وقال ابو يوسف ان قدر على المشي في الحال وخاف ان يعجز جاز له التحلل ومن الاحصار
ما اذا احرمت المراة بغير زوج او محرم فلا تحل الا بالدم لان المنع الشرعي اكد من المنع الحسي ومنها ما اذا احرمت للتطوع
بغير اذن الزوج لكن للزوج ان يحللها بغير الهدي بان يصنع بها ادنى ما يحرم على المحرم كقص الظفر واختلفوا في
كراهة تحليلها بالجماع وذكر القولين في المحيط من غير ترجيح وينبغي ترجيح الكراهة لتصريحهم بالكراهة في اجازة نكاح
الفضولي بالجماع ودواعيه وعليها هدي للاحصار وقضاء حجة وعمرة ان لم تحج في هذه السنة والا فلا كالفائت ولا
تحتاج الى نية القضاء لانه لو حجت هذه السنة وانها متعينة فلا تفتقر الى النية المعينة ومنه ما اذا احرم العبد
بغير اذن مولاه وللمولى ان يحلله بغير هدي وعلى العبد هدي وقضاء حجة وعمرة بعد العتق وان احرم باذنه كره له
تحليله وصح لان اللزوم لم يظهر في حق السيد لان منافعه مملوكة للسيد وبالاذن صار معيرا منافعه وللمعير
ان يسترد ما اعاده بخلاف المنكوحة اذا احرمت باذن الزوج فانه ليس له ان يحللها لان منافعها مملوكة لها حقيقة
وانما للزوج فيها حق وقد اسقط حقه بالاذن واما اذا احرم العبد باذن المولى ثم احصر بعدو او مرض اختلفوا
فاختار في المحيط وفتاوى قاضيخان انه لا يجب دم الاحصار على المولى وانما يجب على العبد بعد الاعتاق واختار
الاسبيجابي وجوبه على المولى بمنزلة النفقة وذكر القولين في معراج الدراية وينبغي ترجيح الاول لما انه عارض لم
يلتزمه المولى بخلاف النفقة وانما كان الواجب الشاة لان المنصوص عليه هو ما استيسر من الهدي وادناه شاة
وليس المراد به بعث الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث قيمتها حتى يشتري بها شاة فتذبح في الحرم وافاد
باقتصاره على بعث الشاة انه لو لم يجد ما يذبح لا يقوم الصوم او الاطعام مقامه بل يبقى محرما الى ان يجد او يطوف
ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق كما في الخانية وغيرها وافاد بالفاء التي للتعقيب في قوله فيتحلل الى انه لا يتحلل
الا بالذبح ولهذا قالوا انه يواعد من يبعثه بان يذبحها في يوم معين فلو ظن انه ذبح هديه ففعل ما يفعله
الحلال ثم ظهر انه لم يذبح كان عليه ما على الذي ارتكب محظورات احرامه لبقاء احرامه كذا في النهاية واشار بذكر
التحلل بعد الذبح الى انه لا حلق عليه ولا تقصير وهو قول ابي حنيفة ومحمد وان حلق فحسن وقال ابو يوسف
عليه ان يحلق فان لم يحلق فلا شيء عليه واطلقه في الهداية فشمل ما اذا احصر في الحل والحرم وقيده المصنف في
الكافي بما اذا احصر في الحل اما اذا احصر في الحرم فيحلق اتفاقا وينبغي ان لا خلاف فانهما قالا بانه حسن وهو قال
باستحبابه ولم يقل بوجوبه بدليل انه قال وان لم يفعل فلا شيء عليه كما في الخبازية ومعراج الدراية **قوله** ولو
قارنا بعث دمين اي لو كان المحصر قارنا فانه يبعث دما للعمرة ودما للحجة لانه محرم بهما اطلقه فافاد انه لا
يحتاج الى تعيين الذي للعمرة والذي للحج كما في المبسوط وافاد انه لو بعث بهدي واحد ليتحلل عن احدهما ويبقى في الاخر
لم يتحلل عن واحد منهما لان التحلل منهما لم يشرع الا في حالة واحدة فلو تحلل عن احدهما دون الاخر يكون فيه تغيير
للمشروع ولو بعث بثمن هديين ولم يوجد بذلك بمكة الا هدي واحد فذبح عنه فانه لا يتحلل لا عنهما ولا عن احدهما
واشار الى انه لو احرم بعمرتين او حجتين ثم احصر قبل السير فانه يتحلل بذبح هديين في الحرم بخلاف ما اذا احصر بعد
السير فانه يصير رافضا لاحدهما كما قدمناه في الباب السابق واشار بالاكتفاء بالبعث في المفرد والقارن الى
انه اذا بعث الهدي ان شاء رجع وان شاء اقام اذ لا فائدة في الاقامة **قوله** ويتوقت بالحرم لا بيوم النحر يعني يجوز
ذبحه في اي وقت شاء للاطلاق في قوله تعالى فما استيسر من الهدي من غير تقييد بالزمان واما تقييده بالمكان فبقوله
تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله اي مكانه وهو الحرم فكان حجة عليهما في قياس الزمان على المكان
فلو ذبح في الحل يحل على ظن الذبح في الحرم فهو محرم كما كان ولا يحل حتى يذبح في الحرم وعليه الدم لتناول محظور
احرامه كذا ذكره الاسبيجابي اطلقه فشمل احرام الحج واحرام العمرة لكن لا خلاف ان المحصر بالعمرة لا يتوقت

ذبحه باليوم وفي المحيط جعل المواعدة المتقدمة انما يحتاج اليها على قول ابي حنيفة لان دم الاحصار عنده لا
يتوقت باليوم فلا يصير وقت الاحلال معلوما للمحصر من غير مواعدة ولا يحتاج اليها عندهما لان دم الاحصار
موقت عندهما بيوم النحر فكان وقت الاحلال معلوما انتهى وفيه نظر لانه موقت عندهما بايام النحر لا باليوم
الاول فيحتاج الى المواعدة لتعيين اليوم الاول او الثاني او الثالث وقد يقال يمكنه الصبر الى مضي الايام الثلاثة
فلا يحتاج اليها قوله وعلى المحصر بالحج ان تحلل حجة وعمرة وعلى المعتمر عمرة وعلى القارن حجة وعمرتان بيان لحكم
المحصر المآلي فان له حكمين حاليا ومآليا كما تقدم من بعث الشاة حكم الحالي والقضا الى التحلل وزوال الاحصار
حكمه المآلي فان كان مفردا بالحج فاته الحج من سنته فانه لا يلزمه شي والا لزمه قضاؤها وعمرة اخرى لانه فائت الحج
اطلقه فشمل ما اذا كان الحج فرضا او نفلا شرع فيه وشمل ما اذا قرن في القضا او افردهما فانه مخير لانه التزم الاصل
لا الوصف واما نية القضا فان كان الحج نفلا وتحولت السنة فهي شرط وان كان حجة الاسلام فلا ينوي القضا بل حجة
الاسلام واما لزم القارن عمرة ثانية لانه فائت الحج فلذا لو حج من سنته واتى بهما فانه لا يلزمه عمرة اخرى واطلقه
ايضا فافاد انه في القران وافراد كل واحد من الثلاثة لما قدمناه هكذا صرحوا به هنا وممن صرح به صاحب المبسوط
والمحيط والولوالجي والمحقق ابن الهمام ويرد عليه ما قالوه في هذا الباب من انه اذا زال الاحصار انما لم يجب عليه ان ياتي
بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه غير قادر على ادائها على الوجه الذي التزمه وهو ان تكون افعال
الحج مرتبة عليها وبفوات الحج يفوت ذلك فان هذا يقتضي انه ليس له الافراد وان القران واجب في القضا ويناقض
ما قالوه في باب الفوات من ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته من سنته وادى الحج من سنة اخرى لانها لا تفوت
ولا شك ان المحصر فائت الحج اذا لم يدركه في سنته والحق هو الاول لان بالشروع التزم اصل القربة لا صفتها وهو القران
كالشروع في التطوع قائما لا يلزمه القيام عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى قوله فان بعث ثم زال الاحصار وقدر
على الهدي والحج توجه والا لا اي ان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهي رباعية فان قدر عليهما لزمه التوجه
الى الحج وليس له التحلل بالهدي لانه بدل عن ادراك الحج وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود من البدل
وان لم يقدر عليهما لا يلزمه التوجه وهو ظاهر وان توجه ليتحلل بافعال العمرة جاز لانه هو الاصل في التحلل
وفيه فائدة وهو سقوط العمرة في القضا وان كان قارنا فله ان ياتي بالعمرة لما قدمناه من انه مخير بين القران
والافراد في القضا والثالث ان يدرك الهدي دون الحج فيحلل والرابعة عكسه ليتحلل ايضا صيانة لماله عن الضياع
والافضل التوجه وذكر في الهداية ان هذا التقسيم لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار
عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة وفي المحصر بالعمرة يستقيم
بالاتفاق لعدم توقت الدم بيوم النحر وذكر في الجوهرة انه مستقيم على الاجماع كما اذا احصر بعرفة وامرهم
بالذبح طلوع الفجر يوم النحر فزال الاحصار قبل الفجر بحيث يدرك الحج دون الهدي لان الذبح بمنى انتهى وجوابه
ان الاحصار بعرفة ليس باحصار لما سياتي فلو قال احصر بمكان قريب من عرفة لاستقام وفي المحيط لو بعث
المحصر هديا ثم زال الاحصار وحدث اخر ونوى ان يكون عن الثاني جاز وحل به وان لم ينو حتى نحر لم يجز كمن وكل
في كفارة يمين فكفر الموكل ثم حنث في يمين اخرى فنوى ان يكون ما في يد الموكل كفارة الثانية فانه يجوز وان لم ينو
حتى تصدق المامور لا وكذا لو بعث بدنة بجزاء صيد ثم احصر فنوى ان يكون عن الاحصار جاز وعليه بدنة
مكانها ان وجب وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لا يجزيه الا عن التطوع لانها صارت كالوقف وخرجت عن
ملكه عنده فلا يملك صرفها الى غير تلك الجهة انتهى قوله ولا احصار بعدما وقف بعرفة لانه لا يتصور
الفوات بعده فامن منه وانما تحقق الاحصار في العمرة وان كانت لا تفوت للضرر بامتداد الاحرام فوق
ما التزمه واما المحصر في الحج بعد الوقوف فيمكنه التحلل بالحلق يوم النحر في غير النسا فلا ضرورة الى التحلل
بالدم ثم ان دام الاحصار حتى مضت ايام التشريق فعليه لترك الوقوف بالمزدلفة دم ولترك الجمار دم ولتاخير
الحلق دم ولتاخير الطواف دم في قول ابي حنيفة رضي الله عنه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ليس عليه
لتاخير الحلق والطواف شي كذا في الكافي للحاكم الشهيد رحمه الله تعالى وقد قدمنا عن البدائع وغيره ان واجب
الحج اذا تركه بعذر لا شي عليه حتى لو ترك الوقوف بالمزدلفة خوف الزحام لا شي عليه كما لا شي على الحائض بترك طواف
الصدر ولا شك ان الاحصار عذر فلا شي عليه بترك الواجبات للعذر مع انه منقول للحاكم وهو حجة كلام

محمد رحمه الله تعالى في كتبه الستة التي هي ظاهر الرواية وقد ظهر لي ان كلامهم هنا محمول على الاحصار بسبب العدو
لا مطلقا فانه اذا كان بالمرض فهو سماوي يكون عذرا في ترك الواجبات وان كان من قبل العباد فانه لا يكون عذرا
في اسقاط حق الله تعالى كما قالوه في باب التيمم ان العدو اذا اسروه حتى صلى بالتيمم فانه يعيده بالوضوء اذا اطلق لانه
من قبل العباد ثم اختلفوا في تحلل المحصر بعد الوقوف قيل لا يتحلل في مكانه ويدل عليه عبارة الاصل حيث
قال وهو حرام كما هو حتى يطوف طواف الزيارة وهو يدل على تاخير الحلق على ان يفعله في الحرم وقيل يتحلل في
مكانه ويدل عليه عبارة الجامع الصغير حيث قال وهو محرم عن النسا حتى يطوف طواف الزيارة قال العتابي
وهو الاظهر كذا في غاية البيان قوله ومن منع بمكة عن الركنين فهو محصر والا لا اي وان قدر على احدهما فليس
بمحصر لانه اذا منع عنهما في الحرم فقد تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل واذا قدر على الطواف فلان
فائت الحج يتحلل به والدم بدل عنه في التحلل واما على الوقوف فلما بينا وقد قيل في المسئلة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تعالى والصحيح ما تقدم من التفصيل كذا في الهداية وهو اشارة الى رد ما في المحيط حيث جعل ما في
المختصر من التفصيل رواية النوادر وان ظاهر الرواية ان الاحصار بمكة عنهما ليس باحصار لانه نادر ولا عبرة

باب الفوات

من فاته الحج بفوت الوقوف بعرفة فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل بلا دم بيان لاحكام اربعة الاول ان فوات الحج
لا يكون الا بفوات الوقوف بعرفة بمضي وقته الثاني انه اذا فاته فانه يجب عليه ان يخرج منه بافعال العمرة
الثالث لزوم القضا سوا كان ما شرع فيه حجة الاسلام او نذرا او تطوعا ولا خلاف بين الائمة في هذه الثلاثة
فدليلها الاجماع والرابع عدم لزوم الدم لحديث الدارقطني رحمه الله المفيد لذلك لكنه ضعيف لكن بتعدد
طرقه فصار حسنا واشار بقوله فليحل بعمرة الى وجوبها كما صرح به في البدائع والى انه يطوف ويسعى
ثم يحلق او يقصر والى ان احرامه لا ينقلب احرام عمرة بل يخرج عن احرام الحج بافعال العمرة وهو قولهما خلافا
لابي يوسف رحمه الله ويشهد لهما ان القارن اذا فاته الحج ادى عمرته لانها لا تفوت ثم اتى بعمرة اخرى لفوات
الحج ثم يحلق ولا دم عليه لانه للجمع بين النسكين ولم يوجد فلو انقلب احرامه عمرة لصار جامعا بين احرام عمرتين
واداهما في وقت واحد وهو لا يجوز ويشهد لهما انه لو مكث حراما حتى دخل اشهر الحج من قابل فتحلل بعمل العمرة ثم حج
من عامه ذلك لم يكن متمتعا فلو انقلب احرام عمرة كان متمتعا كمن احرم للعمرة في رمضان فطاف لها في شوال
كذا في المبسوط ويشهد لابي يوسف رحمه الله تعالى ان فائت الحج لو اقام حراما حتى يحج مع الناس من قابل بذلك
الاحرام لا يجزيه عن حجته فلو بقي اصل احرامه لاجزاه واجاب عنه في المبسوط بانه وان بقي الاصل لكن تعين عليه
الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا التعيين بتحول السنة مع ان احرامه انعقد لاداء الحج في السنة الاولى
فلو صح اداء الحج به في السنة الثانية تغير موجب ذلك العقد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقد الاحرام
وذكر في المبسوط ان فائدة الاختلاف تظهر فيما اذا فاته الحج فاهل بحجة اخرى فعند الاولى صحت ويرفض الاخرى
عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعند محمد رحمه الله لا يصح وعند ابي يوسف رحمه الله يمضي في الاخرى لان
عنده احرام الاولى انقلب للعمرة وهذا محرم بالعمرة وقد اضاف اليها حجة وعنده بقي احرامه فاذا احرم بحجة
اخرى يرفضها لئلا يكون جامعا بين احرامي الحج وعليه دم وعمرة وحجتان من قابل فان كان نوى بالثانية قضا
الفائتة فهي هي وعليه القضا لانه باق في احرام الحج فاذا نوى به القضا يصير ناويا للاحرام القائم فلا يصح
نيته ولا يصير محرما باحرام اخر واطلق في فوت الحج فشمل الحج الفاسد والصحيح فلو اهل بحج ثم افسده بالجماع
قبل الوقوف ثم فاته الحج فعليه دم للجماع ويحل بالعمرة لان الفاسد معتبر بالصحيح وكذا لو انعقد فاسدا
كما اذا احرم مجامعا فانه يلحق بالصحيح وقول صاحب الهداية لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا لا
يخرج عنه الا باداء احد النسكين محمول على اللازم للاحتراز عن غير اللازم لما يخرج به العبد والزوجة
اذا احرما بغير اذن لا لما قابل الصحيح وهو الفاسد وليخرج به ما اذا ادخل حجة على عمرة او على حجة فانه
ليس بلازم ولذا وجب الرفض ولا يرد عليه المحصر فان احرامه لازم مع انه يخرج بغير الافعال لانه عارض
لا بطريق الوضع قوله ولا فوت لعمرة لعدم توقيتها بالاجماع قوله وهي طواف وسعي اي افعال العمرة

طواف بالبيت سبعة اشواط وسعي بين الصفا والمروة وليس مراده بيان ماهيتها لان ركنها الطواف فقط واما
السعي فواجب وانما لم يصرح بوجوبه فيها للعلم به من الحج لان السعي فيه واجب ففي العمرة اولى ولم يذكر الاحرام
لانه شرط في النسكين حجا كان او عمرة ولم يذكر الحلق لانه محلل مخرج منهما وهو من واجباتها كما في فتاوى قاضي
خان وهي في اللغة بمعنى الزيارة يقال اعمر فلان فلانا اذا زاره وفي المغرب ان اصلها القصد الى مكان عامر
ثم غلب على القصد الى مكان مخصوص **قوله** وتصح في السنة وتكره يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق لما قدمنا
انها لا تتوقت وقد اعتمر صلى الله عليه وسلم اربع عمر في ذي القعدة الا التي اعتمر مع حجته كما في صحيح البخاري
ثم المراد بالاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منها فثلاث الاولى عمرة الحديبية سنة ست فاحصر بها فنحر الهدي
بها وحلق هو واصحابه ورجع الى المدينة الثانية عمرة القضا في العام المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا
مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى وذهب مالك رحمه الله تعالى الى انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية الصحابة وجميع
السلف اياها بعمرة القضا ظاهر في خلافه وعدم نقل انه عليه الصلاة والسلام امر الذين كانوا معه بالقضا لا
يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل نعم هو مما يونس به في عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان لنقل لكن ذلك
انما يعتبر لو لم يكن من الثابت ما يوجب القضا فيتسلط على العموم فيجب الحكم بعلمهم به وقضائهم من غير تعيين طريق
علم الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على قولنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القائلين انه حج متمتعا او التي اعتمر
في سفره ذلك على قول القائلين بانه افرد واعتمر ولا عمرة بالقول الرابع الرابعة عمرته من الجعرانة كذا في فتح القدير
واطلق في المختصر الكراهة فانصرفت الى كراهة التحريم لانها المحمل عند اطلاقها ويدل عليه ما عن عائشة
رضي الله تعالى عنها قالت حلت العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك
وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها خمسة وذكر انه ايام التشريق واطلق في كراهتها يوم عرفة فشمل ما قبل الزوال
وما بعده وهو المذهب خلافا لما عن ابي يوسف انها لا تكره قبل الزوال وافاد بالاقتصار على الخمسة انها لا تكره في
اشهر الحج وهو الصحيح عند اهل العلم كما في غاية البيان ولا فرق بين المكي والافاقي واختلفوا في افضل اوقاتها فبالنظر
الى فعله عليه السلام فاشهر الحج افضل وبالنظر الى قوله فرمضان افضل للحديث الصحيح عمرة في رمضان تعدل حجة
وقد وقع في الينابيع هنا غلط فاجتنبه وهو انه قال تكره العمرة في خمسة ايام وذكر منها يوم الفطر بدل يوم عرفة
كما نبه عليه في غاية السروجي وفي فتاوى قاضي خان تكره العمرة في خمسة ايام لغير القارن انتهى وهو تقييد حسن
وينبغي ان يكون راجعا الى يوم عرفة لا الى الخمسة كما لا يخفى وان يلحق المتمتع بالقارن **قوله** وهي سنة اي العمرة سنة
موكدة وهو الصحيح من المذهب وقيل بوجوبها وصححه في الجوهرة واختاره في البدائع وقال انه مذهب اصحابنا
ومنهم من اطلق اسم السنة وهذا لا ينافي الوجوب انتهى والظاهر من الرواية ما في المختصر فان محمدا رحمه الله تعالى نص
في كتاب الحج ان العمرة تطوع وليس بينهما كبير فرق كما قدمناه مرارا واستدل لها في غاية البيان بما رواه الترمذي وصححه
عن جابر رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة اواجبة هي قال لا وان تعتمروا هو افضل
واما قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فالاتمام بعد الشروع ولا كلام لنا فيه لان الشروع ملزم وكلامنا فيما قبل الشروع
والمراد انها سنة في العمر مرة واحدة فمن اتى بها مرة فقد اقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه الا
انها في رمضان افضل هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا الى العمرة فالحاصل
ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيها ففي رمضان او الحج على وجه افضل فيه فبان يقرن معه عمرة ثم اعلم
ان للعمرة معنى لغويا ومعنى شرعيا وسببا وركنا وشرائط وجوب وشرائط صحة وواجبات وسننا وادابا ومفسدا
كالحج وقد بينا معناها وركنها وواجباتها واما سببها فالبيت وشرائط وجوبها وصحتها ما هو شرائط الحج الا
الوقت واما سننها وادابها فما هو سنن الحج وادابه الى الفراغ من السعي واما مفسدها فالجماع قبل طواف الاكثر من
السبعة كذا في البدائع وغيره وقد قدمنا انه ليس لها طواف الصدر وقال الحسن بن زياد تجب عليه ○

باب الحج عن الغير

لما كان الحج عن الغير كالتبع اخره والاصل فيه ان الانسان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة او صوما او صدقة او
قراءة قران او ذكرا او طوافا او حجا او عمرة او غير ذلك عند اصحابنا رحمهم الله تعالى للكتاب والسنة اما

الكتاب

الكتاب فقوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا واخباره تعالى عن ملائكته بقوله تعالى ويستغفرون للذين
امنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات
واما السنة فاحاديث كثيرة منها ما في الصحيحين حين ضحى بالكبشين فجعل احدهما عن امته وهو مشهور يجوز الزيادة
به على الكتاب ومنها ما رواه ابو داود اقرؤوا على موتاكم سورة يس وحينئذ فتعين ان لا يكون قوله تعالى وان ليس
للانسان الا ما سعى على ظاهره وفيه تاويلات اقربها ما اختاره المحقق ابن الهمام انها مقيدة بما يهبه العامل
يعني ليس للانسان من سعي غيره نصيب الا اذا وهبه له فحينئذ يكون له واما قوله عليه السلام لا يصوم احد عن
احد ولا يصلي احد عن احد فهو في حق الخروج عن العهدة لا في حق الثواب فان من صام او صلى او تصدق وجعل
ثوابه لغيره من الاموات والاحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدائع وبهذا
علم انه لا فرق بين ان يكون المجعول له ميتا او حيا والظاهر انه لا فرق بين ان ينوي به عند الفعل للغير او يفعله
لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره لاطلاق كلامهم ولم ار حكم من اخذ شيئا من الدنيا ليجعل شيئا من عبادته
للمعطي وينبغي ان لا يصح ذلك وظاهر اطلاقهم انه لا فرق بين الفرض والنفل فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها
لغيره فانه يصح لكن لا يعود الفرض في ذمته لان عدم الثواب لا يستلزم عدم السقوط عن ذمته ولم اره منقولا
قوله النيابة تجري في العبادات المالية عند العجز والقدرة ولم تجز في البدنية بحال وفي المركب منهما تجري
عند العجز فقط بيان لانقسام العبادة الى ثلاثة اقسام مالية محضة كالزكاة وصدقة الفطر والاعتاق
والاطعام والكسوة في الكفارات والعشر والنفقات سواء كانت عبادة محضة او عبادة فيها معنى المونة
او مونة فيها معنى العبادة كما عرف في الاصول وبدنية محضة كالصلاة والصوم والاعتكاف
وقراءة القران والاذكار والجهاد ومركبة من البدن والمال كالحج والاصل فيه ان المقصود من التكاليف ○
الابتلاء والمشقة وهي في البدنية باتعاب النفس والجوارح بالافعال المخصوصة وبفعل نائبه لا تتحقق
المشقة على نفسه فلم تجز النيابة مطلقا لا عند العجز ولا القدرة وفي المالية بتنقيص المال المحبوب للنفس
بايصاله الى الغير وهو موجود بفعل النائب كان مقتضى القياس ان لا تجري النيابة في الحج لتضمنه المشقتين
البدنية والمالية والاولى لا تكتفى فيها بالنائب لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل المشقة الاخرى اعني اخراج
المال عند العجز المستمر الى الموت رحمة وفضلا بان يدفع نفقة الحج الى من يحج عنه بخلاف حالة القدرة لم يعذر
لان تركه فيها ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا يستحق العقاب لا التخفيف في طريق الاسقاط
واذا جازت النيابة في المالية مطلقا فالعبرة لنية الموكل لا لنية الوكيل وسواء نوى الموكل وقت الدفع الى الوكيل
او دفع الوكيل الى الفقراء او فيما بينهما ولهذا قال في الفتاوى الظهيرية من فصل مصارف الزكاة رجل دفع الى
رجل دراهم ليتصدق بها على الفقراء تطوعا فلم يتصدق المامور حتى نوى الامر عن الزكاة من غير ان يتلفظ به
ثم تصدق المامور جاز عن الزكاة وكذا لو امره ان يعتق عبده تطوعا ثم نوى الامر عن الكفارة قبل اعتاق المامور
عن التطوع انتهى ولهذا لا تعتبر اهلية النائب حتى لو وكل المسلم ذميا في دفع الزكاة جاز كما في كشف الاسرار شرح
اصول فخر الاسلام **قوله** والشرط العجز الدائم الى وقت الموت اي الشرط في جواز النيابة في المركب عجز المستنيب ○
عجزا مستمرا الى موته لان الحج فرض العمر فحيث تعلق به خطابه لقيام الشروط وجب عليه ان يقوم بنفسه في
اول سني الامكان فاذا اخره تقرر القيام بنفسه في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشروط فاذا
عجز عن ذلك في مدة عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا يخفف به عليه وقياما من عمره بعد ما استقر فيه
العجز لحقه ظهر انتفاء شرط الرخصة ثم ظاهر ما في المختصر انه لا فرق بين ان يكون المرض يرجى زواله او لا يرجى كالزمانة
والعمى فلو احج الزمن او الاعمى ثم صح وابصر لزمه ان يحج بنفسه وبسبب هذا صرح المحقق في فتح القدير به وليس
بصحيح بل الحق التفصيل فان كان مرضا يرجى زواله فاحج فالامر مراعى فان استمر العجز الى الموت سقط الفرض عنه
والا فلا وان كان مرضا لا يرجى زواله كالعمى فاحج غيره سقط الفرض عنه سواء استمر ذلك العذر او زال وصرح
به في المحيط وفتاوى قاضي خان والمبسوط وصرح في معراج الدراية بانه اذا احج الاعمى غيره ثم زال العمى
لا يبطل الاحجاج انتهى وقيد بالعجز الدائم لانه لو احج وهو صحيح ثم عجز واستمر لا يجزيه لفقد الشرط ويشكل عليه
ما في التجنيس وفتاوى قاضي خان وغيرهما انه لو قال لله علي ان احج فاحج ثلاثين نفسا في سنة واحدة ان

مات قبل ان يحج وقت الحج جاز عن الكل لانه لم نعرف قدرته بنفسه عند مجيء وقت الحج وان رجاء وقت الحج وهو يقدر بطلت
حجته لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم الشرط فيها وعلى هذا كل سنة يجيء انتهى وينبغي ان يراد بوقت الحج وقت الوقوف
بعرفة يعني ان رجاء يوم عرفة وهو مثبتا اجزاه الكل وان كان رجاءا بطلت واحدة وتوقف الامر في الباقي ولعل المراد
بوقت الحج اشهر الحج لان الاحجاج يكون في اشهر الحج فلا ينافي التفصيل وان كان المكان بعيدا فاحج قبل الاشهر فهو قاصر
لاماده مما اذا كان قريبا فاحج في الاشهر فالاولى ما قلناه ووجه اشكاله على ما سبق ان وقت الاحجاج كان صحيحا
فاذا مات قبل وقته اجزاه وقد تقدم انه اذا احج وهو صحيح ثم عجز لا يجزيه ودفعه بان المراد بعجزه بعد الاحجاج
العجز بعد فراغ النائب من الحج باركان وقت الوقوف صحيحا فلا مخالفة كما لا يخفى وعلى هذا المراة اذا لم تجد محرما لا
تخرج الى الحج الى ان تبلغ الوقت الذي تعجز عن الحج فحينئذ تبعث من يحج عنها اما قبل ذلك فلا يجوز لتوهم وجود المحرم
فان بعثت رجلا ان دام عدم المحرم الى ان ماتت فذلك جائز كالمريض اذا احج رجلا ودام المرض الى ان مات واطلق
في العجز فشمل ما اذا كان سماويا او بصنع العباد فلو احج وهو في السجن فان مات فيه اجزاه وان تخلص منه لا وان احج لعدو
بينه وبين مكة ان اقام العدو على الطريق حتى مات اجزاه وان لم يقم لا يجزيه كذا في التجنيس وذكر في البدائع ولما شرائط
جواز النيابة فيها ان يكون المحجوج عنه عاجزا عن الاداء بنفسه وله مال فلا يجوز احجاج الصحيح غنيا كان او
فقيرا لان المال من شرائط الوجوب ومنها العجز المستدام الى الموت ومنها الامر بالحج فلا يجوز حج الغير عنه بغير امره
الا الوارث يحج عن مورثه فانه يجزيه ان شاء الله تعالى لوجود الامر دلالة ومنها نية المحجوج عنه عند الاحرام ومنها
ان يكون حج المامور بمال المحجوج عنه فان تطوع الحاج عنه بمال نفسه لم يجز عنه حتى يحج بماله وكذا اذا اوصى ان يحج
بماله ومات فتطوع عنه وارثه بمال نفسه لان الفرض تعلق بماله فان لم يحج بماله لم يسقط عنه الفرض ومنها الحج راكبا
حتى لو امره بالحج راكبا فحج ماشيا يضمن النفقة ويحج عنه راكبا لان المفروض عليه هو الحج راكبا فينصرف مطلق الامر بالحج
اليه فانه اذا حج ماشيا فقد خالف فيضمن انتهى وفي فتح القدير واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الامر فان
انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفي المال المدفوع اليه وفاء بحجه رجع به فيه اذ قد يبتلى بالانفاق من مال نفسه
لبعث الحاجة ولا يكون المال حاضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه فانه يرجع
به في مال اليتيم انتهى وبهذا علم ان اشتراطهم ان تكون النفقة من مال الامر للاحتراز عن التبرع لا مطلقا قوله
وانما شرط عجز المنوب لفرض الحج الفرض لا النفل لجواز الانابة مع القدرة في حج النفل لان المقصود منه الثواب فاذا
كان له تركه اصلا فله تحمل مشقة المال بالاولى واطلقه فشمل حجة الاسلام والحجة المنذورة واشار به الى انه لو احج
عنه وهو صحيح حجة الاسلام او كان مريضا ثم صح بطل وصفها الفرضية لفقد شرطه وهو العجز وبقي اصل الحج تطوعا
للامر لا انه فسد اصلا صرح به الاسبيجابي والسرخسي وعلاء الدين البخاري في الكشف ولم يحكوا فيه خلافا فعلى
هذا بين الصلاة والحج فرق على قول محمد رحمه الله تعالى فانه يقول فيها اذا بطل وصفها بطل اصلها ولم ينقل عنه في
الحج ذلك لما ان باب الحج اوسع ولهذا يمضي في فاسده كما يمضي في صحيحه واشار المصنف رحمه الله تعالى بجريان النيابة
في الحج عند العجز في الفرض ومطلقا في النفل ان اصل الحج يقع للامر لحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس من المهاجرات
رضي الله عنها وهو انها قالت يا رسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة
افاحج عنه قال نعم متفق عليه فقد اطلق كونه عنه وقولها افاحج عنه فيه روايتان فتح الهمزة وضم الحاء اي انا احج
عنه بنفسي وادي الافعال وهذا هو المشهور من الرواية وروي بضم الهمزة وكسر الحاء اي آمر احدا ان يحج عنه ذكره
الهندي في شرح المغني وهذا هو ظاهر الرواية عن اصحابنا رحمهم الله تعالى كما في الهداية وظاهر المذهب كما في المبسوط
وهو الصحيح كما في كثير من الكتب وذهب عامة المتاخرين كما في الكشف على ان الحج يقع عن المامور وللامر ثواب النفقة
قالوا وهو رواية عن محمد رحمه الله تعالى وهو اختلاف لا ثمرة له لانهم اتفقوا ان الفرض يسقط عن الامر ولا يسقط
عن المامور وانه لا بد ان ينويه عن الامر وهو دليل المذهب وانه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا
يجوز وهو دليل الضعيف ولم ار من صرح بالثمرة وقد يقال انها تظهر فيمن حلف ان لا يحج فعلى المذهب اذا حج عن غيره
لا يحنث وعلى الضعيف يحنث الا ان يقال ان العرف انه قد حج وان وقع عن غيره فيحنث اتفاقا قوله ومن حج عن آمريه
ضمن النفقة لان كل واحد منهما امره بان يخلص النفقة له من غير اشتراك ولا يمكنه ايقاعه عن احدهما لعدم
الاولوية فيقع عن المامور نفلا ولا يجزيه عن حجة الاسلام ويضمن النفقة ان انفق من مالهما لانه صرف نفقة

الامر الى حج نفسه اطلق في الامرين فشمل الابوين وسياتي اخراجهما وقيد بالامر لانه لو احرم عنهما بغير امرهما
فله ان يجعله عن احدهما لانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما او لهما فبقي على خياره بعد وقوعه سببا لثوابه
واشار بالضمان الى انه لا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك وقيد بكونه احرم عنهما معا لانه لو احرم عن احدهما
غير معين فالامر موقوف فان عين احدهما قبل الطواف والوقوف انصرف اليه والا انصرف الى نفسه ولا يكون
مخالفا بمجرد الاحرام المذكور لان كلا امره بحجة واحدهما صالح لكل منهما صادق عليه ولا منافاة بين العام والخاص
ولا يمكن ان يصير للمامور لانه نص على اخراجها عن نفسه بجعله لاحد الابوين فلا ينصرف اليه الا اذا وجد احد
الابوين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد فاذا شرع في الاعمال قبل التعيين تعين له لان الاعمال لا تقع لغير معين
ثم لا يتمكن بعد ذلك من تحويلها الى غيره وانما جعل الشرع له ذلك الثواب ولولا الشرع لم نحكم به في الثواب ايضا
ولو احرم بحجة من غير تعيين فانه يصح التعيين بعده لاحدهما بالاولى وذكر في الكافي انه ينبغي ان يكون مجمعا
عليه لعدم المخالفة ولو احرم بهما من غير تعيين ما احرم به لامر معين فانه يجوز بلا خلاف وهو اظهر من الكل
فصورة الابهام اربعة في واحدة يكون مخالفا وهي ان يكون الابهام اما في الامر او في النسك او فيهما وهي مسئلة
الكتاب منطوقا وفي الثلاثة لا يكون مخالفا ولو اهل المامور بالحج بحجتين احداهما عن نفسه والاخرى عن الامر ثم
رفض التي اهل بها عن نفسه والاخرى عن الامر تكون الباقية عن الامر كانه اهل بها وحدها واشار المصنف رحمه
الله تعالى الى ان المامور في كل موضع يصير مخالفا فانه يضمن النفقة ومنها ما اذا امره بالافراد بحجة او عمرة
فقرن فهو ضامن للنفقة عنده خلافا لهما ومنها ما اذا امره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة لانه مامور بحج ميقاتي
وما اتى به مكي بخلاف ما اذا امره بالعمرة فاعتمر ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا والنفقة في مدة اقامته للحج في ماله
لانه اقام في منفعة نفسه بخلاف ما اذا حج اولا ثم اعتمر للامر فانه يكون مخالفا لانه جعل المسافة للحج وانه لم يومر
وان كانت الحجة افضل من العمرة لانه خالف من حيث الجنس كالوكيل بالبيع بالدراهم اذا باع بالدنانير كذا في المحيط وفي فتح
القدير والحاج عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية عنه وليس للمامور ان يامر غيره بما امر به
عن الامر وان مرض في الطريق الا ان يكون وقت الدفع قيل له اصنع ما شئت فحينئذ له ان يامر غيره به وان كان
صحيحا ولو احج رجلا فحج ثم اقام بمكة جاز لان الفرض صار مؤدى والافضل ان يحج ثم يعود الى اهله انتهى ثم اعلم ان النفقة
ما يكفيه لذهابه وايابه وانه لا يخلو اما ان يكون المحجوج عنه حيا او ميتا فان كان حيا فانه يعطيه بقدر ما يكفيه
كما ذكرنا فان اعطاه زائدا على كفايته فلا يحل للمامور ما زاد بل يجب رده عليه الى صاحبه الا اذا قال وكلتك ان
تهب الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك فان كان على موته قال والكل في مبسوط وصية وان كان نقدا وصي بان
يحج عنه ثم مات فاما ان يعين قدرا او لا فان عين قدرا اتبع ما عينه حتى لا يجوز النقص عنه اذا كان يخرج من الثلث
كما سياتي تفاصيله قريبا في مسئلة الوصية ان شاء الله تعالى ولهذا قال في المحيط رجل مات وترك ابنين واوصى
بان يحج عنه بثلاثمائة وترك تسعمائة فانكر احدهما واقر الاخر واخذ كل واحد منهما نصف المال ثم ان المقر دفع مائة
وخمسين يحج عن الميت ثم اقر الاخر انه احج بامر القاضي ياخذ المقر من الجاحد خمسة وسبعين درهما لانه جاز الحج عن
الميت بمائة وخمسين وبقي مائة وخمسون ميراثا لهما فيكون لكل واحد نصفه وان حج بغير امر القاضي فانه
يحج مرة اخرى بثلاثمائة لانه لم يجز الحج عن الميت لانه امره بثلاثمائة انتهى ومع التعيين المذكور لا يحل للمامور ما فضل
بل يرد على ورثته ولهذا قالوا لو اوصى بان يعطي بعيره هذا رجلا ليحج عنه فدفع الى رجل فاكراه الرجل وانفق الكرا
على نفسه في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا وان خالف الامر وصححه في المحيط وقال اصحاب الفتاوى هو
المختار لانه لما ملك ان يملك رقبتها بالبيع ويحج بالثمن استحسانا هو المختار فلان يملك منفعتها بالاجارة ويحج ببدل
المنفعة كان اولى لانه لو لم يظهر في الاجرة انه يملك ذلك يكون الكراء لانه غاصب والحج له فيضمن المبيع ثم يرد البعير
الى ورثة الميت لانه ملك المورث انتهى وهذه المسئلة خرجت عن الاصل للضرورة فان الاصل ان المامور بالحج
راكبا اذا حج ماشيا فانه يكون مخالفا وان لم يعين الوصي قدرا فان الورثة يحجون عنه من الثلث بقدر الكفاية ولهذا
قال الولوالجي رحمه الله تعالى في فتاواه رجل مات واوصى ان يحج عنه ولم يقدر فيه ما لا فالوصي ان يعطي الى رجل
ليحج في محمل الحاج الى الف وما بينهما وان حج راكبا لا في محمل يكفيه الالف وكل ذلك يخرج من الثلث يجب اقلهما لانه
هو المتيقن انتهى فالحاصل ان المامور لا يكون مالكا لما اخذه من النفقة بل يتصرف فيها على ملك المحجوج عنه

حيا كان او ميتا معينا كان القدر او غير معين ولا يحل له الفضل الا بالشرط المتقدم سوآء كان الفضل كثيرا او يسيرا كيسير من الزاد كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وينبغي ان يكون كذلك الحجة المشروطة من جهة الواقف كما شرط سليمان باشا بوقفه بمصر قدرا معينا لمن يحج عنه كل سنة فانه يتبع شرطه ولا يحل للمامور ما فضل منه بل يجب رده الى الوقف وهذا كله اذا اوصى بان يحج عنه اما اذا قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطى فانه يعطى قدر ما يحج به ويكون ملكا له وان شاء حج به وان شاء لم يحج وهو وصية كما في المبسوط وغيره فاذا عرف ذلك فللمامور ما يحج ان ينفق على نفسه بالمعروف ذهابا وايابا ومقيما من غير تبذير ولا تقتير في طعامه وشرابه وثيابه وركوبه وما لا بد له منه من محمل وقربة وادوات السفر فلو توطن بمكة بعد الفراغ فان كان لانتظار القافلة فنفقته في مال الميت والا فمن مال نفسه وما ذكره اكثر المشايخ من انه اذا توطن خمسة عشر يوما فنفقته عليه فمحمول على ما اذا كان لغير عذر وهو عدم خروج القافلة وكذا ما ذكره بعضهم من اعتبار الثلاث واذا صارت النفقة عليه بعد خروجها ثم بدا له ان يرجع رجعت نفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وهو كالناشزة اذا عادت الى المنزل والمضارب اذا اقام في بلدة اخرى خمسة عشر يوما لحاجة نفسه وفي البدائع هذا اذا لم يتخذ مكة دارا فاما اذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف وان اقام بها من غير نية الاقامة قالوا ان كانت اقامة معتادة لم تسقط وان زاد على المعتاد سقطت ولو تعجل الى مكة فهي في مال نفسه الى ان يدخل عشر ذي الحجة فتصير في مال الآمر ولو سلك طريقا ابعد من المعتاد ان كان مما سلكه الناس ففي مال الآمر والا ففي ماله وله ان ينفق على نفسه نفقة مثله من طعام ومنه اللحم وكسوة ومنه ثوبا احرامه واجرة من يخدمه ان كان ممن يخدم وليس له ان ينفق ما فيه ترفيه كدهن السراج والادهان والتداوي والاحتجام واجرة الحمام والحلاق الا ان يوسع عليه واختار في المحيط والخانية انه يعطي اجرة الحمام والحلوس وصحح الولوالجي بانه المختار وقالوا له ان يشتري حمارا يركبه وذكر الولوالجي رحمه الله تعالى بانه مكروه والحمل افضل لان النفقة فيه اكثر وليس له ان يدعو احدا الى طعامه ولا يتصدق به ولا يقرض احدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير ولا يشتري بها ماء الوضوء ولو اخرج في المال ثم حج بمثله فالاصح انها عن الميت ويتصدق بالربح كما لو خلطها بدراهمه حتى صار ضامنا ثم حج بمثلها وله ان يخلط الدراهم بالنفقة مع الرفقة للعرف كذا في المحيط **قوله** ودم الاحصار على الآمر ودم القران ودم الجناية على المامور لان الآمر هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه منها واراد من الآمر المحجوج عنه فشمل الميت فان دم الاحصار من ماله ثم قيل هو من ثلث ماله لانه صلة كالزكاة وغيرها وقيل من جميع المال لانه وجب حقا للمامور فصار دينا كذا في الهداية واذا تحلل المامور المحصر بذبح الهدي فعليه الحج من قابل بمال نفسه ولا يكون ضامنا للنفقة كفوات الحج لعدم المخالفة وعليه الحج من قابل بمال نفسه كذا قالوا ولم يصرحوا بانه في الاحصار والفوات اذا قضى الحج هل يكون على الآمر او يقع للمامور واذا كان للآمر فهل يجب على الحج من قابل بمال نفسه وانما وجب دم القران على المامور باعتبار انه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى للجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه وان كان الحج يقع عن الآمر لانه وقوع شرعي ووجوب دم الشكر بسبب عن الفعل الحقيقي الصادر من المامور واطلق في القران فشمل ما اذا امره واحد بالقران فقرن او امره واحد بالحج وآخر بالعمرة واذنا له في القران وبقي صورتان يكون بالقران فيهما مخالفا احداهما ما اذا لم ياذنا له بالقران فقرن عنهما ضمن نفقتهما الثانية ما اذا امره بالحج مفردا فقرن فانه يكون ضامنا للنفقة لا لان الافراد افضل من القران بل لانه امره بافراد سفر له وقد خالف في الثانية خلافا لهما يقولان هو خلاف الى خير وهو يقول انه لم يامره بالعمرة ولا ولاية لاحد في ايقاع نسك عن غيره بغير امره فصار كما لو امره بالافراد فتمتع فانه يكون مخالفا اتفاقا واراد بدم القران دم الجمع بين النسكين قرانا كان او تمتعا كما صرح به في غاية البيان لكن بالاذن المتقدم واطلق في دم الجناية فشمل دم الجماع ودم جزاء الصيد ودم الحلق ودم لبس المخيط والطيب ودم المجاوزة بغير احرام وانما وجب على المامور وحده باعتبار انه تعلق بجنايته لكن في الجناية بالجماع تفصيل ان كان قبل الوقوف ضمن جميع النفقة لانه صار مخالفا بالافساد وان كان بعده فلا ضمان والدم على المامور على كل حال واذا فسد حجه لم يحج من قابل بمال نفسه وفيه ما تقدم من التردد في وقوعه عن الآمر ولو اتم الحج الا طواف الزيارة ورجع ولم يطفه فهو حرام على النساء ويعود بنفقة نفسه ويقضي ما بقي عليه لانه جان في هذه الصورة اما لو مات بعد الوقوف قبل الطواف جاز عن الآمر لانه ادى الركن الاعظم كذا قالوا وقد

قدمنا في اول كتاب الحج فيه بحثا واعظمية اثرها انما هو للامن من الافساد بعده لا لانه يكفي بحج عن الآمر الاحجاج وفي فتح القدير واما دم الرفض فنسك ولا يتحقق ذلك اذا تحقق الا في مال الحج ولا يبعد لو فرض انه امره بالحجتين معا فيفعل حتى ارتفضت احداهما كونه على الآمر ولم اره والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى ولو اختلف المامور والورثة او الوصي فقال قد انفقت من مال الميت منعت من الحج وكذبه الآخر لا يصدق ويضمن الا ان يكون امرا ظاهرا يشهد على صدقه لان في سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق في دفعه الا بظاهر يدل على صدقه ولو اختلفا فقال حججت وكذبه الآمر كان القول للمامور مع يمينه لانه يدعي الخروج عن عهدة ما هو امانة في يده ولا تقبل بينة الوارث او الوصي انه كان يوم النحر بالبلد لانها شهادة على النفي الا ان يقيما على اقراره انه لم يحج اما لو كان الحاج مديونا للميت امره ان يحج بماله عنه وباقي المسألة بحالها فانه لا يصدق الا ببينة لانه يدعي قضاء الدين كذا في كثير من الكتب وفي خزانة الاكمل القول قوله مع يمينه الا ان يكون للورثة مطالبة بدين الميت فانه لا يصدق في حق غرم الميت الا بالحجة والقواعد تشهد للاول فكان عليه المعول **قوله** فان مات في طريقه يحج عنه من منزله بثلث ما بقي هذه العبارة تحتمل شيئين الاول ان يكون فاعل مات المامور بالحج فمعنى المسألة ان الوصي اذا احج رجلا عن الميت فمات الرجل في الطريق فانه يحج عن الميت الموصي من منزله بثلث ما بقي من المال كله وعلى هذا الوجه اقتصر الشارحون مع ما فيه من التعقيد في الضمائر فان ضمير مات يرجع الى المامور وضمير عنه ومنزله يرجع الى الموصي الثاني ان يكون فاعل مات هو الموصي فيتحد مرجع الضمائر وهو صحيح فانه اذا مات بعدما خرج حاجا واوصى بالحج فانه يحج عنه من منزله بثلث تركته ويصدق عليه انه بثلث ما بقي اي بعد الانفاق في الطريق فالحاصل ان الآمر اما ان يكون حيا وقت الاحجاج او ميتا فان كان حيا ومات المامور في الطريق فانه يحج انسانا آخر من منزله على كل حال لانه حي يرجع اليه ولهذا لو امر انسانا بان يحج عنه ودفع له مالا فلم تبلغ النفقة من بلده لم يحج عنه من حيث تبلغ كالميت لانه يمكن الرجوع اليه فيحصل الاستدراك بخلاف الميت كذا في الولوالجية وان كان ميتا واوصى بان يحج عنه فلا يخلو اما ان يكون قد خرج حاجا بنفسه ومات في الطريق اولا وفي كل منهما لا يخلو اما ان اطلق الوصية او عين المال والمكان فان اوصى بان يحج عنه واطلق يحج عنه من ثلث ماله لانه بمنزلة التبرعات فان بلغ ثلثه ان يحج عنه من بلده وجب الاحجاج من بلده لان الواجب عليه الحج من بلده الذي يسكنه وكذا ان خرج لغير الحج ومات في الطريق واوصى واما اذا خرج للحج ومات في الطريق فانه يحج عنه من بلده عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وقالا يحج من حيث مات وعلى هذا الخلاف المامور بالحج اذا مات في الطريق فانه يحج عن الموصي من منزله بثلث ما بقي من التركة وكذا لو مات الثاني والثالث الى ان لا يبقى شيء يمكن ان يحج بثلثه عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وان كان للموصي اوطان يحج عنه من اقرب اوطانه الى مكة لانه متيقن به وان لم يكن له وطن فمن حيث مات فلو مات مكي بالكوفة واوصى بحجة يحج عنه من مكة الا ان اوصى بالقران فيقرن من الكوفة لانه لا يصح من مكة فان احج عنه الوصي من غير وطنه مع ما يمكن الاحجاج من وطنه من ثلث ماله فان الوصي يكون ضامنا ويكون الحج له ويحج عن الميت ثانيا الا اذا كان المكان الذي احج منه قريبا الى وطنه من حيث يبلغ اليه ويرجع الى الوطن قبل الليل فحينئذ لا يكون ضامنا مخالفا هذا كله ان بلغ ثلث ماله فان لم يبلغ الاحجاج من بلده يحج عنه من حيث يبلغ استحسانا وان بلغ الثلث ان يحج عنه راكبا فاحج عنه ماشيا لم يجز وان لم يبلغ الا ماشيا من بلده قال محمد رحمه الله تعالى يحج عنه من حيث يبلغ راكبا وعن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه انه مخير بين ان يحج عنه من بلده ماشيا او راكبا من حيث يبلغ هذا اذا اطلق واما اذا عين مكانا اتبع لان الاحجاج لا يجب بدون الوصية فيجب بقدرها وهذا كله اذا كان الثلث يكفي لحجة واحدة فان كان يكفي لحج فهو على ثلاثة اقسام اما ان يعين حجة واحدة او يطلق او يعين في كل سنة حجة ففي الاول يحج عنه واحدة وما فضل فهو للورثة وفي الثاني يخير الوصي ان شاء احج عنه في كل سنة حجة وان شاء حج عنه في سنة واحدة حججا وهو الافضل لانه تعجيل تنفيذ الوصية لانه ربما هلك المال وفي الثالث كالثاني ولم يذكر في الاصل لان شرط التفريق لا يفيد فصار كالاطلاق كما لو امر رجلا بالحج في هذه السنة فاحجه المامور الى القابل فانه يجوز عن الميت ولا يضمن النفقة لان ذكر السنة للاستعجال لا للتقييد ولو اوصى بان يحج عنه بثلث ماله او اطلق فهلكت النفقة في يد المامور قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يحج عنه بثلث ماله وقال ابو يوسف رحمه الله تعالى بما بقي من ثلث ماله وابطله محمد رحمه الله تعالى وهذا كله اذا لم يعين الموصي قدرا فان عين قدرا من المال فان بلغ ذلك ان يحج عنه من بلده وجب والا فمن حيث يبلغ ولو عين

اكثر من الثلث يحج عنه بالثلث من حيث يبلغ بخلاف الوصية بشراء عبد باكثر من الثلث واعتاقه عنه فانها باطلة لان
في العتق لا يجوز النقصان عن المسمى كذا في المحيط وغيره وذكر الولوالجي رحمه الله تعالى في فتاواه لو اوصى بان يحج عنه
من ثلث ماله ولم يقل حجة يحج عنه من جميع الثلث لانه اوصى بصرف جميع الثلث الى الحج لان كلمة من للتمييز عن اصل
المال ولو دفع الوصي الدراهم الى رجل ليحج عن الميت فاراد ان يستردها كان له ذلك ما لم يحرم لان المال امانة في يده فان
استرد فنفقته الى بلده على من يكون ان استرد لخيانة ظهرت منه فالنفقة في ماله خاصة وان استرد لا لخيانة
ولا لتهمة فالنفقة على الوصي في ماله خاصة وان استرد لضعف رأي فيه او لجهله بامور المناسك فاراد الدفع الى
اصلح منه فنفقته في مال الميت لانه استرد لمنفعة الميت انتهى وفي فتح القدير لو اوصى ان يحج عنه ولم يزد على ذلك
كان للوصي ان يحج بنفسه الا ان يكون وارثا وان دفعه الى وارث ليحج فانه لا يجوز الا ان يجيز الورثة وهم كبار لان هذا كالتبرع
بالمال فلا يصح للوارث الا باجازة الباقين ولو قال للوصي ادفع المال لمن يحج عني لم يحل له ان يحج بنفسه مطلقا وفي
الظهيرية ولو كان ثلث ماله قدرا لا يمكن الاحجاج عنه بطلت الوصية وفي التجنيس رجل اوصى بان يحج عنه فحج عنه ابنه
ليرجع في التركة فانه لا يجوز كالدين اذا قضاه من مال نفسه ولو حج على ان لا يرجع فانه لا يجوز عن الميت لانه لم يحصل
مقصود الميت وهو ثواب الانفاق وعلى هذا الزكاة والكفارة ومثله لو قضى عنه دينه متطوعا جاز لان الحج عن الكبير
العاجز بغير امره لا يجوز وقضاء الدين بغير امره في حالة الحياة يجوز فكذا بعد الموت رجل مات وعليه حجة الاسلام
فحج عنه رجل بامره ولم يوص ولا نفقة فانه يجوز عن حجة الاسلام انتهى وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد رحمه
الله تعالى لو قال حجوا عني من ثلثي حجتين يكتفى بواحدة والباقي للورثة ان فضل انتهى وهو مشكل على ما تقدم من المحيط
والولوالجية وهو مبني على الفرق بين ان يوصي من الثلث وبين ان يوصي بجميع الثلث وذكر في اخر العمدة من الوصايا
لو اوصى بان يحج عنه بالالف من ماله فاحج الوصي من مال نفسه ليرجع به ليس له ذلك لان الوصية باللفظ فيعتبر
لفظ الموصي وهو اضاف المال الى نفسه فلا يبدل انتهى وفي العدة امرأة تركت مهرها على الزوج ليحج بها فعليه المهر
لانه بمنزلة الرشوة وهي حرام انتهى وذكر الاسبيجابي رحمه الله تعالى انه لا يجوز الاستئجار على الحج ولا على شيء من الطاعات
فلو استؤجر على الحج ودفع اليه الاجر فحج عن الميت فانه يجوز عن الميت وله من الاجر مقدار نفقة الطريق في الذهاب والمجيء
ويرد الفضل على الورثة لانه لا يجوز الاستئجار عليه ولا يحل له ان يأخذ الفضل لنفسه الا اذا تبرع الورثة به
وهم من اهل التبرع او اوصى الميت بان الفضل للحاج وقال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى لا تجوز هذه الوصية لان
الموصى له مجهول الا ان الاول اصح لان الموصى له يصير معلوما بالحج كما لو اوصى بشراء عبد بغير عينه ويعتق
ويعطى له مائة درهم فانها جائزة وقال بعضهم لا تجوز انتهى واراد المصنف رحمه الله تعالى بمؤنته في الطريق مؤنته
قبل الوقوف بعرفة ولو كان بمكة وفي المحيط ولو دفع الى رجل مالا ليحج به عنه فامسك الحاج ثم مات الامر فللورثة
ان يأخذوا ما بقي من المال معه ويضمنوه ما انفق منه بعد موته ولا يشبه الورثة والامر في هذا لان نفقة
الحج كنفقة ذوي الارحام فتبطل بالموت ويرجع بالمال الى الورثة انتهى **قوله** ومن اهل بحج عن ابويه فعين صح
لانه جعل الثواب للغير وهو لا يحصل الا بعد الاداء فالنية قبله لهما لغو فاذا فرغ وجعل لاحدهما او لهما فانه
يجوز بخلاف ما اذا اهل عن امريه ثم عين لما تقدم انه صار مخالفا وبهذا علم ان التعيين بعد الابهام ليس بشرط
وانما ذكره ليعلم منه حكم عدم التعيين بالاولى لانه بعد ان جعله لهما يملك صرفه عن احدهما فلان يبقيه
لهما اولى وبهذا علم ان الاجنبي كالوارث في هذا فان من تبرع عن اجنبيين بالحج فهو كالولد عن ابويه لان المجعول
انما هو الثواب فله ان يجعله لمن شاء وعلم ايضا انه في الوارث المتبرع من غير وصية اما اذا اوصى بحجة الفرض
فتبرع الوارث بالحج فقد قدمنا انه لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث اما بالحج بنفسه او بالاحجاج عنه رجلا
فقد قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يجزيه ان شاء الله تعالى لحديث الخثعمية فانه شبهه بدين العباد وفيه لو
قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا هذا وفي المبسوط فان قيل فقد اطلق ابو حنيفة الجواب في كثير من الاحكام
الثابتة بخبر الواحد ولم يقيده بالمشيئة قلنا لان خبر الواحد يوجب العمل فيما طريقه العمل فاطلق الجواب فيه
فاما سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه امر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب
بالاستثناء انتهى وذكر الولوالجي رحمه الله تعالى ان قوله ان شاء الله على القبول لا على الجواز لانه شبهه بقضاء
الدين ومن تبرع بقضاء دين رجل كان لصاحب الدين بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فكذا في باب الحج انتهى ثم اعلم

ان حج الولد عن والده ووالدته مندوب بالاحاديث كما في فتح القدير ثم المصنف رحمه الله تعالى لم يقيد الحاج
عن الغير بشيء ليفيد انه يجوز احجاج الصرورة وهو الذي لم يحج اولا عن نفسه لكنه مكروه كما صرحوا به
واختار في فتح القدير انها كراهة تحريم للنهي الوارد في ذلك وفي البدائع يكره احجاج المرأة والعبد والصرورة
والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن نفسه وهو يدل على انها كراهة تنزيه والا قال وفي
احجاج الحر الحاج والحق انها تنزيهية على الآمر تحريمية على الصرورة المأمور التي اجتمعت فيه شروط الحج
عن نفسه لانه اثم بالتاخير والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

باب الهدي

هو في اللغة ما يهدى الى الحرم من شاة او بقرة او بعير الواحد هدية كما يقال جدي في جدية السرج ويقال هدي
على فعيل الواحدة هدية كمطية ومطي ومطايا كذا في المغرب **قوله** ادناه شاة وهو ابل وبقر وغنم يفيد ان له
اعلى وهو كذلك فان الافضل الابل والادنى الشاة والبقر وسط وقد فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
ما استيسر من الهدي بالشاة واراد بالابل والبقر والغنم بيان انواع ما يهدى الى الحرم فالهدي لغة وشرعا
واحد لان تلك الانواع لا تسمى هديا من غير اهداء الى الحرم وحينئذ فاطلاق الهدي على غير الانواع
الثلاثة في كلام الفقهاء في باب الايمان والنذور مجاز ثم الواحد من النعم يكون هديا بجعله صريحا هديا
او دلالة وهو اما بالنية او بسوق بدنة الى مكة وان لم ينو استحسانا لان نية الهدي ثابتة عرفا لان سوق
البدنة الى مكة في العرف يكون للهدي لا للركوب والتجارة كذا في المحيط واراد به السوق بعد التقليد
لا مجرد السوق وافاد ببيان الادنى انه لو قال لله علي ان اهدي ولا نية له فانه يلزمه شاة لانها الاقل وان
عين شيئا لزمه فان كان مما يراق دمه ففيه ثلاث روايات في رواية ابي سليمان يجوز ان يهدي بقيمته لان ايجاب
العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى في جزاء الصيد يتأدى بالقيمة فكذا ما اوجبه العبد
وفي رواية ابي حفص اجزأه ان يهدي مثله لانه في معناه وفي رواية ابن سماعة رحمه الله تعالى لا يجوز ان يهدي
قيمته لانه اوجب شيئين الاراقة والتصدق فلا يجوز الاقتصار على التصدق كما في هدي المتعة والقران
بخلاف جزاء الصيد لانه كما اوجب الهدي اوجب غيره وهو الاطعام ومسألتنا الناذر ما اوجب الا الهدي
فتعين ولو بعث بقيمته فاشترى بمكة مثله وذبحه جاز قال الحاكم في المختصر ويحتمل ان يكون هذا تأويل
رواية ابي سليمان ومن نذر شاة فاهدى جزورا فقد احسن وليس هذا من القيمة لثبوت الاراقة في البدل
الاعلى كالاصل وقالوا اذا قال لله علي ان اهدي شاة فاهدى شاتين تساوي قيمة شاة لم يجزه وهي حجة
لرواية ابن سماعة فكان هو المذهب وان كان المنذور شيئا لا يراق دمه فان كان منقولا تصدق بعينه او بقيمته
وان كان عقارا تصدق بقيمته ولا يتعين التصدق به في الحرم ولا على فقراء مكة لان الهدي فيه مجاز عن
التصدق ثم اعلم انه اذا الحق بلفظ الهدي ما يبطله لا يلزمه شيء كما لو قال هذه الشاة هدي الى الحرم او الى
المسجد الحرام عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنهما لان اسم الهدي انما يوجب باعتبار اضمار مكة بدلالة العرف
فاذا صرح بالحرم او المسجد الحرام تعذر هذا الاضمار اذ قد صرح بمراده **قوله** وما جاز في الضحايا جاز في
الهدايا يعني فيجوز الثني من الابل والبقر والغنم ولا يجوز الجذع الا من الضان لانه قربة تعلقت باراقة الدم
كالاضحية فيختصان بمحل واحد والثني من الغنم ما تم له سنة ومن البقر ما تم له سنتان ومن الابل ما تم
له خمس واختلف في الجذع من الضان فجزم في المبسوط انه ابن سبعة اشهر عند الفقهاء وسنة في اللغة وفي
غاية البيان انه ما تم له ثمانية اشهر وشرط ان يكون عظيم الجثة اما اذا كان صغيرا فلا بد من تمام السنة
افاد انه يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة الكل القربة وان اختلفت اجناسها من دم متعة
واحصار وجزاء صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان احب ان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اراد
ان يشرك فيها ستة او يشتريها بغير نية الهدي ثم يشرك فيه ستة وينوي الهدي او يشتريها معا في الابتداء
وهو الافضل واما اذا اشتراها للهدي من غير نية الشركة ليس له الاشتراك فيها لانه يصير بيعا لانها كلها
صارت واجبة بعضها بايجاب الشرع وما زاد بايجابه واذا كان احد الشركاء كافرا او مريدا اللحم دون الهدي لم

يجزيه وإذا مات أحد الشركاء فرضي ورثته أن يذبحوها عن الميت معهم أجزأهم استحساناً لأن المقصود هو التصدق
وأي الشركاء ذبحها يوم النحر أجزأ الكل وأشار إلى أنه لا بد من السلامة عن العيوب كما في الأضحية فهو مطرد منعكس
أي فما لا يجوز في الضحايا لا يجوز في الهدايا فعبارة الهداية أولى وهي ولا يجوز في الهدايا إلا ما جاز في الضحايا
فإنه لا يلزم من الاطراد الانعكاس ألا ترى إلى قولهم وما جاز أن يكون ثمناً في البيع جاز أن يكون أجرة في الإجارة
ولم يلزم انعكاسه لفساده لجواز جعل المنافع المختلفة أجرة لا ثمناً قوله والشاة تجوز في كل شيء إلا في طواف
الركن جنباً ووطء بعد الوقوف يعني أن كل موضع ذكر فيه الدم من كتاب الحج يجزئ فيه الشاة إلا فيما ذكره وليس
مراده التعميم فإن من نذر بدنة أو جزوراً لا يجزئه الشاة وإنما لزمت البدنة فيما إذا طاف جنباً لأن الجناية أغلظ
فيجب جبر نقصانها بالبدنة إظهاراً للتفاوت بين الأصغر والأكبر ويلحق به ما إذا طاف حائضاً أو نفساء
وليس موضعاً ثالثاً كما في فتح القدير لأن المعنى الموجب للتغليظ واحد ووجبت في الجماع بعد الوقوف لأنه أعلى
أنواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه وأطلقه فشمل ما بعد الحلق وقد أسلفنا فيه اختلافاً والراجح وجوب
الشاة بعده فالمراد هنا هو الوطء بعد الوقوف قبل الحلق والطواف قوله ويؤكل من هدي التطوع والمتعة
والقران فقط أي يجوز له الأكل ويستحب للاتباع الفعلي الثابت في حجة الوداع على ما رواه مسلم من أنه
عليه الصلاة والسلام نحر ثلاثاً وستين بدنة بيده ونحر علي رضي الله تعالى عنه ما بقي من المائة ثم أمر من كل
بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ولأنه دم نسك فيجوز الأكل منه كالأضحية
وأشار بكلمة من إلى أنه يأكل البعض منه والمستحب أن يفعل كما في الأضحية وهو أن يتصدق بالثلث ويطعم الأغنياء
الثلث ويأكل ويدخر الثلث وأفاد بقوله هدي التطوع أنه بلغ الحرم أما إذا ذبحه قبل بلوغه فليس بهدي
فلم يدخل تحت عبارته ليحتاج إلى الاستثناء فلهذا لا يؤكل منه والفرق بينهما أنه إذا بلغ الحرم فالقربة فيه
بالإراقة وقد حصلت فالأكل بعد حصولها وإذا لم يبلغ فهي بالتصدق والأكل ينافيه وأفاد بقوله فقط
أنه لا يجوز الأكل من بقية الهدايا كدماء الكفارات كلها والنذور وهدي الإحصار وكذا ما ليس بهدي كالتطوع
إذا لم يبلغ الحرم وكذا لا يجوز للأغنياء لأن دم النذر دم صدقة وكذا دم الكفارات لأنه وجب تكفيراً للذنب
وكذا دم الإحصار لوجود التحلل والخروج من الإحرام قبل أوانه قال في البدائع وكل دم يجوز له أن يأكل منه
لا يجب عليه التصدق بلحمه بعد الذبح لأنه لو وجب عليه التصدق به لما جاز له أكله لما فيه من إبطال حق الفقراء
وكل دم لا يجوز له الأكل منه يجب عليه التصدق بعد الذبح لأنه إذا لم يجز أكله ولا يتصدق به يؤدي إلى إضاعة
المال ولو هلك المذبوح بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لأنه لا صنع له في الهلاك وإن استهلكه بعد الذبح
فإن كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته فيتصدق بها لأنه تعلق به حق الفقراء فبالاستهلاك تعدى
على حقهم وإن كان مما لا يجب التصدق به لا يضمن شيئاً ولو باع اللحم جاز بيعه في النوعين لأن ملكه قائم إلا أن فيما
لا يجوز له أكله ويجب عليه التصدق به يتصدق بثمنه لأنه ثمن مبيع واجب التصدق انتهى وهكذا نقله عنه
في فتح القدير باختصار مع أنه قدم أنه ليس له بيع شيء من لحوم الهدايا وإن كان مما يجوز له الأكل منه فإن باع شيئاً
أو أعطى الجزار أجرة منه فعليه أن يتصدق بقيمته انتهى وقد يقال في التوفيق بينهما أنه إن باع مما لا يجوز أكله
منه وجب التصدق بالثمن ولا ينظر إلى القيمة وإن باع مما لا يجوز له أكله وجب التصدق بالقيمة ولا ينظر إلى
الثمن وأن المراد بالجواز في كلام البدائع الصحة لا الحل وفي فتح القدير ولو أكل مما لا يحل له الأكل منه ضمن ما أكل وبه
قال الشافعي وأحمد رحمة الله عليهما وقال مالك رضي الله عنه لو أكل لقمة ضمنه كله قوله وخص ذبح هدي
المتعة والقران بيوم النحر فقط والكل بالحرم لا بفقيره بيان لكون الهدي موقتاً بالمكان سواء كان دم شكر أو
جناية لما تقدم أنه اسم لما يهدى من النعم إلى الحرم وأما توقيته بالزمان فمخصوص بهدي المتعة والقران وأما
بقية الهدايا فلا تتقيد بزمان وهو الصحيح وأفاد أن هدي التطوع إذا بلغ الحرم لا يتقيد بزمان وإن كان ذبحه
يوم النحر أفضل كما ذكره الشارح خلافاً للقدوري رحمه الله تعالى وأراد المصنف بيوم النحر وقته وهي الأيام الثلاثة
وأراد بالاختصاص الاختصاص من حيث الوجوب على قول أبي حنيفة رضي الله عنه وإلا لو ذبح بعد أيام النحر
أجزأ إلا أنه تارك للواجب وقبلها لا يجزئ بالإجماع وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونها فيها هو السنة عندهما
حتى لو ذبح بعدها لتحلل بالحلق لا شيء عليه وعنده عليه دم ودخل تحت قوله والكل بالحرم الهدي المنذور

بخلاف البدنة المنذورة فإنها لا تتقيد بالحرم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف
رحمه الله تعالى لا يجوز ذبحها في غير الحرم قياساً على الهدي المنذور والفرق ظاهر واتفقوا على أنه لو نذر
نحر جزور أو بقرة فإنه لا يتقيد بالحرم ولو نذر بدنة من شعائر الله تعالى أو نوى أن تنحر بمكة تقيد بالحرم اتفاقاً
كذا في المحيط وقوله لا بفقيره بيان لجواز التصدق على فقراء غير الحرم بلحم الهدي لإطلاق الدلائل لكن التصدق
على فقراء مكة أفضل كما في البدائع معزياً إلى الأصل قوله ولا يجب التعريف بالهدي لأن الهدي ينبئ عن النقل
إلى مكان التقرب بإراقة دمه فيه لا عن التعريف فلا يجب وهو الذهاب به إلى عرفات أو التشهير بالتقليد
والإشعار ولم يذكر استحبابه لأن فيه تفصيلاً فما كان دم شكر استحب تعريفه وما كان دم كفارة استحب
إخفاؤه وستره لأن سببها الجناية كقضاء الصلاة يستحب إخفاؤه ولم يذكر المصنف رحمه الله تعالى سنن
الذبح والنحر هنا لما سيصرح به في باب الذبائح والأضحية قوله ويتصدق بجلاله وخطامه ولم يعط
أجر الجزار منه أي الهدي والجلال جمع الجل وهو ما يلبس على الدابة والخطام هو الزمام وهو ما يجعل في أنف
البعير لحديث البخاري مرفوعاً أن علياً رضي الله تعالى عنه أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوم على بدنه
وأن يقسم بدنه كلها لحومها وجلودها وجلالها ولا يعطي في جزارتها شيئاً وهو بضم الجيم كراء عمل الجزار وأفاد
أنه إن أعطاه منها أجرته ضمنه لأنه إتلاف اللحم أو معاوضة وقيد بالأجر لأنه لو تصدق بشيء من لحمها عليه
سوى أجرته جاز لأنه أهل للتصدق عليه قوله ولا يركبه بلا ضرورة لأنه جعله خالصاً لوجه الله تعالى
فلا ينتفع بشيء منه وصرح في المحيط بأن ركوبه لغير حاجة حرام وينبغي أن يكون مكروهاً كراهة تحريم لأن الدليل
ليس قطعياً وأشار إلى أنه لا يحمل عليها أيضاً وإلى أنه لو ركبها أو حمل عليها فنقصت فعليه ضمان ما نقص
ويتصدق به على الفقراء دون الأغنياء لأن جواز الانتفاع بها للأغنياء معلق ببلوغ المحل وأطلقه فشمل ما يجوز
الأكل منه وما لا يجوز وإنما جاز له حالة الضرورة لما رواه صاحب السنن مرفوعاً اركبها بالمعروف إذا ألجئت
إليها حتى تجد ظهراً وفي الصحيح اركبها ويلك في الثانية أو الثالثة حين رآه مضطراً إلى ركوبها وفي جامع الترمذي
ويحك أو ويلك وفي البدائع ويحك كلمة ترحم وويلك كلمة تهدد وعلل الإمام الناصحي في الجمع بين وقفي هلال
والخصاف بأن البدنة باقية على ملك صاحبها فيجوز الانتفاع بها عند الضرورة ولهذا لو مات قبل أن تبلغ
كانت ميراثاً انتهى وظاهر كلامهم أنها إن نقصت بركوبه لضرورة فإنه لا ضمان عليه قوله ولا يحلبه أي
الهدي لأنه جزؤه فلا يجوز له ولا لغيره من الأغنياء فإن حلبه وانتفع به أو دفع إلى الغني ضمنه لوجود
التعدي منه كما لو فعل ذلك بوبره أو صوفه وفي المحيط ضمن قيمته فجعل اللبن قيمياً وفي غاية البيان ضمن مثله
أو قيمته وإن لم ينتفع به بعد الحلب تصدق به على الفقراء وأشار إلى أنها لو ولدت فإنه يتصدق به أو يذبحه
معها فإن استهلكه ضمن قيمته وإن باعه تصدق بثمنه وإن اشترى بها هدياً فحسن قوله وينضح ضرعها بالنقاخ
أي يرش بالماء البارد حتى يتقلص والنقاخ بالنون المضمومة والقاف والخاء المعجمة الماء العذب الذي ينقخ
الفؤاد ببرده كذا في الصحاح والمغرب وفي المصباح المنير نضح من باب ضرب ونفح فعلى هذا يكسر ضاده ونفح
قالوا هذا إذا كان قريباً من وقت الذبح وإن كان بعيداً يحلبها ويتصدق بلبنها كيلا يضر بها ذلك قوله وإن
عطب واجباً وتعيب قام غيره مقامه والمعيب له لأن الواجب في الذمة فلا يسقط عنه حتى يذبح في محله
والمراد بالعطب هنا الهلاك وهو من باب علم فهو كما لو عزل دراهم الزكاة فهلكت قبل الصرف إلى الفقراء فإنه
يلزمه إخراجها ثانياً والمراد من العيب هنا ما يكون مانعاً من الأضحية فهو كهلاكه وإنما كان المعيب له لأنه
لأنه عينه إلى جهة وقد بطلت فبقي على ملكه وهل يدخل تحت الواجب هنا ما لو نذر شاة معينة فهلكت فإنه
فإنه يلزمه غيرها أو لا لكون الواجب في العين لا في الذمة قوله ولو تطوعاً نحره وصبغ نعله بدمه
وضرب به صفحته ولم يأكله غني أي ولو كان المعطوب والمعيب تطوعاً نحره وصبغ قلادته بدمه فالمراد
من العطب هنا القرب من الهلاك لا الهلاك وفائدة هذا الفعل أن يعلم الناس أنه هدي فيأكل منه الفقراء
دون الأغنياء وهذا لأن الإذن في تناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي أن لا يحل قبل ذلك أصلاً إلا أن
التصدق على الفقراء أفضل من أن يتركه لحماً للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود قوله وتقلد
بدنة التطوع والمتعة والقران فقط لأنه دم نسك وفي التقليد إظهاره وتشهيره فيليق به وأفاد بقوله

فقط انه لا يتقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها ولو قلده لا يضره كذا في المبسوط وقيد بالبدنة لانه لا يسن تقليد الشاة ولا تقلد عادة ودخل تحت التطوع المنذور لانه لما كان بايجاب العبد كان تطوعا اي ليس بايجاب الشارع ابتداء فلذا ذكر في المحيط انه يقلد دم النذر لانه دم نسك وعبادة فان قلت روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قلد هدايا الاحصار قلت جوابه انه كان قلدها للمتعة فلما احصر بقيت كما كانت فبعث الى مكة على حالها كذا في غاية البيان ولم يذكر وقت التقليد لان فيه تفصيلا فان بعثه يقلده من بلده وان كان معه فمن حيث يحرم وهذه المسائل منثورة ثابتة في بعض النسخ دون بعض وقد جرت عادة المصنفين رحمهم الله تعالى انهم يذكرون في اخر الكتاب ما شذ وندر من المسائل في الابواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفوائد ويقولون في اوله مسائل منثورة او مسائل متفرقة او مسائل شتى ومسائل لم تدخل في الابواب او فروع **قوله** ولو شهدوا انهم وقفوا قبل يومه تقبل وبعده لا اي لو شهدوا بعدما وقف الناس بعرفة انهم وقفوا يوم التروية قبلت شهادتهم ولو شهدوا انهم وقفوا يوم النحر لا تقبل والقياس انه لا يجزيهم اعتبارا بما اذا وقفوا يوم التروية وهذا لانه عبادة تختص بزمان ومكان فلا تقع عبادة دونهما وقد ذكرها في الهداية للاستحسان وجهين الاول انها لا تقبل لكونها على النفي الثاني انها تقبل لكن لا يستلزم عدم صحة الوقوف لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم يحكم بالجواز بعد الاجتهاد لزم الحرج الشديد المنفي شرعا وهو حكمة قوله عليه الصلاة والسلام عرفتكم يوم يعرفون اي وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذي يقف فيه الناس عن اجتهاد ورأي انه يوم عرفة وذكر في معراج الدراية ان الوجه الثاني هو الاصح ورجح في فتح القدير الاول لانها قامت على الاثبات حقيقة وهو رؤية الهلال في ليلة قبل رؤية اهل الموقف فليست شهادة على النفي واذا كانت هذه الشهادة يثبت بها عدم صحة الوقوف فلا فائدة في سماعها للامام فلا يسمعها لان سماعها يشهرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين بالشك في صحة حجهم بعد طول عنائهم فاذا جاؤا يشهدون يقول لهم انصرفوا لا نسمع هذه الشهادة قد تم حج الناس وكذا حج الشهود ولو وقفوا وحدهم لم يجزهم وعليهم اعادة الوقوف مع الامام للحديث السابق وكذا اذا اخر الامام الوقوف بمعنى يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله واستشكل المحقق في فتح القدير تصور قبول الشهادة في المسئلة الاولى لانه لا فائدة لان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه الثامن لان اعتقاده الثامن انما يكون بناء على انه اول ذي الحجة ثبت باكمال عدة ذي القعدة واعتقاده التاسع بناء على انه روي قبل الثلاثين من ذي القعدة فهذه شهادة على الاثبات والقائلون انه الثامن حاصل ما عندهم نفي محض وهو انهم لم يروا ليلة الثلاثين من ذي القعدة وراء الذين شهدوا فهي شهادة لا معارض لها انتهى وحاصله ان الشهادة على خلاف ما وقف الناس لا يثبت بها شيء مطلقا سواء كان قبله او بعده وهو انما يتم ان لو انحصر التصوير فيما ذكره بل صورته لو وقف الامام بالناس على ظن انه اليوم التاسع من غير ان يثبت عنده رؤية الهلال فشهد قوم انه اليوم الثامن فقد تبين خطاطنه والتدارك ممكن فهي شهادة لا معارض لها ولهذا قال في المحيط لو وقفوا يوم التروية على ظن انه يوم عرفة لم يجزهم وبهذا التقرير علم ان المسئلة تحتاج الى تفصيل ولا بد فيه بل هو متعين وقد بقي مسئلة ثالثة وهي ما اذا شهدوا يوم التروية والناس بمنى ان هذا اليوم يوم عرفة ينظر فان امكن الامام ان يقف مع الناس او اكثرهم نهارا قبلت شهادتهم قياسا واستحسانا للتمكن من الوقوف وان لم يقفوا عشيته فاتهم الحج وان امكن ان يقف معهم ليلا لا نهارا فكذلك استحسانا وان لم يمكنه ان يقف ليلا مع اكثرهم لا تقبل شهادتهم ويأمرهم ان يقفوا من الغد استحسانا والشهود في هذا كغيرهم كما قدمناه وفي الفتاوى الظهيرية ولا ينبغي للامام ان يقبل في هذا شهادة الواحد والاثنين ونحو ذلك **قوله** ولو ترك الجمرة الاولى في اليوم الثاني رمى الثلاثة او الاولى فقط بيان لكون الترتيب في الجمار الثلاث اليوم الثاني ليس بشرط ولا واجب وانما هو سنة ولهذا قدم قوله رمى الثلاثة لمراعاة الترتيب المسنون لان كل جمرة قربة قائمة بنفسها لا تعلق لها بغيرها وليس بعضها تابعا للبعض بخلاف السعي قبل الطواف او الطواف قبل الوقوف فانه شرع مرتبا على وجه اللزوم فلم يدخل وقته ولولا وروده في قضاء الفوائت بالترتيب قلنا لا يلزم فيها ايضا لان كل صلاة عبادة مستقلة

وبخلاف

بخلاف البداءة بالمروة فان البداءة من الصفا ثبتت بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام ابدأوا بما بدأ الله به بصيغة الامر بخلاف الترتيب في الجمار الثلاث فانه ثبت بالفعل وهو لا يفيد اكثر من السنة **قوله** ومن اوجب حجا ماشيا لا يركب حتى يطوف للركن اي بان نذر ان يحج ماشيا وفيه اشارة الى وجوب المشي لان عبارة المختصر عبارة الجامع الصغير وهي كلام المجتهد اعني ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما نقله محمد عنه فيه وهو اخبار المجتهد واخباره معتبر باخبار الشرع لانه نائبه في بيان الاحكام كما في المعراج وفي الاصل اعني المبسوط لمحمد ايضا خيره بين الركوب والمشي وعن ابي حنيفة انه كره المشي فيكون الركوب افضل وصحح ما في الجامع الصغير قاضي خان في شرحه واختاره فخر الاسلام معللا بانه التزم القربة بصفة الكمال وانما قلنا ان المشي اكمل لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من حج ماشيا كتب له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال الواحدة بسبعمائة وانما رخص الشرع في الركوب دفعا للحرج قال في غاية البيان ولا يرد عليه ما اورد في النوازل عن ابي حنيفة ان الحج راكبا افضل لان ذلك لمعنى اخر وهو ان المشي يسيء خلقه وربما يقع في المنازعة والجدال المنهي والا فالاجر على قدر التعب والتعب في المشي اكثر انتهى ولا يقال لا نظير للمشي في الواجبات ومن شرط صحة النذر ان يكون من جنس المنذور واجبا لانا نقول بل له نظير وهو مشي المكي الذي لا يجد الراحلة وهو قادر على المشي فانه يجب عليه ان يحج ماشيا ونفس الطواف ايضا ولم يذكر المصنف محل وجوب ابتداء المشي لان محمدا لم يذكره فلذا اختلف المشايخ فيه على ثلاثة اقوال قيل من بيته وهو الاصح كذا في فتح القدير وغيره لانه المراد عرفا وقيل من الميقات وقيل من اي موضع يحرم منه واختاره فخر الاسلام والامام العتابي وصححه في غاية البيان لانه نذر بالحج والحج ابتداؤه الاحرام وانتهاؤه طواف الزيارة فيلزمه بقدر ما التزم ولا عبرة بالعرف مع وجود اللفظ بخلاف الوصية بالحج فانه يحج عنه من بيته لان الوصية تنصرف الى الفرض في الاصل ولهذا يحج عنه راكبا لا ماشيا والمعول عليه هو التصحيح الاول ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد وقوله لا عبرة بالعرف مع وجود اللفظ ممنوع بل المعتبر في النذور والايمان العرف لا اللفظ كما عرف في محله وفي فتح القدير ولو احرم من بيته فالاتفاق على انه يمشي من بيته وانما ينتهي وجوب المشي بطواف الزيارة لان به ينتهي الاحرام واما طواف الصدر فللتوديع وليس باصل في الحج حتى لا يجب على من لا يودع وافاد بقوله لا يركب انه لو ركب لزمه الجزاء لترك الواجب فاذا ترك في الكل او في الاكثر يلزمه الدم وفي الاقل يلزمه التصدق بقدره من الكل من قيمة الشاة الوسط ومقتضى الاصل ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتابع ولكن ثبت ذلك نصا في الحج فوجب العمل به وهو ما عن ابن عباس ان اخت عقبة نذرت ان تحج ماشية فامرها النبي عليه السلام ان تركب وتهدي دما رواه ابو داود وهو محمول على عجزها عن المشي بدليل الرواية الاخرى وانها لا تطيق واطلق في الجواب فشمل ما اذا كان منجزا او معلقا واما اذا قال لله علي او علي حجة ماشيا ولو قال علي المشي الى بيت الله ولم يذكر حجا ولا عمرة لزمه احد النسكين استحسانا فان جعله عمرة مشى حتى يحلق الا اذا نوى به المشي الى مسجد المدينة او مسجد بيت المقدس او مسجد من المساجد فانه لا يلزمه شيء وقوله علي المشي الى مكة او الكعبة كقوله الى بيت الله ولو قال علي المشي الى الحرم او المسجد الحرام فانه لا شيء عليه عند ابي حنيفة لعدم العرف بالتزام النسك به وقالا يلزمه النسك احتياطا واتفقوا على انه لا لزوم لو قال الى الصفا او المروة او مقام ابرهيم او الى استار الكعبة او بابها او ميزابها او عرفات او المزدلفة او مسجد النبي عليه السلام او ذكر مكان المشي غيره كقوله علي الذهاب الى بيت الله او الخروج ثم ان حج المنذور يسقط حجة الاسلام عند ابي يوسف خلافا لمحمد فاذا نذر الحج ولم يكن حج ثم حج واطلق كان عن حجة الاسلام وسقط عنه ما التزمه بالنذر لان نذره منصرف اليه وان كان قد حج ثم نذر ثم حج فلا بد من تعيين الحج عن النذر والا وقع تطوعا كما حرره في فتح القدير ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقول ابي يوسف هو الاقيس لما قدمناه في نذر الصوم **قوله** ولو اشترى محرمة حللها وجامعها لان منافعها مستحقة للمولى فيجوز له تحليلها بغير هدي غير ان البائع يكره تحليله لا خلاف الوعد حيث وجد منه الاذن والمشتري لم يوجد منه الاذن فلا يكره تحليله وقيد بكونها محرمة لانه لو كانت منكوحة فليس للمشتري فسخ النكاح لانه قائم مقام البائع وهو ليس له الاذن بعد الفسخ واطلق في احرامها فشمل ما اذا كان باذن البائع او لا وانثار بعطف

الجماع على التحليل الى انه يحللها بغير الجماع كقص ظفر وشعر ونحو ولجنس التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام
حتى يتعلق به الفساد فلا يفعله تعظيما لامر الحج ولا يقع التحليل بقوله حللتك بل بفعله او بفعلها بامره كالامتشاط
بامره واشار الى ان للمشتري ان يحلل العبد المحرم لما قدمناه واذا كان له منعهما وتحليلهما لتنزله الرد بالعيب وللي
ان الحرة لو احرمت بحج نفل ثم تزوجت فللزوج ان يحللها عندنا بخلاف ما اذا احرمت بالفرض فليس له ان يحللها
ان كان لها محرم فان لم يكن لها فله منعها فان احرمت فهي محصرة لحق الشرع وكذا اذا اراد الزوج تحليلها لا يحلل
الا بالهدي بخلاف ما اذا احرمت بنفل بلا اذن له ان يحللها ولا يتاخر تحليله اياها الى ذبح الهدي كما قدمناه في
باب الاحصار ولو اذن لامرته في حج النفل فليس له ان يرجع فيه لملكها منافعها وكذا المكاتبة بخلاف الامة وفي فتح
القدير ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم باحرامها لم يكن تحليلا وفسد حجها وان علمه كان تحليلا ولو
حللها ثم بدا له ان ياذن لها فاذن فاحرمت بالحج ولو بعدما جامعها من عامها ذلك لم يكن عليها عمرة ولانية القضا
ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج ولو حللها فاحرمت فحللها فاحرمت هكذا مرارا ثم حجت من عامها
اجزاها عن كل التحللات بتلك الحجة الواحدة ولو لم تحج الا من قابل كان عليها لكل تحليل عمرة • تم كتاب الحج والله اعلم

كتاب النكاح

ذكره بعد العبادات لانه اقرب اليها حتى كان الاشتغال به افضل من التخلي لنوافل العبادات وقدم على الجهاد لاشتماله
على المصالح الدينية والدنيوية وامر المناسبة سهل واختلف في معناه لغة على اربعة اقوال فقيل مشترك بين
الوطي والعقد وهو ظاهر ما في الصحاح فانه قال النكاح الوطي وقد يكون العقد تقول نكحتها ونكحت هي اي
تزوجت وهي ناكح في بني فلان اي ذات زوج والمراد بالمشترك اللفظي وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطي
ونسبه الاصوليون الى الشافعي وفي تحشية منكر العمل بالحقيقة سقط المجاز وقيل بالعكس وعليه مشايخنا
صرحوا به كما في فتح القدير وجزم به في المغرب وذكر الاصوليون ان ثمرة الاختلاف بيننا وبين الشافعي تظهر
في حرمة موطوءة الاب من الزنا اخذا من قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا فلما كان حقيقة في العقد
عنده لم يحرم موطوءته من الزنا وحرمت معقودة الاب بغير وطي بالاولى ويتفرع على اصلنا ما لو قال لامراته
ان نكحتك فانت طالق فانه للوطي فلو ابانها ثم تزوجت لم يحنث ولا يرد علينا ما لو قال للاجنبية ذلك فانه للعقد
لتعذر الوطي شرعا فكانت حقيقة مهجورة كما في الكشف وكذا لو قال ذلك لمن لا تحل له ابدا بان قال ان نكحتك
فعبدي حر انصرف الى النكاح الفاسد كما في المحيط وقيل حقيقة في الضم صرح به مشايخنا ايضا لكن قال في
فتح القدير انه لا منافاة بين كلاميهم لان الوطي من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من افراده كانسان
في زيد فهو من قبيل المشترك المعنوي الى اخر ما ذكره وهو مردود فان الوطي مغاير للضم ولذا قال في المغرب وقولهم
النكاح الضم مجاز كاطلاقه على العقد الا ان اطلاقه على الضم من باب تسمية المسبب باسم السبب واطلاقه على العقد
على العكس ومما يدل على مغايرة القولين ان صاحب المحيط ذكر انه حقيقة في الضم الشامل للوطي والعقد باعتبار
الايجاب الى القبول فهو حقيقة في العقد ايضا وعلى القول الثالث مجاز فيه ورجح في غاية البيان الاول بان الاصل
في الكلام الحقيقة والمشترك مستعمل في الموضوع الاصلي دون المجاز انتهى وهو غفلة عما في الاصول فان
الاصح انه اذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لانه ابلغ واغلب والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج
الى قرينتين كما ذكره النسفي في شرح المنار وقال في البديع انه الحق والمحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني
الثلاثة لكن الشك في تعيين المعنى الحقيقي له واما معناه شرعا ففي فتح القدير حيثما طلق في الكتاب والسنة
مجردا عن القرائن فهو للوطي فقد تساويا المعنى اللغوي والشرعي ولذا قال قاضيخان انه في اللغة والشرع
حقيقة في الوطي مجاز في العقد واما ما ذكره المصنف وغيره من انه اسم للعقد الخاص فهو معناه في اصطلاح
الفقها ولذا قال في المجتبى انه عرفا الفقها العقد فقول من قال انه في الشرع اسم للعقد الخاص كما في التبيين محمول
على ان المراد انه في عرف اهل الشرع وهم الفقها فلا مخالفة وسبب مشروعيته مع ان الاصل في النكاح الحظر
واباحته للضرورة كما في الكشف تعلق بقا العالم به المقدر في العلم الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقا
النوع بالوطي على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم والسفك وضياع الانساب بخلافه على الوجه

المشروع

المشروع وشرطه نوعان عام في تنفيذ كل تصرف داير بين النفع والضرر وخاص فالاول الاهلية بالعقل والبلوغ
قال في فتح القدير وينبغي ان يراد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولي العقد فان تزويج الصغير والصغيرة
جايز وتوكيل الصبي الذي لا يعقل العقد ويقصده جايز في البيع عندنا فصحته منا اولى لانه محض سفير
واما الحرية فشرط النفاذ بلا اذن احد انتهى • وضم الزيلعي الحرية الى العقل والبلوغ في الشرط العام والتحقيق
ان التمييز شرط في متولي العقد للانعقاد اصيلا كان او لم يكن فلم ينعقد النكاح بمباشرة المجنون والصبي
الذي لا يعقل واما البلوغ والحرية فشرط النفاذ في متولي العقد لنفسه لا لغيره فيتوقف عقد الصبي
العاقل والعبد على اجازة الولي والمولى واما المحلية فقال في فتح القدير انها من الشروط العامة وتختلف
بحسب الاشيا والاحكام كمحلية المبيع للبيع والانثى للنكاح انتهى والاولى ان يقال ان محلية الانثى المحققة
من بنات ادم وليست من المحرمات وفي العناية محله امراة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي فخرج الذكر للذكر والخنثى
مطلقا والجنية للانسي وما كان من النسا محرما على التابيد كالمحارم ولذا قال في التبيين من كتاب الخنثى لو
زوجه ابوه او مولاه امراة او رجلا لا يحكم بصحته حتى يتبين حاله انه رجل او امراة فاذا ظهر انه خلاف ما
زوج به تبين ان العقد كان صحيحا والا فباطل لعدم مصادفة المحل وكذا اذا زوج الخنثى من خنثى اخر لا
يحكم بصحة النكاح حتى يظهر ان احدهما ذكر والاخر انثى انتهى وفي القنية لا يجوز التزوج بجنية واجازه الحسن
البصري بشهود وذكر اهل الاصول ان النهي عن نكاح المحارم مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله وصرح كثير
من الفقها بعدم محلية المحارم للنكاح وجزم به في غاية البيان لكن يشكل عليه اسقاط ابي حنيفة الحد
عمن وطي محرمه بعد العقد عليها فانها اذا لم تكن محلا لم تبق شبهة بالعقد والجواب انها لم تخرج عن المحلية
للنكاح اصلا بدليل حل تزوجها لمن لم يكن محرما لها فابو حنيفة نظر الى هذا وهما نظرا الى خروجها عن المحلية
بالنسبة الى الواطي وهو الظاهر ولذا قال في الخلاصة ان الفتوى على قولهما وسياتي تمامه في محله ان شا الله تعالى
والثاني اعني الشرط الخاص للانعقاد سماع اثنين بوصف خاص للايجاب والقبول زاد في المحيط وكون المراة
من المحللات وقد علمت ما فيه وركنه الايجاب والقبول حقيقة او حكما كاللفظ القايم مقامهما من متولي
الطرفين شرعا وحكمه حل استمتاع كل منهما بالاخر على الوجه الماذون فيه شرعا وحرمة المصاهرة وملك
كل واحد منهما بعض الاشيا على الاخر مما سيرد عليك كذا في فتح القدير وقد ذكر احكامه في البدايع في فصل
على حدة فقال منها حل الوطي الا في الحيض والنفاس والاحرام وفي الظهار قبل التكفير ووجوبه قضا
مرة واحدة وديانة فيما زاد عليها وقيل يجب قضا ايضا ومنها حل النظر والمس من راسها الى قدمها الا المانع
ومنها ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وساير اعضايها استمتاعا ومنها ملك الحبس
والقيد وهي صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز ومنها وجوب المهر عليه ومنها وجوب النفقة
والكسوة ومنها حرمة المصاهرة ومنها الارث من الجانبين ومنها وجوب العدل بين النسا في حقوقهن
ومنها وجوب طاعته عليها اذا دعاها الى الفراش ومنها ولاية تاديبها اذا لم تطعه بان نشزت ومنها استحباب
معاشرتها بالمعروف وعليه حمل الامر في قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وهو مستحب لها ايضا والمعاشرة
بالمعروف الاحسان قولا وفعلا وخلقا الى اخر ما في البدايع ومن احكامه انه لا يصح تعلقه بالشرط لكن
قال في التتمة تزوج امراة ان شاءت او قال ان شا زيد فابطل صاحب المشية مشيته في المجلس فالنكاح جايز
لان المشية اذا بطلت في المجلس صار نكاحا بغير مشية كما قالوا فيما اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم
ولو بدا الزوج فقال تزوجتك ان شئت ثم قبلت المراة من غير شرط تم النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد
ذلك قال تزوجتك بالف درهم ان رضي فلان اليوم فان كان فلان حاضرا فقال قد رضيت جاز النكاح
استحسانا وان كان غير حاضر لم يجز وليس هذا كقوله قد تزوجتك ولفلان الرضا هذا قول قد وجب
وشرط خيار والاول لم يوجب وجعل الايجاب مخاطرة ولو قال تزوجتك اليوم على ان لك المشية اليوم
الى الليل فالنكاح جايز والشرط باطل كشرط الخيار انتهى ملخصا في البزازية لكن قال قبله لو قالت زوجت نفسي
منك ان رضي ابي لا يصح لانه علقه بالخطر انتهى وقياس ما تقدم ان الاب ان كان حاضرا في المجلس ورضي وفي
البزازية خطب بنت رجل لابنه فقال ابوها زوجتها قبلك من فلان فكذبه ابو الابن فقال ان لم اكن زوجتها

بن فلان فقد زوجتها من ابنك وقبل ابو الابن ثم علم كذبه انعقد لان التعليق بالموجب تحقيق انتهى وفي المجتبى
زوجت نفسي منك بعد انقضاء عدتي لا يصح كالتعليق واضافته الى وقت وصفته فرض وواجب وسنة
وحرام ومكروه ومباح اما الاول فبان يخاف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه الا به
لان ما لا يتوصل الى ترك الحرام الا به يكون فرضا واما الثاني فبان يخافه لا بالحيثية المذكورة اذ ليس الخوف
مطلقا مستلزما بلوغه الى عدم التمكن وبه يحصل التوفيق بين قول من عبر بالافتراض وبين من عبر بالوجوب
وكل من هذين القسمين مشروط بشرطين الاول ملك المهر والنفقة فليس من خافه اذا كان عاجزا عنهما آثما
بتركه كما في البدائع الثاني عدم خوف الجور فان تعارض خوف الوقوع في الزنا لو لم يتزوج وخوف الجور لو تزوج
قدم الثاني فلا افتراض بل مكروه كما افاده في فتح القدير ولعله لان الجور معصية متعلقة بالعباد والمنع
من الزنا من حقوق الله تعالى وحق العبد مقدم عند التعارض لاحتياجه وغنى المولى تعالى واما الثالث
فعند الاعتدال وسيأتي بيانه واما الرابع فبان يخاف الجور بحيث لا يمكنه الاحتراز عنه لانه انما شرع لمصالح
من تحصين النفس وتحصيل الثواب وبالجور يأثم ويرتكب المحرمات فتنعدم المصالح لرجحان هذه المفاسد واما
الخامس فبان يخافه لا بالحيثية المذكورة وهي كراهة تحريم ومن اطلق الكراهة عند خوف الجور فمراده القسم
الثاني من القسمين واما السادس فبان يخاف العجز عن الايفاء بواجبه كذا في المجتبى واما محاسنه فكثيرة ودلائله
فشهيرة **قوله** هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا اي النكاح عند الفقهاء والمراد بالعقد مطلقا نكاحا
كان او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الاخر سواء كان باللفظين المشهورين من زوجت وتزوجت او
غيرهما مما سيذكر او كلام الواحد القائم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول الزركشي انه معنى يحل المحل فيتغير
به حال المحل وزوجت وتزوجت آلة انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى الذي يتغير به حال المحل من الحل والحرمة
هو حكم العقد وقد صرح باخراج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح آخر غير مشهور كذا في فتح القدير والملك
عبارة عن ملك الانتفاع والوطء كما في الكشف ومعنى وروده عليه افادته له شرعا فلو قال يفيد ملك
المتعة او يثبت به ملك المتعة قصدا لكان اظهر والمراد انه عقد يفيد حكمه بحسب وضع الشرع والمراد
بالملك الحل لا الملك الشرعي لان المنكوحة لو وطئت بشبهة فمهرها لها ولو ملك الانتفاع ببضعها حقيقة
لكان بدله له وذكر في البدائع ان من احكامه ملك المتعة وهو اختصاص الزوج بمنافع بضعها وسائر
اعضائها استمتاعا او ملك الذات والنفس في حق التمتع على اختلاف مشايخنا في ذلك واحترز بقوله
قصدا عما يفيد الحل ضمنا كما اذا ثبت في ضمن ملك الرقبة كشراء الجارية للتسري فانه موضوع شرعا لملك
الرقبة وملك المتعة ثابت ضمنا وان قصده المشتري وانما لم يكن ملك المتعة مقصودا كملك الرقبة
في الشراء ونحوه لتخلفه عنه في محرمه نسبا ورضاعا والامة المجوسية **قوله** وهو سنة وعند التوقان
واجب بيان لصفته اما الاول فالمراد به السنة المؤكدة على الاصح وهو محمل من اطلق الاستحباب وكثيرا
ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة كذا في فتح القدير وصرح في المحيط ايضا بانها مؤكدة ومقتضاه
الاثم لو لم يتزوج لان الصحيح ان ترك المؤكدة مؤثم كما علم في الصلاة وافاد بذكر وجوبه حالة التوقان ان
محل الاول حالة الاعتدال كما في المجمع والمراد بها حالة القدرة على الوطء والمهر والنفقة مع عدم الخوف
من الزنا والجور وترك الفرائض والسنن فلو لم يقدر على واحد من الثلاثة او خاف واحدا من الثلاثة
فليس معتدلا فلا يكون سنة في حقه كما افاده في البدائع ودليل السنية حالة الاعتدال الاقتداء بحاله
صلى الله عليه وسلم في نفسه ورده على من اراد من امته التخلي للعبادة كما في الصحيحين ردا بليغا بقوله
فمن رغب عن سنتي فليس مني كما اوضحه في فتح القدير والتوقان مصدر تاقت نفسه الى كذا اذا اشتاق
من باب طلب كذا في المغرب والمراد به ان يخاف منه الوقوع في الزنا لو لم يتزوج اذ لا يلزم من الاشتياق الى الجماع
الخوف المذكور واراد بالواجب اللازم فيشمل الفرض والواجب الاصطلاحي فانا قدمنا انه فرض وواجب
ولم يذكر انه حرام او مكروه كما في المجمع لان الجور حرام بالنسبة الى كل شخص وليس هو مختصا بالنكاح
حتى يجعل من احكامه وصفته والجور الظلم يقال جار اي ظلم وافاد بالسنية ان الاشتغال به افضل
من التخلي لنوافل العبادات ولذا قال في المجمع ونفضله على التخلي للنوافل واستدل له في البدائع بوجوه

الاول ان السنن مقدمة على النوافل بالاجماع الثاني انه اوعد على ترك السنة ولا وعيد على ترك النوافل الثالث
انه فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وواظب عليه وثبت عليه بحيث لم يخل عنه بل كان يزيد عليه ولو كان
التخلي للنوافل افضل لفعله واذا ثبت افضليته في حقه ثبت في حق امته لان الاصل في الشرائع هو العموم
والخصوص بدليل والرابع انه سبب موصل الى ما هو مفضل على النوافل لانه سبب لصيانة النفس عن الفاحشة
ولصيانة نفسها عن الهلاك بالنفقة والسكنى واللباس ولحصول الولد الموحد واما مدحه تعالى ليحيى عليه
السلام بكونه سيدا وحصورا وهو من لا يأتي النساء مع القدرة فهو في شريعتهم لا في شريعتنا انتهى واشار المصنف
بكونه سنة او واجبا الى استحباب مباشرة عقد النكاح في المسجد لكونه عبادة وصرحوا باستحبابه يوم الجمعة
واختلفوا في كراهية الزفاف والمختار انه لا يكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وروى الترمذي عن عائشة قالت
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف
كذا في فتح القدير وفي الذخيرة ضرب الدف في العرس مختلف فيه ومحله ما لا جلاجل له اما ما له جلاجل
فمكروه وكذا اختلفوا في الغناء في العرس والوليمة فمنهم من قال بعدم كراهته كضرب الدف انتهى وفي فتاوى
العلامي من اراد ان يتزوج ندب له ان يستدين له فان الله تعالى يقضي عنه الاداء فلا يخاف الفقر اذا كان من نيته
التحصن والتعفف ويتزوج امرأة صالحة معروفة النسب والحسب والديانة فان العرق نزاع ويجتنب المرأة الحسناء
في منبت السوء ولا يتزوج امرأة لحسبها وعزها ومالها وجمالها فان تزوجها لذلك لا يزداد به الا ذلا وفقرا ودناءة
ويتزوج من هي فوقه في الخلق والادب والورع والجمال ودونه في العز والحرمة والحسب والمال والسن والقامة
فان ذلك ايسر من الحقارة والفتنة ويختار ايسر النساء خطبة ومؤنة ونكاح البكر احسن للحديث عليكم بالابكار
فانهن اعذب افواها وانقى ارحاما وارضى باليسير ولا يتزوج طويلة مهزولة ولا قصيرة ذميمة ولا مكثرة
ولا سيئة الخلق ولا ذات الولد ولا مسنة للحديث سوداء ولود خير من حسناء عقيم ولا يتزوج الامة مع طول
الحرة ولا الحرة بغير اذن وليها لعدم الجواز عند البعض ولا زانية والمرأة تختار الزوج الدين الحسن الخلق الجواد
الموسر ولا تتزوج فاسقا ولا يزوج ابنته الشابة شيخا كبيرا ولا رجلا ذميما ويزوجها كفؤا فاذا خطبها
الكفؤ لا يؤخرها وهو كل مسلم تقي وتحلية البنات بالحلي والحلل ليرغب فيهن الرجال سنة ونظره الى مخطوبته
قبل النكاح سنة فانه داعية للالفة ولا يخطب مخطوبة غيره لانه جفاء وخيانة وتمامه في الفصل
الخامس والثلاثين وفي المجتبى يستحب ان يكون النكاح ظاهرا وان يكون قبله خطبة وان يكون عقده في
يوم الجمعة وان يتولى عقده ولي رشيد وان يكون بشهود عدول **قوله** وينعقد بايجاب وقبول وضعا
للمعنى او احدهما اي ينعقد النكاح اي ذلك العقد الخاص ينعقد بالايجاب والقبول حتى يتم حقيقته في
الوجود والانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالاخر على وجه يسمى باعتباره عقدا شرعا ويستعقب الاحكام
بالشرائط الآتية كذا قرره الكمال هنا وقرر في كتاب البيع ما يفيد ان المراد هنا من الانعقاد الثبوت وان الضمير
يعود الى النكاح باعتبار حكمه فالمعنى يثبت حكم النكاح بالايجاب والقبول ومقصوده في البابين تحقيق
ان الايجاب مع القبول عين العقد لا غيره كما يفهم من ظاهر العبارة والحق ان العقد مجموع ثلاثة الايجاب
والقبول والارتباط الشرعي فلم يكن الايجاب والقبول عين العقد لانه جزء الشيء ليس عينه وسيأتي تمامه
في البيع ان شاء الله تعالى والايجاب لغة الاثبات واصطلاحا هنا اللفظ الصادر اولا من احد المخاطبين
مع صلاحية اللفظ لذلك رجلا كان او امرأة والقبول اللفظ الصادر ثانيا من احدهما الصالح لذلك
مطلقا فما وقع في المعراج وغيره من انه لو قدم القبول على الايجاب بان قال تزوجت ابنتك فقال زوجتكها
فانه ينعقد غير صحيح اذ يتصور تقديمه بل قوله تزوجت ابنتك ايجاب والثاني قبول وهل يكون القبول
بالفعل كالقول كما في البيع قال في البزازية اجاب صاحب الهداية في امرأة زوجت نفسها بالف من رجل عند
الشهود فلم يقل الزوج شيئا لكن اعطاها المهر في المجلس انه يكون قبولا وانكره صاحب المحيط وقال لا ما لم يقل
بلسانه قبلت بخلاف البيع لانه ينعقد بالتعاطي والنكاح لخطره لا حتى يتوقف على الشهود وبخلاف اجازة
نكاح الفضولي بالفعل لوجود القول ثمة انتهى وهل يكون القبول بالطلاق قال في الخانية من تعليق الطلاق
امرأة قالت لاجنبي زوجت نفسي منك فقال الرجل فانت طالق طلقت ولو قال انت طالق لا تطلق ولا يكون

هذا الكلام قبولا للنكاح لان هذا الكلام اخبار لما في المسئلة الاولى جعل طلاقها جزاء لنكاحها وطلاقها
لا يكون جزاء لنكاحها الا بالقبول فيكون كلامه قبولا للنكاح ثم يقع الطلاق بعده انتهى فقد ساوى النكاح
البيع فانه لو قال بعتك هذا العبد بكذا فقال فهو حر عتق ولو قال بدون الفاء لا ومنه بخلاف الاقرار
قال في البزازية قالت له انا امرأتك فقال لها انت طالق يكون اقرارا بالنكاح وتطلق لاقتضاء الطلاق
النكاح وضعا ولو قال لها انت لي بزوجة وانت طالق لا يكون اقرارا لقيام القرينة المتقدمة على انه
ما اراد بالطلاق حقيقته انتهى اطلق في اللفظين فشمل اللفظين حكما وهو اللفظ الصادر من متولي
الطرفين شرعا وشمل ما ليس بعربي من الالفاظ وما لم يذكر معهما المفعولان او احدهما بعد دلالة المقام
والمقدمات لان الحذف لدليل كائن في كل لسان وانما اختير لفظ الماضي لان واضع اللغة لم يضع للانشاء
لفظا خاصا وانما عرف الانشاء بالشرع واختيار لفظ الماضي لدلالته على التحقق والثبوت دون المستقبل
وقوله او احدهما بيان لانعقاده بلفظين احدهما ماض والاخر مستقبل كقوله زوجني بنتك فقال
زوجتك وهو صريح في ان المستقبل ايجاب وقد صرح به قاضيخان في فتاواه حيث قال ولفظة الامر
في النكاح ايجاب وكذا الطلاق والخلع والكفالة والهبة الى اخر ما ذكره وكذا في الخلاصة وذهب صاحب
الهداية وجمع الى ان الامر ليس بايجاب وانما هو توكيل وقوله زوجتك قائم مقام اللفظين بخلاف في البيع لما
عرف ان الواحد في النكاح يتولى الطرفين بخلاف البيع وهو توكيل ضمني فلا ينافيه اقتصاره على المجلس فقد
علمنا اختلاف المشايخ في ان الامر ايجاب او توكيل فما في المختصر على احد القولين فاندفع به ما اعترض به
الاخر ومن ان صاحب الكنز خالف الكتب ولم يتنبه لما في الهداية فان المعترض غفل عن القول الاخر
حفظ شيئا وغابت عنه اشياء مع ان الراجح كونه ايجابا لان الايجاب ليس الا اللفظ المفيد قصد تحقيق
المعنى اولا وهو صادق على لفظة الامر فليكن ايجابا ويستغنى عما اورد على انه توكيل من انه لو كان توكيلا
لما اقتصر على المجلس كذا رجحه الكمال لكن يرد عليه ما لو قال الوكيل بالنكاح هب بنتك لفلان فقال الاب
وهبت فانه لا ينعقد النكاح ما لم يقل الوكيل بعده قبلت كذا في الخلاصة معللا بان الوكيل لا يملك
التوكيل ولم يذكر خلافا وفي الظهيرية لو قال هب بنتك لابني فقال وهبت لم يصح ما لم يقل ابو الصغير قبلت
وفي التتمة لو قال هب لفلان فقال الاب وهبت ما لم يقل الوكيل قبلت لا يصح واذا قال قبلت فانه كان
لفلان صح النكاح للموكل وان قال مطلقا قبلت يجب ان يصح ايضا للموكل وهذا يدل على ان من قال بعدما
جرى بينهما كلام بعت هذا العبد بالف درهم وقال الاخر اشتريت يصح وان لم يقل البائع بعت منك انتهى
وما في الظهيرية مشكل لان للاب ان يوكل في نكاح ابنه فلو كان الامر ايجابا لم يتوقف على القبول الا ان يقال
انه مفرع على القول بانه توكيل لا ايجاب وحينئذ تظهر به ثمرة الاختلاف بين القولين لكنه متوقف على
النقل وصرح في فتح القدير بانه على ان الامر توكيل يكون تمام العقد بالمجيب وعلى القول بان الامر ايجاب
يكون تمام العقد قائما بهما انتهى فعلى هذا لا يشترط سماع الشاهد للامر على القول الاول لانه لا يشترط الاشهاد
على التوكيل ويشترط على القول الثاني كما لا يخفى وظاهر ما في المعراج ان زوجني وان كان توكيلا لكن لما لم
يعمل زوجت بدونه وانما نزل منزلة شطر العقد فعلى هذا يشترط سماع الشاهدين لفظة الامر ايضا على
القول بانها توكيل ايضا ثم رايت في الفتاوى الظهيرية ما يدل على انه لا يشترط سماع الشهود لفظ الامر
قال في النكاح بالكتابة سوآء قال زوجني نفسك مني فبلغها الكتاب فقالت زوجت او كتب تزوجتك وبلغها
الكتاب فقالت زوجت نفسي منك لكن في الوجه الاول لا يشترط اعلامها الشهود وفي الوجه الثاني يشترط
انتهى وانما جعل الامر ايجابا في النكاح على احد القولين ولم يجعل في البيع ايجابا اتفاقا لانه لا مساومة في
النكاح لانه لا يكون الا بعد مقدمات ومراجعات غالبا فكان للتحقيق بخلاف البيع لا يتقدمه ما ذكر فكان
الامر فيه للمساومة كما ذكره الكمال في البيوع وبه اندفع ما ذكره في النكاح كما لا يخفى هذا مع ان المصنف لم
يصرح بالمستقبل وانما ذكر انه ينعقد بلفظين احدهما ماض وسكت عن الاخر ليشمل الحال والمستقبل ومنه
الامر وقد علمته واما المضارع فان كان مبدوا بالهمزة نحو اتزوجك فتقول زوجت نفسي فانه ينعقد
علله في المحيط بانه وان كان حقيقة في العقد للاستقبال الا انه يحتمل الحال كما في كلمة الشهادة وقد اراد

به التحقيق والحال لا المساومة بدلالة الخطبة والمقدمات بخلاف البيع انتهى ولا حاجة اليه لان الاصح
ان المضارع موضوع للحال وعليه تتفرع الاحكام كما في قوله كل مملوك املكه فهو حر فانه يعتق ما في ملكه
للحال لا ما يملكه بعده الا بالنية لما ذكرنا وان كان مبدوا بالتاء نحو تزوجني بنتك فقال فعلت ينعقد به
ان لم يقصد به الاستيعاد لانه يتحقق فيه هذا الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستخبر نفسه عن الوعد واذا كان
المقصود هو المعنى لا اللفظ لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال لما ذكره الاسبيجابي لو قال هل اعطيتنيها
فقال اعطيت ان كان المجلس للوعد فوعد وان كان للعقد فنكاح وفي فتح القدير والانعقاد بقوله انا متزوجك
ينبغي ان يكون كالمضارع المبدو بالهمزة سوآء وشمل كلام المصنف ما في النوازل لو قال زوجني نفسك فقالت
بالسمع والطاعة واما اذا قال كوني امرأتي فقبلت كما في فتح القدير وفي الظهيرية لو قال ابو الصغيرة لاب الصغير
زوجت ابنتي ولم يزد عليه شيئا فقال ابو الصغير قبلت يقع النكاح للاب هو الصحيح ويجب ان يحتاط فيه
فيقول قبلت لابني وهذه المسئلة تدل على ان من قال لاخر بعدما جرى بينهما مقدمات البيع بعت هذا
وقال الاخر اشتريت يصح وان لم يقل بعت منك والخلع على هذا انتهى ولم يذكر المصنف شرائط الايجاب
والقبول فمنها اتحاد المجلس اذا كان الشخصان حاضرين فلو اختلف المجلس لم ينعقد فلو اوجب احدهما
فقام الاخر او اشتغل بعمل اخر بطل الايجاب لان شرط الارتباط اتحاد الزمان فجعل المجلس جامعا تيسيرا واما
الفور فليس من شرطه فلو عقدا وهما يمشيان او يسيران على الدابة لا يجوز وان كانا على سفينة سائرة جاز
وسيأتي تمامه في البيع ان شاء الله تعالى ومنها ان لا يخالف القبول الايجاب فلو اوجب بكذا فقال قبلت النكاح
ولا اقبل المهر لا يصح وان كان المال فيه تبعا كما في الظهيرية بخلاف ما لو قالت زوجت نفسي منك بالف فقال
قبلت بالفين فانه يصح بالفين والمهر الف الا ان قبلت الزيادة في المجلس فهو الفان على المفتى به كما في
التجنيس وبخلاف ما لو قال تزوجتك بالف فقالت قبلت بخمسمائة فانه صحيح ويجعل كانها قبلت الالف وحطت
عنه خمسمائة كما في الذخيرة وفي الظهيرية لو قالت لرجل زوجت نفسي منك بالف فقال الرجل قبلت قبل
ان تنطق المرأة بالتسمية لا ينعقد النكاح ما لم يقل الزوج قبلت بعد التسمية ومنها سماع كل منهما كلام صاحبه
بمنزلة غيبته كما في الوقاية وقيد المصنف انعقاده باللفظ لانه لا ينعقد بالكتابة من الحاضرين فلو كتب
تزوجتك فكتبت قبلت لم ينعقد واما من الغائب فكالخطاب وكذا الرسول فيشترط سماع الشهود قراءة
الكتاب وكلام الرسول وفي المحيط الفرق بين الكتاب والخطاب ان في الخطاب لو قال قبلت في مجلس اخر لم يجز وفي
الكتاب يجوز لان الكلام كما وجد تلاشى فلا يتصل الايجاب بالقبول في مجلس اخر فاما الكتاب فقائم في مجلس اخر
وقراءته بمنزلة خطاب الحاضر فاتصل الايجاب بالقبول فصح انتهى ثم اعلم ان الشرط سماع الشهود قراءة الكتاب
مع قبولها او حكايتها اني قد زوجت نفسي منه ما في الكتاب لهم فلو قالت ان فلانا كتب الي يخطبني فاشهدوا
اني قد زوجت نفسي منه صح النكاح وتمامه في الفصل السابع عشر في النكاح بالكتابة من الخلاصة
وقيد بالايجاب والقبول لانه لا ينعقد بالاقرار فلو قال بحضرة الشهود هي امرأتي وانا زوجها وقالت
هو زوجي وانا امرأته لم ينعقد لان الاقرار اظهار لما هو ثابت وليس بانشاء ونقل قاضيخان عن ابن الفضل
انعقاده به مقتصرا عليه والمختار الاول كما في الواقعات والخلاصة وصحح في الذخيرة ان الاقرار ان كان
بمحضر من الشهود صح النكاح وجعل انشاء والا فلا ومن شروط الركن ان يضيفا النكاح الى كلها او ما يعبر به
عن الكل كالراس والرقبة بخلاف اليد والرجل كما عرف في الطلاق وقالوا الاصح انه لو اضاف الطلاق الى
ظهرها وبطنها لا يقع وكذا العتق فلو اضافا النكاح الى ظهرها او بطنها ذكر الحلواني قال مشايخنا الاشبه من
مذهب اصحابنا انه ينعقد النكاح وذكر ركن الاسلام والسرخسي ما يدل على انه لا ينعقد النكاح كذا في الذخيرة
ولو قال تزوجت نصفك فالاصح عدم الصحة كما في الخانية وقولهم ان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله ونصفها
يقتضي الصحة وقد ذكره في المبسوط في مواضع جوازه الا ان يقال ان الفروج يحتاط فيها فلا يكفي ذكر البعض لاجتماع
ما يوجب الحل والحرمة في ذات واحدة فترجح الحرمة كذا في الخانية ومنها ان لا تكون المنكوحة مجهولة فلو زوجه
بنته ولم يسمها وله بنتان لم يصح للجهالة بخلاف ما اذا كان له بنت واحدة الا اذا سماها بغير اسمها ولم يشر اليها
فانه لا يصح كما في التجنيس فلو كان له بنتان كبرى اسمها عائشة وصغرى اسمها فاطمة فاراد تزوج الكبرى فغلط

فسمى فاطمة انعقد على الصغرى فلو قال فاطمة الكبرى لم ينعقد لعدم وجودها وفي الذخيرة اذا كان للزوج
ابنة واحدة وللقابل ابنان ان سمى القابل الابن باسمه صح النكاح للابن المسمى وكذلك اذا لم يسمه واقتصر على
قوله قبلت يجوز النكاح ويجعل قوله قبلت جوابا فيتقيد بالايجاب ولو ذكر القابل الابن الا انه لم يسمه
باسمه بان قال قبلت لابني لا يصح لانه لا يمكن ان يجعل جوابا لانه زاد عليه ولو كان للمرأة اثنان تزوج بما
عرفت به وفي الظهيرية والاصح عندي ان يجمع بين الاسمين وسياتي حكم ما اذا كانت حاضرة متنقبة وفي
الخانية لو وكلت امرأة رجلا بان يزوجها فزوجها وغلط في اسم ابيها لا ينعقد النكاح اذا كانت غائبة انتهى
ولم يشترط المصنف الفهم قال في التجنيس ولو عقد عقد النكاح بلفظ لا يفهمان كونه نكاحا هل ينعقد
اختلف المشايخ فيه قال بعضهم ينعقد لان النكاح لا يشترط فيه القصد انتهى يعني بدليل صحته مع الهزل
وظاهره ترجيحه ولم يشترط ايضا تمييز الرجل من المرأة وقت العقد للاختلاف لما في النوازل في صغيرين قال ابو
احدهما زوجت بنتي هذه من ابنك هذا وقبل ثم ظهر الجارية غلاما والغلام جارية جاز ذلك وقال الفقيه
لا يجوز وفي المبتغى زوجت وتزوجت يصلح من الجانبين **قوله** وانما يصح بلفظ النكاح والتزويج وما وضع لتمليك
العين في الحال بيان لانحصار اللفظين فيما ذكر اما انعقاده بلفظ النكاح والتزويج فلا خلاف فيه واما
انعقاده بما وضع لتمليك الاعيان فمذهبنا لان التمليك سبب لملك المتعة في محلها بواسطة ملك الرقبة وهو
الثابت بالنكاح فاطلق اسم السبب كالهبة واريد المسبب وهو ملك المتعة وان كان ملك المتعة قصدا في النكاح
ضمنا في التمليك وانما لم يصح التمليك بلفظ النكاح لما تقرر في الاصول ان استعارة السبب للمسبب جائزة
مطلقا وعكسه لا يجوز الا بشرط الاختصاص من الجانبين ولذا صح التجوز بلفظ العتق عن الطلاق دون عكسه
والخلوص في قوله تعالى خالصة لك انما هو في عدم المهر لا في الانعقاد بلفظ الهبة كما عرف في الخلافيات فينعقد
النكاح بلفظ الهبة والعطية والصدقة والملك والتمليك والجعل والبيع والشراء على الاصح واما بلفظ
السلم فان جعلت المرأة راس مال السلم فانه ينعقد اجماعا وان جعلت مسلما فيها ففيه اختلاف قيل لا ينعقد لان
السلم في الحيوان لا يصح وقيل ينعقد لانه يثبت به ملك الرقبة والسلم في الحيوان ينعقد حتى لو اتصل به القبض
فانه يفيد ملك الرقبة ملكا فاسدا وليس كل ما يفسد الحقيقي يفسد مجازيه ورجحه في فتح القدير وهو مقتضى
ما في المتون وفي الصرف روايتان وقولان قيل لا ينعقد به لانه وضع لاثبات ملك ما لا يتعين من النقد والمعقود
عليه هنا متعين وقيل ينعقد به لانه يثبت به ملك العين في الجملة وينبغي ترجيحه لدخوله تحت الكلية التي في
المختصر وكذا في انعقاده بلفظ القرض قولان اصحهما عدم الانعقاد كما في الكشف والولوالجية وفي الفتاوى
الصيرفية الاصح الانعقاد انتهى وينبغي اعتماده لما انه يفيد ملك العين للحال وكذا في انعقاده بلفظ الصلح
قولان وجزم في غاية البيان بعدمه لانه موضوع للحطيطة واسقاط الحق وكذا في انعقاده بلفظ الرهن قولان
اصحهما عدم الانعقاد كما في الولوالجية وهو ظاهر لانه لا يفيد الملك اصلا فقيد بما وضع للتمليك احترازا عما
لا يفيده فلا ينعقد بلفظ الفداء كما لو قالت فديت نفسي منك فقبل كما في الخانية والابراء والفسخ والاقالة
والخلع والكتابة والتمتع والاباحة والاحلال والرضى والاجارة والوديعة لانها لا تفيد الملك اصلا
وقيد بتمليك العين احترازا عما لا يفيد ملك المنفعة فقط كالعارية فلا ينعقد بها على الصحيح واما
بلفظ الاجارة فان جعلت المرأة اجرة فينعقد اتفاقا لانه يفيد ملك العين للحال في الجملة بان شرط الحلول
او عجلت واما اذا لم تجعل اجرة كقوله اجرتك ابنتي بكذا فالصحيح انه لا ينعقد لانه لا يفيد ملك العين ولان
بينهما مضادة لان التابيد من شرائطه والتاقيت من شرائطها واحترازا عما يفيد تمليك بعض العين كلفظ الشركة
فانه لا ينعقد به كما في الظهيرية وقيد بقوله في الحال احترازا عن لفظ الوصية فانه لا ينعقد النكاح به لانها
تمليك مضاف الى ما بعد الموت كذا اطلق الشارحون وقيده في الولوالجية والظهيرية بما اذا اطلق او اضاف
الى ما بعد الموت اما اذا قال اوصيت ببضع ابنتي للحال بالف درهم فقبل الآخر انعقد النكاح لانه صار مجازا عن التمليك
والمعتمد الاطلاق لان الوصية مجاز عن التمليك فلو انعقد بها لكان مجازا عن النكاح والمجاز لا مجاز له كما في البدائع
وفي المبسوط في كل موضع لم ينعقد به من هذه الالفاظ فانه تثبت الشبهة فيسقط الحد لو وطئ ويجب الاقل من
المسمى ومن مهر المثل عند الدخول انتهى **ثم اعلم** انه انما وقع الاختلاف في العارية والاجارة وان كانا لا يفيدان
ملك العين قطعا لان ذلك الاصل مختلف فيه فقد روى الحسن عن الامام ان كل شيء يملك به شيء ينعقد به النكاح
وهذه تدل على الانعقاد بهما وقد روى ابن رستم عن الامام كل لفظ يملك به الرقاب ينعقد به النكاح وهذه تدل على
عدمه فيهما كما في الذخيرة وانما اعتمد المشايخ رواية ابن رستم لانها محكمة ورواية الحسن محتملة فحمل المحتمل على المحكم
ولم يقيد المصنف اللفظ المفيد لملك العين بالنية ولا بالقرينة وفيه اختلاف ففي التبيين لا تشترط النية
مع ذكر المهر وفي المبسوط لا تشترط مطلقا وفي فتح القدير المختار انه لا بد من فهم الشاهدين مقصودهما وفي
البدائع ولو اضاف الهبة الى الامة بان قال لرجل وهبت امتي هذه منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار
الشهود وتسمية المهر مؤجلا ومعجلا ونحو ذلك ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال دليلا على النكاح فان
نوى النكاح وصدقه الموهوب له فكذلك وينصرف الى النكاح بقرينة النية وان لم ينو ينصرف الى ملك
الرقبة انتهى فلم يشترط مع النية فهم الشهود ولا بد منه كما قدمناه بخلاف ما اذا اضيفت الهبة الى الحرة فانه
ينعقد من غير هذه القرينة لان عدم قبول المحل للمعنى الحقيقي وهو الملك للحرة يوجب الحمل على المجازي فهو القرينة
فيكتفى بها الشهود حتى لو قامت قرينة على عدمه لا ينعقد به كما في الخانية وغيرها لو طلب من امرأة الزنا فقالت
وهبت نفسي منك فقال الرجل قبلت لا يكون نكاحا وهو بمنزلة ابا البنت ومنها منك لتخدمك فقال قبلت
لا يكون نكاحا انتهى قال في الفتاوى الا اذا اراد به النكاح فالحاصل ان النكاح ينعقد بالهبة اذا كان على وجه
النكاح وفي الظهيرية لو قالت المرأة وهبت نفسي لك فقال الرجل اخذت لا يكون نكاحا وانما استعير الهبة
للنكاح وان كانت لا تفيد الملك الا بالقبض لانها سبب موضوع للملك وانما تاخر للقبض لضعف السبب
لتعريه عن العوض وينعدم ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب به بنفسه كذا في النهاية
ويرد على المصنف الفاظ ينعقد بها النكاح غير الثلاثة ومنها الكون لما في الذخيرة وغيرها لو قال لامرأة
كوني امرأتي بكذا فقبلت انعقد بخلاف ما لو قالت المرأة اكون زوجة لك فقال نعم لا يصح كما في الظهيرية ومنها
ما في الخانية لو قالت المرأة عرست نفسي فقال قبلت انعقد وذكره في الظهيرية بلفظ عرستك ومنها
لفظ الرجعة فقد صرح في الواقعات والخانية وكثير انه ينعقد النكاح اذا قال للاجنبية راجعتك
فقبلت كما لو قال للمبانة راجعتك لكن شرط في الخانية ان يذكر المال وان لم يذكر ما لا قالوا لا يكون نكاحا
وشرط في التجنيس ذكر المال او نية الزوج وفرق بعضهم بين الاجنبية والمبانة فينعقد به في المبانة دون
الاجنبية واستحسنه في فتح القدير وفي الخانية وكذا لو قالت المبانة لزوجها رددت نفسي عليك فهو بمنزلة
الرجعة ينعقد به النكاح كما في الذخيرة ومنها ارفعها واذهب بها حيث شئت لما في الخانية لو قال لزوج
ابنتك مني على كذا فقال ابوها بمحضر من الشهود ارفعها واذهب بها حيث شئت قال ابن الفضل يكون نكاحا
وجزم في الولوالجية بعدمه لاحتمال الوعد ومنها ما في الخانية لو قال اب الصغير اشهدوا اني قد زوجت
ابنة احمد يريد به ابا الصغيرة من ابني فلان بمهر كذا وقال لابيها اليس هكذا فقال ابوها نعم كذا ولم
يزيدا على ذلك قالوا الاولى ان يجددا النكاح وان لم يجدد جاز انتهى ومنها ما في الخانية ايضا لو قال رجل
جئتك خاطبا ابنتك فقال الاب ملكتك كان نكاحا وفي الولوالجية لو قال لها خطبتك الى نفسي على الف
درهم فقالت قد زوجتك نفسي فهو نكاح جائز لانه يراد به الايجاب واما ما روي عن محمد لو قال اخطبك
على الف فقالت قد فعلت لم ينعقد حتى يقول الزوج قبلت فقد قال في المحيط والظهيرية انه محمول
على ما اذا لم يرد به الحال وفي الظهيرية رجل ارسل رجلا ان يخطب امرأة بعينها فزوجها الرسول اياه جاز لان
الخطبة جعلت نكاحا اذا صدرت من الآمر فيكون الامر بها امرا بالنكاح ومنها ما في التاتارخانية
لو قال لها يا عروسي فقالت لبيك انعقد لكن في الصيرفية انه خلاف ظاهر الرواية ومنها ما في الخلاصة
لو قال صرت لي او صرت لك فانه نكاح عند القبول وقد قيل بخلافه انتهى ويشكل عليه ما في الفتاوى
الصيرفية معزيا الى السرخسي ان من قال ان خطبت فلانة او قال كل امرأة خطبتها فهي طالق ان عينه لا ينعقد
لان الخطبة عند العقد وهي تسبق العقد فلا يكون هذا اللفظ مضيفا الطلاق الى الملك ووقع
في بعض النسخ ان خطبت فلانة وتزوجتها فهي طالق ثلاثا فاجاب على نحو ما ذكرنا فقال اذا خطبها ثم تزوجها
لا تطلق وهذا غلط لان مع حرف الواو تصير الخطبة مع التزوج شرطا واحدا كما في قوله ان كلمت فلانا

شرح الاشباه ذلك فلا تنحل اليمين بالخطبة وحدها فاذا تزوجها بعد ذلك تنحل اليمين وهي في نكاحه فتطلق
انتهى وذكر الولوالجي ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطبها وتزوجها لم تطلق لانه حين خطبها حنث
لوجود الشرط فحين تزوجها واليمين غير باقية انتهى ومنها بالسمع والطاعة لو قال لها زوجي نفسك مني
فقالت بالسمع والطاعة فهو نكاح كما في الخلاصة ومنها ما في الذخيرة لو قال بنتي جعلتها في منافع بضعك
فقالت نعم صح النكاح انتهى والجواب ان العبرة في العقود للمعاني حتى في النكاح كما صرحوا به وهذه
الالفاظ تؤدي معنى النكاح وتمامه ظهر بحمد الله وفضله تعالى **قوله** عند حرين او حر وحرتين عاقلين بالغين
مسلمين ولو فاسقين او محدودين او اعميين او ابني العاقدين متعلق بينعقد بيان للشرط الخاص به وهو
الاشهاد فلم يصح بغير شهود لحديث الترمذي البغايا اللاتي ينكحن انفسهن من غير بينة ولما رواه محمد بن الحسن
مرفوعا لا نكاح الا بشهود فكان شرطا ولذا قال في مآل الفتاوى لو تزوج بغير شهود ثم اخبر الشهود على وجه
الخبر لا يجوز الا ان يجدد عقدا بحضرتهم انتهى وفي الخانية والخلاصة لو تزوج بشهادة الله ورسوله لا ينعقد
ويكفر لاعتقاده ان النبي يعلم الغيب وصرح في المبسوط بان النبي صلى الله عليه وسلم كان مخصوصا بالنكاح بغير
شهود ولا يشترط الاعلان مع الشهود لما في التبيين ان النكاح بحضور الشاهدين يخرج عن ان يكون سرا ويحصل
بحضورهما الاعلان انتهى ويستثنى منه مسئلة اليمين لما في عدة الفتاوى اذا حلف ليتزوجن سرا فتزوج بثلاثة
شهود حنث وبالشاهدين لا يحنث انتهى وافاد المصنف ان الشهادة تشترط في الموقوف عند العقد لا عند الاجازة
كما في المحيط وان الحضور كاف لتعبيره بكلمة عند فلا يشترط السماع وفيه خلاف ففي الخانية وعامة المشايخ
شرطوا السماع والقائل بعدمه القاضي الامام علي السغدي انتهى وثمرة الاختلاف تظهر في النائمين والاصمين
فعلى قول العامة لا ينعقد النكاح بحضورهما وعلى قول السغدي ينعقد وصحح قاضيخان في شرحه انه لا
ينعقد بحضرة الاصمين وجزم بانه لا ينعقد بحضرة النائمين وجزم في فتاواه بانه لا ينعقد بحضرة النائمين فلم
يبق كلامهما فثبت بهذا ان الاصح ما عليه العامة كما صرح به في التجنيس اذ المقصود من الحضور السماع فقول
الزيلعي ينعقد بحضرة النائمين على الاصح ولا ينعقد بحضور الاصمين على المختار ضعيف بل لا فرق بينهما في عدم
الانعقاد على الاصح لعدم السماع ولقد انصف المحقق الكمال حيث قال ولقد نبعد عن الفقه وعن الحكمة الشرعية
من جوزه بحضرة النائمين انتهى واختلف في اشتراط سماع الشاهدين معا فنقل في الذخيرة روايتين عن ابي يوسف
وجزم في الخانية بانه شرط فكان هو المذهب فلو سمعا كلامهما متفرقين لم يجز ولو اتحد المجلس فكان احدهما اصم
فسمع صاحب السمع ولم يسمع الاصم حتى صاح صاحبه في اذنه او غيره لا يجوز النكاح حتى يكون السماع معا
كذا في الذخيرة واختلف ايضا في فهم الشاهدين كلامهما فجزم في التبيين بانه لو عقد بحضرة هنديين لم يفهما
كلامهما لم يجز وصححه في الجوهرة وقال في الظهيرية والظاهر انه يشترط فهم انه نكاح واختاره في الخانية فكان هو
المذهب فالحاصل انه يشترط سماعهما معا مع الفهم على الاصح لكن في الخلاصة اذا تزوج امرأة بالعربية والزوج والمرأة
يحسنان العربية والشهود لا يعرفون العربية اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا ينعقد انتهى فقد اختلف التصحيح
في اشتراط الفهم وفي الخلاصة وغيرها ينعقد بحضرة السكارى اذا فهموا النكاح وان لم يذكروا بعد الصحو وينبغي
ان لا يشترط فهمهم على القول بعدم اشتراطه الا ان يقال انه عند عدم الفهم ملحق بالمجنون في حق هذا الحكم لعدم
التمييز ولا بد من تمييز المنكوحة عند الشاهدين لتنتفي الجهالة فان كانت حاضرة متنقبة كفى الاشارة اليها
والاحتياط كشف وجهها فان لم يروا شخصها وسمعوا كلامها من البيت ان كانت المرأة في البيت وحدها جاز النكاح
لزوال الجهالة وان كان معها امرأة اخرى لا يجوز لعدم زوالها وكذا اذا وكلت بالتزويج فهو على هذا التفصيل
وان كانت غائبة ولم يسمعوا كلامها بان عقد لها وكيلها فان كان الشهود يعرفونها كفى ذكر اسمها اذا علموا انه ارادها
وان لم يعرفوها لا بد من ذكر اسمها واسم ابيها وجدها وجوز الخصاف النكاح مطلقا حتى لو وكلته فقال بحضرتهما
زوجت نفسي من موكلتي او من امرأة جعلت امرها بيدي فانه يصح عنده قال قاضيخان والخصاف كان كبيرا في
العلم يجوز الاقتداء به وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى كما قال الخصاف انتهى وفي الخلاصة اذا زوجها اخوها
فقال زوجت اختي ولم يسمها جاز ان كان له اخت واحدة فان كان له اختان فسماهما جاز وافاد المصنف
ان انعقاد النكاح بكتاب احدهما يشترط فيه سماع الشاهدين قراءة الكتاب مع قول الآخر كما قدمناه لكن

في الظهيرية وفي النكاح بالكتابة لو كتب زوجي نفسك مني فبلغها الكتاب فقالت زوجت ولو كتب زوجتك وبلغها الكتاب
فقالت زوجت نفسي جاز لكن في الوجه الاول لا يشترط اعلامها الشهود وفي الوجه الثاني يشترط انتهى فعلم
حضورهما وقت قراءة الكتاب ليس على اطلاقه وهو مبني على ان صيغة الامر توكيل فقولها زوجت نفسي منه قائم مقام
الايجاب والقبول فاكتفى بسماعهم ولا يشترط الاشهاد على التوكيل واما على قول من جعل الامر ايجابا فلا بد من سماع قراءة
الكتاب كما لا يخفى وشرط في الشاهد اربعة الحرية والعقل والبلوغ والاسلام فلا ينعقد بحضرة العبيد والمجانين
والصبيان والكفار في نكاح المسلمين لانه لا ولاية لهؤلاء ولا فرق في العبد بين القن والمدبر والمكاتب فلو اعتق
العبيد وبلغ الصبيان بعد التحمل ثم شهدوا ان كان معهم غيرهم وقت العقد ممن ينعقد بحضوره جازت شهادتهم
لانهم اهل للتحمل وقد انعقد العقد بغيرهم والا فلا كما في الخلاصة وغيرها ولم يشترط المصنف نطق الشاهدين
لانه ينعقد بحضرة الاخرسين اذا كانا يسمعان كما في الخلاصة والاصل في هذا الباب ان كل من صلح ان يكون وليا في
النكاح بولاية نفسه صلح ان يكون شاهدا فيه فخرج المكاتب فانه وان ملك تزوج امته لكنه بولاية مستفادة
من جهة المولى لا بولاية نفسه ثم النكاح له حكمان حكم الاظهار وحكم الانعقاد فحكم الانعقاد على ما ذكرنا
واما حكم الاظهار فانما يكون عند التجاحد فلا يقبل في الاظهار الا شهادة من تقبل شهادته في سائر الاحكام
كذا في شرح الطحاوي فلذا انعقد بحضور الفاسقين والاعميين والمحدودين في قذف وان لم يتوبا وابني العاقدين
وان لم يقبل اداؤهم عند القاضي كانعقاده بحضرة العدوين وفي البدائع ان الاشهاد في النكاح لدفع تهمة الزنا
لا لصيانة العقد عن الجحود والانكار والتهمة تندفع بالحضور من غير قبول على ان معنى الصيانة يحصل بسبب
حضورهما وان كان لا تقبل شهادتهما لان النكاح يظهر ويشتهر بحضورهما فاذا ظهر واشتهر تقبل الشهادة فيه
بالتسامع فتحصل الصيانة انتهى وظاهره ان من لا تقبل شهادته اذا انعقد بحضوره ثم اخبر به من تقبل شهادته
جاز له الشهادة به بالتسامع فليحفظ هذا وفي فتاوى النسفي للقاضي ان يبعث الى شفعوي ليبطل العقد اذا
كان بشهادة الفاسق وللحنفي ان يفعل ذلك وكذا لو كان بغير ولي فطلقها ثلاثا فبعثا الى شافعي ليزوجها منه
بغير محلل ثم يقضي بالصحة وبطلان النكاح الاول يجوز اذا لم ياخذ القاضي الكاتب والمكتوب اليه شيئا ولا يظهر
بهذا حرمة الوطي السابق ولا شبهة ولا خبث في الولد كذا في الخلاصة ثم قال الامام ظهير الدين المرغيناني لا يجوز
الرجوع الى شافعي المذهب الا في اليمين المضافة اما لو فعلوا فقضى ينفذ انتهى وصورة التزوج بحضرة ابنيهما
ان يقع الفرقة بين الزوجين لم يعقدا بحضور ابنيهما ولو تجاحدا لا تقبل شهادة ابنيهما مطلقا لانه لا يخلو عن
شهادتهما لاصلهما فلو كانا ابنيه وحده تقبل شهادتهما عليه لا له ولو كانا ابنيها وحدها فكذلك عليها لا لها
ولو كان احدهما ابنها والآخر ابنه لم تقبل اصلا ومن زوج بنته بشهادة ابنيه ثم تجاحد الزوجان فان كان الاب
مع الجاحد منهما ايهما كان تقبل شهادتهما لانها شهادة عليه وان كان الاب مع المدعي منهما ايهما كان تقبل شهادتهما
عند ابي يوسف وقال محمد تقبل فابو يوسف نظر الى الدعوى والانكار ومحمد نظر الى المنفعة وعدمها
وهنا لا منفعة للاب قال في البدائع والصحيح نظر محمد لان المانع من القبول التهمة وانها تنشأ عن النفع
وكذلك على هذا الاختلاف فيما اذا قال رجل لعبده ان كلمك زيد فانت حر فقال العبد كلمني زيد وانكر المولى
فشهد للعبد ابنا زيد ان اباهما قد كلمه والمولى ينكر تقبل عند محمد ادعى زيد الكلام او لم يدع لعدم منفعته وعند ابي
يوسف ان كان زيد يدعي الكلام لا تقبل وان كان لا يدعي تقبل وعلى هذا الاختلاف في من توكل عن غيره في عقد ثم
شهد ابنا الوكيل على العقد فان كان حقوق العقد لا ترجع الى العاقد تقبل عند محمد مطلقا لعدم المنفعة
وعند ابي يوسف ان كان يدعي لا تقبل وان كان ينكر تقبل انتهى ولو زوج بنته وانكر الرضا فشهد اخواها وهما ابناه
لم تقبل في قولهم لان الرضا شرط الجواز فكان فيه تنفيذ قول الاب مقصودا فتكون شهادة له كذا في المحيط
وجعل في الظهيرية قول الامام في المسئلة الاولى كابي يوسف ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا الا
اذا كان الاب جاحدا والآخر مدعيا فمقبولة كما في فتح القدير وفي الظهيرية ولو زوج المولى امته ثم شهد
بطلاقها فان ادعت الامة لا تقبل اجماعا وان انكرت فعند ابي يوسف تقبل وعند محمد لا تقبل انتهى وفي
الولوالجية شهد عليه بنوه انه طلق امهم ثلاثا وهو يجحد فان كانت الام تدعي فهي باطلة وان كانت تجحد فهي جائزة
ذكره في الفصل الرابع من القضاء وذكر في الطلاق ان الشهادة لضرة امه كالشهادة لامه وقيدنا الاشهاد بانه

خاص بالنكاح لما ذكره الإسبيجابي بقوله وأما سائر العقود فتنعقد بغير شهود ولكن الإشهاد عليها مستحب للآية
انتهى وذكر في الواقعات أن الإشهاد واجبة في المداينات وأما الكتابة ففي المحيط من باب العتق ويستحب للعبد
أن يكتب للعتق كتابا ويشهد عليه شهودا توثيقا وصيانة عن التجاحد كما في المداينة بخلاف سائر التجارات لأنه مما
يكثر وقوعها فالكتابة فيها تؤدي إلى الحرج ولا كذلك العتق انتهى وينبغي أن يكون النكاح كالعتق لا حرج فيهما
قوله وصح تزوج مسلم ذمية عند ذميين بيان لكون اشتراط إسلام الشاهد إنما هو إذا كانا مسلمين أما إذا كانت
ذمية فلا عندهما وقال محمد لا يجوز لأن السماع في النكاح شهادة ولا شهادة للكافر على المسلم فكأنهما لم يسمعا
كلام المسلم ولهما أن الشهادة شرطت في النكاح على اعتبار إثبات الملك لوروده على محل ذي خطر لا على اعتبار
وجوب المهر إذ لا شهادة تشترط في لزوم المال وهما شاهدان عليها بخلاف ما إذا لم يسمعا كلامه لأن العقد ينعقد
بكلاميهما والشهادة شرط على العقد أطلق في الذميين فشمل ما إذا كانا موافقين لها في الملة أو مخالفين
كذا في البدائع وقيد بالعقد لأن أداءهما عند القاضي عند إنكار المسلم غير صحيح إجماعا وعند إنكارها مقبول
عندهما مطلقا وعند محمد إن قالا كان معنا مسلمان وقت العقد قبل وإلا لا وكذا إذا أسلما وأديا فعلى هذا
الخلاف كذا في شرح الطحاوي وعن محمد لا يقبل أداؤهما مطلقا قال في البدائع وهو الصحيح من مذهبه لأنها قامت
على إثبات فعل المسلم أو على نكاح فاسد قوله ومن أمر رجلا أن يزوج صغيرته فزوجها عند رجل والأب حاضر صح وإلا لا
لأن الأب يجعل مباشرا للعقد باتحاد المجلس ليكون الوكيل سفيرا ومعبرا فبقي المزوج شاهدا وإن كان الأب غائبا
لم يجز لأن المجلس يختلف فلا يمكن أن يجعل الأب مباشرا وهذا هو المعتمد خلافا لما في النهاية من أنه يمكن أن يجعل الأب
من غير نقل عبارة الوكيل إليه ولم أر من نبه على ثمرة هذا الاختلاف وقد ظهر أن ثمرته في موضعين الأول أن وكيل
الأب لو كان امرأة فعلى المعتمد لا ينعقد بحضور رجل بل لا بد من امرأة أخرى وعلى ما في النهاية ينعقد ولو كان الأمر
بتزويج الصغيرة أمها انعكس الحكم الثاني لو شهد الأب بالنكاح بعد بلوغها وهي تنكر فعلى طريقة ما في النهاية
ينبغي أن تقبل لأنه شاهد لا مزوج وعلى المعتمد لا تقبل لأنه مزوج ولو كان الآمر الأخ أو العم فشهد لها أو عليها
فعلى ما في النهاية تقبل وعلى المعتمد لا تقبل فليتأمل ولو كانت البنت صغيرة لا تقبل اتفاقا إلا إذا كان الإنكار منها
والآخر مدعيا فمقبولة كما في فتح القدير وفي الظهيرية وعبارة النقاية هنا أخصر وأفود حيث قال والوكيل
شاهد إن حضر موكله كالولي إن حضر موليته بالغة انتهى ولأنه لا فرق بين أن يكون المأمور رجلا أو امرأة
فإن كان رجلا اشترط أن يكون معه رجل آخر أو امرأتان وإن كان امرأة اشترط أن يكون معها رجل آخر أو رجل وامرأة
وبه علم أن قوله عند رجل ليس بقيد لأن المرأة ليس كذلك وقيد بكون المولية بالغة لأنها لو كانت صغيرة لا
يكون الولي شاهدا لأن العقد لا يمكن نقله إليها وعلى هذا فلا حاجة إلى قوله في النقاية كالولي لأنه في هذه
الحالة وكيل فدخل تحت الأول وقيد بحضرة موكله لأنه لو وكل المولى رجلا في تزويج عبده فزوجه الوكيل بشهادة
واحد والعبد حاضر لم يجز لأن العقد لا ينتقل إليه لعدم التوكيل من جهته وإن أذن لعبده أن يتزوج فتزوج
بشهادة المولى ورجل آخر فالصواب أنه يجوز ويكون المولى شاهدا لأن العبد يتصرف بأهلية نفسه والإذن
فك الحجر وليس بتوكيل وصححه في فتح القدير ولو زوج المولى عبده البالغ امرأة بحضرة رجل واحد والعبد حاضر
صح لأن المولى يخرج من أن يكون مباشرا فينتقل إلى العبد والمولى يصلح أن يكون شاهدا وإن كان العبد غائبا لم يجز
وقال المرغيناني لا يجوز فكان في المسألة روايتان ورجح في فتح القدير عدم الجواز لأن مباشرة السيد ليس فكا
للحجر عنهما في التزوج مطلقا والأصح في مسئلة وكيله ثم إذا وقع التجاحد بين الزوجين في هذه المسائل فالمباشر
يشهد وتقبل شهادته إذا لم يذكر أنه عقده بل قال هذه امرأته بعقد صحيح ونحوه وإن بين لا تقبل شهادته على
فعل نفسه واختلفوا فيما إذا قال هذه امرأته ولم يشهد بالعقد والصواب أنها تقبل ولا حاجة إلى إثبات العقد
وقد حكي عن أبي القاسم أن من تولى نكاح امرأة من رجل وقد مات الزوج والورثة ينكرون هل يجوز للذي تولى
العقد أن يشهد قال نعم وينبغي أن يذكر العقد لا غير فيقول هذه منكوحته وكذلك قالوا في الأخوين إذا زوجا
أختهما ثم أرادا أن يشهدا على النكاح ينبغي أن يقولا هذه منكوحته كذا في الذخيرة وفي الفتاوى بعث أقواما
للخطبة فزوجها الأب بحضرتهم فالصحيح الصحة وعليه الفتوى لأنه لا ضرورة في جعل الكل خاطبين فيجعل
المتكلم فقط والباقي شهود كذا في فتح القدير وفي الخلاصة المختار عدم الجواز وفي المحيط واختار الصدر الشهيد الجواز

انتهى

فصل في المحرمات

شروع في بيان شرط النكاح أيضا فإن منه كون المرأة محللة لتصير محلا له وأفرده بفصل على حدة لكثرة شعبه واختلف
الأصوليون في إضافة التحريم إلى الأعيان فقيل مجاز والمحرم حقيقة الفعل ورجحوا أنه حقيقة وانتفاء
محلية المرأة للنكاح شرعا بأسباب تسعة الأول المحرمات بالنسب وهن فروعه وأصوله وفروع أبويه وإن نزلوا
وفروع أجداده وجداته إذا انفصلوا ببطن واحد الثاني المحرمات بالمصاهرة وهن فروع نسائه المدخول بهن
وأصولهن وحلائل فروعه وحلائل أصوله والثالث المحرمات بالرضاع وأنواعهن كالنسب والرابع حرمة
الجمع بين المحارم وحرمة الجمع بين الأجنبيات كالجمع بين الخمس والخامس حرمة التقديم وهو تقديم الحرة على
الأمة جعله في المحيط والنهاية قسما على حدة وأدخله الزيلعي في حرمة الجمع فقال وحرمة الجمع بين الحرة
والأمة والحرة متقدمة وهو الأنسب والسادس المحرمة لحق الغير كمنكوحة الغير ومعتدته والحامل بثابت
النسب والسابع المحرمة لعدم دين سماوي كالمجوسية والمشركة والثامن المحرمة للتنافي كنكاح السيدة مملوكها
والتاسع لم يذكره الزيلعي وكثير وهي المحرمة بالطلقات الثلاث ذكره في المحيط والنهاية وقد ذكر المصنف في
هذا الفصل سبعة منها وذكر الحرمة بالطلقات الثلاث في فصل ما تحل به المطلقة ثلاثا من الرجعة ولم يصرح
بالحرمة لحق الغير لظهوره قوله حرم تزوج أمه وبنته وإن بعدتا لقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم
واختلف في توجيه حرمة الجدات والبنات فقيل بموضوع اللفظ وحقيقته لأن الأم في اللغة الأصل والبنت
الفرع فيكون الاسم حينئذ من قبيل المشكك وقيل بالمجاز لا أنه جمع بين الحقيقة والمجاز بل بعموم المجاز فيراد
بالأم الأصل أيضا وبالبنت الفرع فيدخلان في عمومه والمعرف لإرادة ذلك في النص الإجماع على حرمتهن
وقيل بدلالة النص المحرم للعمات والخالات وبنات الأخ والأخت ففي الأول لأن الأشقاء منهن أولاد الجدات
فتحريم الجدات وهن أقرب أولى وفي الثاني لأن بنات الأولاد أقرب من بنات الإخوة وكل من التوجيهات صحيح
ودخل في البنت بنته من الزنا فتحرم عليه بصريح النص المذكور لأنها بنته لغة والخطاب إنما هو باللغة
العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلاة ونحوه فيصير منقولا شرعا وكذا أخته من الزنا وبنت أخيه وبنت
أخته أو ابنه منه بأن زنى أبوه أو أخوه أو أخته أو ابنه فأولدوا بنتا فإنها تحرم على الأخ والعم والخال
والجد وصورته في هذه المسائل أن يزني ببكر ويمسكها حتى تلد بنتا كما في فتح القدير من بحث أن الزنا يوجب
حرمة المصاهرة ودخل بنت الملاعنة أيضا فلها حكم البنت هنا فلو لاعن فنفى القاضي نسبها من الرجل
وألحقها بالأم لا يجوز للرجل أن يتزوجها لأنه بسبيل من أن يكذب نفسه ويدعيها فيثبت نسبها منه كذا في فتح
القدير وقد قدمنا في باب المصرف عن المعراج أن ولد أم الولد الذي نفاه لا يجوز دفع الزكاة إليه ومقتضاه
ثبوت البنتية فيما يبتنى على الاحتياط فلا يجوز لولده أن يتزوجها لأنها أخته احتياطا ويتوقف على نقل
ويمكن أن يقال في بنت الملاعنة إنها تحرم باعتبار أنها ربيبته وقد دخل بأمها لا لما تكلفه في الفتح كما لا يخفى
قوله وأخته وبنتها وبنت أخيه وعمته وخالته للنص الصريح ودخل فيه الأخوات المتفرقات وبناتهن
وبنات الإخوة المتفرقين والعمات والخالات المتفرقات لأن الاسم يشمل الكل ولذا يدخل في العمات والخالات
أولاد الأجداد والجدات وإن علوا وكذا عمة جده وخالته وعمة جدته وخالتها لأب وأم أو لأب أو لأم
وذلك كله بالإجماع وفي الخانية وعمة العمة لأب وأم كذلك وأما عمة العمة لأب لا تحرم انتهى وفي المحيط
وأما عمة العمة فإن كانت العمة القربى عمة لأب وأم أو لأب فعمة العمة حرام لأن القربى إذا كانت أخت أبيه
لأب وأم أو لأب فإن عمتها تكون أخت جده أبا الأب وأخت أب الأب حرام لأنها عمته وإن كانت القربى عمة لأم فعمة
العمة لا تحرم عليه لأن أب العمة يكون زوج أم أبيه فعمتها تكون أخت زوج الجدة أم الأب وأخت زوج الأم
لا تحرم فأخت زوج الجدة أولى أن لا تحرم وأما خالة الخالة فإن كانت الخالة القربى خالة لأب وأم أو لأم
فخالتها تحرم عليه وإن كانت القربى خالة لأب فخالتها لا تحرم عليه لأن أم الخالة القربى تكون امرأة الجد
أبي الأم لا أم أمه فأختها تكون أخت امرأة الأب وأخت امرأة الجد لا تحرم عليه انتهى وكما تحرم على الرجل
أن يتزوج بمن ذكر يحرم على المرأة التزوج بنظير من ذكر وعبارة النقاية أولى وهي وحرم أصله أي المتزوج

ذكرا كان او انثى وفرعه وفرع اصله القريب وصلبية اصله البعيد **قوله** وام امراته بيان لما يثبت بالمصاهرة
لقوله تعالى وامهات نسائكم اطلقه فلا فرق بين كون امراته مدخولا بها او لا وهو مجمع عليه عند الائمة الاربعة
وتوضيحه في الكشاف ويدخل في لفظ الامهات جداتها من قبل ابيها وامها وان علون وقيد بالمرة فانصرف
الى النكاح الصحيح فان تزوجها فاسدا فلا تحرم امها بمجرد العقد بل بالوطي او ما يقوم مقامه من المس
بشهوة والنظر بشهوة لان الاضافة لا تثبت الا بالعقد الصحيح وان كانت امة فلا تحرم امها الا بالوطي او
دواعيه لان لفظ النسا اذا اضيف الى الازواج كان المراد منه الحرائر كما في الظهار والايلا **قوله** وبنتها
ان دخل بها لقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح
عليكم قال في الكشاف فان قلت ما معنى دخلتم بهن قلت هو كناية عن الجماع كقولهم بنى عليها وضرب عليها الحجاب
وذكر الحجر في الاية خرج مخرج العادة او ذكر للتشنيع عليهم لا لتعلق الحكم به نحو اضعافا مضاعفة في قوله تعالى
لا تاكلوا الربا اضعافا مضاعفة انتهى وتفسير الحجر ان تزف البنت مع الام الى بيت زوج الام اما اذا كانت البنت
مع الاب لم تكن في حجر زوج الام وفي المغرب حجر الانسان بالفتح والكسر حضنه وهو ما دون ابطه الى الكشح فقالوا
فلان في حجر فلان اي في كنفه ومنعته كما في الاية انتهى واما بنات الربيبة وبنات ابنائها وان سفلن فتثبت حرمتهن
بالاجماع ولما ذكرنا اولا وفي الكشاف واللمس ونحوه يقوم مقام الدخول عند ابي حنيفة وفي التبيين لا يدخل في
قوله وربائبكم بنات الربيبة والربيب لان الاسم لا يتناولهن بخلاف حلائل الابناء والاباء لان الاسم خاص لهن فلا يتناول
غيرهن انتهى يعني فلا تحرم بنت زوجة الابن ولا بنت ابن زوجة الابن ولا بنت زوجة الاب ولا بنت ابن زوجة الاب
قوله وامراة ابيه وابنه وان بعدا اما حليلة الاب فبقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النسا فتحرم بمجرد العقد
عليها والاية المذكورة استدل بها المشايخ كصاحب الهداية وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة
الوطي بالنكاح فانه اذا ارتد حرمة امراة الاب والجد بما يطابقها من ارادة الوطي قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب
حيث قال ولا بامراة ابيه وتصدق امراة الاب بعقده عليها والا لم يفد الحكم في ذلك المحل فانما يصح على اعتبار
لفظ النكاح في نكاح الاباء في معنى مجازي يعم العقد والوطي ولنا النظر في تعيينه ويحتاج الى دليل يوجب
اعتبارها في المجازي وليس لنا ان نقول تثبت حرمة الموطوءة بالاية والمعقود عليها بلا وطي بالاجماع لانه اذا
كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا منه بلا شبهة فان الاجماع تابع للنص والقياس
عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري خلق لهم ثبت بذلك ان ذلك الحكم مراد من كلام الشارع اذا احتمله كذا في
فتح القدير وقول الزيلعي ان الاية تتناول منكوحة الاب وطئا وعقدا صحيحا وان كان فيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لانه نفي وفي النفي يجوز الجمع بينهما كما يجوز في المشترك ان يعم جميع معانيه في النفي انتهى ضعيف في الاصول الصحيح
انه لا يجوز الجمع بينهما لا في النفي ولا في الاثبات ولا عموم للمشترك مطلقا قال الاكمل في التقرير والحق ان النفي انما
اقتضا الاثبات فان اقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فالنفي كذلك والا فلا واما مسئلة اليمين المذكورة في
المبسوط حلف لا يكلم مولاك وله اعلون واسفلون ايهم كلم حنث فليست باعتبار عموم المشترك في النفي كما توهم
البعض وانما هو لان حقيقة الكلام متروكة بدلالة اليمين الى مجاز يعمهما وهو ان يكون الموالي من تعلق به عتق
وهو بعمومه يتناول الاعلى والاسفل انتهى لكن اختار المحقق في التحرير انه يعم في النفي لانه نكرة في النفي والمنفي
ما سمي باللفظ وتمام تحقيقه في الاصول فالحاصل ان الاولى ان النكاح في الاية للعقد كما هو المجمع عليه ويستدل
لثبوت حرمة المصاهرة بالوطي الحرام بدليل اخر وفي المحيط رجل له جارية فقال قد وطئتها لا تحل لابنه وان
كانت في غير ملكه فقال قد وطئتها يحل لابنه ان يكذبه ويطاها لان الظاهر يشهد له ولو اشترى جارية من
ميراث ابيه يسعه ان يطاها حتى يعلم ان الاب وطئها تزوج امراة على انها بكر فلما اراد ان يجامعها وجدها مفتضة
قال لها من افتضك فقالت ابوك ان صدقها الزوج بانت منه ولا مهر لها وان كذبها فهي امراته انتهى واما حليلة
الابن فبقوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم فان اعتبرت الحليلة من حلول الفراش او حل الازار
تناولت الموطوءة بملك اليمين او شبهة او زنا فيحرم الكل على الاباء وهو الحكم الثابت عندنا ولا تتناول المعقود
عليها او بنيه وان سفلوا قبل الوطي والفرض انها بمجرد العقد تحرم على الاباء وذلك باعتباره من الحل بكسر الحا
وقد قام الدليل على حرمة المزني بها للابن على الاب فيجب اعتباره في اعم من الحل والحل ثم يراد بالابناء الفروع فتحرم

حليلة

حليلة الابن السافل على الجد الاعلى وكذا حليلة ابن البنت وان سفل وكما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم
حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية لاسقاط حليلة الابن المتبنى كذا في فتح القدير والظاهر
ان الحليلة الزوجة كما في المغرب فحرمة زوجة الابن على الاب مطلقا بالاية واما حرمة من وطئها ممن ليس
بزوجة فبدليل اخر وكونها من حلول الفراش لا يقتضي تناولها للموطوءة بملك اليمين وغيره بل لا بد من قيد
الزوجية فان صاحب المغرب فسرها بالزوجة ثم قال لانها تحل زوجها في فراش **قوله** والكل رضاعا بيان للنوع
الثالث وهو ان ما يحرم بالنسب والصهرية يحرم بالرضاع للاية والحديث حتى لو ارضعت امراة صبيا حرم عليه
زوجة زوج الظئر الذي نزل لبنها منه لانها امراة ابيه من الرضاعة وتحرم على زوج الظئر امراة هذا الصبي
لانها امراة ابنه من الرضاعة وفي شرح الوقاية وهذا يشمل عدة اقسام كبنت الاخت مثلا يشمل البنت الرضاعية
للاخت النسبية والبنت النسبية للاخت الرضاعية والبنت الرضاعية للاخت الرضاعية انتهى وقد استثنى
المصنف منها شيئا واستثنى في كتاب الرضاع ام اخيه واخت ابنه وسياتي ان شا الله تعالى انه لا حاجة اليه عند
المحققين لان المعنى الذي لاجله حرم في النسب لم يكن موجودا فيهما واستثنى بعضهم احدى وعشرين صورة
وجمعها في قوله يفارق النسب الارضاع في صور كام نافلة وجدة الولد وام عم واخت ابن وام اخ وام خال وعمة ابن
اعتمد لان كل واحد من هذه السبع اما ان يكون المضاف رضاعيا والمضاف اليه نسبيا او عكسه او كل منهما
رضاعيا فيجوز له نكاح ام اخيه رضاعا سواء كانت الام رضاعية وحدها او نسبية وحدها او كل منهما رضاعيا
وكذا في بقية الصور **قوله** والجمع بين الاختين نكاحا ووطيا بملك يمين بيان للنوع الرابع وهو الجمع بين المحارم
اما الاول فلقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين واما الثاني فلحديث من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فلا
يجمع ماءه في رحم اختين وليس حرمة الجمع بينهما لقطع الرحم لما في المبسوط ولا يجمع الرجل بين اختين من الرضاع
ولا بين المراة وابنة اختها او ابنة اخيها وكذلك كل امراة ذات محرم منها من الرضاعة للاصل الذي بينا ان كل
امراتين لو كانت احداهما ذكرا والاخرى انثى لم يحل للذكر ان يتزوج الانثى فانه يحرم الجمع بينهما بالقياس على حرمة
الجمع بين الاختين فكذلك من الرضاعة وتبين بهذا ان حرمة هذا الجمع ليس لقطيعة الرحم فانه ليس بين الرضيعين
رحم وحرمة الجمع ثابتة انتهى وسياتي حديث بريرة فلو قدموا حرمة الجمع على قولهم والكل رضاعا لكان
اولى كما لا يخفى وتفرع على عدم الفرق بين الاختين نسبا ورضاعا انه لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتهما
اجنبية فسد نكاحهما والمراد بالنكاح في المختصر العقد وقوله بملك يمين متعلق بالوطي فافاد انه
يجوز الجمع بينهما ملكا دون الوطي **قوله** فلو تزوج اخت امته الموطوءة لم يطا واحدة منهما حتى يبيعها
بيان لشيئين احدهما صحة نكاح الاخت مع كون اختها موطوءة له بملك اليمين لصدوره من اهله مضافا
الى محله واورد عليه ان المنكوحة موطوءة حكما باعترافهم فيصير بالنكاح جامعا وطيا حكما وهو باطل
وجوابه ان لزوم الجمع بينهما وطيا حكما ليس بلازم لان يمكنه ازالته فلا يضر بالصحة ويمنع من الوطي بعدها
لقيامه اذ ذاك اطلق في الاخت المتزوجة فشمل ما اذا كانت امة او حرة ثانيهما حرمة وطي واحدة منهما حتى يبيعها
لانه لو جامع المنكوحة يصير جامعا بينهما وطيا حقيقة ولو جامع المملوكة يصير جامعا بينهما وطيا
حقيقة وحكما والمراد بالبيع انه يحرم الموطوءة على نفسه بسبب من الاسباب فحينئذ يطا المنكوحة لعدم
الجمع كالبيع كلا او بعضا والتزويج الصحيح والهبة مع التسليم والاعتاق كلا او بعضا والحاق الكتابة
واما التزويج الفاسد فلا عبرة به الا اذا دخل بها فتحرم حينئذ الموطوءة لوجوب العدة عليها فتحل
حينئذ المنكوحة وكذا المراد بالتزويج في المختصر النكاح الصحيح فلو تزوج الاخت نكاحا فاسدا لم
تحرم عليه امته الموطوءة الا اذا دخل بالمنكوحة فحينئذ تحرم الموطوءة لوجود الجمع بينهما حقيقة
ولا يؤثر الاحرام والحيض والنفاس والصوم وكذا الرهن والاجارة والتدبير لان فرجها لا يحرم بهذه
الاسباب كذا في التبيين من فصل الاستبرا واذا عادت الموطوءة الى ملكه بعد الاخراج سواء كان بفسخ او
بشرا جديد لم يحل وطي واحدة منهما حتى يحرم الامة على نفسه بسبب كما كان اولا واطلق في الامة فشمل
ام الولد كما في غاية البيان وقيد بكونها موطوءة لانه لو لم يكن وطئها جاز له وطي المنكوحة لان المرقوقة
ليست بموطوءة حكما فلم يصر جامعا بينهما وطيا لا حقيقة ولا حكما واشار المصنف الى انه لو تزوج جارية

ولم يطأها حتى ملك اختها فليس له ان يطأ المشتراة لان المنكوحة موطوءة حكما والحاصل انه لو ملك اختين له ان يطأ
احداهما واذا وطئ احداهما ليس له وطء الاخرى بعد ذلك والحاصل انه لو ملك جارية فوطئها ثم ملك اختها كان له
ان يطأ الاولى وليس له وطء الاخرى ما لم يحرم فرج الاولى على نفسه ولو وطئها اثم لا يحل له وطء واحدة
منهما حتى يحرم الاخرى بسبب **قوله** ولو تزوج اختين في عقدين ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما لان نكاح
احداهما باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ مع التجهيل لعدم الفائدة او الضرر
فتعين التفريق وطولب بالفرق بين هذا وبين ما اذا طلق احدى نسائه بعينها ونسيها حيث يؤمر بالتعيين ولا
يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لا هنا لان نكاح من كان مستيقن الثبوت فله ان يدعي نكاح من يعينه منهن
تمسكا بما كان مستيقنا ولم يثبت نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه حينئذ تمسك بما لم يتحقق ثبوته ومعنى فرق
بينه وبينهما انه يفترض عليه مفارقتهما ولو علم القاضي بذلك وجب عليه ان يفرق بينهما دفعا للمعصية بقدر
الامكان كما في المحيط ولم يذكر في المختصر ان هذا التفريق طلاق او فسخ وفي فتح القدير والظاهر انه طلاق حتى
ينقص من طلاق كل منهما طلقة لو تزوجها بعد ذلك فان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايهما شاء للحال او
بعده بهما فليس له التزوج بواحدة منهما حتى تنقضي عدتهما وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله تزوج التي
لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعده باحداهما فله ان يتزوجها بواحدة منهما حتى تنقضي
عدتهما دون الاخرى فله تزوج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعده باحداهما فله
ان يتزوجها في الحال دون الاخرى فان عدتها تمنع من تزوج اختها انتهى وقيد بكونه تزوجهما على عقدين اذ لو
كانا في عقد واحد بطلا يقينا وقيده في المحيط بان لا تكون احداهما مشغولة بنكاح الغير او عدة فان كانت
كذلك صح نكاح الفارغة لعدم تحقق الجمع بينهما كما لو زوجت امرأة زوجين في عقد واحد واحدهما متزوج
باربعة نسوة فانها تكون زوجة للاخر لانه لم يتحقق الجمع بين رجلين اذا كانت هي لا تحل لاحدهما انتهى واذا
كانا في عقد واحد وفرق بينه وبينهما ايضا فان كان قبل الدخول فلا مهر لهما ولا عدة عليهما وان دخل بهما وجب
لكل الاقل من المسمى ومن مهر المثل كما هو حكم النكاح الفاسد وعليهما العدة وقيد بعدم علم العقد الاول
اذ لو علم فهو الصحيح والثاني باطل وله وطء الاولى الا ان يطأ الثانية فتحرم الاولى الى انقضاء عدة الثانية
كما لو وطئ اخت امرأته بشبهة حيث تحرم امرأته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل لو زنى باحدى
الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة واستشكله في فتح القدير ولم يبينه ووجهه انه لا اعتبار
لماء الزاني ولذا لو زنت امرأة رجل لم تحرم عليه وجاز له وطؤها عقب الزنا ولو قال المصنف ولو تزوج اختين في
عقدين معا ولم يدر الاول فرق بينه وبينهما لكان اولى لما في الذخيرة معزيا الى الجامع لو وكل رجل رجلا ان
يزوجه امرأة ووكل رجلا آخر بمثل ذلك فزوجه كل واحد منهما امرأة وهما اختان من الرضاع ووقع العقدان
منهما معا فهما باطلان لان عبارة الوكيل في باب النكاح منقولة الى الموكل فاذا خرج الكلامان معا صار كان الموكل
خاطبهما بالنكاح فلو لم يوكلهما وانما كانا فضوليين ووقعا معا فللزوج ان يجيز نكاح احداهما ولو خرج ايجاب
الاختين معا بان قالت كل واحدة منهما لرجل واحد زوجت نفسي منك بكذا وخرج الكلام منهما معا فقبل
الزوج نكاح احداهما فهو جائز لعدم الجمع من الزوج واما من الاختين فلان كل واحدة زوجت نفسها على حدة
ولا ولاية لاحداهما على صاحبتها حتى ينتقل كلام كل الى الاخرى ولو بدأ الزوج فقال تزوجتكما كل واحدة
منكما بالف فقالت احداهما رضيت وابت الاخرى فنكاحها باطل لوجود الجمع في الخطاب بينهما في احد شطري
العقد وانه كاف للفساد الا ترى ان رجلا لو قال لخمس نسوة قد تزوجتكن على الف فقالت احداهن رضيت
لا يجوز نكاحها لوجود الجمع من جانب الزوج فعلم به ان الجمع في احد شطري العقد يوجب الفساد كالجمع في شطري
العقد انتهى مع بعض اختصار منه **قوله** ولهما نصف المهر لانه وجب للاولى منهما وانعدمت الاولوية
للجهل بالاولية فيصرف اليهما ايضا الطلقة وهو مقيد باربعة قيود كما قالوا الاول ان يكون المهر مسمى في العقد فلو
لم يكن مسمى وجبت متعة واحدة لهما بدل نصف المهر وتركه اعتمادا على ما يصرح به في باب المهر الثاني ان يكون
مهراهما متساويين اذ لو كانا مختلفين يقضى لكل واحدة منهما بربع مهرها ولا حاجة الى التقييد به لانه لم يقل
ولهما نصف المهر على التساوي حتى يرد عليه ذلك الثالث ان يكون قبل الدخول اذ لو كانت الفرقة بعد الدخول

وان انقضت عدة احداهما

يجب لكل واحدة المهر كاملا لانه استقر بالدخول فلا يسقط منه شيء ولا حاجة الى التقييد به لان نصف
المهر حكم الفرقة قبل الدخول مع انه مشكل بل اذا كان بعد الدخول فانه يقضي بمهر كامل وعقد كامل ويجب
حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا وجنسا اما اذا اختلف فيتعذر ايجاب عقد اذ ليست احداهما اولى بجعلها
ذات العقد من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد الرابع ان تدعي كل واحدة منهما انها الاولى
ولا بينة لها اما اذا قالتا لا ندري اي النكاحين اول لا يقضى لهما بشيء لان المقضي له مجهول وهو يمنع
صحة القضاء كمن قال لرجلين لاحدكما علي الف لا يقضى لاحدهما بشيء الا ان يصطلحا بان يتفقا على اخذ نصف
المهر منه فيقضى لهما وهذا القيد الرابع زاده ابو جعفر الهندواني وظاهر الهداية تضعيفه لكنه حسن
ليندفع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما لجهالة المقضي له والمروي عن محمد من وجوب مهر كامل لهما لاقراره
بجواز نكاح احداهما ابعد ولا منكرامه ايجاب الشيء مع تحقق عدم لزومه فان ايجاب كماله حكم الموت والدخول
حقيقة او حكما وهو مفقود في الكتابين وكل ما ذكرنا من الاحكام بين الاختين فهو الحكم بين كل من لا يجوز جمعه
من المحارم **قوله** وبين امرأتين ايه فرضت ذكرا حرم النكاح اي حرم الجمع بين امرأتين اذا كانتا بحيث لو قدرت
احداهما ذكرا حرم النكاح بينهما ايتهما كانت المقدرة ذكرا كالجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها والجمع بين
الام والبنت نسبا او رضاعا لحديث مسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة اخيها ولا على
ابنة اختها وهذا مشهور يجوز تخصيص عموم الكتاب واحل لكم ما وراء ذلكم به ويدل على اعتبار الاصل
المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم وفي رواية ابي
داود نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة فاوجب تعدي الحكم
المذكور الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه الاصل المذكور فيخرج عليه فرعا الجمع بين عمتين
وخالتين وذلك ان يتزوج كل من رجلين ام الاخر فيولد لكل منهما بنت فيكون كل من البنتين عمة للاخرى او يتزوج
كل من رجلين بنت الاخر ويولد لهما بنتان فكل من البنتين خالة للاخرى بما تقرر علم ان العلة خوف القطيعة
وظهر به ضعف ما قدمناه عن المبسوط من ان العلة ليست ذلك لانه لا قرابة بين الاختين رضاعا وجوابه
ان حرمة الجمع بينهما للحديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمراد بالحرمة في قوله حرم النكاح الحرمة
المؤبدة اما الموقتة فلا تمنع ولذا لو تزوج امة ثم سيدتها فانه يجوز كما في الجامع والزيادات لانها حرمة
موقتة بزوال ملك اليمين وقيل لا يجوز تزوج السيدة عليها نظرا الى مطلق الحرمة كما في القنية وقيد
بقوله ايه فرضت لانه لو جاز نكاح احداهما على تقدير مثل المرأة وبنت زوجها او امرأة ابنها فانه يجوز الجمع
بينهما عند الائمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة علي وبنته ولم ينكر عليه احد وبيانه
انه لو فرضت بنت الزوج ذكرا بان كان ابن الزوج لم يجز له ان يتزوج بها لانها موطوءة ابيه ولو فرضت
المرأة ذكرا جاز له ان يتزوج بنت الزوج لانها بنت رجل اجنبي وكذلك بين المرأة وامرأة ابنها فان المرأة
لو فرضت ذكرا حرم عليه التزوج بامرأة ابنه ولو فرضنا امرأة الابن ذكرا جاز له التزوج بالمرأة لانه
اجنبي عنها قالوا ولا بأس ان يتزوج الرجل امرأة ويتزوج ابنه امها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد
ابن الحنفية امرأة وزوج ابنه بنتها **قوله** والزنا واللمس والنظر بشهوة يوجب حرمة المصاهرة وقال
الشافعي الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة لانها نعمة فلا تنال بالمحظور ولنا ان الوطء سبب الجزئية بواسطة
الولد حتى يضاف الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذلك على العكس
والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطء محرم من حيث انه سبب الولد لا من
حيث انه زنا والمس والنظر سبب داع الى الوطء فيقام مقامه في موضع الاحتياط كذا في الهداية ولم يستدل
بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء كما فعل الشارحون لما قدمنا انه لا يصلح الاستدلال به لارادة
بالزنا الوطء الحرام وانما قيد به لانه محل الخلاف فاما لو وطئ المنكوحة نكاحا فاسدا او المشتراة فاسدا
والجارية المشتركة والمكاتبة والمظاهر منها والامة المجوسية وزوجته الحائض والنفساء او كان
محرما او صائما فانه تثبت حرمة المصاهرة اتفاقا وبه علم ان الاعتبار لعين الوطء لا لكونه حلالا او حراما
وليفيد انه لا بد ان تكون المرأة حية لانه لو وطئ الميتة فانه لا تثبت حرمة المصاهرة كما في الخانية وليفيد

انه لابد ان يكون في القبل لانه لو وطي المراة في الدبر فانه لا تثبت حرمة المصاهرة وهو الاصح لانه ليس بمحل الحرث فلا يفضي
الى الولد كما في الذخيرة وسواء كان بصبي او امراة كما في غاية البيان وعليه الفتوى كما في الواقعات ولانه لو وطيها
فافضاها لا تحرم عليه امها لعدم تيقن كونه في الفرج الا اذا حبلت وعلم كونه منه واورد عليه ان الوطي
في السبيلين وان لم يكن سببا للحرمة فالمس بشهوة سببها بل الموجود فيها اقوى منه واجيب بان العلة هو الوطي
السبب للولد وثبوت الحرمة بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطي ولم يتحقق في الصورتين وليفيد ان الموطوءة
لابد ان تكون مشتهاة حالا او ماضيا لان الزنا وطي مكلف في قبل مشتهاة خال عن الملك وشبهته فلو جامع
صغيرة لا تشتهى لا تثبت الحرمة وعن ابي يوسف ثبوتها قياسا على العجوز الشوها ولهما ان العلة وطي سبب
للولد وهو منتف في الصغيرة التي لا تشتهى بخلاف الكبيرة لجواز وقوعه كما وقع لابراهيم وزكريا عليهما السلام
قال في فتح القدير وله ان يقول الامكان العقلي ثابت فيهما والعادي منتف عنهما متساويا والقضايا على خلاف
العادة لا توجب الثبوت العادي ولا تخرجان العادة عن النفي انتهى وقد يقال انها دخلت تحت حكم الاشتهاء فلا
تخرج عنه بالكبر ولا كذلك الصغيرة وليبين حكم البقا كالابتدا وفي الخانية وقال الفقيه ابو الليث ما دون
تسع سنين لا تكون مشتهاة وعليه الفتوى فافاد انه لا فرق بين ان تكون سمينة اولا ولذا قال في المعراج بنت خمس
لا تكون مشتهاة اتفاقا وبنت تسع فصاعدا مشتهاة اتفاقا وفيما بين الخمس والتسع اختلاف الرواية والمشايخ
والاصح انها لا تثبت الحرمة وفي فتح القدير وكذا تشترط الشهوة في الذكر حتى لو جامع ابن اربع سنين زوجة ابيه
لا تثبت الحرمة وفي الذخيرة خلافه وظاهر الاول انه يعتبر فيه السن المذكور لها وهو تسع سنين وكما يشترط
كونها مشتهاة لثبوت الحرمة في الزنا فكذلك لثبوتها في الوطي الحلال لما في الاجناس لو تزوج صغيرة لا تشتهى
فدخل بها وطلقها وانقضت عدتها وتزوجت باخر جاز له تزوج بنتها واطلق في اللمس والنظر بشهوة فافاد
انه لا فرق بين العمد والخطا والنسيان والاكراه حتى لو ايقظ زوجته ليجامعها فوصلت يده الى بنته منها
فقرصها بشهوة وهي ممن تشتهى يظن انها امها حرمت عليه الام حرمة مؤبدة ولك ان تصورها من جانبها بان
ايقظته هي لذلك فقرصت ابنه من غيرها كذا في فتح القدير واطلق في اللمس فشمل كل موضع من بدنها وفي الخانية
لو مس شعر امراة عن شهوة قالوا لا تثبت حرمة المصاهرة وذكر في الكيسانيات انها تثبت انتهى وينبغي ترجيح الثاني
لان الشعر من بدنها من وجه دون وجه كما قدمناه في الغسل فتثبت الحرمة احتياطا كحرمة النظر اليه من الاجنبية
ولذا جزم في المحيط بثبوتها وفصل في الخلاصة فما على الراس كالبدن لا المسترسل وانصرف اللمس الى موضع من البدن
بغير حائل واما اذا كان بحائل فان وصلت حرارة البدن الى يده تثبت الحرمة والا فلا كذا في اكثر الكتب فما في
الذخيرة من ان الشيخ الامام ظهير الدين يفتي بالحرمة في القبلة على الفم والذقن والخد والراس وان كان على المقنعة
محمول على ما اذا كانت المقنعة رقيقة تصل الحرارة معها كما قدمناه وقيد بكون اللمس عن شهوة لانه لو كان عن
غير شهوة لم توجب الحرمة والمراهق كالبالغ ووجود الشهوة من احدهما كاف فان ادعتها وانكرها فهو مصدق
الا ان يقوم اليها منتشرا فيعانقها لانه دليل الشهوة كما في الخانية وزاد في الخلاصة في عدم تصديقه ان ياخذ
ثديها او يركب معها وتقبل الشهادة على الاقرار بالمس بشهوة وعلى الاقرار بالتقبيل بشهوة وهل تقبل الشهادة على نفس
اللمس والتقبيل عن شهوة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا تقبل واختاره ابن الفضل لانها امر باطن لا يوقف
عليها عادة وقيل تقبل واليه مال الامام علي البزدوي وهكذا ذكر محمد في نكاح الجامع لان الشهوة مما يوقف عليها
في الجملة اما بتحرك العضو او باثار اخر ممن لا يتحرك عضوه كذا في الذخيرة والمختار القبول كما في التجنيس وفي
فتح القدير وثبوت الحرمة بلمسها مشروط بان يصدقها او يقع في اكبر رايه صدقها وعلى هذا ينبغي ان يقال في
مسه اياها لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما صدقه ثم رايت عن ابي يوسف ما يفيد
ذلك انتهى واطلق في اشتراط الشهوة في اللمس فافاد انه لا فرق بين التقبيل على الفم وبين غيره وفي الجوهرة
لو مس او قبل وقال لم اشته صدق الا اذا كان المس على الفرج والتقبيل على الفم انتهى ورجحه في فتح القدير قال
الا انه يتراءى على هذا ان الخد يلحق بالفم وفي الولوالجية اذا قبل ام امراته او امراة اجنبية يفتى بالحرمة ما لم
يتبين انه قبل بغير شهوة لان الاصل في التقبيل هو الشهوة بخلاف المس انتهى وكذا في الذخيرة الا انه قال وظاهر
ما اطلق في بيوع العيون يدل على انه يصدق في القبلة سواء كانت على الفم او على موضع اخر انتهى واطلق

في النظر بشهوة للاختلاف في محله فعند ابي يوسف النظر الى منابت الشعر يكفي وقال محمد لا يثبت حتى ينظر الى الشق وعن ابي
يوسف لابد ان ينظر الى الفرج الداخل ولن يتحقق ذلك الا اذا كانت متكئة واختاره في الهداية وصححه في المحيط والذخيرة
وفي الخانية وعليه الفتوى وفي فتح القدير وهو ظاهر الرواية لانه حكم تعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه
والخارج فرج من وجه والا الاحتراز عن الفرج الخارج متعذر فسقط اعتباره ولا يقال انه اذا تردد في الاحتياط
القول بثبوتها لان هذا الحكم وهو التحريم بالمس والنظر ثبوته بالاحتياط فلا يجب الاحتياط في الاحتياط لكن صحح في
الخلاصة النظر الى موضع الشق عن شهوة فهو صحيح لقول محمد السابق وظاهر ما في الذخيرة وغيرها انهم اتفقوا
على ان النظر بشهوة الى سائر اعضائها لا عبرة به ما عدا الفرج وحينئذ فاطلاق المصنف في محل التقييد
كما لا يخفى والعبرة لوجود الشهوة عند المس والنظر حتى لو وجدا بغير شهوة ثم اشتهى بعد الترك لا يتعلق به حرمة
والنظر من وراء الزجاج يوجب حرمة المصاهرة بخلاف المراة لانه لم ير فرجها وانما راى عكس فرجها وكذا لو وقف على
الشط فنظر الى الماء فراى فرجها لا يوجب الحرمة ولو كانت هي في الماء فراى فرجها تثبت الحرمة ولم يذكر المصنف حد الشهوة
للاختلاف فقيل لابد ان تنتشر آلته ان لم تكن منتشرة او تزداد انتشارا ان كانت منتشرة وقيل حدها ان يشتهي بقلبه
ان يكون مشتهيا او يزداد ان كان مشتهيا ولا يشترط تحرك الآلة وصححه في المحيط والتحفة وفي غاية البيان وعليه الاعتماد
وصحح الاول في الهداية وفائدة الاختلاف كما في الذخيرة تظهر في الشيخ الكبير والعنين والذي ماتت شهوته فعلى
القول الاول لا تثبت الحرمة وعلى الثاني تثبت فقد اختلف التصحيح لكن في الخلاصة وبه يفتى اي بما في الهداية
فكان هو المذهب لكن ظاهر ما في التجنيس وفتح القدير ان ميل القلب كاف في الشيخ والعنين اتفاقا وان محل الاختلاف
فيمن يتاتى منه الانتشار اذا مال بقلبه ولم تنتشر آلته وهو احسن مما في الذخيرة كما لا يخفى واطلق المصنف
ولم يقيد المس والنظر بشهوة بعدم الانزال للاختلاف فيما اذا انزل فقيل يوجب الحرمة وفي الهداية والصحيح انه لا يوجبها
لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطي وفي غاية البيان وعليه الفتوى فقد اطلق المصنف ايضا في محل التقييد
واطلق في اللامس والملموس ليفيد انه لا فرق بين الرجل والمراة فلو مست المراة عضوا من اعضاء الرجل بشهوة او
نظرت الى ذكره بشهوة تثبت الحرمة واطلق فيهما ايضا فشمل المس والنظر من المباحين والمحرمين واراد بحرمة المصاهرة
الحرمات الاربع حرمة المراة على اصول الزاني وفروعه نسبا ورضاعا وحرمة اصولها وفروعها على الزاني
كما في الوطي الحلال ويحل لاصول الزاني وفروعه اصول المزني بها وفروعها ولو قال المصنف توجب المحرمية لكان
اولى لما في الخانية واذا فجر الرجل بامراة ثم تاب يكون محرما لابنتها لانه حرم عليه نكاح ابنتها على التابيد وهذا
دليل على ان المحرمية تثبت بالوطي الحرام وبما تثبت به حرمة المصاهرة انتهى وفي كشف الاسرار من بحث النهي وبعض
اصحابنا قالوا حرمة المصاهرة تثبت بطريق العقوبة كما يثبت حرمان الارث في حق القاتل عقوبة والاصل فيه
قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وعلى هذا الطريق يقولون المحرمية لا تثبت
حتى تباح الخلوة والمسافرة ولكن هذا فاسد فان التعليل لتعدية حكم النص لا لاثبات حكم اخر يساوي المنصوص
عليه فان ابتدا الحكم لا يجوز اثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فانما يجوز التعليل
لتعدية تلك الحرمة لا لاثبات حرمة اخرى كذا في المبسوط قلت وانما اختار بعض مشايخنا هذا الطريق
لان هذه الحرمة لما كانت بطريق الاحتياط كان الاحتياط في اثبات حرمة المناكحة والمسافرة والخلوة جميعا
كما قالوا فيما اذا كان الرضاع ثابتا غير مشهور لا تحل المناكحة ولا الخلوة والمسافرة للاحتياط انتهى كلامه
وفي الخلاصة قيل لرجل ما فعلت بام امراتك قال جامعتها تثبت الحرمة ولا يصدق انه كذب وان كان
هازلا والاصرار ليس بشرط في الاقرار بحرمة المصاهرة انتهى وهذا عند القاضي واما فيما بينه وبين
الله تعالى ان كان كاذبا لم تثبت الحرمة كما في التجنيس واذا اقر بجماع امها قبل التزوج لا يصدق في حقها
فيجب كمال المهر المسمى ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبله كما في التجنيس ايضا فان قلت لو قال لهذه اختي
رضاعا ثم رجع وتزوجها صح فما الفرق بينهما اجاب عنه في التجنيس بان في مسئلتنا اخبر عن فعله وهو الجماع
والخطا فيه نادر فلم يصدق وهنا اخبر عن فعل غيره وهو الارضاع فله الرجوع والتناقض فيه معفو
كالمكاتب اذا ادعى العتق قبل الكتابة والمختلعة اذا ادعت الطلاق قبل الخلع يصدق فان باقامة البينة
قوله وحرم تزوج اخت معتدته لان اثر النكاح قائم فلو جاز تزوج اختها لزم الجمع بين الاختين فلا يجوز

اطلقه فيشمل عن طلاق رجعي او باين او عن اعتاق ام ولد خلافا لهما او عن تفريق بعد نكاح فاسد ويشمل الاخت نسبا
ورضاعا واشار الى حرمة تزوج محارمها في عدتها مطلقا كعمتها وخالتها والى ان مطلق الاربع لا يجوز له ان
يتزوج امراة قبل انقضاء عدتهن فان انقضت عدة الكل معا جاز له تزوج اربع وان واحدة فواحدة ولم تزوج
اربع سوى ام ولده المعتدة منه بعد عتقها واذا اخبر عن مطلقته انها اخبرته بانقضائها فان كانت المدة لا تحتمل
لا يصح نكاح اختها الا ان تفسره باسقاط مستبين الخلق واذا حل نكاح اختها ولو كذبته المخبر عنها فان اخبر وتزوج
وكذبته ثم مات فالميراث للثانية ولو كان طلاق الاولى رجعيا وان كان مريضا فللاولى فقط ولزوج المرتدة
اللاحقة بدار الحرب تزوج اختها واربع سواها قبل عدتها لموتها وعودها مسلمة لا يبطل نكاح اختها ولو
بعده ولا يمنع منه لو قبله وفي المعراج لو كانت احدى الاربع في دار الحرب فطلقها لا تحل له الخامسة الا بعد
خمس سنين لاحتمال ان تكون حاملا فيبقى حملها خمس سنين فلو طلقها بعد خروجها بسنة انتظر اربعا فاذا
كان احتمال الحمل يمنع فهو موجود في دار الاسلام ايضا انتهى وهو مشكل **قوله وامته وسيدته** اي وحرم
تزوج امته وسيدته لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين الناكحين والمملوكية تنافي المالكية فيمتنع
وقوع الثمرة على الشركة وظاهر كلامهم انه يستحق العقوبة بالعقد على امته لانه عقد فاسد باشره لغير فائدة
لكن في المضمرات المراد به في احكام النكاح من ثبوت المهر في ذمة المولى وبقاء النكاح بعد الاعتاق ووقوع
الطلاق عليها وغير ذلك اما اذا تزوجها متنزها عن وطئها حراما على سبيل الاحتمال فهو حسن لاحتمال ان تكون
حرة او معتقة الغير او محلوفا عليها بعتقها وقد حنث الحالف وكثيرا ما يقع لا سيما اذا تداولتها الايدي انتهى
اطلق في امته فشمل ما لو كان له جزء وكذا في سيدته لو كانت ملكت سهما منه **قوله** والمجوسية والوثنية اي وحرم
تزوجهما على المسلم اما المجوسية فلقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا اكلي ذبائحهم
اي اسلكوا بهم طريقهم يعني عاملوهم معاملتهم في اعطا الامان باخذ الجزية منهم كذا في المغرب واما الوثنية
فلقوله تعالى لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والمراد بالمجوس عبدة النار وذكر الكتابية بعدها دليل على ان المجوس لا
كتاب لهم وقد نقل في المبسوط عن علي رضي الله عنه اباحة نكاح المجوسية بناء على ان لهم كتابا الا ان ملكهم واقع
اخته ولم ينكر عليه فرفع كتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشيء لان المنع من نكاحهم لكونهم عبدة النار فهم داخلون
في المشركين فكونهم كان لهم كتاب اولا لا اثر له وعليه اجمع الائمة الاربعة كالاجماع على حرمة الوثنية وهي المشركة
وفي غاية البيان هي التي تعبد الوثن اي الصنم والنص عام يدخل تحت سائر المشركات وفي فتح القدير ويدخل في
عبدة الاوثان عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية
وفي شرح الوجيز وكل مذهب يكفر به معتقده لان اسم المشرك يتناولهم جميعا انتهى وينبغي ان من اعتقد مذهبا
يكفر به ان كان قبل تقدم الاعتقاد الصحيح فهو مشرك وان طرا عليه فهو مرتد كما لا يخفى وقال الرستغفني
لا تجوز المناكحة بين اهل السنة والاعتزال وقال الفضلي لا يجوز بين من قال انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه
كافر ومقتضاه منع مناكحة الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته
وعلله في البزازية بقوله تنزيلا لهم منزلة اهل الكتاب وقد قدمنا في باب الوتر والنوافل ايضاح هذه
المسئلة وان القول بتكفير من قال انا مؤمن ان شاء الله غلط ويجب حمل كلامهم على من يقول ذلك شكا في ايمانه
والشافعية لا يقولون به فتجوز المناكحة بين الحنفية والشافعية بلا اشتباه واما المعتزلة فمقتضى الوجه
حل مناكحتهم لان الحق عدم تكفير اهل القبلة كما قدمنا نقله عن الائمة في باب الامامة وافاد بحرمة نكاحهما حرمة
وطئهما ايضا بملك اليمين خلافا لسعيد ابن المسيب وجماعة لورود الاطلاق في سبايا العرب كاوطاس وغيرها
وهن مشركات وعامة العلماء منعوا من ذلك للاية فاما ان يراد بالنكاح الوطي او كل منه ومن العقد بناء على انه
مشترك في سياق النفي او خاص في الضم وهو ظاهر في الامرين ويمكن كون سبايا اوطاس اسلمن وقيدنا بالمسلم لانه في
الخانية وتحل المجوسية والوثنية لكل كافر الا المرتد انتهى يعني يجوز تزوج اليهودي نصرانية او مجوسية وعكسه
جائز لانهم اهل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم **قوله** وحل تزوج الكتابية لقوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب اي العفائف عن الزنا بيانا للندب لا ان العفة فيهن شرط وعن ابن عمر انها لا تحل لانها
مشركة لانهم يعبدون المسيح وعزيرا وحمل المحصنات في الاية على من اسلم منهن والجمهور ان المشرك ليس من اهل

الكتاب للعطف في قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والعطف يقتضي المغايرة وفي قوله تعالى
لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا وفي التبيين ثم كل من يعتقد دينا سماويا وله كتاب
منزل كصحف ابراهيم وشيث وزبور داود فهو من اهل الكتاب فتجوز مناكحتهم واكل ذبائحهم خلافا للشافعي
فيما عدا اليهود والنصارى والحجة عليه ما تلونا وفي فتح القدير الكتابي من يؤمن بنبي ويقر بكتاب والسامرية
من اليهود اطلق المصنف الكتابية هنا وقيدها في المستصفى بقوله قالوا يعني هذا الحل اذا لم يعتقد المسيح الها
اما اذا اعتقده فلا ويوافقه ما في مبسوط شيخ الاسلام ويجب ان لا ياكلوا ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا ان المسيح
اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم قيل وعليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدليل ينبغي ان يجوز الاكل والتزوج
انتهى وحاصله ان المذهب الاطلاق لما ذكره شمس الائمة في المبسوط من ان ذبيحة النصراني حلال مطلقا سواء
قال بثالث ثلاثة او لا لاطلاق الكتاب هنا والدليل ورجحه في فتح القدير لان القائل بذلك طائفتان من اليهود
والنصارى انقرضوا كلهم مع ان مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشرع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة
في طايفة او طوايف لما عهد من ارادته به من عبد مع الله غيره ممن لا يدعي اتباع نبي ولا كتاب الى اخر ما ذكره وفي معراج
الدراية اختلف العلماء في ان لفظ المشرك يتناول اهل الكتاب والاصح ان اسم المشرك مطلقا لا يتناوله للعطف
في الاية ثم المشرك ثلاثة مشرك ظاهرا وباطنا كعبدة الاوثان ومشرك باطنا لا ظاهرا كالمنافقين ومشرك
معنى كاهل الكتاب ففي قوله سبحانه وتعالى عما يشركون المراد مطلق الشرك وكذا قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
فيتناول جميع الكفار وفي قوله ولا تنكحوا المشركات المراد به المشرك ظاهرا وباطنا وهو الوثني فلا يتناول اهل
الكتاب والمنافقين انتهى واطلقه ايضا فشمل الكتابية الحرة والامة واتفق الائمة الاربعة على حل الحرة
واختلفوا في حل الامة كما سياتي هنا والاولى ان لا يتزوج كتابية ولا ياكل ذبائحهم الا للضرورة وفي المحيط
يكره تزوج الكتابية الحربية لانه لا يامن ان يكون بينهما ولد فينشا على طباع اهل الحرب ويتخلق باخلاقهم فلا
يستطيع المسلم قلعه عن تلك العادة انتهى والظاهر انها كراهة تنزيه لان التحريمية لا بد لها من نهي او ما
في معناه لانها في رتبة الواجب وفي الخانية تزوج الحربية مكروه فان خرج بها الى دار الاسلام بقي على
النكاح انتهى واشار المصنف الى انه يحل وطي الكتابية بملك اليمين وسياتي ان الكتابية اذا تمجست فانه يفسخ
نكاحها من المسلم بخلاف اليهودية اذا تنصرت او عكسه وذكر الاسبيجابي ان للمسلم منع الذمية اذا تزوجها من
الخروج الى الكنائس والبيع وليس له اجبارها على الغسل من الحيض والجنابة وفي الخانية من فصل الجزية من
السير مسلم له امراة ذمية ليس له ان يمنعها من شرب الخمر لان شرب الخمر حلال عندها وله ان يمنعها عن اتخاذ
الخمر في المنزل انتهى وهو مشكل لانه وان كان حلالا عندها لكن رائحتها تضره فله منعها كمنع المسلمة من اكل الثوم
والبصل وكذا قال الكرخي في الحيض قبيل باب التيمم ان للمسلم ان يمنع زوجته الذمية من شرب الخمر كالمسلمة
لو اكلت الثوم والبصل وكان زوجها يكره ذلك له ان يمنعها انتهى وهو الحق كما لا يخفى **قوله** والصابية اي وحل
تزوجها اطلقه وقيده في الهداية بقوله ان كانوا يؤمنون بدين نبي ويقرون بكتاب الله لانهم من اهل الكتاب
وان كانوا يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم لم تجز مناكحتهم لانهم مشركون والخلاف المنقول فيه محمول على اشتباه
مذهبهم فكل اجاب على ما وقع عنده وعلى هذا حل ذبيحتهم انتهى وصححه ايضا في غاية البيان وغيره من انه
لا خلاف بينهم في الحقيقة لكن ظاهر الهداية ان منع مناكحتهم مقيد بقيدين عبادة الكواكب وعدم الكتاب
فلو كانوا يعبدون الكواكب ولهم كتاب تجوز مناكحتهم وهو قول بعض المشايخ زعموا ان عبادة الكواكب لا تخرجهم
عن كونهم اهل الكتاب والصحيح انهم ان كانوا يعبدونها حقيقة فليسوا اهل كتاب وان كانوا يعظمونها كتعظيم
المسلمين للكعبة فهم اهل كتاب كذا في المجتبى وفي الكافي انهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية
وعبدوا الملائكة من صبا اذا خرج من الدين **قوله** والمحرمة ولو محرما اي حل تزوجها ولو كان الزوج محرما
لحديث الجماعة عن ابن عباس انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وزاد البخاري وبنى بها وهو حلال
وماتت بسرف واما ما رواه يزيد بن الاصم من انه تزوجها وهو حلال فلم يقو قوة هذا فانه مما اتفق عليه الستة
وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النسائي وايضا لا يقاوم ابن عباس حفظا واتقانا وقد اطال في فتح
القدير في وجوه ترجيحه في الاصول من باب البيان في تعارض النفي والاثبات واما ما رواه الجماعة الا

البخاري انه عليه السلام قال المحرم لا ينكح ولا ينكح فحمله المشايخ على الوطي في الجملة الاولى فالمنهي الرجل وعلى التمكين
منه في الجملة الثانية فالمنهي المراة والتذكير باعتبار الشخص وكلمة لا فيه جاز ان تكون ناهية ودخولها على المسند
للغائب جائز عند المحققين وان كان غيره اكثر وجاز ان تكون نافية وفي النهاية والمعراج ان معنى الثانية لا يمكن
لا يمكن المراة من نفسه لتطأه كما هو فعل البعض فحمل التذكير على حقيقته وان المنهي الرجل فيهما والتاء مفتوحة
في الجملة الاولى مضمومة في الثانية مع كسر الكاف نفيا للانكاح ومن فتح الكاف من الثاني فقد صحف وحوله في
فتح القدير حمل النكاح فيه على العقد ويكون النهي فيه للكراهة جمعا بين الدلائل وذلك لان المحرم في شغل عن
مباشرة عقود الانكحة لانه يوجب شغل قلبه وهو محمل قوله ولا يخطب ولا يلزم كونه عليه السلام باشره لعدم شغل
قلبه بخلافنا انتهى وحمل في غاية البيان قوله ولا يخطب على النهي عن التماس الوطي توفيقا بين الاحاديث **قوله** والامة
ولو كتابية اي حل تزوجها خلافا للشافعي واصله التقييد بالوصف والشرط في قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات والخلاف مبني على مسئلة اصولية
مبنى ان مفهوم الشرط والوصف هل يكون معتبرا في نفي الحكم بانتفائه فقال الشافعي نعم وقلنا لا فصار الحل ثابتا فيها
بالعمومات مثل قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النسا واحل لكم ما وراء ذلك فكذا جوزنا نكاح الامة مع طول
الحرة ونكاح الامة الكتابية وتمامه في الاصول وعلى تقدير اعتبار مفهومهما فمقتضاهما عدم الاباحة
الثابتة عند وجود القيد المبيح وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة ولا دلالة للاعم على اخص بخصوصه
فيجوز ثبوت الكراهة عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السوا والكراهة اقل
فتعينت فقلنا بها وبالكراهة صرح في البدائع كذا في فتح القدير وقد يقال مقتضاهما عدم الحل لا عدم الاباحة
وعدم الحل مدعاه والظاهر ان الكراهة في كلام البدائع تنزيهية فلم يخرج عن المباح بالكلية وان كان الترك راجحا
على الفعل نعم عدم الاباحة اعم من الحرام والمكروه تحريما والظاهر من كلام الفقها ان المباح عندهم ما اذن الشارع
في فعله لا ما استوى فعله وتركه كما هو في الاصول والخلف لفظي كما عرف في بحث الامر من البدائع وغيره **قوله**
والحرة على الامة لا عكسه اي حل ادخال الحرة على الامة ولا يحل ادخال الامة على الحرة المتزوجة بنكاح صحيح
للحديث لا تنكح الحرة على الامة وتنكح الحرة على الامة وهو باطلاقه حجة على الشافعي في تجويزه ذلك للعبد وعلى
مالك في تجويزه برضا الحرة ولان للرق اثرا في تنصيف النعمة على ما نقرره في الطلاق ان شاء الله تعالى فيثبت
به حل المحلية في حالة الانفراد دون حالة الانضمام وتمامه في فتح القدير وفي المحيط ولا يجوز نكاح الامة
على الحرة ولا معها ويجوز نكاح الحرة على الامة ومعها ولو تزوج امة بغير اذن مولاها ولم يدخل بها ثم تزوج
حرة ثم اجاز المولى لم يجز لان نكاح الامة انفسخ بنكاح الحرة لان الملك والحل ثابت عند الاجازة فكان للاجازة
حكم انشا العقد في حق الحكم فيصير متزوجا امة على حرة ولو تزوج ابنتها وهي حرة قبل الاجازة جاز لان النكاح
الموقوف عدم في حق الحل فلا يمنع نكاح غيرها انتهى قيد بالنكاح لانه يجوز مراجعة الامة على الحرة لان
الملك فيها باق ذكره الزيلعي في الرجعة وفي المحيط ولو تزوج اربعا من الاما وخمسا من الحرائر في عقد صح
نكاح الاما لان التزوج بالخمس باطل فلم يتحقق الجمع فصح نكاح الاما انتهى **قوله** ولو في عدة الحرة اي لا يحل
ادخال الامة في عدة الحرة المطلقة فافاد انه لا فرق ان تكون العدة عن طلاق رجعي او باين ولا خلاف في
المنع في الاول لان المطلقة رجعيا زوجة وفي الثاني خلاف قالا لا يحرم لان هذا ليس بتزوج عليها وهو المحرم
ولهذا لو حلف لا يتزوج عليها لم يحنث بهذا بخلاف تزوج الاخت في عدة الاخت من طلاق باين فانه لا يجوز
اجماعا والفرق لهما ان الممنوع في تلك الجمع وقد وجد وهنا الممنوع الادخال عليها لتنقيصها لا الجمع والادخال
للتنقيص ليس بموجود في المبانة وقال الامام انه حرام لان نكاح الحرة باق من وجه لبقا بعض الاحكام فيبقى
المنع احتياطا بخلاف اليمين لان المقصود ان لا يدخل غيرها في قسمها كذا في الهداية وظاهره انه لو حلف لا
يتزوج عليها فطلقها رجعيا ثم تزوج وهي في العدة لا يحنث ايضا لانه لا قسم لها كالمبانة ذكره في البدائع لكن
علل في فتح القدير بان العرف ان لا يسمى متزوجا عليها بعد الابانة وهو يفيد الحنث في الرجعي وهو الظاهر لان
النكاح قائم فيه من كل وجه اطلق في الامة فشمل المدبرة وام الولد والمكاتبة لانها كما في الصحاح خلاف الحرة
وقيدنا نكاح الحرة بالصحيح لان نكاحها الفاسد ولو في العدة والمعتدة عن وطي بشبهة لا يمنع نكاح الامة

لعدم اعتباره **قوله** واربع من الحرائر والاما اي حل تزوج اربع لا اكثر لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النسا مثنى وثلاث ورباع اتفق عليه الايمة الاربعة وجمهور المسلمين ولا اعتبار بخلاف الروافض ولا حاجة
الى الاطالة في الرد عليهم قال القاضي البيضاوي مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة هي ثنتين
ثنتين وثلاث ثلاث واربع اربع وهي غير منصرفة للعدل والصفة فانها بنيت صفات وان كانت اصولها
لم تبن لها وقيل لتكرار العدل فانها معدولة باعتبار الصيغة والتكرير منصوبة على الحال من فاعل طاب
ومعناها الاذن لكل ناكح يريد الجمع ان ينكح ما شا من العدد المذكور متفقين ومختلفين كقولك اقتسموا
هذه البدرة درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة ولو افرد كان المعنى تجويز الجمع بين هذه الاعداد دون التوزيع
ولو ذكرت باو لذهب تجويز الاختلاف في العدد انتهى وفي فتح القدير وحاصل الحال ان تعلوها وهذه الاية
لبيان حل الزايد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفريق في ذلك وانما كان العدد في الاية مانعا
من الزيادة وان كان من حيث هو عدد لا يمنعها لوقوعه حالا قيدا في الاحلال قيد بالتزوج لان له ان يتسرى بما
شا من الاما لاطلاق قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم وفي القناوي رجل له اربع نسوة والف جارية اراد ان
يشتري جارية اخرى فلامه رجل يخاف عليه الكفر انتهى ولم ار حكم ما اذا اراد ان يتزوج على امراته اخرى
فلامه رجل وينبغي ان لا يخاف عليه الكفر لما ان في تزوج الجمع من النسا مشقة شديدة بسبب وجوب العدل
بينهن ولذا قال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة بخلاف الجمع من السراري فانه لا قسم بينهن مع انهم قالوا
اذا ترك التزوج على امراته كيلا يدخل الغم على زوجته التي عنده كان ماجورا مع انه لا ينبغي اللوم على شي
من ذلك لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين
قوله واثنتين للعبد اي حل تزوج اثنتين له حرتين كانتا او امتين ولا يجوز اكثر منه في النكاح لاجماع
الصحابة ولان الرق منصف نعمة وعقوبة اطلق في العبد فشمل المدبر والمكاتب وقيد بالتزوج لانه لا يحل له
التسري ولا ان اذن به مولاه ولا يملك المكاتب والعبد شيا الا الطلاق ذكره الاسبيجابي وحاصله ان الحل
منحصر في عقد النكاح وملك اليمين ولم يمكن الثاني في العبد لانه لا يملك وان ملك فانحصر حله في عقد
النكاح **قوله** وحبلى من زنا لا من غيره اي حل تزوج الحبلى من الزنا ولا يحل تزوج الحبلى من غير الزنا
اما الاول فهو قولهما وقال ابو يوسف هو فاسد قياسا على الثاني وهي الحبلى من غيره فان تزوجها لا يصح
اجماعا لحرمة الحمل وهذا الحمل محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه ولهما انها من المحللات بالنص
وحرمة الوطي كيلا يسقي ماءه زرع غيره والامتناع في ثابت النسب لحق صاحب الما ولا حرمة للزاني ومحل الخلاف
تزوج غير الزاني اما تزوج الزاني لها فجائز اتفاقا وتستحق النفقة عند الكل ويحل وطيها عند الكل كما في النهاية
وقيد بالتزوج لان وطيها حرام اتفاقا للحديث من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يسقين ماءه زرع غيره فان
قيل ان الرحم ينسد بالحبل فكيف يكون سقيه زرع غيره قلنا شعره ينبت من ما الغير كذا في المعراج وحكم الدواعي
على قولهما كالوطي كما في النهاية وذكر التمرتاشي انه لا نفقة لها وقيل لها ذلك والاول اوجه لان المانع من
الوطي من جهتها بخلاف الحيض فانه سماوي كذا في فتح القدير واطلق في قوله لا من غيره فشمل الحامل من حربي
كالمهاجرة والمسبية وروي عن ابي حنيفة صحة العقد كالحامل من الزنا وصحح الشارح المنع وهو المعتمد
وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب وشمل ام الولد فلو زوج ام ولده وهي حامل منه فالنكاح باطل لانها
فراش لمولاها حتى يثبت نسب ولدها منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين الا انه غير
متأكد حتى ينتفي الولد بالنفي من غير لعان فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل كذا في الهداية وظاهره ان المولى اعترف
بان الحمل منه لانه قال وهي حامل منه فلذا لم يكن تزويجه اياها نفيا للولد دلالة لان الصريح بخلافه فلو لم
يعترف به وزوجها وهي حامل ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا دلالة فان النسب كما ينتفي بالصريح ينتفي
بالدلالة بدليل مسئلة الامة جاءت باولاد ثلاثة فادعى المولى اكبرهم حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره بدلالة
اقتصاره على البعض كما في فتح القدير **قوله** والموطوءة بملك اي حل تزوج من وطئها المولى بملك يمين
لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة فلا يلزم الجمع بين الفراشين
وافاد انه يحل له وطوها من غير استبرا وهو قولهما وقال محمد لا احب ان يطاها حتى يستبرئها لانه احتمل

الشغل بما المولى فوجب التنزه كما في الشرح ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ فلا يؤمر بالاستبرا لا استحبابا
ولا وجوبا بخلاف الشرا لانه يجوز مع الشغل كذا في الهداية وذكر في النهاية انه لا خلاف بينهم في الحاصل فان
ابا حنيفة قال للزوج ان يطاها بغير استبرا واجب ولم يقل لا يستحب ومحمد لم يقل ايضا هو واجب ولكنه
قال لا احب له ان يطاها انتهى وفيه نظر لان ما في الهداية من قوله لا يؤمر به لا استحبابا ولا وجوبا يابى هذا
الحمل ولم يذكر المصنف استبرا المولى وفي الهداية عليه ان يستبريها صيانة لمائه وظاهره الوجوب وحمل في النهاية
والمعراج على الاستحباب دون الحتم وفي الذخيرة واذا اراد الرجل ان يزوج امته من انسان وقد كان يطاها
بعض مشايخنا قالوا يستحب له ان يستبريها بحيضة ثم يزوجها كما لو اراد بيعها قال والصحيح انه ههنا يجب الاستبرا
واليه مال شمس الائمة السرخسي انتهى وقد جعل الوجوب في الحاوي الحصيري قول محمد واطلق في الموطوة بالملك فشمل
ام الولد ما لم يكن حبلى منه كما قدمناه **قوله** او زنا اي وحل تزوج الموطوة بالزنا اي الزانية حتى لو راى امراة
تزني فتزوجها جاز وللزوج ان يطاها بغير استبرا وقال محمد لا احب له ان يطاها من غير استبرا وهذا صريح
في جواز تزوج الزانية واما قوله تعالى الزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين فمنسوخ
بقوله تعالى فانكحوا ما طاب على ما قيل به بدليل الحديث ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
ان امراتي لا تدفع يد لامس فقال عليه السلام طلقها فقال اني احبها وهي جميلة قال عليه السلام استمتع
بها وفي المجتبى من اخر الحظر والاباحة لا يجب على الزوج تطليق الفاجرة ولا عليها تسريح الفاجر الا اذا خافا
ان لا يقيما حدود الله فلا باس ان يتفرقا انتهى **قوله** والمضمومة الى محرمة اي وحل نكاح امراة محللة ضمت
الى امراة محرمة كان عقد على امراتين احداهما محرمة او ذات زوج او وثنية بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في
البيع حيث لا يصح في العبد لان قبول العقد في الحر شرط فاسد في بيع العبد وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح
لا يبطل بالشرط الفاسد **قوله** والمسمى لها اي جميع المسمى للمحللة المضمومة الى محرمة عند ابي حنيفة نظرا الى
ان ضم المحرمة في عقد النكاح لغو كضم الجدار لعدم المحلية والانقسام من حكم المساواة في الدخول في العقد
ولم يجب الحد بوطي المحرمة لان سقوطه من حكم صورة العقد لا من حكم انعقاده فليس قوله بعدم الانقسام بنا
على عدم الدخول في العقد منافيا لقوله بسقوط الحد لوجود صورة العقد كما قد توهم كما لا يخفى وعندهما
يقسم على مثليهما كان يكون المسمى الفا ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيلزم ثلاثمائة وثلاث وثلاثون درهم
للمحللة ويسقط الباقي نظرا الى ان المسمى قوبل بالبضعين فينقسم عليهما كما لو جمع بين عبدين فاذا احدهما مدبر
وكما اذا خاطب امراتين بالنكاح بالف فاجابت احداهما دون الاخرى واجيب عن الاول بان المدبر محل في الجملة لكونه
مالا فدخل تحت الانعقاد فانقسم بخلاف المحرمة لعدم المحلية اصلا وعن الثاني بينهما استويا في الدخول تحت
الايجاب للمحلية فانقسم المهر عليهما فترجح قوله على قولهما واورد على قوله ما لو دخل بالمحرمة فان فيه روايتين
في رواية الزيادات يلزمه مهر مثلها لا يجاوز به حصتها من المسمى ومقتضاه الدخول في العقد والا لوجب
مهر المثل بالغا ما بلغ وجوابه ان المنع من المجاوزة على ما خصها من المسمى يحصل بمجرد التسمية ورضاها بالقدر
المسمى لا بانعقاد العقد عليها ودخولها تحته وذلك موجود في المحرمة وفي رواية اخرى يجب مهر المثل بالغا
ما بلغ وهو الاصح كما في المبسوط ومقتضاه الدخول في العقد وقد قال بعدمه وهو يقتضي اجنبيتها عنه
فلا يجب مهر المثل لانه وطي الدخول في عقد فاسد وجوابه ان وجوبه بالعذر الذي وجب به درء الحد وهو صورة
العقد واورد على قولهما ايضا كيف وجب لها حصتها من الالف بالدخول وهو حكم دخولها في العقد ثم يجب الحد
ولا يجتمع الحد والمهر والمخلص لا يتخصيصها الدعوى فيجب الحد لانتفا الشبهة للحل والمهر للانقسام بالدخول
في العقد **قوله** وبطل المتعة والموقت وفرق بينهما في النهاية والمعراج بان يذكر في الموقت لفظ النكاح او التزوج
مع التوقيت وفي المتعة لفظ اتمتع بك او استمتع وفي العناية بفرق اخر ان الموقت يكون بحضرة الشهود و
يذكر فيه مدة معينة بخلاف المتعة فانه لو قال اتمتع بك ولم يذكر مدة كان متعة والتحقيق ما في فتح القدير
ان معنى المتعة عقد على امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد وتربيته بل اما الى مدة معينة
ينتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقا العقد ما دام معها الى ان ينصرف عنها فيدخل فيه بمادة
المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون من افراد المتعة وان عقد بلفظ التزوج واحضر الشهود الى اخر ما

ذكره وقد نقل في الهداية اجماع الصحابة على حرمته وانها كانت مباحة ثم نسخت وفي صحيح مسلم عنه صلى الله
عليه وسلم كنت اذنت لكم في الاستمتاع من النسا وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة والاحاديث في ذلك كثيرة
شهيرة وما نقل عن ابن عباس من اباحتها فقد صح رجوعه وما في الهداية من نسبته الى مالك فغلط كما ذكره
الشارحون وحينئذ كان من القايل باباحة الموقت محجوجا بالاجماع لما علمت ان الموقت من افراد المتعة قالوا
لانه اثبات نسخ مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الى بيت المقدس اطلق في الموقت فشمل المدة
الطويلة ايضا كان يتزوجها الى مائتي سنة وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح كما في المعراج لان التاقيت هو
المعين لجهة المتعة وشمل المدة المجهولة ايضا وقيد بالموقت لانه لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر فانه
جائز لان اشتراط القاطع يدل على انعقاده مؤبدا وبطل الشرط كما في القنية ولو تزوجها وفي نيته ان
يقعد معها مدة نواها فالنكاح صحيح لان التوقيت انما يكون باللفظ قالوا ولا باس بتزوج النهاريات وهو ان
يتزوجها ليقعد معها نهارا دون الليل وينبغي ان لا يكون هذا الشرط لازما عليها ولها ان تطلب المبيت
عندها ليلا لما عرف في باب القسم **قوله** وله وطي امراة ادعت انه تزوجها وقضى بنكاحها ببينة ولم يكن تزوجها
وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يحل له وطيها لان القاضي اخطا الحجة اذ الشهود كذبة فصار كما اذا ظهر انهم عبيد
او كفار ولابي حنيفة ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر
والرق لان الوقوف عليهما متيسر فاذا ابتنى القضا على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا
للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة لان في الاسباب تزاحما فلا امكان وهذه المسئلة فرد من افراد المسئلة
الاتية في كتاب القضا وهي ان القضا ينفذ بشهادة الزور ظاهرا وباطنا في العقود والفسوخ وكما يجوز له
وطيها يجوز لها تمكينه منه وكذا لو ادعى عليها النكاح فحكمه كذلك وكذا لو قضى بالطلاق بشهادة الزور مع
علمها حل لها التزوج باخر بعد العدة وحل للشاهد تزوجها وحرمت على الاول وعند ابي يوسف لا تحل
للاول ولا للثاني وعند محمد تحل للاول ما لم يدخل بها الثاني فاذا دخل بها حرمت عليه لوجوب العدة كالمنكوحة
اذا وطيت بشبهة واشار بقوله وقضى بنكاحها الى اشتراط ان تكون محلا للانشا حتى لو كانت ذات زوج او في
عدة غيره او مطلقة منه ثلاثا لا ينفذ قضاؤه لانه لا يقدر على الانشا في هذه الحالة واختلفوا في اشتراط
الشهود عند قوله قضيت فشرطه جماعة للنفاذ باطنا عنده وذكر المصنف في الكافي انه اخذ به عامة المشايخ
وقيل لا يشترط لان العقد ثبت مقتضى صحة قضائه في الباطن وما ثبت مقتضى صحة الغير لا يثبت بشرائطه كالبيع
في قوله اعتق عبدك عني بالف وذكر في فتح القدير ان الاوجه عدم الاشتراط ويدل عليه اطلاق المتون
وذكر الفقيه ابو الليث ان الفتوى على قولهما في اصل المسئلة اعني عدم النفاذ باطنا فيما ذكر وفي فتح القدير
والنهاية وقول ابي حنيفة اوجه وقد استدل له بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها
كذبا وبرهن فقضي به حل للبائع وطيها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق
وان كان فيه اتلاف ماله فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك مما يسلم له فيه دينه انتهى ولا يخفى
انه لا يلزم من القول بحل الوطي عدم اثمه فانه اثم بسبب اقباله على الدعوى الباطلة وان كان لا اثم عليه بسبب الوطي
والحق في النهاية بالعقود والفسوخ العتق والنسب وقد وقعت لطيفة هي ان بعض المغاربة بحث مع
الاكمل بانه يمكن قطع المنازعة بالطلاق فاجابه الاكمل بما تريد بالطلاق المشروع او غيره لا جائز لغيره
والمشروع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح وتعقبه تلميذه عمر قاري الهداية بانه جواب
غير صحيح لان له ان يريد غير المشروع ليكون طريقا الى قطع المنازعة وان لم يكن في نفسه صحيحا وتعقبهما
تلميذه ابن الهمام بان الحق التفصيل وهو ان الطلاق المذكور يصلح سببا لقطع المنازعة ان كانت هي المدعية
اذ يمكنه ذلك واما اذا كان هو المدعي فلا يمكنها التخلص منه فلم يكن لقطع المنازعة سبب الا النفاذ باطنا
مع ان الحكم اعم من دعواها او دعواه ولذا صرح المصنف بما اذا كانت هي المدعية ليفيد انه يحل له وطيها
وان امكنه طلاقها ليفيد انه لا عبرة بالطلاق كما هو المذهب

باب الاوليا والاكفا

شروع في بيان ما ليس بشرط لصحة النكاح عندنا وهو الولي وله معنى لغوي وفقهي واصولي فالولي في اللغة
خلاف العدو والولاية بالكسر السلطان والولاية النصرة وقال سيبويه الولاية بالفتح المصدر والولاية
بالكسر الاسم مثل الامارة والنقابة لانه اسم لما توليته وقمت به فاذا ارادوا المصدر فتحوا كذا في الصحاح وفي
الفقه البالغ العاقل الوارث فخرج الصبي والمعتوه والكافر على المسلمة وفي اصول الدين هو العارف
بالله تعالى باسمائه وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي الغير المنهمك في الشهوات
واللذات كما في شرح العقائد والولاية في الفقه تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وهي في النكاح نوعان ولاية
ندب واستحباب وهو الولاية على العاقلة البالغة بكرا كانت او ثيبا وولاية اجبار وهي الولاية على الصغيرة
بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة وتثبت الولاية باسباب اربعة بالقرابة والملك والولاء
والامامة والاكفاء جمع كفو وهو النظير كما في المغرب وسيأتي بيانه قوله نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي
لانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها عاقلة بالغة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار
الازواج وانما يطالب الولي بالتزويج كيلا تنسب الى الوقاحة ولذا كان المستحب في حقها تفويض الامر اليه والاصل
في هذا ان كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه يجوز نكاحه على نفسه وكل من لا يجوز تصرفه في ماله
بولاية نفسه لا يجوز نكاحه على نفسه ويدل عليه قوله تعالى حتى تنكح اضاف النكاح اليها ومن السنة حديث
مسلم الايم احق بنفسها من وليها وهي من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا فافاد ان فيه حقين حقه وهو مباشرته
عقد النكاح برضاها وقد جعلها احق منه ولن تكون احق الا اذا زوجت نفسها بغير رضاه واما ما
رواه الترمذي وحسنه ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل وما رواه ابو داود لا نكاح الا بولي
فضعيفان او مختلف في صحتهما فلم يعارضا المتفق على صحته او الاول محمول على الامة والصغيرة
والمعتوهة او على غير الكفو والثاني محمول على نفي الكمال او هي ولية نفسها وفائدته نفي نكاح من لا ولاية
له كالكافر للمسلمة والمعتوهة والامة كل ذلك لدفع التعارض مع ان الحديث الاول حجة على من لم يعتبر عبارة
النساء في النكاح فان مفهومه انها اذا نكحت باذن وليها فنكاحها صحيح وهم يقولون به واما قوله تعالى ولا
تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم فالمراد بالعضل المنع حسا بان يحبسها في بيت ويمنعها من ان
تتزوج كما في المبسوط ان كان نهيا للاولياء لا المنع عن العقد بدليل ان ينكحن حيث اضاف العقد اليهن وان كان
نهيا للازواج المطلقين عن المنع عن التزوج بعد العدة كما في المعراج بدليل انه قال في اول الاية واذا طلقتم
النساء فلم يكن حجة اصلا قيد بالحرة احترازا عن الامة والمدبرة والمكاتبة وام الولد فانه لا يجوز نكاحهن الا باذن
المولى وقيد بالمكلفة احترازا عن الصغيرة والمجنونة فانه لا ينفذ نكاحهما الا بالولي واطلقها فشمل البكر والثيب
واطلقه فشمل الكفو وغيره وهو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وصاحبيه لكن للولي الاعتراض في غير الكفو
وما روي عنهما بخلافه فقد صح رجوعهما اليه وروى الحسن عن الامام انه ان كان الزوج كفوا نفذ نكاحها
والا فلم ينعقد اصلا وفي المعراج معزيا الى قاضي خان وغيره والمختار للفتوى في زماننا رواية الحسن في
الكافي والذخيرة وبقوله اخذ كثير من المشايخ لانه ليس كل قاض يعدل ولا كل ولي يحسن المرافعة والجثو بين
يدي القاضي مذلة فسد الباب بالقول بعدم الانعقاد اصلا قال صدر الاسلام لو زوجت المطلقة نفسها
من غير كفو ودخل بها الزوج ثم طلقها لا تحل للزوج الاول على ما هو المختار وفي الحقائق وهذا مما يجب حفظه
لكثرة وقوعه وفي فتح القدير فان المحلل في الغالب يكون غير كفو واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها تحل للاول
انتهى وسيأتي في الكفاءة ان كثيرا من المشايخ افتوا بظاهر الرواية وهذا كله اذا كان لها ولي اما اذا لم يكن لها ولي
فهو صحيح مطلقا اتفاقا ولا يخفى انه لا يشترط مباشرة الولي للعقد لان رضاه بالزوج كاف لكن لو قال الولي
رضيت بتزوجها من غير كفو ولم يعلم بالزوج عينا هل يكفي صارت حادثة للفتوى وينبغي ان لا يكفي لان الرضا
بالمجهول لا يصح كما ذكره قاضي خان في فتاواه في مسئلة ما اذا استاذنها الولي ولم يسم الزوج فقال لان الرضا
بالمجهول لا يتحقق ولم اره منقولا صريحا وسيأتي تمامه في الكفاءة ان شاء الله تعالى قوله ولا تجبر بكر بالغة على
النكاح اي لا ينفذ عقد الولي بغير رضاها عندنا خلافا للشافعي فعلة الاجبار الصغيرة وهذا لانها جاهلة
بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها بغير امرها ولنا انها حرة مخاطبة فلا يكون للغير عليها ولاية

والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وقد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالغلام وكالتصرف في المال
وانما يملك الاب قبض الصداق برضاها دلالة ولهذا يبرأ الزوج بالدفع اليه ولهذا لا يملك مع نهيها والجد
كالاب كما في الخانية وزاد في جوامع الفقه القاضي وجعله كالاب وفي المبسوط بخلاف سائر الاولياء ليس
لهم حق قبض مهرها بدون امرها لانه معتبر ولا تتوجه المطالبة عليه بتسليم المعقود عليه لا يكون اليه
قبض البدل وبخلاف سائر الديون فان الاب لا يملك قبضها كما في المجتبى وهذا كله اذا قبض الاب المسمى قال في
الظهيرية رجل تزوج امراة بكرا بالغة على مهر مسمى ودفع الى ابيها بمهرها ضيعة فلما بلغها الخبر قالت لا ارضى بما
فعل الاب ينظر ان كان في بلد لم يجر التعارف بدفع الضيعة في المهر لم يجز لان هذا شراء والبلوغ قاطع للولاية
وان كان في بلد جرى التعارف بذلك جاز لان هذا قبض المهر وان كانت البنت صغيرة فاخذ الاب مكان المهر ضيعة
لا تساوي المهر فان كان في بلد جرى التعارف بذلك جاز والا فلا انتهى زاد في الذخيرة وعليه الفتوى وفيها
ايضا وليس للاب بعد قبض ما وهبه او لم يهبه الزوج للبكر البالغة قبل الدخول حتى لو قبضها بغير اذنها
كان للزوج الاسترداد انتهى واما قبض مهر الصغيرة فللاب والجد والوصي دون سائر الاولياء ولو اما فلو دفعه
الى امها فان وصية برئ والا خيرت بعد بلوغها بين اخذها منه او منها وله ان يرجع على الام ان اخذت منه البنت
كما في المحيط وغيره وللاب والجد المطالبة به وان كانت صغيرة لا يستمتع بها بخلاف النفقة والقاضي كالاب
الا اذا زفت وليس لاحد قبض مهر الثيب البالغة فلو اختلف الزوج والاب في الدخول فالقول للاب ويحلف على
العلم ان لم تعترف المراة به وله تحليفها ايضا على انه لم يدخل بها كما في الذخيرة واقرار الاب بقبض الصداق عند
انكارها وعدم البينة غير مقبول ان كانت وقته بالغة والا فمقبول وليس للزوج ان يرجع على الاب الا اذا شرط
براءته من الصداق وقت القبض كما في فتح القدير وغيره وفي الذخيرة والحكم فيما بين الوكيل والمديون ورب الدين
في مثل هذا يصير الحكم فيما بين المراة والاب والزوج انتهى وفي المحيط رجل قبض مهر ابنته من الزوج ثم ادعى عليه الرد
ثانيا ان كانت المراة بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض وليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لانه ليس
له حق القبض فاذا قبض بامر الزوج كان امانة للزوج عنده فيصدق في رد الامانة عليه كالمودع اذا قال رددت
الوديعة انتهى وفي الذخيرة للاب المخاصمة مع الزوج في مهر البكر البالغة كما له ان يقبضه ولا يشترط احضار
المراة للاستيفاء عندنا خلافا لزفر فان قال الزوج للقاضي مر الاب فليقبض المهر مني وليسلم الجارية الي فان
القاضي يقول له اقبض المهر وادفعها اليه فان امتنع الاب من ذلك ليس على الزوج دفعه اليه وان قال الاب ليست
في منزلي ولا اعرف مكانها فليس على الزوج دفعه ايضا وان قال الاب هي في منزلي وانا اقبض المهر واجهزها به
واسلمها اليه فالقاضي يامر الزوج بالدفع اليه فان طلب الزوج كفيلا بالمهر فالقاضي يامر الاب بكفيل بالمهر
فاذا اتى بكفيل امر الزوج بدفع المهر فان سلم البنت اليه برئ الكفيل وان عجز عن ذلك توصل الزوج الى حقه
بالكفيل فيعتدل النظر من الجانبين وبهذا كان يقول ابو يوسف اولا ثم رجع وقال القاضي يامر الاب ان يجعل
المراة مهياة للتسليم ويحضرها ويامر الزوج بدفع المهر والاب بتسليم البنت وفي الخلاصة الاب اذا جعل بعض
مهر البنت آجلا والبعض عاجلا ووهب البعض كما هو المعهود ثم قال ان لم تجز البنت الهبة فقد ضمنت من مالي
ان اودي قدر الهبة لا يصح هذا الضمان انتهى فيكون دفع الزوج المهر عند تسليمها نفسها الى الزوج لان النظر
لا يحصل للزوج بالكفالة لانه لا يصل الى المراة لا محالة بالكفالة واما النظر في تسليم المهر بحضرتها فان ذلك
الخصاف وهذا احسن القولين انتهى قوله وان استاذنها الولي فسكتت او ضحكت او زوجها فبلغها الخبر
فسكتت فهو اذن لقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد رضيت ولان جنبة الرضا فيه
راجحة لانها تستحي عن اظهار الرغبة لا عن الرد والضحك ادل على الرضا من السكوت والاصل ان سكوت البكر
للاستئمار وكالة وللعقد اجازة كما ذكره الاسبيجابي والاذن في عبارة المختصر مشترك بين الوكالة والاجازة
ففي المسئلة الاولى توكيل وفي الثانية اجازة ويتفرع على كونه توكيلا ان الولي لو استاذنها في رجل معين فقالت
يصلح او سكتت ثم لما خرج قالت لا ارضى ولم يعلم الولي بعدم رضاها فزوجها فهو صحيح كما في الظهيرية
لان الوكيل لا ينعزل حتى يعلم وليس السكوت اذنا حقيقيا لما في الخانية من الايمان اذا حلف ان لا ياذن في تزوجها
فسكتت عند الاستئمار لا يحنث انتهى والمراد بالولي من له ولاية استحباب لان الكلام في البالغة العاقلة

فيفيد انه ليس لها ولي اقرب منه لانه حينئذ له الولاية المذكورة فلو استاذنها من غيره اقرب منه فلا يكون سكوتها
اذنا ولا بد من النطق لان الابعد مع الاقرب كالاجنبي كما ذكره الاسبيجابي ولهذه النكتة عبر بالولي دون القريب
ودخل تحت الولي القاضي لان له ولاية الاستحباب في نكاحها ولذا قال في الخانية والقاضي عند عدم الاولى
بمنزلة الولي في ذلك انتهى فيكفي سكوتها ودخل ايضا المولى في نكاح المعتقة اذا كانت بكرا بالغة كما في القنية
ولو زوجها وليان متساويان كل واحد منهما من رجل فاجازتهما معا بطلا لعدم الاولوية وان سكتت بقيا موقوفين
حتى تجيز احدهما بالقول او بالفعل وهو ظاهر الجواب كما في البدائع وحكم رسول الولي كالولي لانه قائم مقامه فيكفي
سكوتها واختاره اكثر المتأخرين كما في الذخيرة والمراد بالسكوت ما كان عن اختيار لما في الخانية لو اخذها العطاس
او السعال حين اخبرت فلما ذهب العطاس او السعال قالت لا ارضى صح ردها وكذا لو اخذ فمها ثم ترك فقالت لا
ارضى لان ذلك السكوت كان عن اضطرار واطلقه فشمل ما اذا كانت عالمة بحكمه او جاهلة وشمل ما اذا استاذنها
لنفسه لما في الجوامع لو استامر بنت عمه لنفسه وهي بكر بالغة فسكتت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها
انتهى وقيد بالسكوت لانه لو ردته ارتد وقولها لا اريد الزوج او لا اريد فلانا سواء في انه رد سواء كان قبل التزويج
او بعده هو المختار كما في الذخيرة ولو قالت بعد الاستيمار غيره اولى منه فليس باذن وهو اجازة بعد العقد
كما فيها ايضا ولو فرقوا بينهما بان يحمل الاذن وعدمه فقبل النكاح لم يكن النكاح فلا يجوز بالشك وبعد النكاح
كان فلا يبطل بالشك كذا في الظهيرية وهو مشكل لانه لا يكون نكاحا الا بعد الصحة وهو بعد الاذن فالظاهر
انه ليس باذن فيهما وقولها ذلك اليك اذن مطلقا بخلاف قولها انت اعلم او انت بالمصلحة اخبر وبالاحسن اعلم
كما في فتح القدير واراد بالسكوت السكوت عن الرد لا مطلق السكوت لانه لو بلغها الخبر فتكلمت بكلام اجنبي
فهو سكوت هنا فيكون اجازة فلو قالت الحمد لله اخترت نفسي او قالت هو دباغ لا اريده فهذا كلام واحد فكان
ردا كذا في الظهيرية واطلق في الضحك فشمل التبسم وهو الصحيح كما في الفتح ولا يرد عليه ما اذا ضحكت مستهزئة
فانه لا يكون اذنا وعليه الفتوى وضحك الاستهزاء لا يخفى على من يحضره لان الضحك انما جعل اذنا لدلالته على
الرضا فاذا لم يدل على الرضا لم يكن اذنا واطلق في الاستيذان فانصرف الى الكامل وهو بان يسمي لها الزوج على
وجه تقع لها به المعرفة ويسمي لها المهر اما الاول فلا بد منه لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه فلو قال ان ازوجك
من رجل فسكتت لا يكون اذنا فلو سمى فلانا او فلانا فسكتت فله ان يزوجها من ايهما شاء وكذا لو سمى جماعة ولو سمى
جماعة مجملا فان كانوا يحصون فهو رضا كقوله من جيراني او بني عمي وهم كذلك وان كانوا لا يحصون كقوله من بني تميم
فليس رضا كما في المحيط ومحل كله اذا لم تفوض الامر اليه اما اذا قالت انا راضية بما تفعله انت بعد قوله
ان اقواما يخطبونك او زوجني ممن تختاره ونحوه فهو استيذان صحيح كما في الظهيرية وليس له بهذه المقالة
ان يزوجها من رجل ردت نكاحه اولا لان المراد بهذا العموم غيره كالتوكيل بتزويج امرأة ليس للوكيل ان يزوجها
مطلقته اذا كان الزوج قد شكى منها للوكيل واعلمه بطلاقها كما في الظهيرية واما الثاني ففيه ثلاثة اقوال
صححه قيل لا يشترط ذكر المهر في الاستيذان لان للنكاح صحة بدونه وصححه في الهداية وقيل يشترط ذكره
لان رغبتها تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة وهو قول المتأخرين من مشايخنا كما في الذخيرة وفي
فتح القدير انه الاوجه ويتفرع عليه انه لو لم يذكر المهر لها فالوا ان زوجها من رجل نفذ نكاحه لانها رضيت
بنكاح لا تسمية فيه والنكاح بلفظ الهبة يوجب مهر المثل وان زوجها بمهر مسمى لا ينعقد نكاح الولي
لانها ما رضيت بتسمية الولي فلا ينعقد نكاح الولي الا باجازة مستقبلة كذا في الخانية وغيرها وهو مشكل
لان مقتضى الاشتراط انه لا يصح الاستيذان اذا لم يذكره فلم يصح قولهم انها رضيت بنكاح لا تسمية فيه فسكوتها
انما هو لعلمها بعدم صحة الاستيذان وقيل ان كان المزوج ابا او جدا لا يشترط ذكر المهر عند الاستيذان وان
كان غيرهما يشترط وصححه في الكافي والمعراج وكانه سهو وقع من قائله لان التفرقة بين الاب والجد وبين غيرهما
انما هو في تزويج الصغيرة بحكم الجبر والكلام انما هو في الكبيرة التي وجب مشاورتها والاب في ذلك كالاجنبي
لا يفعل شيئا الا برضاها فقد اختلفا الترجيح فيها والمذهب الاول لما في الذخيرة ان اشارة كتب محمد تدل عليه
ولم يذكر المصنف البكا للاختلاف فيه والصحيح المختار للفتوى انها ان بكت بلا صوت فهو اذن لانه
حزن على مفارقة اهلها وان كان بصوت فليس باذن لانه دليل السخط والكراهة غالبا كذا في المعراج

البكا وان كان دليل السخط لكنه ليس برد حتى لو رضيت بعده ينفذ العقد ولو قالت لا ارضى ثم رضيت بعده
لا يصح النكاح وبهذا تبين ان قول الوقاية والبكا بلا صوت اذن ومعه رد ليس بصحيح الا ان يؤول ان معناه
ومعه ليس باذن انتهى وفي فتح القدير والمعول عليه اعتبار قرائن الاحوال في البكا والضحك فان تعارضا او
اشكل احتيط انتهى وقدم المصنف مسئلة الاستيذان قبل العقد لانه السنة قال في المحيط والسنة ان يستامر
البكر وليها قبل النكاح بان يقول ان فلانا يخطبك او يذكرك فسكتت وان زوجها بغير استيمار فقد اخطأ
السنة وتوقف على رضاها انتهى وهو محمل النهي في حديث مسلم لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن
قالوا يا رسول الله وكيف اذنها قال ان تسكت وهو لبيان السنة للاتفاق على انها لو صرحت بالرضا بعد العقد
نطقا فانه يجوز واراد ببلوغها الخبر علمها بالنكاح فدخل فيه ما لو زوجها الولي وهي حاضرة فسكتت فانه
اجازة على الصحيح وعلمها به يكون باخبار وليها او رسوله مطلقا او فضولي عدل او اثنين مستورين عند
ابي حنيفة ولا يكفي اخبار واحد غير عدل ولها نظائر ستأتي في كتاب القضاء من مسائل شتى ولا بد في التبليغ من
تسمية الزوج لها على وجه تقع به المعرفة لها كما قدمناه في الاستيذان واما تسمية المهر فعلى الخلاف المتقدم
ووقع في التبيين على عدم الاشتراط انه ان سماه يشترط ان يكون وافرا وهو مهر المثل حتى لا يكون السكوت رضا
بدونه واختلف فيما اذا زوجها غير كفء فبلغها فسكتت فقالا لا يكون رضا وقيل في قول ابي حنيفة يكون
رضا ان كان الزوج ابا او جدا واما غيرهما فلا كذا في الخانية اخذا من مسئلة الصغيرة المزوجة من غير كفء
ولم يذكر المصنف ما اذا ضحكت بعد بلوغها الخبر مع انه كضحكها عند الاستيذان كما في غاية البيان اكتفاء
بذكره اولا ولو قال المصنف ولو استاذنها الولي او زوجها فعلمت به فسكتت او ضحكت فهو اذن لكان اولى
والبكا بعد التزوج كهو عند الاستيذان واطلق سكوتها بعد بلوغها الخبر فشمل ما اذا استاذنها في معين فردت
ثم زوجها منه فسكتت فانه اجازة على الصحيح بخلاف ما لو بلغها فردت ثم قالت رضيت حيث لا يجوز لان
العقد بطل بالرد وكذا استحسنوا التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج قبل الاستيذان اذ غالب حالهن اظهار
النفرة عند فجاءة السماع وفي فتح القدير والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا يترك عن ضعف
كون ذلك السكوت دلالة الرضى ولو كانت قالت قد كنت قلت لا اريده ولم تزد على هذا لا يجوز النكاح بالاجازة
لانها على امتناعها انتهى واشار المصنف بالسكوت عند بلوغ الخبر الى انه لو مكنته من نفسها او طالبته بالمهر
والنفقة يكون رضا لان الدلالة تعمل عمل الصريح كذا في غاية البيان وقيد بقوله او زوجها لان الولي لو زوج
كابن العم اذا زوج بنت عمه البكر البالغة بغير اذنها فبلغها الخبر فسكتت لا يكون رضا لان ابن العم كان اصيلا
في نفسه فضوليا في جانب المرأة فلم يتم العقد في قول ابي حنيفة ومحمد فلا يعمل الرضا ولو استامرها في التزوج
من نفسه فسكتت ثم زوجها من نفسه جاز اجماعا كذا في الخانية واطلق في البكر فشمل ما اذا كانت تزوجت
قبل ذلك وطلقت قبل زوال البكارة ولذا قال في الظهيرية واذا فرق القاضي بين امرأة العنين وبين
العنين وجبت عليها العدة وتزوج كما تزوج الابكار نص عليه في الاصل وشمل ما اذا خاصمت في المهر الازواج
وفيه خلاف قال في الظهيرية والبكر اذا خاصمها الازواج في المهر قيل لا تستنطق وقيل تستنطق لان علة
وضع النطق الحيا والحيا زايل عنها انتهى وينبغي ترجيح الاول لان العبرة في المنصوص عليه بعين النص لا
لمعناه وهو بكر فيكتفى بسكوتها وان لم يكن عندها حيا كابكار زماننا فان الغالب فيهن عدم الحيا وقد يجاب عنه
بانها علة منصوص عليها لا مستنبطة والمنصوص عليها يتعلق الحكم بها وجودا وعدما كالطوف في الهرة
ولذا كان سور الهرة الوحشية نجسا لفقد الطوف كما عرف في الاصول ولا بد ان يكون سكوتها بعد بلوغ الخبر
في حياة الزوج والا ليس باجازة لان شرطها قيام العقد وقد بطل بموته كما في القنية وهو ذكر في الخانية **قوله**
زوج ابنته البالغة ولم تعلم الرضا والرد حتى مات زوجها فقالت ورثته انها زوجت بغير امرها ولم
تعلم بالنكاح ولم ترض فلا ميراث لها وقالت هي زوجني ابي بامري كان القول قولها ولها الميراث وعليها العدة
وان قالت زوجني ابي بغير امري فبلغني الخبر فرضيت فلا مهر لها ولا ميراث لانها اقرت ان العقد وقع غير
تام فاذا ادعت النفاذ بعد ذلك لا يقبل قولها لمكان التهمة انتهى واشار المصنف الى ان السكوت اذا دل على
الرضا فانه يقوم مقام القول وقد ذكروا مسائل اقيم فيها السكوت مقام التصريح الاولى سكوت البكر عند

الاستئمار الثانية سكوتها عند بلوغها الخبر الثالثة سكوتها عند قبض الأب والجد المهر كذا قالوا ولا ينبغي
إدخاله فيما نحن فيه لأن له أن يقبض المهر في غيبتها حتى لو ردت عند بلوغها الخبر بقبضه لا يملك ذلك نعم
لها نهيه عنه قبل القبض لما قدمناه الرابعة سكوت المالك عند قبض الموهوب له أو المتصدق عليه العين
بحضرته الخامسة في البيع ولو فاسدا إذا قبضه المشتري بمرأى من البائع فسكت صح وسقط حق الحبس بالثمن السادسة
إذا اشترى العبد بحضرة مولاه فسكت كان إذنا في غير الأول السابعة الصبي إذا اشترى وباع بمرأى من وليه
فسكت فهو إذن له الثامنة المشتري بالخيار إذا رأى العبد يبيع ويشتري فسكت سقط خياره التاسعة سيد
العبد المأسور إذا رآه يباع فسكت بطل حقه في أخذه بالقيمة العاشرة إذا سكت الأب ولم ينف الولد مدة
التهنئة لزمه فلا ينتفي بعد الحادية عشر السكوت عقيب شق رجل زقه حتى سال ما فيه لا يضمن الشاق ما سال
الثانية عشر سكوته عقب حلفه على أن لا يسكن فلانا وفلان ساكن يحنث الثالثة عشر السكوت عقيب قول
رجل واضع غيره على أن يظهر البيع تلجئة ثم قال بدا لي أن أجعله بيعا نافذا فسمع من الآخر ثم عقد كان نافذا الرابعة
عشر يصير مودعا بسكوته عقيب وضع رجل متاعه عنده وهو ينظر الخامسة عشر الشفيع إذا بلغه البيع
فسكت كان تسليما السادسة عشر مجهول النسب إذا بيع فسكت كان إقرارا بالرق السابعة عشر يكون وكيلا بسكوته
عقب الأمر ببيع المتاع الثامنة عشر إذا رأى غيره يبيع ماله ولو عقارا فسكت حتى قبضه المشتري سقط دعواه
فيه لكن شرط في فتح القدير لسقوط دعواه أن يقبضه المشتري ويتصرف فيه زمانا وهو ساكت بخلاف
السكوت عند مجرد البيع التاسعة عشر في الوقف على فلان إذا سكت جاز وإن رده بطل كذا في الخلاصة
من الإقرار وفيه خلاف ذكره في التبيين من آخر الكتاب أيضا وفي فتح القدير والاستقراء يفيد عدم الحصر وهذه
المشهورة لا المحصورة انتهى ولكن زدت عليه مسألة الوقف وزاد أيضا الصغيرة إذا زوجها غير الأب
والجد فبلغت بكرا فسكتت ساعة بطل خيارها وهي العشرون وهي في المجتبى وزاد أيضا ما في المحيط رجل زوج
رجلا بغير أمره فهنأه القوم وقبل التهنئة فهو رضا لأن قبول التهنئة دليل الإجازة وهي الحادية والعشرون
قوله وإن استأذنها غير الولي فلا بد من القول كالثيب أي فلا يكفي السكوت لأنه لقلة الالتفات إلى كلامه فلم
يقع دلالة على الرضا ولو وقع فهو محتمل والاكتفاء بمثله للحاجة ولا حاجة في غير الأولياء بخلاف ما إذا كان المستأذن
رسول الولي لأنه قائم مقامه وكذلك الثيب لا يكتفى بسكوتها لأن النطق لا يعد عيبا وقل الحياء بالممارسة فلا
مانع من النطق في حقها واستدل له في الهداية بقوله عليه الصلاة والسلام والثيب تشاور ووجهه أن
المشاورة لا تكون إلا بالقول وخرج عن حقيقته في البكر بقرينة آخر الحديث وإذنها صماتها ولم يوجد مثلها
في الثيب وبه اندفع ما ذكره في التبيين والمراد بالثيب هنا البالغة إذ الصغيرة لا تستأذن ولا يشترط رضاها
كما في المعراج وأورد في التبيين أيضا على اشتراط القول أن الرضا بالقول لا يشترط في حق الثيب بل
رضاها يتحقق تارة بالقول كقولها رضيت وقبلت وأحسنت وأصبت أو بارك الله لنا ولك ونحوه وتارة
بالدلالة كطلب مهرها ونفقتها أو تمكينها من الوطء وقبول التهنئة والضحك بالسرور من غير استهزاء فثبت بهذا أنه
لا فرق بينهما في اشتراط الاستئذان والرضا وأن رضاهما قد يكون صريحا وقد يكون دلالة غير أن سكوت البكر رضا
دلالة لحيائها دون الثيب لأن حياءها قد قل بالممارسة فلا يدل على الرضا انتهى ورده في فتح القدير بأن الكل
من قبيل القول إلا التمكين فيثبت بدلالة نص إلزام القول لأنه فوق القول انتهى وفيه نظر لأن قبول التهنئة
ليس بقول وإنما هو سكوت ولذا جعله من مسائل السكوت وليس هو فوق القول وأما الضحك فذكر في فتح القدير
أولا أنه كالسكوت لا يكفي وسلم هنا أنه يكفي وجعله من قبيل القول لأنه حروف ودخل تحت غير الولي الأبعد
مع الأقرب لما قدمنا من أن المراد بالولي من له ولاية الاستحباب وليس للأبعد مع وجود الأقرب ذلك فهو غير ولي
وكذا لو كان الأب كافرا أو عبدا أو مكاتبا فهو غير ولي فحينئذ لا حاجة إلى جعلهما مسألتين كما في الهداية
أحدهما إذا استأذنها غير الولي ثانيهما أن يستأذنها ولي غيره أولى منه لدخول الثانية تحت الأولى وفي المحيط
والظهيرية الثيب إذا قبلت الهدية فليس برضا ولو أكلت من طعامه أو خدمته كما كانت فليس برضا دلالة
زاد في الظهيرية ولو خلا بها برضاها هل يكون إجازة لا رواية لهذه المسألة قال محمد رحمه الله وعندي
أن هذا إجازة وقد قدمنا أن رسول الولي كهو وأما وكيله فقال في القنية لو وكل رجلا في تزويجها قبل

الاستئمار ثم استأمرها الوكيل بذكر الزوج وقدر المهر فسكتت فزوجها جاز وسكوت البكر عند العلم بنكاح
وكيل الأب كسكوتها عند نكاح الأب انتهى وفيها قبله استأمر البكر فسكتت فوكل من يزوجها ممن سماه جاز
إن عرفت الزوج والمهر انتهى وهو مشكل لأنها لما سكتت عند استئماره فقد صار الولي وكيلا عنها كما قدمناه
وليس للوكيل أن يوكل إلا بإذن أو باعمل برأيك كما يأتي في المختصر فمقتضاه عدم الجواز أو تخصيص مسألة الوكالة
بغير الولي ولاية استحباب وإن كان وكيلا في الحقيقة وقد وقع في القنية على كونه وكيلا بالسكوت لو استأمرها
في نكاح رجل بعينه فسكتت أو أذنت ثم جرى على لسان الزوج قبل الزفاف ما وقع به الفرقة فليس له أن يزوجها
منه بحكم ذلك الإذن لأنه اتصل بالعقد انتهى فلو زوجها ولم يبلغها الطلاق ولا التزوج الثاني فمكنته من
نفسها هل يكون إجازة لعقد الولي الذي هو كالفضولي فيه الظاهر أنه لا يكون إجازة لأنه إنما جعل إجازة
لدلالته على الرضا وهو فرع علمها بعقده الثاني ولم أره منقولا قوله ومن زالت بكارتها بوثبة أو حيضة
أو جراحة أو تعنيس أو زنا فهي بكر أي من زالت عذرتها وهي الجلدة التي على المحل بما ذكر فهي بكر حكما أما في غير الزنا
فهي بكر حقيقة أيضا بالاتفاق ولذا تدخل في الوصية لأبكار بني فلان ولأن مصيبها أول مصيب لها ومنه الباكورة
والبكرة ولأنها تستحي لعدم الممارسة وفي الظهيرية البكر اسم لامرأة لم تجامع بنكاح ولا غيره قيل هذا قولهما أما
عند أبي حنيفة بالمجوز لا يزول اسم البكارة ولهذا زوج عنده تزوج الأبكار الآن الصحيح أن هذا قول الكل لأن
في باب النكاح الحكم يبتنى على الحياء وإنه لا يزول بهذا الطريق انتهى وحاصل كلامهم أن الزائلة في هذه المسائل
العذرة لا البكارة فكانت بكرا حقيقة وحكما فاكتفي بسكوتها عند الاستئذان وبلوغ الخبر ولا يرد عليه
ما لو اشترى جارية على أنها بكر فوجدها زائلة العذرة فإنه يردها على بائعها وإن لم يجامعها أحد لأن المتعارف
من اشتراط بكارتها اشتراط صفة العذرة وأما إذا زالت عذرتها بالزنا فاتفقوا على أنها ليست بكرا على
الصحيح كما نقلناه عن الظهيرية وكذا لو أوصى لأبكار بني فلان لا تدخل ولثيبات بني فلان دخلت في الوصية
ويردها المشتري لشارط بكارتها فهي ثيب حقيقة لأن مصيبها عائد إليها ومنه المثوبة للثواب العائد
جزاء عمله والمثابة للبيت الذي يعود الناس إليه في كل عام والتثويب للعود إلى الإعلام بعد الإعلام فجريا
على هذا الأصل في تزويجها فقالا لا بد من القول ولا يكتفى بسكوتها لأنها ثيب وخرج الإمام عن هذا الأصل
فقال إن اشتهر حالها بأن أخرجت وأقيم عليها الحد أو صار الزنا عادة لها على الصحيح كما في المعراج أو كان وطئها
لشبهة أو بنكاح فاسد فكما قالا لأن الشارع أظهره في غير الزنا حيث علق به أحكاما وإن لم يشتهر زناها فإنه
يكتفى بسكوتها لأن الناس عرفوها بكرا فيعيبونها بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا تتعطل عليها مصالحها
وقد ندب الشارع إلى ستر الزنا فكانت بكرا شرعا والوثبة النطة وفي النهاية الوثوب والتعنيس
طول المكث من غير تزوج وأشار المصنف إلى أن البكر لو خلا بها زوجها ثم طلقها قبل الدخول فإنها تزوج
ثانيا كبكر لم تتزوج أبدا فيكتفى بسكوتها وإن وجبت عليها العدة لأنها بكر حقيقة قوله والقول لها إن
اختلفا في السكوت أي لو قال الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت ولا بينة لهما ولم يكن دخل بها
فالقول قولها وقال زفر القول قوله لأن السكوت أصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار إذا ادعى الرد
بعد مضي المدة ونحن نقول إنه يدعي لزوم العقد وملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع إذا
ادعى رد الوديعة بخلاف مسألة الخيار لأن اللزوم قد ظهر بمضي المدة ولم يذكر المصنف أن عليها اليمين للاختلاف
فعند الإمام لا يمين عليها وعندهما عليها اليمين وعليه الفتوى كما سيأتي في الدعوى في الأشياء الستة وذكر
في الغاية معزيا إلى فتاوى الناصحي أن رجلا لو ادعى على الأب أنه زوجه ابنته الصغيرة فأنكر الأب يحلف
عند أبي حنيفة وفي الكبرى لا يحلف عنده اعتبارا بالإقرار فيهما انتهى واستشكله في التبيين بأنه مشكل
جدا على قوله لأن امتناع اليمين عنده لامتناع البذل لا لامتناع الإقرار ألا ترى أن المرأة لو أقرت لرجل بالنكاح
نفذ إقرارها ومع هذا لا تحلف والأشبه أن يكون هذا قولهما انتهى وقد صحح العمادي في الفصل السادس
عشر أنه قولهما فقط فقد ظهر بحثه منقولا وقيدنا بعدم البينة لأنه لو أقام البينة قبلت بينته وتثبت
بينة السكوت بينة نفي لأنه وجودي لأنه عبارة عن ضم الشفتين ويلزمه عدم الكلام كما في المعراج
أو هو نفي يحيط به علم الشاهد فيقبل كما لو ادعت أن زوجها تكلم بما يوجب ردته في مجلس فأقامها على عدم التكلم

فيه تقبل وكذا اذا قال الشهود كنا عندها ولم نسمعها تتكلم يثبت سكوتها كما في الجوامع وان اقاما ها فبينتها اولى
لاثبات الزيادة اعني الرد فانه زايد على السكوت وقيد بكونه ادعى سكوتها لانه لو ادعى اجازتها النكاح حين
اخبرت او رضاها واقاما البينة فبينته اولى على ما في الخانية لاستوائهما في الاثبات وزيادة بينته باثبات
اللزوم وفي الخلاصة نقلا من ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة ان بينتها اولى فيحصل في هذه الصورة
اختلاف المشايخ ولعل وجه ما في الخلاصة ان الشهادة بالاجازة او الرضا لا يلزم منها كونها بامر زايد
على السكوت وقيدنا الصورة بان يقول بلغني النكاح فرددت لانها لو قالت بلغني النكاح يوم كذا ورددت
وقال الزوج لا بل سكت فان القول قوله نظيره اذا قال الشفيع طلبت الشفعة حين علمت وقال المشتري ما
طلبت حين علمت فالقول قول الشفيع ولو قال الشفيع علمت منذ كذا وطلبت وقال المشتري ما طلبت فالقول
قول المشتري والفرق انه اذا قال الشفيع طلبت حين علمت فعلمه عند القاضي ظهر للحال وقد وجد منه الطلب
للحال فكان القول قوله اما اذا قال علمت منذ كذا ثبت عند القاضي باقراره وطلبه منذ كذا لم يظهر فيحتاج
الى الاثبات كذا في الولوالجية وذكرها في الذخيرة لكن فرق بين بداية المراة وبين بداية الزوج فقال لو قال
الزوج بلغك الخبر وسكت وقالت المراة بلغني يوم كذا فرددت فالقول قول المراة ومثله لو قالت المراة
بلغني الخبر يوم كذا فرددت وقال الزوج لا بل سكت فالقول قول الزوج انتهى وقيد بالبكر البالغة فان الصغيرة
عاقلة لها اختيار اعني الصغيرة التي زوجها غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين
بلغني الخبر وكذبها الزوج فان القول قوله لان الملك ثابت عليها فهي بما قالت تريد ابطال الملك الثابت
عليها وكانت مدعية صورة فلا يقبل منها افساد الفسخ حتى لو قالت عند القاضي ادركت الان وفسخت
صح وقيل لمحمد كيف يصح وهو كذب وانما ادركت قبل هذا الوقت فقال لا تصدق في الافساد فجاز لها ان تكذب
كيلا يبطل حقها واشار المصنف الى ان الاختلاف لو كان في البلوغ كان القول لها لما في الولوالجية **قوله**
زوج وليه فرد النكاح فادعى الزوج انها صغيرة وادعت هي انها بالغة فالقول لها ان كانت مراهقة
لانها اذا كانت مراهقة فان المخبر به يحتمل الثبوت فيقبل خبرها لانها منكرة وقوع الملك انتهى في الذخيرة
اذا زوج الرجل ابنته فقالت انا بالغة والنكاح لم يصح وقال الاب لا بل هي صغيرة فالقول لها ان كانت مراهقة
وقيل له والاول اصح وعلى هذا اذا باع الرجل متاع ابنه فقال الابن انا بالغ وقال المشتري والاب انه صغير
فالقول للابن لانه ينكر زوال ملكه وقد قيل بخلافه والاول اصح انتهى وقيدنا بعدم الدخول بها لانه لو كان دخل
بها طوعا فانها لا تصدق في دعوى الرد بخلاف ما اذا كان كرها فانها تصدق كذا في الخانية وصححه الولوالجي
واشار المصنف الى ان الرجل لو زوج ابنه البالغ امراة ومات الابن فقال ابو الزوج كان النكاح بغير اذن
الابن ومات قبل الاجازة وقالت المراة لا بل اختار ثم مات فان قياس مسئلة الكتاب ان القول قول الاب لانهما
اتفقا ان العقد وقع غير لازم فالمراة تدعي اللزوم والاب ينكر حتى لو كانت المراة قالت كان النكاح باذن الاب
كان القول قولها ذكرها في الذخيرة وذكر اولا ان الصدر الشهيد قال القول قولها والبينة بينة الاب ثم
قال وقياس مسئلة الكتاب ان القول قول الاب ثم قال وهكذا كتبت في المحيط في اصل المتفرقات ان القول قول
الاب انتهى والى ان سيد العبد لو قال ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ومضى اليوم وقال العبد لم ادخل وكذبه
المولى فان القول قول المولى عندنا وعند زفر للعبد قال في فتح القدير انها نظير مسئلة الكتاب وهذه
العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة العبد اذ ليس كون
احدهما بعينه مبني الخلاف باولى من القلب بل الخلاف فيهما معا ابتداء انتهى والى انه لا يقبل قول وليها عليها
بالرضا لانه يقر عليها بثبوت الملك واقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح كذا في الفتح وينبغي ان لا
تقبل شهادته لو شهد مع اخر بالرضا لكونه ساعيا في تمام ما صدر منه فهو متهم ولم اره منقولا **قوله**
وللولي انكاح الصغير والصغيرة والولي العصبة بترتيب الارث وما لك يخالفنا في غير الاب والشافعي
في غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول مالك يخالفنا الصغيرة ايضا وجه قول مالك
ان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس
والجد ليس في معناه فلا يلحق به قلنا لا بل هو موافق للقياس لان النكاح يتضمن المصالح ولا تتوفر الا بين المتكافئين

علي

عادة ولا يتفق الكفو في كل زمان فاثبتنا الولاية في حالة الصغر بكرا كانت او ثيبا احرازا للكفو والقرابة
داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام بخلاف التصرف في
المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك الخلل وتمامه في الهداية وشروحها والحاصل ان علة ثبوت الولاية
الصغيرة عند الشافعي البكارة وعندنا عدم العقل او نقصانه وهذا اولى لانه المؤثر في ثبوت
الولاية على ما لها اجماعا وكذا في حق الغلام في ماله ونفسه وكذا في حق المجنونة اذا كان الجنون مطبقا
فالمراد ان للولي انكاح غير المكلفة اجماعا ولا تاثير لكونها ثيبا او بكرا فكذا الصغيرة واشار المصنف الى
ان للولي انكاح المجنون والمجنونة اذا كان الجنون مطبقا فالمراد ان للولي انكاح غير المكلفة جبرا قال الولوالجي
الرجل اذا كان يجن ويفيق هل يثبت للغير ولاية عليه في حال جنونه ان كان يجن يوما او يومين او اقل من ذلك
لا تثبت لانه لا يمكن الاحتراز عنه وفي الخانية رجل زوج ابنه البالغ بغير اذنه فجن الابن قبل الاجازة
قالوا ينبغي للاب ان يقول اجزت النكاح على ابني لان الاب يملك انشاء النكاح عليه بعد الجنون فيملك
اجازته انتهى وقيد المصنف بالانكاح لان الولي اذا اقر بالنكاح على الصغيرة لم يجز الا بشهود او بتصديقها
بعد البلوغ عند ابي حنيفة وقالا يصدق وكذلك لو اقر المولى على عبده والوكيل على موكله ثم المولى على
من يقيم بينة الاقرار عند ابي حنيفة قالوا القاضي ينصب خصما عن الصغير حتى ينكر فتقام البينة على المنكر
كما اذا اقر الاب باستيفاء بدل الكتابة من ابنه الصغير لا يصدق الا ببينة فالقاضي ينصب خصما عن الصغير
فتقام عليه البينة كذا في المحيط وهذه المسئلة على قول الامام مخرجة من قولهم ان من ملك الانشاء
ملك الاقرار به كالوصي والمراجع والمولى والوكيل بالبيع كذا في الجامع للصدر الشهيد مع ان صاحب
المبسوط قال واصل كلامهم يشكل باقرار الوصي بالاستدانة على اليتيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو
يملك انشاء الاستدانة انتهى وفسر المصنف الولي بالعصبة وسياتي في الفرائض انه من اخذ الكل اذا انفرد
والباقي مع ذي سهم وهو ذكر يتصل بلا توسط انثى اي يتصل الى غير المكلف ولا يقال هنا الى الميت وهو عند
الاطلاق منصرف الى العصبة بنفسه فلا يرد العصبة بالغير كالبنت تصير عصبة بالابن فلا ولاية لها
على امها المجنونة وكذا لا يرد العصبة مع الغير كالاخوات مع البنات وافاد بقوله بترتيب الارث ان الاحق الابن
وابنه وان سفل ولا يتاتى الا في المعتوهة على قولهما خلافا لمحمد كما سياتي ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ
الشقيق ثم لاب وذكر الكرخي ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند ابي حنيفة يقدم الجد كما هو
الخلاف في الميراث والاصح ان الجد اولى بالتزويج اتفاقا واما الاخ فليس منهم ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ
لاب ثم العم الشقيق ثم لاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابن العم لاب ثم اعمام الاب كذلك الشقيق ثم لاب ثم ابناء عم
الاب الشقيق ثم ابناؤه لاب ثم عم الجد لاب ثم ابناء عم الجد الشقيق ثم ابناؤه لاب وان سفلوا
كل هؤلاء تثبت لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا جنا ثم المعتق وان كان امراة
ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب كذا في فتح القدير وغيره وفي الظهيرية والجارية
بين اثنين اذا جاءت بولد فادعياه حتى يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج ثم اذا اجتمع في
الصغير والصغيرة وليان في الدرجة على السواء فزوج احدهما جاز اجاز الاخر او فسخ بخلاف الجارية اذا كانت
بين اثنين فزوجها احدهما لا يجوز الا باجازة الاخر فان زوج كل واحد من الوليين رجلا على حدة فالاول يجوز
والاخر لا يجوز وان وقعا معا ساعة واحدة لا يجوز كلاهما ولا واحد منهما وان كان احدهما قبل الاخر ولا يدرى
السابق من اللاحق فكذلك لا يجوز لانه لو جاز جاز بالتحري والتحري في الفروج حرام هذا اذا كان في الدرجة سواء
واما اذا كان احدهما اقرب من الاخر فلا ولاية للابعد مع الاقرب الا اذا غاب غيبة منقطعة فنكاح الابعد يجوز
اذا وقع قبل عقد الاقرب كذا ذكر الاسبيجابي وفي المحيط وغيره واذا زوج غير الاب والجد الصغيرة فالاحتياط ان
يعقد مرتين مرة بمهر المسمى ومرة بغير تسمية لامرين احدهما لو كان في التسمية نقصان لا يصح النكاح الاول فيصح
النكاح الثاني بمهر المثل والثاني لو كان الزوج حلف بطلاق كل امراة يتزوجها ينعقد الثاني ويحل وان كان ابا او جدا
فكذلك عندهما للوجه الثاني واختلفوا في وقت الدخول بالصغيرة فقيل لا يدخل بها ما لم تبلغ وقيل يدخل بها
اذا بلغت تسع سنين وقيل ان كانت سمينة جسيمة تطيق الجماع يدخل بها والا فلا وكذا اختلفوا في وقت ختان

الصبي على الاقوال الثلاثة وقيل خمس اذا بلغ عشرا انتهى وفي الخلاصة واكثر المشايخ على انه لا اعتبار للسن فيهما وانما
المعتبر الطاقة وفي الظهيرية صغيرة زوجها وليها من كفوء ثم قال الست انا بولي لا يصدق ولكن ينظر ان كانت ولايته
ظاهرة جاز النكاح والا فلا انتهى وفي الخلاصة صغيرة زوجت فذهبنا الى بيت زوجها بدون اخذ المهر
فلمن هو احق بامساكها قبل التزويج ان يمنعها حتى ياخذ من له حق جميع المهر وغير الاب اذا زوج الصغيرة وسلمها
الى الزوج قبل قبض جميع الصداق فالتسليم فاسد وترد الى بيتها قال رحمه الله هذا في عرفهم اما في زماننا
فتسليم جميع الصداق ليس بلازم والاب اذا سلم البنت اليه قبل القبض له ان يمنعها بخلاف ما لو باع مال الصغير
وسلم قبل قبض الثمن فانه لا يسترد انتهى والفرق ان حقوق العقد في الاموال راجعة اليه بخلاف النكاح ولذا
ملك الابراء عن الثمن ويضمن ولا يصح الابراء عن المهر من الولي **قوله** ولهما خيار الفسخ بالبلوغ في غير الاب والجد بشرط
القضا اي للصغير والصغيرة اذا بلغا وقد زوجا ان يفسخا عقد النكاح الصادر من ولي ليس باب ولا جد
بشرط قضا القاضي بالفرقة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا خيار لهما اعتبارا بالاب والجد ولهما
ان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد عسى والتدارك ممكن بخيار
الادراك بخلاف ما اذا زوجهما الاب والجد فانه لا خيار لهما بعد بلوغهما لانهما كاملا الراي وافرا الشفقة
فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ وانما شرط فيه القضا بخلاف خيار العتق لان
الفسخ ههنا لدفع الضرر خفي وهو تمكن الخلل ولهذا يشمل الذكر والانثى فجعل الزاما في حق الاخر فيفتقر الى القضا
وخيار العتق لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها ولهذا يختص بالانثى فاعتبر دفعا والدفع لا يفتقر الى القضا
اطلق الخيار لهما فشمل الذميين والمسلمين كما في المحيط وشمل ما اذا زوجت الصغيرة نفسها فاجاز الولي فان لها
الخيار اذا بلغت لان الجواز ثبت باجازة الولي فالتحق بنكاح باشره الولي كذا في المحيط واشار المصنف الى ان المجنون
والمجنونة كالصغير والصغيرة لهما الخيار اذا عقلا في تزويج غير الاب والجد ولا خيار لهما فيهما واشار الى
انه لا خيار لهما في تزويج الابن بالاولى لانه مقدم على الاب في تزويج وافاد ان الكلام في الحر لان ولاية الاب انما هي عليه
واما الصغير والصغيرة المرقوقان اذا زوجهما المولى ثم اعتقهما ثم بلغا فانه لا يثبت لهما خيار البلوغ لكمال الولاية
المولى فهو اقوى من الاب والجد ولان خيار العتق يغني عنه حتى لو اعتق امته الصغيرة او لام زوجها ثم بلغت فان
لها خيار البلوغ كما ذكره الاسبيجابي وهو داخل في غير الاب والجد فلو قال المصنف وللمولى عليه خيار الفسخ بالبلوغ
في غير الاب والجد والابن والمولى لكان اولى واشمل ودخل تحت غير الاب والجد الام والقاضي على الاصح لان ولايتهما
متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت الخيار في الحاجب ففي المحجوب اولى وانما عبر بالفسخ ليفيد ان هذه الفرقة فسخ
لا طلاق فلا ينقص عدده لانه يصح من الانثى ولا طلاق اليها وكذا خيار العتق لما بينا وكذا الفرقة بعدم الكفاءة
او نقصان المهر فسخ بخلاف خيار المخيرة لان الزوج هو الذي ملكها وهو مالك للطلاق وفي التبيين ولا يقال النكاح
لا يحتمل الفسخ فلا يستقيم جعله فسخا لانا نقول المعنى بقولنا لا يحتمل الفسخ بعد التمام وهو النكاح الصحيح النافذ
اللازم واما قبل التمام فيحتمل الفسخ وتزويج الاخ والعم صحيح نافذ لكنه غير لازم فيقبل الفسخ انتهى ويرد عليه
ارتداد احدهما فانه فسخ وهو بعد التمام وكذا اباؤها عن الاسلام بعد اسلامه فانه فسخ اتفاقا وهو بعد التمام
وكذا ملك احد الزوجين صاحبه فالحق انه يقبل الفسخ مطلقا اذا وجد ما يقتضيه شرعا وفي فتح القدير وهل
يقع الطلاق في العدة فاذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول اي الصريح اولا لكل وجه والاوجه الوقوع انتهى
والظاهر عدم الوقوع لما في النهاية من باب نكاح اهل الشرك معزيا الى المحيط الاصل ان المعتدة بعد الطلاق
يلحقها طلاق اخر في العدة والمعتدة بعد الفسخ لا يلحقها طلاق اخر في العدة وذكر في خصوص مسئلتنا
انه لا يقع واما حكم المهر فان كانت الفرقة بعد الدخول ولو حكما وجب تمامه وان كانت قبله فلا مهر لها فان كانت
فظاهر لانها جاءت من قبلها وان كانت منه فسقوطه هو فائدة الخيار له والا فلا فائدة في اثباته له اذ هو مالك
للطلاق قال في الاختيار وليس لنا فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول ولا مهر عليه الا هذه انتهى وهذا
الحصر غير صحيح لما في الذخيرة في الفصل السادس والعشرين في المتفرقات قبيل كتاب النفقات حر تزوج مكاتبة
باذن سيدها على جارية بعينها فلم تقبض المكاتبة الجارية حتى زوجها من زوجها على مائة درهم جاز النكاح
فان طلق الزوج المكاتبة اولا ثم طلق الامة وقع الطلاق على المكاتبة ولا يقع على الامة لان بطلاق المكاتبة

تتنصف الامة وعاد نصفها الى الزوج بنفس الطلاق فيفسد نكاح الامة قبل ورود الطلاق عليها فلم
يعمل طلاقها ويبطل جميع مهر الامة عن الزوج مع انها فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول بها لان الفرقة
اذا كانت من قبل الزوج انما لا تسقط كل المهر اذا كانت طلاقا واما اذا كانت الفرقة من قبله قبل الدخول وكانت
فسخا من كل وجه توجب سقوط كل الصداق كالصغير اذا بلغ وايضا لو اشترى منكوحته قبل الدخول بها فانه
يسقط كل الصداق مع ان الفرقة جاءت من قبله لان فساد النكاح حكم متعلق بالملك وكل حكم تعلق بالملك
فانه يحال به على قبول المشتري لا على ايجاب البائع وانما سقط كل الصداق لانه فسخ من كل وجه انتهى بلفظه ويرد
على صاحب الذخيرة اذا ارتد الزوج قبل الدخول فانها فرقة هي فسخ من كل وجه مع انه لم يسقط كل المهر بل يجب
نصفه فالحق ان لا يجعل لهذه المسئلة ضابط بل الحكم في كل فرد بما افاده الدليل ثم اعلم ان الفرق ثلاثة عشر
فرقة سبعة منها تحتاج الى القضا وستة لا تحتاج اما الاولى فالفرقة بالجب والفرقة بالعنة والفرقة بخيار
البلوغ والفرقة بعدم الكفاءة والفرقة بنقصان المهر والفرقة باباء الزوج عن الاسلام والفرقة باللعان
وانما توقفت على القضا لانها تبتني على سبب خفي لان الكفاءة شيء لا يعرف بالحس واسبابها مختلفة وكذا نقصان
مهر المثل وخيار البلوغ مبني على قصور الشفقة وهو امر باطن والاباء ربما يوجد وربما لا يوجد وكذا البقية
واما الثانية فالفرقة بخيار العتق والفرقة بالايلاء والفرقة بالردة والفرقة بتباين الدارين والفرقة بملك
احد الزوجين صاحبه والفرقة في النكاح الفاسد وانما لم تتوقف هذه الستة على القضا لانها تبتني على
سبب جلي ثم قال الامام المحبوبي في التلقيح كل فرقة جاءت من قبل المراة لا بسبب من قبل الزوج فهي فرقة بغير طلاق
كالردة من جهة المراة وخيار البلوغ وخيار العتاقة وعدم الكفاءة وكل فرقة جاءت من قبل الزوج فهي طلاق
كالايلاء والجب والعنة ولا يلزم على هذا ردة الزوج على قول ابي حنيفة وابي يوسف لان بالردة ينتفي الملك فينتفي
الحل الذي هو من لوازم الملك فانما حصلت الفرقة بالتنافي والتضاد لا بوجود المباشرة من الزوج بخلاف الا
الاباء من جهة الزوج حيث يكون طلاقا عند ابي حنيفة ومحمد لانه لا تنافي بدليل ان الملك ينتفي بعدم الاباء فلهذا
افترقا انتهى **قوله** ويبطل بسكوتها ان علمت بكرا لا بسكوته ما لم يقل رضيت ولو دلالة اي ويبطل خيار البلوغ
بسكوت من بلغت الى اخره اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح وسكوت البكر في الابتداء اذن بخلاف
سكوت الثيب والغلام واراد بالعلم العلم باصل النكاح لانها لا تتمكن من التصرف الا به والولي ينفرد به فعذرت
ولا يشترط العلم بانه لها خيار البلوغ لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل بخلاف
المعتقة لان الامة لا تتفرغ لمعرفتها فتعذر بالجهل بثبوت الخيار واستفيد من بطلانه بسكوتها انه لا يمتد الى
اخر المجلس وعلى هذا قالوا ينبغي ان تطلب مع رؤية الدم فان راته ليلا تطلب بلسانها فتقول فسخت نكاحي
وتشهد اذا اصبحت وتقول رايت الدم الان وقيل لمحمد كيف يصح وهو كذب وانما ادركت قبل هذا فقال لا تصدق
في الاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولم تتقدم الى القاضي الشهر والشهرين
فهي على خيارها كخيار العيب وما في التبيين من انها لو بعثت خادمها حين حاضت للشهود فلم تقدر عليهم
وهي في مكان منقطع لزمها ولم تعذر محمول على ما اذا لم تفسخ بلسانها حتى لو فعلت وما فيه ايضا وفي الذخيرة
من انها لو سالت عن اسم الزوج او عن المهر او سلمت على الشهود بطل خيارها تعسف لا دليل عليه وغاية الامر
كون هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح ولو سئلت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره
لها لا يبطل كون سكوتها رضى على الخلاف فان ذلك لم تسال عنه لظهور انها راضية بكل مهر والسؤال يفيد نفي
ظهوره في ذلك وانما يتوقف رضاها على معرفة كميته وكذا السلام على القادم لا يدل على الرضا كيف وانما
ارسلت لغرض الاشهاد على الفسخ كذا في فتح القدير وفيه بحث لان بطلان هذا الخيار ليس متوقفا على ما يدل
على الرضا لان ذلك انما هو في حق الثيب والغلام واما في حق البكر فيبطل بمجرد السكوت ولا شك ان الاشتغال
بالسلام فوق السكوت واذا اجتمع خيار البلوغ والشفعة تقول اطلب الحقين ثم تبدا في التفسير بخيار
البلوغ وقيد بالبكر لانه لو كانت ثيبا كما لو دخل بها الزوج قبل البلوغ او كانت ثيبا وقت العقد فانه لا
يبطل بسكوتها فهي كالغلام لا بد من الرضا بالقول او بفعل دال عليه وحاصله ان وقت خيارها العمر لان
سببه عدم الرضى فيبقى الى ان يوجد ما يدل على الرضا على هذا تظافرت كلمتهم فما في غاية البيان مما نقل عن

الطحاوي حيث قال الخيار المدرك به يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج
لا يبطل الا بصريح الابطال او يجي منه دليل على ابطال الخيار كما اذا اشتغل بشيء آخر واعرضت عن الاختيار
بوجه من الوجوه مشكل اذ يقتضي ان الاشتغال بعمل آخر يبطله وهنا يتقيد بالمجلس ضرورة اذ تبدله حقيقة
او حكما بمسألة ظاهر وفي الجوامع وان كانت ثيبا حين بلغها او كان غلاما حين بلغ لم يبطل بالسكوت وان
اقامت معه اياما الا ان رضي بلسانها او يوجد ما يدل على الرضا من الوطء او التمكين منه طوعا او المطالبة
بالمهر او النفقة وفيها لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيارها وفي الخلاصة ولو اكلت من طعامه
او خدمته فهي على خيارها لا يقال لكون القول لها في دعوى الاكراه في التمكين مشكل لان الظاهر يصدقها كذا في
فتح القدير ولا اشكال في عبارة شرح الطحاوي لان مراده من الاشتغال بشيء آخر عمل يدل على الرضا بالنكاح كالتمكين
ونحوه لا مطلق العمل كما يدل عليه سياق كلامه بل قد صرح بان خيار البلوغ في حق الثيب والغلام لا يبطل بالقيام
عن المجلس والا فينبغي ان يحمل على ما ذكرناه ليوافق غيره وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي الطلاق
فهي طالق بائن وان نوى الثلاث فثلاث وهذا حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق ثم قال في فتح القدير
وتقبل شهادة الموليين على اختيار امتهما التي زوجاها نفسها اذا اعتقاها ولا تقبل شهادة العاصبين المزوجين
بعد البلوغ انها اختارت نفسها لان سبب الرد قد انقطع في الاولى بالعتق ولم ينقطع في الثانية اذ هو النسب
وهو باق انتهى وقد علم ان خيار البلوغ يخالف خيار العتق في مسائل منها اشتراط القضاء والثاني ان خيار العتق
لا يبطل بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس كما في المخيرة بخلاف خيار البلوغ في حق البكر والثالث ان خيار العتق
يثبت للانثى فقط بخلاف خيار البلوغ يثبت لهما والرابع ان الجهل بخيار البلوغ في حق البكر ليس بعذر بخلافه في
خيار العتق والخامس ان خيار العتق يبطل بالقيام عن المجلس كالمخيرة وخيار البلوغ في حق الثيب والغلام
لا يبطل به كذا في غاية البيان وافاد المصنف بقوله ولو دلالة ان دفع المهر رضا كما في الهداية وحمله في فتح القدير
على ما اذا كان قبل الدخول اما اذا كان دخل بها قبل بلوغه ينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغه رضا لانه لا بد
منه اقام او فسخ انتهى **قوله** وتوارثا قبل الفسخ صادق بصورتين احدهما ما اذا مات احدهما قبل البلوغ
ثانيهما ما اذا مات بعد البلوغ قبل التفريق فانما لا حرمة لان اصل العقد صحيح والملك الثابت به قد انتهى
بالموت بخلاف مباشرة الفضولي اذا مات احد الزوجين قبل الاجازة لان النكاح ثم موقوف فيبطل بالموت
ومن هنا ما قد فهم اشار المصنف الى انه يحل للزوج وطؤها قبل الفسخ لما ذكرنا والى انها لو بلغت واختارت نفسها
والزوج غائب لا يفرق بينهما ما لم يحضر الغائب ولو كان زوجها صبيا لا ينتظر كبره ويفرق بينهما بحضرة والده
او وصيه ان لم يكن ابا بما يدفعها كذا في احكام الصغار **قوله** ولا ولاية لصغير وعبد ومجنون لانه لا ولاية لهم
على انفسهم فاولى ان لا تثبت على غيرهم ولان هذه ولاية نظرية ولا نظر في التفويض الى هؤلاء اطلق في العبد فشمل
المكاتب فلا ولاية له على ولده كذا في المحيط لكن للمكاتب ولاية في تزويج امته كما عرف واراد بالمجنون المطبق وهو
وعليه الفتوى وفي فتح القدير لا يحتاج الى تقييده به لانه لا يزوج حين جنونه مطبقا او غير مطبق ويزوج
حال افاقته عن جنون مطبق او غير مطبق لكن المعنى انه اذا كان مطبقا تسلب ولايته فيزوج ولا ينتظر افاقته
وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا تزوج وينتظر افاقته كالنائم ومقتضى النظر ان الكفو الخاطب ان فات بانتظار
افاقته تزوج وان لم يكن مطبقا والا انتظر على ما اختاره المتأخرون في غيبة الولي الاقرب انتهى **قوله** ولا لكافر
على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان
فيه بالمسلم لان للكافر ولاية على ولده الكافر لقوله والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه
ويجري بينهما التوارث وكما لا تثبت الولاية لكافر على مسلم كذلك لا تثبت لمسلم على كافرة اعني ولاية التزويج بالقرابة
وولاية التصرف في المال قالوا وينبغي ان يقال الا ان يكون المسلم سيد امة كافرة او سلطانا قال السروجي
لم ار هذا الاستثناء في كتب اصحابنا وانما هو منسوب الى الشافعي ومالك قال في المعراج وينبغي ان يكون مرادا
ورأيت في موضع معزوا الى المبسوط الولاية بالسبب العام تثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطنة والشهادة
فقد ذكر معنى ذلك الاستثناء انتهى وقيد بالكفر لان الفسق لا يسلب الاهلية عندنا على المشهور وهو المذكور
في المنظومة وعن الشافعي اختلاف فيه اما المستور فله الولاية بلا خلاف كما في الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا

فللقاضي

فللقاضي ان يزوج الصغيرة من كفء غير معروف نعم اذا كان متهتكا لا ينفذ تزويجه اياها بنقص عن مهر المثل
ومن غير كفء وسيأتي مدة كذا في فتح القدير **قوله** وان لم يكن عصبة فالولاية للام ثم للاخت لاب وام ثم لاب
ثم لولد الام ثم لذوي الارحام ثم للحاكم بعد العصبات للحديث الانكاح الى العصبات ولابي حنيفة ان الولاية
نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة وقد اختلفوا في قول ابي
يوسف ففي الهداية الاشهر انه مع محمد وفي الكافي الجمهور انه مع ابي حنيفة وفي التبيين والجوهرة والمجتبى
والذخيرة الاصح انه مع ابي حنيفة وفي تهذيب القلانسي **وروى** الحسن بن زياد عن ابي حنيفة وهو قولهما لا ولاية الا
للعصبات وعليه الفتوى انتهى وهو غريب لمخالفته المتون الموضوعة لبيان الفتوى ولم يذكر المصنف بعد
الام البنت لانه خاص بالمجنون والمجنونة فبعد الام البنت ثم بنت الابن ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت واطلق
في ولد الام فشمل الذكر والانثى وذكر الشارح ان بعد ولد الام ولده وافاد المصنف بتقديم الام على الاخت ضعف
ما نقله في المصفى عن شيخ الاسلام خواهر زاده ونقله في المجتبى عن عمر النسفي من ان الاخت الشقيقة اولى من
الام لانها من قبيل الاب ووجه ضعفه ان الام اقرب منها وصرح في الخلاصة بانه يفتى بتقديم الام على الاخت
وسيأتي في آخر المختصر ان ذا الرحم من ليس بذي سهم ولا عصبة وان ترتيبهم كترتيب العصبات فتقدم العمات ثم
الاخوال ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم بنات العمات كترتيب الارث وهو قول الاكثر وظاهر كلام المصنف ان الجد الفاسد
مؤخر عن الاخت لانه من ذوي الارحام وذكر المصنف في المستصفى ان الجد الفاسد اولى من الاخت عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف الولاية لهما كما في الميراث وفي فتح القدير وقياس ما صحح في الجد والاخ من تقديم الجد الفاسد
على الاخت انتهى فثبت بهذا ان المذهب ان الجد الفاسد بعد الام قبل الاخت وفي القنية ام الاب اولى في التزويج
من الام واطلق في نفي العصبة فشمل العصبة النسبية والسببية فمولى العتاقة ثم عصبته على الترتيب السابق
مقدمان على الام ولم يذكر المصنف مولى الموالاة وهو الذي اسلم ابو الصغير على يده ووالاه قالوا انه آخر الاولياء
تقدم على القاضي لان هذا العقد يفيد الخلافة في الارث فيفيد في الانكاح كالعصبات واطلق في الحاكم فشمل
الامام والقاضي لكن قالوا ان القاضي انما يملك ذلك اذا كان في عهده ومنشوره فان لم يكن ذلك في عهده لم يكن
وليا كذا في الظهيرية وغيرها وفي المجتبى ما يفيد ان لنائب القاضي ولاية التزويج حيث كان القاضي كتب له في
منشوره ذلك فانه قال ثم السلطان ثم القاضي ونوابه اذا شرط في عهده تزويج الصغار والصغائر والا فلا
انتهى بناء على ان هذا الشرط انما هو في حق القاضي دون نوابه ويحتمل ان يكون شرطا فيهما فاذا كتب في منشور قاضي القضاة
فان كان ذلك في عهد نائبه منه ملكه النائب والا فلا ولم ار فيه منقولا صريحا وفي الظهيرية فان زوجها القاضي
ولم يأذن له السلطان ثم اذن له بذلك فاجاز القاضي ذلك جاز استحسانا وفي غاية البيان ولو زوج القاضي
الصغيرة من ابنه كان باطلا وكذا اذا باع مال اليتيم من نفسه لا يجوز لانه حكم وحكمه لنفسه لا يجوز ولو اشترى
من وصي اليتيم يجوز وان كان القاضي جعله وصيا لانه نائب عن الميت لا عن القاضي انتهى وعلله في فتح القدير بانه كالوكيل
لا يجوز عقده لابنه قال والالحاق بالوكيل يكفي للحكم مستغنى عن جعله فعله حكما مع انتفاء شرطه انتهى وفي الفوائد
التاجية معزيا الى فتاوى سمرقند سئل القاضي بديع الدين عن صغيرة زوجت نفسها ولا ولي لها ولا قاضي في
ذلك الموضع قال يتوقف وينفذ باجازتها بعد بلوغها انتهى مع انهم قالوا كل عقد لا مجيز له حال صدوره
فهو باطل لا يتوقف ولعل التوقف هنا باعتبار ان مجيزه السلطان كما لا يخفى وفي النوازل والذخيرة امرأة جاءت
الى القاضي فقالت اريد ان اتزوج ولا ولي لي فللقاضي ان يأذن لها في النكاح كما لو علم ان لها وليا وما نقل فيه من
اقامتها البينة بخلاف المشهور وما نقل من قول اسمعيل بن حماد ابن ابي حنيفة يقول لها القاضي ان لم تكوني
قرشية ولا عربية ولا ذات بعل ولا معتدة فقد اذنت لك فالظاهر ان الشرطين الاولين محمولان على رواية
عدم الجواز من غير الكفء واما الشرط الثالث فمعلوم الاشتراط كذا في فتح القدير والظاهر ان الشرطين
الاولين انما هو عند كذبها بان كان لها ولي اما اذا كانت صادقة في عدم الولي فليسا بشرطين على جميع الروايات
واشار المصنف الى ان وصي الصغير والصغيرة اذا لم يكن قريبا ولا حاكما فانه ليس له ولاية التزويج سواء اوصى
اليه الاب في ذلك او لم يوص **وروى** هشام عن ابي حنيفة ان اوصى اليه الاب جاز له كذا في الخانية والظهيرية
وبه علم ان ما في التبيين من انه ليس له ذلك الا ان يفوض اليه الموصي ذلك رواية هشام وهي ضعيفة

وانستبى في فتح القدير مما اذا كان الموصي عين رجلا في حياته للتزويج فزوجها الوصي به كما لو وكل في حياته بتزويجها
انتهى وفيه نظر لانها ان زوجها من المعين قبل موت الموصي فليس الكلام فيه لانه ليس بوصي وانما هو وكيل وان كان
بعد موته فقد بطلت الوكالة بموته وانقطعت ولايته فانتقلت الولاية للحاكم عند عدم قريب وفي الظهيرية
ومن يعول صغيرا او صغيرة لا يملك تزويجهما **قوله** وللابعد التزويج لغيبة الاقرب مسافة القصر اي ثلثة
ايام فصاعدا لان هذه ولاية نظرية وليس من النظر التفويض الى من لا ينتفع برايه ففوضناه الى الابعد وهو
مقدم على الحاكم كما اذا مات الاقرب واختلف في حد الغيبة فذهب اكثر المتاخرين الى انها مقدرة بمسافة القصر
لانه ليس لاقصاها غاية فاعتبر بادنى مدة السفر واختاره المصنف وعليه الفتوى كما في التبيين واختار
اكثر المشايخ كما في النهاية انها مقدرة بفوت الكفو الخاطب باستطلاع رايه وصححه ابن الفضل وفي الهداية وهذا
اقرب الى الفقه لانه لا نظر في ابقاء ولايته حينئذ وفي المجتبى والمبسوط والذخيرة وهو الاصح وفي الخلاصة
وبه كان يفتي الشيخ الامام الاستاد وفي فتح القدير ولا تعارض بين اكثر المتاخرين واكثر المشايخ انتهى وثمة اقوال
اخرى لكنها ضعيفة والحاصل ان التصحيح قد اختلف والاحسن الافتاء بما عليه اكثر المشايخ وعليه فرع قاضي
في شرحه انه لو كان مختفيا بالمدينة بحيث لا يوقف عليه تكون غيبته منقطعة وهذا حسن لانه النظر ويتفرع
على ما في المختصر انه لا يزوج الابعد اذا كان الاقرب بالمدينة مختفيا واشار المصنف بعدم ذكر سلب ولاية الاقرب
الى انها باقية مع الغيبة حتى لو زوجها الاقرب حيث هو اختلفوا فيه والظاهر هو الجواز كذا في الخانية والظهيرية
ولو زوجا جامعا او لا يدري السابق من اللاحق فهو باطل كذا ذكر الاسبيجابي وقيد بالغيبة لان الاقرب اذا عضلها
يثبت للابعد ولاية التزويج بالاجماع كذا في الخلاصة وبه اندفع ما ذكره السروجي من انه قيل يثبت للقاضي وقيد
بالتزويج لانه ليس للابعد التصرف في المال وهو للاقرب لان رايه منتفع به في مالها بان ينقل اليه ليتصرف في
مالها كذا في المحيط قالوا واذا خطبها كفوء وعضلها الولي تثبت الولاية للقاضي نيابة عن العاضل فله التزويج
وان لم يكن في منشوره لكنما المراد بالعضل يحتمل ان يمتنع من تزويجها مطلقا ويحتمل ان يكون اعم من الاول ومن ان يمتنع
من تزويجها من هذا الخاطب الكفوء ليزوجها من كفوء غيره وهو الظاهر ولم اره صريحا **قوله** ولا يبطل بعوده
اي لا يبطل تزويج الابعد بعود الاقرب لان عقده صدر عن ولاية تامة فالضمير في لا يبطل عائد الى التزويج وما في
التبيين من عوده الى ولاية الابعد فبعيد عن النظم والمعنى لان ولايته تبطل بعود الاقرب في المستقبل كالاخ
لما قلنا **قوله** وولي المجنونة الابن لا الاب اي في النكاح وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد ابوها لانه
اوفر شفقة من الابن ولهما ان الابن هو المقدم في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها ولا معتبر بزيادة الشفقة كاب
الام مع بعض العصبات واخذ الطحاوي بقول محمد كما في غاية البيان والتقييد بالمجنونة اتفاقي لان الحكم في المجنون
اذا كان له اب وابن كذلك والافضل ان يامر الابن الاب بالنكاح حتى يجوز بلا خلاف ذكره الاسبيجابي وحكم ابن الابن
وان سفل كالابن في تقديمه على الاب كما في الخانية واطلق في الجنون فشمل الاصلي والعارض خلافا لزفر في الثاني وقيد
بالنكاح لان التصرف في المال للاب بالاتفاق كما في تهذيب القلانسي وقدمنا حكم الصلاة في الجنائز وقدمنا قريبا
ان المجنون والمجنونة البالغين اذا زوجهما الابن ثم افاقا فانه لا خيار لهما لانه مقدم على الاب والجد ولا خيار لهما
في تزويجهما فالابن ولي

فصل في الاكفاء

جمع كفوء بمعنى النظير لغة والمراد هنا المماثلة بين الزوجين في خصوص امور او كون المراة ادنى وهي معتبرة
في النكاح لان المصالح انما تنتظم بين المتكافئين عادة لان الشريفة تابى ان تكون مستفرشة للخسيس بخلاف جانبها
لان الزوج مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش ومن الغريب ما في الظهيرية والكفاءة في النساء للرجال غير معتبرة عند
ابي حنيفة خلافا لهما انتهى ذكره في المحيط وعزاه الى الجامع الصغير لكن في الخانية الصحيح انها غير معتبرة من
جانبها عند الكل انتهى وهي حق الولي لا حقها فكذا ذكر الولوالجي في فتواه امراة زوجت نفسها من رجل ولم تعلم انه
عبد او حر فاذا هو ماذون في النكاح فليس لها الخيار وللاولياء الخيار وان زوجها الاولياء برضاها ولم يعلموا
انه عبد او حر ثم علموا لا خيار لاحدهم هنا اذا لم يخبر الزوج انه حر وقت العقد اما اذا اخبر الزوج انه حر وبقية
المسئلة على حالها كان لهم الخيار ولك المسئلة على ان المراة اذا زوجت نفسها من رجل ولم تشترط الكفاءة ولم تعلم

انه عبد او حر فاذا هو ماذون في النكاح فليس لها الخيار وللاولياء الخيار وان زوجها الاولياء برضاها ولم يعلموا
انه عبد او حر ثم علموا لا خيار لاحدهم هنا اذا لم يخبر الزوج انه حر وقت العقد اما اذا اخبر الزوج انه حر وبقية
المسئلة على حالها كان لهم الخيار ولك المسئلة على ان المراة اذا زوجت نفسها من رجل ولم تشترط الكفاءة ولم
تعلم انه كفوء ام لا ثم علمت انه كفوء لا خيار لها وكذلك الاولياء لو زوجوها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة
ثم علموا لا خيار لهم وهذه مسئلة عجيبة اما اذا شرطوا واخبرهم بالكفاءة فزوجوها على ذلك ثم ظهر انه غير
كفوء كان لهم الخيار لانه اذا لم يشترط الكفاءة كان عدم الرضا بعدم الكفاءة من الولي ومنها ثابتا من وجه دون
وجه لما ذكرنا ان حال الزوج يحتمل بين ان يكون كفوءا وبين ان لا يكون كفوءا والنص انما اثبت حق الفسخ بسبب عدم
الكفاءة حال عدم الرضا بعدم الكفاءة من كل وجه فلا يثبت حال وجود الرضا بعدم الكفاءة من وجه انتهى
وفي الظهيرية ولو انتسب الزوج لها نسبا غير نسبه فان ظهر دونه وهو ليس بكفوء فحق الفسخ ثابت للكل وان كان
كفوءا فحق الفسخ لها دون الاولياء وان كان ما ظهر فوق ما اخبر فلا فسخ لاحد وعن ابي يوسف ان لها الفسخ لانها
عسى تعجز عن المقام معه انتهى وفي الذخيرة اذا تزوج امراة على انه فلان ابن فلان فاذا هو اخوه او عمه فلها الخيار
انتهى **قوله** من نكحت غير كفوء فرق الولي لما ذكرنا وهذا ظاهر في انعقاده صحيحا وهو ظاهر الرواية عن الثلاثة
فتبقى احكامه من ارث وطلاق وقدمنا انه يشترط في هذه الفرقة قضاء القاضي فلو قال المصنف وفرق القاضي
بينهما بطلب الولي لكان اظهر وقدمنا انها لا تكون طلاقا وان المفتى به رواية الحسن عن الامام من عدم انعقاده
اصلا اذا كان لها ولي لم يرض به قبل العقد فلا يفيد الرضا بعده فلو قال المصنف من نكحت غير كفوء بغير رضى
الولي لكان اولى واما تمكينها من الوطء فعلى المفتى به هو حرام كما يحرم عليه الوطء لعدم انعقاده واما على
ظاهر الرواية ففي الولوالجية ان لها ان تمنع نفسها ولا تمكنه من الوطء حتى يرضى الولي هكذا اختار الفقيه
ابو الليث وان كان هذا خلاف ظاهر الجواب لان من حجة المراة ان تقول انما تزوجتك رجاء ان يجيز الولي والولي
عسى يخاصم فيفرق بيننا فيصير هذا وطئا بشبهة انتهى وفي الخلاصة وكثير من مشايخنا افتوا بظاهر الرواية
انها ليس لها ان تمنع نفسها انتهى ومما يدل على ان كثيرا من المشايخ افتوا بانعقاده فقد اختلف الافتاء واطلق
في الولي فانصرف الى الكامل وهو العصبة كما قيده به في الخانية لا من له ولاية النكاح عليها لو كانت صغيرة فلا
تدخل ذوو الارحام في هذا الحكم ولا الام والاخت كما في فتح القدير وفي الخلاصة والخانية والذي الى المرافعة
هو المحارم وعند بعضهم المحارم وغيرهم سواء هو الاصح انتهى يعني لا فرق في العصبة بين ان يكون محرما او لا
كما ذكره الولوالجي انه المختار وشمل كلامه ما اذا تزوجت غير كفوء بغير رضا الولي بعدما زوجها الولي الاول
برضاها وفارقها فللولي التفريق لان الرضا بالاول لا يكون رضى بالثاني وشمل ما اذا كانت مجهولة النسب فتزوجت
رجلا ثم ادعاها رجل من قريش واثبت القاضي نسبها منه وجعلها بنتا له وزوجها حجام فلهذا الاب ان يفرق
بينها وبين زوجها ولو لم يكن ذلك لكن اقرت بالرق لرجل لم يكن لمولاها ان يبطل النكاح بينهما كذا في الذخيرة
وفيها ايضا لو زوج امة له صغيرة رجلا ثم ادعى انها بنته ثبت النسب والنكاح على حاله ان كان الزوج
كفوءا وان لم يكن كفوءا فهو في القياس لازم ولو باعها ثم ادعى المشتري انها بنته فكذلك انتهى واذا فرق القاضي بينهما
فان كان بعد الدخول فلها المسمى وعليها العدة ولها النفقة فيها والخلوة الصحيحة كالدخول وان كان قبلها
فلا مهر لها لان الفرقة ليست من قبله هكذا في الخانية وهو تفريع على انعقاده واما على المفتى به فينبغي ان يجب الاقل
من المسمى ومن مهر المثل وان لا نفقة لها في هذه العدة كما لا يخفى وفي الخانية وان زوجها الولي غير كفوء ودخل
بها ثم بانت منه بالطلاق ثم زوجت نفسها من هذا الزوج بغير ولي ثم فرق القاضي بينهما قبل الدخول كان على الزوج
كل المهر الثاني وعليها عدة مستقلة في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا مهر على الزوج وعليها بقية العدة
الاولى وذكرها نظائر تاتي في كتاب العدة وينبغي ان يكون تفريعا على ظاهر الرواية اما على المفتى به فانه لا يجب المهر
الثاني بالاتفاق لانه نكاح فاسد كما صرح به في الخانية فيما اذا كان النكاح الثاني فاسدا وقيد بالنكاح
لان له المراجعة اذا طلقها رجعيا بعدما زوجها الولي غير كفوء برضاها كذا في الذخيرة **قوله** ورضى البعض
كالكل اي ورضا بعض الاولياء المستوين في الدرجة كرضى كلهم حتى لا يتعرض احد منهم بعد ذلك وقال
ابو يوسف لا يكون كالكل لما اذا اسقط احد الاثنين حقه من المشترك ولهما انه حق واحد لا يتجزى لانه ثبت

بسبب لا يجري فيثبت لكل على الكمال كولاية الامان قيدنا بالاستوا احترازا عما اذا رضي الابعد فان للاقرب الاعتراض
كذا في فتح القدير وغيره وقيد بالرضى لان التصديق بانه كفو من البعض لا يسقط حق من انكرها قال في المبسوط
لو ادعى احد الاولياء ان الزوج كفو وانكر الاخر انه ليس بكفو يكون له ان يطالبه بالتفريق لان المصدق ينكر
سبب الوجوب وانكار سبب الشيء لا يكون اسقاطا له انتهى وفي الفوايد التاجية اقام وليها شاهدين بعدم
الكفاءة اذا قام زوجها بالكفاءة قال لا يشترط لفظة الشهادة لانه اخبار ذكره عن القاضي بديع الدين في الملتقط
واطلق في الرضا فشمل ما اذا رضي بعضهم به قبل العقد او رضي به بعده كما في القنية وقد قدمنا بحثا في انه لو قال
لها قبل العقد رضيت بتزوجك من غير كفو ولم يعين احدا او قال رضيت به بعد العقد ولم يعرفه فانه ينبغي ان لا يكون
رضا معتبرا لما صرح به في الخانية وغيرها من ان الرضى بالمجهول لا يتحقق **قوله** وقبض المهر ونحوه رضا لانه تقرير
لحكم العقد واراد بنحوه كل فعل دل على الرضا واطلق في قبض المهر فشمل ما اذا جهزها به او لا اما اذا جهزها به
فهو رضى اتفاقا وان لم يجهزها ففيه اختلاف المشايخ والصحيح انه رضى كما في الذخيرة ودخل في نحوه ما اذا
خاصم الزوج في نفقتها وتقدير مهرها عليه بوكالة منها كان ذلك منه رضى وتسليما للعقد استحسانا وهذا اذا
كان عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي قبل مخاصمة الولي اياه فاما اذا لم يكن عدم الكفاءة ثابتا عند القاضي لا يكون
رضا بالنكاح قياسا واستحسانا كذا في الذخيرة **قوله** لا السكوت اي لا يكون سكوت الولي رضى لانه يحتمل فلا يجعل
رضا الا في مواضع مخصوصة ليس هذا منها اطلقه فشمل ما اذا ولدت فله حق الفسخ بعد الولادة كما في مبسوط
شيخ الاسلام كما في المعراج لكن قيده الشارحون بعدم الولادة فلو ولدت ليس له الفسخ وظاهر كلامهم انه
المذهب الصحيح ولذا اختاره في الخلاصة وكانه للضرر الحاصل بالفسخ وينبغي ان يكون الحبل الظاهر كالولادة
ويشمل ما اذا طالت المدة كما في الخلاصة وذكر في الذخيرة امراة تحت رجل هو ليس بكفو لها فخاصمه اخوها في ذلك
وابوها غايب غيبة منقطعة او خاصمه ولي اخر غيره او لي منه وهو غايب عنه غيبة منقطعة فادعى الزوج
ان الولي الاول زوجه يوم لا اقامة البينة والا فرق بينهما فان اقام بينة على ذلك فثبت بينه واجزتها على الاول
يعني الاول الذي هو اولى لان هذا الخصم انتهى **قوله** والكفاءة تعتبر نسبا فقريش اكفا والعرب اكفا وحرية واسلاما
وابوان فيهما كالآبا وديانة ومالا وحرفة لان هذه الاشيا يقع بها التفاخر فيما بينهم فلا بد من اعتبارها
وتعتبر الكفاءة عند ابتدا العقد وزوالها بعد ذلك لا يضر قال في الظهيرية ولو تزوجها وهو كفو ثم صار
فاجرا لا يفسخ النكاح انتهى وقد ذكر المصنف اعتبارها في ستة اشيا الاول النسب وهو معروف واما العرب فهو
خلاف العجم واحدهم عربي والاعراب مثل البادية واحدهم اعرابي وجمع الاعراب اعاريب وقيل العرب جمع عربة بالهاء
ومعنى النفسي والعربي ايضا المنسوب الى العرب قال تعالى قرانا عربيا كذا في ضيا الحلوم وفيه التقرش الاكتساب
والتقرش التجمع وبذلك سميت قريش لاجتماعهم بمكة وتقرش الرجل اذا انتسب الى قريش انتهى ثم القرشيان من جمعهما اب
هو النضر ابن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب الا لاب فوقه فهو عربي غير قرشي والنضر هو الجد الثاني عشر للنبي صلى
الله عليه وسلم فانه محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان اقتصر
البخاري في نسبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على عدنان والايمة الاربعة الخلفا رضي الله عنهم كلهم من
قريش لانتسابهم الى النضر فمن دونه وليس فيهم هاشمي الا علي رضي الله عنه فان الجد الاول للنبي صلى الله عليه
وسلم جده فانه علي ابن ابي طالب بن عبد المطلب فهو من اولاده ثم واما ابو بكر الصديق رضي الله عنه فانه يجتمع
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد السادس وهو مرة فانه عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن
سعد بن تيم بن مرة واما عمر بن الخطاب رضي الله عنه فانه يجتمع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجد
السابع وهو كعب فانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن
كعب ورياح بكسر الرا وبالياء التحتانية نقطتان واما عثمان رضي الله عنه فيجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم
في الجد الثالث وهو عبد مناف فانه ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف ولهذا
استدل الشيخ بانه لا يعتبر التفاضل فيما بين قريش وهو المراد بقوله فقريش اكفا فلو تزوجت هاشمية قرشيا
غير هاشمي لم يرد عقدها وان تزوجت عربيا غير قرشي لهم رده كتزوج العربية عجميا ووجه الاستدلال

ان النبي صلى الله عليه وسلم زوج بنته من عثمان وهو اموي لا هاشمي وزوج علي رضي الله عنه بنته ام كلثوم من
عمر وكان عدويا لا هاشميا فاندفع بذلك قول محمد من انه تعتبر الزيادة بالخلافة حتى لا يكافي اهل بيت الخلافة
غيرهم من القرشيين مدا ان قصد به عدم المكافاة لا ان قصد به تسكين الفتنة وافاد المصنف ان غير العربي
لا يكافي العربي وان كان حسيبا او عالما لكن ذكر قاضيخان في جامعه قالوا الحسيب يكون كفوا للنسيب فالعالم
العجمي كفو للجاهل العربي والعلوية لان شرف العلم فوق شرف النسب والحسب مكارم الاخلاق وفي المحيط
عن صدر الاسلام الحسيب الذي له جاه وحشمه ومنصبه وفي الينابيع الاصح انه ليس كفوا للعلوية واصلها
ذكره المشايخ من ذلك ما روي عن ابي يوسف ان الذي اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضايل ما يقابل نسب
الاخر كان كفوا له كذا في فتح القدير كله من فقهات المشايخ وظاهر الرواية ان العجمي لا يكون كفوا للعربية مطلقا قال
في المبسوط افضل الناس نسبا بنو هاشم ثم قريش ثم العرب لما روى محمد ابن علي عنه عليه السلام ان الله اختار من
الناس العرب ومن العرب قريشا واختار منهم بني هاشم واختارني من بني هاشم انتهى ولم يذكر المصنف الموالي لان
المراد بالمولى هنا ما ليس بعربي وان لم يمسه رق لان العجم لما ضيعوا انسابهم كان التفاخر بينهم في الدين كما في الفتح
او لان بلادهم فتحت عنوة بايدي العرب فكان للعرب استرقاقهم فاذا تركوهم احرارا فكانهم اعتقوهم والموالي هم
المعتقون كما في التبيين او لانهم نصروا العرب على قتل الكفار من اهل الحرب والناصر يسمى مولى قال تعالى وان
الكافرين لا مولى لهم كما في غاية البيان والحاصل ان النسب المعتبر هنا خاص بالعرب واما العجم فلا يعتبر في
حقهم ولذا كان بعضهم كفوا للبعض واما معتق العربي فهو ليس بكفو لمعتق العجمي كما سياتي في الحرية واطلق
المصنف في الحرية فافاد ان بني باهلة كفو لبقية العرب غير قريش وفي الهداية وبنو باهلة ليسوا باكفا لعامة
العرب لانهم معروفون بالخساسة انتهى قالوا لانهم كانوا يستخرجون السمن من عظام الموتى ويطحنون العظام
وياخذون الدسومات منها وياكلون بقية العظام مرة ثانية ورده في فتح القدير بانه لا يخلوا عن نظر
فان النص لم يفصل مع انه صلى الله عليه وسلم كان اعلم بقبائل العرب واخلاقهم وقد اطلق في قوله العرب بعضهم
اكفا لبعض وليس كل باهلي كذلك بل فيهم الاجواد وكون فصيلة منهم او بطن صنعا ليك فعلوا ذلك لا يسري
في حق الكل انتهى فالحق الاطلاق وباهلة في الاصل اسم امراة من همدان والتانيث للقبيلة سوا كان في الاصل
اسم رجل او اسم امراة كذا في الصحاح وقال في الديوان الباهلة قبيلة من الغيس وفي القاموس باهلة قوم
واما الثاني والثالث اعني الحرية والاسلام فهما معتبران في حق العجم لانهم يتفاخرون بهما دون النسب وهذا
لان الكفر عيب وكذا الرق لانه اثره والحرية والاسلام زوال العيب فيفتخرون بهما فلا ان يكون من اسلم بنفسه
كفوا لمن لها اب في الاسلام ولا يكون من له اب واحد كفوا لمن لها ابوان في الاسلام ومن له ابوان في الاسلام كفو
لمن لها ابا كثيرة وهو المراد بقوله وابوان فيهما كالآبا اي في الاسلام والحرية وهي نظير الاسلام فيما ذكرنا فلا
يكون العبد كفوا للحرة الاصل وكذا المعتق لا يكون كفوا للحرة اصلية والمعتق ابوه لا يكون كفوا لمن له ابوان في
الحرية كذا في المعراج وظاهره ان العبد كفو للمعتقة وفيه تامل وفي المجتبى معتقة الشريف لا تكافي معتق الوضيع
وفي المجتبى لو كان ابوها معتقا وامها حرة الاصل لا يكافيها المعتق لان فيه اثر الرق وهو الولا والمراة لما
كانت امها حرة الاصل كانت هي حرة الاصل وفي فتح القدير واعلم انه لا يبعد كون من اسلم بنفسه كفوا لمن
عتق بنفسه انتهى قيدنا اعتبارهما في حق العجم لما في التبيين وغيره ان ابا حنيفة وصاحبيه اتفقوا ان الاسلام
لا يكون معتبرا في حق العرب لانهم لا يتفاخرون به وانما يتفاخرون بالنسب انتهى فعلى هذا لو تزوج عربي له اب
كافر بعربية لها ابا في الاسلام فهو كفو واما الحرية فهي لازمة للعرب لانه لا يجوز استرقاقهم فعلى هذا
فالنسب معتبر في حق العرب فقط واما الحرية والاسلام فمعتبران في العرب والعجم بالنسبة الى الزوج واما
بالنسبة الى ابيه وجده فالحرية معتبرة في حق الكل ايضا واما الاسلام فمعتبر في العجم فقط وفي القنية
رجل ارتد والعياذ بالله ثم اسلم فهو كفو لمن لم يجر عليها ردة انتهى واما الرابع وهو الديانة ففسرها في غاية
البيان بالتقوى والزهد والصلاح واما لم يقل والدين لانه بمعنى الاسلام فيلزم التكرار واردنا بالاول
اسلام الآبا وهنا اسلام الزوج لم يصح لان اسلام الزوج ليس من الكفاءة وانما هو شرط جواز النكاح ودين
واعتبار التقوى فيها قول ابي حنيفة وابي يوسف هو الصحيح لانه من اعلى المفاخر والمراة تعير بفسق الزوج

فوق ما تعير بصفة نسبه وقال محمد لا تعتبر لانه من امور الآخرة فلا تبتني احكام الدنيا عليه الا اذا كان يصفع
ويسخر منه او يخرج الى الاسواق سكران ويلعب به الصبيان لانه مستخف به كذا في الهداية وفي فتح القدير معزيا
الى المحيط ان الفتوى على قول محمد ولعله المحيط البرهاني فاني لم اجده في المحيط الرضوي وهو موافق لما صححه في
المبسوط من انها لا تعتبر عند ابي حنيفة وتصحيح الهداية معارض له فالافتاء بما في المتون اولى فلا يكون الفاسق
كفوا للصالحة بنت الصالحين سواء كان معلنا بالفسق او لا كما في الذخيرة ووقع لي تردد فيما اذا كانت صالحة
دون ابيها او كان ابوها صالحا دونها هل يكون الفاسق كفوا لها او لا فظاهر كلام الشارحين ان العبرة لصلاح
ابيها وجدها فانهم قالوا لا يكون الفاسق كفوا لبنت الصالحين واعتبر في المجمع صلاحها فقال فلا يكون
الفاسق كفوا للصالحة وفي الخانية لا يكون الفاسق كفوا للصالحة بنت الصالحين فاعتبر صلاح الكل والظاهر
ان الصلاح منها او من ابائها كاف لعدم كون الفاسق كفوا لها ولم اره صريحا وظاهر كلامهم ان الفتوى معتبرة
في حق العرب والعجم فلا يكون العربي الفاسق كفوا لصالحة عربية كانت او عجمية واما الخامس فالمال اطلقه
فافاد انه لا بد من التساوي فيه وهو قول ابي بكر الاسكافي قال في النوازل عنه اذا كان للرجل عشرة الاف درهم
يريد ان يتزوج امراة لها مائة الف واخوها لا يرضى بذلك قال لاخيها ان يمنعها من ذلك ولا يكون كفوا وجعل
في المجتبى قول ابي حنيفة وقيده في الهداية بان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية حتى
ان من لا يملكهما او لا يملك احدهما لا يكون كفوا لان المهر بدل البضع فلا بد من ايفائه وبالنفقة قوام الازدواج ودوامه
والمراد بالمهر قدر ما تعارفوا تعجيله لان ما وراءه مؤجل عرفا انتهى وصححه في التبيين ودخل في النفقة الكسوة
كما في العناية وذكر الولوالجي رجل ملك الف درهم فتزوج امراة بالف درهم وعليه دين الف درهم ومهر مثلها
الف جاز النكاح وهذا كفو لها وان كانت الكفاءة بالقدرة على المهر لان هذا الرجل قادر على المهر فانه يقضي
الدين ان شاء بذلك انتهى واختلفوا في قدر النفقة فقيل يعتبر نفقة ستة اشهر وقيل نفقة شهر وصححه في
التجنيس وفي المجتبى والصحيح انه اذا كان قادرا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا انتهى فقد اختلف التصحيح
وتصحيح المجتبى اظهر كما لا يخفى وفي الذخيرة اذا كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه يكون كفوا وان لم يجد
نفقتها لا يكون كفوا وان كانت فقيرة ولو كانت الزوجة صغيرة لا تطيق الجماع فهو كفو وان لم يقدر على النفقة
لانه لا نفقة لها وفي المجتبى والصبي كفو بغنا ابيه هو الاصح انتهى يعني بالنسبة الى المهر واما في النفقة فلا يعد غنيا
بغنا ابيه لان العادة ان الاباء يتحملون المهر عن الابناء ولا يتحملون النفقة كذا في الذخيرة والواقعات وفي التبيين
وقيل ان كان ذا جاه كالسلطان والعالم يكون كفوا وان لم يملك الا النفقة لان الخلل ينجبر به ومن ثم قالوا الفقيه
العجمي يكون كفوا للعربي الجاهل انتهى وظاهر كلامهم ان القدرة على المهر والنفقة لا بد منه في كل زوج عربيا كان
او عجميا لكل امراة ولو كانت فقيرة بنت فقراء كما صرح به في الواقعات معللا بان المهر والنفقة عليه فيعتبر
هذا الوصف في حقه انتهى ففي ادخال القدرة عليهما في الكفاءة اشكال لان الكفاءة المماثلة وهذا شرط في حق
الزوج فقط لكن قدمنا انها شرعا المماثلة او كون المراة ادنى واما السادس فالكفاءة في الحرفة وهي كما في ضياء
الحلوم بكسر الحاء وسكون الراء اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة والتجارة وقال في موضع اخر الصناعة
الحرفة انتهى والظاهر ان الحرفة اعم من الصناعة لانها العلم الحاصل من التمرن على العمل ولذا عبر المصنف بالحرفة
دون الصنعة لكن قال في القاموس الحرفة بالكسر الطعمة والصناعة يرتزق منها وكلما اشتغل الانسان به
وهي تسمى صنعته وحرفته لانه يحترف انتهى فافاد انهما سواء وقد حقق في غاية البيان اعتبار الكفاءة في الصنائع
هو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وصاحبيه لان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وهي وان
امكن تركها يبقى عارها كما في المجتبى والذخيرة معزيا الى ابي هريرة رضي الله عنه الناس بعضهم اكفاء لبعض الا
حائكا او حجاما وفي رواية او دباغا قال المشايخ ورابعهم الكناس فواحد من هؤلاء الاربعة لا يكون كفوا للصيرفي
والجوهري وعليه الفتوى وبعد هذا المروي عن ابي يوسف ان الحرف متى تفاوتت لا تعتبر التفاوت وتثبت
الكفاءة فالحائك يكون كفوا للحجام والدباغ يكون كفوا للكناس والصفار يكون كفوا للحداد والعطار يكون كفوا للبزاز
قال شمس الائمة الحلواني وعليه الفتوى انتهى فالمفتى به مخالف لما في المختصر لان حقيقة الكفاءة في الصنائع
لا تتحقق الا بكونهما من صنعة واحدة الا ان التفاوت بمنزلة المماثلة فلا مخالفة وفي فتح القدير والحائك يكون

كفوا

كفوا للعطار بالاسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها وعدم عدها نقصا البتة اللهم الا ان يقترن بها
خساسة غيرها انتهى وينبغي ان يكون صاحب الوظايف في الاوقاف كفوا لبنت التاجر في مصر الا ان يكون وظيفة
دنية كسواق وفراش ووقاد وبواب وتكون الوظايف من الحرف لانها صارت طريقا للاكتساب في مصر كالصنائع
وينبغي ان من له وظيفة تدريس ونظر كفو لبنت الامير بمصر وفي القنية الحائك لا يكون كفوا لبنت الدهقان
وان كان معسرا وقيل هو كفو انتهى وفي المغرب غلب اسم الدهقان على من له عقار كثير وفي المجتبى وهنا جنس اخس
من الكل وهو الذي يخدم الظلمة يدعى شاكريا وتابعا وان كان صاحب مروءة ومال وظلم خساسته انتهى وفي الظهيرية
والشاكرية لا يكون كفوا لاحد الا لامثالهم وهم الذين يتبعون هؤلاء المترفون هكذا قال شمس الائمة الحلواني
انتهى ولا يخفى ان الظاهر اعتبار هذه الكفاءة بين الزوج وابيها وان الظاهر اعتبارها وقت التزوج فلو كان دباغا
اولا ثم صار تاجرا ثم تزوج بنت تاجر اصلي ينبغي ان يكون كفوا لكن ما تقدم من ان الصنعة وان امكن تركها يبقى عارها
يخالف كما لا يخفى وقد اشار المصنف باقتصاره على الامور الستة الى انه لا يعتبر غيرها فلا عبرة بالجمال كما في
الخانية ولا يعتبر فيها العقل فالمجنون كفو للعاقلة وفيه اختلاف بين المشايخ كما في الذخيرة ولا عبرة
بالبلد فالقروي كفو للمدني كما في فتح القدير فعلى هذا التاجر في القرى يكون كفوا لبنت التاجر في المصر للتقارب
ولا تعتبر الكفاءة عندنا في السلامة من العيوب التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر والدفر
كما سياتي فلا تعتبر الكفاءة بين اهل الذمة فلو زوجت نفسها فقال وليها ليس هذا كفوا لم يفرق لانهم
اكفاء بعضهم لبعض قال في الاصل الا ان يكون نسبا مشهورا كبنت ملك من ملوكهم خدعها حائك او سايس
فانه يفرق بينهما لا لعدم الكفاءة بل لتسكين الفتنة والقاضي مامور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين **قوله**
ولو نقصت عن مهر مثلها للولي ان يفرق او يتم المهر يعني عند ابي حنيفة وقالا ليس له ذلك لان ما زاد على العشرة
حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما في الابراء بعد التسمية ولابي حنيفة ان الاولياء يفتخرون بغلاء المهور
ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به فحاصله ان في المهر حقوقا
ثلاثة احدها حق الشرع وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم او ما يساويها والثاني حق الاولياء وهو ان لا يكون
اقل من مهر المثل والثالث حق المراة وهو كونه ملكا لها ثم حق الشرع والاولياء مراعى وقت الثبوت فقط فلا
حق لهما حالة البقاء وافاد بقوله للولي ان يفرق ان الولي لو فرق بينهما قبل الدخول فلا مهر لها وان بعده
فلها المسمى وكذا اذا مات احدهما قبل التفريق فليس لهم المطالبة بالتكميل لان الثابت لهم ليس الا ان يفسخ
او يكمل فاذا امتنع هنا عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ ولو طلقها الزوج قبل تفريق الولي قبل الدخول فلها نصف
المسمى كما في المحيط والمراد من الولي هنا العصبة وان لم يكن محرما على المختار كما قدمناه في الكفاءة فخرج القريب
الذي ليس بعصبة وخرج القاضي فلذا قال في الذخيرة من كتاب الحجر المحجور عليها اذا تزوجت باقل من مهر مثلها
ليس للقاضي الاعتراض عليها لان الحجر في المال لا في النفس انتهى **قوله** ولو زوج طفله غير كفو او بغبن
فاحش صح ولم يجز ذلك لغير الاب والجد يعني لو زوج الاب الصاحي ولده الصغير امة او بنته الصغيرة
عبدا او زوجه وزاد على مهر المثل زيادة فاحشة او زوجها ونقص عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فهو
صحيح من الاب والجد دون غيرهما عند ابي حنيفة ولم يصح العقد عندهما على الاصح لان الولاية مقيدة
بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد وله ان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب القرابة وفي النكاح
مقاصد تربو على المهر والكفاءة قيد بالغبن الفاحش لان الغبن اليسير في المهر معفو اتفاقا كذا في غاية
البيان وقيد بالنكاح لان في التصرفات المالية كالبيع والشراء والاجارة والاستيجار والصلح في دعوى
المال لا يملك الاب والجد بغبن فاحش بالاجماع لان المقصود المال وقد حصل النقصان فيه بلا جابر فلم
وفي النكاح وجد الجابر وهو ما قلنا من المقاصد واطلق في الاب والجد وقيده الشارحون وغيرهم بان
لا يكون معروفا بسوء الاختيار حتى لو كان معروفا بذلك مجانة او فسقا فالعقد باطل على الصحيح قال
في فتح القدير ومن زوج ابنته الصغيرة القابلة للتخلق بالخير والشر ممن يعلم انه شريب فاسق فهو ظاهر
سوء اختياره ولان ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور ارادة مصلحة تفوق ذلك نظرا الى شفقة
الابوة انتهى فظاهر كلامهم ان الاب اذا كان معروفا بسوء الاختيار لم يصح عقده باقل من مهر المثل ولا بالكفو

الصغيرة بغبن فاحش ولا من غير الكفو فهما سواء كان عدم الكفاءة بسبب الفسق ولا خفى لو زوج بنته من فقير
او محترف بحرفة دنية ولم يكن كفوا فالعقد باطل فقصر المحقق ابن الهمام كلامهم على الفاسق مما لا ينبغي وذكر
اصحاب الفتاوى ان الاب اذا زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت بعدما
كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين فالنكاح باطل اتفاقا لانه
انما زوج على ظن انه كفو انتهى وهو يفيد ان الاب لو عرفه بشربه فالنكاح نافذ ولا شك ان هذا منه سوء اختيار
بيقين لكن لم يلزم من تحققه كون الاب معروفا بالتأمل به فقد يتصف به في نفس الامر ولا يشتهر به فلا منافاة
بين ما ذكروه كما لا يخفى وفرق بين علمه وعدمه في الذخيرة بانه اذا كان عالما بانه ليس بكفو علم انه تامل غاية
التامل وعرف هذا العقد مصلحة في حقها اما ههنا ظنه كفوا فالظاهر انه لا يتامل انتهى وقد وقع في اكثر
الفتاوى في هذه المسئلة ان النكاح باطل فظاهره انه لم ينعقد وفي الظهيرية يفرق بينهما ولم يقل انه باطل
فهو الحق وكذا قال في الذخيرة في قولهم فالنكاح باطل اي سيبطل ثم اعلم انه لا خصوصية لما اذا علمه فاسقا
وانما المراد انه اذا زوجه بناء على انه كفو فاذا هو ليس بكفو فانه باطل ولذا قال في القنية زوج بنته الصغيرة من
رجل ظنه حر الاصل وكان معتقا فهو باطل بالاتفاق وقيد بتزويجه طفلة لانه زوج امة طفلة بغبن فاحش
فانه لا يجوز اتفاقا لانه اضاعة ما لهما لان المهر ملكهما ولا مقصود آخر باطن يصرف النظر اليه كما في فتح القدير
والمراد بعدم الجواز في قوله ولم يجز ذلك لغيرهما عدم الصحة وعليه ابتنى الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة
حرة الجد من معتق الجد فكبرت واجازت لا يصح لانه لم يكن العقد موقوفا اذ لا مجيز له فان العم ونحوه لا يصح منهم التزويج
بغير الكفو ولذا ذكر في الخانية وغيرها ان غير الاب والجد اذا زوج الصغيرة فالاحوط ان يزوجها مرتين
مرة بمهر مسمى ومرة بغير تسمية لانه لو كان في التسمية نقصان فاحش لم يصح النكاح الاول ويصح الثاني انتهى
ولا فرق بين الصغير والصغيرة في هذا المعنى فالتخصيص بالصغيرة مما لا ينبغي وليس التزوج من غير كفو
حيلة كما لا يخفى وقيد بتزويج الاب اي بنفسه لانه لا يجوز لوكيل الاب ان يزوج بنته الصغيرة باقل من مهر مثلها
كذا في القنية وينبغي استثناء القليل الذي يتسامح فيه كما لا يخفى وقيدنا الاب بكونه صاحيا لان السكران
اذا قصر في مهر ابنته مما لا يتغابن الناس فيه فانه لا يجوز اجماعا والصاحي يجوز لان الظاهر من حال السكران
انه لا يتامل اذ ليس له رأي كامل فبقي النقصان ضررا محضا والظاهر من حال الصاحي انه يتامل كذا في الذخيرة
وكذا السكران اذا زوج من غير كفو كما في الخانية واعلم ان المراد بالاب من ليس بسكران ولا عرف بسوء الاختيار
والطلق في غير الكفو فيشمل ما اذا زوجها من مملوك نفسه فعندهما لم يصح كما في الذخيرة وقيدنا بالطفل لان الاب
لو زوج الكبيرة من مملوكه برضاها فهو جائز اتفاقا ولا خصوصية للاب بل كل ولي كذلك ان لم يكن لها غيره او به
منه لم يرضه قبل العقد والطفل الصبي ويقع على الذكر والانثى والجماعة يقال طفلة واطفال ٥

فصل حاصله بعض مسائل الوكيل او الفضولي وتاخيره عما قبله لظاهر لان الولاية اصلية

قوله لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه وللوكيل ان يزوج موكلته من نفسه لان الوكيل في النكاح معبر وسفير
والتمانع في الحقوق دون التعبير ولا ترجع الحقوق اليه بخلاف البيع لانه مباشر حتى رجعت الحقوق اليه وروى
البخاري ان عبد الرحمن بن عوف قال لام حكيم ابنة قارض اتجعلين امرك الي قالت نعم قال تزوجتك فعقده بلفظ
واحد وعن عقبة ابن عامر انه عليه السلام قال للرجل ارضى ان ازوجك فلانة قال نعم وقال للمراة ارضين ان
ازوجك فلانا قالت نعم فزوج احدهما صاحبه وكان ممن شهد الحديبية رواه ابو داود ومما في الغاية من ان
قولهم ان سفير ومعبر لم يسلم من النقض فان الوكيل لو زوج موكله على عبد نفسه يطالب بتسليمه مهرا فانه
لم يلزمه بمجرد العقد وانما لزمه بالتزامه حيث جعله مهرا واضاف العقد اليه والمراد ببنت العم الصغيرة فيكون
ابن العم اصيلا من جانب ووليا من جانب ولا يراد بها الكبيرة مثلا لانها ان وكلته فهو وكيل داخل في المسئلة الثانية
والا فهو فضولي سيأتي بطلانه ان لم يقبل عنها احد ولو اجازته بعده والمراد بالوكيل الوكيل في ان يزوجها من نفسه
لما في المحيط اذا وكلته بتزويجها من رجل فزوجها من نفسه لم يجز لانها امرته بالتزويج من رجل نكرة وهو معرفة
بالخطاب والمعرفة لا تدخل تحت النكرة وفي الولوالجية لو قالت المراة زوج نفسي ممن شئت لا يملك ان يزوجها
من نفسه وفرق بين هذا وبين ما اذا اوصى بثلث ماله فقال للموصى له ضع ثلثي ما لي حيث شئت كان للموصى له ان يضع

عند نفسه والفرق ان الزوج مجهول وجهالة الزوج تمنع صحة الشرط وصار كالمسكوت عنه بخلاف الوصية لان
الجهالة لا تمنع صحة الوصية فيعتبر التفويض مطلقا انتهى فلو وكلته ان يتصرف في امورها لا يملك تزويجها
من نفسه بالاولى كما في الخانية والوكالة كما تثبت بالصريح تثبت بالسكوت ولذا قال في الظهيرية لو قال ابن العم للكبيرة
اني اريد ان ازوجك من نفسي فسكتت فزوجها جاز انتهى ولم يقيدها بالبكر وقيدها بالبكر في غاية البيان وغيره
والظاهر انه خاص بالولي كما سبق بيانه واطلق في الوكالة به فافاد انه لا يشترط الاشهاد عندها للصحة وانما
هو لخوف الانكار ولم يبين كيف يزوجها الوكيل من نفسه وانه هل يشترط ان يعرفها الشهود للاختلاف فذكر الخصاف
انه لا يشترط معرفتها ولا ذكر اسمها ونسبها للشهود حتى لو قال تزوجت المراة التي جعلت امرها الي على صداق كذا
عندهم صح والمختار في المذهب خلافه وان كان الخصاف كبيرا في العلم يقتدى به قال الولوالجي في فتاواه امراة وكلت
رجلا ان يزوجها من نفسه فذهب الوكيل وقال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة ولم تعرفها الشهود فانه لا يجوز
النكاح ما لم يذكر اسمها واسم ابيها وجدها لانها غائبة والغائبة لا تعرف الا بالنسبة الا ترى انه لو قال تزوجت
امراة وكلتني بالنكاح لا يجوز وان كانت حاضرة منتقبة ولا يعرفها الشهود فقال اشهدوا اني تزوجت هذه
فقالت المراة زوجت نفسي منه جاز هو المختار لانها حاضرة والحاضرة تعرف بالاشارة فاذا ارادوا الاحتياط
يكشف وجهها حتى يعرفها الشهود او يذكر اسمها واسم ابيها وجدها حتى يكون متفقا عليه فيقع الامن من
ان يرفع الى قاض يرى قول من لا يجوز وهو نصير بن يحيى فيبطل النكاح هذا كله اذا كان الشهود لا يعرفون المراة
اما اذا كانوا يعرفونها وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود انه اراد به المراة التي
عرفوها لان المقصود من النسبة التعريف وقد حصل باسمها انتهى وقد وقع في كثير من نسخ الفتاوى او الاحتياط
كشف وجهها او ذكر اسمها بكلمة او والصواب بالواو كما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد لان الاحتياط الجمع
بينهما لا احدهما وفي الخانية رجل ارسل رجلا ليخطب له امراة بعينها فذهب الرسول وزوجها اياه جاز لانه
امره بالخطبة وتمام الخطبة بالعقد انتهى ويشترط للزوم عقد الوكيل موافقته في المهر المسمى فلذا قال في الخانية
لو وكله في ان يزوجه فلانة بالف درهم فزوجها اياه بالفين اذا اجاز الزوج جاز وان رد بطل النكاح وان لم يعلم
الزوج بذلك حتى دخل بها فالخيار باق ان اجاز كان عليه المسمى لا غير وان رد بطل النكاح فيجب مهر المثل ان كان
اقل من المسمى والا يجب المسمى وان لم يرض الزوج بالزيادة فقال الوكيل انا اغرم الزيادة والزمكما النكاح لم يكن له ذلك
ثم قال امراة وكلت رجلا ليزوجها باربع مائة درهم فزوجها الوكيل واقامت مع الزوج سنة ثم زعم الزوج ان الوكيل
زوجها منه بدينار وصدقه الوكيل في ذلك فلو كان الزوج مقرا ان المراة لم توكله بدينار كانت المراة بالخيار ان
شاءت اجازت النكاح بدينار وليس لها غير ذلك وان شاءت ردت النكاح ولها عليه مهر مثلها بالغا ما بلغ بخلاف
ما تقدم لان هذه المراة رضيت بالمسمى فاذا بطل النكاح ووجب العقد بالدخول لا يزاد على ما رضيت اما هنا المراة
ما رضيت بالمسمى في العقد فكان لها مهر المثل بالغا ما بلغ وليس لها نفقة العدة وان كان الزوج يدعي التوكيل بدينار
وهي تنكر كان القول قولها مع اليمين وهذا امر يحتاط فيه وينبغي ان يشهد على امرها ويجيزه بعد العقد اذا خالف
امرها وكذا للولي اذا كانت بالغة يفعل ما يفعله الوكيل انتهى **قوله** ونكاح العبد والامة بغير اذن السيد
موقوف كنكاح الفضولي شروع في بيان الفضولي وبعض احكامه وهو من يتصرف لغيره بغير ولاية ولا وكالة
او لنفسه وليس اهلا له وانما زدناه ليدخل نكاح العبد بغير اذن ان قلنا انه فضولي والا فهو ملحق به في احكامه
والفضولي جمع فضل غلب في الاشتغال بما لا يعنيه وما لا ولاية له فيه فقول بعض الجهلة لمن يأمر بالمعروف
انت فضولي يخشى عليه الكفر وصفته انه عقد صحيح غير نافذ والاصل ان كل عقد صدر من الفضولي وله مجيز
انعقد موقوفا على الاجازة وقال الشافعي تصرفات الفضولي كلها باطلة لان العقد وضع لحكمه والفضولي
لا يقدر على اثبات الحكم فيلغو ولنا ان ركن التصرف صدر من اهله مضافا الى محله ولا ضرر في انعقاده فينعقد
موقوفا حتى اذا رأى المصلحة فيه ينفذه وقد يتراخى حكم العقد عن العقد وفسر المجيز في النهاية بقابل يقبل
الايجاب سواء كان فضوليا او وكيلا او اصيلا فان كان له مجيز حالة العقد توقف والا بطل بيانه الصبي اذا باع
ماله او اشترى او تزوج او زوج امته او كاتب عبده او نحوه يتوقف على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ
قبل ان يجيزه الولي فاجاز بنفسه نفذ لانها كانت متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو طلق الصبي امراته او خلعها

او اعتق عبده على مال او دونه او وهب او تصدق او زوج عبده او باع ماله بمحاباة فاحشة او اشترى باكثر من القيمة
ما لا يتغابن فيه او غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلة غير متوقفة ولو اجازها بعد
البلوغ لعدم المجيز ... العقد الا اذا كان لفظ الاجازة يصلح لابتداء العقد فيصح على وجه الانشاء كان يقول
بعد البلوغ اوقعت ذلك الطلاق والعتاق انتهى قال في فتح القدير وهذا يوجب تفسير المجيز هنا بمن يقدر
على امضاء العقد لا بالقابل مطلقا ولا بالولي اذ لا توقف في هذه الصور وان قبل فضولي اخر او ولي لعدم
قدرة الولي على امضائها انتهى ومن الباطل لكونه لا مجيز له تزوجه امة وتحته حرة او اخت امرأته او خامسة
او صغيرة في دار الحرب اذا لم يكن سلطان ولا قاض ولما كان له المكاتب وتوكيله بعتق عبده ووصيته بعتق ماله
صحيح اذا اجاز بعد عتقه الا في الاول فتعتبر اجازة لما عرف في التبيين ودخل تحت تعريفنا الفضولي ما لو علق
طلاق زوجة غيره بشرط فهو موقوف فان اجاز الزوج تعلق فتطلق بوجود الشرط ولو وجد قبلها لم تطلق
عندها الا اذا وجد ثانيا بعدها كما في فتح القدير ولذا قلنا من يتصرف ولم نقل من يعقد عقدا ولذا فسر في فتح
القدير المجيز بمن يقدر على الامضاء لا بالقابل اذ ليس في اليمين قابل في التجنيس حتى تزوج عشر نسوة بغير اذنهن
فبلغهن الخبر فاجزن جميعا جاز نكاح التاسعة والعاشرة لانه لما تزوج الخامسة كان ردا لنكاح الاربع
فلما تزوج التاسعة كان ردا لنكاح الاربع الاخر بقي نكاح التاسعة والعاشرة موقوفا على اجازتهما انتهى
وفي الخامسة عبد تزوج امرأة بغير اذن المولى ثم امرأة ثم امرأة فبلغ المولى فاجاز الكل فان لم يكن دخل بهن
جاز نكاح الثالثة لان الاقدام على نكاح الثالثة فسخ لنكاح الاولى والثانية فيتوقف نكاح الثالثة
فينفذ باجازة المولى وان كان دخل بهن لا يصح نكاحهن لان الاقدام على نكاح الثالثة في عدة الاولى والثانية
لم يصح فلم يكن فسخا لما قبلها فلا تصح اجازة المولى كما تزوجهن في عقدة واحدة انتهى وهذا يوجب تقييد ما في التجنيس
ايضا وقوله موقوفا اي على الاجازة فلو تزوج بغير اذن السيد ثم اذن السيد لا ينفذ لان الاذن ليس باجازة
فلا بد من اجازة العبد العاقد وان صدر العقد منه كما في التجنيس وتثبت الاجازة لنكاح الفضولي بالقول والفعل
فمن الاول اجزت ونحوه وكذا نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت وطلقها الا اذا قال المولى لعبده
كما سيأتي في بابه ومن الثاني قبول المهر بخلاف قبول الهدية وقولها لا يعجبني هذا المهر ليس ردا فلها الاجازة ومن
احكام الفضولي انه يملك فسخ ما عقده وفي بعض الصور دون بعض كما ذكره اصحاب الفتاوى قال في الظهيرية
والفضولي في باب النكاح لا يملك الرجوع قبل الاجازة والوكيل في النكاح الموقوف يملك الرجوع قولا او فعلا
بانه رجل وكل رجلا بان يزوجه امرأة فزوجه امرأة بالغة بغير اذنها زوجها ابوها فلم يبلغها حتى نقضه الوكيل
النكاح قولا او فعلا بان يزوجه اختها صح ولو كان فضوليا والمسألة بحالها لا يملك وروى عن ابي يوسف في
قوله الاول ان الفضولي يملك الرجوع ايضا والفضولي في باب البيع يملك الرجوع بالاجماع لان الرجوع فرار عن
العهدة في باب البيع بخلاف النكاح وفي وجه الوكيل يملك الفسخ قولا لا فعلا بان وكله بان يزوجه امرأة بعينها فزوجها
بغير رضاها ملك الوكيل نقضه قولا لانه وكيل فيه ولا يملك نقضه فعلا حتى لو زوجه اختها لا ينتقض نكاح
الاول لانه فضولي في نكاح الثانية وفي وجه يملك الفسخ فعلا لا قولا لا الحاكم بان يوكل رجلا بان يزوجه فاجاز الوكيل
نكاحا باشره قبل ذلك صح استحسانا ولا يملك نقض هذا النكاح قولا لانه كان فضوليا حين عقده ويملك نقضه
فعلا بان يزوجه اختها من غير رضاها لانه وكيل في العقد الثاني انتهى فحاصله ان كل عقد صدر من الفضولي
في النكاح فانه لا يملك نقضه قولا ولا فعلا لانه لا عهدة عليه ليتخلص منها الا اذا صار وكيلا بعده فله نقضه
فعلا لضرورة امتثال ما وكل فيه وانما ملك الوكيل في الموقوف الفسخ مع انه لا عهدة عليه ايضا لتحقيق مراد الموكل
فانه لا يحصل مقصوده بالموقوف فللوكيل الانتقال عنه الى غيره وانما لم يجز له الفسخ فعلا في المسئلة الثانية
لان الموكل يتزوجها معينة فحيث زوجها انتهت وكالته فلم يملك تزوجها آخر ولذا كان فضوليا في الثاني ويتفرع على
الاصل المذكور ما لو زوج فضولي رجلا خمس نسوة في عقد متفرقة فللزوج ان يختار اربعا منهن ويفارق الاخرى
بخلاف ما لو زوج الرجل خمس نسوة في عقد متفرقة بغير رضاهن لان اقدامه على نكاح الخامسة يتضمن نقض
نكاح الاربع دلالة بخلاف الفضولي لا يملك النقض لا صريحا ولا دلالة كذا في الظهيرية ومن احكامها ايضا
العقد التام من جانب اذا طرأ على غير نافذ من الجانبين رفعه ولو طرأ موقوفا على نافذ من احد الجانبين لا يرفعه

ولو طرأ نافذ من احد الجانبين على نافذ من جانبه يرفعه بيانه رجل وكل رجلا بان يزوجه امرأة بالف وزوجها
اياه على خمسين دينارا باذنها او بغير اذنها ثم زوجها بالف ينفسخ الاول ولو زوجها الوكيل اياه بالف درهم
بغير اذنها ثم زوجها اياه بخمسين بغير اذنها بقي الاولى فان اجازته جاز ويبطل الثاني لان الاول كان نافذا
من وجه كذا في الظهيرية ايضا ثم اعلم ان اجازة نكاح الفضولي صحيحة بعد موت العاقد الفضولي بخلاف
اجازة بيعه بعد موته ذكره الزيلعي في بيع الفضولي فعلى هذا يشترط قيام المعقود له واحد العاقدين بنفسه
فقط بخلاف البيع فانه يشترط قيام اربعة مع الثمن ان كان عرضا **قوله** ولا يتوقف شطر العقد على قبول ناكح
غائب اي لا يتوقف الايجاب على قبول من كان غائبا عن المجلس بل يبطل ولا تلحقه اجازة وهذا بالاتفاق كما لو اوجب
احد المتعاقدين فلم يقبل الاخر في المجلس فانه يبطل الايجاب لا نعلم فيه خلافا ولا فرق في هذا بين البيع والنكاح
وغيرهما من العقود بقوله ناكح لئن يقيد احترازي ثم اختلفوا في انما يقوم بالفضولي عقد تام فيصح ان
يتولى الطرفين او شطره فلا يتوقف فعند ابي حنيفة ومحمد شطر فيبطل وعند ابي يوسف عقد تام فيتوقف
لانه لو كان مأمورا من الجانبين ينفذ فاذا كان فضوليا يتوقف فصار كالخلع والطلاق والاعتاق على مال
ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة فكذا عند الغيبة وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء
المجلس كما في البيع بخلاف المأمور من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين وما يجري بين الفضوليين عقد تام
وكذا الخلع واخواته لانه يمين من جانبه حتى يلزم فيتم به فتفرع على هذا الاصل ست صور ثلاث اتفاقية وهي
قول الرجل تزوجت فلانة او المرأة تزوجت فلانا او الفضولي زوجت فلانا من فلانة وقبل اخر في الثلاث فانعقد
متوقفا لحصول الشطرين وثلاث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد فلا تقوم عبارة الفضولي مقام عبارتين
سواء تكلم بكلام واحد او بكلامين حتى لو قال زوجت فلانا وقبلت عنه لم يتوقف على قولهما وهو الحق خلافا لما
ذكر في الحواشي لاتفاق اهل المذهب في نقل قولهما على ان الفضولي الواحد لا يتولى الطرفين وهو مطلق ولو عبر به
المصنف لكان اولى وحاصل متولي الطرفين بالقسمة العقلية عشرة واحد منها مستحيل وهو الاصيل من الجانبين
واربعة وهي من منطوق المتن على الخلاف الفضولي من الجانبين والفضولي من جانب والوكيل من جانبه والفضولي
من جانب والاصيل من جانب والفضولي من جانب والولي من جانب فعندهما لا يتوقف كما قدمناه والخمسة الباقية
مستفادة من مفهوم المتن ومبني نافذة بالاتفاق الوكيل من الجانبين والولي من الجانبين والاصيل من جانب والولي
من جانب والوكيل من جانب والاصيل من جانب والولي من جانب والاصيل والوكيل من جانب ثم اذا تولى الطرفين في هذه
المسائل الخمس فقوله زوجت فلانة من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى القبول بعده وكذا ولي الصغيرين العاقل
وغيره والوكيل من الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا ذكر لفظا هو
اصيل فيه اما اذا ذكر لفظا هو نائب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة يكفي وان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه
نائب فيه وعبارة الهداية صريحة في نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غريب الرواية
والفتاوى الصغرى قال رجل تزوج بنت اخيه من ابن اخيه فقال زوجت فلانة من فلان يكفي ولا يحتاج ان
يقول له قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شطري الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر لان اللفظ
الواحد يقع دليلا من الجانبين كذا في فتح القدير **قوله** والمأمور بنكاح امرأة مخالفا بامرأتين لانه لا وجه الى
تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احداهما غير عين للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق
عند عدم الاجازة وهو مراد صاحب الهداية بدليل انه قال في صدر المسئلة لم تلزمه واحدة منهما فكان
كلامه مستقيما فاندفع به ما ذكره الشارح من عدم استقامته ولذا عبر المصنف بالمخالفة ليفيد عدم النفاذ
وانه عقد فضولي فان اجاز نكاحهما او احداهما نفذ فقيد بالامر بواحدة لانه لو امره ان يزوجه امرأتين في عقد
فزوجه واحدة جاز الا اذا قال لا تزوجني الا امرأتين في عقدة فحينئذ لا يجوز كذا في غاية البيان ومثله ما في
المحيط لو امره ان يزوجه امرأتين في عقدة فزوجهما في عقدتين جاز ولو قال لا تزوجني امرأتين الا في عقدتين
فزوجهما في عقدة لا يجوز والفرق ان في الاول اثبت الوكالة حالة الجمع ولم ينفها حالة التفرد نصا بل
سكت عنه والتنصيص على الجمع لا يدل على نفي ما عداه وفي الوجه الثاني نفى الوكالة حالة التفرد والنفي مفيد
لان فائدته في الجمع اكثر لما فيه من تعجيل مقصوده فلا بد من مراعاة النفي فلا يصير وكيلا حالة الانفراد انتهى

وهذا بخلاف البيع لو امره ان يشتري ثوبين في صفقة لا يملك التفريق لان الثياب اذا اشتريت جملة توجد بارخص مما
تشترى على التفاريق فاعتبر قوله فيه فاما ههنا بخلافه كذا في النهاية وفي الخانية لو وكله ان يزوجه فلانة او فلانة
فايتهما زوجه جاز ولا يبطل التوكيل بهذه الجهالة وان زوجهما جميعا في عقدة واحدة لم يجز واحدة منهما كما لو وكل
رجلا ان يزوجه امراة فزوجه امراتين في عقدة انتهى وقيد بكون المراة منكرة احترازا من التنكير لانه لو عينها
فزوجها واخرى معها لزمه المعينة وقيد في الهداية نكاح المراتين بان يكون في عقد واحد لانه لو زوجهما في
عقدتين لزمه الاولى ونكاح الثانية موقوف على الاجازة لانه فضولي فيه ولذا قال في المختصر بامراتين ولم
يقل بعقدين ووقعوا على ان التنصيص على الشيء لا ينفي الحكم عما عداه لو قال زوج ابنتي هذه رجلا يرجع الى علم ودين
ومشورة فلان وفلان فزوجها رجلا على هذه الصفة من غير مشورة فانه يجوز كما في الخانية ومما اذا قال بع عبدي
هذا بشهود او بمحضر فلان فباعه بغير شهود او بغير محضر فلان فانه يجوز بخلاف ما اذا قال لا تبع الا بشهود فباع
بغير شهود فانه لا يجوز كما في الظهيرية **قوله** لا بامة اي لا يكون المامور بنكاح امراة مخالفا بنكاح امة لغيره فينفذ
على الموكل عند ابي حنيفة رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان المطلق ينصرف
الى المتعارف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك او هو عرف عملي فلا يصلح مقيدا وذكر في الوكالة ان اعتبار
الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل واحد لا يعجز عن التزوج بمطلق الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج
بالكفو كذا في الهداية وظاهره ترجيح قولهما لان قولهما الاستحسان مقدم على القياس الا في مسائل معدودة ليس
هذا منها ولذا قال الاسبيجابي قولهما احسن للفتوى واختاره ابو الليث وفي فتح القدير والحق ان قول ابي حنيفة
ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في اي الاستحسانين اولى انتهى وقيد بكونه امره بنكاح امراة
ولم يصفها لانه لو وكله بتزوج حرة فزوجه امة او عكسه لم يجز ولو زوجه في عكسه مدبرة او ام ولد او
مكاتبة جاز واطلق في الامر فشمل الامير وغيره ووصفها في الهداية في الامير ليفيد انه غيره بالاولى وقيد
بكون الامر رجلا لانها لو وكلته في تزوجها ولم تعين فزوجها غير كفو كان مخالفا على قول ابي حنيفة ايضا على
الاصح كما في الخانية لاعتبارها من جهة من الرجال وان كان كفوا الا انه اعمى او مقعد او صبي او معتوه فهو جائز
وكذا لو كان خصيا او عنينا وان كان لها التفريق بعد ذلك وافاد المصنف ان الامر المطلق يجري على اطلاقه ولا يجوز
تقييده الا بدليل وان العرف المشترك لا يصلح مخصصا فالوكيل بتزوج امراة ليس مخالفا لو زوجه عمياء او شوهاء
فوها لها لعاب سائل وعقل زائل وشق مائل او شلاء او رتقاء او صغيرة لا يجامع مثلها او كتابية او امراة حلف
بطلاقها او زوجه امراة على اكثر من مهر مثلها ولو بغبن فاحش عند الامام وزوجها رجلا باقل من مهر مثلها كذلك
او امراة كان الموكل الى منها او في عدة الموكل والاصل ان الوكيل اذا خالف الى خير وكان خلافه كلا خلاف نفذ عقده
كما لو امره بعمياء فزوجه بصيرة وليس منه ما اذا امره بالفاسد فزوجه صحيحا بل لا يجوز لعدم الوكالة بالنكاح
اصلا واما العدة بعد الدخول فيه وثبوت النسب فليس حكما له بل للوطء اذ لم يتمحض زنا بخلاف ما امره بالبيع الفاسد
له البيع صحيحا وليس منه ايضا ما اذا وكله بالف فلم ترض المراة حتى زادها الوكيل ثوبا من مال نفسه فانه
موقوف على اجازة الزوج لكونه ضررا على تقدير استحقاق الثوب وهلاكه قبل التسليم فانها ترجع بقيمته
على الزوج لا الوكيل كما في الذخيرة وللزوج الخيار وان دخل بها قبل العلم فان اختار التفريق فكالنكاح
الفاسد وليس منه ايضا ما اذا امره ببيضاء فزوجه سوداء او على العكس ومن قبيلة كذا فزوجه من اخرى
فانه غير نافذ وقيدنا بكون الامة لغيره لانه لو زوجه امة نفسه ولو مكاتبته كما في المحيط فانه لا ينفذ
للتهمة كما لو زوجه بنته فان كانت صغيرة لا يجوز اتفاقا وكذا موليته كبنت اخيه الصغيرة وان كانت كبيرة
فكذلك عنده خلافا لهما ولو زوجه اخته الكبيرة برضاها جاز اتفاقا والوكيل من قبل المراة اذا زوجها من
ابيه او ابنه لا يجوز في قول ابي حنيفة وفي كل موضع لا ينفذ فعل الوكيل فالعقد موقوف على اجازة الموكل
وحكم الرسول كحكم الوكيل في جميع ما ذكرنا وضمانهما للمهر صحيح وانكار المرسل والموكل الرسالة والوكالة بعد
الضمان ولا بينة لا يسقط الضمان عنهما فيجب نصف المهر وتوكيل المراة المتزوجة بالتزويج اذا طلقت وانقضت
عدتها صحيح كتوكيله ان يزوجه فلانة وهي متزوجة فطلقت وحلت فزوجها فانه صحيح واذا زوج الوكيل
موكله زوجة الغير او معتدته او ام امراته ودخل بها الموكل غير عالم ولزمه المهر فلا ضمان على الوكيل كما في

الخانية

الخانية وفي الذخيرة الوكيل بتزويج امراة اذا زوجه امراة على عبد للوكيل او عرض له فهو نافذ ولزم الوكيل تسليمه
واذا سلم لا يرجع على الزوج بشيء ولو كان مكان النكاح خلعا يرجع على المراة بما ادى ولو زوجه الوكيل امراة
بالف من ماله بان قال زوجتك هذه المراة بالف من مالي او بالف من هذه جاز والمال على الزوج ولا يبطل التوكيل
بالالف المشار اليه بعدم تعينها في المعاوضات وتمامه فيها وفي المحيط ولو زوجه على عبد الزوج جاز
استحسانا وعلى الزوج قيمة عبده لا تسليم عينه **باب المهر**
هو حكم العقد فيتعقبه في الوجود فعقبه في البيان ليحاذي بحقيقه الوجودي بحقيقه التعليمي وفي
الغاية له اسامي المهر والنحلة والصداق والعقر والعطية والاجرة والصدقة والعلائق والحباء **قوله**
صح النكاح بلا ذكره لان النكاح عقد انضمام وازدواج لغة فيتم بالزوجين ثم المهر واجب شرعا ابانة لشرف المحل
فلا يحتاج الى ذكره لصحة النكاح وكذا اذا زوجها بشرط ان لا مهر لها لما بينا واستدل له في غاية البيان بقوله
تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن فقد حكم بصحة الطلاق
مع عدم التسمية ولا يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك التسمية لا يمنع صحة النكاح وذكر
الاكمل والكمال انه لا خلاف لاحد في صحته بلا ذكر المهر **قوله** واقله عشرة دراهم اي اقل المهر شرعا للحديث لا مهر
اقل من عشرة دراهم وهو وان كان ضعيفا فقد تعددت طرقه والمنقول في الاصول ان الضعيف اذا تعددت طرقه
فانه يصير حسنا اذا كان ضعفه لغير الفسق ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل فيتقدر بما له خطر
وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة اطلق الدراهم فشمل المسكوك وغيره فلو سمى عشرة تبرا او عرضا قيمته
عشرة مضروبة تبر اصح وانما نشترط المسكوكة في نصاب السرقة للقطع تقليلا لوجود الحد وشمل الدين والعين
فلو تزوجها على عشرة دين له على فلان صحت التسمية لان الدين مال فان شاءت اخذته من الزوج وان شاءت من عليه
الدين كذا في المحيط زاد في الخانية ويؤاخذ الزوج حتى يوكلها بقبض الدين من المديون انتهى فقد جعلوا الدين
مالا هنا وادخلوه تحت قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ولم يجعلوه مالا في الزكوة فلم يجز الدين عن الدين ولا
في الايمان فلو حلف لا مال له وله دين على مؤسر لا يحنث وشمل الدية ايضا فلذا قال في الظهيرية ولو تزوجها على
ما وجب له من الدية على عاقلتها فلا شيء لها على عاقلتها لانها مؤدية عنهم وفي المحيط لو تزوجها على عبد عند
اشتراه منها جاز لانها لما تزوجت على عينه صارت مقرة بحصة العيب لان النكاح لا بد له من مهر فيكون نكاحا
بمال فان كانت قيمة العيب عشرة فهو مهرها والا يكمل عشرة انتهى ومراد المصنف ان قله عشرة او ما يقوم مقامها
بالقيمة واختلف في وقت القيمة وظاهر الرواية ان الاعتبار لوقت العقد ولا اعتبار ليوم القبض فلو كانت
قيمته يوم العقد عشرة وصارت يوم التسليم ثمانية فليس لها الا هو ولو كان على عكسه لها العرض الحي
ودرهمان لا فرق في ذلك بين الثوب والمكيل والموزون لانه ما جعل مهرا لم يتغير في نفسه وانما التغيير في
رغبات الناس كذا في البدائع وفي المحيط ولو تزوجها وقيمته عشرة فقبضته وقيمته عشرون وطلقها
قبل الدخول والثوب مستهلك ردت عشرة لانه انما دخل في ضمانها بالقبض فتعتبر قيمته يوم القبض انتهى
فالحاصل ان الاعتبار ليوم العقد في حق التسمية وليوم القبض في حق دخوله في ضمانها وفي الذخيرة النكاح
اذا اضيف الى دراهم عين لا يتعلق بعينها وانما يتعلق بمثلها دينا في الذمة واذا اضيف الى دراهم دين في ذمة
المراة يتعلق بعينها ولا يتعلق بمثلها دينا في الذمة لان المهر عوض من وجه من حيث انه ملكه بمقابلة شيء صلة
من وجه من حيث انه لا ما لية لما يقابله من وجه حتى يجب الحيوان دينا في الذمة في النكاح والدراهم تتعين
في الصلات لا في المعاوضات فعملنا بحقيقة المعاوضة اذا اضيفا الى الدراهم العين فتعلق بمثلها وعملنا
بمعنى الصلة اذا اضيفا الى الدين فتعلق بعينها عملا بالشبهين وفائدة الاول لو تزوجها احد الدائنين على
حصته من دين لهما عليها ليس للشاكت مشاركته لتعلقه بعين الحصة وفائدة الثاني لو تزوجها احدهما على
دراهم مطلقة بقدر حصته من الدين وصار قصاصا فللشريك ان ياخذ منه نصفها لتعلقه بمثلها والدين اذا
كان على غير المراة فهو كالعين يتعلق النكاح بمثله لانه لو تعلق بالعين لكان تمليك الدين من غير من عليه
الدين بخلاف ما اذا كان عليها وفائدته انها مخيرة ان شاءت اخذت من الزوج وان شاءت من العاقلة انتهى والاخير
مخالف لما قدمناه عن الظهيرية ويمكن التوفيق بان ما في الذخيرة مصور بانه تزوجها على ارش له على عاقلتها

وامرها بقبض ذلك وما في الظهيرية خال عن الامر بالقبض وقد علم انها لو تزوجها على دراهم واشار اليها فله امساكها
ودفع مثلها ولو دفع الدراهم اليها ثم طلقها قبل الدخول لا يتعين عليها رد عين نصفها وانما يتعين رد مثلها كما في
جامع الفصولين ونوع عليها ما اذا كان المهر الفا دفعه اليه وحال الحول ووجبت الزكاة عليها ثم طلقها قبل
الدخول فانه لا يسقط عنها زكوة النصف لانه لما لم يتعين رد العين كان بمنزلة دين حادث انتهى ومن احكام المهر
انه يصح تاجيله الى وقت مجهول كالحصاد والدياس وهو الصحيح ولو تزوجها بالف درهم على ان ينقدها ما تيسر له
والبقية الى سنة كان لا يعجله الى سنة الا ان تقيم المراة البينة انه تيسر له منها شيء وكله فتاخذه كذا في
الظهيرية **قوله** فان سماها او دونها فلها عشرة بالوطء او بالموت لان بالدخول يتحقق تسليم المبدل وبه يتاكد
البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته والشيء بانتهائه يتقرر ويتاكد فيتقرر بجميع مواجبه وسياتي ان الخلوة كالوطء
فحاصله ان المهر يجب بالعقد ويتاكد باحدى معان ثلاث وينبغي ان يزاد رابع وهو وجوب العدة عليها منه فانه
كما سياتي في العدة لو طلقها بائنا بعد الدخول ثم تزوجها ثانيا في العدة وجب كمال المهر الثاني بدون الخلوة والدخول
لان وجوب العدة عليها فوق الخلوة وينبغي ان يزاد خامس وهو ما لو ازال بكارتها بحجر ونحوه فان لها كمال المهر كما صرحوا
به بخلاف ما اذا ازالها بدفعة فانه يجب النصف لو طلقها قبل الدخول ولو دفعها اجنبي فزالت بكارتها وطلقت قبل
الدخول وجب نصف المسمى على الزوج وعلى الاجنبي نصف صداق مثلها وانما لم يجب مهر المثل اذا سمى دون العشرة
كما قال زفر لان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد رضيت
بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بانعدام التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير عوض تكرما ولا ترضى فيه
بالعوض اليسير وقد علم حكم الاكثر بالاولى لان التقدير في المهر يمنع النقصان فقط وفي المحيط والظهيرية
لو تزوجها على الفين الف منهما لله تعالى او للخاطب او لولدي او لفلان فالمهر الف لان هذا استثناء في كلام واحد
وفي الظهيرية لو تزوجها على غنم بعينها على ان اصوافها لي كانت له الصوف استحسانا ولو تزوجها على جارية
حبلى على ان ما في بطنها له تكون الجارية وما في بطنها لها انتهى وكانه لان الحمل كجزوها فلم يصح استثناؤه وفي الولوالجية
والخانية لو تزوجها على الف درهم من نقد البلد فكسدت وصار النقد غيرها كان على الزوج قيمة تلك الدراهم
يوم كسدت هو المختار ولو كان مكان النكاح بيعا فسد البيع لان الكساد بمنزلة الهلاك وهلاك البدل يوجب
فساد البيع بخلاف النكاح انتهى **قوله** وبالطلاق قبل الدخول يتنصف اي المسمى لقوله تعالى وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن الاية والاقيسة متعارضة ففيه تفويت الزوج الملك على نفسه باختياره وفيه عود المعقود
عليه اليها سالما فكان المرجع فيه النص كذا في الهداية وهو بيان للواقع لانه جواب سؤال مقدر كما فهمه الشارحون
وتمامه في فتح القدير وشمل الدخول الخلوة لما في المجتبى ولم يذكر الخلوة مع انها شرط لما ان اسم الدخول يشملها لانه
دخول حكما انتهى وظاهر قوله يتنصف ان النصف يعود الى ملك الزوج واطلقه وفيه تفصيل فان كان المهر لم يسلمه
اليها عاد الى ملك الزوج نصفه بمجرد الطلاق وان كان مقبوضا لها فانه لا يبطل ملك المراة في النصف الا بقضا
او رضا لان الطلاق قبل الدخول اوجب فساد سبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها
بالقبض فاولى ان لا يمنع بقاءه فلو اعتق الزوج العبد المهر المقبوض بعد الطلاق قبله لم ينفذ في شيء منه ولو
قضى القاضي بعد ذلك بعود نصفه الى ملكه لانه عتق سبق ملكه فلم ينفذ وينفذ عتق المراة في الكل وكذا بيعها
وهبتها لبقاء ملكها في الكل قبل القضا او الرضا واذا انفذ تصرفها فقد تعذر عليها رد النصف بعد وجوبه فضمن
نصف قيمته للزوج يوم قبضت ولو وطئت الجارية بشبهة فحكم العقر حكم الزيادة المنفصلة المتولدة من
الاصل كالارش لانه بدل جزء من عينها فان المستوفى بالوطء في حكم العين وفي الظهيرية ولو ازداد المهر زيادة منفصلة
كالولد والثمر والارش والعقر قبل القبض فكلها تتنصف بالطلاق قبل الدخول وبعد القبض لا تتنصف
وعليها نصف قيمة الاصل يوم قبضت وكذلك لو ارتدت والعياذ بالله او قبلت ابن الزوج وان كانت بدل المنافع
كالكسب والغلة والموهوب للمهر فهي للمراة وليست بمهر عند ابي حنيفة وعندهما يتنصف مع الاصل وكذلك
على هذا كسب المبيع قبل القبض ولو آجر الزوج فالاجر له ويلزمه التصدق بها والزيادة المتصلة قبل القبض
تتنصف بالاجماع وبعد القبض تتنصف عند محمد خلافا لهما والزيادة المنفصلة بعد القبض اذا هلكت تتنصف
الاصل دون الزيادة ولو استولد الزوج الجارية المهورة قبل القبض وادعى نسب الولد ثم طلقها قبل الدخول

تتنصف الجارية والولد لان العلوق وجد في ملك الغير فلم تصح الدعوة وذكر في كتاب الدعوى انه يثبت
النسب وتصير الجارية ام ولد له لانه عاد اليه قديم ملكه وعتق نصف الولد باقراره لانه جزء منه وتسعى
الولد في نصف قيمته للمراة على الروايتين ثم اعلم ان حاصل الزيادة في المهر انها اذا احدثت بعد قبض المراة ثم
طلقها قبل الدخول فانها لا تتنصف سواء كانت متصلة متولدة او منفصلة متولدة او لا الا المتصلة متولدة
عند محمد واما اذا احدثت قبل القبض فان المتولدة تتنصف متصلة ومنفصلة وغير المتولدة لا تتنصف وفي
خيار العيب الزيادة المتولدة متصلة او منفصلة غير متولدة فانها لا تمنع الرد به والمنفصلة غير المتولدة
والمنفصلة المتولدة يمنعان الرد به وفي البيع الفاسد كل زيادة فانها لا تمنع الاسترداد والفسخ الا زيادة متصلة
غير متولدة وفي باب الرجوع في الهبة فان الزيادة المتصلة متولدة او غير متولدة مانعة من الرجوع والمنفصلة
متولدة او لا غير مانعة وفي باب الغصب لا يمنع من رد العين الا الزيادة المتصلة الغير المتولدة التي لا يمكن
فصل المغصوب عنها فليحفظ هذه المواضع فانها نفيسة واما المتصلة الغير المتولدة كالصبغ في مسئلة
الزيادة في المهر فخارجة عن البحث واعلم بان الاوصاف لا تفرد بالعقد ولا تفرد بضمان العقد والاتلاف يرد على
الاوصاف وامكن اظهار حكم الاتلاف فيها فنقول اذا احدث في المهر عيب سماوي ان شاءت اخذته ناقصا بلا غرم
النقصان وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد وان ما حدث بفعل الزوج فان شاءت اخذته وقيمة النقصان
وان شاءت اخذت قيمته يوم العقد وان ما حدث بفعل الزوجة صارت قابضة وان حدث بفعل اجنبي فان
شاءت اخذته وقيمة النقصان من الاجنبي وان شاءت اخذت قيمته من الزوج ولا حق لها في النقصان وان
حدث بفعل المهر كالافة السماوية في رواية وفي ظاهر الرواية هو كجناية الزوج والحدوث بفعل المهر
ان يكون المهر عبدا فقطع يده او فقأ عينه وان قبضت المهر فتعيب بفعلها او بافة سماوية او بفعل المهر قبل الطلاق
او بعده قبل الحكم بالرد فان شاء الزوج اخذ نصفه ولا يضمنها النقصان وان شاء ضمنها نصف قيمته صحيحا
يوم القبض وان كان ذلك بعد الطلاق والحكم بالرد فللزوج ان ياخذه ونصف الارش وان تعيب بفعل
الاجنبي ضمنها نصف القيمة لا غير وان تعيب بفعل الزوج فهو كالجناية كما في الاجنبي كذا في الظهيرية فحاصل
حاصل وجوه النقصان عشرين لانه اما ان يكون بافة سماوية او بفعله او بفعلها او بفعل المهر او بفعل
اجنبي وكل من الخمسة على اربعة لانه اما ان يكون في يد الزوج او في يدها قبل الطلاق او في يدها بعده قبل
الحكم بالرد او بعده بعد الحكم واحكامها مذكورة كما ان حاصل وجوه الزيادة ثمانية لانها اما ان تكون متصلة
متولدة او لا وكل منها اما ان يكون في يده او في يدها والاحكام مذكورة الا حكم المتصلة الغير المتولدة كالصبغ
لظهور انها لا تتنصف وهي ان تكون وجوه النقصان خمسة وعشرين فان النقصان في يد الزوج اعم من ان
يكون قبل الطلاق او بعده فهي خمسة في خمسة واذا ولدت الجارية المهورة في يد الزوج فهلكا ثم طلقها
قبل الدخول بها اخذت نصف قيمة الام لا غير وان قتلهما الزوج فان شاءت ضمنته نصف قيمة الام يوم العقد
وان شاءت ضمنت عاقلته نصف قيمتها وتضمن العاقلة نصف قيمة الولد يوم القتل ولا يضمن الزوج نقصان
الولادة الا ان يكون فاحشا ولو تزوجها على زرع بقل فاستحصد الزرع في يده ثم طلقها قبل الدخول بها فلا
سبيل للزوج على الزرع ولو تزوجها على عشرين شاة عجفا فحملت في يدها ودر اللبن في ضروعها ثم طلقها قبل
الدخول بها ياخذ الزوج نصفها ولو تزوجها على ارض قراح على انها ثلاثون جريبا فاذا هي عشرون ان شاءت
اخذت القراح ناقصا لا غير وان شاءت اخذت قيمة ثلاثين جريبا مثل هذه الارض ولو تزوجها على نخل صغار
فطالت وكبرت في يدها ثم طلقها قبل الدخول بها فلها نصفها نص عليه في المنتقى قال رحمه الله وعندي
هذا محمول على قول محمد لان المذهب عنده ان الزيادة المتصلة لا تمنع التنصيف انتهى ما في الظهيرية بحروفه
وينبغي ان يكون مسئلة الشاة كمسئلة النخيل محمولة على قول محمد وظاهر ما في المختصر ان الطلاق قبل الدخول
يسقط نصف المهر ويبقى النصف وهو قول المحققين وقيل يسقط كله ويجب نصف المهر بطريق المتعة
واختاره في الهداية في باب الرجوع عن الشهادات قال في الجوهرة وفائدته انه لو تزوجها على مائة درهم ووهبتها
بها وهنا ثم طلقها فعلى القول الاول لها امساك الخمسين وعلى الثاني لا انتهى وفي البدائع ضعف القول بسقوط
الكل ثم ايجاب النصف بانه لا فائدة فيه وان طريق اصحابنا هو الاول وذكر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في

الرهن فعند محمد هو رهن بها وعند ابي يوسف لا وفي القنية افترقا فقالت افترقنا بعد الدخول وقال الزوج قبل الدخول فالقول قولها لانها تنكر سقوط نصف المهر انتهى وفيها ايضا لو تبرع بالمهر عن الزوج ثم طلقها قبل الدخول وجاءت الفرقة من قبلها يعود نصف المهر في الاول والكل في الثاني الى ملك الزوج بخلاف المتبرع بقضاء الدين اذا ارتفع السبب يعود الى ملك القاضي لكان بغير امره وتمامه فيها من كتاب المداينات **قوله** وان لم يسمه او نفاه فلها مهر مثلها ان وطئ او مات عنها لما روي في السنن والجامع للترمذي عن عبد الله بن مسعود في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق قال الترمذي هو حسن صحيح ولانه حق الشرع وجوبا وانما يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي ومن صوره ما اذا تزوجها على الف على ان ترد اليه الفا لان الالف بمقابلة مثلها فبقي النكاح بلا تسمية كما في المحيط ومنها ما اذا تزوجها على عبدها وليس منها ما اذا تزوجها على عبد الغير فانه اذا وجب مهر المثل لم يجز مالكه وجبت قيمته ومنها ما في القنية قالت زوجت نفسي منك بخمسين دينارا وابرأتك من الخمسين فقال قبلت ينعقد بمهر المثل لعدم التسمية ومنها فيها تزوجت بمهر جائز في الشرع وجبت قيمته ولا ينصرف الى العشرة لان مهر المثل جائز شرعا ايضا وفي المعراج لها العشرة ومنها ما اذا تزوجها على حكمها او حكمه او حكم رجل اخر وعلى ما في بطن جاريتي او اغنامي كما في فتح القدير ومنها ما في الظهيرية لو تزوجها على ان يهب للزوج لابيها الف درهم كان لها مهر المثل ووهب لابيها الفا او لم يهب فان وهب كان له ان يرجع في الهبة ومنها فيها ايضا لو تزوجها على دراهم كان لها مهر المثل ولا يشبه الخلع ومنها تسمية المحرم ومنها تسمية المجهول جهالة فاحشة كما سيأتي او ابرأ فلان من الدين فيجب مهر المثل كما في الخانية ومنها تسمية ما لا يصلح مهرا كتأخير الدين عنها سنة والتأخير باطل كما في الظهيرية كما اذا تزوجها على ما يكسبه العام او ما يرثه كما في البدائع وليس منها ما اذا تزوجها على حجة فان لها قيمة حجة وسط لا مهر المثل كما في الظهيرية وفسر في المعراج الوسط بركوب الراحلة وليس منها اذا تزوجها على عتق اخيها عنها فانه لا شيء لها لثبوت الملك لها اقتضاء في الاخ بخلاف ما اذا تزوجها على عتق اخيها او طلاق ضرتها فانه يجب مهر المثل لانهما ليسا بمال وتمامه في المحيط ثم اعلم ان وجوب مهر المثل بتمامه عند عدم التسمية مشروط بان لا يشترط الزوج عليها شيئا لما في الولوالجية والمحيط لو تزوجها على ان تدفع اليه هذا العبد يقسم مهر مثلها على قيمة العبد وعلى مهر مثلها لان المرأة بذلت البضع والعبد بازاء مهر مثلها والبدل ينقسم على قدر قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه فاسد لانها باعته بشيء مجهول والباقي يصير مهرا انتهى ويخالفه ما نقله ايضا لو قال لامرأة تزوجتك على ان تعطيني عبدك هذا فقبلت جاز النكاح بمهر المثل ولا شيء له من العبد فيحتاج الى الفرق وقد يقال ان في الثانية لم يجعل العبد مبيعا بل هبة فلا ينقسم مهر المثل على العبد وعلى مهر المثل بدليل انه ذكر الاعطاء والعطية الهبة وفي الاولى جعل العبد مبيعا فانقسم مهر المثل بدليل انه ذكر الدفع لا الاعطاء وما اذا تزوجها على الف على ان تدفع اليه هذا العبد فقال في المحيط صح النكاح والبيع ان البيع مشروط في النكاح فاما النكاح غير مشروط في البيع ثبت البيع ضمنا للنكاح ولو قال في المختصر اقوما باحدهما لكان اولى لان ثبوتها لكونه كما في التبيين وليس من صور عدم التسمية ما لو تزوجت بمثل مهر امها والزوج لا يعلم مقدار مهر امها فانه جائز بمقدار مهر امها ولو طلقها الزوج قبل الدخول بها فلها نصفه ذلك وللزوج الخيار اذا علم مقدار مهر امها كما لو اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا ثم علم بوزنه ولا خيار للمرأة كذا في الذخيرة وليس منها ما اذا افترقا وبقي عليه عشرة دنانير من المهر ثم تزوجت بتلك العشرة فان المصرح به في القنية انه تزوج بمثل العشرة فيكون المهر عشرة اخرى غير عشرة الدين **قوله** والمتعة ان طلقها قبل الوطئ اي لها المتعة ان لم يسم شيئا وطلقها قبل الوطئ والخلوة لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع الاية ثم هذه الاية المتعة واجبة رجوعا الى الامر ولا يكون لفظ المحسنين قرينة صارفة الى الندب لان المحسن اعم من المتطوع والقائم بالواجبات فلا ينافي الوجوب مع ما انضم اليه من لفظ حقا وعلى وفي الاسرار للدبوسي قال علماؤنا المتعة بعد الطلاق قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه تجب خلفا عن مهر المثل الذي كان واجبا به قبل الطلاق بدلا عن الملك الواقع بالعقد للرجل على المرأة في الحالين جميعا انتهى ثم اعلم ان المتعة انما تجب في موضع لم يصح التسمية من كل

وجه

وجه اما اذا صحت من وجه دون وجه فانه لا تجب المتعة وان وجب مهر المثل بالدخول كما اذا تزوجها على الف درهم وكرامتها او على الف وعلى ان يهدي لها هدية فانه اذا طلقها قبل الدخول كان لها نصف الالف لا المتعة مع انه لو دخل بها وجب مهر المثل لا ينقص من الالف كما في غاية البيان لان المسمى لم يفسد من كل وجه لانه على تقدير كرامتها او الاهداء يجب الالف لا مهر المثل قيدنا بالطلاق والمراد منه فرقة جاءت من قبله ولم يشاركه صاحب المهر في سببها طلاقا كانت او فسخا كالطلاق والفرقة بالايلاء واللعان والجب والعنة وردته واباءه الاسلام وتقبيله ابنتها او امها بشهوة للاحتراز عن فرقة جاءت من قبلها قبل الدخول فانه لا متعة لها لا وجوبا ولا استحبابا كما في فتح القدير كما لا يجب نصف المسمى لو كان موجودا كردتها واباءها الاسلام وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وقيدنا بانه لم يشاركه في سببها للاحتراز عما اذا اشترى منكوحته من المولى واشتراها وكيله منه فان مالك المهر شارك الزوج في السبب وهو الملك فلذا لا تجب المتعة ولا نصف المسمى بخلاف ما لو باعها المولى من رجل ثم اشتراها الزوج منه فانها واجبة كما في التبيين **قوله** وهي درع وخمار وملحفة وهو مروي عن عائشة وابن عباس رضي الله عنهم اودرع المرأة بالدال المهملة ما تلبسه فوق القميص وهو مذكر والخمار ما تغطي به المرأة نفسها والملحفة بكسر الميم ما تلتحف به المرأة كذا في المغرب ولم يذكر في الذخيرة الدرع وانما ذكر القميص وهو الظاهر وفي المعراج قال فخر الاسلام هذا في ديارهم اما في ديارنا ما تلبس اكثر من ذلك فيزاد على هذا ازار ومكعب انتهى وفي البدائع ولو اعطاها قيمة الاثواب دراهم او دنانير تجبر على القبول لان الاثواب ما وجبت لعينها بل من حيث انها مال كالشاة في خمس من الابل في باب الزكاة انتهى ولم يذكر المصنف اعتبار حاله او حالها للاختلاف فالكرخي اعتبر حالها واختاره القدوري فان كانت سفلة فمن الكرباس وان كانت وسطة فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم لانها بدل بضعها فتعتبر حالها والامام السرخسي اعتبر حاله وصححه في الهداية عملا بقوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره لكن ليس على اطلاقه قالوا ولا تزاد على نصف مهر مثلها لان الحق عند التسمية اقوى واثبت منه عند عدم التسمية ولم عندها لا يزاد على نصف المسمى فلان لا يزاد عند عدمها على نصف مهر المثل اولى ولا تنقص المتعة عن خمسة دراهم لانها تجب على طريق العوض واقل عوض ثبت في النكاح نصف عشرة فلا بد في المتعة من ملاحظة هذين الامرين فليس ملاحظة الامرين مناقضا للقول باعتبار حاله كما في فتح القدير ودعواه بان الملاحظة المذكورة صريحة في اعتبار حالها ممنوعة لانها لو كانت غنية قيمة متعتها مائة درهم والزوج فقير يناسبه ان تكون المتعة في حقه عشرين درهما فعلى اعتبار حاله الواجب عشرون وعلى من اعتبر حالها الواجب المائة نعم لو كان غنيا وحاله يقتضي مائة وهي فقيرة متعتها عشرون فحينئذ لا يزاد على العشرين لا باعتبار حالها بل لما ذكرناه والامام الخصاف اعتبر حالهما قالوا وهو اشبه بالفقه وصححه الولوالجي لان في اعتبار حاله تسوية بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس فقد اختلفا الترجيح والارجح قول الخصاف لان الولوالجي في فتاواه صححه وقال وعليه الفتوى كما افتوا به في النفقة وظاهر كلامهم ان ملاحظة الامرين على جميع الاقوال المعتبرة فلا يزاد على نصف مهر المثل ولا تنقص عن خمسة دراهم كما هو صريح الاصل والمبسوط وفي فتح القدير واطلاق الذخيرة كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يوافق رأيا من الثلاثة الا اعتبار حاله او حالها او حالهما انتهى ولعله سهو لان اعتبار الوسط موافق للاقوال كلها لانه على قول من اعتبر حالها وكانت فقيرة مثلا فانه يجب لها الكرباس الوسط لا الجيد ولا الرديء وفي المتوسطة قز وسط وفي المرتفعة ابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حاله وكان فقيرا يجب لها الكرباس الوسط وان كان متوسطا فقز وسط وان كان غنيا فابريسم وسط وعلى قول من اعتبر حالهما فان كانا فقيرين فالواجب كرباس وسط وان كانا غنيين فالواجب ابريسم وسط وان كان احدهما غنيا والاخر فقيرا فالواجب قز وسط فقد علمنا ان الوسط معتبر على كل تقدير وفي الظهيرية الكفيل بمهر المثل لا يكون كفيلا بالمتعة الواجبة والرهن بمهر المثل القياس ان لا يصير رهنا بالمتعة حتى لا يحبس بها وهو قول ابي يوسف وفي الاستحسان يصير رهنا بالمتعة حتى يحبس بها وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وهي من المسائل الثلاث التي رجع ابو يوسف من الاستحسان الى القياس لقوة

وجه القياس والثانية اذا تلا آية السجدة في ركعة ثم اعادها في الركعة الثانية القياس ان تكفيه سجدة
واحدة وهو قول لابي يوسف الاخر وفي الاستحسان ان تلزمه اخرى وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد
والثالثة العبد اذا جنى جناية فيما دون النفس يخير المولى بين الدفع والفداء فاختار الفداء ثم مات المجني عليه
فالقياس ان يخير المولى ثانيا وهو قول ابي يوسف الاخر وفي الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول وهو قول محمد
انتهى **قوله** وما فرض بعد العقد او زيد لا ينتصف بالطلاق قبل الدخول اما ما فرض بعد العقد
فلان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل بدليل انه لا شفعة للشفيع لو فرض لها دارا بعد العقد
بخلاف ما لو دفع لها الدار بدلا عن المسمى في العقد فان لها الشفعة لانه بيع بدليل انها لو طلقت قبل الدخول
ترد نصف المسمى لا نصف الدار وذلك لا ينتصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بقوله تعالى فنصف ما فرضتم
المفروض في العقد اذ هو الفرض المتعارف اطلقه فشمل ما اذا كان الفرض بعد العقد بتراضيهما او بفرض
القاضي فان لها ان ترفعه الى القاضي ليفرض لها اذا لم يكن فرض لها في العقد كذا في فتح القدير وقد يقال
ان فرض القاضي المذكور اذا لم يكن برضاه فهو موقوف على النظر فيمن يماثلها في الاوصاف الآتية من نساء ابيها
ويثبت عنده ذلك بالبينة كما سيأتي فهو قضاء بمهر المثل لا طريق بفرضه جبرا الا به كما لا يخفى واما ما زيد على
المسمى فانما لا ينتصف لما ذكرنا ان التنصيف يختص بالمفروض في العقد ودل وضع المسئلة على جواز الزيادة
في المهر بعد العقد وهي لازمة له بشرط قبولها في المجلس على الاصح كما في الظهيرية او قبول وليها ان كانت
صغيرة ولو لم تفعل كما في انفع الوسائل واستدل لجوازها بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به
من بعد الفريضة فانه يتناول لما تراضوا على الحاقه واسقاطه ولا يلزم كون الشيء بدل ملكه الا لو قلنا بعدم
الالتحاق ونحن نقول بالالتحاق باصل العقد ومن فروع الزيادة على المهر لو راجع المطلقة رجعيا على الف
فان قبلت لزمت والا فلا ومن فروعها لو وهبت مهرها من زوجها ثم ان الزوج اشهد ان لها عليه كذا من مهرها
تكلموا فيه والمختار عند الفقيه ابي الليث ان اقراره جائز اذا قبلت ووجهه في التجنيس بوجوب تصحيح التصرف
ما امكن وقد امكن بان يجعل كانه زاد على المهر وفي القنية جدد للحلال نكاحا لا يلزم تجديده لاجل الزيادة
لا احتياطا انتهى وفي الظهيرية تزوجها بالف ثم جدد النكاح بالفين المختار عندنا انه لا تلزمه الالف الثانية
لانها ليست بزيادة لفظا ولو ثبتت الزيادة انما تثبت في ضمن النكاح فاذا لم يصح النكاح لم يصح ما في ضمنه
انتهى وفي القنية قال بعد المهر جعلت الف درهم مهرك لا تلزم انتهى فالحاصل انهم اتفقوا على ان النكاح بعد
النكاح لا يصح وانما الاختلاف في لزوم المهر وفي البزازية من الصلح الصلح بعد الصلح باطل وكذا الصلح
بعد الشراء والشراء بعد الشراء فالثاني احق انتهى وقيد في جامع الفصولين والقنية الاخيرة بان يكون الثمن
الثاني اكثر من الاول او اقل لينفسخ العقد الاول فان كان بمثل الاول فالاول احق لعدم الفائدة وفي الولوالجية
امرأة قالت لرجل تزوجتك نفسي على الف درهم فقال الزوج قبلت النكاح على الفين جاز النكاح لانه اجاب
بما خاطبته وزيادة فان قالت المرأة قبل ان يتفرقا قبلت الالفين فعلى الزوج الفا درهم لانها قبلت الزيادة
وان لم تقبل المرأة حتى تفرقا جاز النكاح على الف وهذا يجب ان يكون قول ابي يوسف ومحمد بناء على ان في الالفين
الفا وزيادة وعليه الفتوى انتهى بلفظه ومما نقلناه علم انه لا يشترط في صحتها لفظ الزيادة واشار بقوله
زيد الى انه معلوم فلو قال زدتك في مهرك ولم يعين لم تصح الزيادة للجهالة كما في الواقعات واطلق في صحة الزيادة
فافاد انها صحيحة بلا شهود كما في القنية ويشمل الزيادة بعد هبة المهر والابراء منه ويشمل ما اذا زاد بعد موتها
فانها صحيحة اذا قبلت الورثة عند ابي حنيفة خلافا لهما كما في التبيين من البيوع ويشمل ما اذا كان بعد الطلاق
الرجعي قبل انقضاء العدة واما بعد انقضاء العدة في الرجعي وبعد الطلاق البائن فلم ار فيه نقلا قال
في انفع الوسائل وقياس الزيادات بعد موتها ان تصح فيهما عند ابي حنيفة بالطريق الاولى لان في الموت انقطع
النكاح وفات محل التمليك وبعد الطلاق قال وما ذكر في اكراه شيخ الاسلام من ان الزيادة في المهر بعد الفرقة
باطلة وهكذا روى بشر عن ابي يوسف قال اذا طلق امرأته ثلاثا قبل الدخول بها او بعده ثم زادها في المهر لم تصح
الزيادة محمول على انه قول ابي يوسف وحده لا على قول ابي حنيفة لان ابا يوسف خالفه في الزيادة بعد موت
المرأة فيكون قد مشى على اصله انتهى واما الزيادة بعد عتقها فذكر في التبيين في زيادة المبيع والثمن بانه لو

زوج امته ثم اعتقها ثم زاد الزوج على مهرها بعد العتق تكون الزيادة للمولى لانها تلتحق باصل العقد انتهى
ويوافقه ما في المحيط من اخر باب نكاح الاماء قال الزوج للمعتقة لك خمسون درهما على ان تختاريني بطل العقد
ولا شيء لها لانه لا يصح اخذ العوض عنه ولو قال اختاريني ولك خمسون زيادة على صداقك صح وتجب
الزيادة للمولى لانه وجب بدلا عن البضع لانه زيد على الصداق والمال يصلح عوضا عن البضع فيلتحق باصل
العقد انتهى ويخالفه ما في المحيط ايضا من باب خيار العتق والبلوغ رجل زوج امته من رجل ثم اعتقها
ثم زاد الزوج في المهر فالزيادة لها ولا اجبر الزوج على دفع الزيادة للمرأة وكذلك ان باعها فالزيادة للمشتري
ولا اجبر على دفع الزيادة اليه لانها بمنزلة الهبة انتهى وهو ضعيف لانه رواية المنتقى ومخالفة
الاصل الممهد وهو الالتحاق باصل العقد وفي التلخيص وشرحه لو قال زدتك في صداقك كذا على
ان تختاريني ففعلت بطل خيارها وتكون الزيادة للمولى للالتحاق كالزيادة بعد موت البائع اذا قبل الوارث
تكون تركة للميت حتى تقضى منها ديونه وتنفذ وصاياه بخلاف تعليق الزيادة بدخول الدار حيث لا يصح
ولا يجب لانها معتبرة باصل العقد انتهى وقيد بزيادة المهر لان زيادة المنكوحة لا تجوز كما اذا زوجه
امة ثم زاده اخرى لان الشرع ما ورد بتملك الزيادة المتولدة في المملوكة بالنكاح تبعا للمنكوحة بخلاف
البيع كما سيأتي في بابه **قوله** وصح حطها اي حط المرأة من مهرها لان المهر في حالة البقاء حقها والحط
يلاقيه حالة البقاء والحط في اللغة الاسقاط كما في المغرب اطلقه فشمل حط الكل او البعض وشمل ما اذا
قبل الزوج او لم يقبل بخلاف الزيادة فانه لا بد في صحتها من قبولها في المجلس كما قدمناه وقيد في البدائع
الابراء عن المهر بان يكون دينا اي دراهم او دنانير وظاهره ان حط المهر العين لا يصح لان الحط لا يصح في
الاعيان وفي انفع الوسائل الظاهر ان الحط يرتد بالرد وان لم يتوقف على القبول كهبة الدين ممن عليه الدين
اذا رد ولم ار فيه نقلا صريحا انتهى وقد ظفرت بالنقل صريحا من فضل الله ولله الحمد والمنة ذكر في القنية
من كتاب المداينات من باب الابراء من المهر قالت لزوجها ابرأتك ولم يقل الزوج قبلت وكان غائبا فقالت ابرأت
زوجي يبرأ الا اذا رده انتهى بلفظه وقيد بحطها لان حط ابيها غير صحيح فان كانت صغيرة فهو باطل وان
كانت كبيرة توقف على اجازتها فان ضمنه الاب ان لم تجزه البنت فالضمان باطل كما قدمنا نقله عن الخلاصة
في باب الاولياء ولا بد في صحة حطها من الرضا حتى لو كانت مكرهة لم يصح ولذا قال في الخلاصة من كتاب الهبة اذا
خوف امرأته بضرب حتى وهبت مهرها لا تصح ان كان قادرا على الضرب انتهى وفي القنية من الاكراه تزوج امرأة سرا
واراد ان تبرئه من المهر فدخل عليها اصدقاؤه وقالوا لها اما ان تبرئيه من المهر والا قلنا للشحنة كذا وكذا
فيسود وجهك فابرأته خوفا من ذلك فهو اكراه ولا يبرأ ولو لم يقولوا فيسود وجهك والمسئلة بحالها فليس
باكراه انتهى ولو اختلفا في الكراهية والطوع ولا بينة فالقول لمدعي الاكراه ولو اقاما البينة فبينة
الطواعية اولى كما في القنية في نظيره من الدعوى وفي الخلاصة قال لمطلقته لا اتزوجك ما لم تهبيني
ما لك علي من المهر فوهبت مهرها على ان يتزوجها ثم ابى الزوج ان يتزوجها فالمهر باق على الزوج تزوج او لم
يتزوج ولو قال لامرأته ابرئيني من مهرك حتى اهب لك كذا فوهبت مهرها وابى الزوج ان يهبها ما وعد يعود
المهر ذكره في النكاح وفيها من الهبة لو قالت لزوجها وهبت مهري منك على ان كل امرأة تتزوجها يجعل امرها
بيدي ان لم يقبل الزوج الهبة لا تصح وقد ذكرنا الجواب المختار انها تصح من غير قبول وان قبل ان يجعل امرها
بيدها فالهبة ماضية وان لم يجعل فكذلك عند البعض والمختار ان المهر يعود وعلى هذا لو قالت وهبت
مهري منك على ان لا تظلمني او على ان تحج بي او على ان تهب لي كذا وان لم يكن هذا شرطا في الهبة لا يعود المهر
انتهى وهو مشكل لان تعليق الابراء بالشرط باطل وفيها من النكاح لو احالت انسانا على الزوج على ان يؤدي
من المهر ثم وهبت المهر من الزوج لا تصح وهي الحيلة لمن ارادت ان تهب المهر ولا تصح ولو وهبت مهرها من ابنها
ووكلته بالقبض انتهى وفي القنية وله ثلاث حيل غير هذه احداها شراء شيء ملفوف من زوجها بالمهر
قبل الهبة والثانية صلح انسان معها عن المهر بشيء ملفوف قبل الهبة والثالثة هبة المرأة لابن صغير
لها قبل الهبة كذا في كتاب المداينات وفي التجنيس وهبت المهر لابنها الصغير وقبل الاب فالمختار انها لا تصح
لانها هبة غير مقبوضة انتهى وفيها قالت لزوجها ان كان يهمك المهر فقد ابرأتك يبرأ في الحال وليس

تعليق ولو طلق امراته ثلاثا ولم تعلم به ثم قال لها ان لم تبرئيني من المهر فانت طالق ثلاثا فابرأته وقيل برأ وقال
ابو حامد برأ قبل او لم يقبل ولو قالت الصداق الذي لي على زوجي ملك فلان بن فلان لا حق لي فيه وصدقه
المقر له ثم ابرأت زوجها عنه برأ ولو قالت المهر الذي لي على زوجي لوالدي لا يصح اقرارها به انتهى وفي كتاب النكاح
منها اختلفا في هبة المهر فقالت وهبته لك بشرط ان لا تطلقني وقال بغير شرط فالقول قولها انتهى
وذكر في الدعوى لو اقاما البينة فبينة المراة اولى وقيل بينة الزوج اولى ولا بد في صحة حطها من ان لا
تكون مريضة مرض الموت لما عرف في ابراء الوارث وفي الخلاصة ابرأت من المهر ووهبت مهرها من الزوج وماتت ثم
اختلفت ورثتها مع الزوج فقالت الورثة كانت الهبة في مرض الموت وقال الزوج كانت في الصحة فالقول
قول الزوج لانه ينكر المهر انتهى وفي القنية من كتاب الهبة وهبت مهرها من زوجها في مرض موتها وماتت زوجها
قبل فلا دعوى لها لصحة الابراء ما لم تمت فاذا ماتت منه فلورثتها دعوى مهرها انتهى وفيها ايضا
من باب البينتين المتضادتين اقام الزوج بينة انها ابرأته من الصداق في حال صحتها واقام الورثة بينة انها
ابرأته في مرض موتها فبينة الصحة اولى وقيل بينة الوارث اولى انتهى والراجح الاول وفيها ايضا من الهبة
ابراه عن الدين ليصلح مهمه عند السلطان لا يبرأ وهو رشوة ولو ابت الاضطجاع عند امراته فقال لها
ابرئيني من المهر فاضطجع معك فابرأته قيل يبرأ الا ان الابراء للتودد الداعي الى الجماع وقال عليه السلام تهادوا
تحابوا بخلاف الابراء في الاول لانه مقصود على اصلاح المهم واصلاح المهم مستحق عليه ديانة وبذل المال
فيما هو مستحق عليه حد الرشوة انتهى وفيها من كتاب الدعوى امراة ماتت فطلب زوجها من ورثتها براءته من
المهر فابوا فاعطى المهر ثم ظهر له بينة ان امراته ابرأته في حال الصحة ولم يعلم الزوج بذلك فله ان يرجع
بما اعطى من المهر ديانة فهذا يشير الى انه لا يرجع عليهم قضاء انتهى وفيها من باب البينتين المتضادتين اقامت
المراة بينة على المهر على ان زوجها كان مقرا بذلك الى يومنا هذا واقام الزوج البينة انها ابرأته من هذا
المهر الذي تدعي فبينة المراة اولى وكذا في الدين انتهى ويشترط في صحة ابرائها عن المهر بعضا لما في التجنيس
لو قال لها قولي وهبت مهري منك فقالت المراة ذلك وهي لا تحسن العربية لا تصح فرق بين هذا وبين العتق
والطلاق حيث يقعان والفرق ان الرضا شرط جواز الهبة وليس بشرط جواز العتق والطلاق انتهى واشار
المصنف الى انه لو تزوجها بمائة دينار على ان تحط عنه خمسين منها فقبلت فهو صحيح بالاولى كما في الخانية قوله
والخلوة بلا مرض احدهما وحيض ونفاس واحرام وصوم فرض كالوطي بيان للسبب الثالث المكمل للمهر وهي الخلوة
الصحيحة لانها سلمت المبدل حيث رفعت الموانع وذلك وسعها فيتاكد حقها في البدل اعتبارا بالبيع وقد
حكى الطحاوي اجماع الصحابة عليه ويدل عليه حديث الدارقطني من كشف خمار امراة او نظر اليها وجب
الصداق دخل او لم يدخل وحينئذ فالمراد بالمس في قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الخلوة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب اذ المس مسبب عن الخلوة عادة ويكون كما له بالجماع بحضرة الناس بالاجماع لا بالاية ومن فروع
لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامراة فتزوجها وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنا لانه سقط الحد بالتزوج قبل
تمام الزنى والمهر المسمى بالنكاح لان هذا يزيد على الخلوة وقد شرط المصنف في اقامتها مقام الوطي شروطا ترجع
الى اربعة اشيا الخلوة الحقيقية وعدم مانع حسي وعدم مانع طبعي وعدم مانع شرعي من الوطي فالاول
للاحتراز عما اذا كان هناك ثالث فليست بخلوة سوا كان ذلك الثالث بصيرا او اعمى او يقظان او نائما بالغا
او صبيا بعقل وفصل في المنتقى في الاعمى فان لم يقف على حالة نص وان كان اصم ان كان نهارا لا تصح وان كان ليلا
تصح انتهى ويشمل الثالث زوجته الاخرى وهو المذهب بناء على كراهة وطيها بحضرة ضرتها واختلف في الجارية
على اقوال لا تمنع مطلقا ولو كانت جارية لغيرهما وقيل جاريتها تمنع بخلاف جاريته والمختار ان جاريتها
لا تمنع كجاريته كما في الخلاصة وعليه الفتوى كما في المبتغى وجزم الامام السرخسي في المبسوط بان كلا منهما
يمنع وهو قول ابي حنيفة وصاحبيه لانه يمتنع من غشيانها بين يدي امته طبعا انتهى ويشمل الثالث الكلب
ان كان عقورا مطلقا وان لم يكن عقورا فكذلك ان كان لها وان كان له صحت الخلوة وخرج من الثالث الصبي
الذي لا يعقل والمجنون والمغمى عليه والمراد بالذي يعقل هنا ما يمكنه ان يعبر عما يكون بينهما كما في الخانية
وللاحتراز عن مكان لا يصلح للخلوة والصالح لها ان يامنا فيه اطلاع غيرهما عليهما كالدار والبيت ولو لم يكن

له سقف وكذا الخيمة في الغارة والمحمل الذي عليه قبة مضروبة وكذا البستان الذي له باب واغلق فلا يصح
في المسجد والطريق الاعظم والحمام وسطح الدار من غير ساتر والبستان الذي ليس له باب وان لم يكن هناك احد
واختلف في البيت اذا كان بابه مفتوحا او طاقه بحيث لو نظر انسان راهما ففي مجموع النوازل ان كان لا يدخل
عليهما احد الا باذن فهي خلوة واختار في الذخيرة انه مانع وهو الظاهر ويصح ان يكون هذه الفروع داخلة
في المانع الحسي لا وجود ثالث وعدم صلاحية المكان مانع حسي كما في الاسرار واشار بالمرض الى المانع الحسي
لعدم الفرق بين مرضه ومرضها واطلقه فافاد ان مطلق المرض مانع وهو كذلك في مرضه واما في مرضها
فلا بد ان يكون مرضا يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وهو الصحيح لان مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور عادة ومن المانع
الحسي الرتق والقرن والعفل والشعر داخل الفرج المانع من جماعها فالقرن في الفرج مانع يمنع من سلوك الذكر
فيه اما غدة غليظة او لحم او عظم وامراة رتقا بها ذلك كذا في المغرب وامراة رتقا بينة الرتق اذا لم يكن لها
خرق الا المبال وضبط القرن في شرح المجمع بسكون الراء والرتق بفتح التاء والعفل شيء مدور يخرج بالفرج
ومنه صغرها بحيث لا تطيق الجماع وليس له ان يدخل بها قبل ان تطيقه وقدره بالبلوغ وقيل بالتسع
والاولى عدم التقدير كما قدمناه فلو قال الزوج تطيقه واراد الدخول وانكر الاب فالقاضي يريها النسا
ولم يعتبر السن كذا في الخلاصة وفي خلوة الصغير الذي لا يقدر على الجماع قولان وجزم قاضي خان بعدم
الصحة فكان هو المعتمد ولذا قيل في الذخيرة بالمراهق وسياتي الكلام على الخصي ونحوه واشار بالحيض والنفاس
الى المانع الطبعي وهو شرعي ايضا ولا يخفى انه عند عدم درور الدم ليس مانعا طبعا مع انه مانع شرعا
لان الطهر المتخلل بين الدمين في المدة حيض ونفاس والظاهر انه لا يوجد لنا مانع طبعي الا وهو شرعي فلو اكتفى
بالمانع الشرعي عنه لكان اولى واشار بالاحرام والصوم الى المانع الشرعي اما الاحرام فاطلقه فشمل الاحرام
بحج فرض او نفل او بعمرة وعلله في الهداية وغيرها بانه يلزم من الوطي معه الدم وفساد النسك والقضا وظاهره
انه لو خلى بها بعد الوقوف بعرفة فانها صحيحة للامن من الفساد مع ان الجواب مطلق وهو الظاهر للحرمة شرعا واما
الصوم فقيده المصنف بصوم الفرض للاحتراز عن صوم التطوع لانه لا يمنع صحة الخلوة وان كان واجبا بالشروع
لان وجوبه لضرورة صيانة المودى فلا يظهر في حق غيره مع ان الافطار فيه بغير عذر جائز في رواية وشمل
صوم الفرض قضا رمضان والكفارات والمنذور فانها تمنع صحة الخلوة وهو قول البعض والصحيح انه لا يمنع
صحتها لانها لا كفارة في افسادها فلو قال المصنف وصوم رمضان اداء كما في المجمع لكان اولى لانه الصحيح
او قال والصوم اختيارا لقول البعض لامكن لانه لا فرق عند البعض بين صوم التطوع والفرض في انه يمنع
صحتها كالاحرام فتقييده بصوم الفرض ليس على قول من الاقوال وينبغي ان يكون صوم الفرض ولو منذورا يمنع صحة
الخلوة اتفاقا لانه يحرم افساده وان كان لا كفارة فيه فهو مانع شرعي واما الصلوة فقالوا فرضها كفرض الصوم
ونفلها كنفله كذا في الهداية وعلله في غاية البيان بانه لا ياثم بترك النافلة وهو الصحيح فلا يكون مانعا خلا
صلاة الفرض فانه ياثم بتركها انتهى وفيه نظر لانه ليس الكلام في الترك وانما هو في الافساد ولا شك ان افساد
الصلاة لغير عذر حرام فرضا كانت او نفلا فينبغي ان يكون مطلق الصلاة مانعا مع انهم قالوا ان الصلاة
الواجبة كالنفل لا تمنع صحة الخلوة كما في شرح النقاية مع انه ياثم بتركها واغرب منه ما في المحيط ان صلاة
التطوع لا تمنع صحتها الا الاربع قبل الظهر فانها تمنع صحة الخلوة لانها سنة موكدة فلا يجوز تركها بمثل هذا
العذر انتهى فانه يقتضي عدم الفرق بين السنن الموكدة ويقتضي ان الواجبة تمنع صحتها بالاولى ومن المانع
الشرعي ان يكون طلاقها معلقا بخلوتها فلو قال لها ان خلوت بك فانت طالق فخلا بها طلقت فيجب نصف المهر
لحرمة وطيها كذا في الواقعات زاد في البزازية والخلاصة بانه لا تجب العدة في هذا الطلاق لانه لا يمكن من الوطي
وسياتي وجوبها في الخلوة الفاسدة على الصحيح فتجب العدة في هذه الصورة احتياطا وصورها في المبتغى
بالمعجمة بان يقال ان تزوجت فلانة فخلوت بها فهي طالق فتزوجها وخلا بها كان له نصف المسمى ومن المانع الشرعي
ان لا يعرفها حين دخلت عليه او حين دخل عليها على الاصح لانها انما تقام مقام الوطي اذا تحقق بالخلوة التسليم
والتمكين وذا لا يحصل الا بالمعرفة كذا في المحيط ويصدق انه لم يعرفها كذا في الخانية ولو عرفها هو ولم تعرفه هي
تصح الخلوة كذا في التبيين ولعل الفرق انه متمكن من وطيها اذا عرفها ولم تعرفه بخلاف عكسه فانه يحرم عليه

وطئها وفي الخانية الكافر إذا خلا بامرأته بعدما أسلمت صحت الخلوة ولو أسلم الكافر وامرأته مشركة فخلا بها لا تصح
الخلوة انتهى ولعل الفرق مبني على أن الكافر غير مخاطب بالفروع فكان متمكنا من وطء المسلمة بخلاف وطء المسلم المشركة
وفي الخلاصة ولو دخلت عليه وهو نائم صحت علم أو لم يعلم انتهى وهو مشكل لأنه لم يتمكن مع النوم من وطئها
كما إذا لم يعرفها لكن أقاموه مقام اليقظان هنا ولو لم تمكنه من الوطء في الخلوة ففيه اختلاف المتأخرين كذا في
الذخيرة وقياس وجوب النفقة تصح الخلوة كما لا يخفى واختار الطرسوسي نفقتها من عنده أنها إن كانت بكرا
صحت الخلوة لأنها لا توطأ إلا كرها وإن كانت ثيبا لم تصح لعدم تسليم البضع اختيارا فكانت راضية بإسقاط
حقها بخلاف البكر فإنها تستحي وينبغي أن يكون من المانع الشرعي كونه مظاهرا منها فلو ظاهر منها ثم خلا بها قبل
التكفير لم تصح لحرمة وطئها عليه ويدل عليه أن الإمام الدبوسي في الأسرار فسر المانع الشرعي بما يحرم عليه معه
جماعها وأطلق في إقامتها مقام الوطء فأفاد أنه يكمل بها المسمى وإن قالت لم يطأني كما في الخانية ولو لم تمكنه من الوطء
في الخلوة ففيه اختلاف المتأخرين كذا في الذخيرة وقياس وجوب النفقة صحة الخلوة كما لا يخفى واختار
الطرسوسي نفقتها من عنده إن كانت بكرا صحت الخلوة لأنها لا توطأ إلا كرها وإن كانت ثيبا لم تصح لعدم تسليم
البضع اختيارا فكانت راضية بإسقاط حقها بخلاف البكر فإنها تستحي وأفاد أنها كالوطء في الأحكام لكن
هي كالوطء في أحكام دون أحكام فأقاموها مقامه في حق كمال المهر وثبوت النسب ووجوب العدة والنفقة والسكنى
في هذه العدة وحرمة نكاح أختها وأربع سواها وحرمة نكاح الأمة وقياس قول أبي حنيفة ومراعاة وقت
الطلاق في حقها كذا ذكروا وينبغي أن لا يذكر ثبوت النسب من أحكام الخلوة القائمة مقام الوطء لأنه من أحكام
العقد وإن لم يوجد خلوة أصلا كما صرح به في المبسوط وكذا النفقة والسكنى وحرمة نكاح الأخت ونحوها
فإنها من أحكام العدة فذكرها يغني عنها هكذا فهمته ثم بعد مدة رأيت في جامع الفصولين نقلا عن أدب
القاضي للخصاف أنها قائمة مقام وطء في حق تكميل المهر ووجوب العدة ولم تقم مقامه في بقية الأحكام انتهى
وهذا هو التحقيق ولم يقيموها مقامه في حق الإحصان إن تصادقا على عدم الدخول وإن أقرا به لزمهما حكم
الإحصان وإن أقر به أحدهما صدق في حق نفسه دون صاحبه كما في المبسوط وفي حرمة البنات وحلها للأول
والميراث حتى لو أبانها ثم مات في عدتها لم ترثه كما في المجتبى وفي الرجعة فلا يصير مراجعا بالخلوة ولا رجعة له
بعد الطلاق الصريح بعد الخلوة وأما في حق وقوع طلاق آخر ففيه روايتان والأقرب إلى الصواب الوقوع لأن
الأحكام لما اختلفت يجب القول بالوقوع كذا في الذخيرة وجعلها في المجتبى كالوطء في حق التزوج فإنها تزوج
كما تزوج الثيب وهو ضعيف لما قدمنا من أنها تزوج بعدها كالأبكار إذا قالت لم يدخل بي وفي غاية البيان
إذا خلا بها في النكاح الموقوف تكون إجازة لأن الخلوة بالأجنبية حرام وقال بعضهم نفس الخلوة لا تكون
إجازة انتهى وزاد في المجتبى عدم كونها كالوطء في منعها نفسها للمهر ولا ينبغي إدخاله هنا لأنه لو وطئها
حقيقة فلها منعه بعده عند أبي حنيفة نعم بناء على قولهما كما لا يخفى وفي المجتبى الموت قائم مقام الدخول
في حكم العدة والمهر وفيما سواهما كالعدم نعم بناء على قولهما وفي شرح الناصحي فإن ماتت الأم قبل أن يدخل بها
فابنتها له حلال انتهى **قوله** ولو مجبوبا أو عنينا أو خصيا أي الخلوة بلا الموانع المذكورة كالوطء ولو كان الزوج
مجبوبا ونحوه فلها كمال المهر بعد الطلاق والخلوة عند أبي حنيفة وقالا كذلك في الخصي والعنين وفي المجبوب
عليه النصف لأنه أعجز من المريض بخلاف العنين لأن الحكم أدير على سلامة الآلة ولأبي حنيفة أن المستحق عليها
التسليم في حق السحق وقد أتت به والحاصل أن الخلوة الصحيحة عنده هي التمكين من الوطء بأقصى ما في وسعها
فإن قلت ينبغي جريا على هذا أن توجب الخلوة بالرتقاء كمال المهر إذ ليس هنا تسليم غيره قلنا إن الرتق قد يزول فكان
هذا التسليم منتظرا غيره فلم يجب كمال المهر لعدم التسليم كاملا كذا في غاية البيان والجب القطع ومنه المجبوب
الخصي الذي استؤصل ذكره وخصياه وقد جب جبا وخصاه نزع خصيتيه خصاء على فعال والإخصاء
في معناه خطأ وإنما الخصي فعل فقياس وإن لم نسمعه والمفعول خصي على فعيل والجمع خصيان كذا في المغرب
وفي الغاية الظاهر أن قطع الخصيتين ليس بشرط في المجبوب ولذا اقتصر الإسبيجابي على قطع الذكر وأشار
المصنف إلى صحة خلوة الخنثى بالأولى وإلى أن نسب الولد يثبت من المجبوب وهو بالإجماع كذا في البدائع وذكر
التمرتاشي إن علم أنه ينزل يثبت وإن علم خلافه فلا وعليها العدة والأول أحسن وعلم القاضي أنه ينزل أولا إنما

يتعذر أو يتعسر كذا في فتح القدير **قوله** وتجب فيها أي تجب العدة على المطلقة بعد الخلوة احتياطا وإنما
أورد هذا الحكم مع أنه معلوم من جعلها كالوطء لأن هذا حكم لا يخص الصحيحة بل حكم الخلوة ولو فاسدة
احتياطا استحسانا لتوهم الشغل والعدة حق الشرع والولد لأجل النسب فلا تصدق في إبطال حق الغير بخلاف
المهر لأنه مال لا يحتاط في إيجابه وذكر القدوري في شرحه أن المانع إن كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة
وإن كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة واختاره قاضي خان في فتاواه لكن في فتح القدير
إلا أن الأوجه على هذا أن يخص الصغير بغير القادر والمرض بالمدنف لثبوت التمكن حقيقة في غيرهما انتهى
والمذهب وجوب العدة مطلقا لأنه نص محمد في الجامع الصغير وظاهره أنها واجبة قضاء وديانة وفي المجتبى
وذكر العتابي تكلم مشايخنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة أنها واجبة ظاهرا أم على الحقيقة فقيل
لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الدخول حل لها ديانة لا قضاء انتهى وفي المجتبى والخلوة الصحيحة في النكاح
الفاسد لا توجب العدة **قوله** وتستحب المتعة لكل مطلقة إلا للمفوضة قبل الوطء وهي بكسر الواو من فوضت
أمرها إلى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها إلى الزوج بلا مهر فإن المتعة لها واجبة على زوجها كما
دونها كما ذكره الإسبيجابي فالمراد بالواجب هنا اللازم وأخرج الواجب على أن يكون مستحبا بناء على الاصطلاح وشمل
كلامه من طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا فإنها مستحبة على ما في المبسوط والمحيط والحصر وعلى رواية
صاحب التأويلات وصاحب التبيين وصاحب المختلف وعلى ما في بعض نسخ القدوري تكون
مستحبة لهما حكما للطلاق ولو كانت مستحبة كان المعنى آخر كما في قوله في عيد الفطر ولا يكبر في طريق المصلى عند
أبي حنيفة أي حتما للعيد ولكن لو كبر لأنه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب كذا في غاية البيان وحاصله أنه ليس
المراد من نفي المستحب هنا أن لا ثواب في فعله بل فيه ثواب اتفاقا لأنه إحسان وبرها وإنما محل الاختلاف أن هذا
المستحب حكم من أحكام الطلاق أو لا وقد قدمنا أن الفرقة إذا كانت من قبلها قبل الدخول فإنه لا يستحب لها
المتعة أيضا لأنها جانية **قوله** ويجب مهر المثل في الشغار لأنه سمى ما لا يصلح صداقا فصح العقد ويجب مهر
المثل كما إذا سمى خمرا أو خنزيرا والشغار في اللغة الخلو يقال شغر الكلب إذا رفع إحدى رجليه ليبول وبلدة
شاغرة إذا كانت خالية من السلطان وأما في الاصطلاح فتزويجه موليته على أن يزوجه الآخر موليته ليكون
أحد العقدين عوضا عن الآخر سواء كانت المولية بنتا أو أختا أو أمة سمي به لخلوه عن المهر وإنما قيدنا بأن يكون
أحدهما صداقا عن الآخر لأنه لو لم يكن كذلك بأن قال زوجتك بنتي على أن تزوجني بنتك ولم يزد عليه فقبل
الآخر فإنه لا يكون شغارا اصطلاحا وإن كان الحكم وجوب مهر المثل وكذا لو قال أحدهما على أن يكون بضع بنتي
صداقا لبنتك ولم يقبل الآخر بل زوجه بنته ولم يجعلها صداقا فليس بشغار وإن وجب مهر المثل حتى كان العقد
صحيحا اتفاقا وأما حديث الكتب الستة مرفوعا من النهي عن نكاح الشغار فقد قلنا به لأنه إنما نهي عنه لخلوه
عن المهر وقد أوجبنا فيه مهر المثل فلم يبق شغارا قيد بالشغار لأنه لو زوج ابنته من رجل على مهر مسمى على أن
يزوجه الآخر ابنته على مهر مسمى فإن زوجه فلكل واحدة منهما ما سمي لها من المهر وإن لم يزوجه الآخر كان للمزوجة
تمام مهر مثلها لأنه رضيها بدون مهر المثل باعتبار منفعة مشروطة لا بها كذا في المبسوط **قوله** وخدمة
زوج حر للإمهار أي يجب مهر المثل إذا تزوج حر امرأة وجعل خدمته لها سنة مثلا صداقها وقال محمد لها قيمة
خدمة سنة لأن المسمى مال إلا أنه عجز عن التسليم لمكان المناقضة فصار كالمتزوج على عبد الغير ولهما أن الخدمة
ليست بمال لما فيه من قلب الموضوع أو لا تستحق فيه بحال فصار كتسمية الخمر والخنزير وهذا لأن تقومه بالعقد
للضرورة فإذا لم يجب تسليمه بالعقد لم يظهر تقومه فيبقى الحكم على الأصل وهو مهر المثل أطلق في الخدمة
فشمل رعي غنمها وزراعة أرضها وهو رواية الأصل كما في الخانية وذكر في المبسوط فيه روايتين وذكر في المعراج
أن الأصح رواية الأصل وهو وجوب مهر المثل لكن يشكل عليه أنهم لم يجعلوا رعي الغنم والزراعة خدمة في مسألة
استئجار الابن أباه فقالوا لو استأجره للخدمة لا يجوز ولو استأجره للرعي والزراعة يصح فمقتضاه ترجيح
الصحة في جعله صداقا وكونه الأوجه الصحة كقص الله تعالى قصة شعيب وموسى من غير بيان نفيه في شرعنا
إنما يلزم لو كانت الغنم ملك البنت دون شعيب وهو منتف ويقيد بخدمة الزوج لأنه لو تزوجها على خدمة حر
آخر فالصحيح صحته ويرجع على الزوج بقيمة خدمته كما في المحيط وهذا يشير إلى أنه لا يخدمها فأما لأنه

اجنبي فلا بد من الانكشاف فعليها مع مخالطته للخدمة واما ان يكون مراده اذا كان بغير امره ذلك الحر ولم يجز ظاهر
ما في الهداية انه اذا وقع برضاه يجب عليه تسليم خدمته كما لو تزوج على عبد الغير برضا مولاه حيث يجب على
المولى تسليمه وقيد بالحر لما سيأتي تصريحا وقيد بالخدمة لانه لو تزوجها على منافع سائر الاعيان من سكنى داره
وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه ونحو ذلك من منافع الاعيان مدة معلومة صحت
التسمية لان هذه المنافع اموال والحقت بالاموال شرعا في سائر العقود لمكان الحاجة والحاجة في النكاح
متحققة وامكان الدفع بالتسليم ثابت بتسليم محالها اذ ليس فيه استخدام المراة زوجها فجعلت اموالا والحقت
بالاعيان فصحت تسميتها كذا في البدائع والمراد بزراعة ارضه ان تزرع ارضه ببذرها والمنزلة شيء من الخارج
واما اذا شرط له شيء من الخارج فان التسمية تفسد قال في المجمع من كتاب المزارعة ولو تزوج على ان تزرع هي ارضه
بالنصف ببذرها صح وفسدت فيجعل مهرها نصف اجر مثل الارض وربعه ان طلقها قبل الدخول واوجب مهر المثل
لا يزاد على اجر مثل الارض والمتعة في الطلاق قبله وان كان هو العامل في ارضها ببذرها جعل مهرها نصف اجر
مثل عمله لا مهر المثل او على ان تزرع هي ببذره او هو ارضها ببذره وجب مهر المثل انتهى وقد وقع في شرحه هنا لان
الملك خلل في التوجيه فاجتنبه وفي الخانية ولو تزوج امراة على جارية على ان له خدمتها ما عاش او ما في بطنها له
كانت الجارية وخدمتها وما في بطنها للمراة ان كان مهر مثلها مثل قيمة الخادم او اكثر وان كان مهر مثلها اقل من قيمة
الخادم كان لها مهر المثل الا ان يسلم الزوج الخادم اليها باختياره **قوله** وتعليم القرآن اي يجب مهر المثل اذا جعل
الصداق تعليم القرآن لان المشروع انما هو الابتغاء بالمال والتعليم ليس بمال وكذا المنافع على اصلنا ولان التعليم
عبادة فلا يصلح ان يكون صداقا ولان قوله تعالى فنصف ما فرضتم يدل على انه لا بد ان يكون المفروض مما له نصف
حتى يمكنه ان يرجع عليها بنصفه اذا طلقها قبل الدخول بعد القبض ولا يمكن ذلك في التعليم واما قوله صلى الله
عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن فليست الباء متعينة للعوض لجواز ان يكون للسببية او للتعليل اي
لاجل انك من اهل القرآن او المراد ببركة ما معك منه فلم يصلح دليلا وسيأتي ان شاء الله تعالى في كتاب الاجارات
ان الفتوى اليوم على جواز الاستئجار لتعليم القرآن والفقه فينبغي ان يصح تسميته مهرا لان ما جاز اخذ الاجر في
مقابلته من المنافع جاز تسميته صداقا كما قدمنا نقله عن البدائع ولهذا ذكر في فتح القدير هنا انه لما جوز الشافعي
اخذ الاجر على تعليم القرآن صح تسميته صداقا فكذا نقول يلزم على المفتى به صحة تسميته صداقا ولم ار احدا تعرض له
والله الموفق للصواب واشار المصنف الى انه لو اعتق امته وجعل عتقها صداقها فان التسمية لا تصح لان العتق ليس
بمال فان تزوجته فلها مهر المثل وان ابت لا تجبر وعليها قيمتها للمولى وكذا ام الولد لكن لا قيمة عليها له عند ابيها
ولو قالت لعبدها اعتقتك على ان تتزوجني بالف فقبل عتق وعليه قيمته لها ان ابى ان يتزوجها وان اقام الالف على
قيمة نفسه وعلى مهر مثلها فما اصاب الرقبة فهو قيمته وما اصاب المهر فهو مهرها يتنصف بالطلاق قبل الدخول
واشار المصنف الى انه لو تزوجها على ان يحج بها وجب مهر المثل كذا في الخانية وفرق في الخانية بين ان يتزوجها على ان يحج بها وبين
ان يتزوجها على حجة فاوجب في الاول مهر المثل وفي الثاني قيمة حجة وسط **قوله** ولها خدمته لو عبدا يعني لو
تزوج عبد حرة على خدمته لها سنة باذن مولاه صحت التسمية ويخدمها سنة لانه لما خدمها باذن المولى صار
كانه يخدم مولاه حقيقة ولان خدمة العبد لزوجته ليست بحرام اذ ليس له شرف الحرية ولهذا سلبت عنه
عامة الكرامات الثابتة للاحرار فكذا هذا كذا في غاية البيان وصرح الولوالجي في فتاواه بان استخدام الزوج لا
يجوز لما فيه من الاستهانة وصرح قاضيخان في شرح الجامع الصغير بان خدمة الزوج لها حرام لانها توجب
الاهانة انتهى وفي البدائع ان استخدام الحرة زوجها الحر حرام لكونه استهانة واذلالا انتهى وحاصله انه يحرم عليها
الاستخدام ويحرم عليه الخدمة لها وظاهر المختصر ان المراة حرة لانه جعل الخدمة لها واما لو تزوج عبد امة على
خدمته سنة لمولاها فانه صحيح بالاولى ويخدم المولى وينبغي انه لو تزوجها على ان يخدمها ان لا تصح التسمية اصلا
ولم ارهما صريحا **قوله** ولو قبضت الف المهر ووهبت له وطلقها قبل الوطء رجع عليها بالنصف لانه لم يصل اليه
بالهبة عين ما يستوجبه لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود والفسوخ ولذا لو سمى لها دراهم واشار
اليها له ان يحبسها ويدفع مثلها جنسا ونوعا وقدرا وصفة كذا في البدائع ولا يلزمها رد عين ما اخذت بالطلاق
قبل الدخول ولذا قال الولوالجي في فتاواه من باب الزكاة ولو تزوج رجل امراة على الف درهم وقبضت وحال الحول

ثم طلقها قبل الدخول بها زكت الالف كلها لانه وجب في ذمتها مثل نصف المقبوض لا عين المقبوض والدين بعد
الحول لا يسقط الواجب ولو كانت سائمة غير الاثمان زكت نصفها لانه استحق نصفها من غير اختيارها فصار
كالهلاك ولا يزكي الزوج شيئا لان ملك الزوج الان عاد في النصف انتهى واشار المصنف الى ان حكم المكيل والموزون
اذا لم يكن معينا حكم النقد لعدم التعيين واما المعين منه فكالعرض وفي البدائع وان كان تبرا او ذهبا او نقرة
فهو كالعرض في رواية فيجبر على تسليم المعين وفي رواية كالمضروب فلا يجبر **قوله** فان لم تقبض الالف او قبضت
النصف ووهبت الالف او وهبت العرض المهر قبل القبض او بعده فطلقت قبل الوطء لم يرجع عليها بشيء بيان
لمفهوم المسئلة المتقدمة وهي ثلاث مسائل الاولى اذا لم يقبض شيئا من المهر ثم وهبته كله له ثم طلقها قبل الدخول
فانه لا رجوع له عليها بشيء وفي القياس يرجع عليها بنصف الصداق وهو قول زفر لانه سلم له بالابراء فلا يبرا عما
يستحقه بالطلاق ووجه الاستحسان انه وصل اليه عين ما استحقه بالطلاق قبل الدخول وهو براءة ذمته
عن نصف المهر ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود وله نظائر منها ما في معراج الدراية الواهب اذا
وهب المغصوب للمغصوب منه ما اذا قال انك غصبت مني الف درهم فقال المدعى عليه بل استقرضتها انتهى
وتمامه في التلخيص ويكتبها في التلخيص ما اذا باع بيعا فاسدا وقبض المشتري المبيع ثم وهبه للبائع لا يضمن
قيمته لحصول المقصود بخلاف ما لو وصل المبيع اليه من جهة غير المشتري حيث لا يبرا من الضمان لانه لم يصل
اليه من الجهة المستحقة ومنها ما اذا اشترى جارية بعبد ثم وهب الجارية من مشتري العبد ثم استحق العبد من
يده فانه لا يرجع على مشتري الجارية بقيمتها استحسانا ومنها مريض وهب جارية من انسان لا مال له غيرها
وسلم الجارية اليه ثم وهب الموهوب له الجارية من المريض ثم مات من مرضه فانه لا يضمن الموهوب له قيمة ثلثي الجارية
للورثة استحسانا بخلاف ما لو وهب المريض لاحد ابنيه عبدا ثم وهبه الاخ لاخيه ثم مات الاب فانه يرجع
على اخيه الواهب بنصف قيمة العبد لانه ما وصل اليه من جهة ابيه ومنها المرتهن اذا ابرا الراهن عن الدين ثم هلك
الرهن في يد المرتهن لا يضمن ومنها المسلم اليه اذا وهب رأس المال وهو عوض من باب السلم ثم تقايلا السلم لا يغرم
المسلم اليه شيئا استحسانا ويلزمه قيمته قياسا وهو قول زفر كذا في المحيط ويرد على هذا الاصل اعني انه لا اعتبار
لاختلاف السبب اذا حصل المقصود لما ذكره في التبيين من باب التحالف لو قال بعتني هذه الجارية فانكر فقال لها
بعتكها وانما زوجتكها فانه لا يجوز له ان يطأها لاختلاف الحكم فان حكم ملك اليمين خلاف حكم الزوجية انتهى
الا ان يقال انه ليس من قبيل حصول المقصود لان المقصود منهما مختلف وينبغي ان يكون داخلا تحت الاصل المذكور
ما اذا اقر له بالف من ثمن متاع فقال المقر له هي غصب قال الزيلعي من باب التحالف انه يؤمر بالدفع اليه لاتحاد
الحكم وفي تلخيص الجامع من باب الاقرار مما يكون قصاصا قال اودعتني هذه الالف فقال بل لي الف قرض فقد رده
لان العين غير الدين الا ان يتصادقا لان المصر كالمبتدي ولو قال اقرضتكها اخذ الالف لان التكاذب في
الزوال ولو قال غصبتك اخذ الالف لان موجبه الضمان فاتفقا على الدين واختلفا في الجهة فلغت وكذا لو
اقر بالقرض وهو ادعى الثمن انتهى وفي المعراج فان قيل يلزم على هذا ما اذا اشترى عبدا بالف ثم حط البائع عشر الثمن
ثم وجد به عيبا ينقص عشر الثمن حيث يرجع بنقصان العيب وان حصل له هذا بالحط قلنا موجب العيب
سقوط بعض الثمن وهذا لا يحصل له بالحط لان المحطوط خرج عن كونه ثمنا انتهى المسئلة الثانية ما اذا
قبضت النصف ثم وهبت الكل المقبوض وغيره ثم طلقها قبل الدخول بها فانه لا يرجع واحد منهما على صاحبه
بشيء عند ابي حنيفة وقالا يرجع عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل لان الحط يلتحق باصل العقد
وله ان مقصوده سلامة النصف بالطلاق وقد حصل والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح كالزيادة
ولا تنتصف الزيادة مع الاصل اتفاقا هكذا في الهداية وغاية البيان والتبيين وكثير من الكتب واستشكل
في فتح القدير بان التحاق الزيادة باصل العقد هو الواقع لقول المانعين لها لو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه
فاذا لم يلتحق بقي ابطالهم بلا جواب فالحق انها تلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من المشايخ وانما لا تنتصف لان
الانتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة كما قدمناه انتهى وحاصله انه تناقض كلامهم فصرحوا
هنا بعدم الالتحاق وفي مسئلة زيادة المهر فرجح المحقق ما صرحوا به في المسئلة السابقة وابطل كلامهم هنا
والجواب ان كلامهم في الموضعين صحيح لان قولهم هنا ان الالتحاق انما هو من وجه دون وجه لتصريحهم بانها

لو حطت من المهر حتى صار الباقي اقل من عشرة فانه لا يضر ولو التحق الحط باصل العقد من كل وجه للزم تكميلها ولو وجب
المهر المثل لو حطت الكل كانه لم يسم شيئا وقولهم هنا بعدمه انما هو من وجه دون وجه عملا في كل موضع بما يناسبه
فروعي جانب الالتحاق لتصحيح الزيادة حتى لا يكون ملكه عوضا عن ملكه للنص المفيد لصحتها كما اسلفناه وروعي
جانب عدمه هنا لانه لا داعي اليه لان المقصود سلامة النصف للزوج وقد حصل فلا ضرورة الى القول
بالالتحاق الذي هو خلاف الاصل لانه مغير للعقد والله الموفق للصواب قوله وهبت الالف قيد الى الثلثين
مع ارهبة الالفاظ بقيد في الثانية لانها لو وهبت النصف الذي في ذمته فالحكم كذلك من انه لا رجوع له
عليها عنده خلافا لهما وقيد بقبض النصف للاحتراز عما اذا قبضت اكثر من النصف ووهبت الباقي فانها ترد
عليه ما زاد على النصف عنده كما لو قبضت ستمائة ووهبت اربعمائة فانه يرجع بمائة وعندهما يرجع بنصف المقبوض
فترد ثلثمائة كما في غاية البيان ولو وهبت مائتين رجع بثلاث مائة تتميما للنصف كما في النهاية واما اذا قبضت اقل
من النصف ووهبت الباقي فهو معلوم بالاولى فعلم ان التقييد بالنصف للاحتراز عن الاكثر لا عن الاقل
وحكم المثلي الغير المعين حكم النقد هنا ايضا المسئلة الثالثة لو كان المهر عوضا فوهبته له ثم طلقها قبله
فانه لا رجوع له بشيء عليها سواء كانت الهبة قبل القبض او بعده لانه وصل اليه عين حقه لتعينه في الفسخ كتعينه
في العقد ولهذا لم يكن لكل واحد منهما دفع شيء اخر واشار بقوله العرض المهر الى انه لم يتعيب لانه لو وهبت له
بعدما تعيب بعيب فاحش ثم طلقها قبله فانه يرجع عليها بنصف قيمة العرض يوم قبضت لانه لما تعيب فاحشا صار
كانها وهبته عينا اخرى من المهر كما في التبيين وظاهره ان العيب اليسير كالعدم لما سيأتي ان العيب اليسير
في المهر متحمل واطلق في المهر العرض فشمل المعين وما في الذمة بخلاف المثليات فان ما في الذمة منها ليس حكمه كالعرض
والمعين منها كالعرض وهو من خصوص النكاح فان العرض فيه يثبت في الذمة لان المال فيه ليس بمقصود فيجري
فيه التسامح بخلاف البيع وتمثيلهم هنا بالحيوان له المراد به نحو الفرس والحمار ونحوهما لا مطلق الحيوان فان التسمية
تفسد كما سيأتي وقيد بالهبة لانها لو باعت عرض الصداق من الزوج ثم طلقها قبله فانه يرجع عليها بالنصف
كذا في غاية البيان ولم يبين انه يرجع عليها بنصف قيمته او بنصف الثمن المدفوع والظاهر الاول وقيد بهبة المراة
للزوج لانها لو وهبت العرض لاجنبي بعد قبضه ثم وهبه الاجنبي من الزوج ثم طلقها قبل الدخول فانه يرجع عليها بنصف
الصداق المعين والدين في ذلك سواء لانه لم يسلم له النصف من جهتها كذا في المبسوط وقيد بهبة جميع العرض
لانها لو وهبت له اقل من النصف وقبضت الباقي فانها ترد ما زاد على النصف ولو وهبت له اكثر او النصف فلا
رجوع له وقد ظهر لي مما ان هذه المسئلة اعني ما اذا طلقها قبل الدخول بعدما وهبته على ستين وجها لان
المهر اما ذهب او فضة او مثلي غيرهما او قيمي فالاول على عشرين وجها لان الموهوب اما الكل او النصف وكل منهما اما
ان يكون قبل القبض او بعد القبض او بعد قبض النصف او اقل منه او اكثر منه فهي عشرة وكل منها اما ان يكون نقدا
او تبرا فهي عشرون والعشرة الاولى في المثلي وكل منهما اما ان يكون معينا او لا وكذا في القيمي والاحكام مذكورة فليتامل
ومما يناسب مسئلة هبة المراة العرض المهر ما في الظهيرية لو وهبت المراة العين الممهورة للزوج ثم استحقت فانها
ترجع عليه بقيمتها انتهى لانه بالاستحقاق بطلت الهبة وقد تزوجها على عين مملوكة لغيره **قوله** ولو نكحها بالف
على ان لا يخرجها او على ان لا يتزوج عليها او على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان وفى واقام فلها الالف والا
فمهر المثل بيان لمسئلتين الاولى وضابطها ان يسمي لها قدرا او مهر مثلها اكثر منه ويشترط منفعة لها او لابيها او لذي
رحم محرم منها فان وفى بما شرط فلها المسمى لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به والا فمهر المثل لانه سمى ما لها فيه نفع فعند
فواته ينعدم رضاها بالمسمى فيكمل مهر مثلها كما اذا شرط ان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او ان يكرمها ولا
يكلفها الاعمال الشاقة او ان يهدي لها هدية او ان يطلق ضرتها او على ان يعتق اخاها او على ان يزوج اباها
ابنته علله في المحيط بانها تنتفع بما لاخيها وابيها فصارت كالمنفعة المشروطة لها انتهى ولا بد ان يكون بصيغة
المضارع في العتق والطلاق ليكون وعدا ان وفى به فيها والا لا يلزمه الاعتاق والتطليق ويكمل لها مهر المثل
اما اذا شرطه بالمصدر كما اذا تزوجها على الف وعتق اخيها او طلاق ضرتها عتق الاخ وطلقت المراة بنفس
النكاح المقبول ولا يتوقف على ان يفعلهما وللمراة المسمى فقط واما ولاء الاخ فان قال الزوج وعتق اخيها عنها فهو لها
لانها المعتقة لتقدم الملك لها ويصير العبد من جملة المهر المسمى وان لم يقل الزوج عنها فهو المعتق والولاء له

والطلاق الواقع رجعي لانه قوبل بالبضع وهو ليس بمتقوم وتقومه بالعقد لضرورة التملك [illegible]
فلم يظهر في حق الطلاق الواقع على الضرة فبقي طلاقا بغير بدل فكان رجعيا كما لو قال المولى المنكوحة
للزوج طلقها على ان ازوجك امتي الاخرى ففعل طلقت رجعية ولا شيء له ان لم يزوجه لان البضع عند
خروجه لا قيمة له كما في المحيط وقيد بكون المنفعة المشروطة لها لانه لو شرط مع المسمى منفعة لاجنبي ولم يوف
فليس لها الا المسمى لانها ليست بمنفعة مقصودة لاحد المتعاقدين كذا في المحيط ولا يخفى ان حكم ما اذا شرط
مع المسمى ما يضرها كالتزوج عليها انه ليس لها الا المسمى مطلقا بالاولى وقيد بان يكون مهر مثلها اكثر من المسمى
لان المسمى لو كان مثل مهر المثل او اكثر منه ولم يوف بما وعد فليس لها الا المسمى كذا في غاية البيان واشار بما ذكره
الى ان المنفعة المشروطة لها يباح لها الانتفاع به لانه لو شرط لها مع المسمى ما لا يباح الانتفاع به شرعا
كالخمر والخنزير فان كان المسمى عشرة فصاعدا وجب لها وبطل الحرام ولا يكمل مهر المثل لان المسلم لا ينتفع بالحرام
فلا يجب عوضا بفواته كذا في غاية البيان ثم اعلم ان صاحب الهداية ذكر من هذه المسئلة اعني مسئلة شرط
المنفعة مع المسمى ما اذا شرط الكرامة والهدية مع الالف فظاهره انه ان وفى فلها المسمى والا فمهر المثل كما
صرح به في غاية البيان في مسئلة ما اذا طلق احد العبدين حرا مع ان الهدية والكرامة مجهولتان ولا يمكن
الوفا بالمجهول والظاهر انها ليست داخلة في هذه المسئلة واما التسمية فاسدة فيجب مهر المثل ولذا قال
الولوالجي في فتاواه وصاحب المحيط لو تزوجها على الف وكرامتها او على ان يهدي لها هدية فلها مهر مثلها لا
ينقص من الالف لان الكرامة والهدية مجهولة القدر ومدة الجهالة اكثر من جهالة مهر المثل فصار الى مهر
المثل فان طلقها قبل الدخول بها فلها نصف الالف لان ما زاد على الالف يثبت على اعتبار مهر المثل ومهر المثل لا
يتنصف انتهى وقيد بكونه شرط لها منفعة ولم يشترط عليها رد شيء فلو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امراته
فلانة وعلى ان ترد عليه عبدا فقد بذلت البضع والعبد والزوج بذل الالف وشرط الطلاق ينقسم على مهر
مثلها وعلى قيمة العبد فان كانا سواء صار نصف الالف ثمنا للعبد ونصفها صداقا لها فاذا طلقها قبل ان يدخل
بها فلها نصف ذلك وان دخل بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفى
بالشرط بطلق فليس لها الا الخمسمائة وان ابى ان يطلق فلها كمال مهر المثل وتمامه في المحيط والمبسوط وقد علم
ان وجوب مهر المثل انما هو عند الدخول اما ان طلقها قبله فلها نصف المسمى وبطل شرط المنفعة لها ولذا قال
في المبسوط يجوز ان يصار الى مهر المثل قبل الطلاق ولا يصار الى المتعة بعد الطلاق كما اذا تزوجها على الف
وكرامتها انتهى وقد يقال ان هذه المسئلة على وجوه ثلاثة لان الشرط اما ان يكون نافعا لها او لاجنبي او ضارا
وكل منها اما ان يكون الوفا حاصلا بمجرد النكاح او متوقفا على فعل الزوج فهي ستة وكل من الستة اما ان يكون
مهر المثل اكثر من المسمى او اقل او مساويا وكل من الثمانية عشر اما ان يكون قبل الدخول او بعده وكل من الستة
والثلاثين اما ان يباح الانتفاع بالشرط او لا وكل من الاثنين والسبعين اما ان يشترط عليها رد شيء اليه او لا
وكل من المائة والاربعة والاربعين اما ان يحصل الوفا بالشرط او لا فهي مائتان وثمانية وثمانون فليتامل
الثانية حاصلها ان يسمي لها مهرا على تقدير واخر على تقدير اخر كان يتزوجها على الف ان اقام بها وان لا يتسرى
او يطلق ضرتها او ان كانت مولاة ان لا يتسرى او يطلق ضرتها او ان كانت مولاة او ان كانت عجمية او ثيبا و
على الفين ان كان اضدادها فان وفى بالشرط او كانت اعجمية ونحوه فلها الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين
ولا ينقص عن الالف عند ابي حنيفة وكذا ان وقع شرط الالفين يصح المذكور عنده فحاصله ان الشرط الاول
صحيح عنده والثاني فاسد وقالا الشرطان جائزان حتى كان لها الالف اذا اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر
الشرطان جميعا فاسدان واصل المسئلة في الاجارات في قوله ان خطته اليوم فلك درهم وان خطته غدا
فلك نصف درهم اعلم ان قولهم هنا بصحة التسمية الاولى فقط بنا على انها منجزة لا يتم الا في قوله على الف ان اقام
واما في نحو على الف ان طلق ضرتها وعلى الفين ان لم يطلق فعلى العكس لان المنجز الان عدم الطلاق فينبغي فساد
الاولى وصحة الثانية واما في نحو ان كانت مولاة فلم يعلم ايهما المنجز من المعلق وعند الامام اليوم للتعجيل والغد
للاضافة وعندهما اليوم للتوقيت والغد للاضافة وعند زفر اليوم للتعجيل والغد للتوقيت والتيسير
وتمامه في المحيط من الاجارات وحاصل دليله هنا ان احدى التسميتين منجزة والاخرى معلقة فلا يجتمع في

الحال تسميان فاذا اخرجها فقد اخرجها فيفسدان وهذا لان المعلق لا يوجد قبل شرطه والمنجز لا ينعدم بوجود
المعلق فيتحقق الاجماع عند وجود الشرط لا قبله واورد عليه طلب الفرق بين هذا وبين ما اذا تزوجها
على الف ان كانت قبيحة وعلى الفين ان كانت جميلة حيث يصح الشرطان اتفاقا ففرق بينهما في الغاية بان الخطر في
مسئلة الكتاب دخل على التسمية الثانية لان الزوج لا يعرف هل يخرجها اولا ولا مخاطرة في تلك المسئلة لان
المراة على صفة واحدة لكن الزوج لا يعرف ذلك وجهالته لا توجب خطرا ورده في التبيين بانه يرد عليه انه اذا
تزوجها على الفين ان كانت حرة الاصل وعلى الف ان كانت مولاة او على الفين ان كانت له امراة وعلى الف ان لم يكن
له امراة لانه لا مخاطرة هنا ولكن جهل الحال وارتضاه في فتح القدير ثم قال والاولى ان تجعل مسئلة القبيحة
والجميلة على الخلاف فقد نص في نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف انتهى وقد اخذ هذه الرواية من المجتبى فقد
يقال في الفرق ان المراة وان كانت في الكل على صفة واحدة لكن الجهالة قوية في الحرية اصالة وعدمها ونحوها
لانها ليست امرا مشاهدا بل اذا وقع فيه التنازع احتاج الى الاثبات فكانت فيه مخاطرة معنى بخلاف الجمال
والقبح فانه امر مشاهد فجهالته يسيرة لزوالها بلا مشقة فنزلت منزلة العدم فلذا صحح ابو حنيفة التسميتين
كما نقله الامام الدبوسي رحمه الله وصاحب المحيط وكذا ذكر الاتفاق الامام الولوالجي في فتاواه وغيره وارتضاه
في غاية البيان فما في نوادر ابن سماعة من الخلاف ضعيف ثم اعلم ان دليل الامام المذكور هنا لا يشمل ما ذكره من ان طلق
ضرتها ونحوه كما لا يخفى وقوله والا فمهر المثل عائد الى المسئلتين ان لم يوف بما شرط لها في المسئلة الاولى ولم يقم
بها في الثانية فالواجب مهر المثل لكن قد علمت انه في الثانية لا يزاد على التسمية الثانية لرضاها بها ولا ينقص عن
التسمية الاولى بها واشار بوجوب مهر المثل الى انه لو طلقها قبل الدخول فلها نصف المسمى او لا سواء وفى بشرطه
اولا لان مهر المثل لا يتنصف **قوله** ولو نكحها على هذا العبد او على هذا الالف حكم مهر المثل اي يجعل مهر المثل
حكما فيما اذا تزوجها على احد شيئين مختلفين قيمة لان التسمية فاسدة عند ابي حنيفة وقالا لها الاقل لان
المصير الى مهر المثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الاقل لتيقنه وله ان الموجب الاصلي مهر المثل اذ هو
الاعدل والعدول عنه عند صحة التسمية وقد فسدت لمكان الجهالة كما لا يخفى فالخلاف مبني على ان مهر المثل
اصل عنده والمسمى خلف عنه وعندهما على العكس كذا في غاية البيان معزيا الى الجامع الكبير فما في فتح القدير من
التردد في نقل ذلك عنهم لا محل له فالخلاف مبني على ان مهر المثل اصل عنده والمسمى خلف عنه وعندهما على
العكس ورجح قولهما في التحرير بان لزوم الواجب الاصلي عند عدم تسميته ممكنة ومعنى التحكيم ان مهر المثل ان وافق
احدهما وجب وان كان بينهما فمهر المثل وان نقص عن الاقل فلها الاقل لرضاه به وان زاد على الاكثر فلها الاكثر
فقط لرضاها به وفي الخانية لو اعتق المراة او كسهما قبل الطلاق ان كان مهر مثلها مثل الاوكس او اقل جاز
عتقها في الاوكس وان اعتقت الارفع وكان مهر مثلها الاكثر من قيمته جاز عتقها وان كان اقل منها لم يجز ولا
يجوز عتقها في الارفع بعد الطلاق قبل الدخول على كل حال ويجوز في الاوكس واشار بالتحكيم الى اختلاف الشيئين
فلو كانا سواء فلا تحكيم ولها الخيار في احدهما شاءت ولا فرق في الاختلاف بين ان يكون في القدر او في الوصف
فشمل ما اذا تزوجها على الف حالة او موجلة الى سنة فان كان مهر مثلها الفا او اكثر فلها الحالة والا فالموجلة
وعندهما الموجلة لانها الاقل وان تزوجها على الف القبيحة او الفين الحسنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها ولو كان
كالاقل فالخيار له وان كان بينهما يجب مهر المثل وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عندهما وقيدنا الشيئين بالاختلاف
لانهما لو كانا سواء من حيث القيمة صحت التسمية اتفاقا كذا في فتح القدير وقيدنا الاختلاف بين الشيئين من حيث
القيمة صحة لافادة انه لا يشترط الاختلاف جنسا فيدخل تحته ما اذا نكحها على هذا العبد او هذا العبد
وعلى هذا الالف او الالفين واشار المصنف باقتصاره على كلمة او بدون تخييرها الى انه لو كان فيه خيار لاحدهما
كان يقول على انها بالخيار تاخذ ايهما شاءت او على اني بالخيار اعطيك ايهما شئت فانه يصح كذلك اتفاقا لانتفاء
المنازعة والى انه لو طلقها قبل الدخول فانه يحكم متعة مثلها لانها الاصل فيه كمهر المثل فبطل الطلاق
ونصف الاقل يزيد عليها في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة كما صرح به في الهداية وظاهره ان نصف الاقل لو كان
اقل من المتعة فالواجب المتعة وقد صرح به قاضي خان في فتاواه فما في غاية البيان من ان لها نصف الاقل اتفاقا
ليس على اطلاقه واشرنا الى انه لا فرق بين كلمة او ولفظ احدهما فلو قال تزوجتك على احد هذين فالحكم كذلك

كما صرح به في المحيط وكذا ذكر في الجامع الكبير ان من تزوج امراة على احد مهرين مختلفين يقضى لها بمهر المثل عنده
الى آخره وقيد بالنكاح لان في الخلع على احد شيئين مختلفين او الاعتاق عليه يجب الاقل اتفاقا ومنوجهما
في مسئلتنا وفرق الامام بانه ليس له موجب اصلي يصار اليه عند فساد التسمية فوجب الاقل كذا في الهداية
وشروحها وفي فتاوى قاضي خان ولو كان هذا في الخلع تعطيه ايهما شاءت المراة وهو قول ابي حنيفة انتهى وهو
مخالف للاول لانه قد يكون لها غرض في امساك الاقل قيمة فتدفع الاعلى وهو يريد خلافه وان كان الغالب
انها تدفع الاقل وكذا في الاقرار باحد شيئين كالف او الفين فالواجب الاقل اتفاقا لما ذكرناه **قوله** وعلى فرس او
حمار يجب الوسط او قيمته اي لو نكحها على فرس او نكحها على حمار وحاصله انه سمى جنس الحيوان دون نوعه كذا
في التبيين وفي الهداية معنى المسئلة ان يسمي جنس الحيوان دون الوصف وفي الولوالجية الحاصل ان جهالة الجنس
والقدر مانعة وجهالة النوع والوصف لا انتهى وانما صحت التسمية مع هذه الجهالة لان النكاح معاوضة
ما ليس بمال بمال فجعلناه التزام المال ابتداء حتى لا يفسد باصل الجهالة كالدية والاقارير وشرطنا ان يكون المسمى
ما له وسط معلوم رعاية للجانبين وذلك عند اعلام الجنس لانه يشتمل على الجيد والردي والوسط ذو حظ
منهما بخلاف جهالة الجنس لانه لا وساطة لاختلاف معاني الاجناس وبخلاف البيع لان مبناه على المضايقة
والمماكسة اما النكاح فمبناه على المسامحة وانما يتخير الزوج لان الوسط لا يعرف الا بالقيمة فصارت اصلا
في حق الايفاء والعبد اصل تسمية فيتخير بينهما والاوسط من العبيد في زماننا الادنى التركي والارفع الهندي
كذا في الذخيرة وفي البدائع الجيد عندهم هو الرومي والوسط السندي والردي الهندي واما عندنا فالجيد
هو التركي والوسط الرومي والردي الهندي انتهى والاوسط في القاهرة في زماننا العبد الحبشي والاعلى
الابيض والادنى الاسود وتعتبر قيمة الوسط على قدر غلاء السعر والرخص عندهما وهو الصحيح كذا في
الذخيرة اي عند ابي يوسف ومحمد واما ابو حنيفة فقد قدره بحسب زمنه وقيد بكونه لم يضفه الى نفسه
لانه لو اضافه الى نفسه كما اذا قال تزوجتك على عبدي او على ثوبي او قالت المراة اختلعت نفسي منك
على عبدي ثم اتى بالقيمة لا تجبر على القبول لان الاضافة الى نفسه من اسباب التعريف كالاشارة وهذا
بخلافهما في الوصية فان من اوصى لانسان بعشرة من رقيقه وله رقيق فهلكوا واستفاد رقيقا اخر لا تبطل الوصية
ولو الحقت الاضافة بالاشارة لبطلت الوصية كما لو اشار الى الرقيق فهلكوا فانها تبطل لان الاضافة بمنزلة
الاشارة من وجه من حيث ان كل واحدة وضعت للتعريف الا انها بمنزلة الاطلاق من وجه من حيث انها
لا تقطع الشركة من كل وجه والعمل بالشبهين متعذر في جميع العقود فعلمنا بشبه الاشارة في الامان
والنكاح والخلع وبشبه الاطلاق في الوصية عملا بهما بقدر الامكان كذا في الذخيرة وبهذا علم انه لا
يسوي بين المشار اليه وبين المضاف هنا من كل وجه لان المشار اليه ليس فيه شركة اصلا فلذا تملكه
المراة بمجرد القبول ان كان ملكا للزوج واما في المضاف فلا تملكه المراة بمجرد القبول حتى يعينه الزوج
فما في فتح القدير من التسوية بينهما في هذا الحكم غير صحيح ويشكل على ما في الذخيرة ما في الخانية لو قال تزوجتك
على ناقة من ابلي هذه قال ابو حنيفة لها مهر مثلها وقال ابو يوسف يعطيها ناقة من ابله ما شاء انتهى فان الناقة
كالعبد فينبغي ان تصح التسمية كما لا يخفى وذكر في البدائع الجمل مع العبد وانه تصح تسميته ولا فرق بين الجمل
والناقة الا ان يقال انها مجهولة ولا يمكن ايجاب الوسط مع التقييد بقوله من ابلي هذه فالمفسد للتسمية
قوله من ابلي لا مطلق ذكر الناقة ويدل عليه ما في المعراج انه لو تزوجها على ناقة من هذه الابل وجب مهر
المثل فالاشارة والاضافة فيه سواء وان لم يكن المشار اليه في ملكه فلها مطالبته بشرائه فان عجز عن شرائه
لزمه قيمته وحاصله ان العرض المعين والمثلي كذلك تملكه المراة قبل القبض لتعينه الا النقدين فلا تملكه
الا بالقبض وكذا غير المعين من الاولين ومن احكام العرض المهر لا يثبت فيه خيار رؤية لان فائدته فسخ
العقد بالرد وهو لا يقبله واما خيار العيب فان كان العيب يسيرا فلا ترده به وان كان فاحشا فلها رده
به كذا اطلقه كثير واستثنى في فتاوى قاضي خان المكيل والموزون فانها ترده باليسير والفاحش
وفي المبسوط كل عيب ينقص من المالية مقدار ما لا يدخل تحت تقويم المقومين في الاسواق فهو فاحش وما
كان ينقص بقدر ما يدخل بين تقويم المقومين فهو يسير انتهى وقيد المصنف بالفرس ونحوه لانه لو تزوجها

على قيمة هذه الفرس او على قيمة هذا العبد وجب مهر المثل لانه سمى مجهول الجنس كذا في الخانية ففرق بين القيمة
ابتداء وبقاء لانه يتسامح في البقا ما لا يتسامح في الابتدا واشار المصنف الى انه لو تزوجها على اربعماية دينار
على ان يعطيها بكل ماية خادما فانه يجوز الشرط ولها اربع من الخدم الاوساط كما في الخانية بالاولى واذا
عين الخدم في هذه المسئلة فهو صحيح كما في الخانية بالاولى **قوله** وعلى ثوب او خمر او خنزير او على هذا
الخل فاذا هو خمر او على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل بيان لثلاث مسائل الحكم فيها واحد وهو وجوب
مهر المثل لفساد التسمية الاولى اذا كان المسمى مجهول الجنس كالثوب لانه ليس باخص من شي كالحيوان والدابة
فليس البعض اولى بالبعض بالارادة فصارت الجهالة فاحشة وقد فسر في غاية البيان الجنس بالنوع ولا حاجة
اليه لان الجنس عند الفقها هو المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام كالانسان والنوع هو المقول على كثيرين
متفقين بالاحكام كرجل ولا شك ان الثوب تحته الكتان والقطن والحرير والاحكام مختلفة فان الثوب
الحرير لا يحل لبسه وغيره يحل فهو جنس عندهم وكذا الحيوان تحته الفرس والحمار وغيرهما واما الدار فتحتها
ما يختلف اختلافا فاحشا بالبلدان والمحال والسعة والضيق وكثرة المرافق وقلتها فتكون هذه الجهالة
افحش من جهالة مهر المثل فمهر المثل اولى وهو الضابط هنا سوا كان مجهول الجنس او مجهول النوع واما البيت
فذكروا ان تسميته صحيحة كفرس وحمار وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بانه في عرفنا البيت خاصا بما يبات فيه بل
يقال للمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب بتسميته مهر المثل كالدار وذكر في البدايع انه لو تزوجها على بيت فلها بيت
وسط مما يجهز به النسا وهو بيت الثوب لا البيت المبني فينصرف الى ما ثبت في اهل الامصار وفي اهل البادية الى
بيت الشعر انتهى وبه اندفع ما بحثه ابن الهمام لانهم ما ارادوا به المبني وفي معراج الدراية وفي عرفنا يراد بالبيت
المبني الذي [illegible] فيه فلا يصلح مهرا اذا لم يكن معينا انتهى قيد بالثوب من غير بيان نوعه لانه لو زاد عليه
فقال هرويا او مرويا صحت التسمية ويجب الوسط او قيمته ويخير الزوج كما قدمناه وكذا اذا بالغ في وصف الثوب
في ظاهر الرواية لانها ليست من ذوات الامثال بدليل انه لو استهلكها لا يضمن المثل قال محمد واصل هذا ان كل ما
جاز السلم فيه فلها ان لا تاخذ الا المسمى وما لم يجز فيه السلم كان للزوج ان يعطيها القيمة والسلم في الثياب
جائز اذا كانت موجلة ولا يجوز بدون الاجل فله ان يعطيها القيمة الا في المكيل والموزون لها ان لا تاخذ القيمة
وان لم تكن موجلة لان المكيل والموزون يصلح مهرا وثمنا من غير ذكر الاجل اما الثوب الموصوف وان صح مهرا الا
ان الثوب يتعين بالتعيين فكان بمنزلة العبد ومن تزوج امراة على عبد بغير عينه كان له ان يعطي القيمة كذا
في الخانية فالحاصل ان المكيل والموزون غير النقد اذا سمى جنسه وصفته صار كالمشار اليه العرض وان
لم يسم صفته فهو كالفرس والحمار وفي الخانية لو تزوجها على عشرة دراهم وثوب ولم يصفه كان لها عشرة دراهم
ولو طلقها قبل الدخول بها كان لها خمسة دراهم الا ان يكون متعتها اكثر من [illegible]
المثل فيما اذا سمى مجهول الجنس انما هو فيما اذا لم يكن معه مسمى معلوم لكن ينبغي على هذا ان لا ينظر الى المتعة اصلا
لان المسمى هنا عشرة فقط وذكر الثوب لغو بدليل انه لم يكمل لها مهر المثل قبل الطلاق وفي الظهيرية لو تزوجها
على دراهم كان لها مهر المثل ولا يشبه هذا الخلع انتهى وبهذا علم ان جهالة العدد كجهالة الجنس وفي الخانية
لو تزوجها على اقل من الف درهم ومهر مثلها الفان كان لها الف درهم لان النقصان عن الالف [illegible]
فصار كانه تزوجها على الف وان كان مهر مثلها اقل من عشرة قال محمد لها عشرة دراهم وفي البدايع لو تزوجها
على بيت وخادم ووصف الوسط من كل واحد منهما ثم صالحت من ذلك زوجها على [illegible]
وسبعين دينارا جاز الصلح لانه اسقاط للبعض ويجوز ذلك بالنقد والنسيئة فان صالحته على اكثر من قيمة
الوسط فالفضل باطل لكون القيمة واجبة بالعقد المسئلة الثانية تسمية المحرم كما اذا تزوج مسلم مسلمة
على خمر او خنزير فانه تبطل التسمية لانه ليس بمال في حق المسلم كما في الهداية او مال غير متقوم كما في البدايع
فوجب مهر المثل واشار الى عدم صحتها على الميتة والدم بالاولى لانه ليس بمال عند احد اصلا وقيد في النهاية
بان يكون الزوج مسلما وقيد في البدايع باسلامها والاول الظاهر لانه لو تزوج مسلم ذمية على خمر لا تصح التسمية
لانه لا يمكن ايجابها على المسلم وقد يكون المسمى هو المحرم فقط لانه لو سمى لها عشرة دراهم ورطلا من خمر فلها المسمى
ولا يكمل مهر المثل كذا في المحيط واشار المصنف الى صحة النكاح لانه شرط قبول الخمر فاسد فيصح النكاح

ويلغو الشرط بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة المسئلة الثالثة ان يسمى ما يصلح مهرا ويشير الى ما لا
يصلح مهرا كما اذا تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر وعلى هذه الشاة الذكية فاذا هي ميتة او على هذا الدن الخل
فاذا هو خمر فالتسمية فاسدة في جميع ذلك ولها مهر المثل في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف تصح التسمية
في الكل وعليه في الحر قيمة الحر لو كان عبدا وفي الشاة قيمة الشاة لو كانت ذكية وفي الخمر مثل ذلك الدن من خل وسط
ومحمد فرق فوافق الامام في الحر والميتة وابا يوسف في الخمر والتحقيق انه لا خلاف بينهم ان المسمى المشار اليه ان كان
المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى قال المصنف في الكافي ان هذه المسائل مبنية على اصل وهو ان
الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية لانها تعرف الماهية والاشارة
تعرف الصورة وكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه من جنس المسمى الا انهما
اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة والشان في التخريج على هذا الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد والخل
مع الخمر جنسان مختلفان في حق الصداق لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا والاخر لا فالحكم حينئذ للمسمى
وكان الاشارة تبين وصفه ومحمد يقول العبد مع الحر جنس واحد معنى الذات لا تفترق واما الخل مع الخمر
فجنسان وابو حنيفة يقول لا ناخذ الذات لان حكم الجنسين لا يتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الحوادث
موجود بهما وصورة الخل والخمر والحر والعبد واحدة فاتحد الجنس فالعبرة للاشارة والمشار اليه غير صالح
فوجب مهر المثل انتهى وارتضاه في فتح القدير وقال وغاية الامر ان يكون سمى الخمر خلا والحر عبدا وذلك
لا يمنع تعلق الحكم بالمراد كما لو قال لامراته هذه الكلبة طالق ولعبده هذا الحمار حر يطلق ويعتق فظهر
ان لا اختلاف بينهم في الاصل بل في اختلاف الجنس واتحاده ثم ذكر ان ما ذكر في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند
الفقها المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابي يوسف وعند محمد المختلفين بالمقاصد وعلى
قول ابي حنيفة هو المقول على متحدي الصورة والمعنى ثم لا يخفى ان اللائق كون الجواب على قول ابي يوسف وجوب
القيمة او عبد وسط لان الغا الاشارة واعتبار المسمى يوجب كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا
انتهى وفي الاسرار ان ابا يوسف ومحمدا اعتبرا المعنى وابو حنيفة اعتبر الصورة وآل الامر الى ان الذات الواحدة
تلحق بجنسين اذا اختلف صورة ومعنى والذاتان قد يلحقان بجنس واحد اذا اتفقا صورة ومعنى فلا ينسب [illegible]
الى واحد الا باتحاد الصورة والمعنى ولا الواحد الى الغيرين الا باختلاف الصورة والمعنى وكلامنا في [illegible]
لان الوصفين اللذين اختلفا فيهما تبعا قيان على ذات واحدة على ما بينا ولا ينسب الواحد الى غيرين مختلفين
الا باختلاف الصورة والمعنى ولم يوجد اختلاف الصورة انتهى وقوله في فتح القدير ان اللائق الى آخره ممنوع لان ابا
يوسف ما الغا الاشارة بالكلية وانما الغاها من وجه دون وجه كما ذكره الزيلعي والدليل عليه ما في الاسرار
انه في العبد المطلق اذا اتى به اليها تجبر على القبول كما لو اتاها بالقيمة وفي هذه المسئلة لو اتاها بعبد وسط
لا تجبر عند ابي يوسف انتهى وفي البدايع ما يقتضي ان هذه التسمية لا تكون من قبيل المجاز فانه قال وحقيقة
الفقه لابي حنيفة ان هذا حر سمي عبدا وتسمية الحر عبدا باطل لانه كذب فالتحقت التسمية بالعدم وبقيت
الاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا انتهى وذكر في فتح القدير ايضا من النوع ان الجنس عند الفقها ليس الا المقول
على كثيرين لا يتفاوت الغرض منها فاحشا فالجنسان ما يتفاوت منها فاحشا من غير اعتبار الذاتي انتهى وقال في
باب الربا ان اختلاف الجنس يعرف باختلاف الاسم والمقصود فالحنطة جنس والشعير جنس آخر واما اعتراضه
على ما في بعض الشروح ففيه نظر لان في بحث الخاص فانهم جعلوا انسانا من قبيل خصوص الجنس لانه مقول على كثيرين
مختلفين بالاحكام كالذكر والانثى وجعلوا رجلا من قبيل خصوص النوع وانه المقول على كثيرين متفقين في الاحكام
فاورد عليه الحر والعبد والعاقل والمجنون فانهم داخلون تحت رجل واحكامهم مختلفة فاجابوا بان اختلاف
الاحكام بالعوارض لا بالاصالة بخلاف الذكر والانثى فان اختلاف احكامهما بالاصالة فقوله ان الحر والعبد
جنس واحد معناه انهما داخلان تحت شي واحد وهو رجل وكذا الخل والخمر داخلان تحت ماء العصير فرجل
بالنسبة الى الحر والعبد جنس لهما وان كان نوعا للانسان والحر مثلا نوع بالنسبة الى زيد وعمرو مثلا وقول ابي يوسف
ان الحر والعبد جنسان ليس معناه الجنس المصطلح عليه وانما ابو يوسف نظر الى ان لفظ حر تحته اشخاص هي زيد
وعمرو وبكر وغيرهم ولفظ عبد كذلك فجعلهما جنسين لهذا الاعتبار فالحاصل ان ابا حنيفة حكم باتحاد الجنس فيهما

نظرا الى دخولهما تحت شيء ومنهم رجل وابو يوسف حكم بالاختلاف نظرا الى ان كلا منهما يقول على اشخاص كثيرين فلم يوجد
الجنسين المصطلح عليه لانهم لو ارادوه لم يصح كلامهم لان كلا من الحر والعبد ليس جنسا وانما هو نوع النوع وهو رجل
واما قولها ان الكلام على قول ابي يوسف الى آخره فهو مما نقله القدوري عن ابي يوسف كما ذكره في الذخيرة فصحة موافق
لاحدى الروايتين عنه اما على رواية الاصل فاجاب عنه الزيلعي بقوله وانما لم يجب قيمة عبد وسط لاعتباره
الاشارة من وجه انتهى وقيد المصنف بكون المشار اليه حرا لانه لو كان تزوجها على هذا العبد فاذا هو مدبر
او مكاتب او ام ولد والمراة تعلم بحال العبد او لم تعلم كان لها قيمة العبد كذا في الخانية مع ان المشار اليه لا يصلح
مهرا لكن لما لم يخرج عن المالية بالكلية صحت التسمية واعتبر المسمى وفيها ايضا لو سمى خلا واشار الى طلاء فهو
مثل الدن من الخل وكانه لما ذكرناه والطلاء المثلث كما في المغرب وقد يكون المسمى حلالا والمشار اليه حراما اذ لو
كان على عكسه كما اذا تزوجها على هذا الحر فاذا هو عبد فان لها العبد المشار اليه في الاصح كما في المجموع والخانية
والبدائع لانه عند اتحاد الجنس العبرة للمشار اليه حراما لانهما لو كانا حلالين ومما يختلفان كما اذا تزوجها على
هذا الدن من الخل فاذا هو زيت قال في الذخيرة ان لها مثل ذلك الدن خلا لانها اموال بخلاف ما تقدم ولو تزوجها
على هذا العبد فاذا هي جارية او على هذا الثوب المروي فاذا هو قوهي فان عليه عبدا بقيمة الجارية وثوبا مرويا
فقيمة القوهي لما ذكرناه انتهى وفي الخانية اذا كانا حلالين فلها مثل ذلك المسمى وهو يقتضي وجوب عبد وسط
وقيمة ولا ينظر الى قيمة الجارية فصار الحاصل ان المسئلة رباعية لانهما اما ان يكونا حرامين او حلالين او احدهما
حراما والاخر حلالا فيجب مهر المثل فيما اذا كانا حرامين او المشار اليه حراما وصح التسمية في الاخرين ومسئلة ما اذا
كانا حرامين مذكورة في الخانية وفيها ايضا لو تزوجها على هذا الزق السمن فاذا لا شيء فيه كان لها مثل ذلك الزق
سمنا ان كان يساوي عشرة وان تزوجها على ما في الزق من السمن فاذا لا شيء فيه كان لها مهر المثل وكذا لو كان في الزق
شيء آخر خلاف الجنس ولو قال تزوجتك على الشاة التي في هذا البيت فاذا في البيت خنزير او ليس فيه شيء كان لها
شاة وسط وبطل الاشارة انتهى وكان الفرق بين مسئلتي الزق ان في المسئلة الاولى لم يجعل المسمى ما فيه وانما جعله
قدر ما يملا الظرف المشار اليه وفي الثانية جعل المسمى السمن الذي هو فيه وليس فيه شيء فصار كانه لم يسم شيئا
فوجب مهر المثل واما مسئلة الشاة التي في هذا البيت فليست من قبيل ما اجتمع فيه الاشارة والتسمية وانما حاصلها
انه سمى شاة ووصفها بوصف وهو كونها في بيت خاص فاذا لم يوجد في البيت بطل الوصف وبقي الموصوف وهو مطلق
الشاة فوجب شاة وسط او نقول اجتمع الاشارة والتسمية والجنس مختلف لتبدل الصورة والمعنى فيتعلق العقد
بالمسمى وهو مال وفي البدائع لو تزوجها على هذا الدن الخمر وقيمة الظرف عشرة دراهم فصاعدا ففيه روايتان عن
محمد في رواية لها الدن لا غير لان المسمى شيئان الخمر والظرف فيلغو تسمية الخمر ويبقى الظرف كما لو تزوجها على خل وخمر
فلها الخل لا غير وفي رواية لها مهر المثل لان الظرف لا يقصد بالعقد عادة فاذا بطلت في المقصود بطلت في التبع
انتهى واشار المصنف بوجوب مهر المثل عينا الى ان المشار اليه لو كان حرا حربيا فاسترق وملكه هذا الزوج فانه
لا يلزم تسليمه ونقل في الاسرار انه متفق عليه وكذلك الخمر بعينها لو تخللت لم يجب تسليمها وانما عليه تسليم مثلها
خلافا لهما لان المشار اليه لم يكن مالا حين سمي فسدت التسمية في حق ما ليس بمال فلا يستحق تسليمه بالتسمية تبعا
لوصفه انتهى **قوله** واذا امهر عبدين واحدهما حر فمهرها العبد يعني عند ابي حنيفة اذا ساوى عشرة دراهم
والا كمل لها العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لو كان
عبدا لانه اطمعها سلامة العبدين وعجز عن تسليم احدهما فتجب قيمته وقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة لها العبد
الباقي وتمام مهر مثلها ان كان مهر مثلها اكثر من العبد لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده فاذا كان احدهما
عبدا يجب العبد وتمام مهر المثل والاختلاف هنا فرع على قولهم السابق والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين ما اذا سمى
لها مهرا وشرط معه منفعة ولم يوف حيث يجب مهر المثل انها انما رضيت بالمسمى على تقدير حصول المنفعة فعند
عدم الوفاء بها لم تكن راضية بالمسمى اصلا واما هنا فقد رضيت بكل واحد من العبدين ثم لما ظهر احدهما حرا لم
يجب مهر المثل لان وجوب المسمى في احدهما لوجود رضاها فيه منع ذلك كذا في غاية البيان وقد يقال انها انما
رضيت بكل واحد على انه بعض المهر لا كل فاذا ظهر انه كل المهر لم تكن راضية به فينبغي وجوب مهر المثل وقد
يجاب عنه كما في الفتح بانها هنا مقصرة في الفحص عن حال المسميين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف تلك المسائل

لان عدم الاخراج وطلاق الضرة انما يعلم بعد ذلك فكانت هنا ملزمة للضرر فعنا واراد المصنف
بالعبدين المسميين حلالين واراد بالحرام ان يكون احدهما حراما فدخل فيه ما اذا تزوجها على هذا العبد وهذا
البيت فاذا العبد حر او على مذبوحتين فاذا احدهما ميتة كما في شرح الطحاوي وقيد بان يكون احدهما حراما
اذ لو استحق احدهما فلها الباقي وقيمة المستحق ولو استحقا جميعا فلها قيمتهما وهذا بالاجماع كذا في شرح الطحاوي
بخلاف ما اذا استحق نصف الدار المهورة فان لها الخيار ان شاءت اخذت الباقي ونصف القيمة وان شاءت اخذت
كل القيمة فان طلقها قبل الدخول بها فليس لها الا النصف الباقي ولو تزوج امراة على عتق ابيها فان استحق الاب
ثم ملكه الزوج قبل القضاء بالقيمة لها لم يكن لها الا الاب ولو ملكه الزوج بعد القضاء بالقيمة لها فليس لها ان
تاخذ الاب لبطلان حقها من العين الى القيمة بالقضاء واذا ملكه الزوج في الفصل الاول لا تملكه المراة الا بالقضاء
او بتسليم الزوج اليها ويجوز تصرف الزوج قبل القضاء للمراة او التسليم اليها كذا في الظهيرية وللاحتراز عما
اذا وجدت المسمى ازيد وانقص قال في الظهيرية والمحيط لو تزوجها على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر
قال محمد يعطيها عشرة منها ايها شاء وقال ابو حنيفة ان كان مهر مثلها مثل اجود العشرة او زيادة فلها اجود
العشرة وهو الاصح وعليه الفتوى ولو وجدت الثياب تسعة قال محمد لها تسعة وتمام مهر مثلها ان كان اكثر
من قيمة التسعة وقال ابو حنيفة لها التسعة لا غير وهو بمنزلة ما لو تزوج امراة على هذين العبدين
فاذا احدهما حر ولو تزوجها على هذه الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة فلها تسعة وثوب آخر هروي
وسط بالاجماع والفرق ان في الاولى ذكر الثياب مطلقة والثوب المطلق مما يجب مهرا اذا لم يكن مشارا اليه والثوب
العاشر لم يكن مشارا اليه فلا يجب وفي الثانية ذكر الثياب موصوفة بكونها هروية والثوب الهروي يصلح مهرا
وان لم يكن معينا انتهى وقد بسطه في فتح القدير **قوله** وفي النكاح الفاسد انما يجب مهر المثل بالوطء لان
المهر فيه لا يجب بمجرد العقد لفساده وانما يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت
بها التمكن فهي غير صحيحة كالخلوة بالحائض فلا تقام مقام الوطء وهذا معنى قول المشايخ الخلوة الصحيحة في
النكاح الفاسد كالخلوة الفاسدة في النكاح الصحيح كذا في الجوهرة وفيه مسامحة لفساد الخلوة
والمراد بالنكاح الفاسد النكاح الذي لم يجتمع شرائطه كتزوج الاختين معا والنكاح بغير شهود و
نكاح الاخت في عدة الاخت ونكاح المعتدة والخامسة في عدة الرابعة والامة على الحرة ويجب على القاضي
التفريق بينهما كيلا يلزم ارتكاب المحظور اعتبارا بصورة العقد كما في غاية البيان وذكر في المحيط من باب نكاح
الكافر ولو تزوج ذمي مسلمة فرق بينهما لانه وقع فاسدا انتهى فظاهره انهما لا يحدان وان النسب يثبت فيه
والعدة ان دخل بها وانما وجب المهر في الفاسد بالوطء عملا بحديث السنن ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ثلاث مرات فان دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فصار اصلا للمهر في كل نكاح فاسد بعد جعله
له على الصغيرة والامة كما قدمناه وفي الظهيرية باع جارية بيعا فاسدا وقبضها المشتري ثم تزوجها
البائع لم يجز انتهى ولو وطئها الظاهر ان لا مهر عليه فان المشتري لو وطئ الجارية المبيعة فاسدا يجب المهر
عليه في اصح الروايتين كما في الظهيرية واشار بمهر المثل الى ان المسمى فيه ليس بمعتبر من كل وجه ولذا قال
في الظهيرية ولو تزوج امراة على خادم بعينها نكاحا فاسدا ودفع الخادم اليها فاعتقها قبل الدخول فالعتق باطل
وان اعتقها بعد الدخول فالعتق جائز انتهى وهذا في الخانية وظاهره انه لو لم يدفعها اليها فالعتق باطل مطلقا
وهو الظاهر لانه بالدفع معين لمهر المثل في المدفوع وحكم الدخول في النكاح الموقوف كالدخول في الفاسد
فيسقط الحد ويثبت النسب ويجب الاقل من المسمى ومن مهر المثل كما في الاختيار من كتاب العدة انه لا تجب العدة
في النكاح الموقوف قبل الاجازة لان النسب لا يثبت فيه غير صحيح لما ذكرناه وذكره الشارح الزيلعي في شرح قوله
ويثبت النسب والعدة وافاد المصنف باطلاقه انه لا يجب بالجماع فيه ولو تكرر الا مهر واحد ولا يتكرر المهر بتكرر
الوطء والاصل فيه ان الوطء متى حصل عقيب شبهة الملك مرارا لم يجب الا مهر واحد لان الوطء الثاني صادف
ملكه كالوطء في الفاسد وكما لو وطئ جارية ابنه او جارية مكاتبه او وطئ منكوحة ثم بان انه حلف بطلاقها
او وطئ جاريته ثم استحقت ومتى حصل الوطء عقيب شبهة الاشتباه مرارا فانه يجب بكل وطء مهر على حدة
لان كل وطء صادف ملك الغير كوطء الابن جارية ابيه او امه او جارية امراته مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه

بكل وطي مهر ومنه وطي الجارية المشتركة مرارا فعليه بكل وطي نصف مهر ولو وطي مكاتبة بينه وبين غيره
فعليه في نصفه نصف مهر واحد وعليه في نصف شريكه بكل وطي نصف مهر وذلك كله للمكاتبة الكل في
الظهيرية وفي الخلاصة لو وطي المعتدة عن طلاق ثلاث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد ام بكل وطي مهر
قيل إن كانت الطلقات الثلاث جملة فظن أنها لم تقع فهو وطي في موضعه فيلزمه مهر واحد وإن ظن أنها تقع لكن
ظن أن وطيها حلال فهو وطي في غير موضعه فيلزمه بكل وطي مهر انتهى وأطلق فشمل البالغ والصبي لكن في الظهيرية
والمحيط عن محمد صبي جامع امرأة بشبهة نكاح فلا مهر عليه قال في المحيط لأن المولى لا يملك النكاح الفاسد في
حقه ولا الإذن له فيه فسقط اعتبار قوله فصار كأنه وطي في حق نفسه من غير شبهة عقد ويجب العدة
عليها لأن فعلها جائز في حق نفسها وذكر قبله لو جامع مجنون أو صبي امرأة نائمة إن كانت ثيبا فلا مهر عليه وإن
كانت بكرا وافتضها فعليه المهر انتهى وينبغي أن يلزمه المهر في الحالين حيث كانت نائمة لأنه مؤاخذ بأفعاله ولا
يسقط حقها إلا بالتمكين ولم يوجد وأراد بالوطي الجماع في القبل لأنه لو وطئها في الدبر في النكاح الفاسد لا
يلزمه مهر لأنه ليس بمحل النسل كما في الخلاصة والقنية فلا يجب المسمى والتقبيل بشهوة شيء بالأولى كما صرحوا به أيضا
وأفاد التقييد بالوطي أن النكاح الفاسد لا حكم له قبل الدخول حتى لو تزوج امرأة نكاحا فاسدا بأن تزوج أمها بشهود
فتزوجها ثم تركها له أن يتزوج الأم كذا في الخلاصة وإذا ادعت فساده وهو صحته فالقول له وعلى عكسه فرق
بينهما وعليها العدة ولها نصف المهر إن لم يدخل والكل إن دخل كذا في الخانية وينبغي أن يستثنى منه ما ذكره الحاكم
الشهيد في الكافي من أنه لو ادعى أحدهما أن النكاح كان في صغره فالقول قوله ولا نكاح بينهما ولا مهر لها إن لم
يكن دخل بها قبل الإدراك وفي فتح القدير لا يصير محصنا بهذا الدخول وأجمعت الأمة أنه لا يكون محصنا
في العقد الصحيح إلا بالدخول وفي الخلاصة التصرفات الفاسدة عشرة النكاح الفاسد وقد علمت حكمه
الثاني البيع الفاسد مضمون فيه المبيع الثالث الإجارة الفاسدة والواجب أجر المثل والعين أمانة في يد
المستأجر الرابع الرهن الفاسد ومنه رهن المشاع وللراهن نقضه ولو هلك في يد المرتهن هلك أمانة عند الكرخي
وفي الجامع الكبير ما يدل على أنه كالرهن الجائز الخامس الصلح الفاسد لكل نقضه السادس القرض الفاسد وهو
بالحيوان أو ما كان متقوما ومع هذا لو استقرض وباع صح البيع السابع الهبة الفاسدة وإنها مضمونة بالقيمة
يوم القبض ولا يفيد الملك الثامن المضاربة الفاسدة والمال أمانة في يد المضارب التاسع الكتابة الفاسدة
والواجب فيها الأكثر من المسمى ومن القيمة والعاشر المزارعة الفاسدة والخارج فيها لصاحب البذر وعليه مثل
أجر العامل إن كانت الأرض لرب البذر ويطيب له وإن كان البذر من العامل فعليه مثل أجر الأرض والخارج له انتهى
قوله ولم يزد على المسمى أي لم يزد مهر المثل على المسمى لأنها لم ترض بالزيادة فكانت راضية بالحط مسقطة حقها في
الزيادة إلى تمامه حيث لم تسم تمامه لا لأجل أن التسمية صحيحة من وجه لأن الحق أنها فاسدة من كل وجه لو وقعتا
في عقد فاسد ولهذا لو كان مهر المثل أقل من المسمى وجب مهر المثل فقط وفي الظهيرية ولو زوج أحد المولين
أمته ودخل بها الزوج فللآخر النقض فإن نقض فله نصف مهر المثل وللزوج الأقل من نصف مهر المثل ومن نصف
المسمى انتهى فعلى هذا يعطى هذا العقد حكم الفاسد بالنسبة إلى الزوج وحكم العدم بالنسبة إلى غيره أشار
إلى أن المسمى معلوم ولذا لا يزاد عليه فلو كان المسمى مجهولا وجب مهر المثل بالغا ما بلغ اتفاقا كما إذا لم يكن فيه تسمية
أصلا وظاهر كلامهم أن مهر المثل لو كان أقل من العشرة فليس لها إلا مهر المثل بخلاف النكاح الصحيح إذا وجب
فيه مهر المثل فإنه لا ينقص عن عشرة وفي الخانية لو تزوج محرمة لا حد عليه في قول أبي حنيفة وعليه مهر مثلها
بالغا ما بلغ انتهى فإن كان النكاح باطلا فظاهر وإن كان فاسدا فهي مستثناة وقد نقل الاختلاف في جامع الفصولين
فقيل باطل عنده وسقوط الحد لشبهة الاشتباه وقيل فاسد وسقوطه لشبهة العقد انتهى ولم يذكر للاختلاف
ثمرة **قوله** ويثبت النسب أي نسب المولود في النكاح الفاسد لأن النسب يحتاط في إثباته إحياء للولد فيترتب
على الثابت من وجه أطلقه فأفاد أنه يثبت بغير دعوة كما في القنية ويعتبر مدة النسب وهي ستة أشهر من وقت
الدخول عند محمد وعليه الفتوى لأن النكاح الفاسد ليس بداع إليه والإقامة باعتباره كذا في الهداية وعند
أبي حنيفة وأبي يوسف ابتداء المدة من وقت العقد قياسا على الصحيح والمشايخ أفتوا بقول محمد لبعد قولهما
لعدم صحة القياس المذكور وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا أتت بولد لستة أشهر من وقت العقد ولأقل منها

من

من وقت الدخول فإنه لا يثبت نسبه على المفتى به فتقدير مدة النسب بالمدة المذكورة إنما هو للاحتراز عن الأقل لا عن
ما زاد على أكثر مدة الحمل لأنها لو جاءت بالولد لأكثر من سنتين من وقت العقد أو الدخول ولم يفارقها فإنه يثبت
نسبه اتفاقا وبهذا اندفع ما في التبيين من أنه لا يمكن اعتبار وقت العقد فقط لما ذكرنا من أن اعتبار وقت
العقد أو الدخول إنما هو لنفي الأقل فقط واندفع ما في الغاية من قياس النسب على العدة وأن الأحوط أن
يكون ابتداء مدة النسب من وقت التفريق كالعدة لما علمت من المسألة التي يثبت فيها النسب قبل التفريق فكيف
يعتبر به واندفع به ما في فتح القدير من أنه يعتبر ابتداؤها من وقت التفريق إذا وقعت فرقة وما لم تقع فمن
وقت النكاح أو الدخول على الخلاف لأنه يرد عليه ما إذا أتت به بعد التفريق لأكثر من ستة أشهر من وقت
العقد أو الدخول ولأقل منها من وقت التفريق فإنه يثبت نسبه ومقتضى ما في الفتح خلافه والدليل على ما
حققناه أنهم جعلوا مدة النسب ستة أشهر في النكاح الصحيح من وقت العقد أيضا وليس هو قطعا إلا
للاحتراز عن الأقل لا عن الأكثر فكذلك هنا والله سبحانه أعلم **قوله** والعدة أي ويثبت العدة فيه وجوبا
بعد الوطي في النكاح الفاسد لا الخلوة كما في القنية إلحاقا للشبهة بالحقيقة في موضع الاحتياط ولو
اختلفا في الدخول فالقول قوله فلا يثبت شيء من هذه الأحكام كما في الذخيرة ولم يبين المصنف ابتداءها
للاختلاف فيه والصحيح أنه من وقت التفريق لا من آخر الوطيات لأنها تجب باعتبار شبهة النكاح ورفعها
بالتفريق كالطلاق في النكاح الصحيح ولا إحداد عليها في هذه العدة ولا نفقة لها فيها لأن وجوبها
باعتبار الملك الثابت بالنكاح وهو منتف هنا والمراد بالعدة هنا عدة الطلاق وأما عدة الوفاة فلا تجب
عليها من النكاح الفاسد ولو كانت هذه المرأة الموطوءة أخت امرأته حرمت عليه امرأته إلى انقضاء عدتها
كذا في فتح القدير وظاهر كلامهم أن ابتداءها من وقت التفريق قضاء وديانة وفي فتح القدير ويجب أن يكون هذا
في القضاء أما فيما بينها وبين الله تعالى إذا علمت أنها حاضت بعد آخر وطي ثلاثا ينبغي أن يحل لها التزوج فيما
بينها وبين الله تعالى على قياس ما قدمنا من نقل العتابي انتهى ومحله فيما إذا فرق بينهما أما إذا حاضت ثلاث حيض
من آخر الوطيات ولم يفارقها فليس لها التزوج اتفاقا كما أشار إليه في غاية البيان وظاهر الزيلعي يوهم خلافه
والتفريق في النكاح الفاسد إما بتفريق القاضي أو بمتاركة الزوج ولا يتحقق الطلاق في النكاح الفاسد
بل هو متاركة فيه ولا تتحقق المتاركة إلا بالقول إن كانت مدخولا بها كقوله تاركتك أو تاركتها أو خليت
سبيلها أو خليتها وأما غير المدخول بها فتتحقق المتاركة بالقول وبالترك عند بعضهم وهو تركها على قصد
أن لا يعود إليها وعند البعض لا تكون المتاركة إلا بالقول فيهما حتى لو تركها ومضى على عدتها سنون لم يكن
لها أن تتزوج بآخر وإنكار النكاح إن كان بحضرتها فهو متاركة وإلا فلا كإنكار الوكيل الوكالة وأما علم غير
المتارك بالمتاركة فنقل في القنية قولين مصححين الأول أنه شرط لصحة المتاركة هو الصحيح حتى لو لم يعلمها
لا تنقضي عدتها والثاني أن علم المرأة في المتاركة ليس بشرط في الأصح كما في الصحيح انتهى وينبغي ترجيح الثاني
ولهذا اقتصر عليه الزيلعي وظاهر كلامهم أن المتاركة لا تكون من المرأة أصلا كما قيده الزيلعي بالزوج
لكن في القنية أن لكل واحد منهما أن يستبد بفسخه قبل الدخول بالإجماع وبعد الدخول مختلف فيه وفي
الذخيرة ولكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير محضر من صاحبه عند بعض المشايخ وعند
بعضهم إن لم يدخل بها فكذلك وإن دخل بها فليس لواحد منهما حق الفسخ إلا بمحضر من صاحبه انتهى وهكذا
في الخلاصة وهذا يدل على أن للمرأة فسخه بمحضر الزوج اتفاقا ولا شك أن الفسخ متاركة إلا أن يفرق بينهما
وهو بعيد والله سبحانه أعلم. ومن أحكام العقد الفاسد أنه لا يحد بوطئها قبل التفريق للشبهة ويحد إذا
وطئها بعد التفريق كذا في البدائع وغيره فظاهره أنه لا فرق بين أن يكون في العدة أو لا والمراد صريحا
قوله ومهر مثلها يعتبر بقوم أبيها إذا استويا سنا وجمالا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا وبكارة بيان
لشيئين أحدهما أن الاعتبار لقوم الأب في مهر المثل لقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن أقارب
الأب ولأن الإنسان من جنس قوم أبيه وقيمة الشيء إنما تعرف بالنظر في قيمة جنسه ولا يعتبر بأمها وخالتها
إذا لم يكونا من قبيلتها لما بينا ثانيهما أنه لا بد من الاستواء في الأوصاف المذكورة لأن المهر يختلف باختلاف هذه
الأوصاف وكذا يختلف باختلاف الدار والعصر أي الزمان وقد ذكر المصنف ثمانية أشياء وأراد بالسن الصغر

او الكبر واطلق في اعتبار الجمال والمال وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف وانما يعتبر ذلك في اوساط
الناس اذ الرغبة فيهن للجمال بخلاف بيت الشرف وفي فتح القدير وهذا جيد انتهى والظاهر اعتباره مطلقا واراد
بالدين التقوى كما ذكره العيني وزاد في التبيين على هذه الثمانية اربعة وهي العلم والادب وكمال الخلق وان لا يكون
لها ولد وزاد المشايخ بانه يعتبر حال الزوج ايضا وفسره في فتح القدير بان يكون زوج هذه كازواج امثالها
من نسائها في المال والحسب وعدمهما انتهى وينبغي ان لا يختص بهذين الشيئين لان الجمال والبلد والعصر والعقل
والتقوى والسن مدخلا من جهة الزوج ايضا فينبغي اعتبارها في حقه ايضا لان الشاب يتزوج بارخص من الشيخ
وكذا التقي بارخص من الفاسق واشار بقوله مال الى ان الكلام انما هو في الحرة ولذا قال في شرح الطحاوي وفي المجتبى
مهر مثل الامة على قدر الرغبة فيها وعن الاوزاعي ثلث قيمتها ثم اعلم ان اعتبار مهر المثل بما ذكر حكم كل نكاح صحيح
لا تسمية فيه اصلا او سمي فيه ما هو مجهول او ما لا يحل شرعا كما قدمنا تفاصيله وحكم كل نكاح فاسد بعد
الوطي سمي فيه مهر اولا واما المواضع التي يجب فيها المهر بسبب الوطي لشبهة فليس المراد بالمهر فيها مهر المثل المذكور
هنا لما في الخلاصة بعد ذكر المواضع التي يجب فيها المهر بالوطي عن شبهة قال والمراد من المهر العقر وتفسير العقر
الواجب بالوطي في بعض المواضع ما قال الشيخ نجم الدين سالنا القاضي الامام الاسبيجابي عن ذلك بالفتوى فكتب
هو العقر انه ينظر بكم تستاجر للزنا لو كان حلالا يجب ذلك القدر وكذا نقل عن مشايخنا في شرح الاصل للامام
السرخسي انتهى وظاهره انه لا فرق فيه بين الحرة والامة ويخالفه ما في المحيط لو زفت اليه غير امراته فوطئها
لزمه مهر مثلها انتهى الا ان يحمل على العقر المذكور في الخلاصة توفيقا ولم ار حكم ما اذا ساوت المراة امراتين
من اقاربها في جميع الاوصاف المعتبرة مع اختلاف مهرهما قلة وكثرة هل يعتبر بالمهر الاقل او الاكثر وينبغي ان
كل مهر اعتبره القاضي وحكم به فانه يصح لقلة التفاوت وفي الخلاصة يعتبر باخواتها وعماتها وبناتهن فان
لم يكن لها اخت ولا عمة فبنت الاخ لاب وام وبنت العم انتهى وظاهره ان بنت الاخت وبنت العم مؤخران عما
ذكره فيتفرع عليه انه لو كان لها اخت وبنت عم قد ساوتهما في الاوصاف المذكورة انه لا يعتبر بنت العم مع وجود
الاخت وظاهر كلامهم خلافه وفي الخلاصة يشترط ان يكون المخبر بمهر المثل رجلين او رجلا وامراتين ويشترط
لفظة الشهادة فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه انتهى وظاهره انه لا يصح
القضاء بمهر المثل بدون الشهادة او الاقرار من الزوج ويخالفه ما في المحيط قال فان فرض القاضي او الزوج
بعد العقد جاز لانه يجري ذلك مجرى التقدير لما وجب بالعقد من مهر المثل زاد او نقص لان الزيادة على الواجب
صحيحة والحط عنه جائز انتهى وفي الذخيرة ان الاعتبار لهذه الاوصاف وقت التزوج وفي الصيرفية
مات في غربة وخلف زوجتين غريبتين تدعيان المهر ولا بينة لهما قال لكم مهر مثلهما وليس لهما اخوات في الغربة
قال يحكم بكم ينكح مثلهن قيل له يختلف بالبلدان وجد في بلدهما يسال والا فلا يعطى لهما شي **قوله** فان لم يوجد
فمن الاجانب شامل لمسئلتين احداهما اذا لم يكن لها احد من قوم ابيها الثانية اذا كان لها اقارب منهم لكن لم
يوجد فيهم من يماثلها في الاوصاف المذكورة كلها او بعضها وفي كل منهما يعتبر مهر مثلها باجنبية موصوفة
بذلك وفي الخلاصة فان لم يكن مثلها في قرابتها ينظر في قبيلة اخرى مثلها اي مثل قبيلة ابيها كذا فسر الضمير في مثلها
في فتح القدير والاولى ان يرجع الى المراة ليكون موافقا لما في المختصر من الاعتبار بالاجنبيات مطلقا سواء
كانت من قبيلة مماثلة لقبيلة ابيها او لا وعن ابي حنيفة لا يعتبر بالاجنبيات قال في فتح القدير ويجب حمله على
ما اذا كان لها اقارب والا امتنع القضاء بمهر المثل انتهى وقد قدمنا ان القضاء بمهر المثل لم ينحصر في النظر
الى مماثلها من النسائل لو فرض لها القاضي شيئا من غير ذلك صح كما في المحيط فالمروي من انه لا يعتبر بالاجنبيات
صحيح مطلقا ويفرض القاضي لها المهر فلم يلزم منه امتناع القضاء به لو اجري على عمومه **قوله**
وصح ضمان الولي المهر لانه من اهل الالتزام وقد اضافه الى ما يقبله فيصح والمراد به انه في الصحة اما في مرض
الموت فلا لانه تبرع لوارثه في مرض موته وكذلك كل دين ضمنه عن وارثه او لوارثه كما في الذخيرة واما
اذا لم يكن وارثا له فالضمان في مرض الموت من الثلث كما صرحوا به في ضمان الاجنبي واطلق في الولي فشمل ولي
المراة وولي الزوج الصغيرين والكبيرين اما ولي الزوج الكبير فهو وكيل عنه كالاجنبي ولا ولاية عليه ولا
استصحاب وحكم ضمانه مهرها كحكم ضمان الاجنبي لهم فان ضمن عنه باذنه رجع والا فلا كما في فتح القدير واما اذا

كان صغيرا بان زوج ابنه وضمن للمراة مهرها فلانا الولي سفير ومعبر فيه وليس بمباشر بخلاف ما اذا اشترى له شيئا
ثم ضمن عنه الثمن للبائع حيث لا يصح ضمانه لانه اصيل فيه فيلزمه الثمن ضمن او لم يضمن ولا بد في صحته
من قبول المراة كما في الذخيرة كغيره من الكفالات والمجانين كالصبيان في ذلك كذا في الخانية واستفيد
من صحة الضمان ان لها مطالبة الولي ومطالبة الزوج اذا بلغ لا قبله لانه ليس من اهله وانه لو ادى
الاب من مال نفسه فانه لا رجوع له على الصغير لان الكفيل لا رجوع له بالامر ولم يوجد لكن ذكر في الذخيرة
انه ان شرط الرجوع في اصل الضمان فله الرجوع كانه كالاذن من البالغ في الكفالة وفي فتاوي الولوالجي
لا رجوع له الا اذا اشهد عند الاداء انه يؤديه ليرجع عليه وفي فتح القدير ولا يخفى ان هذا اعني عدم
الرجوع اذا لم يشهد مقيد بما اذا لم يكن للصغير مال انتهى وفي البزازية انه اذا اشهد عند الاداء انه ادى
ليرجع رجع وان لم يشهد عند الضمان انتهى والحاصل ان الاشهاد عند الضمان او الاداء شرط الرجوع وفي
غاية البيان لو ادى الاب من مال نفسه فالقياس ان يرجع لان غير الاب لو ضمن باذن الاب وادى يرجع في
الصغير فكذا الاب لان قيام ولاية الاب عليه في الصغر بمنزلة امره بعد البلوغ وفي الاستحسان لا رجوع
له لان الاباء يتحملون المهور عن ابنائهم عادة ولا يطمعون في الرجوع والثابت بالعرف كالثابت بالنص الا اذا
شرط الرجوع في اصل الضمان فحينئذ يرجع لان الصريح يفوق الدلالة اعني دلالة العرف بخلاف الوصي اذا
ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع لان التبرع من الوصي لا يوجد عادة فصار كبقية الاولياء غير
الاب والحاصل ان عدم الرجوع مخصوص بالاب واستفيد من صحة الضمان ايضا ان الاب لو مات قبل الاداء
فللمراة الاستيفاء من تركة الاب لان الكفالة بالمال لا تبطل بموت الكفيل واذا استوفت قال في المبسوط
رجع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن او عليه ان كان قبض نصيبه ولم يذكر فيه خلافا وذكر الولوالجي
ان ابا يوسف قال ان الاب متبرع ولا يرجع هو ولا وارثه بعد موته على الابن بشي وحكم الاستيفاء في مرض الموت
كالاستيفاء بعد الموت من ان الورثة يرجعون عليه كما في غاية البيان واستفيد من القول بصحة الضمان ايضا
انه لو لم يضمن الاب مهر ابنه الصغير لا يطالب به ولو كان عاقدا لانه لو لزمه بلا ضمان لم يكن للضمان فائدة ولما
في المعراج لو زوج ابنه الصغير لا يثبت المهر في ذمة الاب بل يثبت في ذمة الابن عندنا سواء كان موسرا او معسرا
وذكره في المنظومة وشرحها معللا بان النكاح لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن ايفاء المهر في الحال فلم يكن
من ضرورة الاقدام على تزويجه ضمان المهر عنه وهذا هو المعول عليه كما في فتح القدير وبه اندفع ما في شرح
الطحاوي من ان للمراة مطالبة ابا الصغير بمهرها ضمن او لم يضمن انتهى وجوابه ان كلام شارح الطحاوي محمول
على ما اذا كان للصغير مال فان لها مطالبة الاب بغير ضمان ليؤدي من مال الصغير والدليل على هذا الحمل
ان صاحب المعراج نقل اولا ما في شرح الطحاوي ثم بعد اسطر ذكر ما ذكرناه عنه من عدم لزوم المهر على الاب
بلا ضمان لكن قيده بالابن الفقير فتعين ان يكون الاول في الابن الغني وبه اندفع ما في فتح القدير وفي الذخيرة
اذا اشترى لابنه الصغير شيئا اخر سوى الطعام والكسوة ونقد الثمن من مال نفسه فانه يرجع على الصغير
بذلك وان لم يشترط الرجوع لانه لا عرف ان الاباء يتحملون الثمن عن الابناء انتهى وفي الخلاصة لو كبر الابن ثم ادى
الاب ان اشهد يرجع وان لم يشهد لا ولو كان على الاب دين للصغير فادى مهر امراته ولم يشهد ثم قال بعد ذلك
انما اديت مهره عن دينه الذي علي صدق انتهى وفي البزازية اذا اعطى الاب امراته ارضا في مهر امراته ثم مات
الاب قبل قبض المراة لا تكون الارض لها لانها هبة من الاب لم تتم بالتسليم فان ضمن المهر وادى الارض عنه ثم
مات قبل التسليم كانت الارض للمراة لانه بيع فلا يبطل بالموت واما ضمان ولي المراة المهر عن زوجها فلا يخلو
اما ان تكون كبيرة او صغيرة فان كانت كبيرة فظاهر لانه كالاجنبي ضمن لها المهر وثبت لها الخيار ان شاءت
طالبته وان شاءت طالبت زوجها ان كان كبيرا وهي اهل للمطالبة ويرجع الولي بعد الاداء على الزوج ان ضمن
بامره سواء كانت الكبيرة عاقلة او مجنونة واما اذا كانت صغيرة زوجها الاب وضمن مهرها فانما صح لانه سفير
ومعبر لا ترجع الحقوق اليه وانما ملك قبض مهر الصغيرة بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد ولهذا لا يملكه
بعد بلوغها الا برضاها صريحا او دلالة بان تسكت وهي بكر بخلاف ما اذا باع مال الصغير وضمن الثمن عن
المشتري فانه لا يصح لانه اصيل فيه حتى ترجع الحقوق عليه ويصح ابراؤه من الثمن عندهما خلافا لابي يوسف

لكنه يضمنه للولد لتعديه بالابراء ويملك قبض الثمن بعد بلوغه فلو صح الضمان لصار ضامنا لنفسه وبهذا
علم ان قوله ولها مطالبة زوجها او وليها مخصوص بما اذا كان الضامن وليها مع ان الحكم اعم فلو قال او مطالبة
زوجها او الولي الضامن لكان اولى ليشمل ما اذا كان الضامن وليه وقول الشارح الزيلعي في الصورة الثانية
فالمطالبة الى الولي الزوج مكان وليها غير صحيح لان المطالبة عليه لا اليه وحمل الى بمعنى على هنا مجاز بعيد
كما لا يخفى ولا بد من تقييد الزوج بالبلوغ لانه ليس لها مطالبة الصغير بل وليها فقط ولا بد من تقييد
صحة ضمانه لها من قبولها او قبول قابل في المجلس لان الموجود شطر فلا يتوقف على ما وراء المجلس في المذهب
كذا في البزازية وظاهره انه لا فرق بين الصغيرة والكبيرة واطلاقهم صحة ضمانه مهر الصغيرة يقتضي
ان لا يشترط قبول احد في المجلس وان الجابة يكون مقام القبول عنها ولا بد من التقييد بصحة وليها اذ ضمانه في
مرضه باطل لما قدمنا من ان الضمان في مرض الموت للوارث او عنه باطل وينبغي تقييده بما اذا كانت موليته
وارثة واما اذا لم تكن وارثة كما اذا كانت بنت عمه مثلا وله وارث يحجبها فالضمان صحيح مطلقا كما لا يخفى
ويكون من الثلث كما قدمناه واشار بصحة ضمان الولي الى صحة ضمان الرسول بالاولى فلو ضمن الرسول المهر صح
الزوج المسالة اختلف المشايخ فيما يلزم الرسول وصح في المحيط ان المراة اذا طلبت التفريق من القاضي وفرق
بينها وبين الزوج كان لها على الرسول نصف المهر وان لم تطلب التفريق كان لها جميع المهر ولو زوجه الوكيل
على الف من ماله او على هذه الالف لم يلزمه شي ولو ضمن المهر لزمه فان كان بغير اذن الزوج فلا رجوع بخلاف
الوكيل بالخلع فانه اذا ضمن البدل عنها رجع به عليها وان لم تامره بالضمان لانصرافه للوكيل الى الامر بالضمان
لصحة الخلع بلا توكيل منها بخلاف النكاح فانه لا يصح بلا توكيل فانصرف الامر اليه ولو زوجه الوكيل امراة
على عرضه جاز فان هلك في يد الوكيل رجعت بقيمته على الزوج وفي الخلع رجع على الوكيل والكل من المحيط
قوله ولها منعه من الوطي والاخراج للمهر وان وطيها اي للمراة منع نفسها من وطي الزوج واخراجها
من بلدها حتى يوفيها مهرها وان كانت قد سلمت نفسها للوطي فوطيها ليتعين حقها في البدل كما تعين حق الزوج
في المبدل فصار كالبيع كذا في الهداية واورد عليه في فتح القدير بان هذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين
اما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا لانها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه انتهى وقد
قالوا في بيع المقايضة يقال لهما سلما معا ويمكن ان يكون هنا كذلك فلها المنع قبله وما في فتح القدير من ان
مثله لا يتاتى في النكاح اذا كان المهر عبدا معيبا مثلا ولا في معيبه الخلوة لا طلاق والجواب بان لها الامتناع الى
ان تقبض انتهى ففيه نظر لان المراد بالتسليم هنا التخلية برفع الموانع وهو ممكن في العبد ايضا بان يخلى
بينها وبينه بشروط التخلية ويخلى بينها وبين نفسها برفع الموانع منها فيكونان سوا وهذا قبل الاطلاع على
النقل ثم رايت في المحيط وان كان المهر عينا فانهما يتقابضان كما في بيع المقايضة انتهى وبهذا سقط ما في فتح
القدير اشار المصنف بمنعها له مما ذكر الى انه لا يمنعها من ان تخرج في حوائجها والزيارة بغير اذنه قبل قبض المهر
لانها غير محبوسة لحقه بخلاف ما بعد ايفائه لانها محبوسة له والى ان للاب ان يسافر بابنته البكر ولو كانت
بالغة قبل ايفاء المهر وبعده لا كما في فتح القدير والى انه لا يحل له وطيها على كره منها قبل ايفائه قال في المحيط
من النفقة وهل يحل للزوج ان يطاها على كره منها ان كان الامتناع لا لطلب المهر يحل لانها ظالمة وان كان لطلب
المهر لا يحل عند ابي حنيفة وعندهما يحل انتهى واطلق في الاخراج فشمل الاخراج من بيتها ومن بلدها فليس له ذلك
وتقييد الاخراج بالمسافرة بها كما في الهداية مما لا ينبغي لانه يوهم ان له اخراجها من بيتها الى بيت اخر في مصرها
واطلق في المهر وفيه تفصيل وحاصله انه اما ان يصرحا بحلوله او بتعجيله او بتاجيله كله او بحلول بعضه
وتاجيل بعضه او يسكتا فان شرطا حلوله او تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله والحلول والتعجيل
مترادفان ولا اعتبار بالعرف اذا جاء الصريح بخلافه وكذا اذا شرطا حلول البعض فلها الامتناع حتى تقبض
المشروط فقط واما اذا شرط تاجيل الكل فليس لها الامتناع اصلا لانها اسقطت حقها بالتاجيل كما في
البيع وعن ابي يوسف ان لها الامتناع استحسانا لانه لما طلب تاجيله كله فقد رضي باسقاط حقه في
الاستمتاع قال الولوالجي وبقول ابي يوسف يفتي استحسانا بخلاف البيع انتهى لان العادة جارية بتاخير
الدخول عند تاخير جميع المهر وفي الخلاصة ان الاستاذ ظهير الدين كان يفتي بانه ليس لها الامتناع

والصدر الشهيد كان يفتي بان لها ذلك انتهى فقد اختلف الفتوى وفي معراج الدراية اذا كان المهر مؤجلا
ثم حل الاجل فليس لها الامتناع عند ابي حنيفة ولم ار حكم ما اذا كان الاجل سنة مثلا فلم تسلم نفسها حتى
مضى الاجل هل يصير حالا او لا بد من سنة بعد التسليم كما قال ابو حنيفة في البيع فان قيس النكاح على البيع
صح لانهم اعتبروه به هنا وفي المحيط وغيره لو احالت المراة رجلا على زوجها بالمهر فلها الامتناع الى ان
يقبض المحتال لان غريمها بمنزلة وكيلها وان احالها الزوج بمهرها ليس لها الامتناع وهذا اذا كان الاجل
معلوما فان كان مجهولا فان كانت جهالة متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك فهو كالمعلوم وهذه على وجوه
اما ان يصرح بحلول كله او بتعجيله او حلول بعضه وتاجيل بعضه او تاجيل كله اجلا معلوما او مجهولا
متقاربا او متفاحشا او السكوت فهي سبعة وكل منها اما بشرط الدخول قبل القبض او لا فهي اربعة عشر
وكل منها اما ان يكون المنع قبل التسليم او بعده فهي ثمانية وعشرون على الصحيح كما في الظهيرية بخلاف البيع
فانه لا يجوز بهذا الشرط وان كانت متفاحشة كالى الميسرة او الى هبوب الريح او الى ان يمطر السماء والاجل لا
يثبت ويجب المهر حالا كذا في غاية البيان وظاهره ان التاجيل الى الطلاق او الموت متفاحشة فيجب المال حالا
بمقتضى اطلاق العقد والظاهر خلافه لجريان العرف بالتاجيل به وذكر في الخلاصة والبزازية اختلافا فيه
وصح انه صحيح وحكم التاجيل بعد العقد كحكمه فيه كما في فتح القدير وهذا كله اذا لم يشترط الدخول قبل
حلول الاجل فلو شرطه ورضيت ليس لها الامتناع اتفاقا كما في الفتح ايضا وفي الخلاصة وبالطلاق يتعجل
المؤجل ولو راجعها لا يتاجل انتهى يعني اذا كان التاجيل الى الطلاق اما اذا كان التاجيل الى مدة معينة لا يتعجل
بالطلاق كما يقع في ديار مصر في بعض الانكحة انهم يجعلون بعضه حالا وبعضه مؤجلا الى الطلاق او
الموت وبعضه منجما في كل سنة قدر معين فاذا طلقها يتعجل البعض المؤجل لا المنجم لانها تاخذه بعد الطلاق
على نجومه وذكر قولين في الفتاوى الصيرفية في كونه يتعجل المؤجل بالطلاق الرجعي مطلقا او الى انقضاء
العدة وجزم في القنية بانه لا يحل الى انقضاء العدة قال وهو قول عامة مشايخنا وفي الصيرفية لو ارتدت
ولحقت بدار الحرب ثم اسلمت وتزوجها فالمختار انه لا يطالب بالمهر المؤجل الى الطلاق انتهى ووجهه ان الردة
فسخ وليست بطلاق واما اذا سكتا عن وصفه فهو حال بمقتضى اطلاق العقد فالقياس على البيع يقتضي
ان لها الامتناع قبل قبضه لكن العرف صرفه عن ذلك فان كان عرف في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت
او الميسرة او الطلاق فليس لها الامتناع الا الى تسليم ذلك تمامه ولو بقي درهم قال في فتاوى قاضي خان
فان لم يبينوا قدر المعجل ينظر الى المراة والى المهر انه كم يكون المعجل لمثل هذه المراة من مثل هذا المهر فيعجل ذلك
ولا يتقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا انتهى وفي الصيرفية الفتوى على
اعتبار عرف بلدهما من غير اعتبار الثلث والنصف كما روي كما في غاية البيان من الطلاق قوله فان كان يعني المهر
بشرط التعجيل او مسكوتا عنه حالا وليها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر انما هو على ظاهر الرواية واما على المفتى
به فالمعتبر في المسكوت عنه العرف وبه سقط ما في فتح القدير وفي القاسمية اذا تزوجها على مائة مثلا على
حكم الحلول على ان يعطيها قبل الدخول اربعين والباقي على حكمه فلها المطالبة بالباقي قبل الطلاق والموت
ولها الامتناع حتى تقبضه وقول الزيلعي ليس لها ان تحبس نفسها فيما تعورف تاجيله ولو كان حالا لانه ولو
حالا لا بمقتضى العقد فان العرف يقضي به وبقية كلامه يدل عليه وهو قوله واذا نصا على تعجيل جميع المهر او
اخره لا ان شرط التعجيل مراد لشرط الحلول حكما لان في كل منهما لها المطالبة متى شاءت ولو كان نعناه ولو كان
حالا بالشرط لناقض قوله وان نصا على التعجيل فهو على ما شرطا وليس في اشتراط تعجيل البعض مع النص
على حلول الجميع دليل على تاخير الباقي الى الطلاق او الموت موجه من وجوه الدلالات والذي عليه العادة
في مثل هذا التاخير الى اختيار المطالبة وقال الزاهدي وصار تاخير الصداق الى الموت او الطلاق عادة ورسم
عادة ماثورة وشريعة معروفة عندهم انتهى وعرف خوارزم فيما لا نص فيه على تعجيل ولا تاجيل وهو خلاف
الواقع في مملكة مصر والشام وما والاهما من البلاد انتهى ما في القاسمية وفي الصيرفية تزوجها وسمى لها المعجل
مائة وسكت عن المؤجل ثم طلقها قبل الدخول فلها نصف المسمى وينبغي ان يجب لها المتعة انتهى واطلق في قوله
وان وطيها فشمل ما اذا وطيها مكرهة كانت او صغيرة او برضاها وهي كبيرة ولا خلاف فيما اذا كانت مكرهة

أو صبية أو مجنونة فإنه لا يسقط حقها في الحبس وأما إذا وطئها أو خلا بها برضاها ففيه خلاف قال أبو
حنيفة لها أن تمنع نفسها وخالفاه لأن المعقود عليه كله صار مسلما إليه بالوطئة الواحدة وبالخلوة ولهذا
يتأكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع إذا سلم المبيع وله أنها منعت منه ما قابل البدل لأن كل وطئة
تصرف في البضع المحترم فلا يعرى عن العوض لخطره والتأكد بالواحدة لجهالة ما وراءها فلا يصلح مزاحما للمعلوم
ثم إذا وجد آخر وصار معلوما تحققت المزاحمة وصار المهر مقابلا بالكل كالعبد إذا جنى جناية يدفع كله
بها ثم إذا جنى جناية أخرى وأخرى يدفع بجميعها ويبتنى على هذا الخلاف استحقاق النفقة بعد الامتناع
فعنده تستحقها وليست بناشزة وعندهما لا تستحقها وهي ناشزة كذا قالوا وينبغي أن لا تكون ناشزة على
قولهما إذا منعته من الوطء وهي في بيته لأنه ليس بنشوز منها بعد أخذ المهر كما صرحوا به في النفقات وفي
شرح الجامع الصغير للبزدوي كان أبو القاسم الصفار يفتي في المنع بقول أبي يوسف ومحمد وفي السفر بقول
أبي حنيفة ثم قال وهذا حسن في الفتيا يعني بعد الدخول لا تمنع نفسها ولو منعت لا نفقة لها كما هو مذهبهما
ولا يسافر بها ولها الامتناع منه لطلب المهر ولها النفقة كما هو مذهبه كذا في غاية البيان وقيد بقوله للمهر
لأنه ليس لها الامتناع منهما بعد قبضه ولا فرق بين أن يطلب نقلها إلى منزله في المصر أو إلى بلد آخر أما
الأول فليس لها الامتناع منه اتفاقا وسيأتي في النفقات بيان البيت الشرعي وأنه يسكنها بين جيران صالحين
وأنه لا يلزمه مؤنسة لها كما في الفتاوى السراجية وفي المحيط لو وجدت المرأة المهر المقبوض زيوفا أو ستوقة
أو اشترت منه بالمهر شيئا فاستحق المبيع بعد القبض فليس لها أن تمنع نفسها عند أبي يوسف لأن عنده لو سلمت
نفسها من غير قبض لم يكن لها حق المنع فكذا هذا وليس هذا كالبيع انتهى ولم يذكر قول الإمام وأما الثاني فإن نقلها
من مصر إلى قرية أو من قرية إلى مصر أو من قرية إلى قرية فظاهر ما ذكره المصنف في الكافي أن له ذلك اتفاقا
لأنه لا يتحقق الغربة فيه وعلله أبو القاسم الصفار بأنه نبوة وليس بسفر وذكر في القنية اختلافا في نقلها
من المصر إلى الرستاق فعزا إلى كتابه أنه ليس له ذلك ثم عزا إلى غيرها أن له ذلك قال وهو الصواب انتهى وأما إذا
طلب انتقالها من مصرها إلى مصر آخر فظاهر الرواية كما في الخانية والولوالجية أنه ليس لها الامتناع لقوله تعالى
أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وليس في ظاهر الرواية تفصيل بين أن يكون مأمونا عليها أو لا واختلفوا
في المفتى به فذكر في جامع الفصولين أن الفتوى على أنه له أن يسافر بها إذا أوفاها المعجل انتهى فهذا إفتاء
بظاهر الرواية وأفتى أبو القاسم الصفار وتبعه الفقيه أبو الليث بأنه ليس له أن يسافر بها مطلقا بغير رضاها
لفساد الزمان لأنها لا تأمن على نفسها في منزلها فكيف إذا خرجت وصرح في المختار بأنه لا يسافر بها وعليه الفتوى
وفي المحيط وهو المختار وما في فصول الأسروشني معزيا إلى ظهير الدين المرغيناني من أن الأخذ بقول الله
تعالى أولى من الأخذ بقول الفقيه فقد رده في غاية البيان لأن قول الفقيه ليس منافيا لقول الله تعالى لأن
النص معلول بعدم الإضرار ألا ترى إلى سياق الآية وهو قوله تعالى ولا تضاروهن وفي إخراجها إلى غير بلدها
إضرار بها فلا يجوز انتهى وذكر الولوالجي أن جواب ظاهر الرواية كان في زمانهم أما في زماننا لا يملك الزوج ذلك
فجعله من باب اختلاف الحكم باختلاف العصر والزمان كما قالوا في مسئلة الاستئجار على الطاعات وأفتى بعضهم
بأنه إذا أوفاها المعجل والمؤجل وكان مأمونا سافر بها وإلا فلا لأن التأجيل إنما يثبت بحكم العرف فلعلها إنما
رضيت بالتأجيل لأجل إمساكها في بلدها أما إذا أخرجها إلى دار الغربة فلا فقال صاحب المجمع في شرحه وبه
يفتى انتهى فقد اختلف الإفتاء والأحسن الإفتاء بقول الفقيهين من غير تفصيل واختاره كثير من مشايخنا
كما في الكافي وعليه عمل القضاة في زماننا كما في أنفع الوسائل وأشار المصنف بقوله ولها منعه إلى أنها بالغة
فلو كانت صغيرة فللولي المنع المذكور حتى يقبض مهرها وتسليمها نفسها غير صحيح فللولي استردادها وليس لغير الأب
والجد أن يسلمها إلى الزوج قبل أن يقبض الصداق من له ولاية قبضه فإن سلمها فهو فاسد وترد إلى بيتها كما في
التجنيس وغيره **قوله** وإن اختلفا في قدر المهر حكم مهر المثل أي اختلف الزوجان في قدره بأن ادعى
ألفا وهي ألفين وليس لأحدهما بينة فإنه يجعل مهر المثل حكما فإن كان مهر المثل ألفا أو أقل فالقول قوله
مع يمينه بالله ما تزوجها على ألفين فإن حلف لزمه ما أقر به تسمية وإن نكل لزمه ما ادعت المرأة على أنه
مسمى لإقراره أو بذله بالنكول وإن كان ألفين أو أكثر فالقول قولها مع اليمين بالله ما تزوجته بألف كما في الخانية

أو بالله ما رضيت بألف كما في شرح الطحاوي فإن نكلت فلها ما أقر به الزوج تسمية لإقرارها به وإن حلفت فلها
جميع ما ادعت بقدر ما أقر به الزوج على أنه مسمى لاتفاقهما عليه والزائد بحكم أنه مهر المثل لا بالتسمية حتى يخير
فيه الزوج بين الدراهم والدنانير وإن كان مهر مثلها أقل مما قالت وأكثر مما قال تحالفا وأيهما نكل لزمه دعوى
صاحبه وما وقع في النهاية من أن الزوج إذا نكل لزمه ألف وخمسمائة كأنه غلط من الناسخ وإن حلفا وجب
مهر المثل بقدر ما أقر به الزوج يجب على أنه مسمى والزائد بحكم مهر المثل حتى يتخير فيه بين دفع الدراهم والدنانير
بخلاف الأول وهذا قول أبي حنيفة ومحمد أعني تحكيم مهر المثل وبناء الأمر عليه وأبو يوسف لا يحكمه ويجعل القول
قول الزوج مع يمينه إلا أن يأتي بشيء مستنكر لأن المرأة مدعية للزيادة وهو ينكرها ولهما أن القول في الدعاوى
قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له مهر المثل لأنه هو الموجب الأصلي في باب النكاح وصار
كالصباغ مع رب الثوب إذا اختلفا في مقدار الأجر يحكم قيمة الصبغ واختلف في تفسير المستنكر عنده فقيل
هو المستنكر عرفا ما لا يتعارف مهرا لها وصححه في الهداية والبدائع وشرح الجامع الصغير لقاضي خان وذكر أنه
مروي عنه وقيل هو المستنكر شرعا وهو أن يدعي تزوجها على أقل من عشرة دراهم وهو مروي عنه كما في البدائع
وصححه القاضي الإسبيجابي وذكر الولوالجي أنه أشبه بالصواب لأنه ذكر في كتاب الرجوع عن الشهادة لو ادعى أنه
تزوجها على مائة وهي تدعي أنه تزوجها على ألف ومهر مثلها ألف وأقام البينة ثم رجع الشهود لا يضمنون
عند أبي يوسف لأنه لولا الشهادة كان القول قوله ولم يجعل المائة مستنكرا في حقها واختاره في فتح القدير
وعبارة الجامع الصغير إلا أن يأتي بشيء قليل وفي غاية البيان ولفظ الجامع الصغير أبين انتهى مع أن الاحتمال
موجود فيها أيضا لأنه يحتمل أن يكون المراد بالقليل ما قل شرعا أو عرفا فساوت التعبير بالمستنكر المذكور
في غيره وظاهر كلام المصنف هنا أن تحكيم مهر المثل معتبر قبل التحالف وهو مبني على تخريج أبي بكر الرازي حاصله
أن التحالف على تخريجه في فصل واحد وهو ما إذا خالف مهر المثل قولهما وأما إذا وافق قول أحدهما فالقول قوله
وهو المذكور في الجامع الصغير لأنه لا حاجة إليه مع شهادة الظاهر وذكر المصنف في باب التحالف من باب
الدعوى أنهما يتحالفان ثم يحكم مهر المثل وهو على تخريج الكرخي وصححه في المبسوط والمحيط وحاصله وجوب
التحالف في الفصول الثلاثة أعني ما إذا وافق مهر المثل قوله أو قولها أو خالفهما فإذا تحالفا قضي بقوله لو
كان مهر المثل كما قال وبقولها لو كان كما قالت وبمهر المثل لو كان بينهما لأن مهر المثل لا يصار إليه إلا عند سقوط
التسمية وهي لا تسقط إلا بالتحالف والظاهر لا يكون حجة على الغير ولم أر من صحح تخريج الرازي فكان المذهب
تخريج الكرخي فيحمل كلام المصنف هنا عليه ليطابق ما صرح به في بابه ولم يذكر المصنف في الموضعين بمن يبدأ
في التحالف للاختلاف فذكر في غاية البيان أنه يقرع بينهما يعني استحبابا لأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر واختار
في الظهيرية والولوالجية وشرح الطحاوي وكثير أنه يبدأ بيمين الزوج لأن أول التسليمين عليه فيكون أول
اليمينين عليه كتقديم المشتري على البائع في التحالف والخلاف في الأولوية حتى لو بدأ بأيهما كان جاز كما في فتح القدير
وقيدنا بعدم إقامة البينة لأنه لو قامت لأحدهما بينة قضي ببينته وإنما سكت عنه المصنف هنا لأنه صرح به
في بابه وعبارته وإن اختلفا في المهر قضي لمن برهن وإن برهنا فللمرأة وإن عجزا تحالفا إلى آخره إلا أن قوله وإن
برهنا فللمرأة شامل لما إذا كان مهر المثل شاهدا له أو لها أو بينهما وفي الأول البينة بينتها لأنها تثبت الزائد
وأما في الثاني ففيه اختلاف ذكره في البدائع فقال بعضهم يقضى ببينتها أيضا لأنها أظهرت شيئا لم يكن ظاهرا
بتصادقهما وأما الظهور بشهادة مهر المثل فلا اعتبار به لما قدمنا أنه لا يكون حجة على الغير وقال بعضهم
يقضى ببينة الزوج لأن بينته تظهر حط الألف عن مهر المثل وبينتها لا تظهر شيئا لأن الألفين كانت ظاهرة
بشهادة مهر المثل وهذا القول جزم به الزيلعي في باب التحالف وفي هذا الموضع وأما في الثالث وهو ما إذا كان
بينهما فالصحيح أنهما تهاترا لاستوائهما في الدعوى والإثبات ثم يجب مهر المثل كله فيتخير فيه الزوج بين دفع
الدراهم والدنانير بخلاف التحالف لأن بينة كل منهما تنفي تسمية صاحبه فخلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل
ولا كذلك التحالف لأن وجوب قدر ما يقر به الزوج بحكم الاتفاق والزائد بحكم مهر المثل هكذا ذكره الكرماني
وذكر قاضي خان أنه يجب قدر ما اتفقا عليه على أنه مسمى والزائد على أنه مهر المثل كما في التحالف والظاهر
الأول كما لا يخفى وفي المحيط قال محمد رجل أقام بينة أنه تزوج هذه المرأة بألف وأقامت بينة أنه تزوجها على

الفين فالمهر الف ولو اقام رجل بينة انه اشترى هذه الدار بالف واقام البايع بينة انه باعها منه بالفين فهي
بالفين والفرق ان في البيع امكن العمل بالبينتين لاحتمال انه اشترى منه اولا ثم اشتراها منه بالفين ثانيا كما
سياتي فصح لان البيع يحتمل الفسخ والنكاح لا يحتمل الفسخ وكل منهما ادعى عقدا غير ما ادعاه الاخر فتهاترت
البينتان ووجب الالف باعتراف الزوج انتهى فان كان هذا من محمد نقلا للمذهب لا قوله وحده فمعنى قولهم وان
برهنا فللمراة ما اذا شهدت بينتها ان المهر الف وبينته بان المهر الفان ولم تقع الشهادة بالعقد اما اذا وقعت
بالعقد ومعه مسمى فقد علمت حكمه واطلق في القدر فشمل النقد والمكيل والموزون لما في المحيط ولو كان
المهر مكيلا او موزونا بعينه فاختلفا في قدر المكيل والموزون والذرع فهو كالاختلاف في الالف والالفين
لانه اختلاف في الذات الا ترى ان ازالة البعض منه لا ينقص الباقي انتهى وحاصل الاختلاف في القدر لا يخلو
اما ان يكون المهر دينا او عينا فان كان دينا موصوفا في الذمة بان تزوجها على مكيل موصوف او موزون او
مذروع كذلك فاختلفا في قدر المكيل والموزون والذرع فهو كالاختلاف في قدر الدراهم والدنانير وان كان
عينا فان كان مما يتعلق العقد بقدره فان تزوجها على طعام بعينه فاختلفا في قدره فقال الزوج تزوجتك
على هذا الطعام على انه كر فقالت انه كران فهو كالالف والالفين وان كان مما لا يتعلق العقد بقدره بان تزوجها
على ثوب بعينه كل ذراع منه يساوي عشرة دراهم فاختلفا وقال الزوج تزوجتك على هذا الثوب بشرط انه
ثمانية اذرع فقالت بشرط انه عشرة اذرع لا يتحالفان ولا يحكم مهر المثل والقول قول الزوج بالاجماع كذا في
البدايع وهذه واردة على اطلاق المصنف وجوابه ان القدر في الثوب وان كان من اجزايه حقيقة لكنه جار مجرى
الوصف وموصفة الجودة شرعا لانه يوجب صفة الجودة لغيره من الاجزا ولذا كان الزايد للمشتري فيما اذا باعه
وعين قدرا فوجده ازيد والاصل انما يوجب فوات بعضه نقصانا في البقية فهو كالوصف وما لا يوجبه
لا يكون كالوصف كما علم في البيوع وصرح به في البدايع ثمنا وقيد بالقدر لانه لو اختلفا في جنس المهر او نوعه
او صفته فانه لا يخلو اما ان يكون المسمى دينا او عينا فان كان دينا فان كان في الجنس كما اذا قال تزوجتك على عبد
فقالت على جارية او قال على كر شعير فقالت على كر حنطة او على ثياب هروية او قال على الف درهم وقالت على مائة
دينار او كان في النوع كالتركي مع الرومي والدنانير المصرية مع الصورية او كان في الصفة من الجودة والرداءة
فان الاختلاف فيه كالاختلاف في العينين الا الدراهم والدنانير فان الاختلاف فيهما كالاختلاف في الالف والالفين
لان كل واحد من الجنسين والنوعين والموصوفين لا يملك الا بالتراضي بخلاف الدراهم والدنانير فانهما وان كانا
جنسين مختلفين لكنهما في باب مهر المثل جعلا كجنس واحد وان كان المسمى عينا بان قال تزوجتك على هذا العبد
وقالت المراة على هذه الجارية فهو مثل الاختلاف في الالف والالفين الا في فصل واحد وهو ما اذا كان مهر
مثلها مثل قيمة الجارية او اكثر فلها قيمة الجارية لا عينها لان تمليك الجارية لا يكون الا بالتراضي ولم يتفقا على
تمليكها فلم يوجد الرضا من صاحب الجارية بتمليكها فتعذر التسليم فيقضى بقيمتها بخلاف ما اذا اختلفا
الدراهم والدنانير فانه نظير الاختلاف في الالف والالفين على معنى ان مهر مثلها ان كان مثل مائة دينار او اكثر
فلها المائة دينار كذا في البدايع ايضا وذكر في المحيط في الاختلاف في الجنس او النوع او الصفة ان كان المسمى عينا
فالقول قول الزوج وان كان دينا فهو كالاختلاف في الاصل انتهى يعني يجب مهر المثل ولا يخفى ما فيه من المخالفة
لما في البدايع وفي الظهيرية لو اختلفا في الوصف والقدر جميعا فالقول للزوج في الوصف والقول للمراة
في القدر الى تمام قدر مهر مثلها وفي المحيط وغيره لو تصادقا على مهر عين كالعبد ثم هلك عند الزوج فاختلفا
في القيمة فالقول قول من عليه الدين وهو الزوج وفي الخانية لو قالت المراة تزوجتني على عبدك هذا وقال
الرجل تزوجتك على امي هذه وهي ام المراة واقاما البينة فالبينة بينة المراة لان بينتها قامت على حق نفسها
وبينة الزوج قامت على حق الغير وتعتق الامة على الزوج باقراره انتهى وفي الظهيرية رجل وامراة في ايديهما دار
فاقامت المراة البينة ان الدار لها والرجل عبدها واقام الرجل البينة ان الدار له والمراة زوجته ولم تقم بينة
انه حر فالبينة بينة المراة والدار والعبد لها ولا نكاح بينهما ولو اقامها انه حر الاصل والمسئلة بحالها
يقضي بانه حر والمراة زوجته والدار للمراة لانها خارجة وهذه تناسب باب الدعوى الى ان قال لو اقام رجل
بينة على امراة انه تزوجها على الف درهم واقامت بينة انه تزوجها على مائة دينار واقام ابوها وهو عبد

الزوج انه تزوجها على رقبته واقامت امها وهي امة الزوج انه تزوجها على رقبتها فالبينة بينة الاب والام والنكاح
جايز على نصفه قيمتهما لان بينتهما توجبا المهر والحرية فكانت بينتهما اكثر اثباتا فكانت اولى فان كان القاضي قضى
للمراة بمائة دينار ثم ادعى الاب والمسئلة بحالها فالقاضي يقضي بان الاب صدقها ويعتق من مالها ويبطل القضاء
الاول في لو قضى بعتق الاب من مال ابنته ثم اقامت امها بينة انه تزوجها على رقبتها لا تقبل لان قبول بينتها ابطال
عتق الاب انتهى وهو ملحق بالاصل الا المسئلة الاولى **قوله** والمتعة لو طلقها قبل الوطي اي حكمت المتعة
فان شهدت لاحدهما فالقول قوله مع يمينه وان كانت بين نصفهما يدعيه ونصفهما تدعيه المراة حلف كل
واحد منهما كما في حال قيام النكاح وعند ابي يوسف القول قول الزوج مع يمينه الا ان ياتي بشيء مستنكر
كما قدمناه وهذا على رواية الجامع الكبير وهو قياس قولهما وفي رواية الجامع الصغير والاصل القول قول
الزوج في نصف المهر من غير تحكيم للمتعة وفي الهداية ووجه التوفيق انه وضع المسئلة في الاصل في الالف والالفين
والمتعة لا تبلغ هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير في العشرة والمائة ومتعة
مثلها عشرون فيفيد التحكيم والمذكور في الجامع الصغير ساكت عن ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في
الاصل انتهى وصحح في البدايع وشرح الطحاوي انه يتنصف ما قال الزوج ورجحه في فتح القدير بان المتعة موجبة
فيما اذا لم يكن فيه تسمية وهنا اتفقا على التسمية فقلنا ببقاء ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقر به الزوج ويحلف
على نفي دعواها الزايد واراد بتحكيم المتعة فيما اذا كان المسمى دينا اما اذا كان عينا كما في مسئلة العبد والجارية
فلها المتعة من غير تحكيم الا ان يرضى الزوج ان تاخذ نصف الجارية بخلاف ما اذا اختلفا في الالف والالفين
لان نصف الالف ثابت بيقين لاتفاقهما على تسمية الالف والملك في نصف الجارية ليس بثابت بيقين لانهما لم يتفقا
على تسمية احدهما فلا يمكن نصف الجارية الا باختيارهما فاذا لم يوجد سقط البدلان فوجب الرجوع الى المتعة
كذا في البدايع **قوله** ولو في اصل المسمى يجب مهر المثل اي لو اختلفا في اصل المسمى بان ادعاه احدهما ونفاه
الاخر فانه يجب مهر المثل اتفاقا والمتعة ان طلقها قبل الدخول اتفاقا اما عندهما فظاهر لان احدهما يدعي
التسمية والاخر ينكره فالقول قول المنكر وكذا عند ابي يوسف لتعذر القضاء بالمسمى بخلاف ما تقدم لانه امكن
القضاء بالمتفق وهو الاقل ما لم يكن مستنكرا وقوله في الهداية لان مهر المثل هو الاصل عند ابي حنيفة ومحمد
مشكل لانه قدم قبله ان المسمى هو الاصل عند محمد وانما مهر المثل هو الاصل عند الامام فقط كذا ذكره
الشارحون وجوابه انه الاصل في التحكيم عندهما كما مر في الاختلاف في القدر وليس مراده الاصالة بالنسبة
الى المسمى فلا اشكال اطلقه فشمل الاختلاف في حيوتهما وبعد موت احدهما سواء كان في الاصل او في القدر
فحكم الاختلاف بعد موت احدهما في القدر فهو في حيوتهما كما في المحيط واما في الاصل فقال في التبيين ولو كان
الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حيوتهما بالاتفاق لان اعتبار مهر المثل لا يسقط
بموت احدهما وكذا لو طلقها قبل الدخول انتهى يعني بحكم المتعة وفي البزازية عن المسمى بعد موته فاقر الوارث
به لكن قال لا اعرف قدر جنسه وظاهر كلام المصنف انه يجب مهر المثل بالغا ما بلغ وليس كذلك بل لا يزاد
على ما ادعته المراة لو كانت هي المدعية للتسمية ولا ينقص عما ادعاه الزوج لو كان هو المدعي لها كما اشار
اليه في البدايع ولم يتعرض الشارحون للتحليف وذكر صدر الشريعة انه يحلف عندهما فان نكل ثبت المسمى
وان حلف المنكر وجب مهر المثل واما عند ابي حنيفة ينبغي ان لا يحلف المنكر لانه لا تحليف عنده في النكاح
فيجب مهر المثل انتهى وفيه نظر لان التحليف هنا على المال لا على اصل النكاح فيتعين ان يحلف منكر التسمية اجماعا
ولهذا سكتوا عنه لظهوره وفي جامع الفصولين ادعت مهرها بعد موته فادعى الوارث الخلع قبل الموت بعد
انكار اصل النكاح لا تسمع وان ادعى الابراء فيها اقوال ثالثها انه ان ادعى الابراء عن المهر لا تسمع وان ادعى الابراء عن دعوى
المهر تسمع انتهى **قوله** ولو ماتا ولو في القدر فالقول لورثته اي لو مات الزوجان واختلف ورثتهما فالقول
لورثة الزوج سواء كان في القدر او في الاصل فان كان في القدر لزمهم ما اعترفوا به وان كان في الاصل بان ادعى
ورثتها المسمى وانكره ورثته فلا شيء عليهم وهذا عند الامام وعندهما الاختلاف بعد موتهما كالاختلاف في
حيوتهما فان اختلفا في القدر فالمحمد بمهر المثل وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج وان اختلفا في الاصل
يقضى بمهر المثل اذا كان النكاح ظاهرا الا اذا قامت ورثته البينة على ايفاء المهر وعلى اقرارها به او اقرار

درهمها به لانه كان دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كالمسمى فان علم انهما ماتت اولا سقط نصيبه منه وما بقي فلورثتها
وله ان موتهما يدل على انقراض اقرانهما فبمهر من يقدر القاضي مهر المثل كذا في الهداية وهذا يدل على ان المسئلة
مصورة في التقادم فلو كان العهد قريبا قضي به وعلى انه لو اقيمت البينة على المهر قضي بها على ورثة الزوج
وقد صرح بالثاني في المحيط وشرح الطحاوي وعبارة المحيط قال ابو حنيفة لا اقضي بشيء حتى يثبت بالبينة
اصل التسمية وبهذا اندفع ما علل به بعض المشايخ له من ان مهر المثل من حيث هو قيمة البضع يشبه المسمى
ومن حيث انه يجب بغير شرط يشبه النفقة والصلة فباعتبار الشبه الاول لم يسقط بموت احدهما
وباعتبار الشبه الثاني سقط فسقط بموتهما فانه يقتضي انه لا تسمع البينة عليه بعد موتهما لسقوطه
اصلا والمنصوص عن الامام خلافه كما علمت ولذا قال في فتح القدير ان تعليل الهداية اوجه وفي فتاوى قاضي
خان الفتوى على قولهما وفي المحيط قال مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم المراة نفسها فان سلمت نفسها ثم وقع الاختلاف
في حال الحياة او بعد الممات فانه لا يحكم بمهر المثل لانا نعلم ان المراة لا تسلم نفسها من غير ان تتعجل من مهرها شيئا
عادة فيقال لها لا بد ان تقري بما تعجلت والا قضينا عليك بالمتعارف ثم يعمل في الباقي كما ذكرنا انتهى واقره عليه
الشارحون ولا يخفى ان محله فيما اذا ادعى الزوج ايصال شيء اليها اما لو لم يدع فلا ينبغي ذلك وفي المحيط معزيا
الى النوادر امراة ادعت على زوجها بعد موته ان لها عليه الف درهم من مهرها فالقول قولها الى تمام مهر مثلها عند
ابي حنيفة لان مهر المثل يشهد لها انتهى وهذا مخالف لما ذكره المشايخ سابقا وفي الخلاصة من الفصل الثاني
عشر من كتاب الدعوى امراة ادعت على وارث زوجها مهرها فانكر الوارث يوقف قدر مهر مثلها ويقول له القاضي
اكان مهرها كذا اعلى من ذلك ان قال لا الا قال اكان كذا دون ما قال في المرة الاولى الى ان ينتهي الى مقدار مهر مثلها
انتهى **قوله** ومن بعث الى امراته شيئا فقالت هو هدية وقال هو من المهر فالقول قوله في غير المهيا للاكل
لانه المملك فكان اعرف بجهة التمليك كيف وان الظاهر انه يسعى في اسقاط الواجب الا فيما يتعارف هدية فهو
المهيا للاكل لانه متناقض عرفا وفسر الامام الولوالجي المهيا للاكل بما لا يبقى ويفسد فخرج نحو التمر والدقيق
والعسل فان القول فيه قوله انتهى ودخل تحت غير المهيا للاكل الثياب مطلقا فالقول فيها قوله وقال الفقيه
ابو الليث المختار انما كان من متاع سوى ما يجب عليه فالقول له والا فلها كالدرع والخمار ومتاع البيت لان
الظاهر يكذبه والخف والملاءة انتهى وهذا لا يجب عليه والبحث موافق لما في الجامع الصغير فانه قال الا في الطعام
الذي يؤكل فانه اعم من المهيا للاكل وغيره كذا في غاية البيان وفي فتح القدير ثم كون الظاهر يكذبه في نحو الدرع والخمار
انما ينفي احتسابه من المهر لا من حق اخر كالكسوة انتهى وفيه ايضا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر
من الحنطة واللوز والدقيق والسكر والشاة الحية وباقيها يكون القول فيها قول المراة لان المتعارف في ذلك كله ارساله
هدية والظاهر مع المراة لا معه ولا يكون القول له الا في نحو الثياب والجارية وهذا كله اذا لم يذكر وقت الدفع
جهة اخرى غير المهر فان ذكر وقال اصرفوا بعض الدنانير الى الشمع وبعضها الى الحنا لا يقبل قوله بعد ذلك انه
من المهر كما في القنية واشار المصنف الى انه لو بعث لها ثوبا وقال هو من الكسوة وقالت هدية فان القول قوله
والبينة بينتها كذا في الخلاصة من كتاب الدعوى وهو يدل على ان البينة بينتها في مسئلة الكتاب ايضا لعدم
الفرق بينهما واراد بكون القول قوله في المختصر ان يحلف فان حلف ان كان المتاع قائما كان للمراة ان ترد المتاع لانها
لم ترض بكونه مهرا وترجع على الزوج بما بقي من المهر وان كان المتاع هالكا ان كان شيئا مثليا ردت على الزوج مثل
ذلك وان لم يكن مثليا لا ترجع على الزوج بما بقي من المهر كذا في الخانية وهذا اذا لم يكن من جنس المهر فان كان
من جنسه وقع قصاصا كما لا يخفى وصرح في معراج الدراية ان فيما كان القول فيه قولها وهو المهيا للاكل
فانه مع يمينها وان كان العرف شاهدا لها واشار المصنف الى ان الزوج لو بعث لها هدايا وعوضته المراة ثم زفت
اليه ثم فارقها وقال بعثتها اليك عارية واراد ان يستردها وارادت هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم
لانه انكر التمليك واذا استرده تسترد هي ما عوضته كذا في الفتاوى السمرقندية وفي فتح القدير ولو بعث
هو وبعث ابوها له ايضا ثم قال هو من المهر فللاب ان يرجع في هبته ان كان من مال نفسه وان كان قائما وان كان
هالكا لا يرجع وان كان من مال البنت باذنها فليس لها الرجوع لانه هبة منها وهي لا ترجع فيما وهبت لزوجها
انتهى ويفرق بين هذه وبين ما سبق ان في الاولى التفويض منها كان بناء على ظنها التمليك منها وقد انكره فلم

يصح التفويض فلم يكن هبة منها فلها الاسترداد وفي الثانية حصل التمليك فصح التفويض فلا رجوع لها
وقد يقال التفويض على ظن الهبة لا مطلقا وقد انكرها فينبغي ان ترجع وقيد المصنف بكونه ادعاه مهرا
لانها لو ادعت انه من المهر وقال هو وديعة فان كان من جنس المهر فالقول قولها وان كان من خلافه فالقول
قوله واطلق في البعث فشمل ما اذا اشترى لها شيئا بعد ما بنى بها بامرها او دفع اليها دراهم حتى اشترت هي
صرح به في التجنيس وفيه لو قالت له انفق على عيالي لكي من مهري ففعل ثم قالت لا احتسبه منه لانك استخدمتهم
فما انفق عليهم بالمعروف فهو من المهر ولو بعث اليها بقرة عند موت ابيها فذبحتها واطعمتها فطلب قيمتها فان
اتفقا انه لم يذكر قيمة ليس له الرجوع وان اتفقا على ذكر الرجوع بالقيمة فله الرجوع وان اختلفا فالقول
لها واختار قاضي خان ان القول قول الزوج لانها تدعي الاذن بالاستهلاك بغير عوض وهو ينكر فالقول
له كمن دفع الى غيره دراهم فانفقها وادعى انها قرض وقال القابض هبة فالقول قول صاحب الدراهم
انتهى وفي فتاوى قاضي خان لو جاء الى بيته بقطن فغزلته المراة فان قال اغزليه لي فهو له ولا اجر لها وان
قال اغزليه لنا فهو له ولها اجر مثلها وان قال اغزليه فهو له وان قال اغزليه لنفسك فهو لها وان اختلفا
فقالت قلت اغزليه لنفسك وكذبها فالقول له مع يمينه وان نهاها عن غزله فغزلته كان لها لانها غاصبة
وله عليها مثل قطنه وان اختلفا في النهي فالقول له وان لم ياذن فغزلته ان كان باع القطن فهو لها وعليها
مثل قطنه والا فهو له الى اخر ما في الفتاوى **وههنا فروع ذكرها** في الفتاوى لا باس بايرادها فانها
مهمة الاول لو خطب امراة في بيت اخيها فابى الاخ الا ان يدفع اليه دراهم فدفع ثم تزوجها كان للزوج
ان يسترد ما دفع له الثاني لو خطب ابنة رجل فقال ابوها ان نقدت المهر الى كذا ازوجها منك ثم بعد
بعد ذلك بعث هدايا الى بيت الاب ولم يقدر على ان ينقد المهر ولم يزوجه فما اراد ان يرجع فالواما بعث للمهر
وهو قائم او هالك يسترد وكذا كل ما بعث هدية وهو قائم فاما الهالك والمستهلك فلا شيء فيه الثالث
لو انفق على معتدة الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ذلك ان شرط في الانفاق
التزوج كان يقول انفق بشرط ان تتزوجني يرجع زوجت نفسها او لا وكذا ان لم يشترط على الصحيح وقيل لا يرجع
اذا زوجت نفسها وقد كان شرطه وصح ايضا وان ابت ولم يكن شرطه لا يرجع على الصحيح الرابع مسئلة الجهاز
والحاصل ان المعتمد ما ذكره العمادي في فصوله انها ان تزوجته فلا رجوع مطلقا وان ابت فله الرجوع ان
كان دفع لها وان اكلت فلا مطلقا وفيه مسئلتان الاولى قال في المبتغى بالغين المعجمة من زف اليه امراته
بلا جهاز فله مطالبة الاب بما بعث اليه من الدنانير والدراهم وان كان الجهاز قليلا فله المطالبة بما يليق
بالمبعوث يعني اذا لم يجهز بما يليق بالمبعوث فله استرداد ما بعث والمعتبر ما يتخذ للزوج لا ما يتخذ لها
ولو سكت بعد الزفاف طويلا ليس له ان يخاصمه بعده وان لم يتخذ له شيء ولو جهز ابنته وسلمه اليها ليس
له في الاستحسان استرداده منها وعليه الفتوى ولو اخذ اهل المراة شيئا عند التسليم فللزوج ان يسترده
لانه رشوة الثانية لو جهز بنته ثم ادعى ان ما دفعه لها عارية وقالت تمليكا او قال الزوج ذلك بعد
موتها ليرث منه وقال الاب عارية ففي فتح القدير والتجنيس والذخيرة المختار للفتوى ان القول للزوج
ولها اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع جهازا لا عارية كما في ديارنا وان كان مشتركا فالقول قول الاب وقال
قاضي خان وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان الاب من الاشراف والكرام لا يقبل قوله انه عارية وان كان
الاب ممن لا يجهز البنات بمثل ذلك يقبل قوله انتهى والواقع في ديارنا القاهرة ان العرف مشترك فينبغي ان القول
للاب واذا كان القول للزوج في المسئلة الاولى واقام الاب بينة قبلت قال في التجنيس والولوالجية والذخيرة
والبينة الصحيحة ان يشهد عند التسليم الى المراة اني انما سلمت هذه الاشياء بطريق العارية او يكتب نسخة
معلومة ويشهد الاب على اقرارها ان جميع ما في هذه النسخة ملك والدي عارية في يدي منه لكن هذا يصلح
للقضاء لا للاحتياط لجواز انه اشترى لها بعض هذه الاشياء في حالة الصغر فبهذا الاقرار لا يصير الاب
صادقا فيما بينه وبين الله تعالى والاحتياط ان يشتري منها ما في هذه النسخة بثمن معلوم ثم ان البنت تبرئه
عن الثمن انتهى ومن فروع الجهاز لو زوج ابنته البالغة وجهزها بامتعة معينة ولم يسلمها اليها ثم فسخ العقد
وزوجها من اخر فليس لها مطالبة الاب بذلك الجهاز لان التجهيز تمليك فيشترط فيه التسليم ولو كان لها

علي ابيها دين فجهزها ابوها ثم قال جهزتها بدينها علي وقالت بل بمالك فالقول للاب وقيل للبنت ولو دفع الجام
ولده شيا ليتخذ جهازا للبنت ففعلته وسلمته اليها لا يصح تسليمها صغيرة ليتخذ جهازا بمال امها وابيها
وسعيها حال صغرها وكبرها فماتت امها فسلم ابوها جميع الجهاز اليها فليس لاخوانها دعوى نصيبهم
من جهة الام امراة تبعث في بيت ابيها اشيا كثيرة من ابريسم كان يشتريه ابوها ثم مات الاب فهذه الاشيا
لها باعتبار العادة ولو دفع في تجهيزها لبنتها اشيا من امتعة الاب بحضرته وعلمه وكان ساكتا وزفت الى
الزوج فليس للاب ان يسترد ذلك من بنته وكذا لو انفقت الام في جهازها ما هو معتاد والاب ساكت لا تضمن
الكل في القنية في باب تجهيز البنات وبهذا يعلم ان الاب او الام اذا جهز بنته ثم مات فليس لبقية الورثة على
الجهاز سبيل لكن هل هذا الحكم المذكور في الاب يأتي في الام والجد فلو جهزها جدها ثم مات وقال الملكي وقال
تزوجها ملكها صارت واقعة الفتوى ولم ارها نقلا صريحا **قوله** ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر
وذا جائز عندهم فوطئها وطلقت قبله او مات عنها فلا مهر لها وكذا الحربيان ثم بيان المهر بعد بيان مهور
المسلمين وسيأتي بيان انكحتهم فقوله في غاية البيان ان هنا بيان انكحتهم سهو وحاصله ان نكاحهم مشروع
بغير مهر وبمسمى غير مال حيث كانوا يعتقدونه عند ابي حنيفة لا فرق عنده بين اهل الذمة واهل الحرب
في دار الحرب وما وافقاه في اهل الحرب وقالا في الذمية لها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان
طلقها قبل الدخول وزفر اوجب مهر المثل في الكل لان الشرع ورد عاما فيثبت الحكم على العموم ولهما ان اهل
الحرب غير ملتزمين احكام الاسلام وولاية الالزام منقطعة لتباين الدارين بخلاف اهل الذمة لانهم
التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملات كالزنا والربا وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة
ان اهل الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات وولاية الالزام
بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد الذمة فانا امرنا بان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل
الحرب بخلاف الزنا لانه حرام في الاديان كلها والربا مستثنى عن عقودهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا
وبينه عهد اطلق في الذمي فشمل الكتابي والمجوسي واراد بالميتة كل ما ليس بمال كالدم واختلف في قوله او بغير
مهر فقيل المراد به ما اذا نفياه اما اذا سكتا عنه فانه يجب مهر المثل والاصح انه لا فرق عنده بين نفيه والسكوت
عنه كما في الهداية وفي فتح القدير ان ظاهر الرواية وجوب مهر المثل عنده اذا سكتا عنه مخالفا لما في الهداية
لان النكاح معاوضة فما لم ينص على نفيه يكون مستحقا لها والواو في قوله وذا جائز للحال وقوله فلا مهر جواب
المسئلة وضبط في غاية البيان الامر بأنه حرف التنبيه لا استثنا وقيد المصنف بالمهر لان بقية احكام النكاح
ثابتة في حقهم كالمسلمين من وجوب النفقة في النكاح ووقوع الطلاق والعدة والتوارث بالنكاح
الصحيح كالنسب وثبوت خيار البلوغ وحرمة نكاح المحارم والمطلقة ثلاثا كما في التبيين وظاهره انه متفق
عليه واما الكفاءة ففي الخانية الذمية اذا زوجت نفسها رجلا لم يكن لوليها حق الفسخ الا ان يكون امرا ظاهرا
بان زوجت بنت ملكهم او حجهم نفسها كناسا او دباغا منهم او نقصت من مهرها نقصانا فاحشا كان للاولياء
ان يطالبوه بالتبليغ الى تمام المهر المثل او يفسخ انتهى وفائدة عدم المهر في هذه المسائل انهما لو اسلما او احدهما
او ترافعا او احدهما الينا لا نحكم به ومسئلة خطاب الكفار وتفاصيلها اصولية لم تذكر عن ابي حنيفة
واصحابه وانما هي مستنبطة وتمامه في كتابنا المسمى بلب الاصول **قوله** ولو تزوج ذمي ذمية بخمر او خنزير
عين فاسلما او اسلم احدهما لها الخمر والخنزير وفي غير العين لها قيمة الخمر ومهر المثل في الخنزير بيان لما اذا
سميا ما هو مال عندهم وليس بمال عندنا وحاصله ان التسمية صحيحة ولها المسمى فان قبضته صح وان لم
تقبضه حتى اسلما او اسلم احدهما فهو على وجهين اما ان يكون ذلك المسمى معينا او غير معين فان كان معينا
فليس لها الا هو فيما كان قيميا او مثليا وان كان غير معين فلها القيمة في المثلي ومهر المثل في القيمي وهذا كله
عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر المثل في الوجهين وقال محمد لها القيمة في الوجهين وجه قولهما
ان القبض مؤكد للملك في المقبوض فيكون له شبه بالعقد فيمتنع بسبب الاسلام كالعقد وصار كما اذا كانا
بغير اعيانهما واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فابو يوسف يقول لو كانا مسلمين وقت العقد
يجب مهر المثل فكذا هنا ومحمد يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم الا انه امتنع التسليم للاسلام

فيجب القيمة كما اذا هلك العبد المسمى قبل القبض ولابي حنيفة ان الملك في الصداق المعين يتم بنفس العقد
ولهذا يملك التصرف فيه وبالقبض ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وذلك لا يمتنع بالاسلام كاسترداد
الخمر المغصوب وفي غير المعين القبض موجب ملك العين فيمتنع بالاسلام بخلاف المشتري لانه يملك التصرف
انما يستفاد فيه بالقبض واذا تعذر القبض في غير المعين لا تجب القيمة في الخنزير لانه من ذوات القيم فيكون
اخذ قيمته كاخذ عينه ولا كذلك الخمر لانه من ذوات الامثال الا ترى انه لو جاء بالقيمة قبل الاسلام
تجبر على القبول في الخنزير دون الخمر ولو طلقها قبل الدخول بها فمن اوجب مهر المثل اوجب المتعة ومن اوجب
القيمة اوجب نصفها وفي الغاية ويرد على هذا ما لو اشترى ذمي دارا من ذمي بخمر او خنزير وشفيعها مسلم
يأخذها بالشفعة بقيمة الخمر والخنزير فلم يجعل قيمة الخنزير كعينه ولم يجب عنه بشيء واجاب عنه في التبيين
ان قيمة الخنزير انما تكون كعينه ان لو كان بدلا عن الخنزير كما في مسئلة النكاح اما لو كان بدلا عن غيره فلا كما في
مسئلة الشفعة فقيمة الخنزير بدل عن الدار المشفوعة وانما صير اليها للتقدير بها لا غير فلا يكون لها حكم
حكم عينه واراد بقوله لها في المعين المسمى انه لو طلقها قبل الدخول فلها نصفه

باب نكاح الرقيق

ذكره بعد نكاح الاحرار المسلمين مقدما على نكاح الكفار لان الاسلام فيهم غالب والرقيق في اللغة العبد
ويقال للعبيد كذا في المغرب والمراد به هنا المملوك من الادميين لانهم قالوا ان الكافر اذا اسر في دار الحرب هو رقيق
لا مملوك واذا اخرج فهو مملوك ايضا فعلى هذا كل مملوك من الادمي رقيق لا عكسه **قوله** لم يجز نكاح العبد
والامة والمكاتب والمدبر وام الولد الا باذن السيد اي لا ينفذ فالمراد بعدم الجواز عدم النفاذ لا عدم الصحة
بقرينة سابقة في فصل الوكالة بالنكاح حيث صرح بانه موقوف كعقد الفضولي لقوله عليه السلام
ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر حسنه الترمذي والعهر الزنا وهو محمول على ما اذا وطئ لا بمجرد
العقد وهو زنا شرعي لا فقهي فلا يلزم منه وجوب الحد لانه مترتب على الزنا الفقهي كما سيأتي ولان في تنفيذ
نكاحهما تعييبهما اذ النكاح عيب فيهما فلا يملكانه بدون اذن مولاهما وكذلك المكاتب لان الكتابة اوجبت
فك الحجر في حق الكسب فبقي في حق النكاح على حكم الرق ولهذا لا يملك المكاتب تزوج عبده ويملك تزوج امته
لانه من باب الاكتساب وكذا المكاتبة لا تملك تزوج نفسها بدون اذن المولى وتملك تزوج امتها لما قلنا وكذا المدبر
وام الولد لان الملك فيهما قائم ودخل في المكاتب ومعتق البعض لا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة وعندهما يجوز
لانه حر مديون ودخل في ام الولد ابنتها اي ابنتها من غير مولاها كما اذا زوج ام ولده من غيره فجاءت بولد منه فهي
في حكم امه واما ولدها من مولاها فحر ويستثنى من قولهم ان ام الولد من غير المولى كامه مسئلة ذكرها في
المبسوط من باب الاستيلاد لو اشترى ابن ام ولد له من غيره بان استولد جارية بالنكاح ثم فارقها فزوجها المولى
من غيره فولدت ثم اشترى الجارية مع الولدين فالجارية تكون ام ولد له وولدها حر وولدها من غيره له بيعه
انتهى الا ان يقال انها حين ولدته لم تكن ام ولد له فلا استثنا كذا في شرح الطحاوي وقيد بالنكاح لان التسري
للعبد والمكاتب والمدبر حرام مطلقا واطلق في نكاحه فشمل ما اذا تزوج بنفسه وما اذا زوجه غيره وقال
في فتح القدير وقع مهم للتجار ربما يدفع لعبده جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له مولاه
او لم يأذن لان حل الوطي لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فاقتصر حل
وطئه في عقد النكاح انتهى وشمل السيد الشريكين فلا يجوز نكاح المشترك الا باذن الكل لما في الظهيرية
لو زوج احد المولين امته ودخل بها الزوج فللاخر النقض فان نقض فله نصف مهر المثل وللزوج الاقل
من نصف مهر المثل ومن نصف المسمى انتهى وشمل ورثة سيد المكاتب لما في التجنيس اذا اذن الورثة للمكاتب بالنكاح
جاز لانهم لم يملكوا رقبته لانه صار كالحر ولكن الولاء لهم انتهى وبهذا علم ان السيد هنا من له ولاية تزويج
الرقيق ولو غير مالك له ولهذا كان للاب والجد والقاضي والوصي تزويج امة اليتيم وليس لهم تزويج العبد
لما فيه من عدم المصلحة وملك المكاتب والمفاوض تزويج الامة ولا يملكان تزويج العبد لما ذكرنا فخرج العبد
المأذون والمضارب وشريك العنان فانهم لا يملكون تزويج الامة ايضا خلافا لابي يوسف وفي جامع الفصولين

القاضي لا يملك تزويج امة الغايب وقنه وان لم يكن له مال ويملك ان يكاتبهما وان يبيعهما انتهى وفي الظهيرية الوصي
لو زوج امة اليتيم من عبده لا يجوز والاب اذا زوج جارية ابنه من عبد ابنه جاز عند ابي يوسف خلافا لزفر
انتهى وهذا يستثنى من قولهم لا يجوز للاب تزويج عبد الابن بان يقال الا من جارية الابن لكن في المبسوط لا يجوز
في ظاهر الرواية فلا استثناء ثم اعلم ان نكاح العبد حالة التوقف سبب للحال متاخر حكمه الى وقت الاجازة
فبالاجازة ظهر الحل من وقت العقد كالبيع الموقوف سبب للحال فاذا زال المانع من ثبوت الحكم بوجود الاجازة
ظهر اثره من وقت وجوده ولذا ملك الزوائد بخلاف تفويض الطلاق الموقوف لا يثبت حكمه الا من وقت
الاجازة ولا يستند لانه مما يقبل التعليق فجعل الموجود من الفضولي متعلقا بالاجازة فعندهما
يثبت للحال بخلاف الاولين لعدم صحة تعليقهما وهذا هو الضابط فيما يستند وما يقتصر من الموقوف قوله
فلو نكح باذنه بيع في مهرها اي باذن السيد لانه دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه من اهله وقد ظهر
في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا للمضرة عن اصحاب الديون كما في دين التجارة فيباع
فيه الا اذا فداه المولى لحصول المقصود وهو دفع المضرة عن صاحب الدين وافاد المصنف باقتصاره على
البيع المنصرف الى مرة واحدة انه لو بيع فلم يف ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين
النفقة يباع مرة دون اخرى لانها تجب شيئا فشيئا وفي المبسوط فاذا اجتمع عليه من النفقة ما يعجز عن ادايه
يباع فيه ثم اذا اجتمع عليه النفقة مرة اخرى يباع فيه ايضا وليس في شيء من ديون العبد ما يباع فيه مرة
بعد اخرى الا النفقة لانه يتجدد وجوبها بمضي الزمان وذلك في حكم دين حادث انتهى وهو يفيد انه لو اجتمع عليه
مثلا مايتان فبيع بماية لا يباع ثانيا للنفقة المتجمدة وانما يباع لما سيأتي وسيزداد وضوحا في النفقات ان شاء
الله تعالى وفي القنية باع عبده بعدما زوجه امراة فالمهر في رقبة الغلام يدور معه اينما دار هو الصحيح
كدين الاستهلاك وقيل المهر في الثمن انتهى وكل من القولين مشكل لانهم جعلوا المهر كدين التجارة وقد نقلوا في باب المادون
ان السيد اذا باع المديون بغير رضا اصحاب الديون ردوا البيع واخذوه وان كان المشتري غيب العبد فهم بالخيار
ان شاءوا ضمنوا السيد قيمته او ضمنوا المشتري قيمته واجازوا البيع واخذوا الثمن فكذلك هنا وليس دين الاستهلاك
مخالفا لدين التجارة فانه يباع في الكل وفي القنية ايضا زوج عبده حرة ثم اعتقه تخير في تضمين المولى او العبد
ثم رقم اخر ان المولى يضمن الاقل من قيمته ومن مهرها انتهى وفي فتاوى قاضي خان زوج عبده امراة بالف درهم ثم باعه
بها بتسع ماية درهم بعدما دخل العبد بها فانها تاخذ التسع ماية بمهرها ويبطل النكاح ولا ترجع المراة بالماية
الباقية على العبد وان عتق ولو كان على العبد لرجل اخر دين الف درهم فاجاز الغريم بيع العبد من المراة كان التسع
ماية بين الغريم والمراة يضرب الغريم فيها بالف درهم والمراة بالف ولا تتبع المراة بعد ذلك ويتبعه الغريم بما
بقي من دينه اذا اعتق انتهى واعلم انهم قالوا في كتاب المادون لو اعتق المولى المديون خير الغريم بين تضمين المولى القيمة
او اتباع العبد بجميع الدين ولا فرق بين الاعتاق باذن الغريم او بغير اذنه ولو دبره فان شاء ضمن المولى قيمته وان
شاء استسعى العبد في جميع دينه ولو باعه فقد كتبناه ولو وهبه بغير اذن الغريم فله نقضها وباذنه ففيه
روايتان وعلى رواية الجواز فللغريم تبعه واخذه من الموهوب له لانه انتقل اليه بدينه ولو كان دين العبد
موجلا فباعه او وهبه مولاه جاز فان حل ضمن المولى قيمته واذا وهبه او اجره قبل حلوله جاز فاذا حل ضمن
المولى قيمته في الرهن دون الاجارة وللغريم فسخها وللقاضي بيع المديون للوفا اذا امتنع سيده لكن بحضرته فان اراد
المولى ان يودي قدر ثمنه فله ذلك ولا يباع الكل من المحيط وحيث علمت ان المهر كدين التجارة فهذه الاحكام ايضا
للمهر وعلل في المعراج تكرار بيعه في النفقة بانه بيع في جميع المهر فيفيد انه لو بيع في مهرها المعجل ثم حل الاجل
يباع مرة اخرى لانه انما بيع في بعضه وكلامهم في المادون المديون انه يباع لاجل الدين القليل فكذلك
يباع لاجل المهر القليل حيث لم يفده واشار بالبيع الى انه لو مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمرتاشي
واطلقه فشمل ما اذا دخل العبد بها اولا وقيد بالاذن لانه لو نكح بغير اذن فان لم يدخل فلا حكم له وان دخل
فلا يخلو اما ان يفرق بينهما المولى بعد او يجيز النكاح فان فرق بينهما فلا مهر لها عليه حتى يعتق لانه دين
لم يظهر في حق المولى فصار كدين اقر به العبد وان اجازه المولى بعده فالقياس ان يجب مهران مهر بالدخول
ومهر بالاجازة كما في النكاح الفاسد اذا جدده صحيحا وفي الاستحسان لا يلزمه الا المسمى لا مهر المثل

لو وجب لوجب باعتبار العقد وحينئذ يجب بعقد واحد مهران وانه ممتنع كذا في المحيط وغيره ودل كلامه ان
السيد لو زوجه بنفسه فانه يباع بالاولى واشار بالبيع الى ان مستحق المهر غير سيده فلو زوج امته من عبده
اختلفوا فقيل يجب المهر ثم يسقط لان وجوبه حق الشرع ومنهم من قال لا يجب وهذا اصح لانا الوجوب وان كان
حقا لله تعالى فانما يجب للمولى ولو جاز وجوبه للمولى ساعة لجاز وجوبه اكثر من ساعة كذا في الولوالجية ولم ار من
ذكر ثمرة لهذا الاختلاف ويمكن ان يقال انها تظهر فيما لو زوج الاب امة الصغير من عبده فعلى قول من قال
يجب ثم يسقط قال بالصحة وهو قول ابي يوسف ومن قال بعدم الوجوب اصلا قال بعدمها وهو قولهما فلو اختلفت
المراة والعبد في الاذن وعدمه قال في الظهيرية عبد تزوج حرة ثم قال العبد لم ياذن لي المولى وقد نقض
النكاح هو وقالت المراة قد اذن يفرق بينهما لاقراره ان النكاح فاسد ويلزمه كمال المهر ان كان قد دخل بها ونصف
المهر ان لم يدخل بها ولها نفقة العدة انتهى وينبغي ان المولى ان صدقها فالمهر في رقبته كلا ونصفا والا ففي ذمته
ولو تزوج عبد حرتين ودخل باحداهما ثم تزوج امة ثم امة فاجاز المولى نكاحهن قال ابو حنيفة يجوز نكاح
الحرتين لانه ليس له ان يتزوج امة في عدة حرة وقالا يجوز نكاح الامة الاخيرة لان عندهما له ان يتزوج الامة
في عدة الحرة ولو تزوج امتين في عقدة ودخل باحداهما ثم تزوج بحرتين في عقدة ودخل باحداهما ثم اجاز المولى
نكاح احد الفريقين لم يجز نكاح بعضهن ولو تزوج حرة وامة ثم حرة وامة فاجاز المولى الكل جاز نكاح الحرتين
وان دخل بهن فنكاحهن فاسد الكل في الظهيرية ولم يبين المصنف مهر الامة وفي البدايع ثم كلما وجب من مهر
الامة فهو للمولى سواء وجب بالعقد او بالدخول وسواء كان المهر مسمى او مهر المثل وسواء كانت الامة قنة او مدبرة
او ام ولد الا المكاتبة والمعتق بعضها فان المهر لهما انتهى وفي فتح القدير ان مهر الامة يثبت لها ثم ينتقل الى المولى
حتى لو كان عليها دين قضي من المهر انتهى وفي القنية اشترى جارية تحت زوج قبل الدخول ثم دخل بها في ملك
المشتري فالمهر للبايع وفي المحيط مسلم اذن لعبده النصراني في التزوج فاقامت المراة شهودا نصارى انه
تزوجها تقبل لان الشهود عليه نصارى ولو كان العبد مسلما والمولى نصرانيا لا تقبل لما عرف انتهى وفي الظهيرية
رجلان شهدا على رجل انه اعتق جاريته بمدة وهو يجحد فقضى القاضي بالعتق ثم رجعا عن شهادتهما ثم تزوجها
احدهما قال ابو يوسف ان تزوجها قبل القضا بالقيمة عليهما يفرق بينهما وبعد القضا جاز نكاحه انتهى كانه لما
زعم الشاهد انها امة فلم يجز نكاحه وبعد القضا خرجت عن ملك صاحبها لاخذ العوض فجاز نكاحه وفي
المحيط لو قال لعبده تزوج على رقبتك فتزوج على رقبته امة او مدبرة او ام ولد اذن مولاها جاز لان الملك في
رقبته يثبت لمولاها فلا يمنع الجواز ولو تزوج حرة او مكاتبة فالنكاح فاسد لانه لو صح يثبت الملك للمنكوحة
في رقبته مقارنا للعقد وانه مفسد له اذا طرا فاذا قارن اولى ان يمنع جوازه ولو كان العبد مكاتبا او مدبرا صح
النكاح لانهما لا يحتملان النقل من ملك مولاهما ويكون المهر القيمة انتهى وفي الخبص الجامع ولو خالع على
رقبتها فان كان حرا لا يصح لقران المنافي وتبين لان المال زايد فكان اولى بالرد من الطلاق وكذا القنة لو طلقها
على رقبتها وتقع رجعية لانه صريح ولو رقيقا صح بالمسمى لما مر ولم ار حكم اذن المولى لسفيه عبده بالتزوج
على قولهما من الحجر عليه وقد علل في الهداية لصحة نكاح السفيه بانه من الحوايج الاصلية فظاهره انه لا
يملك نكاح عبده وان قلنا بصحته لانه تحصين للعبد فيجاز لا يلزم في مهره مما زاد على مهر مثلها لانه
حكم نكاح المولى السفيه فعنده بالاولى قوله ونحو المدبر والمكاتب اي في المهر ولم يباعا فيه لانهما لم
يقبلا نه مع بقايهما فيودي من كسبهما لا من نفسهما وكذا معتق البعض وابن ام الولد قيدنا بكونه مع بقايهما
لان المكاتب اذا عجز ورد في الرق صار المهر في رقبته يباع فيه الا اذا ادى المهر مولاه واستخلصه كما في العبد
وقياسه ان المدبر اذا عاد الى الرق بحكم الشافعي ببيعه انه يصير المهر في رقبته ايضا فيه باذن المولى لان
المدبر والمكاتب اذا تزوجا بغير اذن فحكمهما كالقن ان كان قبل الدخول فلا حكم له وان كان بعده ولم يجز المولى
تاخر اليهما بعد العتق وان كانت جناية المكاتب في كسبه للحال لان المهر حكم العقد وهو قول لا فعل وان جاز
المولى فهما اذا اذن قبله فيسعيان فيه وفي القنية زوج مدبره امراة ثم مات المولى فالمهر في رقبة العبد يوخذ
به اذا اعتق انتهى وفيه نظر لان حكم السعاية قبل العتق لا التاخر الى ما بعد العتق وحاصل مسئلة
مهر الرقبة انه لا يخلو اما ان يكون ذكرا او انثى وكل منهما اما باذن المولى او لا وكل من الاربعة اما قبل الدخول

او بعده وكل من الثمانية اما ان يقبل البيع او لا فهي ستة عشر **قوله** وطلقها رجعية اجازة للنكاح الموقوف لا
طلقها او فارقها لان الطلاق الرجعي لا يكون الا بعد النكاح الصحيح فكان الامر به اجازة اقتضاء بخلاف
قول المولى تزوج اربعا او كفر بيمينك بالمال حيث لا تثبت الحرية اقتضاء لان شرائط الاهلية لا يمكن اثباتها
اقتضاء بخلاف النكاح لان العبد اهل له لانه من خصائص الادمية واما لا يكون قول المولى طلقها او فارقها
اجازة لاحتمال الاجازة والرد فحمل على الرد لانه ادنى لان الدفع اسهل من الرفع او لانه اليق بحال العبد المتمرد على
مولاه فكانت الحقيقة متروكة بدلالة الحال كذا في العناية قيد بقوله رجعية لانه لو قال طلقها بائنا
لا يكون اجازة لان الطلاق البائن يحتمل المتاركة كما في الطلاق في النكاح الفاسد والموقوف ويحتمل الاجازة
فحمل على الادنى كذا في المحيط وقيد بقوله لا طلقها لانه لو قال اوقع عليها الطلاق كان اجازة لانه لا يقال للمتاركة
كما في فتح القدير وكذا اذا قال طلقها تطليقة تقع عليها كما في التبيين والالف واللام في قوله للنكاح الموقوف
للعهد الذكري اي نكاح العبد بغير اذن سيده احترازا عن نكاح الفضولي فان قول الزوج للفضولي طلقها
يكون اجازة لانه يملك التطليق بالاجازة فيملك الامر به بخلاف المولى لان فعل الفضولي اجازة كالوكيل ولانه
تنهض سببا لامضاء تصرفه وعدم الغاية بخلاف المتمرد على مولاه وهو مختار صاحب المحيط ومختار الصدر
الشهيد نجم الدين النسفي انه ليس باجازة فلا فرق بينهما فلذا عمم في المختصر في النكاح الموقوف لكن الاول اوجه
كما في فتح القدير والحاصل ان الطلاق يستدعي سبق النكاح هذا هو الاصل وخرج عن الاصل في مسئلة العبد
لما ذكرناه فلذا كان تطليق المدعي عليه نكاحا بعد انكاره اقرارا بالنكاح الا اذا قال ما انت لي بزوجة وانت
طالق كما في البزازية وقول المراة لرجل طلقني اقرار بالنكاح الصحيح النافذ وتطليق واحدة من احدى العقدين
اجازة لذلك الفريق فيما اذا زوجه فضولي اربعا في عقدة ثم زوجه ثلاثا في عقدة فبلغه فطلق احدى
الاربع او احدى الثلاث بعينها كذا في التبيين وعلى هذا الاختلاف اذا طلقها الزوج في نكاح الفضولي
قيل يكون اجازة وقيل لا وفي جامع الفصولين ان هذا الاختلاف في الطلقة الواحدة اما لو طلقها ثلاثا
فهو اجازة وفاقا وقيل الاختلاف فيما لو طلقها قبل ان يبلغه الخبر اما لو بلغه الخبر فقال طلقها تكون اجازة
وفاقا وقيل الاختلاف فيما لو طلقها قبل ان يبلغه الخبر اما لو بلغه فقال طلقها تكون اجازة وفاقا اقول على
تقدير انه اجازة ينبغي ان تحرم عليه لو طلقها ثلاثا لانه يصير كانه اجاز ثم طلق انتهى وقد صرح به
الزيلعي فقال لان كلام الزوج لا يصح الا اذا حمل على وقوع الطلاق فيكون اجازة تصحيحا لكلامه انتهى وقد علم
مما قررناه ان قوله طلقها او فارقها وان لم يكن اجازة فهو رد فينفسخ به نكاح العبد حتى لا تلحقه الاجازة
بعده وفي الخانية لو قال المولى لا ارضى او لا اجيز كان ردا ولو قال لا ارضى ولكن رضيت متصلا جاز استحسانا
انتهى وفي الولوالجية مكاتب او عبد تزوج بغير اذن المولى ثم طلق كان ذلك ردا منه لان الطلاق يقطع النكاح
النافذ فلان يقطع الموقوف اولى فاذا اجازه المولى بعد الطلقات الثلاث لم يجز النكاح لانه اجاز المنفسخ
ولو اذن له ان يتزوجها بعد ما طلقها ثلاثا او اجاز المولى النكاح بعد الطلقات كره له ان يتزوجها وقد
طلقها ثلاثا ولو تزوجها لم يفرق بينهما في قول ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يكره ابو يوسف يقول بان
اجازة المولى لما كانت باطلة كان عدما ولو لم يجز المولى كان له ان يتزوجها ثانيا باذنه من غير كراهة بالاجماع
فكذا هنا وهما يقولان الاجازة في الانتهاء كالاذن في الابتداء والاذن في الابتداء لو كان ههنا موجودا صار محرمة
حقيقة فاذا وجدت صورة الاجازة في الانتهاء يجب ان يثبت به نوع كراهة انتهى وفي الذخيرة لو تزوج امة
بغير اذن المولى فوطئها لم يكن نقضا للنكاح عن محمد وعن ابي يوسف انه ينفسخ النكاح انتهى اذا تزوج العبد
بغير اذن مولاه فهل للمراة فسخه قبل اجازة المولى صرح في الذخيرة بان لها الفسخ في نظيره وهي ما اذا زوجت
نفسها من صبي بغير اذن وليه وبه علم انه كما للمولى فسخه لكل من العاقدين فسخه واشار المصنف الى ان الاجازة
تثبت بالدلالة كما تثبت بالصريح فان قول المولى طلقها رجعية اجازة دلالة وحاصله كما في البدائع انها
تثبت بالصريح وبالدلالة وبالضرورة فمن الصريح اجزت او رضيت او اذنت ونحوه واما الدلالة فهي قول
او فعل يدل على الاجازة كقول المولى بعد بلوغه الخبر حسن وصواب او لا باس به او يسوق الى المراة المهر
او شيئا منه في نكاح العبد واما الضرورة فنحو ان يعتق العبد او الامة فيكون الاعتاق اجازة وفي المحيط

الجامع

الجامع قال المولى اجزت ان زدت في المهر فابى فهو موقوف على حاله لانه جواب على الزيادة فيقتصر الرد عليها
كذا لو قال لا اجيز حتى تزيد لي اذ المعنى التوقف لانه هو الذي يتبدد وينتهي الا الرد وكذا لو قال الا بزيادة لانه
تكلم بالنفي وان قبل نفذ والزيادة كمهر المثل حتى تسقط بالطلاق قبل الدخول ولو قال لا اجيز لكن زدني
او اجيز ان زدتني بطل العقد لانه مقرر للنفي وكانه قال لا اجيز وسكت ولو اذن له بالنكاح لم يكن اجازة
فان اجاز العبد جاز ولو مات المولى قبل الاجازة فان كانت امة فان ورثها من يحل له وطؤها بطل النكاح الموقوف
وان ورثها من لا يحل له وطؤها بان كان الوارث ابن الميت وقد وطئها او كانت الامة اخته من الرضاع او ورثها
جماعة فللوارث الاجازة ولو اجاز البعض دون البعض لم يجز النكاح كما في المحيط وفيه لو تزوج المولى امراة
على رقبتها بطل النكاح الموقوف لانه ملكها للمراة انتهى وفيه نظر بل ينبغي ان يتوقف على اجازة المراة كما لو باعها
المولى من امراة فانهم قالوا اذا باعها المولى قبل الاجازة فهو على التفصيل الذي ذكرنا في الوارث ولو باعها
من لا يحل له فلم يجز حتى باعها ممن يحل له فلجاز لم يجز كذا في المحيط وفي الذخيرة ولو باعها على انه بالخيار ينفسخ النكاح
لانه ينفذ بالسكوت اذا مضت المدة انتهى ومراده باعها ممن يحل له وعلى هذا قالوا فيمن تزوج جارية غيره
بغير اذنه ووطئها ثم باعها المولى من رجل جاز للمشتري الاجازة لان الزوج يمنع حل الوطء للمشتري ورده شمس
الائمة السرخسي بان ما في الكتاب من انه ليس له الاجازة صحيح لان وجوب العدة انما يكون بعد التفريق فاما
قبل التفريق فهي ليست بمعتدة واعتراض الملك الثاني يبطل النكاح الموقوف وان كان هو ممنوعا عن غشيانها
وجعل هذا قياس المنع بسبب الاستبراء وذا لا يمنع بطلان النكاح الموقوف فهذا مثله وجعل عدم صحة
الاجازة في المحيط ظاهر الرواية وان القول بالاجازة رواية ابن سماعة بناء على ان العدة غير واجبة في النكاح
الموقوف في ظاهر الرواية وان كان عبدا فمات المولى او باعه قبل الاجازة فللوارث والمشتري الاجازة وفي جامع
الفصولين زوجها الغاصب ثم اشتراها فان كان الزوج دخل بها صحت اجازته والا بطل النكاح ولو ضمنها
لا رواية فيه وينبغي ان يبطل النكاح لان الملك بالضمان ضروري فلا يكفي لجواز النكاح كما لو حرر غاصبه
ثم ضمنه فان قلت قد ذكروا في الاجازة الصريحة لفظ اذنت وقالوا لو اذن له بالنكاح بعد ما تزوج لا
يكون اجازة فهل بينهما تناقض قلت يحمل الاول على ما اذا علم بالنكاح فقال بعده اذنت والثاني على ما اذا
لم يعلم به ولم ار من صرح به ثم رايت في المعراج ان اذنت من الفاظ الاذن انتهى يعني لا من الفاظ الاجازة
فلا اشكال وفي القنية سكوت المولى عند العقد ليس برضا وفي الخلاصة اذن لعبده ان يتزوج بدينار
فتزوج بدينارين لا يجوز النكاح وفي مجموع النوازل عبد طلب من مولاه ان يزوجه معتقة فابى فتشفع
ان ياذن له بالتزوج فاذن له فتزوج هذه المعتقة يجوز انتهى **قوله** والاذن بالنكاح يتناول الفاسد
ايضا اي كما يتناول الصحيح وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يتناول الا الصحيح لان المقصود من النكاح
في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه وبعض المقاصد
في النكاح الفاسد حاصل كالنسب ووجوب المهر والعدة على اعتبار وجود الوطء وفائدة الخلاف تظهر في
حق لزوم المهر فيما اذا تزوج امراة نكاحا فاسدا ودخل بها لانه يباع في المهر عنده وعندهما لا يطالب الا بعد العتق
وفي حق انتهاء الاذن بالعقد فينتهي به عنده فليس له التزوج بعده صحيحا لا بها ولا بغيرها وعندهما لا ينتهي به
فله ذلك بعده قيد بالاذن لان التوكيل بالنكاح لا يتناول الفاسد فلا ينتهي به اتفاقا وعليه الفتوى كما في المصفى
لان مطلق الامر فيه يثبت الحل والوكيل بنكاح فاسد لا يملك النكاح الصحيح بخلاف الوكيل بالبيع فاسدا يملك الصحيح
كذا في الظهيرية واليمين في النكاح لا يتناول الفاسد كما اذا حلف لا يتزوج فانه لا يحنث الا بالصحة واما اذا حلف انه
ما تزوج في الماضي فانه يتناول الصحيح والفاسد ايضا لان المراد في المستقبل الاعفاف وفي الماضي وقوع العقد
ذكره في المبسوط ولو نوى الصحيح صدق ديانة وقضاء وان كان فيه تخفيف رعاية لجانب الحقيقة كذا في التلخيص واشار
المصنف الى ان الاذن بالبيع وهو التوكيل به يتناول الفاسد بالاولى اتفاقا لان الفاسد فيه يفيد الملك بالقبض
واطلقه فشمل ما اذا اذن له في نكاح حرة او امة وما اذا كانت معينة او غير معينة فما في الهداية من التقييد
بالامة والمعينة اتفاقي وقيد بكونه اذنه بالنكاح ولم يقيده لانه لو قيده بان اذن له في النكاح الفاسد فانه يتقيد
به اتفاقا قال في البدائع ولو اذن له في النكاح الفاسد نصا ودخل بها يلزمه المهر في قولهم جميعا اما على اصل ابي

حنيفة فظاهر واما على اصلهما فلان الصرف الى الصحيح اقرب دلالة اليه فاذا جاء النص بخلافه بطلت الدلالة انتهى
ومقتضاه انه لو قيد بالصحيح فانه يتقيد به اتفاقا وانه لو تزوج صحيحا في صورة التقييد بالفاسد فانه
لا يصح اتفاقا وحاصل المسئلة اما ان يطلق المولى او يقيد فان اطلق فهو محل الاختلاف وان قيد فاما
ان يوافق او يخالف وقد علمت الاختلاف وقد علم مما قررناه انه لو اذنه بالتزوج فانه لا يملكه الا مرة واحدة وكذا لو
قال له تزوج فانه لا يتزوج الا امراة واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وكذا اذا قال تزوج امراة لان قوله
امراة اسم لواحدة من هذا الجنس كذا في البدائع وفي شرح المغني للهندي لو قال لعبده تزوج امراة ونوى مرة بعد
اخرى لم يصح لانه عدد محض ولو نوى ثنتين يصح لان ذلك كل نكاح العبد اذ العبد لا يملك التزوج باكثر من ثنتين
وكذا التوكيل بالنكاح بان قال تزوج لي امراة لا يملك ان يزوجه الا امراة واحدة ولو نوى الموكل الاربع ينبغي ان
يجوز على قياس ما ذكرناه لانه جنس كل النكاح في حقه ولكني ما ظفرت بالنقل انتهى ذكره في بحث الامر من الاصول
وفي المحيط اذن لعبده في النكاح فتزوج ثنتين في عقدة واحدة لم يجز واحدة منهما اذا قال المولى عنيت امراتين
وفي البدائع هذا اذا خص واما اذا عم بان قال تزوج ما شئت من النساء جاز له ان يتزوج ثنتين فقط وقيد
بالفاسد لانه لا ينتهي بالموقوف اتفاقا كالتوكيل حتى جاز لهما ان يجددا العقد ثانيا عليها او على غيرها كما في التبيين
وقيد بالانتهاء للاحتراز عن لزوم المهر فان العبد الماذون له في النكاح اذا تزوج امراة بفضولي ثم اجازت فان
المهر في رقبته يباع فيه فتناول الاذن الموقوف في حق هذا الحكم وان كان لم يتناوله في حق انتهاء الاذن به ولم اره صريحا
قوله ولو زوج عبدا ماذونا له امراة صح وهي اسوة الغرماء في مهرها اما الصحة فلانه مبني على ملك الرقبة
وهو باق بعد الدين كما هو قبله فلما صح لزم المهر لان وجوبه حكم من احكام النكاح فقد وجب بسبب لا مرد له فشابه
دينا لاستهلاك وصار كالمريض المديون اذا تزوج امراة فالمهر مثلها اسوة الغرماء اراد بالاسوة المساواة في طلب
الحق بان تضرب هي في ثمن العبد بمهرها ويضرب الغرماء على قدر ديونهم واشار بقوله في مهرها دون ان يقول في المهر
الى انها اسوة الغرماء انما هو فيما اذا كان المسمى قدر مهر المثل او اقل اما اذا كان اكثر من مهر المثل فانها تساويهم في
قدره والزايد عليه نطالبه به بعد استيفاء الغرماء كدين الصحة مع دين المرض وقد علم من كتاب الماذون ان الديون
تتعلق بما في يده ورقبته فتوفى الديون منهما ومنه يعلم حكم حادثة هي ان الماذون اذا مات وفي يده كسبه وعليه مهر
زوجته فظاهر كلامهم ان المهر يوفى من كسبه بعد موته كما تقضى الديون منه بعد موته وليس للمولى الاختصاص
به كما صرح به في المحيط في مسئلة الديون ولم يصرح بالمهر وقد علم هنا انه منها فلا فرق وقد اجبت بذلك فما
قدمناه عن التمرتاشي من ان المهر والنفقة يسقطان بموت العبد محمول في المهر على العبد المحجور عليه والماذون الذي
لم يترك كسبا كما لا يخفى وفي تلخيص الجامع لو تزوج الماذون على رقبته باذن المولى فالمراة اسوة الغرماء قال الشارح
يضرب مولاه معهم بقدر قيمة العبد بخلاف الخلع على رقبة الماذونة المديونة فانه ان لم يفضل من ثمنها شيء تتبع
به بعد العتق كما لو قتل عمدا فصالح الولي على رقبته ففي الخلع والصلح عن دم العمد لا مشاركة للغرماء واما الجناية
خطا فان فداه المولى والغرماء فهو متطوع وان اتفقا على دفعه ملكه ولي الجناية مشغولا بدينه وللغرماء بيعه
واخذ ثمنه فلو فقا ماذون مديون عين مثله واختاروا دفعه انتقل نصف دين المفقوء الى الفاقي لكن اذا
بيع الفاقي للغرماء بدا بدينه فان فضل من ثمنه شيء قضى به نصف الدين المنتقل اليه من المفقوء وتمامه في التلخيص
قوله ومن زوج امته لا يجب عليه تبوئتها فتخدمه ويطاها الزوج ان ظفر لان حق المولى في الاستخدام باق
والتبوئة ابطال له فلما لم يلزم بقاء للزوج استوفى منافع البضع اذا قدرت لان حقه ثابت فيها وفي المحيط متى
وجد فرصة وفراغا عن خدمة المولى ليلا او نهارا استمتع بها انتهى وظاهره انه لو وجدها مشغولة
بخدمة المولى في مكان خال ليس له وطؤها وانما يجوز له اذا لم تكن مشغولة بخدمة المولى ولم اره صريحا واطلق
الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد فالكل في هذا الحكم سواء ولا تدخل المكاتبة بقرينة قوله فتخدمه اي المولى
لان المكاتبة لا يملك المولى استخدامها فلذا تجب النفقة لها بدون التبوئة بخلاف غيرها فانه ان بواها منزلا مع
الزوج وجبت النفقة والا فلا لانها جزاء الاحتباس ومن اشار باطلاق عدم وجوبها الى انه لو بواها معه منزلا ثم
بدا له ان يستخدمها له ذلك لان الحق باق لبقاء الملك فلا يسقط بالتبوئة كما لا يسقط بالنكاح والى انه لو شرط تبوئتها
للزوج وقت العقد كان الشرط باطلا لا يمنعه من ان يستخدمها لان المستحق للزوج ملك الحل لا غير لان الشرط لو صح

لا يخلوا من احد الامرين اما ان يكون بطريق الاجارة او الاعارة فلا يصح الاول لجهالة المدة وكذا الثاني لان الاعارة
لا يتعلق بها اللزوم **فان قلت** ما الفرق بين هذا وبين ان يشترط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث
يلزم الشرط في هذه وتثبت حرية ما ياتي من الاولاد وهذا ايضا شرط لا يقتضيه نكاح الامة **فالجواب** انه
قبول المولى الشرط والتزوج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة وتعليق ذلك صحيح وعند وجود
التعليق فيما يصح يمتنع الرجوع عن مقتضاه فتثبت الحرية عند الولادة جبرا من غير اختيار بخلاف اشتراط
التبوئة فان بتعليقها لا تقع هي عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل حسي اختياري من فاعل مختار
فاذا امتنع لم يوجد فالحاصل ان المعلق هنا وعد يجب الايفاء به غير انه ان لم يف به لا يثبت متعلقه اعني نفس
الموعود به كذا في فتح القدير ومقتضاه ان السيد لو مات قبل وضع الجارية المشترط حرية اولادها لا يكون
الولد حرا وان السيد لو باع هذه الجارية قبل الوضع يصح لان المعلق قبل وجود شرطه عدم وقد ذكر هذين
الحكمين في المبسوط في مسئلة التعليق صريحا بقوله كل ولد تلدينه فهو حر فقال لو مات المولى وهي حبلى لم يعتق
ما تلده لعقد الملك لانتقالها للورثة ولو باعها المولى وهي حبلى جاز بيعه فان ولدت بعده لم تعتق ذكره في
باب عتق ما في البطن الا ان يفرق بين التعليق صريحا والتعليق معنى ولم يظهر لي الان وذكر في المحيط من باب عتق
ما تلده الامة وقال ولو قال لعبد يملكه او لا يملكه كل ولد يولد لك فهو حر فان ولد له من امة يملكها الحالف
يوم حلف عتق ان ولدت في ملكه والا بطلت اليمين انتهى وهي اشبه بمسئلتنا وقيد بالتبوئة لان المولى اذا استوفى
صداقها امر ان يدخلها على زوجها وان لم يلزمه ان يبوئها كذا في المبسوط ولذا قال في المحيط لو باعها بحيث لم يقدر
الزوج عليها سقط مهرها كما سياتي في مسئلة ما اذا قتلها والتبوئة مصدر بوانه منزلا وبوا له اذا اسكنه
اياه وفي الاصطلاح على ما ذكره الخصاف ان يخلي المولى بين الامة وزوجها ويدفعها اليه ولا يستخدمها اما اذا
كانت تذهب وتجيء وتخدم مولاها لا تكون تبوئة وسياتي تمامه في النفقات ان شاء الله تعالى وان التحقيق ان العبرة
لكونها في بيت الزوج ليلا ولا يضر الاستخدام نهارا واشار المصنف الى ان المولى ان يسافر بها وليس للزوج منعه
كما في الظهيرية **قوله** وله اجبارهما على النكاح اي للسيد اجبار العبد والامة عليه بمعنى تنفيذ النكاح
عليهما وان لم يرضيا لا ان تحملهما على النكاح بضرب ونحوه وعن ابي حنيفة انه لا اجبار في العبد لان النكاح من
خصايص الادمية والعبد داخل تحت ملك المولى من حيث انه مال فلا يملك انكاحه بخلاف الامة لانه مالك
لمنافع بضعها فيملك تمليكها ولنا ان الانكاح اصلاح ملكه لان فيه تحصينه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك
او النقصان فيملكه اعتبارا بالامة اطلقهما فشمل الصغير والكبير والصغيرة والكبيرة القن والمدبر وام
الولد لان الملك في الكل كامل وخرج المكاتب والمكاتبة فليس له اجبارهما عليه صغيرين كانا او كبيرين لانهما
التحقا بالاحرار تصرفا فيشترط رضاهما فالحاصل ان ولاية الاجبار في المملوك كمال الملك لا كمال الرق والملك
كامل في المدبر وام الولد وان كان الرق ناقصا والمكاتب على عكسهما ولذا دخلا تحت قوله كل مملوك املكه فهو حر
دونه وحل وطيها دون المكاتبة لانه يعتمد كمال الملك فقط ولم يجز عتقهما عن الكفارة لانها تبتني على كمال
الرق واما البيع فانه يعتمد كمالهما فلم يجز بيع الكل وفي المحيط وغيره المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف
النكاح على اجازتها لانها ملحقة بالبالغة فيما يبتني على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح
موقوفا على اجازة المولى لا اجازتها لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل
الاجازة فاعتبر التوقف على اجازتها حال رقها ولم يعتبر بعد العتق قالوا وهذه المسئلة من عجايب المسائل
وانها مهما زادت من المولى بعدا زادت اليه قربا في النكاح فانه يملك الزام النكاح عليها بعد العتق لا قبله
واعجب منه انها لو ردت الى الرق يبطل النكاح الذي باشره المولى وان اجازه المولى لانه طرا حل بات على موقوف
فابطله الا ان هذا كله يثبت بالدليل وهو محل العجايب وقد بحث المحقق في فتح القدير بان الذي يقتضيه النظر
عدم التوقف على اجازة المولى بعد العتق بل بمجرد عتقها ينفذ النكاح لما صرحوا به من انه اذا زوج العبد بغير
اذن سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو ممتنع لانتفاء ولايته واما على العبد فلا
وجه له لانه صدر من جهته فكيف يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهته وانما توقف على السيد فكذا هنا
فانه ولي مجبر وانما التوقف على اذنها لعقد الكتابة وقد زال فبقي النفاذ من جهة السيد وهذا هو الوجه وكثير

ما يقلد الشاهون الساهون وهذا بخلاف الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه
فلو بلغ قبل ان يرده لا ينفذ حتى يجيزه الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن نافذا من جهته اذ لا نفاذ حالة الصبا
او عدم اهلية الراي بخلاف العبد مولى المكاتبة الصغيرة والحاصل ان الصغير والصغيرة ليسا من اهل العبارة
بخلاف البالغ انتهى وجوابه انه سوء ادب وغلط اما الاول فلان المسئلة صرح بها الامام محمد في الجامع الكبير
فكيف ينسب السهو اليه والى مقلديه واما الثاني فلان محمدا رحمه الله علل لتوقفه على اجازة المولى بانه تجددت له
ولاية لم تكن وقت العقد وهي الولاء بالعتق ولذا انما يكون له الاجازة اذا لم يكن لها ولي اقرب منه كالاخ والعم قال
فصار كالشريك لو زوج العبد ثم ملك الباقي وكمن اذن لعبد ابنه او زوج نافلته ثم مات الابن بخلاف الراهن والمولى
المأذون باعه ثم سقط الدين حيث لا يفتقر الى الاجازة لان النفاذ بالولاية الاصلية وحاصله ان الولاية التي
فاتها رضا بتزويجها ولاية بحكم الملك وبعد العتق تجددت له ولاية بحكم الولاء فيشترط تجدد رضاه لتجدد الولاية
كذا في شرح تلخيص الجامع الكبير وكثيرا ما يعترض المحشي على المصنفين ثم اعلم ان السيد لو زوج المكاتبة بغير رضاها ثم
ثم عجزت بطل النكاح لما ذكرناه وان كان مكاتبا لم يبطل لكن لا بد من اجازة المولى ان كان قد رضي ولا لانه انما يجب
يتعلقون بالنكاح فالمهر والنفقة بكسب المكاتب لا بملك نفسه وكسب المكاتب بعد عجزه ملك المولى
كذا في التلخيص وهو نظير ما اذا زوجها الابعد مع وجود الاقرب ثم زالت ولاية الاقرب فانه لا بد من اجازة
الابعد وسياتي ايضاحه بعد ذلك ايضا واعلم ان الفضولي اذا باشر ثم صار وكيلا فانه ينفذ باجازته بيعا
كان او نكاحا وكذا لو صار وصيا ولو صار مالكا فان طرأ حل بات على ابطله والا فلا وينفذ باجازته والعبد
المحجور اذا باشر عقدا ثم اذن له به فان كان نكاحه نفذ باجازته ولو كان بيع مال المولى فانه لا ينفذ باجازته والصبي
المحجور اذا باشر عقدا ثم اذن له وليه فيه فاجازه جاز نكاحا او بيعا ولو بلغ فاجازه بعد بلوغه جاز والعبد المحجور
اذا تصرف بلا اذن ثم اعتق فان كان نكاحا او اقرارا بدين نفذ بلا اجازة وان كان بيعا لا يجوز باجازته بعد اعتاقه
والمكاتب لو زوج قنه ثم عتق فاجاز لم يجز والقاضي لو زوج اليتيم ولم يكن في منشوره ثم اذن له فاجاز جاز وكذا الولي
الابعد مع الاقرب وتمامه في جامع الفصولين من الفصل الرابع والعشرين **قوله** ويسقط المهر بقتل السيد امته
قبل الوطي وهذا عند ابي حنيفة وقالا عليه المهر لمولاها اعتبارا بموتها حتف انفها وهذا لان المقتول ميت باجله
وله انه منع المبدل قبل التسليم فيجازى بمنع البدل كما اذا ارتدت الحرة وكما اذا قتل البائع المبيع قبل التسليم والقتل
في حق احكام الدنيا جعل اتلافا حتى وجب القصاص والدية فكذا في حق المهر افاد بسقوطه انه ان لم يكن مقبوضا
سقط عن ذمة الزوج وان كان مقبوضا لزمه رد جميعه على الزوج كذا في المبسوط وقيد بالسيد لانه لو قتلها
اجنبي لا يسقط اتفاقا واطلق السيد فشمل الصغير وذكر في المصفى فيه قولان وفي فتح القدير ولو لم يكن من اهل
المجازاة بان كان صبيا زوج امته وصيه مثلا فالواجب ان يسقط في قول ابي حنيفة بخلاف الحرة الصغيرة
اذا ارتدت يسقط مهرها لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الافعال لانها لم تحظر
عليها والردة محظورة عليها انتهى فرجح به عدم السقوط وقيد بالامة لان السيد لو قتل زوج امته لم يسقط
المهر اتفاقا لانه تصرف في العاقد لا في المعقود عليه وقيد بكونه قبل الوطي لانه لو قتلها بعده لا يسقط اتفاقا
واشار بالقتل الى كل تفويت حصل بفعل المولى فلذا سقط المهر لو باعها وذهب بها المشتري من المصر او اعتقها
قبل الدخول فاختارت الفرقة او غيبها بموضع لا يصل اليها الزوج كذا في التبيين وغيره والمراد بسقوطه في الاولى
والثالثة سقوط المطالبة به كما صرح به في المحيط والظهيرية لا سقوطه اصلا لانه لو احضرها بعده فله
المهر كما لا يخفى واراد المصنف بالامة القنة والمدبرة وام الولد لما عرف ان مهر المكاتبة لها لا للمولى فلا يسقط الا
اباها **قوله** لا بقتل الحرة نفسها قبله اي لا يسقط المهر بقتل الحرة نفسها قبل الوطي لان جناية المرء على
نفسه غير معتبرة في حق احكام الدنيا فشابه موتها حتف انفها ولانها لا تملك اسقاط حقهم قصدا كما
اذا قال اقتلني فقتله فانه تجب الدية بخلاف اقطع يدي فقطعها الاجنبي بخلاف قتل المولى لانه معتبر في
حق احكام الدنيا حتى تجب الكفارة عليه ولذا لو قال المولى لغيره اقتل عبدي فقتله لا يلزمه شيء وانما قيد بالحرة
للاختلاف في قتل الامة نفسها والصحيح عدم السقوط كما في الخانية لان المهر لمولاها ولم يوجد منه منع المبدل
فلو قال المصنف لا بقتل المرأة نفسها لكان اولى وقيد بالقتل لان الامة لو ابقت فلا صداق لها ما لم تحضر في قابل

قول

قول ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف كذا في الخانية ولو ارتدت المرأة عن الاسلام قبل الدخول فان كانت حرة سقط
المهر اتفاقا وان كانت امة ففي التبيين ان في السقوط روايتين وفي غاية البيان واذا ارتدت الامة او الحرة قبل
الدخول يسقط المهر اتفاقا فكانه لضعف رواية عدمه لم يعتبرها وحكم تقبيل ابن الزوج منهما كالردة وفي
المحيط لو قبلت الامة ابن زوجها قبل الدخول فادعى الزوج انها قبلته بشهوة وكذبه سيدها بانت الامة
منه باقراره ويلزمه نصف المهر بتكذيب المولى انه كان بشهوة وينبغي ان يرجح عدم سقوطه في ردة الامة وتقبيلها
ابن الزوج قياسا على ما اذا قتلت نفسها فان الزيلعي جعل الروايتين في الكل وقد صحح قاضيخان عدمه في القتل
فليكن صحيحا في الاخريين ايضا وهو الظاهر لان مستحقه لم يفعل شيئا وهو المولى وما في فتح القدير من بناء
الخلاف على الخلاف في ان المهر هل يجب للمولى ابتداء او يجب لها ثم ينتقل للمولى عند الفراغ من حاجتها ضعيف لانه
لو وجب لها ابتداء يستقر للمولى بعده فلا يسقط بفعلها على القولين كما لا يخفى وانما القائل بالسقوط
بقتلها نفسها علل بان فعلها يضاف الى المولى بدليل انها لو قتلت انسانا خوطب مولاها بالدفع او الفداء والتقييد
بقتل المرأة نفسها ليس احترازيا لان وارثها لو قتلها قبل الدخول بها فانه لا يسقط المهر ايضا لانه بالقتل
لم يبق وارثا مستحقا للمهر لحرمانه به فصار كالاجنبي اذا قتلها **قوله** والاذن في العزل لسيد الامة لانه يخل
بمقصود المولى وهو الولد فيعتبر رضاه وهذا هو قول ابي حنيفة وصاحبيه في ظاهر الرواية وعنهما في
غيرها ان الاذن لها وهو ضعيف فقيد بالامة احترازا عن العزل عن الحرة فان العزل الجائز عن امته بدون اذنها والاذن في
العزل عن الحرة لها ولا يباح بغيره لانه حقها وفي الخانية ذكر في الكتاب انه لا يباح بغير اذنها وقالوا في زماننا
يباح لسوء الزمان قال في فتح القدير بعده فليعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها وافاد وضع المسئلة
ان العزل جائز بالاذن وهذا هو الصحيح عند عامة العلماء لحديث البخاري عن جابر كنا نعزل والقرآن ينزل
ولحديث السنن ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية وانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد
الرجال وان اليهود تحدث ان العزل الموؤدة الصغرى فقال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان
تصرفه وفي فتح القدير ثم في بعض اجوبة المشايخ الكراهة وفي بعضها عدمها وفي المعراج العزل ان يجامع
فاذا قرب الانزال نزع فانزل خارج الفرج انتهى ثم اذا عزل باذن او بغير اذن ثم ظهر بها حبل هل يحل نفيه
قالوا ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وان لم يبل لا يحل كذا روي عن علي رضي الله عنه
لان بقية المني في ذكره يسقط فيها ولذا قال ابو حنيفة فيما اذا اغتسل من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج
المني وجب اعادة الغسل كذا في المعراج وفي فتاوى قاضيخان رجل له جارية غير محصنة تخرج وتدخل
ويعزل عنها المولى فجاءت بولد واكبر ظنه انه ليس منه كان في سعة من نفيه وان كانت محصنة لا يسعه
نفيه لانه ربما يعزل فيقع الماء في الفرج الخارج ثم يدخل فلا يعتمد على العزل انتهى وهذا يفيد ضعف التفصيل
المتقدم وانه لا يحل النفي مطلقا حيث كانت محصنة وان جوازه مشروط بثلاثة وعدم تحصينها [illegible]
العزل عنها وغلبة الظن بانه ليس منه وقد نقل الرملي في المعراج بيان يحل غلبة ظنه بانه ليس منه
فاذا كان قد عزل ولم يعد غلب على ظنه انه ليس منه بشرط ان تكون محصنة وبه يحصل التوفيق وينبغي
ان يكون سد المرأة فم رحمها كما تفعله النساء لمنع الولد حراما بغير اذن الزوج قياسا على عزله بغير اذنها
وفي فتح القدير وهل يباح الاسقاط يباح ما لم يتخلق شيء منه ثم في غير موضع ولا يكون ذلك الا بعد
مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفخ الروح والا فهو غلط لان التخليق يتحقق بالمشاهدة
قبل هذه المدة انتهى وفي الخانية من كتاب الكراهية ولا اقول بانه يباح الاسقاط مطلقا فان المحرم اذا
كسر بيض الصيد يكون ضامنا لانه اصل الصيد فلما كان يؤاخذ بالجزاء ثم فلا اقل من ان يلحقها اثم ههنا
اذا اسقطت بغير عذر انتهى وينبغي الاعتماد عليه لان له اصلا صحيحا يقاس عليه والظاهر ان هذه
المسئلة لم تنقل عن ابي حنيفة صريحا ولذا يعبرون عنها بصيغة قالوا والظاهر ان المراد من الامة في المختصر
القنة والمدبرة وام الولد واما المكاتبة فينبغي ان يكون الاذن لها لان الولد لم يكن للمولى ولم اره صريحا
قوله ولو عتقت امة او مكاتبة خيرت ولو زوجها حرا لقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت
ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا فينتظم الفصلين والشافعي يخالفنا

فيما اذا كان زوجها حرا وهو محجوج به ولانه يزداد الملك عليها عند العتق فيملك الزوج بعده ثلاث تطليقات
فيملك رفع اصل العقد دفعا للزيادة وللعلة المذكورة اعني ازدياد الملك عليها قد وجدت في المكاتبة
لان عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وقد اختلفت الرواية في صحيح البخاري ومسلم في زوج بريرة فروي انه كان
حرا وروي انه كان عبدا ورجح ائمتنا الاولى لما في الاصول انها مثبتة ورواية انه كان عبدا نافية للعلم
بانه كان حالته الاصلية الرق والنافي هو المبقي لها والنفي لامر العارض والمثبت هو المخرج عنها وقد
رجح المحقق في فتح القدير قوله فرمن ان المكاتبة اذا عتقت فانه لا خيار لها بان قوله عليه السلام ملكت
بضعك فاختاري معناه الامنافع بضعك اذ لا يمكن ملكها لعينه وملكها لاكسابها تبع لملكها المنافع نفسها
فيلزم كونها مالكة لبضعها بالمعنى المراد قبل العتق فلم يتناولها النص انتهى وهو مبني على ان العلة ملكها
لبضعها بالعتق والكثير على ان العلة ازدياد الملك عليها وهو موجود في المكاتبة على ان العبد ملك البضع ولا
شك انها لم تكن مالكة لمنافع بضعها قبل العتق من كل وجه بدليل انها لا تملك ان تزوج نفسها بغير اذن المولى
وقد ملكت ذلك بعد العتق فصح ان يقال انها ملكت بضعها بالعتق فدخلت تحت النص ولما لم يجز وطيها
للمولى وجبرها على النكاح لا لاجل انها ملكت بضعها بل لعقد الكتابة لانه اوجب عدم التعرض لها في اكسابها
ومنافعها فترجح به قول ائمتنا خصوصا فقد صرح مالك في الموطا ان بريرة كانت مكاتبة عائشة وانها خيرت
حين اعتقت فكان نصا في المسئلة فكان محجوجا به وشمل اطلاق الامة القنة والمدبرة وام الولد وشمل
الكبيرة والصغيرة فاذا اعتقت الصغيرة توقف خيارها الى بلوغها لان فسخ النكاح من التصرفات
المترددة بين النفع والضرر فلا تملكه الصغيرة ولا يملكه وليها عليها لقيامه مقامها كذا في جامع الفصولين
فاذا بلغت كان لها خيار العتق لا خيار البلوغ على الاصح كذا في الذخيرة وقدمناه وشمل ما اذا كان النكاح
او لا صدر برضاها او جبرا وشمل ما اذا كانت حرة في الاصل ثم صارت امة ثم اعتقت لما في المبسوط
لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة ثم اعتقت بان ارتدت امرأة مع زوجها ولحقا بدار الحرب معا
والعياذ بالله تعالى ثم سبيا معا فاعتقت الامة لها الخيار عند ابي يوسف لانها بالعتق ملكت امر نفسها
وازداد ملك الزوج عليها ولا خيار لها عند محمد لان باصل العقد يثبت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض
الملك فاذا اعتقت عاد الى اصله كما كان انتهى ولا يخفى ترجيح قول ابي يوسف لدخولها تحت النص وفي فتاوى
قاضيخان ان خيار البلوغ يفارق خيار العتق من وجوه احدها ان خيار العتق يبطل القيام عن المجلس
والثاني ان الجهل بخيار العتق عذر والثالث انه يثبت للامة دون الغلام والرابع انه لا يبطل بالسكوت
وان كانت بكرا والخامس ان الفرقة لا تتوقف فيه على القضاء بخلاف خيار البلوغ في الكل وفيها ايضا انه خيار
العتق بمنزلة خيار المخيرة يكون طلاقا انتهى ويزاد على ما في جامع الفصولين ان الجهل بان لها الخيار في خيار
المخيرة ليس بعذر بخلافه في الاعتاق وفرقوا بينهما بان الامة لا تتفرغ للعلم بخلاف الحرة ومقتضاه ان المخيرة
لو كانت امة فانها تعذر بالجهل انتهى وفيه ايضا ان الامة اذا اعتقت في عدة الرجعي لها الخيار ثم اعلم ان
الظاهر الاطلاق من ان الجهل في المخيرة ليس بعذر لانهم عللوا كونه عذرا في خيار العتق بعلتين احدهما
ان الامة مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة ان لها الخيار بخلاف الجهل بخيار البلوغ فان الحرة الصغيرة
لم تكن مشغولة بخدمة احد ثانيهما ان سبب الخيار في العتق لا يعلمه الا الخواص من الناس لخفائه بخلاف خيار
البلوغ لانه ظاهر يعرفه كل احد ولظهوره ظن بعض الناس انه يثبت في نكاح الاب ايضا هكذا في شرح التلخيص
فالعلة الاولى وان كانت لا تفيد ان الجهل في خيار المخيرة الامة ليس بعذر فالعلة الثانية تفيده لان ثبوت
الخيار مع التخيير ظاهر يعرفه كل احد وفي جامع الفصولين اختارت نفسها بلا علم الزوج يصح وقيل لا يصح
بغيبة الزوج انتهى وفي غاية البيان ان اختارت نفسها فلا مهر لها ان لم يكن دخل بها الزوج لان اختيارها
نفسها فسخ من الاصل وان كان دخل بها فالمهر واجب لسيدها لان الدخول بحكم نكاح صحيح فتقرر به المسمى وان
اختارت زوجها فالمهر لسيدها دخل الزوج بها او لم يدخل لان المهر واجب بمقابلة ما ملك الزوج من
البضع وقد ملكه عن المولى فيكون بدله للمولى انتهى فالحاصل ان المهر للمولى في سائر الوجوه الا اذا اختارت
نفسها قبل الدخول وفي المحيط زوج عبده جاريته ثم اعتقها فلم تعلم ان لها الخيار حتى ارتدا ولحقا

بدار الحرب ورجعا مسلمين ثم علمت بثبوت الخيار او علمت بالخيار في دار الحرب فلها الخيار في مجلس العلم ومثله
لو سبيا لا يبطل لها الخيار لان السبي يبطل العتق فانعدم سبب الخيار فلم يثبت الخيار انتهى وفي التلخيص ولا يبطل
بارتدادها الا اذا قضى باللحاق للموت انتهى واطلق المصنف في تخييرها فشمل ما اذا كانت حائضا ولذا قال
في المحيط لا باس بان تختار نفسها حائضا كانت او طاهرة وكذا الصبية اذا ادركت بالحيض لانه ليس بطلاق
ولان فيه ضرورة لان التاخير لا يمكن انتهى قوله ولو نكحت بلا اذن فعتقت نفذ بلا خيار اي نكحت الامة
بغير اذن المولى ثم اعتقت فانه ينفذ ذلك النكاح من جهتها لانها من اهل العبارة وامتناع النفوذ لحق
المولى وقد زال ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة الملك كما اذا زوجت نفسها بعد العتق
ولذا قال الاسبيجابي الاصل ان عقد النكاح متى تم على المراة وهي مملوكة يثبت لها خيار العتق ومتى تم عليها
وهي حرة لا يثبت لها خيار العتق انتهى ولو افترقا لا خيار لها كما لو زوجها فضولي واعتقها فضولي فاجاز
المولى الكل فانه لا خيار لها كذا في تلخيص الجامع اطلق في الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد والمكاتبة
لكن في المدبرة وام الولد تفصيل ففي المدبرة ان اعتقها المولى في حياته فالحكم كالقنة اذا اعتقت وان عتقت
بموت المولى فقال في الظهيرية لو تزوجت مدبرة بغير اذن مولاها ثم مات المولى وقد خرجت من الثلث جاز
النكاح وان لم تخرج لم تخرج حتى تؤدي السعاية عند ابي حنيفة وعندهما يجوز انتهى واما ام الولد اذا اعتقها
او مات عنها المولى فان النكاح لا ينفذ لان العدة وجبت عليها من المولى كما عتقت والعدة تمنع نفاذ النكاح
كذا في المحيط والخانية وينبغي ان يقال في جواب المسئلة فان النكاح يبطل لانه لا يمكن توقفه مع وجود
العدة اذ النكاح في عدة الغير فاسد ويدل عليه ما زاد في المحيط في هذه المسئلة فان دخل بها الزوج
قبل العتق نفذ النكاح وهذا انما يصح على رواية ابن سماعة عن محمد لانه وجبت العدة من الزوج فلا تجب
العدة من المولى ولا يصح على ظاهر الرواية لانه لا تجب العدة من الزوج فوجبت العدة من المولى ووجوب
العدة من المولى قبل الاجازة يوجب انفساخ النكاح انتهى فقوله يوجب الانفساخ ظاهر فيه وانما قيد المصنف
بالامة مع ان الحكم في العبد انه اذا تزوج بلا اذن ثم اعتق فان النكاح ينفذ لزوال المانع فهما لاجل ان
يبين نفي الخيار ولذا قال في فتح القدير ولا فرق بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة
ليترتب عليها المسئلة التي تليها تفريعا انتهى وفي تلخيص الجامع ولو زوج فضولي عبدا امراتين ثم امراتين ثم عتق
تخير في اثنتين كيف شاء بخلاف ما لو باشر العبد حيث يتخير في الاخريين لانه رد في الاوليين كما ان الحر لو تزوج اربعا
ثم اربعا ثم ثنتين بغير امرهن توقف الاخريين وارتد الباقي ولو اجاز العبد النكاح في ثلاث بطل عقدهن
لان الجمع اجازة كالجمع حالة العقد ويخير في الرابعة وكذا لو زوج فضولي حرا له امرأة اربعا في عقود فمات
امرأته لا يخير الا في الثلاث وان كان في عقد فانه يلغو كما لو زوجه اختها او تزوج مكاتبته ثم عتقت
وانما توقف ما له يخير حالة العقد انتهى وقيد بالنكاح لانها لو اشترت شيئا فاعتقها المولى لا ينعقد
الشراء بل يبطل لانه لو نفذ عليها لتغير المالك وقيد بالرقيق لان الصبي اذا تزوج بغير اذن وليه ثم بلغ
فانه لا ينفذ بل يتوقف على اجازته لانه لم يكن اهلا له اصلا فلم يكن نافذا من جهته ولان الولي الابعد اذا نكح
مع وجود الاقرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية الى المزوج فانه يتوقف على اجازة مستانفة منه
وان زال المانع لان الابعد حين باشر لم يكن وليا ومن لم يكن وليا في شيء لا يبالي بعواقبه الا على راي الاقرب
فيتوقف على اجازته ليتمكن من الاصلح فليس هو من باب زوال المانع لان له ولاية جديدة ولان المولى اذا
زوج مكاتبته الصغيرة حتى توقف على اجازتها ثم ادت المال قبل الاجازة فعتقت فانه لا ينفذ
ذلك العقد بل لا بد من اجازة المولى وان كان هو العاقد لانه لم يكن وليا حين العقد فلا يبالي بعواقبه
وفيه ما قدمناه من البحث وقيد بالعتق لانه لو تزوج العبد بلا اذن ثم اذن له فانه لا ينفذ الا بالاجازة
المولى او العبد وقدمناه ولانه لو انتقل الملك الى غير المولى كالمشتري والموهوب له والوارث فان كان
الاجازة تنتقل الى المالك الثاني ولا يبطل العقد ان كان المتزوج بلا اذن عبدا وان كان امة فان كان المالك
الثاني لا يحل له وطيها فانه ينفذ باجازته وان كان يحل له وطيها فان كان لم يدخل بها الزوج لم تصح الاجازة
وبطل العقد الموقوف لانه طرا حل بات على موقوف فابطله وان كان قد دخل بها الزوج ففي رواية ابن سماعة

عن محمد صح الاجازة لوجوب العدة عليها بهذا الدخول فلا تحل فرجها للمشتري فصح اجازة المشتري وجزم به قاضي
خان في فتاواه وظاهر الرواية انه لا تصح الاجازة كما في المحيط وهو المذكور في كافي الحاكم الشهيد وقواه شمس الائمة
السرخسي بان وجوب العدة انما يكون بعد التفريق بينهما فاما قبل التفريق فهي ليست بمعتدة فاعتراض الملك
الثاني يبطل الملك الموقوف وان كان هو ممنوعا من غشيانها وقد اسلفناه وظاهر ما في المحيط انه لا عدة في النكاح
الموقوف بعد الوطء اصلا وقد اسلفناه واراد المصنف من الامة الامة الكبيرة لانها لو كانت صغيرة تزوجت
بغير اذن المولى ثم اعتقها فانه لا ينفذ ذلك العقد ويبطل على قول زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن
لها عصبة سواه وان كان لها عصبة غير المولى فاذا اجاز جاز واذا ادركت فلها خيار الادراك في غير الاب والجد
كذا في شرح الطحاوي وقيد بكون التوقف لاجل المولى لان المولى لو زوج امته الكبيرة رجلا برضاها وقبل عن
الزوج فضولي ثم اعتقت قبل اجازة الزوج فان لها النقض ولو نقض المولى قالوا لا يصح فان اجاز الرجل قبل النقض
فلا خيار لها والمهر لها ولو كان زوجها بغير رضاها فلها الرد وان اجاز الزوج وبيانه في المحيط **قوله**
فلو وطئ قبله فالمهر له والا فلها اي لو وطئ زوج الامة التي نكحت بغير اذن قبل العتق ثم نفذ بالعتق فالمهر
للمولى وان وطئها بعد العتق فالمهر لها لانه في الاول استوفى منافع مملوكة للمولى وفي الثاني لها وفي القياس يجب
عليه مهران مهر للمولى بالدخول لشبهة النكاح قبل العتق ومهر لها لنفوذ العقد عليها بعد العتق ولكنا استحسنا
وقلنا لا يجب الا مهر واحد للمولى لان وجوبه انما يكون باعتبار العقد والعقد الواحد لا يوجب الا مهرا واحدا
واذا وجب به المهر للمولى لا يجب لها به مهر اخر يوضحه ان الاجازة وان كانت بعد العتق فحكمها يستند الى اصل
العقد كذا في المبسوط وانما لم يقسم المهر ههنا بين المولى وبينها كما قال الامام في مسئلة حبس المراة نفسها بعد الدخول
برضاها حتى يوفيها مهرها معللا بان المهر مقابل بالكل اي بجميع وطئات توجد في النكاح حتى لا يخلو الوطء
عن المهر لان قسمته على جميع الوطئات اذا لم يختلف المستحق لان الجهالة لا تضر فيه واما اذا اختلف المستحق
كما في هذه المسئلة فلا يمكن قسمته فاستحقه بتمامه من حصل الوطء الاول على ملكه وبهذا اندفع ما ذكره في
التبيين واراد المصنف بالمهر المهر المسمى لا مهر المثل قال في الهداية والمراد بالمهر الالف المسمى لان نفاذ العقد
بالعتق استند الى وقت وجود العقد فصحت التسمية ووجب المسمى وفي فتح القدير وقد يورد فيقال لو استند
الى اصل العقد يجب كون المهر للمولى كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها وهي تعرف عن صورة
المسئلة فانما النفاذ بالعتق وبه تملك منافعها بخلاف النفاذ بالاذن والرق قائم **واعلم** ان حاصل الخيارات
في النكاح خمسة خيار المجبرة والعتق والبلوغ والنقصان عن مهر المثل والزواج بغير كفوء والخيار في الاخيرين
للاولياء وتزاد خيار العنة والخصي والجب **قوله** ومن وطئ امة ابنه فولدت فادعاه ثبت نسبه وصارت ام
ولد وعليه قيمتها لا عقرها وقيمة ولدها لان له ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله تملك جارية
ابنه للحاجة الى صيانة الماء غير ان الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة
والطعام بغير القيمة ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح حقيقة الملك او حقه وكل ذلك
غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه فتبين ان الوطء يلاقي ملكه فلا يلزمه العقر وقيمة
الولد وقال زفر والشافعي يجب المهر لانهما يثبتان الملك حكما للاستيلاد كما في الجارية المشتركة افاد باضافة الامة
الى ابنه انها مملوكة للابن من وقت العلوق الى وقت الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن
عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام
ولاية التملك من حين العلوق الى التملك بعد ان كذبه الابن فان صدقه صحت الدعوة ولا يملك الجارية
كما اذا ادعاه اجنبي ويعتق على المولى كما في المحيط وافاد ايضا انها كلها للابن فلو كانت مشتركة بينه وبين اجنبي
فان الحكم كذلك الا انه يضمن لشريكه نصف عقرها ولم اره ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره يجب حصة
الشريك الابن وغيره من العقر وقيمة باقيها اذا حبلت لعدم تقدم الملك في كلها لانتفاء موجبه وهو صيانة
النسل اذ ما فيها من الملك يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت الملك في باقيها حكما له لا شرطا كذا في فتح القدير
وهي مسئلة عجيبة فانها اذا لم يكن للواطئ فيها شيء لا مهر عليه واذا كانت مشتركة لزمه واطلق الامة وهي مقيدة
بالقنة بقرينة قوله وعليه قيمتها لانها القابل للانتقال من ملك المولى القنة فقط فخرج عن هذا الحكم المدبرة

وام الولد والمكاتبة فلو ادعى ولد مدبرة ابنه او ولد ام ولده المنفي من جهة الابن او ولد مكاتبته الذي
ولدته في الكتابة او قبلها لا تصح دعواه الا بتصديق الابن كذا في المحيط وقيد بابنه لانه لو وطئ جارية
امرأته او والده او جده فولدت وادعاه لا يثبت النسب ويدرأ عنه الحد للشبهة فان قال احلها المولى لي
لا يثبت النسب الا ان يصدقه المولى في الاحلال وفي ان الولد منه فان صدقه في الامرين جميعا ثبت النسب
والا فلا وان كذبه المولى ثم ملك الجارية يوما من الدهر يثبت النسب كذا في الخانية وفي القنية وطئ جارية
ابنه فولدت منه لا يجوز بيع هذا الولد ادعى الواطئ الشبهة او لا لانه ولد ولده فيعتق عليه حين دخل
في ملكه وان لم يثبت النسب كمن زنى بجارية غيره فولدت منه ثم ملك الولد يعتق عليه وان لم يثبت نسبه
منه انتهى واطلق في الابن فشمل الصغير والكبير كذا في المحيط وقيد بالولادة لانه لو وطئ امة ابنه ولم
تحبل فانه يحرم عليه وان كان لا يحد ولا يملكها ويلزمه عقرها بخلاف ما اذا حبلت منه فانه يتبين ان الوطء
حلال لتقدم ملكه عليه ولا يحد فادته في المسئلتين اما اذا ولدت او لم تلد منه فظاهر لانه وطئ وطئا حراما
في غير ملكه واما اذا حبلت منه فلا شبهة الخلاف في ان الملك يثبت قبل الايلاج او بعده مسقط
لاحصانه كما في فتح القدير وغيره وقد قدمنا ان الاب اذا تكرر منه الوطء ولم تحبل فانه يلزمه مهر واحد
بخلاف ما اذا وطئ الابن جارية الاب مرارا وقد ادعى الشبهة فعليه بكل وطء مهر والفرق قد ذكرناه واشار
بقوله فادعاه الى انه من اهل ولاية الدعوة فلو كان الاب عبدا او مكاتبا او كافرا او مجنونا لم تصح دعوته
لعدم الولاية ولو افاق المجنون ثم ولدت لاقل من ستة اشهر تصح استحسانا لا قياسا ولو كانا من اهل الذمة
الا ان ملتيهما مختلفة جازت الدعوة من الاب كما في فتح القدير والى انه لو ادعاه وهي حبلى قبل الولادة لم تصح دعوته
حتى تلد ولم اره الا صريحا والى انه ادعاه وحده فلو ادعاه الابن مع دعوة الاب قدمت دعوة الابن لانها
سابقة معنى ولو كانت مشتركة بينه وبين الاب فادعياه قدمت دعوة الاب لان له جنبتين حقيقة الملك
في نصيبه وحق الملك في نصيب ولده كما في البدائع وينبغي ان يقال وحق التملك بدل قوله وحق الملك لما قدمنا
وفي المحيط ولو ولدت ولدين في بطن واحد فباع المولى احدهما فادعى ابو البائع الولدين وكذبه البائع والمشتري
صحت الدعوة وثبت نسب الولدين وعتق ما في يد الابن بغير قيمة وما في يد المشتري عبد بحاله وصارت ام ولد
له انتهى والى انه لا يشترط دعوى الشبهة من الاب والى انه لا يشترط تصديق الابن لانه لم يشترط غير دعوى
الولد من الاب واطلق في وجوب القيمة فشمل ما اذا كان الاب موسرا او معسرا كما في شرح النقاية وفي فتح القدير
والعقر مهر مثلها في الجمال اي ما يرغب به في مثلها جمالا فقط واما ما قيل ما يستأجر به مثلها للزنا لو جاز
فليس معناه بل العادة ان ما يعطى لذلك اقل مما يعطى مهرا لان الثاني للبقاء بخلاف الاول والعادة زيادة
عليه انتهى وفي المحيط ولو استحقها رجل ياخذها وعقرها وقيمة ولدها لان الاب صار مغرورا ويرجع الاب
على الابن بقيمة الجارية دون العقر وقيمة الولد لان الابن ما ضمن له سلامة الاولاد انتهى هذا وقد ذكر
القدوري هذه المسئلة في باب الاستيلاد والمصنف ذكرها هنا لمناسبتها لنكاح الرقيق فان الموطوءة رقيقة
قوله ودعوة الجد كدعوة الاب حال عدمه اي عدم الاب لقيامه مقامه والمراد بعدمه عدم ولايته
بالموت او الكفر او الرق او الجنون لا عدم وجوده فقط وليس مراده بحال العدم ان يكون الاب معدوما
وقت الدعوة فقط لانه يشترط ان يكون معدوما وقت العلوق ايضا فحينئذ يشترط ان تثبت ولايته من وقت
العلوق الى وقت الدعوة حتى لو اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تصح دعوته
لما ذكرنا في الاب ولما شرط المصنف عدم الاب لولاية دعوة الجد علم ان ولاية الجد مستفادة من الاب فافاد
انه اب الاب واما الجد ابو الام وغيره من ذي الرحم المحرم فلا يصدق في جميع احوال نفعه ولا بينهم كذا في
المحيط **قوله** ولو زوجها اباه فولدت لم تصر ام ولد له ويجب المهر لا القيمة وولدها حر لانه يصح
التزوج عندنا خلافا للشافعي لخلوها عن ملك الاب الا ترى ان الابن ملكها من كل وجه فمن المحال ان يملكها
الاب من وجه وكذلك يملك من التصرفات ما لا يبقى معها ملك الاب لو كان فدل ذلك على انتفاء ملكه
الا انه يسقط الحد للشبهة واذا جاز النكاح صار ماؤه مصونا به فلم يثبت ملك اليمين فلا تصير ام ولد
له ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لم يملكها وعليه المهر لالتزامه بالنكاح والولد حر لانه ملك اخاه

فعتق عليه بالقرابة كذا في الهداية وظاهره ان الولد علوق قيما واختلف فيه فقيل يعتق قبل الانفصال وقيل
يعتق بعد الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى لو مات المولى وهو الابن يرثه الولد على الاول دون الثاني
والوجه هو الاول لان الولد حدث على ملك الاخ من حين العلوق فكما ملكه عتق عليه بالقرابة بالحديث كذا في
غاية البيان والظاهر عندي هو الثاني لانه لا ملك له من كل وجه قبل الوضع لقولهم الملك هو القدرة على
التصرفات في الشيء ابتداء ولا شك انه لا قدرة للسيد على التصرف في الجنين قبل وضعه ببيع او هبة وان صح
الايصاء به واعتاقه فلم يثبت وله الحديث لانه في المملوك من كل وجه ولذا قالوا لو قال كل مملوك املكه فهو حر لا
يتناول الحمل لانه مملوك من كل وجه ولو قال المصنف رحمه الله ولو تزوجها ابوه بدل قوله ولو زوجها اباه لكان
اولى لشموله ما اذا كانت الجارية لولده الصغير فتزوجها الاب فانه صحيح ولا تصير ام ولد قال قاضي خان
في فتاواه اذا تزوج الرجل جارية ولده الصغير فولدت منه لا تصير ام ولد له ويعتق الولد بالقرابة واذا
اراد الرجل ان يطأ جاريته ولا تصير ام ولد منه لو ولدت فانه يبيعها من ولده الصغير ثم يتزوجها انتهى
اطلق في التزوج فشمل الصحيح والفاسد كما صرح به في التبيين لان الفاسد منه يثبت فيه النسب فاستغنى
عن تقديم الملك له وفي النهاية الوطء بشبهة كالنكاح وعبارتها وكذلك لو استولدها بنكاح فاسد
او وطء بشبهة لا تصير ام ولد له وعلله اخر بانه غير محتاج الى تملكها لاثبات النسب لان النكاح او شبهة
النكاح يكفي لذلك انتهى فعلى هذا فقولهم ومن وطئ جارية ابنه فولدت فادعاه يثبت نسبه محله ما اذا وطئها
عالما بالحرمة واما اذا وطئها بالشبهة فلا تصير ام ولد له مع انهم قالوا كما ذكرناه لا فرق بين ان يدعي الشبهة اولا
فظاهر كلامهم ان الوطء بشبهة ليس كالنكاح **قوله** حرة قالت لسيد زوجها اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح
وقال زفر لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الامر عندنا حتى يكون الولاء له ولو نوى به الكفارة يخرج عن العهدة
وعنده يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المامور عبده عنه وهذا محال لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فلم
يصح الطلب فيقع العتق عن المامور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط
لصحة العتق عنه فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الامر عنه وقوله اعتقت
تمليكا منه ثم الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للامر فسد النكاح للتنافي بين الملكين فالحاصل ان هذا من باب
الاقتضاء وهو دلالة اللفظ على مسكوت يتوقف صدقه عليه او صحته فالمقتضي بالفتح ما استدعاه صدق الكلام
كرفع الخطا والنسيان او حكم لزمه شرعا كمسئلة الكتاب فالملك فيه شرط وهو تبع للمقتضي وهو العتق اذ
الشروط اتباع فلذا ثبت البيع المقتضى بالفتح بشروط المقتضي وهو العتق لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية فسقط
القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الروية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الآبق ولو قال اعتقه عني بالف ورطل من خمر فاعتقه وقع عن الامر وسقط اعتبار القبض في الفاسد لانه
ملحق بالصحيح في احتمال سقوط القبض هنا ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت
البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق واشار بفساد النكاح الى سقوط المهر لاستحالة وجوبه على عبدها
والى انه لو قال رجل تحته امة لمولاها اعتقها عني بالف ففعل عتقت الامة وفسد النكاح للتنافي ايضا ولكن لا
يسقط المهر وقيد بكون المامور فعل ما امر به لانه لو زاد عليه بان قال بعتك بالف ثم اعتقت لم يصر مجيبا
لكلامه بل كان مبتديا ووقع العتق عن نفسه كما في غاية البيان يعني فلا يفسد النكاح في مسئلة الكتاب
قوله ولو لم يقل بالف لا يفسد النكاح والولاء له اي للمامور وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف
هذا والاول سواء لانه يقدم التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة
ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص ولا يمكن اسقاطه ولا اثباته اقتضاء
لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي وفي تلك المسئلة الفقير ينوب عن الامر في القبض اما العبد
فلا يقع في يده شيء لينوب عنه فالحاصل ان فعل اليد الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون
موجودا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن قول اخر ويعتبر مرادا معه وهذا ظاهر وقول
ابي اليسر وابي يوسف ظاهر لا يظهر كذا في فتح القدير وانما سقط القبض فيما قدمناه وهو اعتقه
عني بالف ورطل من خمر لان الفاسد ملحق بالصحيح في احتمال سقوط القبض كذا في البدائع

باب نكاح الكافر

لما فرغ من نكاح المسلمين بمراتبه الاحرار والارقاء شرع في بيان نكاح الكفار والتعبير بنكاح الكافر اولى
من التعبير بنكاح اهل الشرك كما في الهداية لانه لا يشمل الكتابي الا على قول من يدخله في المشرك باعتبار قول
طائفة منهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله رب العزة والكبرياء المنزه عن الولد وههنا ثلاثة اصول الاول ان كل نكاح
صحيح بين المسلمين فهو صحيح اذا تحقق بين اهل الكفر لظاهر الاعتقاد بن على صحته ولعموم الرسالة لحديث وقع
من الكفار على وفق الشرع العام وجب الحكم بصحته خلافا لمالك ويرده قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب وقوله
عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح كما في المعراج الثاني ان كل نكاح حرم بين المسلمين لفقد شرطه كالنكاح بغير
شهود او في العدة من الكافر يجوز في حقهم اذا اعتقدوه عند ابي حنيفة ويقران عليه بعد الاسلام الثالث
ان كل نكاح حرم لحرمة المحل كنكاح المحارم اختلف فيه على قوله قال مشايخنا يقع جائزا وقال مشايخ العراق يقع
فاسدا وسيأتي **قوله** تزوج كافر بلا شهود او في عدة كافر وذا في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه يعني عند ابي حنيفة
ووافقاه في الاول وخالفاه في الثاني لان حرمة نكاح المعتدة مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح
بغير شهود مختلف فيها ولم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات وبه اندفع قول زفر من التسوية بينهما ولابي حنيفة
ان الحرمة لا يمكن اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده
واذا صح النكاح فحالة الاسلام والمرافعة حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها وكذا العدة لا تنافيها
كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة اطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وبحث المحقق في فتح القدير في قوله ان الحرمة لا يمكن
اثباتها حقا للشرع لانهم لا يخاطبون بان اهل الاصول اتفقوا على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها وكونه
من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاقا للثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب
انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في حق اهل الذمة دون اهل الحرب فمقتضى
النظر التفصيل بين ان يكون ذميا فلا يقر عليه وبين ان يكون حربيا فيقر عليه انتهى وجوابه ان النكاح لم يمحض
معاملة بل فيه معنى العبادة ولهذا كان الاشتغال به اولى من التخلي للنوافل فما ذكره الاصوليون انما هو في المعاملة
المحضة فلا منافاة بين الموضعين فلا فرق بين الذمي والحربي في هذا الحكم وقيد بكونه في عدة كافر لانها لو كانت
في عدة مسلم فانه لا يجوز ولا يقران عليه اتفاقا وظاهر كلام الهداية انه لا عدة من الكافر عند الامام اصلا وفيه
اختلاف المشايخ فذهبت طائفة اليه واخرى الى وجوبها عنده لكنها ضعيفة لا تمنع من صحة النكاح لضعفها
كالاستبراء وفائدة الاختلاف تظهر في ثبوت الرجعة للزوج بمجرد طلاقها وفي ثبوت نسب الولد اذا اتت به لاقل
من ستة اشهر فعلى الاول لا يثبتان وعلى الثاني يثبتان واختار في فتح القدير الاول ومنع عدم ثبوت النسب لجواز
ان يقال لا يجب العدة واذا علم من له الولد بطريق اخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجيئها به لاقل
من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد ذلك فيلحق به وهم لم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل خلفوا ان
قوله بالصحة بناء على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك اولا قلنا ان لا نقول بعدمها ويثبت النسب في الصورة
المذكورة انتهى وقيد بكونه جائزا في دينهم لانه لو لم يكن جائزا عندهم يفرق بينهما اتفاقا لانه وقع باطلا فيجب
التجديد وفي فتح القدير فيلزم في المهاجرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدارين الفرقة
لا نفي العدة واطلق في عدم التفريق بالاسلام فشمل ما اذا اسلما والعدة منقضية او غير منقضية لكن اذا
اسلما وهي منقضية لا يفرق بالاجماع كما في المبسوط ولم يذكر عدم التفريق فيما اذا ترافعا الينا لانه معلوم من الاسلام
بالاولى **قوله** ولو كانت محرمه فرق بينهما اي لو كانت المرأة محرما للكافر فان القاضي يفرق بينهما اذا اسلما او احدهما
اتفاقا لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا في العدة ووجب التعرض بالاسلام فيفرق
وعنده له حكم الصحة في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم
باسلام احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده خلافا لهما والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل
بمرافعة صاحبه اذ لا يتغير به اعتقاده اما اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو
ولا يعلى ولو ترافعا يفرق بالاجماع لان مرافعتهما كتحكيمهما كذا في الهداية فافاد الصحيح ان عقده على محرمه صحيح

وقيل فاسد وفائدة الخلاف تظهر في وجوب النفقة اذا طلبت وفي سقوط احصانه بالدخول فيه فعلى الصحيح
تجب ولا يسقط حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد ومقتضى القول بالصحة ان يتوارثا والمنقول في البدائع انهما
لا يتوارثان اتفاقا وعلله في التبيين بان الارث ثبت بالنص على خلاف القياس فيما اذا كانت الزوجة مطلقة بنكاح
صحيح فيقتصر عليه وعلله في المحيط بان نكاح المحارم في شريعة آدم لم يثبت كونه سببا لاستحقاق الميراث في
دينه فلا يصير سببا للميراث في ديانتهم لانه لا عبرة لديانتهم اذا لم يعتمد شرعا ما انتهى وقد يقال هل كان نكاح
المحارم في تلك الشريعة سببا لوجوب النفقة فالحاصل ان في نكاح المحرم يفرق بينهما القاضي باسلام احدهما
او بمرافعتهما لا بمرافعة احدهما عند الامام واما اذا لم يحصل المرافعة اصلا فلا تفريق اتفاقا فالاولى تركهم
وما يدينون وفي التبيين وعلى هذا الخلاف المطلقة ثلاثا والجمع بين المحارم او الخمس انتهى وذكر في المحيط لو كانت
امراة الذمي مطلقة ثلاثا فطلبت التفريق يفرق بينهما بالاجماع لان هذا التفريق لا يتضمن ابطال حق على الزوج
لان الطلقات الثلاث قاطعة لملك النكاح في الاديان كلها ثم ذكر بعده انه يفرق بينهما من غير مرافعة في مواضع
بان خلعها ثم يقيم معها من غير عقد او يطلقها ثلاثا ثم يتزوجها قبل التزوج باخر لانه زنا او تزوج كتابية في
عدة مسلم صيانة لماء المسلم انتهى فحاصله انه اذا طلقها ثلاثا ان امسكها من غير ان يجدد النكاح عليها فرق
بينهما وان لم يترافعا الى القاضي وان جدد عقد النكاح عليها من غير ان تتزوج باخر فلا تفريق كذا ذكره الاسبيجابي
وهو مخالف لما في المحيط لانه سوى في التفريق بينهما بين ما اذا تزوجها او لا حيث لم تتزوج بغيره وفي النهاية لو تزوج
اختين في عقدة واحدة ثم فارق احداهما ثم اسلم اقرا عليه وفي فتح القدير وينبغي على قول مشايخ العراق وما ذكرنا
من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فاسدا ووجب التعرض بالاسلام انتهى **قوله** ولا ينكح مرتد ومرتدة احدا اما
المرتد فلانه مستحق القتل والامهال ضرورة التامل والنكاح يشغله عنه فلا يشرع في حقه ولا يرد مستحق القتل
للقصاص حيث يجوز له التزوج مع انه يقتل لان العفو مندوب اليه فيه فيسلم منه بخلاف المرتد لانه لا يرجى
غالبا واما المرتدة فلانها محبوسة للتامل وخدمة الزوج تشغلها ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح
ما شرع لعينه بل لمصالحه وعبر باحد في سياق النفي ليفيد العموم فلا يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة ولا مرتدة
ولا يتزوج المرتدة مسلم ولا كافر ولا مرتد **قوله** والولد يتبع خير الابوين دينا لانه انظر له فان كان الزوج
مسلما فالولد على دينه وكذا اذا اسلم احدهما وله ولد صغير صار ولده مسلما باسلامه سواء كان الاب او الام
وتتصور تبعيته لامه المسلمة وابوه كافر بان كانا كافرين فاسلمت فقبل عرض الاسلام عليه ولدت كما في المعراج
وفي التبيين وهذا اذا لم تختلف الداران بان كانا في دار الاسلام او في دار الحرب وكان الصغير في دار الاسلام
واسلم الوالد في دار الحرب لانه من اهل دار الاسلام حكما واما اذا كان الولد في دار الحرب والوالد في دار الاسلام
فاسلم لا يتبعه ولده ولا يكون مسلما لانه لا يمكن ان يجعل الوالد من اهل دار الحرب بخلاف العكس انتهى وفي
فتح القدير اما لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما
باسلام الاب انتهى وهو سهو فاجتنبه ثم اعلم انه اذا صار مسلما بالتبعية ثم بلغ فانه لا يلزمه تجديد الايمان
لوقوعه فرضا اما على قول الماتريدي فظاهر لانه قائل بوجوب اداء الايمان على الصبي العاقل كما في التحرير واما
على قول فخر الاسلام فظاهر ايضا لانه قائل باصل الوجوب عليه وان لم يجب اداؤه فاذا اداه وقع فرضا كتعجيل
الزكاة قبل الحول واما على قول شمس الائمة فكذلك وان قال بعدم اصل الوجوب عليه لانه انما قال به للترفيه
عليه فاذا وجد منه وجد الوجوب كالمسافر اذا صلى الجمعة ولا خلاف لاحد في عدم وجوب نية الفرض عليه
بعد بلوغه وتمامه في فتح القدير من باب المرتد **قوله** والمجوسي شر من الكتابي لان للكتابي دينا سماويا بحسب
الدعوى ولهذا تؤكل ذبيحته وتجوز مناكحة الكتابية بخلاف المجوسي فكان شرا منه حتى اذا ولد بين كتابي ومجوسي
فهو كتابي لان فيه نوع نظر له حتى في الآخرة بنقصان العقاب كما في فتح القدير ثم اعلم انه بعد ما حكم بكونه تبعا
لخير الابوين لا يزول بزوال الخيرية فلو ارتد المسلم منهما لا يتبعه الولد في ردته الا اذا لحق به المرتد الى دار الحرب
فان الصبية المنكوحة تبين من زوجها للتباين الا اذا كان احد الابوين مات على اسلامه وتمامه في المحيط وبعد
ما حكم بكونه تبعا فلا عبرة لما اذا انتقل المتبوع بطل التبعية ولم يقل المصنف والكتابي خير من المجوسي كما في
المحيط وبعض الكتب لانه لا خير في دين هؤلاء الطائفة ولكن في كل منهما خلاف الخير وفي المجوسية اكثر فيكون

شرا منهما وفي الخلاصة من كتاب الفاظ التكفير لو قال النصرانية خير من اليهودية يكفر وينبغي ان يقول اليهودية شر
من النصرانية انتهى فهذا يقتضي انه لو قال الكتابي خير من المجوسي فانه يكفر مع ان هذه العبارة وقعت لبعض
مشايخنا كما سمعت الا ان يقال بالفرق وهو الظاهر لانه لا خير فيه لاحد من الملتين على الاخرى في احكام الدنيا
والآخرة بخلاف الكتابي بالنسبة الى المجوسي للفرق بين احكامهما في الدنيا والآخرة وفي البزازية ما يقتضي ان
المنع انما هو لتفضيل النصرانية على اليهودية والامر بالعكس لان اليهود نزاعهم في النبوات والنصارى في الالهيات
والنصارى اشد كفرا انتهى وفيه نظر لانه لو كان كذلك لم يصح قوله في الخلاصة وينبغي ان يقول اليهودية شر
من النصرانية فعلم ان التكفير انما هو لاجل اثبات الخيرية للكافر ولذا قال في جامع الفصولين لو قال النصرانية
خير من المجوسية كفر وينبغي ان يقول المجوسية شر من النصرانية ويلزم على ما في البزازية من ان النصارى شر من
اليهود ان الولد المتولد من يهودية ونصرانية او عكسه ان يكون تبعا لليهودي دون النصراني فان قلت ما
ما فائدته قلت خفة العقوبة في الآخرة واما في الدنيا فلما ذكره الولوالجي من كتاب الاضحية ان الكافر اذا دعى
رجلا الى طعامه ان كان مجوسيا او نصرانيا يكره وان قال اشتريت اللحم من السوق لان المجوسي يطبخ المنخنقة والموقوذة
والمتردية والنصراني لا ذبيحة له وانما يوكل ذبيحة المسلم او يخنق وان كان الداعي الى الطعام يهوديا فلا باس باكله
لان اليهودي لا ياكل الا من ذبيحة اليهودي او المسلم انتهى فعلم ان النصراني شر من اليهودي في احكام الدنيا ايضا
قوله واذا اسلم احد الزوجين عرض الاسلام على الآخر فان اسلم والا فرق بينهما لان المقاصد قد فاتت فلا
بد من سبب تبتنى عليه الفرقة والاسلام طاعة لا يصلح سببا فيعرض الاسلام لتحصل المقاصد بالاسلام او تثبت الفرقة
بالاباء واضافة الشافعي الفرقة الى الاسلام من باب فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وسيأتي
ان زوج الكتابية اذا اسلم فانه يبقى النكاح لجواز التزوج بها ابتداء فحينئذ صار المراد من عبارته هنا انهما مجوسيان
فاسلم الزوج او المراة او كتابيان فاسلمت المراة او احدهما كتابي والآخر مجوسي فاسلم الكتابي والمجوسي هي المراة فالحاصل
انهما اما ان يكونا كتابيين او مجوسيين او احدهما كتابي والآخر مجوسي وهو صادق بصورتين فهي اربعة وكل من الاربع
اما ان يكون المسلم الزوج او الزوجة فهي ثمانية منها مسئلتان لا يعرض الاسلام فيهما على الآخر وهما اذا كانت المراة كتابية
والزوج كتابي او مجوسي والمسلم هو الزوج والباقية مراده هنا اطلق في الآخر فشمل البالغ والصبي لكن بشرط التمييز حتى
يفرق بينهما باباء الصبي المميز باتفاق على الاصح والفرق لابي يوسف بين ردته وابائه ان الاباء تمسك بما هو عليه فيكون
صحيحا فاما الردة فانشاء ما لم يكن موجودا وهو يضره فلا يصح منه كذا في المبسوط وفيه الاصل ان كل من صح منه الاسلام
اذا اتى به يصح منه الاباء اذا عرض عليه انتهى واما الصبي الذي لا يميز فانه ينتظر عقله اي تمييزه والصبية كالصبي
بخلاف ما اذا كان مجنونا فانه لا ينتظر بل يعرض على ابويه لانه ليس له نهاية معلومة كالمراة اذا وجدت الزوج
مجبوبا فانه لا يؤجل بل يفرق في الحال لعدم الفائدة في الانتظار بخلاف العنين يؤجل لافادته ومعنى العرض على ابوي
المجنون ان اي الابوين اسلم بقي النكاح لانه يتبع المسلم منهما كما في فتح القدير ويرد على المصنف ما اذا اسلم الزوج
وهي مجوسية فتهودت او تنصرت فانهما على النكاح كما لو كانت يهودية او نصرانية من الابتداء كذا في المبسوط وقوله
فان اسلم والا فرق بينهما يفيد انه قيد بالاسلام لان النصرانية اذا تهودت او عكسه لا يلتفت اليهم لان الكفر كله ملة
واحدة وكذا لو تمجست زوجة النصراني فهما على نكاحهما كما لو كانت مجوسية في الابتداء ومعنى قوله والا
فرق بينهما انه ان لم يسلم الآخر بان ابى عنه فرق بينهما واما اذا لم يسلم ولم يمتنع بان سكت فانه يكرر العرض عليه
كما في الذخيرة اذا صرح بالاباء فالقاضي لا يعرض الاسلام عليه مرة اخرى ويفرق بينهما فان سكت ولم يقل
شيئا فالقاضي يعرض عليه الاسلام مرة بعد اخرى حتى يتم الثلاث احتياطا انتهى **قوله** وابائه طلاق
لا اباؤها وقال ابو يوسف لا يكون طلاقا في الوجهين لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا تكون
طلاقا كالفرقة بسبب الملك ولهما انه بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام فينوب القاضي
منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما المراة ليست باهل للطلاق فلا ينوب منابها عند ابائها كذا في الهداية
ومراده انه لا ينوب منابها في الطلاق لانه ليس لها وانما ينوب منابها عند ابائها فيما اليها وهو التفريق على انه
فسخ والحاصل انه نائب عن كل منهما فيما اليه كما لا يتوهم من عبارة الهداية انه نائب عن الزوج لا عنها لانه لو كان
كذلك لم يتوقف الفرقة على القضاء فيما اذا كانت الآبية وليس مراده ان الطلاق يقع بمجرد ابائه كما هو ظاهر العبارة

لما قدمه من قوله فرق بينهما اي فرق القاضي بينهما ولو وقع بمجرد ابائه لم يحتج الى التفريق ولذا قالوا وما يفرق القاضي
بينهما فهي امراته حتى يجب كمال المهر لها بموته قبل الدخول وانما الاتوارثان لو مات احدهما قبل التفريق للمانع منه
وهو كفر احدهما لا للبينونة وسياتي حكم المهر في الارتداد حيث قال والاباء نظيره والطلق في الزوج فيمثل الصغير والمجنون
فيكون ابا الصبي المهر طلاقا على الاصح كما في المبسوط وابا احد ابوي المجنون طلاقا ايضا مع ان الطلاق لا يصح
منهما لما ذكرنا من المعنى قالوا وهي من اغرب المسائل حيث يقع الطلاق منهما ونظيره اذا كانا مجبوبين او كان المجنون
فان القاضي يفرق بينهما ويكون طلاقا اتفاقا وتحقيقه ان الصبي والمجنون اهلان للوقوع لا للايقاع بدليل ان
الصبي اذا ورث قريبه فانه يعتق عليه وما نحن فيه وقوع لا ايقاع ونظيره لو علق الزوج الطلاق بشرط وهو عاقل
ثم جن ثم وجد الشرط وقع عليه وهو مجنون لما ذكرنا واشار بالطلاق الى وجوب العدة عليها ان كان دخل بها لان
المراة اذا كانت مسلمة فقد التزمت احكام الاسلام ومن حكمه وجوب العدة عليها ان كان دخل بها لان المراة اذا كانت
مسلمة وان كانت كافرة لا تعتقد وجوبها فلان الزوج مسلم والعدة حقه وحقوقنا لا تبطل بديانتهم واشار
ايضا الى وجوب النفقة لها ما دامت في العدة ان كانت هي مسلمة لان المنع من الاستمتاع جاء من جهة الزوج وهو
غير مسقط بخلاف ما اذا كانت كافرة واسلم الزوج فلا نفقة لها لان المنع من جهتها ولذا لا مهر لها ان كان قبل الدخول
واشار ايضا الى وقوع طلاقه عليها ما دامت في العدة كما لو وقعت الفرقة بالخلع او بالجب والعنة كذا في المحيط
وظاهره انه لا فرق في وقوع الطلاق عليها بين ان يكون هو الابي او هي وظاهر ما في فتح القدير انه خاص بما اذا
اسلمت وابى هو وان الظاهر الاول وقد وقع في شرح المجمع لابن الملك هنا سهو ونقله عن المحيط وهو بري عنه
فاجتنبه فانه قال لو كانت نصرانية وقت اسلامه ثم تمجست تكون فرقتها طلاقا وانما الصواب وقعت الفرقة
بلا عرض عليها كما في المحيط **قوله** ولو اسلم احدهما ثمة لم تبن حتى تحيض ثلاثا فاذا حاضت ثلاثا بانت لان الاسلام
ليس سببا للفرقة والعرض على الاسلام متعذر لقصور الولاية ولا بد من الفرقة رفعا للفساد فاقمنا شرطها وهو
مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر اطلقه فشمل المدخول بها وغيرها وهذا دليل على ان مدة الحيض ليست بعدة
لانها لو كانت عدة لاختصت بالمدخول بها ولم يذكر المصنف عليها بعد ذلك عدة لعدم وجوبها لان المراة
ان كانت حربية فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافا لهما كما سياتي في المهاجرة
كذا في الهداية تبعا لما في المبسوط وذكر الامام الطحاوي وجوب العدة عليها واطلقه وينبغي حمله على اختيار
قولهما وافاد بتوقف البينونة على الحيض ان الاخر لو اسلم قبل انقضائها فلا بينونة واطلق في اسلام احدهما
في دار الحرب فشمل ما اذا كان الاخر في دار الاسلام او في دار الحرب اقام الاخر فيها او خرج الى دار الاسلام فحاصله
انه لم يجتمعا في دار الاسلام فانه لا يعرض الاسلام على المصر سواء خرج المسلم او الاخر لانه لا يقضى لغائب ولا
على غائب كذا في المحيط واشار بالحيض الى انها من ذوات الحيض فلو كانت لا تحيض لصغر او كبر فلا تبين الا بمضي ثلاثة
اشهر وبهذا علم ان مسئلة ما اذا اسلم احد الزوجين على اثنين وثلاثين وجها لان الثانية المتقدمة على اربعة
لانهما اما ان يكونا في دار الاسلام او في دار الحرب او احدهما في دار الاسلام فقط وهو صادق بصورتين ولم يبين
صفة البينونة هل هي طلاق او فسخ للاختلاف ففي السراج انه طلاق عند ابي حنيفة ومحمد لان انضمام هذه
المدة جعل بدلا عن قضاء القاضي والبدل قائم مقام الاصل وعند ابي يوسف فسخ وهو رواية عنهما لان هذه
فرقة وقعت حكما لا بتفريق القاضي فكانت فسخا بمنزلة ردة الزوج وملكه امراته كذا في المحيط وينبغي ان يقال
ان كان المسلم هو المراة فهي فرقة بطلاق لان الابي هو الزوج حكما وقد اقيم مضي المدة مقام ابائه وتفريق
القاضي وابائه طلاق عندهما فكذا ما قام مقامه وان كان المسلم هو الزوج فهي فسخ لما تقدم في ابائها فكذا حكم
ما قام مقامه واما وقوع الطلاق عليها فان كان قبل البينونة فلا اشكال في الوقوع لانها زوجته وان كان بعد
البينونة بمضي المدة فان كان في العدة عند من اوجبها وقع والا فلا واما عند من لم يوجبها فهي اجنبية من كل وجه
فلا يقع شيء ولا شك ان هذه المسئلة من افراد المسئلة السابقة ففيها الاقسام الستة واما القسمان الاخران فخارجان
بقوله ولو اسلم زوج الكتابية بقي نكاحهما فهو مختص لكل من المسئلتين صادق بصورتين ما اذا كان الزوج
كتابيا او مجوسيا لانه يصح النكاح بينهما ابتداء فلان يبقى اولى ولو تمجست يفرق بينهما لفساد النكاح **قوله**
وتباين الدارين سبب الفرقة لا السبي والشافعي يعكسه لان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك لا يؤثر في الفرقة

كالحربي المستامن والمسلم المستامن اما السبي فيقتضي الصفاء للسابي ولا يتحقق الا بانقطاع النكاح ولهذا
يسقط الدين عن ذمة المسبي ولنا ان مع التباين حقيقة وحكما لا تنتظم المصالح فشابه المحرمية والسبي
يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ابتداء فكذلك بقاء وصار كالشراء يقتضي الصفاء في محل عمله وهو المال
لا في محل النكاح وفي المستامن لم تتباين الدار حكما لقصده الرجوع فتفرع اربع صور وفاقيان احدهما ما اذا
خرج الزوجان الينا معا ذميين او مسلمين او مستامنين ثم اسلما او صارا ذميين لا تقع الفرقة اتفاقا بينه
وبينها لو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقا عنده للسبي وعندنا للتباين وخلافيان احدهما ما اذا خرج
احدهما الينا مسلما او ذميا او مستامنا ثم صار باحد الوصفين عندنا تقع فان كان الرجل حل له التزوج باربع
في الحال وباخت امراته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الاسلام وعنده لا تقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في
دار الحرب والثانية ما اذا سبي الزوجان معا فعنده تقع فللسابي ان يطاها بعد الاستبراء وعندنا لا لعدم
تباين داريهما اطلق في التباين فانصرف الى حقيقة وحكما فلو تزوج مسلم كتابية حربية في دار الحرب فخرج
عنها الزوج بانت لوجوده ولو خرجت المراة قبل الزوج لم تبن لان التباين وان وجد حقيقة لم يوجد حكما
لانها صارت من اهل دار الاسلام لانها التزمت احكام المسلمين فالظاهر انها لا تعود الى دار الحرب والزوج
من اهل دار الاسلام حكما بخلاف ما اذا اخرجها بحل كرها فانها تبين لانه ملكها لتحقق التباين حقيقة وحكما
لانها في دار الحرب حكما وزوجها في دار الاسلام حكما واذا دخل الحربي دارنا بامان لم تبن زوجته لانه من دار
الحرب حكما فان قبل الذمة بانت لانه صار من اهل دارنا حقيقة وحكما **قوله** وتنكح المهاجرة الحائل بلا
عدة اي التي ليست بحامل وهذا بيان لحكم اخر جزئي من جزئيات موضوع المسئلة السابقة فان منها ما اذا خرجت
المراة مسلمة او ذمية وتركت زوجها في دار الحرب فافاد انها اذا بانت فلا عدة عليها ان لم تكن حاملا فتتزوج للحال
عند الامام وقالا عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها حكم الاسلام ولابي
حنيفة انها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا لا تجب على المسبية وقد
تايد ذلك بقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر والعصم جمع عصمة بمعنى المنع والكوافر جمع كافرة ثم اختلفا
لو خرج زوجها بعدها وهي بعد في هذه العدة فطلقها هل يلحقها طلاق قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد
يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتباين لا تصير المراة محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير وهو
اوجه الا ان تكون محرمة لعدم فائدة الطلاق على ما بينا وثمرته تظهر فيما لو طلقها ثلاثا لا تحتاج زوجها في
تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف وعند محمد تحتاج اليه كذا في فتح القدير واراد بالمهاجرة التاركة
دار الحرب الى دار الاسلام على عزم عدم العود وذلك بان تخرج مسلمة او ذمية او صارت كذلك وقيد
بالحائل لان الحامل لا يصح العقد عليها حتى تضع حملها وظاهر مفهوم الكتاب ان ذلك لاجل العدة وليس
كذلك كما في غاية البيان والتبيين وروى الحسن عن ابي حنيفة ان العقد صحيح والوطي حرام حتى تضعه لانه
لا حرمة لماء الحربي كما الزاني وصحح الشارحون الاول لان نسبه ثابت فكان الرحم مشغولا بحق الغير فكان الاحتياط
في منع العقد كالوطي بخلاف الحمل من الزنا وصحح الاقطع رواية الصحة والاكثر على الاول وهو الاظهر لانه
اذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع من النكاح احتياطا **قوله** وارتداد احدهما فسخ في الحال يعني
فلا يتوقف على مضي ثلاث قروء في المدخول بها ولا على قضاء القاضي لان وجود المنافي يوجبه كالمحرمية بخلاف
الاسلام فانه غير مناف للعصمة اطلقه فشمل ارتداد المراة وهو ظاهر الرواية وبعض مشايخ بخارى افتوا
بالفرقة لكنها تجبر على الاسلام والنكاح مع زوجها الاول لان الحسم يحصل بهذا الجبر فلا ضرورة الى اسقاط
اعتبار المنافي وبعضهم في جامع الفصولين بان تجبر الحرة البالغة منا فالشرع ايضا فلزمهم ما هربوا منه
من اسقاط اعتبار المنافي انتهى وهو مردود لان الجبر على النكاح عهد في الشرع في الجملة للضرورة كما في
العبد والامة والحر الصغير والحرة الصغيرة فجاز ان تكابه في غيرهم للضرورة ولم يعهد بقاء النكاح مع
المنافي له فافترقا قالوا ولكل قاض ان يجدد النكاح بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين
انتهى وهو اختيار لقول ابي يوسف في التعزير هنا فان نهايته في تعزير الحر عنده خمسة وسبعون وعندهما
تسعة وثلاثون مع ان القدسي في الحاوي قال بعد قول ابي يوسف المذكور وبه ناخذ فعلى هذا المعتمد في نهاية

النعزير قول ابي يوسف سواء كان في تعزير المرتدة اولا وصحح في المحيط والخزانة ظاهر الرواية من وقوع الفرقة والجبر
على تجديد النكاح من الاول وعدم تزوجها بغيره بعد اسلامها وقالوا لو لحق وعليه الفتوى ولا يخفى ان
محله ما اذا طلبه الاول وذلك اما اذا رضي بتزوجها من غيره فهو صحيح لان الحق له وكذلك لو لم يطلب تجديد
النكاح واستمر ساكتا لا يجدده القاضي حيث اخرجها من بيته وفي القنية المرتدة ما دامت في دار الاسلام
فانها لا تسترق في ظاهر الرواية وفي النوادر عن ابي حنيفة انها تسترق ولو كان الزوج عالما استولى عليها بعد
الردة تكون فيئا للمسلمين عند ابي حنيفة ثم يشتريها من الامام او يصرفها اليه ان كان مصرفا فلو افتى مفت بهذه
الرواية حسما لهذا الامر لا باس به **قلت** وفي زماننا بعد فتنة التتر العامة صارت هذه الولايات التي
غلبوا عليها واجروا احكامهم فيها كخوارزم وما وراء النهر وخراسان ونحوها صارت دار الحرب في الظاهر فلو
استولى عليها الزوج بعد الردة يملكها ولا يحتاج الى شرائها من الامام فيفتى بحكم الرق حسما لكيد الجهلة ومكر
المكرة على ما اشار اليه في السير الكبير انتهى ما في القنية ومكذا في خزانة الفتاوى ونقل قوله فلو افتى مفت بهذه
الرواية عن شمس الائمة السرخسي ثم اعلم ان على هذه الرواية للزوج ان يبيعها بعد الاستيلاء لانه صار مملوكا له
وينبغي ان يمتنع بيعها اذا كانت ولدت منه قبل الردة تنزيلا لها منزلة ام ولده وقد ذكر في الخانية ان ام الولد
اذا ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم سبيت وملكها السيد يعود كونها ام ولده وامومية الولد تتكرر بتكرار الملك
وفي الخانية من باب الردة رجل تزوج امرأة فغاب عنها قبل الدخول فاخبره مخبر انها ارتدت والمخبر حر او مملوك
او محدود في قذف وهو ثقة عنده وسعه ان يصدقه ويتزوج اربعا سواها وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه
انه صادق وان كان اكبر رايه انه كاذب لا يتزوج اكثر من ثلاث وان اخبرت المرأة ان زوجها قد ارتد لها ان تتزوج
اخر بعد انقضاء العدة في رواية الاستحسان وفي رواية السير ليس لها ان تتزوج قال شمس الائمة السرخسي الاصح
رواية الاستحسان انتهى وانما كانت ردته فسخا واباؤه طلاقا خلافا لابي يوسف لانه بفوت الامساك بالمعروف فيجب
التسريح بالاحسان ولذا يتوقف على القضاء في الاباء دونها وقال محمد ان ردته طلاق كابائه وابو يوسف مر على اصله
من ان اباءه فسخ وردته كذلك وافاد بقوله فسخ انه لا ينقص العدد ولذا قال في الخانية رجل ارتد مرارا وجدد الاسلام
في كل مرة وجدد النكاح على قول ابي حنيفة تحل امرأته من غير اصابة زوج ثان ولم يذكر المؤلف وجوب العدة عليها
ولا شك في وجوبها قال في جامع الفصولين وتعتد بثلاث حيض لو حرة ممن تحيض وبثلاثة اشهر لو ايسة او صغيرة
وبوضع الحمل لو حاملا لو دخل سواء ارتدا وارتدت ولا نفقة لها في العدة ولو ارتد هو لا تجبر المرأة على التزوج
انتهى وفي الخلاصة اذا ارتدت لا نفقة لها في العدة ولها السكنى وبه يفتى ذكره في الفاظ التكفير وفي الخانية
ولزوج المرتدة ان يتزوج باختها واربع سواها اذا لحقت بالدار كانها ماتت فان خرجت الى دار الاسلام مسلمة
بعد ذلك لا يفسد نكاح اختها اذا ارتدت المعتدة ولحقت بدار الحرب ثم قضى القاضي بطلت عدتها لتباين
الدارين وانقطاع العصمة كانها ماتت فاذا رجعت بعد ذلك الينا مسلمة قبل انقضاء مدة العدة والحيض قال
ابو يوسف لا تعود معتدة وقال محمد تعود معتدة انتهى **ثم اعلم** ان الرجل المسلم يرث من امرأته المرتدة اذا ماتت
قبل انقضاء العدة استحسانا ولا يرث قياسا وهو قول زفر كذا في الخانية ثم قال فيها مسلم اسر في دار الحرب وخرج الى دار
الاسلام ومعه امرأته فقالت المرأة ارتددت في دار الحرب فان انكر الزوج ذلك كان القول قوله وان قال تكلمت بالكفر
مكرها وقالت المرأة لم تكن مكرها كان القول قول المرأة فان صدقته المرأة فيما قال فالقاضي لا يصدقه انتهى وهكذا في
الظهيرية الا انه لم يقيد بكونها معه وظاهر التقييد انه لا يقبل قولها اذا لم تكن معه وله وجه ظاهر لانه لا
علم لها بذلك وصحح في التاتارخانية انه لا يقبل قوله في دعوى الاكراه الا ببينة ولو شهدوا على الاكراه الا انهم
قالوا لا ندري اكفر ام لا وقال الاسير انما اجريت كلمة الكفر عندنا لاكراه لا قبله ولا بعده فالقول قول الاسير ولو
قالت للقاضي سمعته يقول المسيح ابن الله تعالى فقال الزوج انما حكيت قول النصارى فان اقر انه لم يتكلم الا بهذه
الكلمة بانت امرأته وان قال وصلت بكلامي فقلت النصارى يقولون وكذبته المرأة فالقول قوله مع اليمين ولا يحكم
بكفره وان نكل عن اليمين حكم به انتهى وهو مشكل ان صحت النسخة لان النكول شبهة والتكفير لا يثبت مع الشبهة
ويمكن ان يقال انها تبين بالنكول ولا يستكفر وان قيل لا تبين ايضا فمشكل لانه حينئذ لا فائدة في التحليف
مع انه لم يجعل النكول **قوله** فللموطوءة المهر لتاكده به اطلقه فشمل ارتداده وارتدادها والخلوة بها لانها

وطي

وطئ حكما **قوله** ولغيرها النصف ان ارتد لان الفرقة من قبله قبل الدخول موجبة لنصف المهر عند التسمية
وللمتعة عند عدمها **قوله** وان ارتدت لا اي ليس لها شيء لان الفرقة جاءت من قبلها قبله اطلقه فشمل الحرة
والامة الكبيرة والصغيرة وقد قدمنا التصريح بذلك في باب نكاح الرقيق في شرح قوله ويسقط المهر
بقتل السيد امته لا بقتل الحرة نفسها ولم ار من صرح به هنا للاكتفاء بما ذكروه ثمان وحكم نفقة العدة
كحكم المهر قبل الدخول فان كان هو المرتد فلها نفقة العدة وان ارتدت فلا نفقة لها **قوله** والاباء نظيره
اي اباء احد الزوجين عن الاسلام بعد اسلام الاخر نظير الارتداد فان كان بعد الدخول فلها كل المهر وان كان
قبله فلها النصف ان كان هو الابي عن الاسلام وان كانت هي الابية فلا شيء لها كما لا نفقة لها في العدة **قوله**
وان ارتدا معا واسلما معا لم تبن استحسانا لعدم المنافاة لان جهة المنافاة ردة احدهما وعدم انتظام المصالح
بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتا بقتل او غيره وقد استدل المشايخ بان بني حنيفة
ارتدوا ثم اسلموا ولم تامرهم الصحابة بتجديد الانكحة ولما لم يامرهم بذلك انهم اعتبروا ردتهم وقعت معا اذ لو
حملت على التعاقب فسدت انكحتهم ولزمهم التجديد والمراد من المعية عدم تعاقب كل زوجين من بني حنيفة اما
جميعهم فلا لان الحال لا يجاز تعاقبوا ولا تفسد انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع امرأته معا وحكم الصحابة
بذلك حكم بالظاهر لا بالجمل لان الظاهر ان قيم البيت اذا اراد امرا تكون قرينته فيه قرينته وتعقبهم في فتح القدير بان
الحكم بارتدادهم بمنعهم الزكوة كما في المبسوط وهو يتوقف على نقل ان منعهم كان لجحدهم افتراضها ولم ينقل ولا هو لازم
وقتال ابي بكر رضي الله عنه لا يستلزمه لجواز قتالهم اذا اجمعوا على منعهم حقا شرعيا وعطلوه والاوجه
الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك من غير تعيين بني حنيفة ومانعي الزكاة وهو قطعي ولم يؤمروا
بتجديد الانكحة انتهى وفي الصحاح حنيفة ابو حي من العرب ولما قدم المؤلف ان التباين سبب للفرقة علم انهما اذا ارتدا
ثم لحق احدهما بدار الحرب فانها تبين للتباين كما في فتح القدير والمراد بقوله ارتدا معا اعم من ان يعلم انهما ارتدا في
كلمة واحدة او لم يعرف سبق احدهما على الاخر قال في المحيط واذا لم يعرف سبق احدهما على الاخر في الردة جعل في
الحكم كانهما وجدا معا كما في الغرقى والحرقى وقيد بالردة لان المسلم لو كانت تحته نصرانية فتمجسا معا فالا بو
يوسف تقع الفرقة وقال محمد لا تقع لانهما ارتدا معا لان تمجس المرأة بمنزلة الردة لانها احدثت زيادة صفة في
الكفر فكان بمنزلة احداث اصل الكفر ولابي يوسف انه لم يوجد الردة منهما لان الردة ليست الا تبديل اصل الدين
ولم يوجد منهما تبديل اصل الدين فقد وجد ارتداد الزوجين فبانت كذا في المحيط ولو تهودا وقعت الفرقة بينهما
اتفاقا لانها ما احدثت زيادة صفة في الكفر **قوله** وبانت لو اسلما متعاقبا لان ردة الاخر منافية للنكاح
ابتداء فكذا بقاء ويعلم به حكم البينونة باسلام احدهما فقط بالاولى ولا مهر لها قبله ان كان المسلم هو الزوج وان
كان هي فلها النصف وبعد الدخول لا يسقط شيء مطلقا ولا ترثه ان اسلم ومات وان اسلمت ثم ماتت لم يرثها
ورثه كذا في المنتقى بالمعجمة قال في المحيط تزوج صبية لها ابوان مسلمان فارتدا معا لم تبن لانها مسلمة تبعا
للابوين وتبعا للدار باعتبار الاتصال والمجاورة ولهذا اللقيط في دار الاسلام يحكم باسلامه تبعا للدار
ولو ادخلت صغيرة من دار الحرب الى دار الاسلام وليس معها ابواها فماتت فانه يصلي عليها وتبعية الدار
هنا قائمة فبقيت مسلمة لان البقاء اسهل من الابتداء فان لحقا بها بدار الحرب بانت لانقطاع حكم الدار ولو كان
احد الابوين في دارنا مسلما او مرتدا ثم ارتد الاخر ولحق بها بدار الحرب لم تبن ويصلي عليها اذا ماتت لان التبعية
حكم تناهى بالموت مسلما وكذا بالموت مرتدا لان احكام الاسلام قائمة ولو ان صبية نصرانية تحت مسلم تمجس ابوها
وقد مات ولا مهر لها ولا يمكن الحكم والام نصرانية لم تبن لان الولد يتبع خير الابوين دينا فبقيت على دين الام
ولو تمجس ابوها بانت ولا مهر لها ولا يمكن الحكم بالاسلام ههنا تبعا للدار لان الدار لا تثبت التبعية ابتداء ما دامت
تبعية الابوين قائمة فان بلغت عاقلة مسلمة ثم جنت ثم ارتد ابوها لم تبن وان لحق بها بدار الحرب لانها مسلمة
اصلا لا تبعا وكذلك الصبية العاقلة اسلمت ثم جنت لانها صارت اصلا في الاسلام انتهى ومما يتصل بها
الاولى مسئلة ما اذا اسلم وتحته اكثر من اربع واختان وحكمها عند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان الزوج
في عقد واحد فرق بينه وبينهن او في عقد فنكاح من كل سبعة جائز ونكاح من تاخر فوقع به الجمع والزيادة
على الاربع باطل الثانية مسئلة ما اذا بلغت المسلمة المنكوحة ولم تصف الاسلام فانها تبين وهي مذكورة في المحيط وغيره

باب القسم

بيان الحكم من احكام النكاح واخره لانه لا يلزم الا عند تعدد المنكوحات والنكاح لا يستلزمه ولا هو غالب فيه
والقسم بفتح القاف مصدر قسم وفي القاموس والقسم العطا ولا يجمع والراي والشك والغيث والماء والقدر وهذا
ينقسم قسمين بالفتح اذا اريد المصدر وبالكسر اذا اريد النصيب انتهى والمراد به هنا التسوية بين المنكوحات
والاصل فيه ان الزوج مامور بالعدل في القسمة بين النسا بالكتاب قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا
بين النسا ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل معناه لن تستطيعوا العدل والتسوية في المحبة فلا تميلوا في
القسم قاله ابن عباس وقال تعالى وعاشروهن بالمعروف وغايته القسم وقال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة
او ما ملكت ايمانكم وفي فتح القدير فاستفدنا ان حل الاربع تقييد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع عن
الاكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعدد من انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم العدل حرم عليه الزيادة
على الواحدة وفي البدايع اي ان خفتم ان لا تعدلوا في القسم والنفقة في المثنى والثلاث والاربع فواحدة
ندب الى نكاح الواحدة عند خوف ترك العدل في الزيادة وانما يخاف على ترك الواجب فدل ان العدل بينهن في القسم
والنفقة واجب انتهى وظاهره انه اذا خاف عدم العدل يستحب ان لا يزيد لا انه يحرم **فان قلت** قد تقدم انه
اذا خاف الجور حرم التزوج فكيف يكون مستحبا **قلت** العدل بمعنى ترك الجور ليس مرادا هنا لانه واجب للمراة
الواحدة وانما المراد به التسوية بين المنكوحات وهذا انما يحرم تركه لا التزوج اذا خاف عدمه وقد اختلف في
تفسير قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا اي الاقتصار على الواحدة او المملوكات اقرب الى ان لا تعولوا ففسر الاكثر
العول بالجور يقال عال الميزان اذا مال وعال الحاكم اذا جار وفسره الشافعي بكثرة العيال ورد بانه لو كان كذلك
لقال ان لا تعيلوا لانه من اعال يعيل واجيب عنه بانه لغوي لا يعترض عليه بكلام غيره وبانه ثبت في اللغة اعال
الرجل اذا كثرت مؤونته فتفسيره بكثرة العيال تفسير باللازم لانه يلزم من كثرة العيال كثرة المؤن وبالحديث
المروي في البخاري ابدا بنفسك ثم بمن تعول والحاصل ان العدل في الكتاب مبهم يحتاج الى البيان لانه اوجبه وصرح
بانه مطلقا لا يستطاع فعلم ان الواجب منه شي معين وكذا السنة جات مجملة فيه فان قوله المروي في السنن
الاربعة كان عليه السلام يقسم فيعدل ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب
الزيادة المحبة فظاهره ان ما عداه داخل تحت ملكه وقدرته في التسوية ومنه عدد الوطيات والقبلات والتسوية
فيها غير لازمة اجماعا وكذا ما رواه احمد من كان له امراتان فمال الى احداهما جا يوم القيمة وشقه مائل اي مفلوج
لم يبين فيه المراد قال في فتح القدير لكن لا نعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيتوتة والتانيس في اليوم والليلة
وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما عاشر فيه احداهما يعاشر الاخرى بقدره بل ذلك في البيتوتة واما النهار
ففي الجملة انتهى والحاصل ان التسوية في المحبة لما بين الشارع سقوطها بقي ما اجمعوا عليه مرادا وهو البيتوتة
وظاهر كلامهم ان لا تجب التسوية فيما عداها ولذا قال في الهداية والتسوية المستحقة في البيتوتة لا في المجامعة لانه
ينبني على النشاط انتهى وفي البدايع تجب عليه التسوية بين الحرتين والامتين في الماكول والمشروب والملبوس والسكنى
والبيتوتة انتهى وهكذا ذكر الولوالجي والحق انه على قول من اعتبر حال الرجل وحده في النفقة فالتسوية فيها واجبة
ايضا واما على القول المفتى به من اعتبار حالهما فلا لان احداهما قد تكون غنية والاخرى فقيرة فلا يلزمه التسوية
بينهما مطلقا في النفقة وفي الغاية اتفقوا على التسوية في النفقة قال الشارح وفيه نظر فانه في النفقة يعتبر
حالهما على المختار فكيف يدعي الاتفاق فيها على التسوية ولا يتاتى ذلك الا على قول من يعتبر حال الرجل وحده انتهى
قوله البكر كالثيب والجديدة كالقديمة والمسلمة كالكتابية فيه اي في القسم لاطلاق ما تلونا وما روينا
ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت بينهما في ذلك وما روي في الحديث للبكر سبع وللثيب ثلاث وقوله
لام سلمة ان شئت سبعت لك وسبعت لنسائي وان شئت ثلثت لك ودرت فالمراد التفضيل في البداءة بالجديدة
دون الزيادة ولا شك ان الاحاديث محتملة فلم تكن قطعية الدلالة فوجب تقديم الدليل القطعي والاحاديث
المطلقة وحينئذ فلا معنى لتردده في فتح القدير في القطعية وكما لا فرق بين ما ذكر ومقابلهن لا فرق بين
المجنونة التي لا تخاف منها والمريضة والصحيحة والرتقا والحائض والنفسا والصغيرة التي يمكن وطيها

والمحرمة والمظاهر منها ومقابلاتهن واما المطلقة رجعيا فان قصد رجعتها قسم لها والا لا كما في البدايع
من باب الرجعة واما الناشزة فلا حق لها في القسم وحيث علم ان وجوب القسم انما هو للصحبة دون المواقعة
دون المجامعة فلا فرق بين زوج وزوج فالمجبوب والعنين والخصي كالفحل وكذا الصبي اذا دخل بامراته
لان وجوبه لحق النسا وحقوق العباد تتوجه على الصبيان عند تقرر السبب وفي فتح القدير وقال مالك
ويدور ولي الصبي به على نسائه وظاهره انه لم يطلع فيه على شي عندنا واذا قلنا بوجوبه على الصبي وتركه
فهل ياثم الولي اذا امره بذلك ولم يدر به وينبغي ان ياثم وفي المحيط وان لم يدخل الصغير بها فلا فائدة في
كونه معها انتهى وظاهره ان القسم على البالغ لغير المدخول بها لان في كونه معها فائدة ولذا انما قيدوا بالدخول
في امراة الصبي وفي الجوهرة ولا يجامع المراة في غير نوبتها ولا يدخل بالليل على التي لا قسم لها ولا باس بان يدخل
عليها بالنهار لحاجة ويعودها في مرضها في ليلة غيرها فان ثقل مرضها فلا باس بان يقيم عندها حتى تشفى او تموت
انتهى وفي الهداية والاختيار في مقدار الدور الى الزوج لان المستحق هو التسوية دون طريقه انتهى وفي فتح
القدير واعلم ان هذا الاطلاق لا يمكن اعتباره على صرافته فانه لو اراد ان يدور سنة سنة ما يظن اطلاق ذلك له
بل لا ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايلا وهو اربعة اشهر واذا كان وجوبه للتانيس ودفع الوحشة وجب
ان تعتبر المدة القريبة واظن اكثر من جمعة مضارة الا ان يرضيا به انتهى والظاهر الاطلاق لانه لا مضارة
حيث كان على وجه القسم لانها مطمئنة بمجي نوبتها والحوالة في البداءة ثم شا وحيث علم ان الوطي لا يدخل تحت
القسم فهل هو واجب للزوجة وفي البدايع وللزوجة ان تطالب زوجها بالوطي لان حله لها حقها كما ان حلها له حقه
واذا طالبته يجب على الزوج ويجبر عليه في الحكم مرة واحدة والزيادة على ذلك تجب فيما بينه وبين الله تعالى ولا
تجب عليه في الحكم عند بعض اصحابنا وعند بعضهم تجب عليه في الحكم انتهى ولم يبين حد الزيادة على المراة ولا يمكن
ان يقال كلما طلبت لانه موقوف على شهوته لها وفي فتح القدير تجب عليه وطيها احيانا وفي المعراج ولو اقام عند
احداهما شهرا فخاصمته الاخرى في ذلك قضي عليه ان يستقبل العدل بينهما وما مضى هدر غير انه اثم فيه
لان القسمة تكون بعد الطلب ولو عاد بعد ما نهاه القاضي اوجعه عقوبة وامره بالعدل لانه اسا الادب
وارتكب ما هو حرام عليه وهو الجور فيعزره في ذلك انتهى وحاصله انه لا يعزره في المرة الاولى واذا عزره فيعزره
بالضرب وفي الجوهرة لا يعزره بالحبس لانه لا يستدرك الحق فيه بالحبس لانه يفوت بمضي الزمان انتهى وهذا
مستثنى من قولهم ان للقاضي الخيار في التعزير بين الضرب والحبس **قوله** وللحرة ضعفا الامة يعني اذا
كان له زوجتان حرة وامة فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر عن علي رضي الله عنه ولان
حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق واطلقها فشمل المكاتبة والمدبرة وام الولد
والمبعضة لان الرق فيهن قائم وفي البدايع وهذا التفاوت في السكنى والبيتوتة فاما في الماكول والمشروب والملبوس
فانه يسوي بينهما لان ذلك من الحاجات اللازمة وقدمنا انه مبني على اعتبار حاله اما على اعتبار حالهما فلا وفي
المعراج لو اقام عند الامة يوما ثم اعتقت لم يقم عند الحرة الا يوما واحدا لاستوائهما في سبب الاستحقاق
ويجعل حريتها عند انتهاء النوبة بمنزلة حريتها عند ابتدا النوبة وكذا لو اقام عند حرة يوما ثم اعتقت تحول
عنها الى المعتقة لما ذكرنا انتهى **قوله** ويسافر بمن شا والقرعة احب لانه قد يثق باحداهما في السفر وبالاخرى
في الحضر والقرار في المنزل لحفظ الامتعة او لخوف الفتنة او يمنع من سفر احداهما كثرة سمنها فتعيين من يخاف
من يخاف صحبتها في السفر للسفر لخروج قرعتها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما ما رواه
الجماعة من قرعته صلى الله عليه وسلم بينهن اذا اراد سفرا فكان للاستحباب تطييبا لقلوبهن لان مطلق
الفعل لا يقتضي الوجوب فكيف وهو محفوف بما يدل على الاستحباب من عدم وجوب القسم عليه صلى الله عليه
وسلم لقوله تعالى ترجي من تشا منهن وتؤوي اليك من تشا وكان ممن ارجى سودة وجويرية وام حبيبة
وصفية وميمونة وممن اوى عايشة والباقيات رضي الله عنهن قال القاضي في تفسيره ترجي من تشا منهن
تؤخرها وتترك مضاجعتها وتؤوي اليك من تشا وتضم اليك وتضاجعها او تطلق من تشا وتمسك
من تشا ومن ابتغيت طلبت ممن عزلت طلقت بالرجعة فلا جناح عليك في شي من ذلك انتهى وقيد بالسفر
لان مرضه لا يسقط القسم عنه وقد صح انه عليه السلام لما مرض استاذن نساءه ان يمرض في بيت عايشة

رضي الله تعالى عنها فاذن له وكم ار كيفية قسمه في مرضه اذا كان لا يستطيع التحول الى بيت الاخرى والظاهر ان المراد بقسمه في مرضه انه اذا صح ذهب الى الاخرى بقدرها اقام عند الاولى بخلاف ما اذا سافر بواحدة فانه اذا قام لا يقضي للمقيمة **قوله** ولها ان ترجع اذا وهبت قسمها للاخرى فافاد جواز الهبة والرجوع اما الاول فلان سودة بنت زمعة وهبت يومها لعائشة واما صحة الرجوع في المستقبل فلانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط وقد فرع الشافعية هنا تفاريع لم ار لاحد من مشايخنا ذكرها منها اذا وهبت حقها لمعينة ورضي بات عند الموهوبة ليلتين وان كرهت ما دامتا الواهبة في نكاحه ولو كانتا متفرقتين لم يوال بينهما وان وهبته للجميع جعلها كالمعدومة ولو وهبته لحر به واحدة جاز كذا في الروض ولعل مشايخنا انما لم يعتبروا هذا التفصيل لان هذه الهبة انما هي اسقاط عنه فكان الحق له سوا وهبت له او لصاحبتها فله ان يجعل حصة الواهبة لمن شاء **تتمة** في حقوق الزوجين ذكر في البدايع ان من احكام النكاح المعاشرة بالمعروف للاية واختلف فيها فقيل التفضل والاحسان اليها قولا وفعلا وخلقا وقيل ان يعمل معها كما يحب ان يعمل مع نفسه وهي مستحبة من الجانبين ومنها اذا حصل نشوز ان يبداها بالوعظ ثم بالهجر ثم بالضرب للاية لانها للترتيب على التوزيع واختلف في الهجر فقيل ترك مضاجعتها وقيل ترك جماعها والاظهر ترك كلامها مع المضاجعة والجماع ان احتاج اليه وفي المعراج اذا كان له امراة واحدة يومر ان يبيت عندها ولا يعطلها وفي رواية الحسن لها ليلة من كل اربع ان كانت حرة ومن كل سبع ان كانت امة وفي ظاهر الرواية لا يتعين حقها في يوم من اربعة ايام لان القسم عند المزاحمة فالصحيح انه يومر استحسانا ان يصحبها احيانا من غير ان يكون في ذلك شيء موقت ولو كان له مستولدات وامآء فلا يقسم لهن لانه من خصايص النكاح ولكن يستحب له ان لا يعطلهن وان يسوي بينهن في المضاجعة ولو جعلت لزوجها جعلا على ان يزيدها في القسم فهو حرام وهو رشوة وترجع بمالها وكذا لو حطت من مهرها شيئا ليزيدها في القسم او زادها في مهرها او جعل لها شيئا لتجعل يومها لصاحبتها فالكل باطل ولا يجوز ان يجمع بين الضرتين او الضراير في مسكن واحد الا برضاهن للزوم الوحشة ولو اجتمعت الضراير في مسكن واحد بالرضا يكره ان يطا احداهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطيها لم يلزمها الاجابة ولا تصير بالامتناع ناشزة ولا خلاف في هذه المسائل وله ان يجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس الا ان تكون ذمية وله جبرها على التنظيف والاستحداد وله ان يمنعها من كل ما يتاذى من رايحته وله ان يمنعها من الغزل انتهى وفي فتح القدير وعلى هذا له ان يمنعها من التزين بما يتاذى بريحه كان يتاذى برايحة الحنا المخضب انتهى وسياتي في فصل التعزير المواضع التي يضربها فيها وفي باب النفقات ما يجوز لها من الخروج وما لا يجوز قالوا ولو كان ابوها زمنا وليس له من يقوم عليها مومنا كان او كافرا فان عليها ان تعصي الزوج في المنع وفي البزازية من الحظر والاباحة وحق الزوج على الزوجة ان تطيعه في كل مباح يامرها انتهى وفيها من اخر الجنايات ادعت على زوجها ضربا فاحشا وثبت ذلك عليه يعزر الزوج انتهى وظاهره انه ان لم يكن فاحشا وهو غير المبرح فانه لا تعزير فيه وذكر البقاعي في المناسبات حديثا لا يسال الرجل فيم ضرب زوجته وحديثا اخر انه نهى المراة ان تشكو زوجها.

كتاب الرضاع

لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتدا نشاته الا بالرضاع وكان له احكام تتعلق به وهي من اثار النكاح المتاخرة بمدة وجب تاخيره الى اخر احكامه وذكر في المحرمات ما يتعلق بالمحرمية به اجمالا وذكر هنا التفاصيل الكثيرة ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم ابو الفضل في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه محذوفة التعاليل وعامتهم على انه من اوايل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفاء بما اورده من ذلك في كتاب النكاح وهو في اللغة بكسر الراء وفتحها مص الثدي مطلقا وفي المصباح رضع الصبي رضعا من باب تعب في لغة نجد ورضع رضعا من باب ضرب لغة لاهل تهامة واهل مكة يتكلمون بها وبعضهم يقول اهل المصدر من هذه اللغة كسر الضاد وانما الساكن تخفيف مثل الحلف والحلف ورضع يرضع بفتحتين لغة ثالثة رضاعا ورضاعة بفتح الراء وارضعته امه فارتضع فهي مرضع ومرضعة ايضا وقال الفراء وجماعة ان قصد حقيقة الوصف بالارضاع فمرضع بغير ها وان قصد مجاز الوصف بمعنى انها محل الارضاع فيما كان او سيكون فبالها وعليه قوله تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما

ارضعت ونساء مراضع ومراضيع وراضعته مراضعة ورضاعا ورضاعة بالكسر وهو رضيعي انتهى وذكر في القاموس ان رضع من باب سمع وضرب وكرم فافاد انه يجوز في الضاد الحركات الثلاث كما يجوز في الضاد من مصدره الفتح والكسر والسكون وكما يجوز في الرضاع الفتح والكسر والضم لكن الضم بمعنى ان يرضع معه اخر كالمراضعة وتمامه فيه واما في الشريعة فما افاده **قوله** وهو مص الرضيع من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي وصول اللبن من ثدي المراة الى جوف الصغير من فمه او انفه في مدة الرضاع الاتية فشمل ما لو حلبت لبنها في قارورة فان الحرمة تثبت بايجاره هذا الصبي وان لم يوجد المص وانما ذكره لانه سبب للوصول فاطلق السبب واراد المسبب فلا فرق بين المص والصب والسعوط والوجور كما في الخانية وخرج بالادمية الرجل والبهيمة واطلقها فشمل البكر والثيب الحية والميتة وقيدنا بالفم والانف ليخرج ما اذا وصل بالاقطار في الاذن والاحليل والجايفة والامة والحقنة في ظاهر الرواية كما في الخانية وسياتي وخرج بالوصول ما لو ادخلت المراة حلمة ثديها في فم رضيع ولا يدري ادخل اللبن في حلقه ام لا لا يحرم النكاح لان في المانع شكا كذا في الولوالجية وفي القنية امراة كانت تعطي ثديها صبية واشتهر ذلك بينهم ثم تقول لم يكن في ثديي لبن حين القمتها ثديي ولا يعلم ذلك الا من جهتها جاز لابنها ان يتزوج بهذه الصبية انتهى وفي الخانية صبية ارضعها قوم كثير من اهل قرية اقلهم او اكثرهم ولا يدري من ارضعها واراد واحد من اهل تلك القرية ان يتزوجها قال ابو القاسم الصفار اذا لم يظهر له علامة ولا يشهد له بذلك يجوز نكاحها انتهى وفي الولوالجية والواجب على النساء ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظن او ليكتبن انتهى وفي الخانية من الحظر والاباحة امراة ترضع صبيا من غير اذن زوجها يكره لها ذلك الا اذا خافت هلاك الرضيع فحينئذ لا باس به انتهى وينبغي ان يكون واجبا عليها عند خوف الهلاك احيا للنفس وفي المحيط ولا ينبغي للرجل ان يدخل ولده الى الحمقا لترضعه لان النبي عليه السلام نهى عن لبن الحمقا وقال اللبن يعدي وانما نهى لان الدفع الى الحمقا يعرض الولد للهلاك بسبب قلة حفظها له وتعهدها او لسوء الادب فانها لا تحسن تاديبه فينشا الولد سيء الادب وقوله اللبن يعدي يحتمل ان الحمقا لا تحتمي من الاشيا الضارة بالولد فيوثر في لبنها فيضر بالصبي وهذا موافق لما تقوله الاطبا فانهم يامرون المرضعة بالاحتما عن اشيا تورث بالصبي علة ويحتمل انه انما نهى عن ذلك حتى اذا اتفق لا يضاف الى العدوي كما روي عن علي رضي الله عنه لا تسافروا والقمر في العقرب فهذا ان صح عنه فانما نهى عن ذلك لئلا يتفق اتفاق فينسب الى كون القمر في العقرب فيكون ايمانا بالنجوم وتكذيبا للاخبار المروية في النهي في هذا الباب ومما قررناه ظهر ان تعريف المصنف ينتقض طردا وعكسا لو بقي على ظاهره فانه يوجد المص ولا رضاع ان لم يصل الى الجوف ويبقى المص في الوجور والسعوط ولم ينتف الرضاع والثدي مذكر كما في المغرب وفي المصباح الثدي للمراة وقد يقال في الرجل ايضا قاله ابن السكيت ويذكر ويونث فيقال هو الثدي وهي الثدي والجمع اثد وثدي اصلها افعل وفعول مثل فلس وفلوس وجمع على ثداء مثل سهم وسهام انتهى **قوله** وحرم به وان قل في ثلاثين شهرا ما حرم منه بالنسب اي يحرم بسبب الرضاع ما حرم بسبب النسب قرابة وصهرية في هذه المدة ولو كان الرضاع قليلا للحديث الصحيح من المشهور يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ومعناه ان الحرمة بسبب الرضاع معتبرة بحرمة النسب فشمل حليلة الابن والاب من الرضاع لانها حرام بسبب النسب فكذا بسبب الرضاع وهو قول اكثر اهل العلم كذا في المبسوط وفي القنية زنا بامراة يحرم عليه بنتها من الرضاع انتهى ولاطلاق قوله تعالى واخواتكم من الرضاعة قلنا لا فرق بين القليل والكثير واما حديث لا تحرم المصة والمصتان وما دل على التقدير فمنسوخ صرح بنسخه ابن عباس حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم فقال كان ذلك ثم نسخ والرضاع وان قل يحصل به نشو بقدره فكان الرضاع مطلقا مظنته بالنسبة الى الصغير وقدر القليل في الينابيع بما يعلم انه وصل الى الجوف وقيد بالثلاثين لان الرضاع بعدها لا يوجب التحريم وافاد باطلاقه انها ثابتة بعد الفطام والاستغنا بالطعام وهو ظاهر الرواية كما في الخانية وعليه الفتوى كما في الولوالجية وفتح القدير معزيا الى الواقعات الناطفي فما ذكره الشارح من ان الفتوى على رواية الحسن من عدم ثبوتها بعده بخلاف المعتمد لما علم من ان الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية واشار بجعل المدة ظرفا للحرمة لانها ليست مدة استحقاق الاجر على الاب بل اتفقوا انه لا تجب اجرة الارضاع بعد الحولين وكذا لا يجب عليها الارضاع ديانة بعدهما كما في المجتبى وهما محمل ذكر الحولين في التنزيل وفي فتح القدير الاصح قولهما من الاقتصار على الحولين في حق التحريم

ايضا وبه اخذ الطحاوي ومراده بالنظر الى الدليل بحسب ظنه والا فالمذهب للامام الاعظم وان لم يظهر دليله لوجوب
العمل على المقلد بقول المجتهد من غير نظر في الدليل كما اشار اليه في اول الحاشية لكن قال في آخر الحاوي القدسي فان خالفا
قال بعضهم يوخذ بقوله وقيل يخير المفتي والاصح ان العبرة لقوة الدليل انتهى ولا يخفى قوة دليلهما فان قوله تعالى
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة يدل انه لا رضاع بعد التمام واما قوله تعالى
فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فانما هو قبل الحولين بدليل تقييده بالتراضي والتشاور
وبعدهما لا يحتاج اليهما وبه يضعف ما في معراج الدراية معزيا الى المبسوط والمحيط من انه بعد الحولين فيكون
دليلا له لما علمت من ضياع العقد حينئذ واما استدلال صاحب الهداية للامام بقوله تعالى وحمله
وفصاله ثلاثون شهرا بناء على ان المدة لكل منهما وقد قام المنقص في الحمل فبقي الفصال على حاله فقد رجع الى الحق
في باب ثبوت النسب من ان الثلاثين لهما للحمل ستة اشهر والعامان للفصال واختلفوا في اباحته بعد المدة واقتصر
الشارح على المنع وهو الصحيح كما في شرح المنظومة وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للتداوي قال في فتح القدير و
واهل الطب يثبتون للبن البنات اي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا يجوز
وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان حقيقة العلم متعذرة فالمراد اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع
انتهى ولا يخفى ان التداوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المذهب اصله بول ما يوكل لحمه فانه لا يشرب اصلا وفي الجوهرة وللاب
اجبار امته على فطام ولدها منه قبل الحولين اذا لم يضره الفطام كما له اجبارها على الارضاع وليس له ان يامر زوجته
الحرة على الفطام قبلهما لان لها حق التربية الى تمام مدة الارضاع الا ان تختار هي ذلك كما ان ليس له اجبارها
على الارضاع انتهى وفي البزازية والرضاع في دار الاسلام ودار الحرب سواء حتى اذا رضع في دار الحرب واسلموا وخرجوا
الى دارنا تثبت احكام الرضاع فيما بينهم انتهى **قوله** الا ام اخته واخت ابنه يعني فانهما يحلان من الرضاع دون
النسب اطلق المضاف والمضاف اليه ففي ام اخته ثلاث صور الاولى ان تكون الام رضاعا والاخت نسبا بان رضعت اجنبية
اخته نسبا ولم ترضعه الثانية عكسه ان تكون لاخته رضاعا ام من النسب الثالثة ان يكونا رضاعا بان ارضعت
امراة صبيا وصبية ولهذه الصبية ام اخرى من الرضاع لم ترضع الصبي وفي اخت ابنه ثلاث ايضا فالاولى
ان تكون الاخت رضاعا فقط بان كان له ابن من النسب ولهذا الابن اخت من الرضاعة ارتضعا على غير امراة ابيه
والثانية ان يكون الابن رضاعا فقط وله اخت من النسب والثالثة ان يكونا رضاعا ومراده من الابن الولد فيشمل
البنت وفي شرح الوقاية فان قيل قوله الا ام اخته ان اريد بالام الام رضاعا وبالاخت الاخت رضاعا لا يشمل ما
اذا كانت احداهما فقط بطريق الرضاع وان اريد بالام الام نسبا وبالاخت الاخت رضاعا او بالعكس لا يشمل
الصورتين الاخريين قلنا المراد ما اذا كانت احداهما بطريق الرضاع اعم من ان يكون احدهما فقط او كل منهما
انتهى ولا شك ان السبب في استثناء هذين عدم وجود العلة فانها في التحريم من الرضاع وجود المعنى المحرم في
النسب ولم يوجد في هذين اما في الاولى فلان ام اخته من النسب انما حرمت لكونها امه او موطوءة ابيه وهو مفقود
في الرضاع واما في الثانية فلان اخت ابنه نسبا انما حرمت لكونها بنته او بنت امراته ولم يوجد في الرضاع فعلم
انه لا حصر في كلامه وقد نبه ذلك الى الانتفاء في صور اخر فزاد على الصورتين في الوقاية اربعة ام عمه وعمته وام
خاله وخالته لان امهما لا موطوءة الجد الصحيح او الفاسد ولا كذلك من الرضاع وفي شرحها ولا تنس الصور الثلاث
في جميع ما ذكرنا انتهى يعني من اعتبار الرضاع في المضاف فقط او المضاف اليه فقط او فيهما وزاد الشارحون
صورا اخرى الاولى ام حفدته رضاعا بان ارضعت اجنبية ولد ولده فله ان يتزوج بهذه المراة بخلافه من النسب
لانها حليلة ابنه او بنته ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع وفي المصباح حفد حفدا خدم فهو حافد والجمع
حفدة مثل كافر وكفرة ومنه قيل للاعوان حفدة وقيل لاولاد الاولاد حفدة لانهم كالخدام في الصغر انتهى
والمراد هنا اولاد الاولاد الثانية جدة ولده من الرضاع بان ارضعت اجنبية ولده ولها ام فانه يجوز له التزوج
بهذه الام بخلافه من النسب لانها امه او ام امراته الثالثة عمة الولد من الرضاع بان كان لزوج المرضعة اخت
فلابي الرضيع تزوجها بخلافه من النسب لانها اخته ولم يذكروا خالة ولده لانها حلال من النسب ايضا لانها
اخت زوجته الرابعة يحل للمراة التزوج بابي اخيها من الرضاع وبابي ولدها من الرضاع وبابي حفدتها من
الرضاع وبجد ولدها من الرضاع وبخال ولدها من الرضاع ولا يجوز ذلك كله من النسب لما قلنا في حق الرجل

ثم اعلم ان ما ذكرناه من صحة اعتبار الرضاع في المضاف فقط او في المضاف اليه فقط او فيهما يطرد في جميع الصور
كما ذكره ابن وهبان في شرح المنظومة وافاد انها تبلغ نيفا وستين مسئلة لكن هذا المختصر موضع ذكرها واحال
الى الذهن في حل بعضها وتبعه في الاضراب عن حلها العلامة عبد البر ابن الشحنة واقول في بيان حلها
ان مسائل الكتاب اربع وعشرون صورة لان لام اخيه بتذكير الاخ وتانيث الاخت صورتين لجواز اضافة
الام الى الاخ والاخت وكل منهما بالاعتبارات الثلاثة فهي ستة ولاخت ابنه بتذكير الابن وتانيث البنت صورتين
لجواز اضافة الاخت الى الابن والبنت وبالاعتبارات ستة ولكل من الاثني صورتان اما باعتبار ما يحل للرجل
او ما يحل للمراة فانه كما يجوز له التزوج بام اخيه يجوز لها التزوج بابي اخيها فهي اربع وعشرون واما الاربعة التي
اعني ام عمه وعمته وام خاله وخالته ففيها اربع وعشرون صورة ايضا لان الاربعة بالاعتبارات الثلاث
اثنى عشر ولكل منها صورتان اما باعتبار ما يحل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بام عم ولده رضاعا يجوز لها
التزوج بابي عم ولدها رضاعا الى اخر الاقسام واما الثلاثة الاخيرة اعني ام حفدته وجدة ولده وعمة ولده
فهي بالاعتبارات الثلاث تسعة ولكل منها صورتان باعتبار ما يحل له او لها فانه كما يجوز للرجل التزوج بام حفدته
يجوز للمراة التزوج بابي حفدتها من الرضاع كما قدمناه لكن لا يتصور في عمة ولده لانه حلال من النسب
ايضا لها لانه اخو زوجها ولكن العدد المذكور لا ينتقص به لان بدله خال ولدها فانه كما قدمناه جائز لها
من الرضاع دون النسب لانه اخوها فصارت الثلاثة ثمانية عشر فصار الكل ستا وستين صورة فالمراد
بالنيف في كلام ابن وهبان ست وهذا البيان من خواص هذا الكتاب بحول الله وقوته ثم بامكنك بعد قول ابن الهمام
اذا عرفت مناط الاخراج امكنك تسمية صورة اخرى ففتح الله تعالى بتسمية صورتين الاولى بنت اخت
ولده حلال من الرضاع حرام من النسب لانها اما بنت بنته او بنت ربيبته ويصح فيه الاوجه الثلاثة وكل منها
اما ان تكون الاخت مضافة الى الابن او البنت فهي ست وكل منها اما باعتبار ما يحل للرجل او لها فانه كما يجوز له
التزوج ببنت اخت ولده رضاعا يجوز لها التزوج بابن اخت ولدها رضاعا فصارت اثنا عشر الثانية بنت عمة
ولده جائز من الرضاع حرام من النسب لانها بنت اخته وفيها الثلاثة فقط باعتبار ما يحل له ولا يتاتى هنا باعتبار
المراة فانه يحل لها التزوج بابن عمة ولدها من النسب والرضاع جميعا بخلاف المسئلة الاولى فانه لا يجوز لها
التزوج بابن اخت ولدها من النسب لانه اما ابن بنتها او ابن بنت زوجها وهو محرم عليه التزوج بحليلة جده
فالحاصل ان هاتين الصورتين على خمسة وجها فصارت المسائل السابقة احدى وثمانين مسئلة ولله الحمد
لكن صحة اتصال من الرضاع في قولهم الا ام اخته من الرضاع ونحوه بكل من المضاف وحده والمضاف اليه وحده
وبهما انما هو من جهة المعنى اما من جهة الصناعة فانما يتعلق بالام حالا منه لان الام معرفة فيجيء المجرور حالا منه
لا متعلقا بمحذوف وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف اليه وليس فيه شيء من
مسوغات مجيء الحال منه ومثل هذا يجيء في اخت ابنه كذا في فتح القدير وقد حكى المرادي في شرح الالفية عن بعض
البصريين جواز مجيء الحال من المضاف اليه بلا مسوغ من المسوغات الثلاثة نحو ضربت غلام هند جالسة ونوزع
ابن مالك في شرح التسهيل في دعوى عدم جوازه بلا خلاف وذكر في المغني ان الجار والمجرور والظرف اذا وقعا بعد
نكرة محضة كانا صفتين نحو رايت طائرا فوق غصن او على غصن واذا وقعا بعد معرفة محضة كانا حالين نحو
رايت الهلال بين السحاب او في الافق ومحتملان في نحو يعجبني الزهر في اكمامه والثمر على اغصانه لان المعرف الجنسي
كالنكرة وفي نحو هذا ثمر يانع على اغصانه لان النكرة الموصوفة كالمعرفة انتهى ولا يخفى ان التعريف بالاضافة
هنا كالتعريف الجنسي فيجوز اعرابه صلة وحالا وقوله ويتعلق بالام لا متعلقا بمحذوف ليس بصحيح لان الظرف
والمجرور يجب تعلقهما بالمحذوف في ثمانية مواضع منها وقوعهما حالا او صفة كما ذكره في المغني من الباب الثالث
والتقدير هنا الا ام اخته كائنة من الرضاع ثم اعلم انا قدمنا ان ام العم والخال لا تحرم من الرضاع فقال
الشارح ومن العجب ما ذكره في الغاية ان ام العم من الرضاع لا تحرم وكذا ام الخال وهذا لا يصح لما ذكرنا انه
تعتبر بالنسب والمعنى الذي اوجب الحرمة في النسب موجود في الرضاع فكيف يصح هذا بانه انه لا يخلو اما ان
تكون جدته من الرضاع او موطوءة جده وكلاهما يوجب الحرمة فلا تستقيم الا اذا اريد بالعم من الرضاع
من رضع مع ابيه وبالخال من رضع مع امه فحينئذ يستقيم انتهى ورده في فتح القدير بقوله ولقائل

ان يقول بمنع الحصر لجواز كونها لم ترضع اباه ولا امه فلا تكون جدته من الرضاع ولا موطوءة جده بل اجنبية ارضعت
عمه من النسب وخاله انتهى والحاصل ان الشارح فهم ان الجار والمجرور اعني قوله من الرضاع متصل بالمضاف
اليه فقط وحينئذ يحرم التزوج وصورته ان يكون له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام نسبا فحينئذ لا يجوز له
التزوج بها لانها كما قال اما جدته رضاعا او موطوءة جده وغفل الشارح عن الوجهين الاخرين اللذين هما
مراد صاحب الغاية احدهما انه متصل بالمضاف فقط اعني الام بانه كان له عم وخال نسبا فارضعتهما اجنبية
فله ان يتزوج بها لانها ليست جدته ولا موطوءة جده وعليه اقتصر في فتح القدير وغفل عن الوجه الاخر وهو ان
يتصل بكل منهما بان كان له عم وخال رضاعا ولكل منهما ام رضاعا فحينئذ يجوز له التزوج بها لما قلناه وههنا
وجه رابع وهو ان يراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه رضاعا وبالخال من رضع مع امه رضاعا ولا شك
في حل امهما لما قلنا ولا بد من تقييد الاب بالرضاع وكذا الام والا لا تحل امهما ومن العجب ان الشارح حمل كلام الغاية
على هذه الصورة واخل بهذا القيد ويرد عليه انه لو اريد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه نسبا وبالخال
من رضع مع امه نسبا لم يستقم **فان قلت** قد قررت انه لا يصح اتصاله بالمضاف اليه فقط فيلزم بطلان
قول شارح الوقاية ولا تنس الصور الثلاث في جميع ما ذكرنا وعدم صحة تقسيم ابن وهبان الى ستة وستين
لاسقاط هذه الصورة من هذا القسم **قلت** لم يكن الا انه يصح اتصاله بالمضاف اليه فقط على معنى الوجه
الرابع لا على الوجه الاول فلاتصاله بالمضاف اليه فقط صورتان في صورة لا تحل الام وفي صورة تحل فحمل
كلامهم على الصورة التي تحل تصحيحا وتوفيقا وهذا البيان من خواص هذا الكتاب لم اسبق اليه بحول الله وقوته
وفي فتح القدير قالت طائفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل
العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه احال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما يحرم بالنسب
ما تعلق به خطاب تحريمه وقد تعلق بما عبر عنه بلفظ الامهات والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ
وبنات الاخت فما كان من مسمى هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكورات ليس شيء منها من مسمى تلك
فكيف تكون مخصصة وهي غير متناولة وكذا اذا خلا تناول الاسم في النسب جاز النكاح كما اذا ثبت النسب من اثنين
ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب وانت اذا حققت مناط الاخراج
امكنك تسمية صور اخر والاستثناء في عبارة الكتاب على هذا يجب ان يكون منقطعا اعني قوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب الا ام اخته الى اخره انتهى وبهذا اندفع ما ذكره البيضاوي بقوله واستثناء اخت الرجل وام اخيه
من الرضاع من هذا الاصل ليس بصحيح فان حرمتهما في النسب بالمصاهرة دون النسب انتهى لان الاستثناء المنقطع صحيح
الا ان يريد الاستثناء المتصل **قوله** زوج مرضعة لبنها منه اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم
واخته عمة بيان لان لبن الفحل يتعلق به التحريم لعموم الحديث المشهور واذا ثبت كونه ابا له لا يحل لكل منهما موطوءة
الاخر والمراد به اللبن الذي نزل من المراة بسبب ولادتها من رجل زوج او سيد فلبن الزوج قيد في كلامه
قال في الجوهرة وانما خرج مخرج الغالب واذا ثبتت هذه الحرمة من زوج المرضعة فمنها انه لا يحل ان تتزوج
الصغيرة ابا المرضعة لانه جدها لامها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لامها لانها بنت بنت اخيه ولا خالها
لانها بنت بنت اخته ولا ابناءها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها ولو كان لرجل زوجتان
ارضعت كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان رضاعا من الاب قيد بقوله لبنها منه لان لبنها لو
كان من غيره بان تزوجت برجل وهي ذات لبن لاخر قبله فارضعت صبية فانها ربيبة للثاني بنت للاول فيحل
تزوجها بابناء الثاني ولو كان المرضع صبيا حل له التزوج ببنات من غير المرضعة هذا ما لم تلد من الثاني فاذا
ولدت من الثاني انقطع لبن الاول وصار للثاني فاذا ارضعت صبيا كان ولدا للثاني اتفاقا وان حبلت
من الثاني ولم تلد فهو ولد الاول عند ابي حنيفة وقيدنا بكونه نزل بسبب ولادتها منه لانه لو تزوج امراة ولم
تلد منه قط ونزل لها لبن وارضعت ولدا لا يكون الزوج ابا للولد لانه ليس ابنه لان نسبته اليه بسبب
الولادة منه فاذا انتفت النسبة كلبن البكر وهذا لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت به ثم جف
لبنها ثم در فارضعت به صبية فان لابن زوج المرضعة التزوج بهذه الصبية ولو كان صبيا كان له التزوج
باولاد هذا الرجل من غير المرضعة كذا في الخانية واشار بذكر الزوج الى ان لبن الزنا ليس كالحلال حتى لو ولدت

من الزنا وارضعت به صبية يجوز لاصول الزاني وفروعه التزوج بها ولا تثبت الحرمة الا من جانب الام ذكره القاضي
الاسبيجابي واختاره الولوالجي وصاحب الينابيع وفي المحيط خلافه والاول اوجه لان الحرمة من الزنا للبعضية
وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مائه دون اللبن اذ ليس اللبن كائنا عن منيه لانه فرع التغذي وهو لا
يقع الا بما يدخل من اعلى المعدة لا من اسفل البدن كالحقنة فلا انبات فلا حرمة بخلاف ثابت النسب
كذا في فتح القدير وانما قيدنا بمحل الخلاف باصول الزاني وفروعه لانها لا تحل للزاني اتفاقا لانها بنت المزني
بها وقدمنا ان فرع المزني بها من الرضاع حرام على الزاني وكذا في الخلاصة بعدما ذكر حرمتها على الزاني ٥
وكذا لو لم تحبل من الزنا وارضعت لا بلبن الزنا فانها تحرم على الزاني كما تحرم بنتها من النسب عليه انتهى وظاهر
كلامهم ان هذه الصبية لا تحرم على عم الزاني وخاله اتفاقا لانه لم يثبت نسبها من الزاني حتى يظهر فيها
حكم القرابة والتحريم على اب الزاني واولاده عند القائلين به لاعتبار الجزئية والبعضية ولا جزئية بينها وبين العم والخال
واذا ثبت هذا في المتولدة من الزنا فكذلك في حق المرضعة من الزنا فالحاصل ان المعتمد على المذهب ان لبن الفحل الزاني لا
يتعلق به التحريم وظاهر ما في المعراج ان المعتمد ثبوته قال وتثبت الحرمة من اللبن النازل بالزنا وولد الملاعنة في
حق الفحل عندنا وبه قال مالك في المشهور وعند الشافعي لا يثبت في الزنا والمنفية باللعان وهكذا ذكر الولوالجي
والاسبيجابي وصاحب الينابيع ويثبت في حق الام بالاجماع انتهى وظاهر ما في الخانية انه المذهب فانه قال رجل زنى
بامراة فولدت منه فارضعت بهذا اللبن صغيرة لا يجوز لهذا الزاني ولا لاحد من ابائه واولاده نكاح هذه
الصبية وذكر في الدعوى رجل قال لمملوك هذا ابني من الزنا ثم اشتراه مع انه عتق المملوك ولا تصير الجارية
ام ولد له انتهى وانما تمسك بمسالة الدعوى لانها دليل على ان الزنا كالحلال في ثبوت البنوة والا كان لغوا وان
وطئ امراة بشبهة فحبلت منه فارضعت صبيا فهو ابن الواطئ من الرضاع وعلى هذا كل من ثبت منه الرضاع
ومن لا يثبت نسبه منه لا يثبت منه الرضاع كذا في الجوهرة فالمراد بلبن الفحل على قول من جعل الزنا كالحلال
لبن حدث من حمل رجل وعلى قول من فرق يقال الا من زنا **قوله** وتحل اخت اخيه رضاعا يصح اتصاله بكل من
المضاف والمضاف اليه وبهما كما قدمناه في نظائره فالاول ان يكون له اخ من النسب ولهذا الاخ اخت رضاعية
والثاني ان يكون له اخ من الرضاع له اخت نسبية والثالث ظاهر **قوله** ونسبا اي تحل اخت اخيه نسبا بان
يكون له اخ من اب له اخت من امه فانه يجوز له التزوج بها فقوله نسبا متصل بالمضاف والمضاف اليه ولا
يتصل باحدهما فقط لانه حينئذ داخل في الاحتمالات الثلاثة فيما قبلها **قوله** ولا حل بين رضيعي ثدي اي
بين من اجتمعا على الارتضاع من ثدي واحد في وقت واحد لانهما اخوان من الرضاع فان كان اللبن من زوجين
فهما اخوان لام او اختان لام وان كان لرجل واحد فاخوان لاب وام او اختان لهما ولو تحت رجل امراتان فارضعت
كل منهما صبية فهما اختان لاب رضاعا كذا في الفتاوى البزازية **قوله** وبين مرضعة وولد مرضعتها وولد
ولدها والمرضعة الاولى بفتح الضاد اسم مفعول والثانية بكسرها اي لا حل بين الصغيرة المرضعة وولد المراة
التي ارضعتها لانهما اخوان من الرضاع ولا فرق بين كون ولد التي ارضعت رضيعا مع المرضعة او كان سابقا بالسن
بسنين كثيرة او مسبوقا بان رضاعها بان ولد بعده بسنين وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته ولا ولد
ولدها لانه ولد الاخ وفي اخر المبسوط ولو كان تام البنات ارضعت احدى البنين وام البنين ارضعت احدى
البنات لم يكن للابن المرتضع من ام البنات ان يتزوج واحدة منهن وكان لاخوته ان يتزوجوا بنات الاخرى الا الابنة التي
ارضعتها امهم وحدها لانها اختهم من الرضاعة وانما لم يكتف المصنف بقوله ولا حل بين رضيعي ثدي عما بعده
لانه ربما يتوهم ان الاجتماع من حيث الزمان لا بد منه فذكر الاجتماع من حيث الزمان ثم اردفه باثبات الحرمة ٥
بالاجتماع من حيث المكان وهو الذي ليفيد انه لا فرق ولكن لو اقتصر على الثاني لاستغنى عن الاول **قوله**
واللبن المخلوط بالطعام لا يحرم اطلقه فافاد انه لا فرق بين كون اللبن غالبا بحيث يتقاطر عند رفع اللقمة
او لا عند ابي حنيفة وهو الصحيح مطبوخا او لا لان الطعام اصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو التغذي
وهو مناط التحريم ولان الغلبة انما تعتبر حالة الوصول الى المعدة وفي تلك الحالة الطعام هو الغالب ٥
وقالا ان كان اللبن غالبا تعلق به التحريم نظرا للغالب والخلاف فيما اذا لم تمسه النار اما المطبوخ فلا اتفاقا
ويدخل في الطعام الخبز وقال المصنف في المستصفى انما لم يثبت التحريم عنده اذا لم يشربه اما اذا حساه ينبغي

ان بنت وتوبيده ما في فتاوى قاضي خان هذا اذا اكل الطعام لقمة لقمة فان حساه حسوا تثبت الحرمة في قولهم جميعا
والحق ان قول ابي حنيفة على بين كما ذكرنا فعلى الاول لا فرق بين الحسو وغيره وعلى الثانية يفرق بين الحسو وغيره
كما افاده في المحيط قال ووضع محمد في الاكل يدل على هذا انتهى وفي القاموس حسا زيد المرق شربه شيئا بعد شيء
وقد يكون مخلوطا لان لبن المراة اذا جبن او اطعم الصبي تعلق به التحريم كذا في الجوهرة وفي البدائع خلافه ولفظه
ولو جعل مخيضا او رائبا او شيرازا او جبنا او اقطا او مصلا فتناوله الصبي لا تثبت به الحرمة لان اسم الرضاع
لا يقع عليه وكذا لا ينبت اللحم ولا ينشز العظم ولا يكتفي به الصبي في الاغتذاء فلا يحرم انتهى **قوله** ويعتبر الغالب
لو بماء ودواء ولبن شاة وامراة اخرى اي لو اختلط اللبن بما ذكر يعتبر الغالب فان كان الغالب الماء لا يثبت التحريم كما اذا
حلف لا يشرب لبنا لا يحنث بشرب الماء الذي فيه اجزاء اللبن وتعتبر الغلبة من حيث الاجزاء كذا في ايمان الخانية وكذا
ان كان الغالب هو الدواء وفسر الغلبة في الخانية بان يغيره قال وقال ابو يوسف ان غير طعم اللبن ولونه لا يكون
رضاعا وان غير احدهما دون الاخر كان رضاعا انتهى ومثل الدواء والدهن او النبيذ سواء اوجر بذلك او اسعط
كذا في فتح القدير وكذا اذا كان الغالب لبن الشاة لان لبنها لما لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان كالماء ولو استويا وجب
ثبوت الحرمة لانه غير مغلوب فلم يكن مستهلكا واذا اختلط لبن امراتين تعلق التحريم باغلبهما عندهما وقال محمد
تعلق بهما كيفما كان لان الجنس لا يغلب الجنس وهو رواية عن ابي حنيفة قال في الغاية وهو اظهر واحوط وفي
شرح المجمع قيل انه الاصح وفي الجوهرة اذا استويا تعلق بهما جميعا اجماعا لعدم الاولوية واما لو حلف لا يشرب لبن
هذه البقرة فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه ولبن البقرة المحلوف عليها مغلوب لا يحنث عندهما خلافا لمحمد
ولو كان غالبا حنث اتفاقا ولو استويا ذكر في ايمان الخانية انه يحنث استحسانا **قوله** ولبن البكر والميتة محرم
اي موجب للحرمة بشرط ان تكون البكر بلغت تسع سنين فاكثر اما لو لم تبلغ تسع سنين فنزل لها فارضعته صبيا
لم يتعلق به تحريم كذا في الجوهرة وفي الخانية لو ارضعت البكر صبيا صارت محرما للصبي وتثبت جميع احكام الرضاع
بينهما حتى لو تزوجت البكر رجلا ثم طلقها قبل الدخول بها كان لهذا الزوج ان يتزوج الصبية وان طلقها بعد الدخول
لا يكون له ان يتزوجها لانها صارت من الربائب التي دخل بامها واطلق في لبن الميتة فافاد انه لا فرق بين ان يحلب قبل
موتها فيشربه الصبي بعد موتها او حلب بعد موتها كذا في الولوالجية والخانية واذا ثبتت الحرمة بلبن الميتة حل
لزوج هذه الصبية التي تزوجها الان دفن الميتة وتيممها لانه صار محرما لها لانها ام امراته ولا يجوز الجمع بين هذه
المرضعة وبنت الميتة لانهما اختان وفي فتح القدير لبن الميتة طاهر عند ابي حنيفة لان التنجس بالموت لما حلته الحياة
قبله وهو منتف في اللبن ومما وان قالا بنجاسته للمجاورة للوعاء النجس لا يمنع من الحرمة كما لو حلب في اناء نجس
واوجر به صبي تثبت وهذا بخلاف وطي الميتة فانه لا يتعلق به حرمة المصاهرة بالاجماع والفرق ان المقصود من
اللبن التغذي والموت لا يمنع منه والمقصود من الوطي اللذة المعتادة وذلك لا يوجد في وطي الميتة كذا في الجوهرة
قوله لا الاحتقان اي لا الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة لانه ليس مما يتغذى به ولذا لا تثبت بالاقطار في
الاحليل والاذن والجائفة والامة قال في المغرب الصواب حقن اذا عولج بالحقنة واحتقن بالضم غير جائز وفي تاج
المصادر الاحتقان حقنة كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول وهو الاكثر في استعمال
الفقهاء كذا في المعراج والنهاية وفي فتح القدير وهذا غلط لان ما في تاج المصادر من التفسير لا يفيد تعدية الافعال
منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال اذا احتقن بل الى الحقنة وهي آلة الاحتقان والكلام
في بنائه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناؤه للمفعول بالنسبة الى المجرور والظرف كجلس في
الدار ومر بزيد وليس يلزم من جواز البناء باعتبار الآلة والظرف جوازه بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا
اليه بنفسه انتهى وفي المصباح حقنت المريض اذا اوصلت الدواء الى باطنه من مخرجه بالمحقنة واحتقن هو
والاسم الحقنة مثل الفرقة من الافتراق ثم اطلقت على ما يتداوى به والجمع حقن مثل غرفة وغرف انتهى **قوله**
ولبن الرجل اي لا يوجب الحرمة لانه ليس بلبن على الحقيقة لان اللبن انما يتصور ممن تتصور منه الولادة فصار
كالصغيرة التي لم تبلغ تسع سنين كما قدمناه واذا نزل للخنثى لبن ان علم انه امراة تعلق به التحريم وان علم انه رجل
لم يتعلق به تحريم وان اشكل ان قال النساء انه لا يكون على غزارته الا للمراة تعلق به التحريم احتياطا وان لم يقلن
ذلك لم يتعلق به تحريم كذا في الجوهرة **قوله** والشاة اي لبن الشاة لا يوجب الحرمة حتى لو ارتضع صبي وصبية

على لبن شاة فلا اخوة بينهما لان الامومة لا تثبت به لانه لا حرمة له ولان لبن البهائم له حكم الطعام فلا فرق بين
الشاة وغيرها من غير الادمي فقيد بالثلاثة لان الوجور والسعوط تثبت به الحرمة اتفاقا وانما يفسد الصوم
بما ذكرنا عدا الاقطار في الاحليل لان الفطر يتعلق بالوصول الى الجوف والوجور بفتح الواو الدواء يصب في
الحلق ويقال اوجرته ووجرته والسعوط صبه من الانف وفي المصباح السعوط مثال رسول دواء يصب في الانف
والسعوط مثل قعود مصدر واسعطته الدواء يتعدى الى مفعولين واستعط زيد والمسعط بضم الميم الوعاء
يجعل فيه السعوط وهو من النوادر التي جاءت بالضم وقياسها الكسر لانه اسم آلة وانما ضمت الميم ليوافق الابنية الغالبة
مثل مقبل ولو كسرت ادى الى بناء مفقود اذ ليس في الكلام مفعل ولا مفعل بكسر الاول وضم الثالث انتهى وقد حكي
في المبسوط والكشف الكبير ان البخاري صاحب الاخبار دخل بخارى وجعل يفتي فقال له ابو حفص الكبير لا تفعل
فابى ان يقبل نصحه حتى استفتي في هذه المسئلة فافتى بثبوت الحرمة بين صبيين ان رضعا من لبن شاة تمسكا بقوله
عليه السلام كل صبيين اجتمعا على ثدي واحد حرم احدهما على الآخر وقد اخطأ لفوات الرأي وهو انه لم يتامل
ان الحكم متعلق بالجزئية والبعضية فاخرجوه من بخارى وفي فتح القدير بعد هذه الحكاية ومن لم يدق نظره في
مناطات الاحكام وحكمها كثر خطاؤه وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير ومولد الشافعي فيهما ولد فيه
في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو سنة خمسين ومائة انتهى **قوله** ولو ارضعت ضرتها حرمتا اي
ارضعت الكبيرة الصغيرة التي هي زوجة زوجها حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا
فيفسد نكاحهما ولم ينفسخ لان المذهب عند علمائنا ان النكاح لا يرتفع بحرمة الرضاع والمصاهرة بل يفسد
حتى لو وطئها قبل التفريق لا يجب عليه الحد اشتبه الامر او لم يشتبه نص عليه محمد في الاصل ذكره الشارح في
باب اللعان وعلى هذا فقوله في المعراج فينفسخ النكاح لا مخالفة لان الانفساخ غيره وفي البزازية وثبوت
حرمة المصاهرة وحرمة الرضاع لا يرتفع النكاح حتى لا يملك المراة التزوج بزوج آخر الا بعد المتاركة
وان مضى عليها سنون انتهى وقدمنا انه لا بد في الفاسد من تفريق القاضي او المتاركة بالقول في المدخولة وفي
غيرها يكتفي بالمفارقة بالابدان وينبغي ان يكون الفساد في الرضاع الطارئ على النكاح اما لو تزوج امراة
فشهد عدل انها اخته ارتفع النكاح بالكلية حتى لو وطئها يحد ويجوز لها التزوج بعد العدة من غير
متاركة والتقييد بكونها ارضعت ضرتها ليس احترازيا لان اخت الكبيرة وامها وبنتها نسبا ان دخل بالكبيرة
كهي للزوم الجمع بين المراة وبنت اختها في الاول وبين الاختين في الثاني وبين المراة وبنت بنتها في الثالث وليس له
ان يتزوج واحدة منهما قط ولا المرضعة ايضا وان لم يكن دخل بها بالكبيرة في الثانية فان المرضعة لا تحل له
قط لكونها ام امراته ولا الكبيرة لكونها ام ام امراته وتحل الصغيرة لكونها ابنة بنت امراته ولم يدخل في البدائع
ولو ارضعتهما عمة الكبيرة او خالتها لم تبن لانهما صارتا بنت عمها او بنت خالتها ويجوز الجمع بين امراة وبين
بنت عمها او بنت خالتها في النسب والرضاع ولو كان تحته صغيرتان وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرتين واحدة
بعد اخرى ولم يكن دخل بالكبيرة فانما تبين الكبيرة والصغيرة التي ارضعتها اولا لكونهما صارتا اما وبنتا ولا
تبين التي ارضعتها اخرى لانها حين ارضعتها لم يكن في نكاحه غيرها ولو ارضعتهما معا بن جميعا لانهن صرن
اما وبنتين وليس له ان يتزوج الكبيرة وله ان يتزوج اي الصغيرتين شاء ولو كان دخل بالكبيرة بن جميعا سواء
ارضعتهما معا او على التعاقب كذا في المبسوط وقد علم به ان مسئلة الكتاب لو كان دخل بالكبيرة او كان لبنها الذي
ارضعت به الصغيرة من زوجها لا يتزوج واحدة منهما قط والا له ان يتزوج الصغيرة فقط لان العقد
على الام لا يحرم البنت والعقد على البنت يحرم الام ولو كان تحته صغيرتان فارضعتهما امراة حرمتا عليه بالاخت
سواء كان الارضاع معا او متفرقا فان كن ثلاثا فارضعتهن واحدة بعد واحدة بانت الاوليان لا الثالثة
لان الثالثة ارضعت وقد وقعت الفرقة بينه وبينهما فلم يحصل الجمع وان ارضعت الاولى ثم الثنتين معا بن
جميعا وان ارضعتهن معا بان حلبت لبنها في قارورة والقمت احدى ثدييها احداهن والاخرى الاخرى
واوجرت الثالثة الثلاثة معا بن جميعا لانهن صرن اخوات معا وان كن اربعا فارضعتهن واحدة بعد
الاخرى بن جميعا لان الثانية صارت اختا للاولى فبانتا فلما ارضعت الرابعة صارت اختا للثالثة فبانتا
ايضا كذا في الجوهرة ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرتين صغيرة حرمت عليه الاربع للزوم

الجمع بين الامين وبينهما ولو ارضعت احدى الكبيرتين الصغيرتين ثم ارضعتهما الكبيرة الاخرى وذلك قبل الدخول
بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا منه والصغرى الثانية لم تبن بارضاع الكبرى الاولى لو الكبيرة
الثانية ان ابتدأت بارضاع الصغرى الثانية بانتا منه او بالصغرى الاولى فالصغرى الثانية امرأته لانها حين
ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لصحة العقد على الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت يحرم
ثم ارضعت الثانية وليس في نكاحه غيرها كذا في فتح القدير وفي المحيط رجل له امرأتان كبيرة وصغيرة ولابنه
امرأتان صغيرة وكبيرة فارضعت امرأة الاب امرأة الابن وامرأة الابن امرأة الاب واللبن منهما فقد بانت الصغيرتان
ونكاح الكبيرتين ثابت لان الصغيرتين صارتا ربيبة له وقد دخل بابيهما فحرمتا عليه دون امهما وكذلك لو
كان مكانهما اخوين ولو كانا اجنبيين لم تبن واحدة منهما ولو كان رجل وعمه فنكاح امرأة الابن ثابت وتبين امرأة
العم الصغيرة منه انتهى واطلق في الضرتين فشمل ما اذا كانت الكبيرة معتدة لما في البدائع ولو طلق رجل امرأته
ثلاثا ثم ارضعت المطلقة قبل انقضاء عدتها له صغيرة بانت الصغيرة لانها صارت بنتا لها فحصل الجمع في حال
العدة والجمع في حال قيام العدة كالجمع في حال قيام النكاح انتهى وفي المحيط لو طلق امرأته ثلاثا ثم ان اخت المعتدة
ارضعت امرأة له صغيرة قبل انقضاء عدة المطلقة بانت الصغيرة لان حرمة الجمع حالة العدة كالحرمة في حال
قيام النكاح انتهى ولا يشترط قيام النكاح الصغيرة وقت ارضاعها بل وجوده فيما مضى كما في البدائع ولو تزوج
صغيرة فطلقها ثم تزوج كبيرة لها لبن فارضعتها حرمت عليه لانها صارت ام منكوحة كانت له فتحرم بنكاح
البنت انتهى ثم اعلم ان ثبوتهما لا يتوقف على الارضاع وانما المراد وصول لبن الكبيرة الى جوف الصغيرة حتى لو اخذ
رجل لبن الكبيرة فاوجر الصغيرة بانتا منه ولكل واحدة منهما نصف الصداق على الزوج ويغرم الرجل للزوج
نصف مهر كل واحدة منهما ان تعمد الفساد كذا في المحيط وفي الظهيرية والتعمد ان ترضعها من غير حاجة الى الارضاع
بان كانت شبعى ويقبل قوله انه لم يتعمد الفساد وعن محمد انه يرجع عليه بكل حال انتهى **وههنا فروع الاولى**
في المحيط وفتاوى الولوالجي رجل له ام ولد فزوجها من صبي ثم اعتقها فخيرت فاختارت نفسها ثم تزوجت باخر
فولدت فجاءت الى الصبي وارضعته بانت من زوجها لانها صارت امرأة ابنه من الرضاع لان الصغير صار ابنا
لهذا الزوج فلو بقي النكاح لصار الزوج متزوجا امرأة ابنه من الرضاع وهذا لا يجوز الثاني في المحيط والخانية
لو زوج المولى ام ولده عبده الصغير فارضعته بلبن السيد حرمت على زوجها وعلى مولاها لان العبد صار
ابنا للمولى فحرمت عليه لانها كانت موطوءة ابنه وحرمت على المولى لانها امرأة ابنه الثالث في البدائع زوج ابنه
الصغير امرأة كبيرة فارتدت وبانت ثم اسلمت وتزوجت رجلا وحبلت منه فارضعت الصغير الذي كان زوجها
حرمت على زوجها لانها صارت منكوحة ابنه من الرضاع انتهى والحاصل كما في الظهيرية ان الرضاع الطارئ
على النكاح بمنزلة السابق وضرة المرأة امرأة زوجها والجمع ضرات على القياس وسمع ضرائر وكانها جمع ضريرة
مثل كريمة وكرائم ولا يكاد يوجد له نظير كذا في المصباح وفي الظهيرية رجل وطئ امرأة بنكاح فاسد ثم تزوج
صغيرة فارضعتها ام الموطوءة بانت الصبية لانها صارت اخت الموطوءة انتهى **قوله** ولا مهر للكبيرة ان
لم يطأها لان الفرقة جاءت من قبلها فصار كردتها وبه يعلم ان الكبيرة لو كانت مكرهة او نائمة فارتضعتها الصغيرة
او اخذ شخص لبنها فاوجر به الصغيرة او كانت الكبيرة مجنونة كان لها نصف المهر لانتفاء اضافة الفرقة
قيد بقوله ان لم يطأها لانه لو وطئها كان لها كمال المهر مطلقا لكن لا نفقة لها في هذه العدة ان جاءت الفرقة
من قبلها والا فلها النفقة **قوله** وللصغيرة نصفه اي نصف المهر مطلقا لان الفرقة لا من قبلها
واورد عليه ما لو ارتد ابو صغيرة منكوحة ولحقا بها بدار الحرب بانت من زوجها ولا شيء لها من المهر ولم يوجد
الفعل منها اصلا فضلا عن كونه وجد ولم يعتبر **واجيب** بان الردة محظورة في حق الصغيرة ايضا
واضافة الحرمة الى ردتها التابعة لردة ابويها بخلاف الارتضاع لا خطر له فتستحق النظر فلا يسقط
المهر وقدمنا انها لا تبين بردة ابويها وانما بانت في هذه المسألة للحاق بدار الحرب **قوله** ويرجع به على
الكبيرة ان تعمدت الفساد والا لا اي ويرجع الزوج على الكبيرة بما لزمه من نصف مهر الصغيرة بشرط
تعمدها فساد النكاح وان لم تتعمده لا يرجع عليها لان المتسبب لا يضمن الا بالتعدي كحافر البئر ان كان في ملكه
لا يضمن والا ضمن وانما يضمن بابطال الزوجة قبل الدخول لما لزم الزوج لان الزوج حصل له شيء مما هو الواجب

ثلاثة ح

بالقتل فلا يضاعف على القاتل وانما لم يلزمهما شيء فيما لو ارضعت اجنبيتان لهما لبن من رجل واحد صغيرتين تحت
رجل وان تعمدتا الفساد لان فعل كل من الكبيرتين غير مستقل فلا يضاف الى واحدة منهما لان الفساد باعتبار
الجمع بين الاختين منهما بخلاف الحرمة هنا لانه للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة كالمرأتين اللتين لهما لبن
من زوج الصغيرة اذا ارضعتاها لان كلا افسدت لصيرورة كل بنتا للزوج وقد اشتبه على بعضهم الثانية
بالاولى وحرف في بعض الكتب فليحفظ وتعمد الفساد له شروط الاول ان تكون عاقلة فلا رجوع على المجنونة
الثاني ان تعلم بالنكاح الثالث ان تعلم ان الارضاع يفسد الرابع ان تكون من غير حاجة بان كانت شبعانة
فان ارضعتها على انها جائعة ثم ظهر انها شبعانة لا تكون متعمدة الخامس ان تكون مستيقظة فلو ارضعت منها
وهي نائمة لا تكون متعمدة والقول قولها مع يمينها انها لم تتعمد وفي المعراج والقول فيه قولها ان لم يظهر منها
تعمد الفساد لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها انتهى وهو قيد حسن لانه اذا ظهر منها تعمد الفساد لا يقبل
قولها لظهور كذبها وانما اعتبرنا الجهل منا لدفع قصد الفساد الذي يصير الفعل به تعديا لا لدفع الحكم
مع وجود العلة وكما يرجع الزوج على الكبيرة عند تعمدها يرجع على اجنبي اخذ ثديها وجعله في فم الصغيرة
بما لزم الزوج وهو نصف صداقها كما قدمناه **قوله** ويثبت بما يثبت به المال وهو شهادة رجلين عدلين
او رجل وامرأتين عدول لان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا
يثبت الا بشهادة رجلين بخلاف ما اذا اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة المجوسي حيث يحرم اكله لانه امر ديني
حيث انفكت حرمة التناول عن زوال الملك كالخمر المملوكة وجلد الميتة قبل الدباغ افاد انه لا يثبت بخبر الواحد
امرأة او رجلا وهو باطلاقه يتناول الاخبار قبل العقد وبعده وبه صرح في النهاية وفي فتح القدير معزيا
الى المحيط لو شهدت امرأة واحدة قبل العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية انتهى وفي الخانية من الرضاع
وكما لا يفرق بينهما بعد النكاح ولا تثبت الحرمة بشهادتهن فكذلك قبل النكاح اذا اراد الرجل ان يخطب امرأة فشهدت
امرأة قبل النكاح انها ارضعتهما كان في سعة من الرضاع تكذيبها كما لو شهدت بعد النكاح انتهى وذكر في باب
المحرمات صغيرة وصغير بينهما شبهة الرضاع لا يعلم ذلك حقيقة قالوا لا باس بالنكاح بينهما هذا اذا لم يخبر بذلك
انسان فان اخبر عدل ثقة يؤخذ بقوله ولا يجوز النكاح بينهما وان كان الخبر بعد النكاح وهما كبيران فالاحوط
ان يفارقها ويؤيد ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر بالمفارقة انتهى فاما ان يوفق بينهما بان كلا رواية
واما يحمل الاول على ما اذا لم تعلم عدالة المخبر وجزم البزازي بما ذكره في المحرمات معللا بان الشك في الاول وقع
في الجواز وفي الثاني في البطلان والدفع اسهل من الرفع وفي التبيين معزيا الى المغني ان خبر الواحد مقبول في الرضاع
الطارئ ومعناه ان تكون تحته صغيرة وتشهد واحدة بانها ارضعت امه او اخته او امرأته بعد العقد
ووجهه ان اقدامهما على النكاح دليل على صحته فمن شهد بالرضاع المتقدم على العقد صار منازعا لهما لانه
يدعي فساد العقد ابتداء واما من شهد بالرضاع المتأخر عن العقد فقد سلم صحة العقد ولا ينازع فيه وانما يدعي
حدوث المفسد بعد ذلك واقدامهما على النكاح يدل على صحته ولا يدل على انتفاء ما يطرأ عليه من المفسد
فصار كمن اخبر بارتداد مقارن من احد الزوجين حيث لا يقبل قوله ولو اخبر بارتداد طارئ يقبل قوله لما قلنا
وذكره صاحب الهداية ايضا وفي كتاب الكراهية وعلى هذا ينبغي ان يقبل قول الواحدة قبل العقد لعدم ما
يدل على صحة العقد من الاقدام عليه انتهى والحاصل ان الرواية قد اختلفت في اخبار الواحدة قبل النكاح
وظاهر المتون انه لا يعمل به وكذا الاخبار برضاع طارئ فليكن هو المعتمد في المذهب وكذا اعترض على الهداية
في مسألة الرضاع الطارئ بان هنا ما يوجب عدم القبول في مسألة الصغيرة وهو ان الملك للزوج فيها ثابت
والملك الثابت لا يبطل بخبر الواحد وقد اجاب عنه في العناية بان ذلك اذا كان ثابتا بدليل يوجب ملكه
فيها وهنا ليس كذلك بل باستصحاب الحال وخبر الواحد اقوى منه انتهى وفيه نظر ذكرناه في تعليقنا
على اصول المنار وذكر الاسبيجابي ان الافضل له ان يطلقها اذا اخبرته امرأة فان كان قبل الدخول بها يعطيها
نصف المهر والافضل لها ان لا تأخذ منه شيئا وان كان بعد الدخول بها فالافضل للزوج ان يعطيها كمال
المهر والنفقة والسكنى والافضل لها ان تأخذ الاقل من مهر مثلها ومن المسمى ولا تأخذ النفقة ولا السكنى
انتهى **فان قلت** اذا اخبرته بالرضاع وغلب على ظنه صدقها صرح الشارح بانه يتنزه يعني ولا يحرم

وكان ينبغي ان تحرم **قلت** هذا مبني على الثبوت لا على غلبة الظن وفي خزانة الفقه رجل تزوج بامراة فقالت المراة انا ارضعتهما فهي على اربعة اوجه ان صدقها الزوجان او كذباها او كذبها الزوج وصدقتها المراة او صدقها الزوج وكذبتها المراة اما اذا صدقاها ارتفع **النكاح** بينهما ولا مهر ان لم يكن دخل بها فان كان قد دخل بها فلها مهر المثل وان كذباها لا يرتفع النكاح ولكن ينظر ان كان اكبر رايه انها صادقة يفارقها احتياطا وان كان اكبر رايه انها كاذبة يمسكها وان كذبها الزوج وصدقتها المراة بقي النكاح ولكن للمراة ان تستحلف الزوج بالله ما تعلم اني اختك من الرضاع فان نكل فرق بينهما وان حلف فهي امراته وان صدقها الزوج وكذبتها المراة يرتفع النكاح ولكن لا يصدق الزوج في حق المهر ان كانت مدخولا بها يلزمه مهر كامل والا فنصف مهر انتهى وفي الخانية اذا اقر الرجل ان امراته اخته من الرضاع ولم يصر على اقراره كان له ان يتزوجها وان اصر فرق بينهما وكذلك لو اقرت المراة قبل النكاح ولم تصر على اقرارها كان لها ان تزوج نفسها منه وان اقرت بذلك ولم تصر ولم تكذب نفسها ولكن زوجت نفسها منه جاز نكاحها لان النكاح قبل الاصرار وقبل الرجوع عن الاقرار بمنزلة الرجوع عن اقرارها فان قالت المراة بعد النكاح كنت اقررت قبل النكاح انه اخي من الرضاع وقد قلت انما اقررت به حق حين اقررت بذلك فلم يصح النكاح لا فرق بينهما وكذلك لو قال الزوج بعد النكاح وقال كنت اقررت قبل النكاح انها اختي من الرضاع وما قلته حق فان القاضي يفرق بينهما انتهى وكذا هذا الباب في النسب عندنا لان الغلط والاشتباه فيه اظهر فان نسب النسا اخفى من الرضاع وهذا فيمن ليس لهما نسب معروف كذا في معراج الدراية وظاهرها في الخانية ان معنى الاصرار منا انه يقول ان ما قلته حق وفي شرح المنظومة ان هذا هو تفسير الاصرار والثبات ولا يشترط تكرار الاقرار ولا يكتفى به في تفسير الاصرار وفي البزازية اذا قالت هذا ابني رضاعا واصرت عليه جاز له ان يتزوجها لان الحرمة ليست اليها قالوا وبه يفتى في جميع الوجوه انتهى واطلقنا المراتين فشمل ما اذا كانت احدهما هي المرضعة ولا يضر في شهادتها كونها على فعل نفسها لانه لا تهمة في ذلك كشهادة القاسم وشهادة الوزان والكيال على رب الدين حيث كان نحاضرا كما عرف في الفتاوى ثم ان الرضاع اذا شهد به رجلان عدلان لا تقع الفرقة الا بتفريق القاضي لما في المحيط ولو شهد رجل وامراتان فالتفريق الى القاضي لان هذه فرقة وحرمة تتضمن ابطال حق العبد فلا يتعلق هذا الحكم بالشهادة الا بانضمام القضا اليها انتهى ومثل يتوقف على دعوى المراة الظاهر عدمه كما في الشهادة بطلاقها فانه يتضمن حرمة الفرج وهي من حقوقه تعالى ولو شهد عندها عدلان على الرضاع بينهما وهو يجحد ثم ماتا او غابا قبل الشهادة عند القاضي لا يسعها المقام كما لو شهدا بطلاقها الثلاث كذلك وتمامه في شرح المنظومة.

باب الطلاق

لما ذكر النكاح واحكامه اللازمة والمتاخرة عنه شرع فيما به يرتفع وقدم الرضاع لانه يوجب حرمة مؤبدة بخلاف الطلاق تقديما للاشد على الاخف وهو في اللغة يدل على الحل والانحلال يقال اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه فانطلق اي ذهب في سبيله وطلق الرجل امراته تطليقا فهو مطلق فان كثر تطليقه للنسا قيل مطليق ومطلاق والاسم الطلاق فطلقت هي تطلق من باب قتل وفي لغة من باب قرب فهي طالق بغير ها قال الازهري وكلهم يقول طالق بغير ها قال واما قول الاعشى ايا جارتا بيني فانك طالقه كذاك امور الناس غاد وطارقه فقال الليث اراد طالقة غدا وانما اجترا عليه لانه يقال طلقت فحمل النعت على الفعل وقال ابن فارس ايضا امراة طالق طلقها زوجها وطالقة غدا فصرح بالفرق لان الصفة غير واقعة وقال ابن الانباري اذا كان النعت منفردا به الانثى دون الذكر لم تدخله الها نحو طالق وطامث وحائض لانه لا يحتاج الى فارق لاختصاص الانثى به وتمامه في المصابيح وبه اندفع ما ذكره في الصحاح من انه يقال طالق وطالقة قالوا انه استعمل في النكاح بالتطليق وفي غيره بالاطلاق حتى كان الاول صريحا والثاني كناية فلم يتوقف على النية في طلقتك وانت مطلقة بالتشديد وتوقف عليها في اطلقتك ومطلقة بالتخفيف واما التثقيل هنا للتكثير كما قاله في التاتارخانية كغلقت الابواب والا فلا اختيار عن الطلقة اوقعها فلم يبق فيه الا التاكيد وفي المعراج انه اسم مصدر بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ومنه قوله تعالى الطلاق مرتان او مصدر من طلقت المراة بالضم طلاقا او بالفتح كالفساد من فسد وعن الاخفش لا يقال طلقت بالضم وفي ديوان الادب انه لغة انتهى وفي الشريعة ما افاده

قوله هو رفع القيد شرعا بالنكاح فخرج بالشرعي القيد الحسي وبالنكاح العتق ولو اقتصر على رفع قيد النكاح لخرج به ويرد عليه انه منقوض طردا وعكسا اما الاول فبالفسخ كتفريق القاضي بابائها عن الاسلام وردة احد الزوجين وخيار البلوغ والعتق فان تفريق القاضي ونحوه فيه فسخ وليس بطلاق فقد وجد الحد ولم يوجد المحدود واما الثاني فبالطلاق الرجعي فانه ليس فيه رفع القيد فقد انتفى الحد ولم ينتف المحدود فالحد الصحيح قولنا رفع قيد النكاح حالا او مالا بلفظ مخصوص فخرج بقيد النكاح الحسي والعتق وباللفظ المخصوص الفسخ لان المراد به ما اشتمل على مادة الطلاق صريحا وكناية وسائر الكنايات الرجعية والبائنة ولفظ الخلع وقول القاضي فرقت بينكما عند اباء الزوج عن الاسلام وفي العنة واللعان ودخل الرجعي بقولنا او مالا وهنا ابحاث **الاول** انهم قالوا ركنه اللفظ المخصوص الدال على رفع القيد فكان ينبغي ان يعرفوه به فان حقيقة الشي ركنه فعلى هذا هو لفظ دال على رفع قيد النكاح **الثاني** ان القيد صيرورتها ممنوعة عن الخروج والبروز كما صرح به في البدايع في بيان احكام النكاح ورفعه يحصل بالاذن لها بالخروج والبروز فكان هذا التعريف مناسبا للمعنى اللغوي لا الشرعي ولذا قال في البدايع ركن الطلاق اللفظ الذي جعل دلالة على معنى الطلاق لغة وهو التخلية والارسال ورفع القيد في الصريح وقطع الوصلة ونحوه في الكناية او شرعا وهو ازالة حل المحلية في النوعين او ما يقوم مقام اللفظ انتهى فقد افاد ان ركنه شرعا اللفظ الدال على ازالة حل المحلية وان رفع القيد انما هو مناسب للمعنى اللغوي الثالث كان ينبغي تعريفه بانه رفع عقد النكاح بلفظ مخصوص ولو مالا لا ايقال لو كان الطلاق رافعا للعقد لارتفع الطلاق لان رفع القيد بدون العقد لا يتصور فاذا انعدم العقد من الاصل انعدم الفسخ من الاصل فاذا انعدم الفسخ عاد العقد لانعدام ما ينافيه لانا نقول جوابه ما اجابوا به في القول بفسخ عقد البيع وحاصله انه يجعل العقد كان لم يكن في المستقبل دون الماضي ويؤيده ما في الجوهرة وهو في الشرع عبارة عن المعنى الموضوع لحل عقدة النكاح ويقال انه عبارة عن اسقاط الحق عن البضع ولهذا يجوز تعليقه بالشرط والطلاق عندهم لا يزيل الملك وانما يحصل زوال الملك عقيبه اذا كان طلاقا قبل الدخول او بائنا وان كان رجعيا وقف على انقضا العدة اي لم يزل الملك الا بعد انقضائها انتهى وفي البدايع واما بيان ما يرفع حكم النكاح فالطلاق الى اخره فجعل المرفوع الحكم وفيه ما علمت وقد يقال انما لم يقولوا برفع العقد لبقا اثاره من العدة الا انه يخص المدخول بها واما غير المدخول بها فلا اثر بعد الطلاق والتحقيق ما افاده في التلويح من بحث العلل بقوله واما بقا العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفا في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ انتهى الرابع انه لو طلقها ثم راجعها قبل انقضا عدتها ينبغي ان لا يكون طلاقا لانه لم يوجد الرفع في المال وجوابه ان الرفع في المال لم ينحصر في انقضاء العدة قبل المراجعة بل فيه وفيما اذا طلقها بعد ثنتين فانه حينئذ يظهر عمل الطلقة الاولى بانضمام الثنتين اليها فحرم حرمة غليظة كما اشار اليه في المحيط بقوله واذا طلقها ثم راجعها بقي الطلاق وان كان لا يزيل القيد والحل للحال لانه يزيلهما في المال اذا انضم اليه ثنتان انتهى وعلى هذا لو طلقها ثم مات قبل انقضا العدة او طلقها ثم راجعها ثم مات بعد سنين ينبغي ان يتبين عدم وقوع الطلقة الاولى حتى لو حلف انه لم يوقع عليها طلاقا قط لا يحنث وقد علمت ركنه واما سببه فالحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضا الموجب عدم اقامة حدود الله وشرعه رحمة منه سبحانه واما صفته فهو ابغض المباحات الى الله تعالى وفي المعراج ايقاع الطلاق مباح وان كان مبغضا في الاصل عند عامة العلما ومن الناس من يقول لا يباح ايقاعه الا لضرورة كبر سن او ريبة لقوله عليه السلام لعن الله كل مذواق مطلاق ولنا الطلاق الايات فانه يقتضي الاباحة مطلقا وطلق النبي صلى الله وسلم حفصة فامره الله تعالى ان يراجعها فانها صوامة قوامة ولم يكن هناك ريبة ولا كبر سن وكذا الصحابة فان عمر رضي الله عنه طلق ام عاصم وابن عوف تماضر والمغيرة ابن شعبة اربع نسوة والحسن ابن علي استكثر النكاح والطلاق بالكوفة فقال علي رضي الله عنه على المنبر ان ابني هذا مطلاق فلا تزوجوه فقالوا نزوجه ثم نزوجه ثم نزوجه انتهى وقد روى ابو داود عن ابن عمر مرفوعا ابغض الحلال الى الله عز وجل الطلاق قال الشمني فان قيل هذا الحديث مشكل

لان كون الطلاق مبغوضا الى الله تعالى منا فلكونه حلالا لانه كونه مبغوضا يقتضي رجحان تركه على فعله وكونه
حلالا يقتضي مساواة تركه للعلة اجيب ليس المراد بالحلال هنا ما استوى فعله وتركه بل ما ليس تركه بلازم
الشامل للمباح والواجب والمندوب والمكروه انتهى فبما ذكرناه عن المعراج تبين ان قوله في فتح القدير والاصح
حظره الا لحاجة اختيار للقول الضعيف وليس المذهب عن علمائنا واما قوله ولا يخفى ان كلامهم فيما سياتي من
التعاليل يصرح بانه محظور لما فيه من كفران نعمة النكاح وانما ابيح للحاجة والحاجة في بيان ما ذكرنا نسبة من
الحكمين منهم تدافع انتهى فجوابه انه لا تدافع بين كلاميهم لان كلامهم متناصرح في اباحته لغير حاجة ودعوى ان
تعليلهم فيما سياتي بانه محظور خلاف الواقع منهم وانما قالوا في الاستدلال على بدعية الثلاث ان الاصل في
الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنياوية والاباحة للحاجة
الى الخلاص ولا حاجة الى الجمع بين الثلاث كذا في الهداية والمحيط وغيرهما فهذا لا يدل على انه محظور شرعا وانما
يفيد ان الاصل فيه الحظر وترك ذلك بالشرع فصار الحل هو المشروع فهو نظير قول صاحب كشف الاسرار ان
الاصل في النكاح الحظر وانما ابيح للحاجة الى التوالد والتناسل فهو يفهم منه انه محظور فالحق اباحته لغير
حاجة طلبا للخلاص منها لقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن وحمله على الحاجة ليس بصحيح
وفي غاية البيان يستحب طلاقها اذا كانت سليطة مؤذية او تاركة للصلاة لا تقيم حدود الله تعالى انتهى وهو يفيد
جواز معاشرة من لا تصلي ولا اثم عليه والاثم عليها ولذا قالوا في الفتاوى له ان يضربها على ترك الصلاة ولم يقولوا
عليه مع ان في ضربها على تركها روايتين ذكرهما قاضي خان فقد علمت انه مباح ومستحب وسياتي انه حرام بدعي
ويكون واجبا اذا فات الامساك بالمعروف كما في امراة المجبوب والعنين بعد الطلب ولذا قالوا لما فات الامساك
بالمعروف وجب التسريح بالاحسان واما شرطه في الزوج فالعقل والبلوغ وفي الزوجة ان تكون منكوحة او في
عدة تصلح معها محلا للطلاق وهي المعتدة بعدة الطلاق لا المعتدة بعدة الوطء والخلوة وحاصل ما في
فتح القدير ان المعتدة التي هي محل للطلاق هي كل معتدة عن طلاق او بعد تفريق القاضي باباء احدهما عن الاسلام
او ارتداد احدهما مطلقا فقط فلا يقع الطلاق في عدة عن فسخ الا في هاتين ولا يقع في العدة عن فسخ بحرمة
مؤبدة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج وكذا عن فسخ بحرمة غير مؤبدة كالفسخ بخيار العتق والبلوغ وعدم
الكفاءة ونقصان المهر وسبي احدهما ومهاجرته الينا وقد صرح في بحث خيار البلوغ بان الاوجه وقوع الطلاق
فيهما في ذلك المحل ان المنقول خلافه فالحق ما ذكره منا من عدمه وزاد في البدائع ان من شرائطه شرط
الركن وهو اللفظ المخصوص ان لا يلحقه استثناء وان لا يكون الطلاق انها غاية فانه لو قال انت طالق من واحدة
الى ثلاث لم تقع الثالثة عند الامام واما حكمه فوقوع الفرقة مؤجلا الى انقضاء العدة في الرجعي وبدونه في
البائن واما محاسنه فالتخلص به من المكاره الدينية والدنيوية وبه يعلم ان طلاق الدور واقع كما في القنية اخر
الايمان واما اقسامه فلانه حسن واحسن وبدعي واما الفاظه فلانه صريح وما الحق به وكناية وسياتيان
قوله تطليقها واحدة في طهر لا وطء فيه وتركها حتى تمضي عدتها احسن اي بالنسبة الى البعض الاخر لانه
في نفسه حسن فاندفع به ما قيل كيف يكون حسنا مع انه ابغض الحلال وهذا احد قسمي المسنون فانه حسن
واحسن ومعنى المسنون هنا ما ثبت على وجه لا يستوجب عتابا لا انه المستعقب للثواب لان الطلاق ليس عبادة
في نفسه ليثبت له ثواب فالمراد هنا المباح نعم لو وقعت له داعية ان يطلقها بدعيا فمنع نفسه الى وقت السني
يثاب على كف نفسه عن المعصية لا على نفس الطلاق ككف نفسه عن الزنا مثلا بعد تهيئ اسبابه ووجود
الداعية فانه يثاب لا على عدم الزنا لان الصحيح ان المكلف به الكف لا العدم كما عرف في الاصول وفي المعراج
انما كان هذا القسم احسن من الثاني لانه متفق عليه بخلاف الثاني فانه مختلف فيه فان مالكا قال بكراهته
لاندفاع الحاجة بالواحدة قيد بالواحدة لان الزائد عليها بكلمة واحدة بدعي ومتفرقا ليس باحسن وسياتي
ان الواحدة البائنة بدعي فالمراد بالواحدة منها الرجعية وقيد بالطهر لانه في الحيض بدعي وقيد بعدم الوطء
لانه في طهر وطئها فيه بدعي لوقوع الندم باحتمال حملها واستفيد منه انه لو طلقها في طهر جامعها فيه بعد
ظهور حملها لا يكون بدعيا بل من هذا القسم لفقد العلة وبه صرح في البدائع وصرح انه لو طلقها في طهر
لا وطء فيه لكن وطئ في الحيض قبله يكون بدعيا لوجود العلة وعلم من مقابله انه لا بد ان يكون الحيض

الذي

الذي قبل هذا الطهر لا طلاق فيه فلو قال لكما في البدائع الاحسن تطليقها اذا كانت من ذوات الاقراء واحدة
رجعية في طهر لا جماع فيه ولا طلاق فيه ولا في حيضه جماع ولا طلاق وتركها حتى تنقضي عدتها لكان احسن
فان قلت عبارة المصنف في طهر لا وطء فيه ولم يقيده بوطئه وعبارة المجمع في طهر لم يجامعها فيه فاي
العبارتين اولى **قلت** يرد على كل منهما شيء اما على الكنز فالزنا فانه اذا طلقها في طهر وطئها فيه غيره بزنا
فهو سني مع انه مما خلا عن الوطء فيه واما على المجمع فوطء غيره بشبهة فان الطلاق في طهر لم يجامعها هو فيه لما
جامعها غيره بشبهة بدعي كما ذكره الاسبيجابي فكان ينبغي ان يستثني المصنف الزنا ويزيد في المجمع ولا غيره بشبهة
وخرج الحسن بقوله حتى تمضي عدتها ومعناه الترك من غير طلاق اخر الا الترك مطلقا لانه اذا راجعها
لا يخرج الطلاق عن كونه احسن كما ذكره الاسبيجابي وفي المحيط لو قال لها انت طالق للسنة وهي طاهر من غير
جماع ولكن وطئها غيره فان كان زنا وقع في هذا الطهر وان كان بشبهة لم يقع **قوله** وثلاثا في اطهار
حسن وسني اي تطليقها ثلاثا في ثلاثة اطهار حسن وسني وقد قدمنا ان كلا من الحسن والاحسن سني فتخصيص
هذا باسم طلاق السنة لا وجه له والمناسب تسميته بالمفضول من طلاق السنة كذا في فتح القدير لكن مشايخنا
انما خصوه باسم السنة لما انه ورد في واقعة ابن عمر رضي الله عنهما ما هكذا امرك الله قد اخطات السنة السنة
ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء تطليقة وخصوا الاول باسم الاحسن لما روي عن ابرهيم النخعي ان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تمضي عدتها وان
هذا افضل عندهم ولا بد ان تكون الاطهار خالية عن الجماع فيها وفي حيض قبلها وعن طلاق فيه لان كلا منها
يخرجه عن السنة صرح به في الفوائد التاجية ولا يخفى ان الكلام كله في المدخول بها واما غيرها فسيذكر
حكمها والتطليق في الطهر الاول صادق بكونه في اوله وفي اخره واختلف فيه قيل الاولى التاخير الى اخر الطهر
احترازا عن تطويل العدة عليها وقال صاحب الهداية والاظهر ان يطلقها عقيب الطهر لانه لو اخر الايقاع
ربما يجامعها ومن قصده ان يطلقها فيبتلى بالايقاع عقيب الوقاع وهو بدعي اي الاظهر من عبارة محمد
رحمه الله كذا في العناية ورجح الاول في فتح القدير بانه اقل ضررا فكان اولى وهو رواية عن ابي يوسف
عن ابي حنيفة انتهى والمعتمد ما في الهداية لما ذكره ولانه اذا اخر الى اخره ربما فجاها الحيض قبل التطليق
فيفوته مقصوده وفي المبسوط واذا كان الزوج غائبا واراد ان يطلقها للسنة كتب اليها اذا جاءك كتابي
هذا ثم حضت فطهرت فانت طالق لجواز ان يكون قد امتد طهرها الذي جامعها فيه واذا اراد ان يطلقها
ثلاثا للسنة كتب ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق ثم اذا حضت وطهرت فانت طالق وان شاء اوجز فكتب
اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق ثلاثا للسنة فيقع بهذه الصفة وان كانت لا تحيض كتب اذا جاءك كتابي
هذا ثم اهل شهر فانت طالق او فانت طالق ثلاثا للسنة انتهى ومدة الكتابة على هذا الوجه واجبة كما في
فتح القدير وفي البدائع وذكر محمد في الرقيات انه يكتب اليها اذا جاءك كتابي هذا فعلمت ما فيه ثم حضت
وطهرت فانت طالق وتلك الرواية احوط انتهى وظاهر قوله لجواز ان يكون قد امتد طهرها يدل على انه
لو سافر وهي حائض ولم يجامعها في ذلك الحيض فانه يكتب لها اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق من غير حاجة
الى قوله ثم حضت فطهرت لانه لم يجامعها في طهر الطلاق الا ان يقال لجاز ان تكون وطئت بشبهة في
غيبته وهو بعيد الوقوع واما الزنا فلا اعتبار به كما قدمناه وفي المحيط لو قال لها اذا طهرت من حيضة
فانت طالق للسنة فطهرت من حيضة ثم جاءت بولد لستة اشهر ويوم او يومين منذ طلق لم تطلق لانه
تبين ان ذلك لم يكن حيضا وان جاءت به لستة اشهر وثلاثة ايام طلقت لان الحيض في ثلاثة ايام وهذا
الولد رجعة انتهى **قوله** وثلاثا في طهر او بكلمة بدعي اي تطليقها ثلاثا متفرقة في طهر واحد او ثلاثا
بكلمة واحدة بدعي اي منسوبا الى البدعة والمراد بها هنا المحرمة لانهم صرحوا بعصيانه ومراده بهذا القسم
ما ليس حسنا ولا احسن ولذا قال في فتح القدير طلاق البدعة ما خالف قسمي السنة فدخل في كلامه ما لو
طلق ثنتين بكلمة واحدة او متفرقا او واحدة في طهر قد جامعها فيه او في حيض قبله واما الطلاق في الحيض
فيصرح به وقد علم من تعليلهم الطلاق بالحاجة الى الخلاص ولا حاجة فيما زاد على الواحدة فان الثانية
بدعية وهو ظاهر الرواية لان الحاكم الشهيد في الكافي نص على انه اخطا السنة وفي زيادات الزيادات انه

لا يكره للحاجة الى الخلاص اجماعا ويشهد لها ان ابا ركانة طلق امرأته البتة والواقع بها باين ولم ينكر عليه النبي صلى
الله عليه وسلم والقياس على الخلع والجواب يجوز ان يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الانكار عليه لحال
اقتضت تاخيره اذ ذاك والخلع لا يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولذا روي عن الامام ان الخلع لا
يكره حالة الحيض كذا في فتح القدير وذكر الاسبيجابي ان الخلع لا يكره كما لا يكره حالة الحيض بالاجماع وعلله في المحيط
بانه لا يمكن تحصيل العوض الا به انتهى ولم ار حكم ما اذا طلبت منه ان يطلقها ثلاثا بالف وقد يقال انه يباح لانه
لا يمكن تحصيل كمال الالف الا بالثلاث حيث لم ترض الا بها وقد يجاب بان ثلث العوض حاصل له بطلاقها واحدة
جبرا عليها فيفوته كمال الالف لا كلها بخلاف الخلع فانه ان لم يخلعها لا يستحق شيئا فافترقا ولا حاجة الى الاشتغال
بالادلة على رد قول من انكر وقوع الثلاث جملة لانه مخالف للاجماع كما حكاه في المعراج ولذا قالوا لو حكم حاكم بان
الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه لانه خلاف لا اختلاف وفي جامع الفصولين
طلقها وهي حبلى او حائض او طلقها قبل الدخول او اكثر من الواحدة فحكم ببطلانه قاض كما هو مذهب البعض
لم ينفذ ولذا لو حكم ببطلان طلاق من طلقها ثلاثا بكلمة واحدة او في طهر جامعها فيه لا ينفذ انتهى وقد صرح ابن
عباس رضي الله عنهما للسائل الذي جاء يسأله عن الذي طلق ثلاثا بقوله عصيت ربك وروى عبد الرزاق مرفوعا
عنه عليه السلام بانت بثلاث في معصية الله تعالى فقد افاد الوقوع والعصيان ولان الاصل في الطلاق
الحظر وانما ابيح للحاجة الى الخلاص وهو يحصل بالواحدة فلا حاجة الى ما زاد عليها وقول الشافعي انه مشروع
فلا يكون محظورا مدفوع بانه مشروع من حيث انه دافع للحاجة لوقوع فساد الدين والدنيا مشروع من حيث انه اضرار
وكفران بلا حاجة ثم اعلم ان البدعة في الجمع مقيدة بما اذا لم يتخلل بين التطليقتين رجعة وان تخللت فلا يكره ان
كانت بالقول او بنحو القبلة واللمس عن شهوة واما اذا راجعها بالجماع فليس له ذلك بالاجماع لان هذا طهر فيه جماع
وان راجعها بالجماع واعلقها له ان يطلقها اخرى في قول ابي حنيفة وزفر وقال ابو يوسف ليس له ان يطلقها في هذا
الطهر للسنة حتى يمضي شهر من التطليقة الاولى ذكره الاسبيجابي وفي المحيط لو قال لها انت طالق ثلاثا للسنة
وهو ممسك يدها بشهوة وقعت ثلاث للسنة متعاقبا لانه عنده يصير مراجعا بالمس عن شهوة والرجعة فاصلة
عنده وعندهما تقع واحدة للحال وتقع ثنتان في طهر اخرين لان الرجعة غير فاصلة انتهى وهذا كله على رواية
الطحاوي ومشى عليها في المنظومة واما على ظاهر الرواية فكقولهما من ان الرجعة لا تكون فاصلة كذا في المعراج
وهذا كله في الرجعة اما لو تخلل النكاح فاقوال والاوجه انه على الخلاف في الرواية عنه وفي المصباح البدعة
اسم من الابتداع كالارتفاع من الرفعة غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين او زيادة لكن قد يكون بعضها
غير مكروه فيسمى بدعة مباحة وهو ما يشهد لجنسه اصل في الشرع او اقتضته مصلحة تندفع بها مفسدة
كاحتجاب الخليفة عن اخلاط الناس انتهى **قوله** وغير الموطوءة تطلق للسنة ولو حائضا اي التي لم يدخل بها
يجوز تطليقها للسنة واحدة ولو كانت حائضا بخلاف المدخول بها والفرق ان الرغبة فيها متوفرة ما لم يذقها
فطلاقها في حالة الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة بخلاف المدخول بها وليس هو تعليلا في مقابلة النص
اعني واقعة ابن عمر لان فيه تلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء والعدة ليست الا للمدخول بها كما في فتح
القدير او بدليل قوله عليه السلام فليراجعها والمراجعة بعد الدخول لا قبله كما في المعراج والحاصل ان السنة
في الطلاق من وجهين سنة في الوقت وسنة في العدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول بها وغير المدخول
بها حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا للسنة تقع في الحال واحدة سواء كانت حائضا او طاهرة
ولا تقع عليها الثانية الا بالتزوج وكذا الثالثة بالتزوج ثالثا لان الطلاق السني المرتب في حق غير المدخول
بها لا يتصور الا على هذا الوجه كذا في المعراج والسنة في الوقت اعني الطهر الخالي عن الجماع يثبت في المدخول
بها خاصة والخلوة كالدخول عندنا في حكم العدة فتراعى وقت السنة في الطلاق لاجل العدة كما في
المعراج وهي واردة على المصنف الا ان يقال انها موطوءة حكما **قوله** وفرق على الاشهر فيمن لا تحيض اي فرق
الزوج الطلاق على اشهر العدة اذا كانت المرأة ممن لا تحيض لصغر او كبر او حمل لان الشهر في حقها قائم مقام
الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الى ان قال واللائي لم يحضن والاقامة في حق
الحيض خاصة حتى يقدر الاستبراء في حقها بالشهر وهو بالحيض لا بالطهر كذا في الهداية والخلع فان

الاشهر قائمة مقام الحيض والطهر او مقام الحيض لا غير وتصحيح الثاني قليل الجدوى لا ثمرة له في الفروع كذا في
فتح القدير وفي المعراج وثمرة اختلاف اصحابنا تظهر في حق الزام الحجة على البعض لاجماعهم على ان الاشهر اكتفي
بالحيض على ان الشهر قائم مقام الحيض اذ التبع خلف الاصل بحاله لا بدا به انتهى وفي البدائع ثم اذا وقع عليها
ثلاث تطليقات في ثلاثة اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة لان العدة بالحيض عندنا
وبقيت حيضة واحدة فاذا حاضت حيضة اخرى فقد انقضت عدتها وان كانت من ذوات الاشهر
طلقها واحدة رجعية واذا مضى شهر طلقها اخرى ثم اذا مضى شهر طلقها اخرى ثم اذا كانت حرة وقع عليها
ثلاث تطليقات ومضى من عدتها شهران وبقي شهر واحد من عدتها فاذا مضى شهر واحد فقد انقضت عدتها
وان كانت امة ووقع عليها تطليقتان في شهر بقي من عدتها نصف شهر فاذا مضى نصف شهر فقد انقضت عدتها
انتهى والمراد بالصغيرة التي لم تبلغ تسع سنين على المختار وبالكبيرة الآيسة وهي بنت خمس وخمسين على
الاظهر ودخل تحت من لا تحيض من بلغت بالسن ولم تر دما اصلا فان الطلاق يفرق على الاشهر ايضا وان لم
تدخل تحت قوله وصح طلاقهن بعد الوطء وفي المحيط والبدائع ولو طلقها وهي صغيرة ثم حاضت فطهرت
قبل مضي شهر فله ان يطلقها اخرى بالاجماع لان حكم الشهر قد بطل وكذا لو طلق من تحيض ثم ايست فله ان يطلقها
اخرى لتبدل الحال ولا تدخل الممتد طهرها تحت من لا تحيض كما في البدائع واما الممتد طهرها فانما لا تطلق
للسنة الا واحدة لانها من ذوات الاقراء لانها قد رأت الدم وهي شابة لم تدخل في حد الاياس الا انه امتد طهرها
ويحتمل ان ترى الدم ساعة فساعة فيبقى احكام ذوات الاقراء فيها ولا تطلق ذات القرء في طهر لا جماع فيه للسنة الا
واحدة انتهى فعلى هذا لو كان قد جامعها في الطهر وامتد لا يمكن تطليقها للسنة حتى تحيض ثم تطهر وقد اشار
اليه الشارح معللا بان الحيض مرجو في حقها وهي كثيرة الوقوع في الشابة التي لا تحيض في زمان الرضاع
ولم يذكر المصنف اعتبار الاشهر بالايام او بالاهلة قالوا ان كان الطلاق في اول الشهر تعتبر الشهور بالاهلة
وان كان في وسطه ففي حق تفريق الطلاق يعتبر كل شهر بالايام وذلك ثلاثون يوما بالاتفاق وكذلك في حق
انقضاء العدة عند ابي حنيفة وعندهما يعتبر شهر واحد بالايام وشهران بالاهلة كذا في المبسوط وفي الكافي
الفتوى على قولهما لانه اسهل والمراد باول الشهر الليلة التي يرى فيها الهلال كما في فتح القدير **قوله** وصح
طلاقهن بعد الوطء اي حل لان الكلام فيه لا في الصحة لانه لا يتوهم الحل فيمن لا تحيض والكراهة فيمن تحيض باعتبار
حصول الندم عند ظهوره وهذا الوجه يقتضي في التي لا تحيض لا لصغر ولا لكبر بل اتفق امتداد طهرها
متصلا بالصغر وفي التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ ان لا يجوز تعقيب وطئها بطلاقها لتوهم
الحبل في كل منهما كذا في فتح القدير وقدمناه وفي المحيط قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها اما فيمن يرجى
فالافضل له ان يفصل بين طلاقها ووطئها بشهر كما قال زفر ولا يخفى ان قول زفر ليس هو في افضلية الفصل
بل لزوم الفصل كذا في فتح القدير وجوابه انه ليس المراد التشبيه في الافضلية وانما هو باصل الفاصل وهو
الشهر وشمل كلامه الحامل وهو قولهما فيفصل بين تطليقتين بشهر وقال محمد وزفر والائمة الثلاثة لا يطلقها
للسنة الا واحدة كالممتد طهرها ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة وهي لا تندفع بالواحدة فشرع لدفعها على وجه
لا يعقب الندم بالتفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيامها بخلاف الممتد
طهرها لانها محل النص على نفس جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقب الحيض وهو مرجو في حقها كل لحظة ولا يرجى
في الحامل ذلك **قوله** وطلاق الموطوءة حائضا بدعي اي حرام للنهي عنه الثابت ضمن الامر في قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن ولقوله عليه السلام لابن عمر رضي الله عنهما حين طلقها فيه ما هكذا امرك الله ولاجماع
الفقهاء على انه عاص وقيد بالطلاق لان التخيير والاختيار والخلع في الحيض لا يكره كما قدمناه واذا ادركت
الصبية فاختارت نفسها فلا بأس للقاضي ان يفرق بينهما في الحيض كذا في المجتبى ولما كان المنع منه فيه لتطويل
العدة عليها كان النفاس كالحيض كما في الجوهرة وما في المحيط من تعليل عدم كراهة الخلع فيه من انه ليس بطلاق
صريح والنص ورد بتحريم الطلاق الصريح فيه نظر لانه يقتضي ان الكنايات لا تكره في الحيض وليس كذلك
للعلة المذكورة ويرد عليه الطلاق على مال فانه لا يكره في الحيض كما صرح به في المعراج مع انه صريح وقد ذكر
المؤلف رحمه الله ثلاثة انواع للبدعي وهي ثمانية الرابع تطليقها ثنتين في طهر لم تتخلل بينهما رجعة السادس

تطليقها في طهر جامعها فيه الشابع تطليقها في طهر لم يجامعها فيه لكن جامعها في حيض قبله الثامن تطليقها
في النفاس **قوله** فيراجعها اي وجوبا في الحيض للتخلص من المعصية بالقدر الممكن لان رفعه بعد وقوعه غير
ممكن ورفع اثره وهو العدة بالمراجعة ممكن ولم يذكر صفتها للاختلاف فاختار القدوري استحبابها لقول محمد
في الاصل وينبغي له ان يراجعها فانه لا يستعمل في الوجوب والاصح وجوبها لما قلنا وعملا بحقيقة الامر في قوله
عليه السلام مر ابنك فليراجعها والاصل فيه ان لفظ الامر مشترك بين الصيغة النادبة والواجبة عند
الشافعية حتى يصدق المندوب مأمورا به فلا يلزم الوجوب من قوله مر ابنك واما عندنا فمسمى الامر الصيغة
الموجبة كما ان الصيغة حقيقة في الوجوب فيلزم الوجوب فيها وان كانت صادرة عن عمر رضي الله عنه لا
النبي صلى الله عليه وسلم لانه نائب عنه فيها فهو كالمبلغ للصيغة فاشتمل قوله مر ابنك على وجوبين صريح هو
الوجوب على عمر الايجاب وضمني وهو ما يتعلق بابنه عند توجه الصيغة اليه وقيدنا بقولنا في الحيض لانه لو لم
يراجعها حتى طهرت تقررت المعصية كذا في فتح القدير مستندا الى انه المفهوم من كلام الاصحاب عند التأمل
ويدل عليه حديث ابن عمر في الصحيحين مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر الى اخره وقد يقال ان هذا
ظاهر على رواية الطحاوي الآتية من انها اذا طهرت طلقها واما على المذهب فينبغي ان لا تتقرر المعصية حتى
يأتي الطهر الثاني الذي هو أوان طلاقها **قوله** ويطلقها في طهر ثان يعني اذا راجعها في الحيض امسك عن
طلاقها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فيطلقها ثانية ولا يطلقها في الطهر الذي طلقها في حيضه لانه كما قدمناه
بدعي وذكر الطحاوي انه يطلقها في طهره وهو رواية عن ابي حنيفة لان اثر الطلاق انعدم بالمراجعة فصار كانه
لم يطلقها في هذه الحيضة فيسن تطليقها في طهرها والاول هو المذكور في الاصل وهو ظاهر الرواية كما في الكافي
وظاهر المذهب وقول الكل كما في فتح القدير ويدل له حديث الصحيحين مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر
ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها فتلك العدة التي امر الله ان تطلق لها النساء كما
امر الله عز وجل ولان السنة ان يفصل بين كل تطليقتين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة **قوله**
ولو قال لموطوءته انت طالق ثلاثا للسنة وقع عند كل طهر طلقة لان اللام فيه للوقت ووقت السنة طهر
لا جماع فيه كذا في الهداية وتعقبه لا يستلزم الجواب لان المعنى حينئذ ثلاثا لوقت السنة وهذا يوجب
تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا وحينئذ فمؤداه ثلاثا في وقت السنة ويصدق
بوقوعها جملة في طهر بلا جماع فيمتنع بهذا التقرير تعميم السنة من جهتها والتحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى
الطلاق المختص بالسنة وهو مطلق فينصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلاث مفرقا على
الاطهار كذا في فتح القدير وجوابه انه يلزم من السني وقتا السنة عددا اذ لا يمكن ايقاع ثلاث على وجه السنة اصلا
واما السني عددا فغير مستلزم للسني وقتا فان الواحدة تكون سنة في طهر فيه جماع في الآيسة والصغيرة كما
قدمناه اطلقه فشمل ما اذا نواه او لم ينوه وقيد بالموطوءة لانه لو قال لغيرها ذلك وقعت للحال واحدة ولو كانت
حائضا ثم لا يقع عليها قبل التزوج شيء ولا تنحل اليمين لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها فان تزوجها وقعت
الثانية فان تزوجها ايضا وقعت الثالثة فتفرق الثلاث على التزوجات كما في فتح القدير كما في المعراج من انه
يقع الثلاث للحال بالاجماع سهو ظاهر واشار بقوله عند كل طهر الى انها من ذوات الحيض لانها لو كانت من ذوات
الاشهر تقع للحال واحدة وبعد شهر اخرى وبعد شهر اخرى وكذا لو كانت حاملا عندهما خلافا لمحمد كما تقدم
في طلاق الحامل واشار بذكر الثلاث وتفريقها على الاطهار الى انه لو قال انت طالق للشهور يقع عند كل شهر
تطليقة ولو قال للحيض يقع عند كل حيض واحدة وتكره الثانية في رواية ولا تكره في اخرى كذا في المبتغى
بالمعجمة والحيض بالجمع لا المصدر وقيده في المعراج بان ينوي الثلاث ولفظه ولو قال انت طالق للشهور او
الحيض ونوى ثلاثا كان ثلاثا لانه اضاف الطلاق الى ماله عدد انتهى وفي المحيط لو قال لها انت طالق للحيض
وليست من ذوات الحيض لا يقع الطلاق وفي البدائع ولو قال لامرأته وهي ممن تحيض انت طالق للحيض وقع عند
كل طهر من كل حيضة تطليقة لان الحيض الذي يضاف اليه الطلاق هو اطهار العدة انتهى وهو مخالف لما [illegible]
انها اذا كانت طاهرة وقت [illegible] ولم يكن جامعها فيه وقعت للحال واحدة وان كانت حائضا او جامعها فيه [illegible]

الطهر

الطهر لم تطلق حتى تحيض ثم تطهر وفي البدائع لو قال انت طالق ثنتين للسنة وقعت الطلقتان عند
كل طهر واحدة **قوله** وان نوى ان تقع الثلاث الساعة او عند كل شهر واحدة صحت اي نيته اما
الاولى فلان الثلاث سني وقوعا اي وقوعه بالسنة فتصح ارادته وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة
التي اوجبت وقوع الثلاث فان وقوعها مذهب اهل السنة خلافا للروافض ولان وقوع الطلاق المجمع
سنة عند بعض الفقهاء فيحمل عليه عند النية وعند عدمها يحمل على الكامل وهو السني وقوعا وايقاعا فان
قيل الوقوع بدون الايقاع محال فلما كان الوقوع سنيا كان الايقاع سنيا لامتناع ان يكون الشيء سنيا ولازمه
بدعيا قلنا الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه حكم شرعي لا اختيار فيه للعبد وحكم الشرع لا يوصف بالبدعة
والايقاع فعل العبد فيوصف بالحرمة والبدعة فكان الوقوع اشبه بالسنة المرضية كذا في الفوائد
الظهيرية واما الثانية فلان رأس الشهر اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني هو سني وقوعا
وايقاعا وعلى الاول هو سني وقوعا فنيته الثلاث عند رأس كل شهر واحدة مع العلم بان رأس الشهر
قد يكون حائضا فيه نية الاعم من السني وقوعا وايقاعا معا او احدهما وقيد بقوله ثلاثا لانه لو قال انت
طالق للسنة ولم يذكر ثلاثا وقعت واحدة للحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كان قد جامعها او كانت
حائضا لا يقع شيء حتى تطهر فتقع واحدة ولو نوى ثلاثا مفرقا على الاطهار صح لان المعنى في اوقات
طلاق السنة ولو نوى الثلاث جملة اختلف فيه فذهب صاحب الهداية وفخر الاسلام والصدر الشهيد وصاحب
المختلفات الى عدم صحتها وانما يقع به واحدة فقط وذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى
انه صح فتقع الثلاث جملة كما تقع مفرقا على الاطهار والاول اوجه كما في فتح القدير ولو نوى واحدة بائنة لم تكن
بائنة لان لفظ الطلاق لا يدل على البينونة وكذا لفظ السنة بل يمنع ثبوت البينونة لان الابانة ليست بسنة
على ظاهر الرواية والامة ثنتين لانه عددي بخلاف الثلاث لانه فرد من افراد حيث انه كل جنس الطلاق ولو اراد
طلاق واحدة وبقوله للسنة اخرى لم يقع لان قوله للسنة ليس من الفاظ الطلاق بدليل انه لو قال لامرأته
انت للسنة ونوى الطلاق لا يقع كذا في البدائع وقيد باللام لانه لو صرح بالاوقات فقال انت طالق ثلاثا اوقات
السنة لا تصح نية الثلاث جملة والفرق ان اللام يحتمل ان لا تكون للوقت فقد نوى محتمل كلامه واما التصريح بالوقت
فغير محتمل غيره فانصرف الى السنة الكاملة وهي السنة وقوعا وايقاعا كذا في المعراج وهذا يقتضي ان لا فرق بين
جمع الوقت وافراده لانه مع التصريح به مفردا لا يحتمل غيره كما في الجمع ومراد اللام وما كان بمعناه فلو قال انت
طالق في السنة او على السنة او مع السنة او طلاق سنة فهو كاللام وكذا السنة ليس بقيد بل مثلها ما كان بمعناها
كطلاق العدل او طلاقا عدلا او طلاق العدة او للعدة او طلاق الدين او الاسلام او احسن الطلاق او احله
او طلاق الحق او طلاق القران او الكتاب وذكر في المعراج انه على ثلاثة اقسام الاول جميع ما ذكرناه ومنه طلاق
التحري والثاني ان يقول انت طالق في كتاب الله او بكتاب الله او مع كتاب الله فانه نوى به طلاق السنة وقع في اوقاتها
وان لم ينو وقع في الحال لان كتاب الله يدل على وقوع الطلاق للسنة والبدعة فيحتاج الى النية والثالث ان يقول
انت طالق على الكتاب او بالكتاب او على قول القضاة او على قول الفقهاء او طلاق القضاة او طلاق الفقهاء
فان نوى السنة يدين ويقع في الحال في القضاء لان قول القضاة او الفقهاء يقتضي الامرين فاذا خصص يدين
ولا يسمع في القضاء انتهى وفي مختصر الجامع الكبير للصدر الشهيد لو قال انت طالق تطليقة للسنة يقع على
محله بخلاف سنية او عدلة او عدلية او حسنة او جميلة لانه وصفها بالواقع وهنا بالايقاع ولو قال احسن الطلاق
او اعدله او اجمله يتوقف لحرف المبالغة ولو قال تطليقة حسنة في دخولك الدار او شديدة في ضربك او قوية
في بطشك او ظريفة في نقابك او معتدلة في قيامك يتعلق ولو لم يذكر التطليقة يتنجز لانه وصفها ثم وقع
انتهى وفي المحيط لو قال انت طالق تطليقة حسنا طلقة الساعة ولو قال طلاق الحق كان للسنة وقيد بالسنة
لانه لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ونوى الثلاث للحال وقعت وكذا الواحدة في الحيض او الطهر
الذي فيه جماع ولكنه لا نية فان كان في طهر فيه جماع او في حال الحيض [illegible] وقعت واحدة من ساعته
وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع للحال [illegible] كما في المعراج [illegible]
الطلاق بدعي [illegible] انه ينبغي ان تقع الثلاث بلا نية اذا كانت في طهر لم يجامعها فيه [illegible]

الحيض والجماع لانه بدعي فاجتنبه بان البدعي على قسمين فاحش وافحش كالحسن والاحسن في السني فالثلاث
افحش وما دونها فاحش فلا ينصرف الى الافحش الا بالنية وفي المحيط لو امر رجلا ان يطلق امراته للسنة وهي مدخولة
فقال لها الوكيل انت طالق للسنة او قال اذا حضت وطهرت فانت طالق فحاضت وطهرت لم يقع شي لانه فوض
اليه الطلاق في وقت السنة فلا يملك ايقاعه قبل وقت السنة كما لو قال له طلق امراتي غدا فقال لها الوكيل انت
طالق غدا لا يقع اذا جا غد حتى لو حاضت وطهرت ثم قال الوكيل انت طالق فطلقت ولو قال له طلق امراتي ثلاثا
للسنة فطلقها ثلاثا للسنة للحال وقعت واحدة فينبغي ان يطلقها اخرى في طهر اخر ثم يطلقها اخرى في طهر
اخر انتهى **قوله** ويقع طلاق كل زوج بالغ عاقل لصدوره من اهله في محله وفي الطحاوي وهو بيان لمحله و
شرايطه فاشار الى محله بذكر الزوج فانه الزوجة ولو حكما وهي المعتدة كما سبق واشار الى شرطه بالبلوغ والعقل
وهو تكليف الزوج وقد صرح بمفهومه فيما ياتي ولم يشترط ان يكون جادا فيقع طلاق الهازل واللاعب للحديث
المعروف ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق ولا ان يكون خاليا عن شرط الخيار فيقع
طلاق شارط الخيار في باب الطلاق بعوض وبغيره لنفسه ولها الا في مسئلة وهي ما اذا شرط لها في الطلاق بعوض
لكونه من جانبها معاوضة مال كما سياتي في الخلع ولا ان يكون صحيحا ولا مسلما فيقع من المريض والكافر ولا ان
يكون عامدا فيقع طلاق المخطي وهو الذي يريد ان يتكلم بغير الطلاق فيسبق على لسانه الطلاق وكذا العتاق
وروى الكرخي ان في العتاق روايتين بخلاف الطلاق **وسوى** بشر بينهما سوا ومنوا الصحيح الكل من البدايع ولا ان
يكون ناويا له لانه شرط في الكنايات فقط واعلم ان طلاق الفضولي موقوف على اجازة الزوج فان اجازه وقع
والا فلا سوا كان الفضولي المراة او غيرها كما في المحيط وفي الخانية رجل قيل له ان فلانا طلق امراتك او اعتق
عبدك فقال نعم ما صنع او بئس ما صنع اختلفوا فيه قال الشيخ الامام ابو محمد بن الفضل لا يقع الطلاق فيهما
رجل قال لغيره طلقت امراتك فقال احسنت او قال اسات على وجه الانكار لا يكون اجازة ولو قال احسنت
رحمك الله حيث خلصتني منها او قال في اعتاق العبد احسنت تقبل الله منك كان اجازة انتهى وانما لم يكن اجازة
في نعم ما صنعت لحمله على الاستهزاية ولا فرق بين التنجيز والتعليق فلو علقه الفضولي بشرط فاجاز الزوج
جاز فلو وجد الشرط قبل الاجازة ثم اجاز لم يقع حتى يوجد الشرط بعد الاجازة كذا في المحيط وفي القنية لو
طلق امراة غيره فقال زوجها بئس ما صنعت قال الفقيه ابو بكر هو اجازة ولو قال نعم ما صنعت لا يكون اجازة
وعندي على عكسه وبه اخذ ابو الليث لانه الظاهر انتهى وفي البزازية من فصل التعليق بالملك وتطليق
الفضولي والاجازة قولا وفعلا كالنكاح انتهى فلو حلف لا يطلق فطلق فضولي ان اجاز بالقول حنث وبالفعل
لا ثم **اعلم** انه اذا جمع بين منكوحته وغيرها في الطلاق بكلمة فقال احدكما طالق فهل يقع الطلاق على منكوحته
فذكر في الخانية لو جمع بين منكوحته ورجل فقال احدكما طالق لا يقع الطلاق على امراته في قول ابي حنيفة وعن
ابي يوسف انه يقع ولو جمع بين امراته واجنبية وقال طلقت احدكما طلقت امراته ولو قال احداكما طالق ولم ينو
شيئا لا تطلق امراته وعن ابي يوسف انها تطلق ولو جمع بين امراته بمحل للطلاق كالبهيمة والحجر وقال احدكما طالق
طلقت امراته في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا تطلق ولو جمع بين امراته الحية والميتة وقال احداكما
طالق لا تطلق الحية انتهى ولا يخفى ان الرجل ليس بمحل للطلاق وكذا الميتة فينبغي الوقوع كالبهيمة والحجر انتهى ولذا
قالوا لو قال انا منك طالق لا يقع وان نوى يعللون لانه ليس بمحل له لكن قال في المحيط ان اضافة الطلاق
الى الرجل وان لم تصح فحكمه يثبت في حقه وهو الحرمة ولذا لو اضاف الزوج الحرمة والبينونة الى نفسه صح فصار
كالاجنبية انتهى وفيها ايضا اذا جمع بين امراتين احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة النكاح فقال احداكما
طالق لا تطلق صحيحة النكاح كما لو جمع بين منكوحته واجنبية وقال احداكما طالق ولو كان له زوجتان لم
كل واحدة منهما نيتا احداهما صحيحة النكاح والاخرى فاسدة فقال زينب طالق طلقت صحيحة النكاح وان
قال عنيت به الاخرى لا يصدق قضا انتهى وفيها ايضا لو حلف لا يطلق فلانة اليوم ثلاثا وهي اجنبية فيمينه
على التطليق باللسان كما لو حلف ليتزوجن اليوم فلانة وهي منكوحة الغير ومدخولة كانت اليمين على
النكاح الفاسد انتهى فالاجنبية محل له في الايمان **قوله** ولو مكرها اي ولو كان الزوج مكرها على انشا
الطلاق لفظا خلافا للائمة الثلاثة لحديث رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه ولنا ما

اخرجه الحاكم وصححه ثلاث جدهن جد كما قدمناه وما رووه من باب المقتضي ولا عموم له فلا يجوز تقدير الحكم
الشامل لحكم الدنيا والاخرة بل اما حكم الدنيا او حكم الاخرة والاجماع على ان حكم الاخرة وهو المواخذة مراد
فلا يراد الاخر معه ولا يلزم عمومه اطلقه فشمل ما اذا اكره على التوكيل بالطلاق فوكل فطلق الوكيل
فانه يقع وفي الخانية رجل اكرهه السلطان ليوكله بطلاق امراته فقال الرجل مخافة الضرب والحبس
انت وكيلي ولم يزد على ذلك وطلق الوكيل امراته ثم قال الموكل لم اوكله بطلاق امراتي قالوا لا يسمع منه ويقع
الطلاق لانه اخرج الكلام جوابا للخطاب بالامر والجواب يتضمن اعادة ما في السوال انتهى وقيد بالانشا لانه لو
اكره على ان يقر بالطلاق فاقر لا يقع كما لو اقر بالطلاق هازلا او كاذبا كذا في الخانية من الاكراه ومراده بعدم الوقوع
في المشبه به عدمه ديانة لما في فتح القدير ولو اقر بالطلاق وهو كاذب وقع في القضا انتهى وصرح في البزازية
بان له في الديانة امساكها اذا قال اردت به الخبر عن الماضي كذبا وان لم يرد به الخبر عن الماضي او اراد به الكذب
او الهزل وقع قضا وديانة واستثنى في القنية من الوقوع قضا ما اذا شهد قبل ذلك لان القاضي يتهمه في
ارادته الكذب فاذا اشهد قبله زالت التهمة والاقرار بالعتق كالاقرار بالطلاق وقيده البزازي بالمظلوم اذا
اشهد عند استحلاف الظالم بالطلاق الثلاث انه يحلف كاذبا قال يصدق في الحرية والطلاق جميعا وهذا
صحيح انتهى وقيدنا بكونه على النطق لانه لو اكره على ان يكتب طلاق امراته فكتب لا تطلق لان الكتابة اقيمت مقام
العبارة باعتبار الحاجة ولا حاجة هنا كذا في الخانية وفي البزازية اكره على طلاقها فكتب فلانة بنت فلان طالق
لم يقع انتهى وفي الخزانة لابي الليث وجملة ما يصح معه ثمانية عشر شيئا الطلاق والنكاح والرجعة والحلف
بطلاق او عتاق وظهار وايلا والعتق وايجاب الصدقة والعفو عن دم عمد وقبول المراة الطلاق على مال
والاسلام وقبول القاتل الصلح عن دم العمد على مال والتدبير والاستيلاد والرضاع واليمين والنذر انتهى
والمذكور في اكثر الكتب انها عشرة النكاح والطلاق والرجعة والايلا والفي والظهار والعتاق والعفو
عن القصاص واليمين والنذر ولم يذكر في الخزانة الفي فصارت تسع عشرة ويزاد قبول الوديعة قال في القنية
اكره على قبول الوديعة فتلفت في يده فللمستحق تضمين المودع ان كان بفتح الدال وبه الظاهر فهي عشرون والتحقيق
انها ستة عشر لان الطلاق يشمل المعلق والمنجز والطلاق على مال والعتق كذلك والنذر يشمل ايجاب الصدقة
فالزايد على العشرة الاسلام وقبول الصلح والتدبير والاستيلاد والرضاع وقبول الوديعة وقد اطلق
كثير صحة اسلام المكره وفي الخانية من السير قيده بان يكون حربيا وان كان ذميا لا يكون اسلاما وفي القنية اكره
على طلاق امراته ثلاثا فطلق لم يصر فارا فلا ترث منه **قوله** وسكران اي ولو كان الزوج سكران لان الشارع
المخاطبه في حال سكره بالامر والنهي بحكم وعي عرفنا انه اعتبره كقايم العقد تشديدا عليه في الاحكام الفرعية
وقد فسروه هنا بمذهب ابي حنيفة وهو من لا يعرف الرجل من المراة ولا السما من الارض فان كان معه من العقل
ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي والحاصل ان المعتمد في المذهب ان السكران تصح منه التصرفات من لا
عقل له يميز به الرجل الحاجز وبه يبطل قول من ادعى الخلاف فيه انما هو فيه بمعنى عكس الاستحسان والاستقباح
مع تمييزه الرجل من المراة والعجب ما صرح به في بعض العبارات من ان معه من العقل ما تقوم به التكاليف ولا
شك ان على هذا التقدير لا يتجه لاحد ان يقول لا تصح تصرفاته وما في بعض نسخ القدوري من تقييد وقوع
طلاق المكره والسكران بالنية فليس مذهبا لاصحابنا ولانه اذا قال نويت به يجب ان يقع بالاجماع وفي
البزازية قال امير المومنين عثمان لا يقع طلاق السكران وبه اخذ الشافعي والكرخي ومحمد بن سلام انتهى
وقد اختاروا قولهما في تفسيره في وجوب الحد وهو الذي اكثر كلامه هذيانا واختاروا في نقض طهارته انه الذي
في مشيته خلل وكذا في يمينه ان لا يسكر اطلقه فشمل من سكر مكرها او مضطرا فطلق وقد جزم في الخلاصة
بالوقوع معللا بان زوال العقل حصل بفعل هو محظور في الاصل وان كان مباحا بعارض الاكراه لكن
السبب الداعي للحظر قايم فاثر قيام السبب في حق الطلاق انتهى وصحح الشمني وصحح قاضيخان في شرح الجامع
الصغير وفتاواه عدم الوقوع وكذا في غاية البيان معزيا الى التحفة وقال في فتح القدير انه الاحسن وفي
المحيط انه حسن لكن خلاف اجماع الصحابة فان بعضهم قالوا لا يقع معذورا او غير معذور ومنهم من قال
يقع في الحالين فمن فرق بينهما كان قوله مخالفا قول الصحابة فيكون باطلا انتهى وشمل ايضا من سكر من الاشربة

الفقيه

اخرجه

المتخذة من الحبوب والعسل وهو قول محمد وقال الامام الثاني لا يقع قال في فتح القدير ويفتى بقول محمد لان السكر من كل
شراب محرم انتهى وصحح قاضي خان في فتاواه عدم الوقوع وفي البزازية المختار في زماننا لزوم الحد لان الفساق يجتمعون
عليه وكذا المختار وقوع الطلاق لان الحد يحتال لدرئه والطلاق يحتاط فيه فلما وجب مع الاحتيال لان وقع مما
يحتاط اولى وقد غلط الصدر الاسلام البزدوي نافي الحد بالفرق بينه وبين المسكر من المباح كالمثلث فحرروا
ثم قال وحدث نصا عن محمد على لزوم الحد وشمل ايضا من غاب عقله باكل الحشيش فطلق وهو المسمى بورق القنب
وقد اتفق على وقوع طلاقه فتوى مشايخ المذهبين الشافعية والحنفية لفتواهم بحرمته وتاديب باعته حتى قالوا
من قال بحله فهو زنديق كذا في المبتغى بالمعجمة وتبعه المحقق ابن الهمام في فتح القدير وممن صرح بحرمة الحشيش والبنج
والافيون الحدادي في الجوهرة في اخر الاشربة وصرح بتعزير آكله وشمل ايضا من غاب عقله بالبنج والافيون فانه
يقع طلاقه اذا استعمله للهو وادخال الآفة قصدا لكونه معصية وان كان للتداوي فلا لعدمها وعن هذا
قلنا اذا شرب الخمر فصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع لان زوال العقل مضاف الى الصداع لا الى الشرب
كذا في فتح القدير وهو صريح في حرمة البنج والافيون لا للدوا وفي البزازية والتعليل ينادي بحرمته لا للدواء
انتهى وفي الخانية من كتاب الخلع سائر تصرفات السكران جائزة الا الردة والاقرار بالحدود والاشهاد على شهادة
نفسه ومن كان بالشرب هذا اذا كان لا يعرف الارض من السماء اما اذا كان يعرف فكلامه صحيح ومن ابتحد الشراب تصرفات
السكران من المتخذ من الحبوب والفواكه الصحيح انها لا تنفذ كما ينفذ من الذي زال عقله بالبنج وفي الينابيع من الايمان
سكران وهب لزوجته درهما فقالت له انك تسترده مني اذا صحوت فقال ان استردته فانت طالق ثم اخذ من الحال
وهو سكران لا يقع لان كلامه خرج جوابا لها وفي المجتبى سكر الوكيل فطلق لا يقع لان تصرفه يرجع الى الموكل ولم يجز
انتهى وهو ضعيف والصحيح كما في الظهيرية من الاشربة والخانية من الطلاق الوقوع بخلاف ما اذا جن الوكيل فطلق
وفي القنية سكران دق الباب فلم يفتح له فقال ان لم تفتحي الباب الليلة فانت طالق ولم يكن في الدار احد فمضت الليلة
ولم يفتح لا تطلق انتهى وفي المحيط سكران قال لاخر وهبت داري هذه منك ثم قال ان لم اقل من قلبي فامرأته طالق
ثم افاق ولم يذكر من هذا شيئا لا تطلق امرأته لانه في تلك الساعة في غاية النشاط فالظاهر انه كان يقول من قلبه
انتهى وفي البزازية وكله بالطلاق فطلقها في حال السكر ان كان التوكيل على طلاق بمال لا يقع ولو كان التوكيل
في حال الصحو والايقاع في حال السكر لا يقع وان كانا في حال السكر وقع وان كان بلا مال لا يقع مطلقا لان
الراي لا بد منه لتقدير البدل انتهى وهو تفصيل حسن **قوله** والاخرس باشارته اي ولو كان الزوج اخرس
فان الطلاق يقع باشارته لانها صارت مفهومة فكانت كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه
وطلاقه وعتاقه وبيعه وشراؤه سواء قدر على الكتابة اولا وقال بعض المشايخ ان كان يحسن الكتابة لا يقع
طلاقه بالاشارة لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة قال في فتح القدير وهو قول حسن ولا يخفى
ان المراد بالاشارة التي بها يقع طلاقه الاشارة المقرونة بتصويت منه لان العادة منه ذلك فكانت الاشارة
بيانا لما اجمله الاخرس انتهى وانما ذكر اشارته دون كتابته لما انها لا تختص به لان غير الاخرس يقع طلاقه بكتابته
اذا كان مستبينا لا مما لا يستبين فان كان على وجه الرسم لا يحتاج الى النية ولا يصدق في القضاء انه عنى تجربة
الخط ورسمها ان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد اذا وصل اليك كتابي فانت طالق فان كان معلقا
بالاتيان اليها لا يقع الا به وان لم يكن معلقا وقع عقيب الكتابة وان علقه بالمجيء اليها فوصل الى ابيها فمزقه ولم
يدفعه اليها فان كان متصرفا في امورها وقع والا فلا وان اخبرها ما لم يدفع اليها الكتاب الممزق ولو كتب لها اذا
اتاك كتابي هذا فانت طالق ثم نسخه في كتاب اخر او غيره فبلغا اليها تطلق تطليقتين ولا يدين في القضاء ولو
كتب الى امرأته كل امرأة لي غيرك وغير فلانة فهي طالق ثم محا اسم الاخيرة ثم بعث الكتاب لا تطلق وهذه حيلة عجيبة
كذا في المحيط وذكر فيه مسئلة ما اذا كتب الطلاق وغيره من الحوائج ثم محا منه شيئا وحاصله ان الحوائج ان كتبها
في اوله والطلاق في اخره فان محا الحوائج فقط فوصل اليها لا تطلق وان محا الطلاق فقط طلقت وان كتب الطلاق
اولا والحوائج اخرا انعكس الحكم ولو كتب الطلاق في وسطه وكتب الحوائج قبله وبعده فان محا الطلاق وترك ما
قبله طلقت وان محا ما قبله لا او كله لا تطلق ولو جحده فبرهنا انه كتبه بيده وقع قضاء كما في البزازية وان كان
لا على وجه الرسم نحو ان يكتب اذا جاءك كتابي هذا فانت طالق فهذا ينوي ويبين الاخرس نيته بكتابه وقد صاحب

الينابيع

الينابيع الاخرس بكونه ولد اخرس او طرأ عليه ودام وان لم يدم لا يقع طلاقه وقدر التمرتاشي الامتداد هنا
بسنة وذكر الحاكم ابو محمد رواية عن ابي حنيفة فقال ان دامت العقلة الى وقت الموت يجوز اقراره بالاشارة ثم
ويجوز الاشهاد عليه لانه عجز عن النطق بمعنى لا يرجى زواله فكان كالاخرس قال الشارح في اخر الكتاب قالوا
وعليه الفتوى انتهى فعلى هذا اذا طلق من اعتقل لسانه توقف فان دام به الى الموت نفذ وان زال بطل **قوله**
حرا او عبدا للعمومات ولحديث ابن ماجة والدارقطني الطلاق لمن اخذ بالساق **قوله** لا طلاق الصبي والمجنون
تصريح بما فهم سابقا للحديث كل طلاق جائز الا طلاق الصبي والمجنون والمراد بالجواز النفاذ كذا في فتح القدير
والاولى ان يراد به الصحة ليدخل تحته طلاق الفضولي فانه صحيح غير نافذ اطلق الصبي فشمل العاقل ولو مراهقا
لفقد اهلية التصرف خصوصا ما هو دائر بين النفع والضرر ونقل عن ابن المسيب وابن عمر رضي الله عنهما
صحته منه ومثله عن ابن حنبل قال في فتح القدير والله اعلم بصحة هذه النقول وانما صح اسلامه لانه حسن
لذاته لا يقبل السقوط ونفع له ولو طلق الصبي ثم بلغ فقال اجزت ذلك الطلاق لا يقع ولو قال اوقعته وقع
لانه ابتدا ايقاع كذا في الخانية واراد بالمجنون من في عقله اختلال فيدخل المعتوه واحسن الاقوال في الفرق
بينهما ان المعتوه هو القليل الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون ويدخل
المبرسم والمغمى عليه والمدهوش وفي المصباح البرسام معروف وفي بعض كتب الطب انه ورم حار يعرض للحجاب
الذي بين الكبد والمعاء ثم يتصل بالدماغ وهو معرب وبرسم الرجل بالبناء للمفعول يقال برسام وبلسام وهو
مبرسم ومبلسم انتهى وفي الخانية رجل عرف انه كان مجنونا فقالت له امرأته طلقتني البارحة وفي البزازية
لو طلق رجل امرأة الصبي فلما بلغ الصبي قال اوقعت الطلاق الذي اوقعه فلان يقع ولو قال اجزت ذلك
لا يقع وقال قبله طلق النائم فلما انتبه قال طلقتك في النوم لا يقع وكذا لو قال اجزت ذلك الطلاق ولو
قال اوقعت ذلك الطلاق يقع ولو قال اوقعت الذي تلفظته لا يقع وكذا الصبي والفرق ان قوله اوقعت
ذلك يجوز ان يكون اشارة الى الجنس وقوله الذي تلفظت اشارة الى الشخص الذي حكم ببطلانه فاشبه ما اذا
قال لها انت طالق الفا قال ثلاثا عليك والباقي على ضراتها لان الزائد على الثلاث غير عوامل انتهى
فقال اصابني الجنون ولا يعرف ذلك الا بقوله كان القول قوله ثم قال رجل طلق امرأته وهو صاحب برسم
فلما صح قال قد طلقت امرأتي ثم قال اني كنت اظن ان الطلاق في تلك الحالة كان واقعا قال المشايخ حين ما اقر
بالطلاق ان رده الى الحالة البرسام فقال قد طلقت امرأتي في حالة البرسام فالطلاق غير واقع وان لم يرده
الى حالة البرسام فهو ماخوذ بذلك قضاء وقال الفقيه ابو الليث هذا اذا لم يكن اقراره بذلك في حال
مذاكرة الطلاق انتهى وفيها ايضا لو قال لامرأته طلقي نفسك اذا شئت ثم جن الرجل جنونا مطبقا ثم طلقت
المرأة نفسها قال محمد كل شيء يملك الزوج ان يرجع عن كلامه يبطله بالجنون وكل شيء لم يملك ان يرجع عن كلامه
لا يبطل بالجنون وفيها ايضا لو جن الموكل بطلت الوكالة ان جن زمانا طويلا وان كان ساعة لا ولم يوقت
ابو حنيفة فيه شيئا انتهى **قوله** والنائم اي لا يقع طلاق النائم فلو قال لها بعدما استيقظ طلقتك
في النوم او اجزت ذلك الطلاق او اوقعت ما تلفظت به حالة النوم لا يقع ولو قال اوقعت ذلك الطلاق
او جعلته طلاقا وقع وفيه من البحث ما قدمناه في طلاق الصبي **قوله** والسيد على امرأة عبده اي لا
يقع لما روينا وفي الخانية من فصل النكاح على الشرط المولى اذا زوج امته من عبده ان بدأ العبد فقال
زوجني امتك بعد على ان امرها بيدك تطلقها كلما شئت فزوجها منه يجوز النكاح ولا يكون الامر بيد المولى
ولو ابتدا المولى فقال زوجتك امتي على ان امرها بيدي اطلقها كلما اريد فقال العبد قبلت جاز النكاح و
ويكون الامر بيد المولى انتهى **فان قلت** ما الحيلة في صيرورة الامر بيده من غير توقف على قبول العبد
فان في هذه الصورة قدم النكاح بقول المولى زوجتك امتي فيمكن العبد ان لا يقبل فلا يصير الامر بيد
المولى **قلت** يمتنع المولى من تزويجه حتى يقول العبد قبلت التزويج اذا زوجتها فامرها بيدك ابدا ثم
يزوجها المولى له فيكون الامر بيد المولى ولا يمكنه اخراجه ابدا والفرع مذكور في الخانية ايضا في ذلك الفصل
قوله واعتباره بالنساء اي اعتبار عدده بالمرأة فطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة
ثلاث حرا كان زوجها او عبدا ولحديث ابي داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عائشة ترفعه طلاق

الامة ثنتان وعدتها حيضتان تجعل طلاق وجنس الاماء ثنتين لانه ادخل لام الجنس على الاماء كانه قال طلاق
كل امة ثنتان من غير فصل بينهما اذا كان زوجها حرا او عبدا والمسئلة مختلفة بين الصحابة فعن علي وابن مسعود
مثل قولنا وعن عثمان وزيد بن ثابت مثل قول الايمة الثلاثة من اعتبار عدده بالزوج ولا خلاف ان العدة
تعتبر بحال المراة وتمامه في البدايع وفي فتح القدير ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه اذا
ملك الحر على امراته الامة ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع
اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد انقضت عدتها فلما تحير رجع فقال ليس في
الجمع بدعة ولا في التفريق سنة انتهى

باب الطلاق

اي الفاظه وفي فتح القدير لما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية السني والبدعي واعطى لبعض
الاحكام تلك الكليات وهذا الباب لبيان احكام جزئيات تلك الكليات فان المورد فيه خصوص الفاظ
كانت طالق ومطلقة وطلاق لاعطا احكامها هكذا او مضافة الى بعض المراة واعطا حكم الكلي وتصور
قبل الجزئي فنزل منزلة تفصيل بعد اجمال فظهر ان المراد باب بيان احكام مابه الايقاع والوقوع لا انه
اراد المعنى المصدري الذي لا تحقق له خارجا انتهى قوله الصريح كانت طالق ومطلقة وطلقتك
بتشديد اللام من مطلقة اما بتخفيفها فملحق بالكناية كما قدمناه وانما كانت هذه الثلاثة صريحا لانها استعمل
فيه دون غيره فان الصريح في اصول الفقه ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجازا فان لم
يستعمل في غيره فاولى بالصراحة وهو في اللغة اما من صرح خلص من تعلقات الغير وزنا ومعنى فهو صريح
وكل خالص صريح ومنه قول صريح وهو الذي لا يفتقر الى اضمار او تاويل كذا في المصباح او من صرحه اظهره
وفي الفقه منها ما استعمل في الطلاق دون غيره كما في الوقاية وقد وقع في الهداية تدافع فانه علل كونها صريحا
بالاستعمال في معنى الطلاق دون غيره وكونها لا تفتقر الى النية بانه صريح فيه لغلبة الاستعمال فان
الموصوف بالغلبة هنا هو ما وصفه بعدم الاستعمال في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال في الغير
قليلا للتقابل بين الغلبة والاختصاص كذا في فتح القدير ولو حمل العبارة الاولى على الغالب لاندفع وفي الغنية
اذا قال طلقتك اخر ثلاث تطليقات فثلاث ولو قال انت طالق اخر ثلاث تطليقات فواحدة والفرق دقيق
حسن ولو قال انت طالق تمام ثلاث او ثالث ثلاثة فهي ثلاثة انتهى وفيها ايضا لو قال انت طالق واحدة تكون
ثلاثا او تصير ثلاثا او تعود ثلاثا او تتم ثلاثا فهي ثلاث انتهى وافاد بالكاف عدم حصر الصريح في الثلاثة
فانه سيذكر ان منه المصدر كانت الطلاق ومنه ما في الخانية شئت طلاقك ورضيت طلاقك واوقعت
عليك طلاقك وخذي طلاقك ووهبت لك طلاقك ولو قال رددت طلاقك لا يقع انتهى ومنه اودعتك
طلاقك رهنتك طلاقك على الاصح لان الايداع والرهن لا يكونان الا للموجود واعرتك طلاقك صار
الامر بيدها كذا في الصيرفية ومنه انت طالق من فلانة لما في الخانية لو قال لسكران وجها قد طلق فلان امراته
فطلقني فقال الزوج فانت طالق منها فهي طالق وكذا لو قال انت طالق من فلانة انتهى وذكر الولوالجي انه من
الكنايات وجعله في الخلاصة من الكنايات الا ان يكون جوابا لسؤالها الطلاق كما اذا قالت فلان طلق امراته
فطلقني فقال انت اطلق منها او ابين منها طلقت ولا يدين انتهى وهو الظاهر ومنه يا طالق او يا مطلقة
بالتشديد ولو قال اردت الشتم لم يصدق قضاء ودين كذا في الخلاصة ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال
اردت ذلك الطلاق صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمان وهو حسن كما في فتح القدير
وهو الصحيح كما في الخانية ولو لم يكن لها زوج لا يصدق وكذا لو كان لها زوج قد مات ولو قال قولي انا طالق
لا تطلق حتى تقول لها وفي فتح القدير لو قال خذي طلاقك فقالت اخذت اختلف في اشتراط النية وصحح
الوقوع بلا اشتراطها انتهى وظاهره انه لا يقع حتى تقول المراة اخذت ويكون تفويضا وظاهر ما قدمناه
عن الخانية خلافه وفي البزازية معزيا الى فتاوى صدر الاسلام والقاضي لا يحتاج الى قولها اخذت ويقع
بالتهجي كانت ط ل ق وكذا لو قيل له طلقها فقال نعم او بلى بالهجاء ولم يتكلم منه اطلقه في الخانية ولم
يشترط النية وشرطها في البدايع ومنه طلقك الله كاعتقك الله فلا يتوقف على نية على ما في الواقعات

واو

واوقفهما عليها في العيون وهو الحق كما في فتح القدير وليس منه اطلقك بصيغة المضارع الا اذا غلب في الحال كما
في فتح القدير وفي الصيرفية سئل الفقيه ابو الليث عمن قال لجماعة كل من له امراة مطلقة فليصفق بيديه
فصفقوا اطلقوا وقيل لا وفيها قالت له طلقني فقال اطلقك وقع عند مشايخ سمرقند ومنه الالفاظ
المصحفة وهي خمسة تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك فيقع قضاء ولا يصدق الا اذا اشهد على ذلك
قبل التكلم بان قال امراتي تطلب مني الطلاق وانا لا اطلق فاقول هذا ولا فرق بين العالم والجاهل وعليه الفتوى
ومنه ثلاث تطليقات عليك طلقت ثلاثا وكذا لو قال لعبده العتاق عليك يعتق ولو قال الرجل عليك بهذا
العبد بالف فقال قبلت يكون بيعا كما في الخانية وفي فتح القدير لو قال عليك الطلاق او لك اعتبرت النية وليس
منه لله علي طلاق امراتي فلا يلزمه شيء كما في الاصل واختلفوا فيما لو قال طلاقك علي واجب او لازم او ثابت او فرض
قيل يقع في الكل بلا نية وقيل لا وان نوى وقيل نعم بالنية وصحح الصدر الشهيد في شرح المختصر عدمه في الكل
عند الامام وصحح في واقعاته الوقوع في الكل وفرق الفقيه ابو جعفر فاوقع في واجب ونفى في غيره كذا في الخانية
وفي فتاوى الخاصي المختار الوقوع في الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت الا
بعد الوقوع وفرق بينه وبين العتاق وفي فتح القدير وهذا يفيد ان ثبوته اقتضاء ويتوقف على نيته الا ان
يظهر فيه عرف فاش فيصير صريحا فلا يصدق قضاء في صرفه عنه وفيما بينه وبين الله تعالى ان قصده وقع
والا فلا فانه يقال هذا الامر علي واجب بمعنى ينبغي ان افعله لا اني فعلته فكانه قال ينبغي ان اطلقك انتهى والمعتمد
عدم الوقوع في الكل لانه المذكور في الاصل وفي البزازية المختار عدم الوقوع وفي فتح القدير وقد تعورف في
عرفنا في الحلف الطلاق يلزمني لا افعل كذا يريد ان فعلته لزم الطلاق ووقع فيجب ان يجري عليهم لانه صار بمنزلة
قوله ان فعلت كذا فانت طالق وكذا تعارف اهل الارياف الحلف بقوله علي الطلاق لا افعل فان قلت الكتابة
من الصريح او الكناية قلت ان كانت على وجه الرسم معنونة فهي صريح والا فكناية وان كتب على الهواء والماء فليس
صريحا ولا كناية ولذا يقع بالنية وقدمناه وفي البزازية من فصل الاختيار قال للكاتب اكتب اني اذا خرجت من المصر
بلا اذنها فهي طالق واحدة فلم يكتب الكتابة وتحقق الشرط وقع واصله ان الامر بكتابة الاقرار اقرار كتب ام لا انتهى
ومنه كوني طالقا او اطلقي كما في الخانية ومثله قوله لامته كوني حرة تعتق كما في فتح القدير ومنه اخبرها بطلاقها
بشرها بطلاقها احمل اليها طلاقها اخبرها انها طالق قل لها انها طالق فتطلق للحال ولا يتوقف على وصول الخبر
اليها ولا على قول المامور ذلك ولو قال قل لها انت طالق لا يقع ما لم يقل لها المامور ذلك ولو قال اكتب لها طلاقها
فينبغي ان يقع الطلاق للحال كما لو قال احمل اليها طلاقها او اكتب الى امراتي انها طالق كذا في الخانية وليس منه
نساء العالم او الدنيا طوالق لا تطلق امراته بخلاف نساء البلدة او هذه القرية طوالق وفيها امراته طلقت وعن
ابي يوسف لو قال نساء بغداد طوالق وفيها امراته لا تطلق وقال محمد تطلق كذا في الخانية وجزم بالوقوع في البزازية
في نساء المحلة والدار والبيت وجعل الخلاف انما هو في نساء القرية ومنه انت طالق في قول الفقهاء او القضاة
او المسلمين او القران او قول فلان القاضي او المفتي فتطلق قضاء ولا تطلق ديانة الا بالنية كما في الخانية ومنه انت
مني ثلاثا وان لم ينو كما في الخانية وليس منه اختيها مطلقة كما في الخانية وقيد بخطابها لانه لو قال حلفت بالطلاق
ولم يضفه اليها لا يقع كما في البزازية من الايمان وعبارتها قال لها لا تخرجي من الدار الا باذني فاني حلفت بالطلاق
فخرجت لا يقع لعدم ذكره حلفه بطلاقها ويحتمل الحلف بطلاق غيرها فالقول له انتهى وذكر اسمها او اضافتها
اليه كخطابها لما بينا فلو قال طالق فقيل له من عنيت فقال امراتي طلقت امراته ولو قال امراة طالق او طلقت
امراة ثلاثا وقال لم اعن به امراتي يصدق ولو قال عمرة طالق وامراته عمرة وقال لم اعن به امراتي طلقت امراته
ولا يصدق قضاء وكذا لو قال بنت فلان طالق ذكر اسم الاب ولم يذكر اسم المراة وامراته بنت فلان وقال لم اعن امراتي
لا يصدق قضاء وتطلق امراته وكذا لو لم ينسبها الى ابيها وانما نسبها الى امها او ولدها تطلق كذا في الخانية زاد
في فتح القدير ولو نسبها الى اختها وفي موضع اخر منها رجل قال لامراته عمرة بنت صبيح طالق وامراته عمرة بنت حفص
ولا نية له لا تطلق امراته وان كان صبيح زوج ام امراته وكانت تنسب اليه وهي في حجره فقال ذلك وهو يعلم
نسب امراته او لا يعلم طلقت امراته ولا يصدق قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى لا يقع ان كان يعرف نسبها وان
كان لا يعرف يقع ديانة وان نوى امراته في هذه الوجوه طلقت قضاء وديانة فلو قال لامراته الحبشية طالق

وامرأته ليست بحبشية لا يقع ولو كان له امرأة بصيرة فقال امرأته هذه العمياء طالق واشار الى البصيرة تطلق
البصيرة ولا تعتبر التسمية والصفة مع الاشارة انتهى وفي المحيط الاصل انه متى وجدت النسبة وعرّفها
بغيره لا يقع لان التعريف لا يحصل بالنسبة متى بدل اسمها لان بدلك الاسم تكون امرأة اجنبية ولو بدل اسمها واشار
اليها يقع ثم قال ولو قال امرأتي بنت صبيح او بنت فلان التي في وجهها خال طالق ولم يكن لها خال وكذا التي هي عمياء
او زمنى وهي بصيرة صحيحة طالق طلقت وذكر العمياء والزمنى باطل لانه عرفها امرأته بالنسبة ووصفها بصفة
فصح التعريف ولغت الصفة ولو قال امرأتي عمرة ام ولدي هذه الجالسة طالق ولا نية له والجالسة غيرها وليست
بامرأة لم تطلق لانه سماها واشار والعبرة للاشارة لا للتسمية انتهى ومنه في موضع آخر رجل له اربع نسوة
فقال انت ثم انت ثم انت طالق طلقت الرابعة لا غير لانه ما اوصل الايقاع الا بالرابعة لان كلمة ثم تقطع
الوصل انتهى وهو يفيد انه لو كان بالواو وقع على الكل لانها للوصل والجمع وصرح في الظهيرية بان الواو
كذلك وعبارتها ولو قال انت طالق واحدة واحدة يقع واحدة ولو قال انت طالق وانت تقع ثنتان وفي العتابي
واحدة ولو قال وانت لامرأة اخرى تقع عليهما ولو قال انت طالق وانما للاولى والثانية تقع على الاولى ثنتان
وعلى الثانية واحدة ولو قال انت طالق اولا بل انت تقع واحدة ولو قال ثانيا انت للاخرى لا يقع بدون النية
فاما وانت تقع واحدة لقوله هذه طالق وهذه تقع عليهما ولو قال هذه وهذه طالق طلقتا ولو قال هذه هذه
طالق لم تطلق الاولى الا ان يقول طالقان ولو قال هذه طالق وهذه لم يقع على الاخرى بدون النية ولو قال انت
ثم انت ثم انت طالق طلقت الاخيرة وكذا بحرف الواو ولو قال طوالق طلقن ولو قدم الطلاق طلقن ولو قال
هذه طالق ومعك لم يقع على المخاطبة الا بالنية وسيأتي ما اذا نادى امرأة فاجابه غيرها وفي موضع آخر
منها لو قال امرأته طالق ولم يسم وله امرأة معروفة طلقت استحسانا وان قال لي امرأة اخرى واياها عنيت لا
يقبل قوله الا ان يقيم البينة ولو قال امرأته طالق وله امرأتان كلتاهما معروفة كان له ان يصرف اللفظ الى
ايهما شاء وفي البزازية من الايمان ان فعلت كذا فامرأته طالق وله امرأتان او اكثر طلقت واحدة والبيان اليه
وان طلق احداهما بائنا او رجعيا ومضت عدتها ثم وجد الشرط تعينت الاخرى للطلاق وان كان لم تنقضي
العدة فالبيان اليه انتهى وفي الخانية ولو قال لا امرأتي على الف درهم وله امرأة معروفة وقال لي امرأة اخرى
والدين لها كان القول قوله ولو قال امرأتي طالق ولها على الف درهم فالطلاق والدين للمعروفة ولا يصدق في
الصرف الى غيرها وكذا لو بدأ بالمال فقال لامرأتي على الف درهم وهي طالق ولو قال امرأتي طالق ثم قال لامرأتي على
الف درهم ثم قال لي امرأة اخرى واياها عنيت صدق في المال ولا يصدق في الطلاق ولو كان له امرأتان لم يدخل
بهما فقال امرأتي طالق امرأتي طالق ثانيا فان قال اردت واحدة منهما لا يقبل وكذا لو قال امرأتي طالق ولم ينو
طالق وكذلك العتق ولو كان دخل بهما فقال امرأتي طالق امرأتي طالق كان له ان يوقع الطلاقين على احداهما
انتهى وفي المحيط لو قال فلانة طالق ولم يسم باسمها ان نوى امرأته يقع والا فلا لان فلانة اسم مشترك يتناول
امرأته والاجنبية واطلق اللام في طالق فشمل ما اذا فتحها فانه يقع لانه مما يجري على لسان الناس خصوصا في الغضب
والخصومة فلو كان تركيا وقال اردت به الطحال وفي التركية يقال للطحال طالق لا يصدق قضاء كذا في الخانية
ولو حذف القاف من طالق فقال انت طال فان كسر اللام وقع بلا نية والا فان كان في مذاكرة الطلاق او الغضب
فكذلك والا توقف على النية كذا في الخانية وفي الجوهرة لو قال انت طال لم يقع الا بالنية الا في حال مذاكرة
الطلاق ولو قال يا طال بكسر اللام وقع الطلاق وان لم ينو انتهى وهذا هو الظاهر وان حذف اللام فقط
وقال انت طاق لا يقع وان نوى ولو حذف اللام والطاء بان قال انت طا وسكت او اخذ انسان فمه لا يقع وان نوى
لان العادة ما جرت بحذف حرفين من آخر الكلام واطلق في طالق ومطلقة فشمل ما اذا سماها به فانه يقع بخلاف
ما لو سماه حرا وناداه والفرق ان الحر اسم صالح فصحت التسمية به وهو اسم لبعض الناس اما المطلقة والطالق
فليس اسما صالحا فلا تصح التسمية به كذا ذكر المحبوبي في التلقيح وهو ضعيف والمعتمد ما في الخانية من عدم
الفرق واعتمده في فتح القدير **وروي فيه** اثرا عن عمر رضي الله عنه وفي المحيط لو قالت المرأة انا طالق فقال
الزوج نعم كانت طالقا ان نوى به طلاقا مستقبلا وان نوى الخبر عما مضى وقع وفي البزازية قالت له انا
طالق فقال نعم طلقت ولو قالت طلقني فقال نعم لا وان نوى انتهى ولو قال لاخر هل امرأتك الا طالق فقال

الزوج لا تطلق ولو قال نعم لا تطلق لان في الاول قابلا للنفي امرأتي الا طالق وفي الثاني صار قابلا نعم امرأتي
غير طالق انتهى وكذا في الخانية ولو قيل له الست طلقتها فقال بلى طلقت ونعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق
فان اهل العرف لا يعرفون بل يفهمون منهما ايجاب المنفي كذا في فتح القدير **قوله** وتقع واحدة رجعية وان
نوى الاكثر او الابانة او لم ينو شيئا بيان لاحكام الصريح وهي ثلاثة الاول وقوع الرجعي به ولا تصح نية الابانة
لقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد صريح طلاق المفاد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن لانه معلوم
ان الصريح يستعقبها بالاجماع على ان المراد بالبعولة في الاية المطلقون صريحا حقيقة كان او مجازا غير متوقف
على اثبات كون المطلق طلاقا رجعيا بعلا حقيقة ويدل عليه ايضا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالامساك وفي الصيرفية لو قال لها انت طالق ولا
رجعة لي عليك فرجعية ولو قال على ان لا رجعة لي عليك فبائن انتهى اطلق وقوع الرجعي به لان الطلاق عند
تسمية مال او في مقابلة ابراء او عند وصفه بما ينبئ عن الشدة او عند تقدم طلاق بائن ليس منه فلا حاجة
الى الاحتراز عنه بشيء وان كان من الصريح فالمراد عند عدم العارض وفي هذه المواضع البينونة للعارض
واختار الاول في فتح القدير واختار الثاني في البدائع مقتصرا عليه فقال الصريح نوعان صريح رجعي
وصريح بائن فالصريح الرجعي ان يكون الطلاق بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا بعدد الثلاث
لا نصا ولا اشارة ولا موصوف بصفة تنبئ عن البينونة او تدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد او
صفة تدل عليها واما الصريح البائن فبخلافه وهو ان يكون بحروف الابانة او بحروف الطلاق لكن قبل الدخول
حقيقة او بعده لكن مقرونا بعدد الثلاث نصا او اشارة او موصوفا بصفة تنبئ عن البينونة او تدل
عليها من غير حرف العطف او تشبيهها بعدد او صفة تدل عليها انتهى وهو الظاهر لان حد الصريح يشمل الكل
واما عدم صحة نية الابانة فلانه نوى تغيير الشرع لان الشرع اثبت البينونة بهذا اللفظ مؤجلا الى ما
بعد انقضاء العدة فاذا نوى اثباتها للحال معجلا فقد نوى تغيير الشرع وليس له هذه الولاية فبطلت نية
الثاني وقوع الواحدة به وهذا ينتقض بقوله انت الطلاق فانه صريح واذا نوى الثلاث يقع الثلاث وقد
بسطناه في المحيط مرة محذوفة ولا تصح نية الاكثر ثنتين او ثلاثا وقال الائمة الثلاثة يقع ما نوى وهو قول
الامام الاول لانه نوى محتمل لفظه لان ذكر الطالق ذكر للطلاق المصدر لان الوصف كالفعل جزء مفهومه
المصدر وهو محتمله اتفاقا ولذا صح قران العدد به تفسيرا حتى ينصب على التمييز وحاصل التمييز ليس الا
تعيين احد محتملات اللفظ ولذا صحت نية الثلاث في قوله انت بائن وهو كناية ففي الصريح الاقوى ولنا
ان الشارع نقله من الاخبار الى انشاء الواحدة اذ لا يفهم من انت طالق قط لازم الاخبار وهو احتمال الصدق
والكذب بجعله موقعا به ما شاء استعماله في غير المنقول اليه وملاحظة ما يصح ان يراد بالمصدر انما يتفرع
عن ارادة الاستعمال اللغوي ونقله الى الانشائية لانه جعل اللفظ علة لدخول المعنى الخاص في الوجود
المخالف لمقتضاه لغة على ان المصدر الذي يدل عليه اللفظ هو الانطلاق الذي هو وصفها وذلك لا
يتعدد اصلا وبهذا يظهر عدم صحة ارادة الثلاث في طلقه وطلقتك لانه صار انشاء في الواحدة غير
ملاحظ فيه معنى اللغة وعلى هذا فالعدد نحو ثلاثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل لمصدر غيره اي طلاقا
اي تطليقا ثلاثا كما ينصب في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل على الخلاف
فيه بخلاف طلقها وطلقي نفسك لان المصدر المحتمل للكل مذكور لغة فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه
الى ايقاع واحدة وفيه ابحاث مذكورة في فتح القدير وانما صحت نية الثلاث في الكنايات لانها عاملة
بحقائقها وهي متنوعة الى غليظة وخفيفة فعند عدم النية يثبت الاخف للتيقن به فيقيد بالنية لانه لو
طلقها بعد الدخول واحدة ثم قال جعلت تلك التطليقة بائنة او جعلتها ثلاثا اختلفت الروايات
والصحيح ان على قول ابي حنيفة يصير بائنا وثلاثا وعلى قول محمد لا يصير بائنا ولا ثلاثا وعلى قول ابي يوسف
يصح جعلها بائنا ولا يصح جعلها ثلاثا ولو طلق امرأته بعد الدخول واحدة ثم قال في العدة الزمت
امرأتي ثلاث تطليقات بتلك التطليقة او قال الزمتها تطليقتين بتلك التطليقة فهو على ما قال ان
الزمها ثلاثا فهو ثلاث وان قال الزمتها تطليقتين فهو ثنتان ولو طلقها واحدة ثم راجعها ثم قال جعلت

تلك التطليقة بائنة لا تصير بائنة لانه لا يملك ابطال الرجعة ولو قال لها بعد الدخول اذا طلقتك واحدة فهي بائن او هي ثلاث فطلقها واحدة فانه يملك الرجعة ولا تكون بائنا ولا ثلاثا لانه قدم القول قبل نزول الطلاق ولو قال لها اذا دخلت الدار فانت طالق ثم قال جعلت هذه التطليقة بائنة او قال جعلتها ثلاثا قال هذه المقالة قبل دخول الدار لا تلزمه هذه المقالة لان التطليقة لم تقع عليها كذا في الخانية وفي التتمة لو طلقها واحدة ثم قال جعلتها بائنا راس الشهر قال ان لم يراجعها فهي بائن وان راجعها فيما بين ذلك لا تكون بائنا ولو طلقها رجعية ثم قال جعلتها ثلاثا راس الشهر ثم راجعها قال تكون راس الشهر ثلاثا قال وليس يشبه قوله جعلتها بائنا قوله جعلتها ثلاثا انتهى اما قول محمد فظاهر واما قول ابي يوسف فان الرجعية تكون بائنة بانقضاء العدة واما الرجعية فلا تصير ثلاثا واما قول الامام فلانه يملك ايقاعها بائنة من الابتدا فيملك الحاقها بالبائنة لانه يملك انشا الابانة في هذه الحالة كما كان يملكها في الابتدا ومعنى جعل الواحدة ثلاثا انه الحق بها تطليقتين اخريين لانه جعل الواحدة ثلاثا كذا في البدايع وفي الولوالجية لو قال انت طالق البتة وقعت بائنة الا اذا نوى تطليقة اخرى سوى قوله انت طالق فهما بائنتان انتهى الثالث عدم توقفه على النية ونقل فيه اجماع الفقها ولان احتمال ارادة الطلاق عن غير قيد النكاح احتمال بعيد عند خطابه المراة فلا يعتبر به قضا فان اللفظ بمنزلة المعنى وحديث ابن عمر رضي الله عنهما حيث امره بالمراجعة ولم يسأله انوى ام لا يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال كالعموم في المقال وعدل المصنف عن قوله وان نوى غيره لم يقبل انه لو نوى غيره صدق ولذا قال في فتح القدير قولنا لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيا اصلا يقع لانه يقع وان نوى شيا اخر لما ذكرانه اذا نوى الطلاق عن وثاق صدق في الجملة انتهى وحاصل ما ذكروه هنا ثلاثة الفاظ الوثاق والقيد والعمل وكل منها اما ان يذكرا وينوي فان ذكر فاما ان يقرن بالعدد او لا فان قرن بالعدد لا يلتفت اليه ويقع الطلاق بلا نية كما لو قال انت طالق ثلاثا من هذا القيد تطلق ثلاثا ولا يصدق في القضا كما في المحيط وان لم يقرن بالعدد وقع في ذكر العمل قضا لا ديانة نحو انت طالق من هذا العمل كما في البزازية وغيرها وهو يدل على انه لو قال علي الطلاق من ذراعي لا افعل كذا كما يحلف به بعض العوام يقع قضا بالاولى وفي لفظي الوثاق والقيد لا يقع اصلا وان لم يذكر شيا من هذه الثلاثة واما نواها لا يدين في لفظ العمل اصلا ويدين في الوثاق والقيد ويقع قضا الا ان يكون مكرها والمراة كالقاضي اذا سمعته او اخبرها عدل لا يحل لها هكذا اقتصر الشارحون وذكر في البزازية وذكر الاوزجندي انها ترفع الامر الى القاضي فان لم يكن لها بينة تحلفه فان حلف فالاثم عليه انتهى ولا فرق في البائن بين الواحدة والثلاث وهل لها ان تقتله اذا اراد جماعها بعد علمها بالبينونة فيه قولان والفتوى انه ليس لها ان تقتله وعلى القول تقتله بالدوا فان قتلته بالسلاح وجب القصاص عليها وليس لها ان تقتل نفسها وعليها ان تفتدي نفسها بمال او تهرب وليس له ان يقتلها اذا حرمت عليه ولا يقدر ان يتخلص منها بسبب انه كلما هرب ردته بالسحر الكل في شرح المنظومة لابن الشحنة وسياتي في فصل ما تحل به المطلقة انه يحل لها ان تتزوج بغيره في غيبته اذا علمت بالبينونة وهو يتكر قال في المصباح والوثاق بفتح الواو وكسرها القيد وجمعه وثق كرباط وربط وافاد بعدم توقفه على النية انه لا يشترط العلم بمعناه فلو لقنته لفظ الطلاق فتلفظ به غير عالم بمعناه وقع قضا لا ديانة وقال مشايخ اوزجند لا يقع اصلا صيانة لاملاك الناس عن الضياع بالتلبيس كما في البيع كذا في البزازية والعتاق والتدبير والابرا عن المهر كالطلاق كما في البزازية والطلاق وما معه يقاس على النكاح بخلاف البيع والابرا لا يصحان اذا لم يعلم المعنى كما في الخانية وافاد ان طلاق الهازل واللاعب والمخطي واقع كما قدمناه لكنه في القضا اما فيما بينه وبين الله تعالى فلا يقع على المخطي وما في الخلاصة من ان طلاق المخطي واقع اي في القضا بدليل انه قال بعده ولو كان بالعتاق يدين لانه لا فرق بين الطلاق والعتاق وهو الظاهر من قول الامام كما في الخانية خلافا لابي يوسف ولا خلاف ان المنذور بلزمه ولا خلاف انه لو جرى على لسانه الكفر مخطيا لا يكفر كما في الخانية ايضا وكذا اذا تلفظ به غير عالم بمعناه انما يقع قضا فقط بدليل ما في الخلاصة قالت لزوجها اقرا علي اعتدي انت طالق ثلاثا ففعل طلقت ثلاثا في القضا لا فيما بينه وبين الله تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم ينو بخلاف الهازل فانه يقع عليه قضا وديانة لانه مكابر باللفظ فيستحق وما في الخلاصة معزيا الى الاصل له امراتان زينب وعمرة فقال يا زينب فاجابته عمرة فقال انت طالق ثلاثا طلقت

المجيبة

المجيبة فلو قال نويت زينب طلقتا هذه بالاشارة وتلك بالاعتراف انتهى محمول على القضا اما في الديانة فلا يقع على واحدة منهما لما في الحاوي معزيا الى الجامع الاصغر ان اسدا سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال في القضا تطلق التي سمى وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بمجرد النية قال في فتح القدير واما ما روي عنهما نصير من ان من اراد ان يتكلم فجرى على لسانه الطلاق يقع ديانة وقضا فلا يعول عليه انتهى والحاصل ان قولهم الصريح لا يحتاج الى النية انما هو في القضا اما في الديانة فيحتاج اليها لكن وقوعه في القضا بلا نية انما هو بشرط ان يقصدها بالخطاب بدليل ما قالوا لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجته ويقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي متعلم يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم يقف ويكتب امراتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه وما في القنية امراة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا علي فقرا لا تطلق انتهى واما ما في فتح القدير ولا بد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالما بمعناه او النسبة الى الغايبة كما يفيده فروع وذكر ما ذكرناه فليس بصحيح لانه ان كان شرطا للوقوع قضا وديانة فليس بصحيح لانه ان كان شرطا للوقوع قضا وديانة فليس بصحيح لانه صرح بالوقوع قضا فيمن سبق لسانه وان كان شرطا للوقوع ديانة لا قضا فكذلك لانه يقتضي الوقوع قضا فيما لو كرر مسايل الطلاق بحضرتها وفي المتعلم وليس كذلك فالحق ما اقتصرنا عليه وفي القنية ظن انه وقع الطلاق الثلاث على امراته بافتاء من لم يكن اهلا للفتوى وكلف الحاكم وكتبها في الصك فكتبت ثم استفتى من هو اهل للفتوى فافتى بانها لا تقع والتطليقات مكتوبة في الصك بالظن فله ان يعود اليها فيما بينه وبين الله تعالى ولكن لا يصدق في الحكم انتهى وهذا من باب الاقرار بالطلاق كاذبا وقدمنا انه يقع قضا لا ديانة وفي البزازية قال لها ما بقي لك سوى طلاق واحد فطلقها واحدا لا يحل له التزوج بها واقراره حجة عليه ولو قال لها بقي لك طلاق واحد والمسئلة بحالها له ان يتزوج بها لان التخصيص بالواحد لا يدل على نفي بقا الاخر لان النص على العدد لا ينفي الزايد كما في اسما الاجناس انتهى وينبغي ان تكون المسئلة الاولى انما هو في القضا اما في الديانة فلا يقع الا ما كان اوقعه **قوله** ولو قال انت الطالق او انت طالق الطلاق او انت طالق طلاقا فتقع واحدة رجعية بلا نية او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا فثلاث بيانه ما اذا كان الخبر عنها المصدر معرفا كان او منكرا او اسم الفاعل وذكر بعده المصدر معرفا او منكرا اما الوقوع باللفظة الاولى اعني المصدر فلانه ذكر ويراد به اسم الفاعل يقال رجل عدل اي عادل فصار كقوله انت طالق ويرد عليه انه اذا اريد به اسم الفاعل يلزم عدم نية صحة الثلاث وجوابه انه حيث استعمل كان ارادة طالق به من الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح فيثبت له حكم طالق ولذا كان عندنا من الصريح لا يحتاج الى النية لكنه يحتمل ان يراد على حذف مضاف اي ذات طلاق وعلى هذا التقدير تصح ارادة الثلاث ولما كان يحتمل توقف على النية بخلاف نية الثنتين بالمصدر لان نية الثلاث لم تصح باعتبار انه كثرة بل باعتبار انها فرد من حيث انه جنس واحد واما الثنتان في الحرة فعدد محض والفاظ الوحدان لا تحتمل العدد المحض بل يراعى فيها التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية التي هي فرد اعتباري والمثنى بمعزل عنهما فلو كان طلق الحرة واحدة ثم قال لها انت الطلاق ناويا ثنتين فهل يقع الثنتان لانه كل ما نوي فكل لا يقع الا واحدة لما في الخانية لو قال للحرة طلقها واحدة انت باين ونوى ثنتين تقع واحدة وعلله في البدايع بان الباقي ليس كل جنس طلاقها وصرح في الذخيرة بانه اذا نوى ثنتين بالمصدر فانه لا يصح وان كان طلقها واحدة واما ما في الجوهرة من انه اذا تقدم على الحرة واحدة فانه يقع ثنتان اذا نواهما يعني مع الاولى فسهو ظاهر وفرق الطحاوي بين المصدر المنكر حيث لا تصح فيه نية الثلاث وبين المعرف حيث تصح لا اصل له على الرواية المشهورة كما في البدايع واما وقوعه بانت طالق الطلاق او طلاقا فظاهر واما صحة نية الثلاث فبالمصدر مع ان المنتصب هو مصدر طالق لكون الطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم فهو مصدر لمحذوف كذا قالوا ولا يتم الا لو كان طالق مع المصدر كالغاية مع العدد والا لوقع بطالق واحدة وبالطلاق ثنتان حين اراد الثلاث فلم تقع الثنتان بالمصدر وهم لا يقولون به قيد بكونه نوى ثنتين بالمجموع لانه لو نوى ثنتين بالتوزيع كان يريد بقوله انت طالق واحدة وبالطلاق اخرى تقع ثنتان خلافا لفخر الاسلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدر فلا يقع

لا واحدة ووجه الاول ان كلا منهما صالح للايقاع فصار كقوله انت طالق طالق وهو اولى من قول بعضهم طالق
وطالق اذ ليس في الكلام ما يدل على الواو ووجه الاول في فتح القدير بان طلاقا منصوب ولا يرتفع بعد صلاحية
اللفظ لتعدده وصحة الارادة به الا باهدار لزوم صحة الاعراب في الايقاع من العالم والجاهل وفي المغني
لابن هشام من الباب الاول من بحث اللام تنبيه كتب الرشيد ليلة الى القاضي ابي يوسف يسأله عن قول القائل

فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن ۝ وان تخرقي يا هند فالخرق اشأم ۝

فانت طالق والطلاق عزيمة ثلاث ومن يخرق اعق واظلم ۝ فقال ماذا يلزمه اذا رفع الثلاث واذا نصبها قال
ابو يوسف فقلت هذه مسئلة نحوية فقهية ولا آمن الخطأ ان قلت فيها برأيي فاتيت الكسائي وهو في فراشه فسألته
فقال ان رفع ثلاثا طلقت واحدة لانه قال انت طالق ثم اخبر ان الطلاق التام ثلاث وان نصبها طلقت ثلاثا
لان معناه انت طالق ثلاثا وما بينهما جملة معترضة فكتبت الى الرشيد فارسل الي بجوائز فوجهت بها الى الكسائي
انتهى ملخصا واقول ان الصواب ان كلا من الرفع والنصب محتمل لوقوع الثلاث ولوقوع الواحدة اما الرفع فلان ال
في الطلاق اما لمجاز الجنس كما تقول زيد الرجل اي هو الرجل المعتد به واما للعهد الذكري مثلها في فعصى
فرعون الرسول اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلاث ولا تكون للجنس الحقيقي لئلا يلزم الاخبار عن العام بالخاص
كما يقال الحيوان انسان وذلك باطل اذ ليس كل حيوان انسانا ولا كل طلاق عزيمة وثلاثا فعلى العهدية يقع الثلاث
وعلى الجنسية يقع واحدة كما قال الكسائي واما النصب فلانه محتمل لان يكون على المفعول المطلق وحينئذ يقتضي
وقوع الثلاث اذ المعنى فانت طالق ثلاثا ثم اعترض بينهما بقوله والطلاق عزيمة ولان يكون حالا من الضمير
المستتر في عزيمة وحينئذ لا يلزم وقوع الثلاث لان المعنى والطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا فانما يقع ما نواه هذا
ما يقتضيه معنى هذا اللفظ واما الذي اراده هذا الشاعر المعين فهو الثلاث لقوله بعد ۝ فبيني بها ان كنت
غير رفيقة ۝ وما لامرئ بعد الثلاث مقام ۝ انتهى وتعقبه في فتح القدير بانه بعد كونه غلطا بعيد عن مقام
مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية واساليبها لان الاجتهاد يقع في الادلة السمعية العربية والذي
نقله اهل الثبت في هذه المسئلة عن من قرأ الفتوى حين وصلت خلافه وان المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن
ولا دخل لابي يوسف اصلا ولا للرشيد ولمقام ابي يوسف اجل من ان يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده
وبراعته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ قال والخرق بضم مضارع خرق بكسرها والخرق بالضم الاسم
وهو ضد الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق نيابة عن المصدر لقلة الفائدة على ارادة
ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلاثا واما الرفع فلامتناع الجنس الحقيقي بقي ان يراد مجاز الجنس فتقع واحدة او العهد
الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع الثلاث ولذا ظهر من الشاعر انه اراده كما افاده البيت الاخير فجواب محمد بناء
على ما هو الظاهر كما يجب في مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال انتهى ولا يخفى ان العهد
الذكري حيث كان اظهر الاحتمالين فكان ينبغي ان يجيب محمد بما يقتضيه وهو الثلاث وكلام ابن الهمام آخره مخالف لاوله
كما لا يخفى ثم اعلم ان ابن الصائغ تعقب ابن هشام في منع كونها للجنس الحقيقي بانه يجوز كونها بمعنى كل المجموعي لا كل
الافرادي ويصير المعنى ان مجموع افراد الطلاق ثلاث لا ان الواقع منه ثلاث ورده الشمني بان اللام ليس من معانيها
الكل المجموعي وان كان معنى من معاني كل وتعقب ابن هشام ايضا الدماميني في كون الثلاث حالا من الضمير في عزيمة
بان الكلام محتمل وقوع الثلاث على تقدير العهد ايضا بان يجعل للعهد الذكري ورده الشمني بانه انما يفي لزوم
الثلاث وهو صادق باحتمال الثلاث وتعقب الشمني ابن هشام ايضا في كون النصب يحتمل ان يكون على المفعول
المطلق فيقتضي الثلاث بانه انما يقتضيه لو كان مفعولا مطلقا للطلاق الاول وللطلاق الثاني واللام
للعهد اما اذا كان مفعولا مطلقا للطلاق الثاني واللام للجنس فلا يقتضي ذلك انتهى وقيد بقوله انت الطلاق
لانه لو قال انت الثلاث ونوى لا يقع لانه جعل الثلاث للمرأة لا صفة للطلاق المضمر فقد نوى ما لا يحتمله لفظه
فلم يصح ولو قال لامرأته انت مني بثلاث ونوى الطلاق طلقت لانه نوى ما يحتمله وان قال لم انو الطلاق لم يصدق
ان كان في حال مذاكرة الطلاق لانه لا يحتمل الرد ولو قال انت بثلاث واضمر الطلاق يقع كانه قال انت طالق
بثلاث كذا في المحيط وظاهره ان انت مني بثلاث وانت بثلاث بحذف مني سوى في كونه كناية واما انت الثلاث فليس
بكناية **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به عنها كالرقبة والعتق والروح والبدن والجسد

والفرج والوجه او الى جزء شائع منها كنصفها وثلثها طلق اراد بالاضافة الى الجملة ان يكون بطريق الوضع
كانت طالق ومما يعبر به عن الجملة بطريق التجوز كرقبتك والا فلا يعبر به عن الجملة كذا في فتح القدير وذكر
الشارح ان ما يضاف الى الجملة انت والروح والبدن والجسد واما ما يعبر به عنها ما عداها والظاهر الاول
كما لا يخفى واشار بالتعبير به عنها الى انه لا بد ان يقول مثلا رقبتك طالق اما لو قال الرقبة منك طالق او الوجه
او وضع يده على الرأس او العنق وقال هذا العضو طالق لم يقع في الاصح لانه لم يجعله عبارة عن الكل بل عن
البعض بخلاف ما اذا لم يضع يده بل قال هذا الرأس طالق واشار الى رأس امرأته الصحيح انه يقع كما لو قال
رأسه هذا طالق ولهذا لو قال لغيره بعت منك هذا الرأس بالف درهم واشار الى رأس عبده فقال المشتري
قبلت جاز البيع كذا في الخانية وقيد بالرقبة وما بعدها لانه لا يقع بالبطن والظهر والبضع والدم على
الصحيح ولهذا لو قال دمك حر لا يعتق وقد صححوا صحة التكفل بالدم لما يقال دمه هدر اي نفسه فكان الحر
جريه في الكفالة دون الطلاق والعتق وصحح في الجوهرة وقوع الطلاق يقال ذهب دمه هدرا وحينئذ لا فرق
بين الطلاق والكفالة وتقييدهم الجزء بالشائع ليس للاحتراز عن المعين لما في الخلاصة لو قال النصف الاعلى
طالق واحدة والنصف الاسفل ثنتين فقد وقعت هذه المسئلة ببخارى فافتى بوقوع الواحدة بعضهم
لان الرأس في النصف الاعلى وبعضهم اعتبر الاضافتين لان الفرج في الاسفل انتهى وقد علم به انه لو اقتصر على احدهما
وقعت واحدة اتفاقا وقد اطلق المصنف وقوع الطلاق بما ذكر فافاد انه صريح لا يتوقف على النية فلو قال
اردت به العضو حقيقة لم يصدق قضاء ويصدق ديانة لكنه كيف يكون صريحا مع انه انما يكون بغلبة
الاستعمال كما قدمناه ولقد ابعد الشارح الزيلعي حيث قال في بحث قوله انا منك طالق لغو وكونه غير متعارف
ايقاعه لا يخرجه من ان يكون صريحا كقوله عشرك طالق او فرجك او طلقتك نصف تطليقة انتهى لان الصراحة
انما هي بغلبة الاستعمال والتحقيق ان الوقوع قضاء انما هو اذا كان التعبير به عن الكل عرفا مشتهرا او لو اقتصر
على التعبير عن الجملة لكان اولى لان الاضافة الى الجملة علمت من اول الباب من قوله كانت طالق **قوله** والى
اليد والرجل والدبر اي لا تطلق بالاضافة الى ما ذكر اي الى ما لا يعبر به عن الجملة فدخل فيه الشعر والانف
والساق والفخذ والظهر والبطن واللسان والاذن والفم والصدر والذقن والسن والريق والعرق
والحمل والقلب طلقة فشمل ما اذا نوى به كل البدن لكن في البزازية وذكر الامام الحلواني ان ذكر عضوا معبرا
عن جميع البدن ونوى قضاء الطلاق عليه لم يبعد ان يصدق ولو ذكر اليد والرجل واراد به كل البدن
قلنا ان نقول يقع الطلاق وان كان جزءا لا يستمتع به كالسن والريق لا يقع انتهى وفي الظهيرية لو اضافه الى قلبها
لا رواية لهذا في الكتابة وفي فتح القدير من كتاب الكفالة ولم يذكر محمد ما اذا كفل بعينه قال البلخي لا يصح كما في
الطلاق الا ان ينوي به البدن والذي يجب ان يصح في الكفالة والطلاق اذ العين مما يعبر به عن الكل يقال عين
القوم وهو عين في الناس ولعله لم يكن معروفا في زمانهم اما في زماننا فلا شك في ذلك انتهى ومثل الطلاق
الظهار والايلاء والعفو عن القصاص والعتاق حتى لو اعتق اصبعه لا يقع قيدنا بكونه لا يعبر به عن الجملة
لان اليد وما معها لو كان عند قوم يعبرون به عن الجملة وقع الطلاق وهو محمل ما ورد منها مرادا به الجملة كالحديث
على اليد ما اخذت حتى ترد وكقوله تعالى تبت يدا ابي لهب وحاصله انه صريح يقع قضاء بلا نية كالرقبة وكناية
لا يقع بها الا بالنية كاليد وما ليس صريحا ولا كناية لا يقع به وان نوى كالريق والسن والشعر والظفر والعرق
والحمل والقلب وقيد بالدبر لانه لو قال استك طالق وقع كفرجك كما في الخلاصة فالاست وان كان مرادفا للدبر
لم يلزم تساويهما في الحكم لان الاعتبار هنا لكون اللفظ يعبر به عن الكل الا ترى ان البضع مرادف للفرج
وليس حكمه هنا حكمه في التعبير وقيد بالطلاق في الجزء الشائع للاحتراز عن العتاق وتوابعه فانه من قبيل
ما يتجزى فلو اعتق نصف عبده لم يعتق كله عند الامام وللاحتراز عن النكاح فانه لو تزوج نصفها لم يصح
النكاح احتياطا كما في الخانية وبه ضعف قول الشارح ان الجزء الشائع محل للنكاح والعفو عن دم العمد
وتسليم الشفعة كالطلاق والاصل ان ذكر بعض ما لا يتجزى كذكر كله **قوله** ونصف التطليقة او ثلثها
طلقة ومراده ان جزء الطلقة تطليقة ولو جزءا من الف جزء لان الشرع ناظر الى صون كلام العاقل وتصرفه ما
امكن عن الالغاء ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه فلما لم يكن للطلاق جزء كان ذكر كله تصحيحا

كالعفو وفي الظهيرية انت طالق ثلاثا الا نصف تطليقة قيل على قول ابي يوسف يقع ثنتان لان التطليقة كما لا تتجزى
في الايقاع لا تتجزى في الاستثنا فيصير كانه قال الا واحدة وعند محمد يقع الثلاث لان النصف من الطلاق لا
يتجزى في الايقاع لا في الاستثنا ولو قال انت طالق تطليقة الا نصفها تقع واحدة وهذا اشارة الى ما
قال محمد انتهى وقد يقال انه يشير الى قول محمد لان ابا يوسف انما لم يقل بالتكميل في الاستثنا هنا لعدم فائدته
لانه حينئذ لا يصح لكونه استثنا الكل من الكل ولو قال وجز الطلقة تطليقة لكان اوجز واشمل واحسن قوله
وثلاثة انصاف تطليقتين ثلاث لان نصف التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلاثة انصاف فتكون ثلاثا
ضرورة الا اذا نوى تنصيف كل من التطليقتين فتكون انصافها اربعا فثلاثة منها طلقة ونصف فتقع طلقتان
ديانة ولا يصدق في القضا لانه احتمال خلاف الظاهر لان الظاهر ان نصف التطليقتين تطليقة لا نصفا
تطليقتين قيد بقوله تطليقتين لانه لو قال ثلاثة انصاف تطليقة وقعت طلقتان لانها طلقة ونصف
فتتكامل وهو المنقول في الجامع الصغير واختاره الناطفي وصححه العتابي وعلم منه انه لو قال اربعة انصاف
تطليقة وقعت ثنتان ايضا وعرف منه ايضا انه لو قال نصفي تطليقة وقعت واحدة وفي الذخيرة لو قال
انت طالق نصف تطليقتين فواحدة ولو قال نصفي تطليقتين فثنتان ولو كذا نصف ثلاث تطليقات ولو قال
نصفي ثلاث تطليقات فثلاث وحاصلها انها اثنى عشر مسئلة لان المضاف اعني النصف اما ان يكون واحدا او
اثنين او ثلاثا او اربعا وكل منها اما ان يكون المضاف اليه واحدة او ثنتين او ثلاثا فان كان النصف مضافا الى
الطلقة فقط فواحدة وان كان النصف مضافا الى الطلقتين فواحدة وان كان النصف مضافا الى الثلث فثنتان
وان كان النصفان مضافا الى الواحدة فواحدة والى الثنتين فثنتان والى الثلاث وان كان الثلاثة الانصاف
مضافا الى الواحدة فثنتان والى الثنتين فثلاث والى الثلاث فكذلك استنباطا مما قبلها لا نقلا وان كان المضاف
اربعة الانصاف فان الى الواحدة فثنتان وان الى الثنتين او الى الثلاث فثلاث استنباطا واشار المصنف الى انه
لو قال للمدخول بها انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة وقع ثلاث لان المنكر اذا اعيد
منكرا كان الثاني غير الاول فيتكامل كل جزء بخلاف ما اذا قال انت طالق نصف تطليقة وثلثها وسدسها حيث
تقع واحدة لان الثاني والثالث عين الاول فالكل اجزا طلقة واحدة حتى لو زادت على الواحدة وقعت ثانية
وكذا في الثالثة وهو مختار جماعة من المشايخ وفي المحيط والولوالجية وهو المختار وهكذا ذكر الحسن في المجرد
لانه زاد على الاجزا تطليقة واحدة لا بد وان تكون الزيادة من تطليقة اخرى فتتكامل الزيادة والاصح في الحاد
المرجح وان زادت اجزا واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف الاجزا الى واحدة نص عليه في المبسوط وعلى هذا لو قال
انت طالق واحدة ونصفها تقع واحدة كما في الذخيرة بخلاف واحدة ونصفا واما غير المدخول بها فلا يقع عليها
الا واحدة في الصور كلها كما في البدائع ودل كلامه انه لو قال لاربع نسوة بينكن تطليقة طلقت كل واحدة واحدة
لان الربع يتكامل وكذا بينكن تطليقتان او ثلاثا او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن جميعا فيقع في التطليقتين
على كل منهما تطليقتان وفي الثلاث ثلاث ولو قال بينكن خمس تطليقات وقع على كل واحدة ثنتان الى ثمان ولو قال بينكن تسع
وقع على كل واحدة ثلاث ولفظ اشركتكن كلفظ بين بخلاف ما لو طلق امراتين كل واحدة ثم قال لثالثة اشركتك فيما
اوقعت عليهما يقع عليها تطليقتان لانه شركها في كل تطليقة ولو طلقها ثلاثا ثم قال للاخرى اشركتك معها في
الطلاق وقع على الثانية ثلاث بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شي فلم تقسم بينهن وهنا قد وقع الثلاث
على الاولى فلا يمكنه رفع شي منه ولو قال انت طالق ثلاثا ثم قال للاخرى اشركتك فيما اوقعت عليها ثم قال لثالثة اشركتك
فيما اوقعت عليهما قال في فتح القدير وقد ورد استفتا فيها فبعد ان كتبنا تطلق الثلاث ثلاثا ثلاثا قلنا
ان وقوعهن على الثالثة باعتبار انه اشركها في ستة هي بعينها علل وقوع الثلاث على الثالثة بعد الافتا بانه
اشركها في ست اوقعها فيقع عليها الثلاث ويلغو ثلاث وليس معناه انه ظهر له شي بخلاف ما افتى به كما قد يتوهم وفي
المبسوط لو قال لامراتين انتما طالقتان ثلاثا ينوي ان الثلاث بينهما فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل منهما
ثنتين لانه من محتملات لفظه لكنه خلاف الظاهر فلا يدين في القضا فتطلق كل ثلاثا وكذا لو قال لاربع انتن
طوالق ثلاثا ينوي ان الثلاث بينهن فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي القضا
تطلق كل ثلاثا انتهى وفي المحيط فلانة طالق ثلاثا وفلانة معها او قال اشركتك يا فلانة معها طلقتا ثلاثا

خمس

ثلاثا ولو طلق امراته ثم قال لاخرى قد اشركتك في طلاقها طلقت واحدة ولو قال للثالثة قد اشركتك في طلاقهما
طلقت ثنتين ولو قال للرابعة قد اشركتك في طلاقهن طلقت ثلاثا ولو كان الطلاق على الاولى بمال مسمى ثم قال
للثانية قد اشركتك في طلاقها طلقت ولم يلزمها المال لان الاشراك وجد في الطلاق لا في المال ولو قال اشركتك
في طلاقها على كذا من المال فان قبلت لزمها الطلاق والمال والا فلا انتهى ولم يتكلم على كونه بائنا او رجعيا حيث لم
يقل على كذا وينبغي ان يكون في المسئلة الاولى رجعيا لان البينونة لاجل المال ولم يوجد وينبغي انه لو قال لها انت
طالق بائن او بائن ثم قال للاخرى اشركتك في طلاقها ان يقع على الثانية بائنا ايضا ثم قال في المحيط ايضا ولو
اعتقت الامة المنكوحة فاختارت نفسها فقال زوجها لامراة له اخرى قد اشركتك في فرقة هذه طلقت بائنة
وان نوى ثلاثا فثلاث وحكى ابو سليمان عن محمد انها لا تطلق ولو قال في فرقة العنين واللعان والايلا والخلع قد
اشركتك في فرقة هذه طلقت لان هذه الفرقة فرقة طلاق بخلاف الاولى ولو قال لامراته انت طالق خمس تطليقات
فقالت ثلاث تكفيني فقال ثلاث لك والباقي على صواحبك وقع الثلاث عليها ولم يقع شي على غيرها لان الباقي بعد
الثلاث صار لغوا فقد صرف اللغو الى صواحبها فلا يقع بشي انتهى وقدمنا خلافا في الاخيرة قوله ومن واحدة
او بين واحدة الى ثنتين واحدة والى ثلاث ثنتان يعني عند ابي حنيفة فتدخل الغاية الاولى دون الثانية وقالا
بدخولهما فيقع في الاولى ثنتان وفي الثانية ثلاث استحسانا بالتعارف الا انهما اطلقا فيه وابو حنيفة يقول
انما تدخل الغايتان عرفا فيما مرجعه الاباحة كخذ من مالي من عشرة الى مائة وبع عبدي بمال من مائة الى الف وكل من الملح
الى الحلو فله اخذ المائة والبيع بالف واكل الحلو واما ما اصله الحظر حتى لا يباح الا لدفع الحاجة فلا والطلاق
منه فكان قرينة على عدم ارادته الكل غير ان الغاية الاولى لا بد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في
صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى ثلاث اذ لا ثانية بلا اولى ووجود الطلاق عين وقوعه بخلاف الغاية
الثانية وهي ثلاث في هذه الصورة فانه يصح وقوع الثانية بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فلا حاجة
الى ادخالها لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية وهو منتف وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غاية
بل بما ذكرنا من انتفا العرف فيه فلا تدخل فيلغو قوله من واحدة الى ثنتين ويقع بطالق واحدة ولا يراد انت طالق
ثانية حيث لا يقع الا واحدة لان ثانية لغو فيقع بانت طالق وقد ظهر بهذا التقرير ان الاختلاف انما نشا من اثبات
العرف وعدمه مع الاتفاق على اعتبار العرف فلا يرد دخول المرافق لان العرف لما ادخل ما بعد الى تارة واخرجه اخرى
كان الاحتياط الدخول فان قيل ما بين هذا وهذا يستدعي وجود الامرين ووجودهما وقوعهما فيقع الثلاث
الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور المعنوية فانما يقتضي الاول واحتمال وجود الثاني
عرفا ففي ما بين الستين الى السبعين يصدق واذا لم يبلغ السبعين كذا في فتح القدير وفي جامع الفصولين لو باع
بالخيار الى غد دخل الغد في الخيار ولو حلف ليقضين دينه الى خمسة ايام لا يحنث ما لم تغرب الشمس من اليوم
الخامس وكذا لا يكلمه الى عشرة ايام دخل العاشر وكذا في ان تزوجت الى عشرة سنين دخلت العاشرة واما في
الاجارة ففي بعض الكتب اواجر الى خمس سنين دخلت الخامسة وفي عامة الكتب لا تدخل انتهى وتمامه في شرحنا
المسمى بتعليق الانوار على اصول المنار ولو نوى في الثانية واحدة دين ديانة لا قضا لانه محتمله وهو خلاف
الظاهر واشار بقوله الى ثنتين الى انه لو قال ما بين واحدة الى واحدة تقع واحدة بالاولى اتفاقا وقيل لا يقع
شي عندهم لانه لا يقول بدخول الغايتين والاصح الوقوع عنده بطالق ويلغو ما بعده كذا في المعراج وقيد
بقوله الى ثلاث لانه لو قال ما بين واحدة وثلاث بحرف العطف دون الغاية وقعت واحدة عند الكل لان
كان فيه العرف الكائن في الغاية ولو قال من واحدة الى عشرة وقعت ثنتان عند ابي حنيفة وقيل ثلاث بالاجماع
لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا بالف فطلقها ثلاثا وقعت بخمسمائة ورجحه في القنية بانه
احسن من حيث المعنى وفيها لو قال انت طالق من ثلاث الى واحدة تقع ثلاث قال بديع رحمه الله وينبغي ان يكون
هذا بالاتفاق ثم ظهر لي انه على قولهما وهو منصوص عليه في بعض الكتب انه يقع عنده ثنتان وعندهما ثلاث
انتهى قوله وواحدة في ثنتين واحدة ان لم ينو او نوى الضرب يعني تقع واحدة فيما لو قال انت طالق
واحدة في ثنتين ان لم ينو شيئا او نوى الضرب والحساب لما عرف الحساب خلافا لزفر في الثاني لان عرفهم
فيه تضعيف احد العددين بعدد الاخر كقوله واحدة مرتين ولنا ان قوله في ثنتين ظرف حقيقة وهو

لا يصلح له فيقع المظروف دون الظرف ولهذا لزمه عشرة في قوله علي عشرة في عشرة الا ان قصد المعية او العطف
فعشرون لمناسبة الظرف كليهما واما الضرب فان كان في المحسوسات اعني فيما له طول وعرض وعمق فاثره في تكثير
المضروب وان كان فيما ليس له طول وعرض فاثره في تكثير الاجزا فانه لو زاد بالضرب في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا
لانه يضرب ما ملكه من الدرهم في ماية فيصير ماية فيضرب الماية في الالف فيصير ماية الف فصار معنى قولنا واحدة
في ثنتين واحدة ذو جزئين وكذا قولنا واحدة في ثلاث واحدة ذو اجزا ثلاث والطليقة الواحدة وان كثرت اجزاؤها
لا تصير اكثر من واحدة كذا في المعراج ورجح في فتح القدير والتحرير قول زفر بان الكلام في ان عرف الحساب في التركيب اللفظي
كون احد العددين مضعفا بعدد الاخر والعرف لا يمنع والفرض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو اوقع بلغة اخرى
فارسية او غيرها وهو يدريها انتهى وهكذا رجحه في غاية البيان وجوابه ان اللفظ لما لم يكن صالحا له لم يعتبر
فيه العرف ولا النية كما لو نوى بقوله اسقني الما الطلاق فانه لا يقع به **قوله** وان نوى واحدة وثنتين فثلاث
يعني في المدخول بها والا فواحدة لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف فصح ان يراد به معنى الواو
فقد يكون نوى بفي الواو ولانه لو نوى بها معنى مع وقع الثلاث مدخولا بها او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول
بها انت طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى لفظة مع بها ثابت كقوله تعالى ونتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب الجنة
واما الاستشهاد بقوله تعالى فادخلي في عبادي مع عبادي فبعيد بنوعيه وادخلي جنتي فان دخولها معهم
ليس الا الى الجنة فهي على حقيقتها ولهذا قال في الكافي فان المراد في جملة عبادي وفي اخشاد عبادي ويؤيده قراة
في عبدي فالاوجه الاستشهاد بما ذكرنا وحكم ما اذا نوى الظرفية حكم ما اذا لم ينو شيئا لانه لا ظرف له فلذا لم
يذكره المصنف رحمه الله فالوجوه خمسة **قوله** وثنتين في ثنتين ثنتان يعني اذا لم يكن له نية او نوى الظرف
او الضرب لما ذكرنا وان نوى معنى الواو او معنى مع وقعت ثلاث في المدخول بها وفي غيرها ثنتان في الاول وثلاث في
الثاني كما قدمناه **قوله** ومن هنا الى الشام واحدة رجعية لانه وصفه بالقصر لان الطلاق متى وقع وقع
في جميع الدنيا وفي السموات فلم يثبت بهذا اللفظ زيادة شدة وقال الامرتاشي مع انه انما مد المرأة لا الطلاق ووجهه
انه حال ولا يصلح صاحب الحال في التركيب الا الضمير في طالق **قوله** وبمكة وفي مكة وفي الدار تنجيز فتطلق
في الحال وان لم تكن في الدار ولا مكة وكذا في الظل وفي الشمس والثوب كالمكان فلو قال انت في ثوب كذا وعليها غيره طلقت
للحال وكذا اذا قال انت طالق مريضة او مصلية او وانت مريضة وان قال عنيت اذا لبست واذا مرضت صدق
ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كما اذا قصد بمسيلة المكان الدخول فيتعلق به ديانة لا قضاء وانما
تعلق الطلاق بالزمان دون المكان لان فيه معنى الفعل وبين الفعل والزمان مناسبة من حيث انه لا بقا لهما
فكما يوجدان يذهبان والمكان بقا لا يتجدد كل ساعة اما الزمان يتجدد ويحدث كل ساعة كالفعل فكان اختصاص
الطلاق بالزمان اكثر كذا في المعراج وفي الخانية لو قال انت طالق في الليل والنهار طلقت واحدة ولو قال
انت طالق في الليل والنهار تقع ثنتان ولو قال انت طالق في ليلك ونهارك طلقت في الحال ولو قال انت طالق
الى راس الشهر او الى السنة تعلق **قوله** واذا دخلت مكة تعليق لوجود حقيقة التعليق وكذا اذا قال انت طالق
في دخولك الدار او في لبسك ثوب كذا يتعلق بالفعل فلا تطلق حتى تفعل لان حرف في للظرف والفعل لا يصلح شاغلا
له فيحمل على معنى الشرط للمناسبة بينهما ولو قال انت طالق فيها في دخولك الدار طلقت للحال كذا في المحيط والمعراج
واوضحه في الذخيرة بانه اذا ذكر في بدون حرف الها يصير صفة للمذكور اولا وهو الطلاق والدخول لا يصلح ظرفا
لانه فعل فجعل شرطا فصار الطلاق متعلقا بدخول الدار واذا ذكر في مع حرف الها صار صفة للمذكور اخرا وهو الدخول
والطلاق لا يصلح ظرفا للدخول ولا يمكن جعل الطلاق شرطا ايضا للدخول فتعذر العمل بالظرفية والشرطية
فلغي كلمة في فوقع بقوله انت طالق انتهى فان كانت الرواية بها التانيث فهي راجعة الى الطلقة وان كان الضمير مذكورا
فهو عائد الى الطلاق كما لا يخفى وانما لا يصح التعليق بها في قوله لاجنبية انت طالق في نكاحك حتى لو تزوجها لا يقع
لانها كالتعليق توقفا لا ثبوتا وتمامه في الاصول ولا فرق بين كون ما يقوم بها فعلا اختياريا او غيره حتى لو
قال في مرضك او وجعك او صلاتك لم تطلق حتى تمرض وتصلي واشار في تلخيص الجامع الى قاعدة هي ان الاضافة
ان كانت الى الموجود فانه يتنجز كقوله طالق في الدار وان كانت الى المعدوم فانه يتعلق كقوله في دخولك وقيد بفي
لانه لو قال انت طالق لدخولك الدار او لحيضك تطلق للحال ولو قال انت طالق بدخولك الدار او بحيضك

لا تطلق حتى تدخل الدار وتحيض كذا في الخانية وفي المحيط لو قال انت طالق في حيضك وهي حائض لم تطلق حتى تحيض
اخرى لانه عبارة عن دور الدم وبزوله لوقته فكان فعلا اصلا فصار شرطا كما في الدخول والشرط يعتبر في المستقبل
لا في الماضي ولو قال انت طالق في حيضة او في حيضتك لم تطلق حتى تحيض وتطهر لان الحيضة اسم للحيضة
الكاملة لقوله صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا توطأ الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحيالى حتى
يستبرين بحيضة واراد بها كمالها انتهى والحاصل انه ان ذكر الحيضة بالتا المثناة من فوق كان تعليقا لطلاقها
على الطهر من حيضة مستقبلة وان ذكره بغيرها كان تعليقا على رؤية الدم بشرط تمتد ثلاثا كذا في شرح
التلخيص قال في المحيط ولو قال انت طالق في ثلاثة ايام طلقت للحال لان الوقت يصلح ظرفا لكونها طالقا
ومتى طلقت في وقت طلقت في سائر الاوقات ولو قال انت طالق في مجي ثلاثة ايام لم تطلق حتى يجي اليوم الثالث
لان المجي فعل فلم يصلح ظرفا فصار شرطا ولا يحتسب باليوم الذي حلف فيه لان الشروط تعتبر في المستقبل لا في
الماضي ومجي اليوم يكون من اوله وقد مضى جزء اوله ولو قال في مضي يوم تطلق في الغد في مثل تلك الساعة
ولو قال في مجي يوم تطلق حين يطلع الفجر من الغد لان المجي عبارة عن مجي اول جزء منه يقال جا يوم الجمعة كما طلع الفجر
وجا شهر رمضان كما هل الهلال وان لم يجي كله فصار كانه قال انت طالق اذا جا اول جزء منه واما المضي فعبارة
عن جميع اجزاء اليوم وقد وجد من حين حلف مضي بعض يوم لا مضي كله فوجب صرفه الى تتميمه من اليوم الثاني
ليتحقق مضي جميع يوم انتهى وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد في الظرفية وتجعل شرطا للتعدد الى ثلاث
ولو قال انت طالق في ثلاثة ايام ينجز والوكيل به يملك ثلاثا متفرقة قال الغد طلوع الشمس انت طالق في مضي اليوم
يقع عند غروبها وفي مضي يوم عند مجي تلك الساعة وكذا في مضي ثلاثة ايام ولو قال ليلا يقع عند غروب
الشمس في الثالث انتهى وصورة التوكيل به ان يقول لاخر طلق امراتي في ثلاثة ايام والفرق بينهما ان الايقاع لا يمتد
فاقتضى التفريق بخلاف وصفها بالطلاق في الثلاثة **فصل**
يعني في اضافة الطلاق الى الزمان ذكر في باب ايقاع الطلاق فصلين باعتبار تنويع الايقاع اي ما به على ما
قدمنا الى مضاف وموصوف ومشبه او غيره متعلق بمدخول بها وغير مدخول بها وكل منها صنف تحت ذلك
الصنف المسمى بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه
صنف عال والعلم مطلقا يعني الادراك جنس وما تحته من اليقين والظن نوع والعلوم المدونة تكون ظنية
كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة فواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة له فوجدها
تترتب على العلم باحوال شي او اشيا من جهة خاصة وضعه ليبحث عن احواله من تلك الجهة فقد قيد ذلك
النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا وقيل الواضع صنفا لعلم اي جعله صنفا فالواضع باسم المصنف
من المولفين وان صح ايضا فهم وعلم مما ذكرنا انها تتباين مندرجة تحت صنف اعلى لتباين العوارض المفيدة لكل
منها النوع وانما ذكر من نحو كتاب للحوالة اللائق به خلاف تسميته بكتاب كذا في فتح القدير والصنف في اللغة
الطائفة من كل شي وقيل النوع كذا في المصباح **قوله** انت طالق غدا او في غد تطلق عند الصبح لانه وصفها
بالطلاق في جميع الغد في الاول لان جميعه هو مسمى الغد فتعين الجزء الاول لعدم المزاحم وفي الثاني وصفها
في جزء منه وافاد انه اذا اضافه الى وقت فانه لا يقع للحال وهو قول الشافعي واحمد وقال مالك يقع في الحال
اذا كان الوقت ياتي لا محالة مثل ان يقول اذا طلعت الشمس او دخل رمضان ونحو ذلك وهو باطل بالتدبير فان
الموت ياتي مع انه لا محالة ولا ينجز كذا في المعراج ثم اعلم ان الطلاق ينافي فاذا قال انت طالق الى عشرة ايام
فانه يقع بعد العشرة وتكون الى بمعنى بعد والعتق والكفالة الى شهر كالطلاق اليه وعن الثاني انه كفيل في الحال
والفتوى انه كفيل بعد شهر والامر باليد الى عشرة صار الامر بيدها للحال ويزول بمضيها ولو نوى ان يكون بيدها
بعد العشرة لا يصدق قضاء والبيع الى شهر تاجيل للثمن والوكالة تقبل التاقيت حتى لو تصرف بعده لو قتا لا
يصح وفي الاجارة الى شهر تعين ما يلي العقد ومتصلا به وكذا في المزارعة والشركة الى شهر كالاجارة والصلح
الى شهر والقسمة اليه لا يصح والابرا الى شهر كالطلاق الا اذا قال اردت التاخير فيكون تاجيلا اليه والاقرار
الى شهر ان صدقه المقر له ثبت الاجل وان كذبه لزم المال حالا والقول له واذن العبد لا يتوقت والتحكيم والقضا
يقبلان التاقيت ونهي الوكيل عن البيع يوما يتوقت هذه الجملة لبيان ما يتوقت وما لا يتوقت ذكرتها هنا لكثرة فوائدها

وهي مذكورة في البزازية من فصل الامر باليد وفيها من الايمان ان كذا اذا جاء غد يمين ان كذا ليس بيمين لانه اضاف
والطلاق المضاف الى وقتين ينزل عند اولهما والمعلق بالفعلين عند اخرهما والمضاف الى اخر الوقتين كقوله
غدا او بعد غد طلقت بعد غد ولو علق باحد الفعلين ينزل عند اولهما والمعلق بفعل او وقت يقع بايهما سبق في
الزيادات ان وجد الفعل اولا يقع ولا ينتظر وجود الوقت ولا لا يقع ما لم يوجد الفعل انتهى وفيها من فصل
الاستثناء انت طالق ثلاثا الا واحدة غدا وان كلمت فلانا تعلق ثنتان بمجي الغد وكلام فلان انتهى وفي المحيط ولو
قال انت طالق تطليقة تقع عليك غدا تطلق حين يطلع الفجر فانه وصفها للتطليقة بما تتضمن به فانها تتصف
بالوقوع غدا بان كانت مضافة الى الغد فلا يقع بدون ذلك الوصف ولو قال تطليقة لا تقع الا غدا طلقت للحال
لانه وصفها بما لا تتصف به لانه ليس من الطلاق ما لا يقع الا في الغد بل يتصور وقوعه حالا واستقبالا لا فالغي ذكر
الوصف فبقي مرسلا كما لو قال انت طالق تطليقة تصير او تصبح غدا ولو قال انت طالق بعد يوم الاضحى تطلق حين
يمضي اليوم لان البعدية صفة للطلاق لما بينا فصار الطلاق مضافا الى ما بعد يوم الاضحى فلم يقع قبله ولو
قال بعدها يوم الاضحى طلقت للحال لان البعدية صفة اليوم فيتاخر اليوم عن الطلاق فبقي الطلاق مرسلا
غير مضاف فلو قال مع يوم الاضحى طلقت حين يطلع فجره لان مع للقران فقد جعل الوقوع مقارنا ليوم الاضحى
ولو قال معها يوم الاضحى للحال لان حرف مع هنا دخل على الوقت فصار مضيفا الوقت الى الطلاق واضافة الوقت
الى الطلاق باطل لانه مما لا يتجزى فبقي الطلاق مرسلا كما لو قال انت طالق قبلها يوم الاضحى طلقت للحال انتهى وفي
الذخيرة الحاصل ان الطلاق اذا اضيف الى وقت لا يقع ما لم يجئ ذلك الوقت وان اضيف الوقت الى الطلاق وقع للحال
والتوضيح فيها وقيد بقوله غدا لانه لو قال انت طالق لا بل غدا طلقت الساعة واحدة وفي الغد اخرى كذا في المحيط معزيا
الى ابي يوسف وفي البزازية ان شئت فانت طالق غدا فالمشيئة بخلاف انت طالق غدا ان شئت فان المشيئة اليها في الغد
وفي الظهيرية رجل قال لامرأته انت طالق غدا اذا دخلت الدار يلغو ذكر الغد فيتعلق الطلاق بدخول الدار
حتى لو دخلت في اي وقت كان طلقت وهذا مشكل فانه اذا الغا ذكر الغد يصير فاصلا بين الشرط والجزاء فوجب
ان يتنجز الجزاء ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق غدا يتعلق طلاق الغد بالدخول انتهى وبه علم
ان التقييد بالوقت انما يصح اذا لم يات بعده تعليق لتعارض الاضافة والتعليق فيترجح المتاخر قوله ونية العصر
تصح في الثاني اي نية اخر النهار تصح مع ذكر كلمة في وتصح عند حذفها قضاء عند ابي حنيفة وقالا لا تصح في الثاني
كالاول والفرق له عموم متعلقها بدخولها مقدرة لا ملفوظة لغة للفرق بين صمت سنة لغة وكذا شرعا فيما لو حلف
ليصومن عمره فانه يتناول جميع عمره حتى لا يبر في يمينه الا بصوم جميع العمر ولو قال لاصومن في عمري فانه
يتناول ساعة من عمره حتى لو صام ساعة بر في يمينه كما في المعراج فيه جزء من الزمان مع ذكرها نية الحقيقة لان
ذلك الجزء من افراد المتواطي ومع حذفها نية تخصيص العام فلا يصدق قضاء وانما تعين اول اجزائه مع عدمها
لعدم المزاحم وجعلهم لفظ غد عاما مع كونه نكرة في الاثبات لتنزيل الاجزاء منزلة الافراد وكان يكفيهم ان يقال انه
خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وهذا بخلاف ما لا يتجزى الزمان في حقه فانه لا فرق فيه بين الحذف
والاثبات كصمت يوم الجمعة وفي يوم الجمعة قيدنا بكونه قضاء لانه يصدق ديانة فيهما اتفاقا واليوم والشهر
ووقت العصر كالغد فيهما ومثل قوله في غد كقوله في شعبان مثلا فاذا قال انت طالق في شعبان فان لم تكن له نية
طلقت حين تغيب الشمس من اخر يوم من رجب وان نوى اخر يوم من شعبان فهو على الخلاف ومما تفرع على حذف في واثباتها
لو قال انت طالق كل يوم تقع واحدة عند الثلاثة وقال زفر تقع ثلاث في ثلاثة ايام ولو قال في كل يوم طلقت
ثلاثا في كل يوم واحدة اجماعا كما لو قال عند كل يوم او كلما مضى يوم والفرق لنا ان في للظرف والزمان انما يكون ظرفا
من حيث الوقوع فيلزم من كل يوم فيه وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاتصاف بالواقع فلو نوى
ان تطلق كل يوم تطليقة اخرى صحت نيته وفي الخلاصة انت طالق مع كل يوم تطليقة فانها تطلق ثلاثا ساعة
حلفه وفي التتمة انت طالق راس كل شهر تطلق ثلاثا في كل شهر واحدة ولو قال انت طالق كل شهر طلقت واحدة لان
في الاول بينهما فصل في الوقوع ولا كذلك في الثاني ولو قال انت طالق كل جمعة فان كانت نيته على كل يوم جمعة
فهي طالق في يوم جمعة حتى تبين بثلاث وان كانت نيته على كل جمعة تمر بايامها على الدهر فهي طالق
واحدة وان لم تكن له نية فهي واحدة انتهى وفي المحيط لو قال انت علي كظهر امي كل يوم كان ظهارا واحدا فلا

يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر كما لو قال انت طالق كل يوم ولو قال في كل يوم كان مظاهرا في كل يوم لانه افرد كل يوم
بالظهار فاذا جاء الليل بطل الظهار وعاد من الغد لان الظهار يتوقف فاذا مضى الوقت بطل الظهار
وان كفر في كل يوم فله ان يقربها في ذلك اليوم لان الظهار قد ارتفع بالتكفير وعاد من الغد ولو قال انت علي
كظهر امي اليوم وكلما جاء يوم كان مظاهرا الليل بطل وله ان يقربها ليلا لانه وقته باليوم فاذا جاء الغد صار
مظاهرا ولا يقربها ليلا ولا نهارا حتى يكفر ولا كذلك في كل يوم يوم مظاهر ظهارا مستقبلا عند طلوع الفجر
لا يبطله الا الكفارة على حدة لانه ذكره بكلمة كلما فينعقد كل يوم ظهار على حدة وهو مرسل فيقع مؤبدا انتهى
وفي البزازية ويدخل في قوله لا اكلمه كل يوم حتى يكلم الليلة حتى لو كلمه في الليل فهو كالكلام في النهار كما في قوله
ايام هذه الجمعة وفي قوله في كل يوم لا تدخل الليلة حتى لو كلمه في الليل لا يحنث لا يكلمه اليوم وغدا وبعد غد
فهذا على كلام واحد ليلا كان او نهارا ولو قال في اليوم وفي غد وفي بعد غد لا يحنث في كل يوم تمامه ولو كلمه ليلا
لا يحنث في يمينه انتهى ومما دخل تحت هذا الاصل ما عن ابي حنيفة لو استاجره ليخبز له كذا من الدقيق فسدت لجهالة
المعقود عليه من كونه العمل او المنفعة ولو قال في اليوم لا تفسد لانه للظرف لا لتقدير المدة فكان المعقود
عليه العمل فقط ذكره الشارح في الاجارات وفي التلويح ومما خرج عن هذا الاصل ما روى ابراهيم عن محمد انه
اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا وفي غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد
كله انتهى يعني فلم يتعين الجزء الاول هنا وهذه رواية ضعيفة عن محمد لما في المحيط من باب الامر باليد وعن محمد
لو قال امرك بيدك اليوم فهو على اليوم كله ولو قال في هذا اليوم فهو على مجلسها وهو صحيح موافق لقوله انت طالق
غدا وانت طالق في الغد انتهى ما في المحيط وجزم به في البزازية فلم يخرج عن هذا الاصل وعلى تلك الرواية فالفرق
ان الطلاق مما لا يمتد بخلاف الامر باليد وفي الصيرفية قال لها ان طلقتك غدا فانت طالق ثلاثا في هذا اليوم
فينبغي ان تطلق ثلاثا للحال لان الثلاث في اليوم لا يصلح جزاء للطلاق في الغد انتهى وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد
امرأته طالق وعبده حر غدا او وسط غد او غدا فيه لا اضافيهما اليه قال امرأته طالق اليوم وعبده حر غدا كان
كما قال ولو ذكر بناء العتق على الاصح ولو استثنى في اخره انصرف الى الكل انتهى ذكره في باب الحنث يقع بامرين وبامر
واحد وفي الخانية طلق امرأتي غدا فقال لها الوكيل انت طالق غدا كان باطلا قوله وفي اليوم غدا او غدا اليوم
يعتبر الاول اي يقع الطلاق في اول الوقتين فيقع به عند عدم النية اما الاول فلانه تنجيز فلا يرجع متاخرا الى
وقت في المستقبل ولا يعتبر لاضافة اخرى لانه لا حاجة اليه لانها اذا طلقت اليوم كانت غدا كذلك واما الثاني
فلانه وقع مضافا فبعده لا يكون تنجيزا بل لو اعتبر كان تطليقا اخر وانما وصفها بواحدة فلزم الغاء الثاني ضرورة
ولا يمكن جعله نسخا للاولى لان النسخ انما يكون بكلام مستبد متراخ وهو منتف وقيد بقوله اليوم غدا لانه اذا قال
انت طالق اليوم اذا جاء غد لا تطلق الا بطلوع الفجر فتوقف التنجيز لاتصال مغير الاول بالاخر وقد جعلوا الشرط
مغيرا للاول دون الاضافة وقد طولبوا بالفرق بينهما ومما ذكروا من ان اليوم في الشرط لبيان وقت التعليق
لا لبيان وقت الوقوع وفي الاضافة لبيان وقت الوقوع لا يفيد فرقا ولو قال انت طالق اليوم واذا جاء غد طلقت
واحدة للحال واخرى في الغد لان المجيء شرط معطوف على الايقاع والايقاع غير المعطوف عليه والموقع للحال
لا يكون متعلقا بشرط فلا بد وان يكون المتعلق تطليقة اخرى كذا في المحيط وفي الذخيرة انت طالق الساعة وغدا
اخرى بالف فقبلت وقع واحدة للحال بنصف الالف والاخرى غدا بغير شيء وان تزوجها قبل مجيء الغد ثم جاء الغد
تقع اخرى بخمسمائة انتهى وذكر الواو في المسئلة الاولى وعدم ذكرها سواء حتى لو قال انت طالق اليوم وغدا او اول
النهار واخره لا تقع الا واحدة الا اذا نوى اخرى فيتعدد وفي المسئلة الثانية بينهما فرق فانه لو قال انت طالق
اليوم وغدا وقعت واحدة ولو قال انت طالق غدا واليوم وقعت ثنتان للمغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه
عند الاحتياج وهو في الثانية دون الاولى وكذا لو قال امس واليوم فهي ثنتان لان الواقع في اليوم لا يكون واقعا
في الامس فاقتضى اخرى ولو قال اليوم والامس فهي واحدة مثل قوله اليوم وغدا كذا في المحيط وفيه لو قال انت
طالق غدا واليوم وبعد غد والمرأة مدخول بها يقع ثلاثا خلافا لزفر وفي الخانية انت طالق اليوم وبعد غد
طلقت ثنتين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقيدنا بعدم النية لانه لو نوى في الاولى ان يقع عليها اليوم واحدة
وغدا واحدة صح ووقعت ثنتان ولو قال انت طالق اليوم وغدا وبعد غد تقع واحدة بلا نية فان نوى ثلاثا

متفرقة على ثلاثة ايام وهى كذلك واستفيد من المسئلتين انه لو قال بالنهارات طالق بالليل والنهار تقع تطليقتان
ولو قال بالنهار والليل تقع واحدة ولو كان بالليل انعكس الحكم كذا فى التلقيح للمحبوبى وعلى هذا فما ذكره الشارح من
انه لو قال انت طالق اخر النهار واوله تطلق ثنتين ولو قال انت طالق اول النهار واخره تطلق واحدة مقيد بما اذا
كانت هذه المقالة فى اول النهار فلو كانت فى اخره انعكس الحكم وفى المحيط الاصل ان الطلاق متى اضيف الى وقتين
مستقبلين نزل فى اولهما ليصير واقعا فيهما وان كان احد الوقتين كائنا والاخر مستقبلا وبينهما حرف العطف
فان بدا بالكائن وقع طلاق واحد فى اولهما وان بدا بالمستقبل وقع طلاقان انتهى وفى الظهيرية قال لها انت طالق
متى حلا اليوم طلقت للحال انتهى وفى تلخيص الجامع لو قال انت طالق لا بل غدا او طالقا لا يقع الا فى
دخولك الدار وقع للحال ولا يتقيد بالغد ولا بالدخول لانه وصفه بما لا يصلح وصفا له اذ لا يصلح ان يكون الطلاق
واقعا فى غد فقط او فى دخولها فقط وهنا بخلاف قوله انت طالق تطليقة لا تقع عليك الا بائنا حيث تقع عليها
واحدة بائنة عند ابى حنيفة وابى يوسف لان عند محمد يلحق الوصف وفى المحيط الاصل ان الطلاق متى اضيف الى احد
الوقتين وقع عند اخرهما كقوله انت طالق غدا او راس الشهر يقع عند راس الشهر وكذا اليوم او غدا يقع عند الغد
وان علقه بفعلين يقع عند اخرهما نحو اذا جاء فلان واذا جاء فلان فلا يقع الا عند مجيئهما وان علق باحد الفعلين
يقع عندنا ولهما نحو اذا جاء فلان او جاء فلان فايهما جاء طلقت وان علقه بالفعل والوقت يقع بكل واحد تطليقة
وان علقه بفعل او وقت فان سبق الفعل وقع ولم ينتظر الوقت وان سبق الوقت لم يقع حتى يوجد الفعل وتمامه
فى التلخيص لو قال طالق اليوم وراس الشهر اتحد الواقع فى الاصح بخلاف المحيض لان الاول انتهى بالغروب كالظهار
اذ الوقت كالمجلس فقدر الصدر معادا حذارا للغو كذا يوما ويوما لا لان لا لغو الا ان يريد ابدا ترجيحا للتعدد على
النفى بالغروب عكس الاول فيقع ثلاث اخرى فى الخامس وفى نسخة فى السادس بدا من الثانى اذا اضاف الى احد الوقتين
والاظهر البداءة من الاول فى الصورة الثانية كما لو لم يرد وله النية الا ان يتهم فيرد قضاء انتهى وتوضيحه فى شرحه
وفى الجامع للصدر الشهيد المعلق بشرطه ينزل عند اخرهما وباحدهما عند الاول والمضاف بالعكس قال انت طالق
غدا وبعده يقع غدا وبعكسه فى او قال انت طالق اذا جاء زيد وعمرو يقع عند اخرهما وبا وعند الاول وان قال ان دخل
هذه الدار فعبده حر وان كلمه فامرأته طالق ايهما وجد شرطها ولحق اوها وبطل الاخرى وان وجدا معا يخير ولا
يخير قبله قال انت طالق غدا او عبده حر بعده ينزل احدهما بعده ويخير قال انت طالق ان دخلت هذه وان
دخلت هذه او وسط الجزا يتعلق باحدهما ولا يتعدد وان اخره فيهما وكذا ان لم يعد حرف الشرط قدم او وسط او اخر
ذكره من الايمان وفى الخانية انت طالق غدا ان شئت كانت المشية اليها فى الغد ولو قال لها ان شئت فانت طالق
غدا كانت المشية للحال عند محمد وقال ابو يوسف المشية اليها فى الغد فى الفصلين وقال زفر المشية اليها للحال فى
الفصلين وهو قول ابى حنيفة انتهى **قوله** انت طالق قبل ان اتزوجك او امس ونكحها اليوم لغو لانه اضاف
الى زمن ماض بعد بيان المستقبل لانه اسنده الى حالة منافية فصار كقوله طلقتك وانا صبى ونائم او مجنون
وكان جنونه معهودا والا طلقت للحال قيد بالطلاق لانه لو قال لعبده انت حر قبل ان اشتريك وانت حر امس وقد
اشتراه اليوم عتق عليه لاقراره له بالحرية قبل ملكه كما لو اقر بعتق عبد ثم اشتراه ولا فرق فى المسئلة الاولى بين ان
يزيد على قوله قبل ان اتزوجك بشهر او لا كما فى المحيط وقيد بكونه لم يعلقه بالتزوج لانه لو علقه بالتزوج فلا يخلو
اما ان يقدم الجزا او يؤخره فان قدمه فله صورتان احداهما ان يجعل القبلية متوسطة كقوله انت طالق قبل
ان اتزوجك اذا تزوجتك والثانية ان يؤخرها كقوله انت طالق اذا تزوجتك قبل ان اتزوجك وفيهما يقع الطلاق
عند وجود التزوج اتفاقا وتلغوا القبلية لانه فى الصورة الثانية تم الشرط والجزا فصح التعليق وبقوله قبل
ان اتزوجك قصد ابطاله لانه اثبت وصفا للجزا لا يليق به وانه لا يمكن فلغى واما الصورة الاولى فالتعليق متاخر
ناسخ للاضافة قبله فصار كما لو قال انت طالق قبل ان تدخلى الدار ان دخلتها تعلق بدخولها ولغى قوله قبل ان
تدخلى وان اخر الجزا بان قال ان تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع عندهما خلافا لابى يوسف لانه ذكر الفا
رجح جهة الشرطية والمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فصار كانه قال بعد التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك
والحاصل ان ابا يوسف لم يفرق بين تقديم الشرط وتاخيره وهما فرقا وفى شرح تلخيص الجامع لا يقال بان قوله قبل ان
اتزوجك كلام لغو وقد فصل بين الشرط والمشروط فوجب ان لا يتعلق الطلاق بالتزوج لانا نقول لا نسلم انه لغو

بل صرح بما انتظمه صدر الكلام لانه يقتضى كونه ايقاعا فى الحال لا دخال وجود القول منه بوصف بكونه قبل
التزوج فصار كما لو قال للمنكوحة انت طالق الساعة اذا دخلت الدار او انت طالق قبل ان تدخلى الدار ان دخلت
الدار لان قوله الساعة وقبل ان تدخلى تصريح بما اقتضاه صدر الكلام على انه لو جعل هنالك فاصلا يتنجز هنا
لو جعل قبل ان اتزوجك فاصلا يلغو فكان اولى باعتبار كونه غير فاصل تصحيحا لكلام العاقل انتهى وفى المحيط
ان تزوجت فلانة بعد فلانة فهما طالقان فتزوجهما كما قال طلقتا لانه اضاف الطلاق الى تزوجهما لان قوله
بعد فلانة اى بعد تزوج فلانة فصار تزوج فلانة مذكورا ضرورة وقد تزوجهما كما شرط فوجد الشرط
فنزل الطلاق وان قال ان تزوجت فلانة قبل فلانة فهما طالقان فتزوج الاولى طلقت لان الشرط فى حقها قد
وجد وهو القبلية لان وصف الشئ بالقبلية لا يقتضى وجود ما بعده وان تزوج الثانية طلقتا ايضا وقيل
ينبغى ان لا تطلق ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة بشهر فهما طالقان فتزوج زينب ثم عمرة بعدها بشهر طلقت زينب
للحال لوجود الشرط ولا يستند كما لو قال انت طالق قبل قدوم فلان بشهر ولا تطلق عمرة لانه اضاف طلاق عمرة
الى شهر قبل تزوجها ولو قال ان تزوجت زينب قبيل عمرة فتزوج زينب وحدها لا تطلق لان قبيل عبارة عن ساعة
لطيفة يتصل به ما ذكر عقيبه وذلك لا يعرف الا بالتزوج بعمرة كما لو قال انت طالق قبيل الليل لا تطلق الا عند
غروب الشمس ولو قال قبل الليل تطلق للحال فان تزوج عمرة بعد ذلك طلقت زينب لا عمرة وان طال ما بين التزوجين
لم تطلق احداهما انتهى **قوله** وان نكحها قبل امس وقع الان لانه ما اسنده الى حالة منافية ولا يمكن تصحيحه
اخبارا ايضا فكان انشا والانشا فى الماضى انشا فى الحال فيقع الساعة وعلى هذه النكتة حكم بعض المتاخرين
من مشايخنا فى مسئلة الدور المنقولة عن متاخرى الشافعية وهى ان طلقتك فانت طالق قبله ثلاثا وحكم الكرخى
انها لا تطلق بتنجيز طلاقها لانه لو تنجز وقع المعلق قبله ثلاثا ووقوع الثلاث سابقا على التنجيز يمنع المنجز ووقوع المنجز
والمعلق لان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال ونقول ايضا ان هذا تغيير لحكم اللغة لان الاجزية تنزل بعد الشرط
او معه لا قبله ولحكم العقل ايضا لانه مدخول اداة الشرط سبب والجزا مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على
السبب فكان قوله قبله لغوا لانه فيبقى الطلاق جزا للشرط غير مقيد بالقبلية ولحكم الشرع لان النصوص
ناطقة بشرعية الطلاق وهذا يؤدى الى رفعها فيتفرع فى المسئلة المذكورة وقوع ثلاث الواحدة المنجزة
وثنتان من المعلقة او طلقها ثلاثا يقع فينزل الطلاق المعلق لا يصادف اهلية فيلغو ولو كان قال ان
طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع ثنتان المنجزة والمعلقة وقس على ذلك كذا فى فتح القدير وهذا نظر
لانه منتقض بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان الاول استقرار النعمة بالمخاطبين والثانى كونها من الله
عز وجل وليس الاول سببا للثانى بل الاول فرع للثانى وقال الرضى لا يلزم مع الفا ان يكون الاول سببا للثانى
بل اللازم ان يكون ما بعد الفا لازما لمضمون ما قبلها كما فى جميع صور الشرط والجزا ففى قوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله كون النعمة منه لازم لحصولها معنى ولا يعزبك قول بعضهم ان الشرط سبب فى الجزا انتهى
وتمامه فى شرح المغنى للدماميني من بحث ما من المبحث الاول وحينئذ فلا يلغوا قوله قبله لعدم المنافاة
ولا يضر رفع شرعية الطلاق على واحد اختار لنفسه ذلك والزم نفسه به كما لو قال كلما تزوجت امراة
فهى طالق فانه صحيح عندنا وان كان فيه سد باب النكاح المشروع وفى القنية من اخر كتاب الايمان قال لها
كلما وقع عليك طلاقى فانت قبله طالق ثلاثا ثم طلقها بعد ذلك ثلاثا يقع وهذا طلاق الدور وانه
لا يقع عند الشافعى قال الغزالى وحيره اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثلاثا انحسم باب الطلاق على اظهر
الوجهين وقيل اذا نجز واحدة تقع تلك الواحدة وقيل تقع الثلاث ان كان بعد الدخول ثم قال الغزالى ان
وطئتك وطئا مباحا فانت طالق قبله فوطى فلا خلاف انها لا تطلق انتهى والاصح عند الشافعية ما صححه
الشيخان من وقوع المنجزة دون المعلقة كما فى شرح التنبيه وفيه لو قال لزوجته متى دخلت الدار وانت زوجتى
فعبدى حر قبله ومتى دخلها وهو عبدى فانت طالق قبله ثلاثا فدخلا معا لم يعتق العبد ولم تطلق الزوجة
للزوم الدور لانهما لو حصلا لحصلا معا قبل دخولهما ولو كان كذلك لم يكن العبد عبده وقت الدخول ولا المراة
زوجته وفسد فلا تكون الصفة المعلق عليها حاصلة ولا يأتى هذا القول ببطلان الدور اذ ليس فيه سد
باب التصرف ولو دخلا مرتبا وقع المعلق على المسبوق دون السابق فلو دخلت المراة اولا ثم العبد عتق ولم تطلق

هي لانه حين دخل لم يكن عبدا له فلم يحصل صفة طلاقها وان دخل العبد ولام المراة طلقت ولم يعتق وان لم يذكر في
تعليقه المذكور لفظه قبل في الطرفين ودخلتها عتق وطلقت وان دخلاها فكما سبق انتهى ولو قال ان ظاهرت
منك او آليت او لاعنت او فسخت النكاح بعيب فانت طالق قبله ثلاثا ثم وجد المعلق به صح ولغا تعليق الطلاق
لاستحالة وقوعه انتهى **قوله** انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت
بيان لما اذا اضافه الى مطلق الوقت وذكر ثم انواعا بالتبعية والا فالمناسب لها التعليق لا الاضافة وانما
طلقت بالسكوت لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف الزمان كما في قوله ما دمت حيا اي مدة
دوام حياتي ومدة دوامي حيا فهي وان استعملت للشرط لكن اتفق العلماء على انها هنا للوقت ولذا نقل في فتح القدير
اتفاق العلماء على وقوع الطلاق بالسكوت فصار حاصل المعنى اضافة طلاقها الى زمان خال عن طلاقها وهو حاصل
بسكوته قيد بقوله وسكت لانه لو قال موصولا انت طالق بر كما سيأتي ومثل متى حين وزمان وحيث ويوم فلو
قال حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ويوم لم اطلقك
اذا كان بلم الجازمة فلو كان بلا النافية نحو زمان لا اطلقك وحين لا اطلقك بحرف لا النافية لم تطلق حتى تمضي
ستة اشهر والفرق بين الحرفين ان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوقع وكلمة لا
للاستقبال غالبا فان لم تكن له نية لا يقع في الحال وانما يراد بحين ستة اشهر لانه اوسط استعمالاته من الساعة والاربعين
سنة وستة اشهر في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون هل أتى على الانسان حين من الدهر تؤتي اكلها كل حين
والزمان كالحين لانهما سواء في الاستعمال ولو قال يوم لا اطلقك لم تطلق حتى يمضي يوم الكل من المحيط واما حيث فهي
للمكان وكم مكان لم يطلقها فيه كذا في فتح القدير فكانه قال انت طالق في مكان لم اطلقك فيه وذكر في المغني ان
الاخفش جعلها للزمان ايضا فلا اشكال وحاصله ان الامام بنى مذهبه على انها تخرج عن الظرفية وتكون لمحض
الشرط وهو قول بعض النحاة كما ذكره في المغني لكن ذكر ان الجمهور على انها للظرفية مضمنة معنى الشرطية وانها لا
تخرج عن الظرفية وهو مرجح لقولهما هنا وقد رجحه في فتح القدير وقيد بما ذكر لانه لو قال كلما لم اطلقك فانت
طالق وسكت تقع الثلاث متتابعا لا جملة لانها تقتضي عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فان لم تكن مدخولا بها بانت
بواحدة فقط وقيد بمطلق الوقت لانه لو قيد مع العدم كان قال ان لم تدخلي الدار سنة فانت طالق فمضت السنة
قبل الدخول طلقت كما في الايلاء كذا في البدائع **قوله** وفي ان لم اطلقك او اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك
لا حتى يموت احدهما اي لا يقع الطلاق الا بموت احدهما قبل التطليق عند عدم النية ودلالة الفور لان الشرط ان
لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا بالياس عن الحياة وهو في اخر جزء من اجزاء الحياة اما في موته فظاهر ولم يقدره
المتقدمون بل قالوا انه تطلق قبيل موته فان كانت مدخولا بها ورثته بحكم الفرار وان كان الطلاق ثلاثا والا ترثه ع
وافاد بقوله بموت احدهما ان موتها كموته وصححه في الهداية ولا يرد عليه ما لو قال ان لم ادخل الدار فانت طالق حيث
يقع بموته لا بموتها لانه يمكنه الدخول بعد موتها فلا يتحقق الياس بموتها فلا يقع الطلاق اما الطلاق فانه يتحقق
الياس عنه بموتها لعدم المحلية واذا حكمنا بوقوعه قبيل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت فلم يبق
بينهما زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة وان كان المعلق صريحا لانتفاء العدة كغير المدخول بها لان الفرض
ان الوقوع في اخر جزء لا يتجزى فلم يتله الا الموت وبه تبين ولذا جعل المصنف الوقوع بالموت وان كان قبله وقد ظهر
ان عدم ارثه منها مطلق سواء كانت مدخولا او لا ثلاثا او واحدة وبه تبين ان تقييد الشارح عدمه بعدم الدخول
او الثلاث غير صحيح وتسويته المصنف بين ان واذا مذهب ابي حنيفة فهي عنده اذا جوزي بها حرف لمجرد الشرط لان
مجرده ربط خاص وهو من معاني الحروف وقد تكون الكلمة حرفا واسما فلما كانت للشرط والوقت لم يقع الطلاق
للحال بالشك وعندهما كمتى للوقت وحاصله ان الامام بنى مذهبه على انها تخرج عن الظرفية وتكون لمحض الشرط
وهو قول بعض النحاة كما ذكره في المغني لكن ذكر ان الجمهور على انها للظرفية مضمنة معنى الشرطية وانها عن الظرفية
وهو مرجح لقولهما هنا وقد رجحه في فتح القدير ولا يرد على ابي حنيفة انت طالق اذا شئت حيث وافقهما انها كمتى
فلا يخرج الامر من يدها ولو كانت كان يخرج الامر من يدها لشك الخروج بعد تحقق الدخول واعترض عليه بان
وقوع الشك في الشرطية والظرفية يوجب وقوعه في الحل والحرمة في الحال فكان ينبغي ان تحرم تقديما للمحرم
كما قالا **واجيب** بان الشك لا يوجب شيئا انما ذلك بتعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل

بدليل الحرمة اما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم نعمل بدليل بل بالشك وقيدنا بعدم النية لانه لو نوى باذا معنى متى
اتفاقا قضاء وديانة لتشديده على نفسه وكذا اذا نوى باذا معنى ان على قولهما وينبغي ان يصدق عندهما ديانة فقط
لانها عندهما ظاهرة في الظرفية والشرطية احتمال فلا يصدقه القاضي وقيدنا بعدم دلالة الفور لانه لو
قامت دلالة عليه عمل بها ولذا قال في القنية لو قالت له طلقني فقال ان لم اطلقك يقع على الفور وقد
زاد هذا القيد في المنتقى بالمعجمة فقال لو قال لها ان لم تجيئي بكذا فانت طالق فهو على الابد ان لم تكن ثمة ما يدل
على الفور انتهى وتبعه عليه في فتح القدير وقال انه قيد حسن ومن ثم قالوا لو اراد ان يجامع امرأته فلم تطاوعه فقال
ان لم تدخلي البيت معي فانت طالق فدخلت بعدما سكنت شهوته طلقت لان مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة
وقد فات وفي الحاوي لو الجأه البول لا يقطع الفور والصلاة اذا خاف خروج وقتها كذلك وهو قول الحسن بن زياد
وبه يفتى وقال نصير الصلاة تقطع الفور وسيأتي مسائل الفور في آخر باب اليمين على الخروج والدخول ان شاء
الله تعالى ومما يناسب مسئلة ان الصلاة لا تقطع الفور ما في الفتاوى الصيرفية حلف بالطلاق ليصلين الظهر
في مسجد فذهب الى موضع لو تحرى تفوته الصلاة والا فالا ان يصليها في وقته ويطلق ثم رقم بعلامة قرب جارها هذا
في الواحدة اما في الثلاث فيصلي في مسجده انتهى وقيدنا باقتصار التعليق على عدم التطليق لانه لو قال
اذا طلقتك فانت طالق واذا لم اطلقك فانت طالق فمات قبل ان يطلق وقع عليها طلاقان لانه لما مات قبل
التطليق حنث في اليمين الثانية فيقع عليها طلاق وهذا طلاق يصلح شرطا في اليمين الاولى لانه وقع بكلام وجد
بعد اليمين الاولى فحنث في اليمينين ولو قلبه فقال اذا لم اطلقك فانت طالق واذا طلقتك فانت طالق فمات قبل
ان يطلق وقعت واحدة بسبب اليمين الاولى ولا يصلح شرطا للثانية لانه وقع بكلام وجد قبل اليمين والشروط
تراعى في المستقبل لا الماضي كذا ذكره في المنتقى ولم يحك فيه خلافا وقال قاضيخان في شرحه وعلى قياس
قولهما ينبغي ان لا ينتظر الموت بل كما سكت حنث انتهى وقد يكون الشرط عدم التطليق لان الشرط لو كان التطليق
بان قال ان طلقتك فانت طالق ثم آلى منها فمضت المدة وقع عليها طلاقان لان الايلاء تطليق بعد المدة ولو عنينا
ففرق بينهما لم يقع كذا في المحيط على الاصح والفرق ان في الايلاء وقع الطلاق بقوله حقيقة وفي العنين لا وانما جعل
مطلقا شرعا وفي اللعان لا يحنث عند ابي يوسف وعندهما يحنث وفي خلع الفضولي ان اجاز
بالقول يحنث وبالفعل لا وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث في الايلاء كذا في المنتقى ولو علق ووجد الشرط فان كان
التعليق قبل اليمين لا يحنث والا حنث ولو طلق الوكيل او اعتق حنث سواء كان التوكيل قبل اليمين او بعده وكذا
لو قال اعتق نفسك وطلق نفسك كذا في المحيط وفيه لو قال لها كلما وقع عليك طلاقي فانت طالق فطلقها
واحدة وقع الثلاث لانه جعل شرط الحنث وقوع الطلاق عليها وقد وقع الطلاق مرتين بعد اليمين مرة
بالتطليق ومرة بالحنث فوقعت الثلاثة بوقوع الثانية لان كلما توجب تكرار الجزاء بتكرار الشرط ولو قال كلما طلقتك
فانت طالق ثم طلقها تقع ثنتان لانه جعل شرط الحنث تطليقها ولم يوجد الا مرة واحدة فوقعت واحدة
بالايقاع واخرى بالحنث وبقيت اليمين منعقدة لانها عقدت بحرف التكرار انتهى وفي تلخيص الجامع من باب
الطلاق يحنث ام بغيره حنث لو قال ان طلقت زينب فعمرة طالق وان طلقت عمرة فحمادة طالق وان طلقت حمادة
فزينب طالق وطلق الاولى لم تطلق الاخرى اذ الوسطى طلقت بلفظ سبق يمين الاخرى والشرطات لا ماضي
كذا لو طلق الوسطى لم تطلق الاولى اذ الاخرى طلقت بلفظ سبق يمين الاولى كما في الخط بخلاف ان وقع طلاقي
اذ الشرط الوقوع وقد تاخر وزانه ان اوقعنا او لفظنا وان طلق الاولى تطلق الوسطى لتاخر طلاق الاولى عن
يمين الوسطى ولو كان قال ان طلقت حمادة فبشيرة وان طلقت بشيرة فزينب وطلق حمادة تطلق بشيرة وان
طلق بشيرة طلقت الا حمادة والحرف ما مر لهذا لو جعل زينب جزاء العمرة ثم عكس تطلق زينب مثنى ان طلقها وفردا
ان طلق عمرة وان طلق احداهن ومات قبل الدخول والبيان ففي الثلاث لعمرة نصف مهر بلا ارث لطلاق
قطعا ولهما مهر وربع اذ تطلق فرد في حال وفرد جزما وفي الاربع لعمرة خمسة اثمان مهرها لانها تطلق في
احوال دون حال وللباقيات مهران وربع اعتبارا للحال في فرد بعد افراد فرد للطلاق واخرى للنكاح
لا في كل فرد كزعم عيسى وان يراد به ربعا اذ لا حاجة مع الجزم ولعمرة ثمن ارث ان طلقت في احوال وزاحمت
في حال وحمادة ثلاثة اثمان اعتبار الحال في نصف لم تنازعها الاولى وفي نصف نازعت ولان لها الكل

في حالة دون احوال والنصف في حالة دون احوال فاخذت ربعها والباقي للآخرين انتهى وتوضيحه في شرح الفارسي
وحاصله في النساء الثلاث انه ان طلق زينب طلقت عمرة فقط وان طلق عمرة طلقت حمادة فقط وان طلق حمادة
طلقت زينب وعمرة وفي التلخيص ايضا من الايمان باب الحنث بالحلف لو حلف لا يحلف حنث بالتعليق لوجود الركن
دون الاضافة لعدمه الا ان يعلق باعمال القلب ومجيء الشهر وقدوم الاشهر لانه يستعمل في التمليك وبيان
وقت السنة فلا يتمحض للتعليق ولهذا لم يحنث بتعليق الطلاق بالتطليق لاحتمال حكاية الواقع ولا بان اديت
فانت حرة وان عجزت فانت رقيق لانه تفسير الكتابة ولا بان حضت حيضة او عشرين حيضة لاحتمال تفسير السنة
لا بلزم ان حضت لانه لا يصلح تفسيرا للبدعي لتنوعه وتعذر التعيين فيتمحض تعليقا ولا ان طلعت الشمس لان الحمل
والمنع ثمرة فيه الركن دونها انتهى وفيها انتهى المستثنى من قولهم حنث في التعليق ست مسائل فليحفظ انت طالق ان لم اطلقك
انت طالق طلقت هذه الطلقة تصريح بما فهم من قوله وسكت ومراده انها تطلق المنجزة لا المعلقة استحسانا
ولا يعتبر زمان الاشتغال بالمنجزة سكوتا لانه زمن البر مستثنى بدلالة حال الحالف لانها انما تعقد للبر فهو المقصود
بها ولا يمكن الا بجعل هذا القدر مستثنى فهو نظير من حلف لا يسكن هذه الدار وهي ساكنة فاشتغل بالنقلة
من ساعته بر وفائدة وقوع المنجزة دون المعلقة ان المعلق لو كان ثلاثا وقعت واحدة بالمنجز فقط اذا كان موصولا
فلو كان مفصولا وقع المنجز والمعلق وفي المحيط لو قال لامرأته ان لم اطلقك اليوم ثلاثا فانت طالق ثلاثا فالحيلة
ان يقول لها انت طالق ثلاثا على الف درهم فلم تقبل المراة فان مضى اليوم يقع الثلاث في قياس ظاهر الرواية لانه
تحقق شرط الحنث وهو عدم التطليق لانه اتى بالتعليق والتعليق غير التطليق وروي عن ابي حنيفة انها لا
تطلق وعليه الفتوى لانه اتى بالتطليق لان هذا تطليق مقيد لانه تطليق بعوض والمعاوضة ليست بتعليق حقيقة
والمقيد يدخل تحت المطلق فينعدم شرط الحنث انتهى قوله انت كذا يوم اتزوجك فنكحها ليلا حنث بخلاف الامر باليد
يعني بخلاف ما اذا قال لها امرك بيدك يوم يقدم زيد فان قدم زيد ليلا لا خيار لها او نهارا دخل الامر في يدها الى الغروب
والفرق مبني على قاعدة هي ان مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يصرف اليوم عن حقيقته وهو بياض النهار الى مجازه وهو
مطلق الوقت لان ضرب المدة له لغو اذ لا يحتمله وان كان ممتدا يكون باقيا على حقيقته والمراد بما يمتد ما يصح ضرب
المدة له كالسير والركوب والصوم وتخيير المراة وتفويض الطلاق ومما لا يمتد عكسه كالطلاق والتزوج والكلام
والعتاق والدخول والخروج والمراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم
من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار كذا في شرح الوقاية وقد اختلف
المشايخ في التكلم بل هو مما يمتد ولا جزم في الهداية بالثاني وجزم الهندي في شرح المغني بالاول وجعل الثاني ظنا
ظنه بعض المشايخ ورجحه في فتح القدير والحق ما في الهداية لما في التلويح من ان امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال
كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثلها في الاول من كل وجه جعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان
المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال انتهى ثم الجمهور ومنهم المحققون انه يعتبر في
الامتداد وعدمه المظروف وهو الجواب ومن المشايخ من تسامح فاعتبر المضاف اليه اليوم وحاصله انه قد يكون
المضاف اليه ومظروف اليوم مما يمتد كقوله امرك بيدك يوم يركب فلان او يكونا من غير الممتد كقوله انت طالق يوم يقدم
زيد وفي هذين لا يختلف الجواب ان اعتبر المضاف اليه او المظروف وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد
كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او يكون المضاف اليه ممتدا والمظروف غير ممتد نحو انت حر يوم يركب فلان فحينئذ
يختلف الجواب مع اتفاقهم على اعتبار المظروف فيما يختلف الجواب فيه على الاعتبارين ففي امرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم
ليلا لا يكون الامر بيدها اتفاقا وفي انت حر يوم يركب زيد فركب ليلا عتق اتفاقا ومن اعتبر اليه دون المظروف انما
اعتبره فيما لا يختلف الجواب فعلى هذا لا خلاف في الحقيقة كما في الكشف والتلويح وغيرهما ولذا اعتبر في الهداية في هذا الفصل
المظروف حيث قال والطلاق من هذا القبيل واعتبر في الايمان المضاف اليه حيث قال في قوله يوم اكلم فلانا والكلام مما
لا يمتد وبه علم ان ما حكاه بعض الشارحين من الخلاف وهم وان ما قاله الزيلعي من ان الاوجه ان يعتبر الممتد منهما وعليه
مسائلهم ليس بالاوجه وان ما قاله صدر الشريعة من انه ينبغي ان يعتبر الممتد منهما ليس مما ينبغي وانما الصحيح اعتبار الجواب
فقط وانما اعتبر الجواب لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوع الجواب فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان
مظروفا ايضا لكن لم يقصد بذكر الظرف ذلك بل انما ذكر المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين

ووقوع مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف له لاستعلام المراد من الظرف اهو الحقيقي او المجازي اولى
من اعتبار ما لم يقصد له في استعلام حاله وفي التلويح انما اعتبر الجواب لانه المظروف المقصود ومظروف لفظا
ومعنى والمضاف اليه ضمن معنى لا لفظا ثم قال فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل
اركبوا يوم ياتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس في مثل انت طالق يوم يصوم زيد وانت حر
يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في
الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار وتعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني
على مطلق الوقت وتجعل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين يصوم او حين تنكسف الشمس انتهى
ثم لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير
مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لما عرف في الاصول
والمشهور ان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس والنهار من طلوعها الى غروبها والليل للسواد خاصة وهو ضد
النهار فلو قال ان دخلت ليلا لم تطلق ان دخلت نهارا لان الليل لا يستعمل للوقت عرفا فبقي انما لسواد الليل وضعا
وعرفا كذا في المحيط ولو قال في المسئلة الاولى عنيت به بياض النهار صدق قضاء لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق
وان كان فيه تخفيف على نفسه كذا ذكر الشارح وانما لم يقل وديانة لان ما صدق فيه قضاء صدق فيه ديانة ولا ينعكس
كما لا يخفى ثم اعلم ان اليوم انما يكون لمطلق الوقت فيما لا يمتد اذا كان اليوم منكرا اما اذا كان معرفا باللام التي للعهد
الحضوري فانه يكون لبياض النهار ولذا قال في الظهيرية من الايمان لو قال والله لا اكلمك اليوم ولا غدا ولا بعد غد
كان له ان يكلمه في الليالي ولو قال والله لا اكلمك اليوم وغدا وبعد غد فهو كقوله والله لا اكلمك ثلاثة ايام يدخل
فيه الليالي انتهى والفرق انه في الاول ايمان ثلاثة لتكرار حرف لا وفي الثاني يمين واحدة وفي التلويح ذكر في الجامع
الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه
بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وغدا وبعد غد
فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل انتهى ومن فروع الاضافة انت طالق قبل قدوم زيد بشهر ونحوه
قال في التلخيص باب ما يقع بالوقت وما لا يقع طالق ثلاثا قبل ان تزوجك بشهر لغو لسبقه العقد كطالق امس
او قرانه فانه يوقف للتعرف ولا شرط لفظا للتاخر وقبل قدومه او موته واخواته بعد شهر للاضافة والوصف
في الملك مقتصرا عندهما للتوقف مستندا عنده للاضافة كذا في العتق والامام معهما في القدوم وادا المعرف للخطر
شرط معنى بدليل ان كان في علم الله قدومه معه في الموت لانه كائن فلو عرفا الشهر وقع باوله كقبل الفطر فيزول قبل
الموت من اول الشهر توسطا بين الظهور والانشاء حتى لغا الخلع والكتابة عنده لسبق الزوال فيرد البدل الا
ان يموت بعد العدة لفوت محل الانشاء ولغى طالق قبل موتي بشهر عندهما لقران الموت او غيره معه كان مت وقد
او من مرضي ولو جنى عليه في الشهر فالارث له لكن ارش القن اذ لا اسناد في الغائب والخلف كالاصل فيما يقبله ونحو
لا العتق نظيره الجناية على الساعي في كتابة ابيه وضمان التسبيب يلحق الميت بعد اعتاق الوارث فانه يستند في حق
الدين دون رد العتق بسببه ولو بيع النصف عتق الباقي ولم يفسد البيع اذ الاسناد عدم في حق الزائل ولم يضمن
لعدم الصنع كالميراث ولو قال قبل موت زيد وعمرو بشهر فمات زيد قبل شهر لم يقع ابدا لفوت الوصف وان مات بعده
وقع لتعين الشهر وهو المتصل باوله الكائن كقبل الفطر والاضحى بخلاف القدوم والقران مبني على طعن الرازي رحمه الله
وهو محال فلا يراد كذا قبل ان تحيضي حيضة بشهر وراءت الدم ثلاثا وقبل قدوم زيد وموت عمرو وقدم لان البعض
كائن بخلاف ما لو مات عمرو انتهى وتوضيحه في شرح الفارسي وفي فتح القدير ولو قال اطولكما حياة طالق الساعة
لم يقع حتى تموت احداهما فاذا ماتت طلقت الاخرى مستندا انتهى وفي المحيط انت طالق الى قريب فهو الى ما دون
مدة الدنيا كلها قريبة وان لم ينو فالى ان يمضي شهر الا يوما وفي الذخيرة انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى
بالف فقبلت وقعت واحدة للحال بنصف الالف والاخرى غدا بغير شيء وان تزوجها قبل مجيء الغد ثم جاء وقعت اخرى
بخمسمائة ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت واحدة للحال بغير
شيء فاذا جاء الغد وقعت اخرى بالف ولو قال انت طالق اليوم تطليقة بائنة وغدا اخرى بالف يقع للحال تطليقة
بائنة بغير شيء فاذا جاء الغد وقعت اخرى بغير شيء ولو قال انت طالق اليوم واحدة بغير شيء وغدا اخرى بالف

فقبلت وقع اليوم واحدة بغير شي وغدا اخرى بالف ولو قال انت طالق الساعة واحدة املك الرجعة وغدا اخرى
املك الرجعة بالف درهم انصرف البدل اليهما فيقع اليوم واحدة بخمس مائة وغدا اخرى بغير شي الا ان يتزوجها كما اذا
لم يصفا اصلا وكذا اذا قال انت طالق الساعة ثلاثا وغدا اخرى بغير شي بالف درهم فالبدل ينصرف اليهما فيقع
اليوم واحدة بائنة بغير شي وغدا اخرى بغير شي الا ان يتزوجها قبل مجي الغد فيلزمها خمس مائة للثانية فيقع
اليوم واحدة بخمس مائة ولو وصفا الثانية فقط وعدا بان قال انت طالق بغير شي اليوم واحدة وغدا اخرى املك
الرجعة بالف او بغير شي بالف او بائنة بالف لغى ذلك الوصف فيقع واحدة اليوم بخمس مائة واخرى بغير شي الا
ان يتزوجها فصار الحاصل ان الوجوه عشرة لانه اما ان لا يصف واحدة منهما او يصفا الاولى فقط اما بالرجعة
او بالبينونة او بكونها بغير شي او يصفا الثانية فقط كذلك او يصفهما جميعا كذلك فليتامل وفي تتمة الفتاوى
انت طالق قبيل غد وقبيل قدوم فلان فهو قبل ذلك بطرفة عين لان قبيل وقت قال ابو الفضل هذا الجواب في
قوله قبيل قدوم فلان غير صحيح والصحيح انه يقع الطلاق اذا قدم فلان ولو قال اذا كان رمضان والقعدة فانت طالق
وقد مضى بعضه فهي طالق ساعة ما تكلم انتهى وقد ذكرنا هذه المسائل تتميما للطلاق المضاف تكثيرا للفوائد
والله سبحانه وتعالى الميسر لكل عسير **قوله** انا منك طالق لغو وان نوى وتبين في البائن والحرام اي اذا قال انا منك
بائن وعليك حرام فانها تبين بالنية والفرق ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد فمحل الطلاق
محلهما وهي محلهما دونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو واما حرمة عن اختها وخامسة فليس
موجب نكاحها بل هو شرعي ثابت ابتداء عن الجمع بين الاختين وخمس لا حكما للنكاح ولهذا لو تزوجها مع اختها معا او
ضم خمسا معا لا يجوز نكاح الابانة لان لفظها موضوع لازالة الوصلة ووصلة النكاح مشتركة بينهما فيصح
اضافتها الى كل منهما عملا بحقيقتها وكذا التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك قيدنا بقولنا منك وعليك لانه
لو قال انا بائن او انت نفسي ولم يقل منك او حرام ولم يقل عليك لم تطلق وان نوى لان البينونة متعددة كما في المعراج
بخلاف ما اذا قال انت بائن او حرام ولم يزد عليه حيث تطلق اذا نوى لتعين ازالة ما بينهما من الوصلة بخلاف الاول
واشار الى انه لو ملكها الطلاق فطلقته لا يقع لما قدمناه وفي القنية انت حرام او انت علي حرام يقع الطلاق بدون
النية لانحصار الحكمة علي وكذا في شرح فقال لو قال لها انا باين ولم يقل منك وانا حرام ولم يقل عليك فهذا ليس
بخلاف ما اذا قال انت حرام قال رضي الله عنه وفي خزانة الاكمل عنه لو قال انت حرام او باين ولم يقل مني فهو باطل
وهذا سهو منه حيث نقله من العيون وفي العيون ذكر ذلك من جانب المراة فقال لو جعل امرامراته بيدها فقالت
للزوج انت علي حرام او انت مني باين او حرام او انا عليك حرام او باين وقع ولو قالت انت باين او حرام ولم تقل مني فهو باطل
ووقع في بعض نسخ العيون ولو قال بغير تاء التانيث وظن صاحب الاكمل انها مسئلة مبتداه وظن انه لو قال ذلك الرجل
لامراته فهو باطل قال رضي الله عنه وعند هذا ازداد سهو شيخنا نجم الدين البخاري وزاد فيها لفظة لها فقال لو قال لها
انت حرام او باين فهو باطل والمسئلة مع تاء التانيث مذكورة في الواقعات الكبرى المدنية وغير المدنية في مسائل العيون
فعرفت به سهو مما انتهى والحاصل من جهة الاحكام انه اذا اضاف الحرمة او البينونة اليها وقع من غير اضافة اليه
وان اضاف الى نفسه لا يقع من غير اضافة اليها وان خيرها فاجابت بالحرمة او البينونة فلا بد من الجمع بين الاضافتين
انت حرام علي وانا حرام عليك انت باين مني انا باين منك والله سبحانه وتعالى الموفق وقد حكى في المعراج في مسئلة انا
منك طالق ان امراة قالت لزوجها لو كان الي ما اليك لرايت ماذا اصنع فقال جعلت ما الي اليك فقالت طلقتك
فرفع ذلك الى ابن عباس فقال خطا الله نوءها هلا قالت طلقت نفسي منك **وروي** حبط فصوبه النسفي وقال لا يجوز
خطا وصاحب الفايق عكسه النوء كوكب تستمطر به العرب انتهى **قوله** انت طالق واحدة او لا او مع موتي او مع
موتك لغو اما الاول فهو قولهما وقال محمد تقع رجعية لصرف الشك الى الواحدة ولهما ان الوصف متى قرن بالعدد
كان الوقوع بالعدد بدليل ما اجمع عليه من انه لو قال لغير المدخول بها انت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا ولو كان الوقوع
بطالق لبانت لا الى عدة فلغى العدد ومن انه لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله لم يقع شي ولو كان الوقوع بطالق
العدد فاصلا فوقع ومن انها لو ماتت قبل العدد لم يقع شي كما سياتي ثم اعلم ان الوقوع ايضا بالمصدر عند ذكره
وكذا الوقوع بالصفة عند ذكرها كما اذا قال انت طالق البتة كان الوقوع بالبتة حتى لو قال بعدها ان شاء الله
متصلا لا يقع ولو كان الوقوع باسم الفاعل لوقع ويدل عليه ما في المحيط لو قال انت طالق للسنة او انت طالق باين

فمات قبل ان يقول للسنة او باين لا يقع شي لانه صفة للايقاع لا للتطليقة فيتوقف الايقاع على ذكر الصفة وانه
لا يتصور بعد الموت انتهى ويدل عليه بالاولى ما في الخانية من العتق رجل قال لعبده انت حر البتة فمات العبد قبل ان
يقول البتة فانه يموت عبدا انتهى ومراده بالواحدة مطلق العدد فلو قال انت طالق ثلاثا او على الخلاف وقيد
بالعدد لانه لو قال انت طالق او لا لا يقع في قولهم وفي المحيط لو قال انت او غير طالق او انت طالق او لا شي او انت طالق
او لا يقع شي لانه ادخل الشك في الايقاع وكذا لو قال انت طالق الا ان هذا استثناء والايقاع اذا لحقه استثناء
لا يبقى ايقاعا وكذا لو قال انت طالق ان كان او انت طالق ان لم يكن او لو لا لان هذا شرط والايقاع اذا لحقه شرط لم يبق
ايقاعا انتهى ثم قال لو قال انت طالق واحدة او ثنتين فالبيان اليه ولو قال ذلك لغير المدخولة تقع واحدة بلا
خيار لانها صارت اجنبية ولو قال انت طالق وفلانة او فلانة يقع عليها او على احدى الاخريين لان كلمة التشكيك
دخلت بين الثانية والثالثة والاولى سلمت عن التشكيك ولو قال انت طالق او فلانة وفلانة يقع على الاخيرة
وعلى احدى الاوليين والبيان اليه لان كلمة التشكيك دخلت على الاولى والثانية لا على الاخيرة له اربع نسوة فقال
انت طالق او هذه او هذه او هذه فله الخيار في احدى الاوليين واحدى الاخريين ولو قال انت طالق وهذه او هذه
وهذه طلقت الاولى والاخيرة وله الخيار بين الثانية والثالثة ولو قال انت طالق وهذه او هذه وهذه طلقت
الثالثة والرابعة وتخير في الاولى والثانية ولو قال انت طالق لا بل هذه او هذه لا بل هذه طلقت الاولى والاخيرة
وله الخيار في الثانية والثالثة ولو قال عمرة طالق او زينب ان دخلت الدار فدخلها خير في ايقاعه على ايهما شاء لانه
علق بالدخول طلاقا مترددا بينهما ولو قال انت طالق ثلاثا او فلانة علي حرام وعني به اليمين لم يجبر على البيان حتى يمضي
اربعة اشهر فاذا مضت ولم يقربها يجبر على ان يوقع طلاق الايلاء او طلاق الصريح لانه قبل مضي هذه المدة هو مخير بين
الطلاق والتزام الكفارة واحدهما لا يدخل في الحكم فلم يلزمه القاضي وبعد مضي المدة الواقع احد الطلاقين وذلك
يدخل في الحكم فيلزمه ولو قال امراته طالق او عبده حر فمات قبل البيان فعند ابي حنيفة عتق العبد ويسعى في نصف
قيمته وعند محمد يقع من كل واحد منهما نصفه وتمامه فيه وفي التلخيص من باب الحنث يقع بالواحد والاثنين حلف لا يكلم
ذا او ذا او ذا فحنثه بالاول او الاخرين وفي عكسه بالاخر او الاوليين اذ الواو للجمع واو بمعنى ولا لتناولها نكرة في النفي بخلاف
ذا اخر او ذا او ذا لانها تخص في الاثبات فاشبه احد كاخر وذا او الخبر معادته لا نهما فاوقد المعطوف يعتق كما اقر بالصف
في نظيره في الاقرار انتهى وذكر الشارح الفارسي ان الطلاق كالعتق والحاصل ان الطلاق والعتق والاقرار من باب واحد
وهو انه اذا عطف على الاول باو ثم عطف بالواو ان الثالث المعطوف بالواو يثبت له الحكم من غير خيار فيعتق الثالث
وتطلق الثالثة ويكون نصف المال المقر به للثالث في قوله لفلان علي الف او لفلان وفلان والتخيير انما هو بين الاوليين واما
في الايمان فانما هو جمع بين الثالث والثاني بالواو والاول يثبت له الحكم وحده فان كلم الاول وحده حنث ولا يحنث الا بكلام
الاخرين ولا يحنث بكلام احدهما والفرق ما ذكره في التلخيص وحاصل او في الطلاق اما في اصله كانت طالق او لا او في
اتفاقا او بعد العدد فكذا عندهما خلافا لمحمد كانت طالق واحدة او لا او بين عدد بن كانت طالق واحدة او ثنتين
فالبيان اليه في المدخولة وواحدة في غيرها او بين امراتين فطلاق مبهم كانت طالق او هذه او بين ثلاث نسوة وفي
الاخيرة فقط طلقت الاولى والبيان له في الاخريين او بين ثلاث واو في الثانية فقط وقع على الاخيرة والبيان في الاوليين
ولو بين اربع مكررة بان ذكر او في الثانية والواو في الثالثة واو في الرابعة طلقت احدى الاوليين واحدى الاخريين
ولو ذكر الثانية بالواو والثالثة باو وكذا الرابعة بالواو طلقت الاولى والاخيرة والبيان اليه في الثانية والثالثة
ولو ادخل او على الثانية فقط فالبيان اليه في الاولى والثانية ووقع على الثالثة والرابعة واما المسئلة الثانية
اعني مع موتي او مع موتك فلاضافة الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية
ولا بد من الاهلية في الموقع والمحلية في الموقع عليها او المعنى على تعليقه بالموت وان كانت مع للقران بدليل انت طالق
مع دخولك الدار فانه يتعلق به فاستدعى وقوعه تقدم الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل **قوله**
ولو ملكها او شقصها او ملكته او شقصه بطل العقد اي انفسخ لمنافاة بين المالكين اعني ملك الرقبة وملك
النكاح في الاولى ولاجتماع المالكية والمملوكية في الثاني فان قلت هل ارتفع اثر النكاح بالكلية كما ارتفع اصله
قلت لا لما صرحوا به من انه لو طلقها ثنتين ثم ملكها لا تحل له الا بعد زوج اخر وفي المحيط لو ظاهر امراته او لاعنها وفرق
بينهما ثم ارتدت فسبيت لا يحل للزوج وطيها بملك اليمين لان حكم اللعان والظهار باق وحرمة الاستمتاع والاجتماع معهما

انتهى اطلقه فانصرف الى الكامل وهو الملك المستقر لانه لو ملك احدهما صاحبه ملكا غير مستقر لا ينفسخ النكاح
كملك الوكيل على احد القولين المضعف وكما قالوا فيمن تزوج امة ثم تزوج حرة على رقبة الامة فاجاز ذلك مولاها
فانه يجوز وتصير الامة ملكا للحرة ولا ينفسخ النكاح بينها وبين زوجها وان كان الملك ينتقل الى الزوج اولا في الامة
ثم ينتقل منه الى الحرة لما ان ملكه فيها غير مستقر واطلقه فشمل الملك باي سبب كان شراء او هبة او ارثا من الجانبين
واراد من الملك حقيقته فخرج حق الملك لان المكاتب لو اشترى زوجته لا ينفسخ لعدم حقيقة الملك له لقيام
الرق واما الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء النكاح وان منع ابتداءه فان المولى لو تزوج جارية مكاتبه لم يصح
وان لم يكن له فيها حقيقة ملك لوجود حق الملك بخلاف جارية الابن فان للاب نكاحها لانه ليس له حقيقة ملك
ولا حقه فيها وانما له ان يتملكها عند الحاجة فالثابت له حق ان يتملك وهو ليس بمانع وفي تلخيص الجامع من باب الاسر
بالنكاح ولو قال لعبده تزوج على رقبتك جاز لا في الحرة لقران المنافي والمكاتبة لان حق الملك يمنع ان لم يرفع كالعدة
فان دخل بها يباع في الاقل من قيمته ومهر المثل ولو كان الزوج مدبرا صح بقيمته في رقبته لانه لا يملك وكذا المكاتب
ولا يتضمن الفسخ لانه ابطال وان لم يقل على رقبتك صح في الجميع وتسمية الرقبة للتقدير كما في عبد الغير وعندهما اذا
كان فيه غبن فاحش لا يصح النكاح وهي فريعة التوكيل من التزوج ولو خالع على رقبتها فان كان حرا لا يصح لقران المنافي
وشبهه لان المال زايد فكان اولى بالرد من الطلاق كما في خلع الابانة اما النكاح لم يشرع بغير مال والتسمية تبقى
مهر المثل والمنافاة القيمة وكذا لو طلقها على رقبتها وتقع رجعية لانه صريح ولو كان رقيقا صح بالمسمى لما مر ولو خالعها
على رقبة احداهما بعينها صح في غير البدل لحصتها من البدل اذا قسمت على مهريهما المسمى ولا يقع على الاخرى طلاق
الملك ولو خلع كل واحدة على رقبة الاخرى طلقت بغير شيء لقران المنافي انتهى قوله فلو اشتراها ثم طلقها لم يقع
لان الطلاق يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه كما في ملك البعض ولا من وجه كما في ملك الكل والعدة
غير واجبة فانه يحل له وطؤها وتنجيل وجود الوطي حلالا مع قيام العدة كذا في المحيط واورد في الكافي على قولهم
بعدم وجوب العدة عليها لو اشتراها ان لا يجوز له التزوج وهذا دليل على وجوب العدة قلنا قد قالوا انه لا عدة
عليها بدليل انه لو زوجها من آخر جاز والصحيح انه لا يجوز تزويجها من آخر والحاصل انه لا يجب العدة عليها في حق من
اشتراها ويجب في حق غيره فهو على الروايتين انتهى وهكذا في المعراج فقد تبرأ به لانها لو ملكته او شقصا منه ثم
طلقها وقع فيما روي عن محمد ولا فرق بينهما في ظاهر الرواية عن الكل لان العدة وان وجبت لكن ملك اليمين مانع من بقا الكلية
الطلاق واطلق الشراء واراد الملك مجازا وقيد بكون الطلاق وهي مملوكة له لانه لو اعتقها بعد الملك ثم طلقها وهي
في العدة وقع الطلاق لزوال المانع من ظهور العدة وهو الملك وكذا لو اعتقه بعدما ملكته ثم طلقها وقع طلاقه
عند محمد لزوال المنافي لمالكية الطلاق ولهذا تجب عليه النفقة والسكنى ولم يقع عند ابي يوسف فيها لان الساقط
لا يعود ولو علق طلاقها بشرط او قال انت طالق للسنة او آلى منها قبل الشراء فوجد الشرط او جاء وقت السنة او مضت
مدة الايلاء بعد الشراء والعتق وقع عليها الطلاق وان وجد ذلك بعد الشراء قبل العتق لم يقع في الوجهين والبيع
بعد الشراء كالعتق فيما ذكرنا لزوال المانع كذا ذكر الشارح وفي الولوالجية عبد قال لامراته الحرة انت طالق للسنة
فاشترته وقع عليها الطلاق اذا طهرت في قياس قول محمد وعلى قياس قول ابي يوسف لا يقع عليها وعليه الفتوى بحكم
لو قال لامراته ذلك ثم اشتراها لم يقع الطلاق اتفاقا لانه لم يبق الملك انتهى ولم يذكر المصنف حكم المهر لو كان قبل
الدخول بها اذا اشترى زوجته وفي المحيط رجل وكل رجلا بان يشتري امراته من سيدها فاشتراها والزوج لم يدخل
بها فقد انتقض النكاح ولا مهر على الزوج لان انفساخ النكاح حصل بفعل المولى بسوء جهل حيث علم انه اشتراها
للزوج ولو باعها من رجل ثم اشتراها الزوج من الرجل فعليه نصف المهر للمولى الاول لان انتقاض النكاح مضاف
الى البيع الثاني لا الى بيع المولى فحصلت الفرقة بفعل الزوج لا بفعل المولى فاستحق نصف المهر ولو اشتراها الوكيل
من المولى الاول للزوج ولم يعرف من الزوج الوكالة الا بقول الوكيل بعد الشراء فانه لا يصدق الا ببينة وعلى الاخر
اليمين على علمه لان الظاهر ان كل عامل وعاقد يعمل لنفسه وانما يعمل ويعقد لغيره بعارض توكيل فلا يصدق الا بحجة
انتهى وفي الظهيرية من كتاب العتق رجل قال لامته اذا مات والدي فانت حرة ثم باعها من والده ثم تزوجها ثم قال لها
اذا مات والدي فانت طالق ثنتين فمات الوالد كان محمد يقول اولا تعتق ولا تطلق ثم رجع وقال لا يقع طلاق
ولا عتاق والمسئلة على الاستقصا في المبسوط انتهى وفي المحيط من باب ما تحل به المطلقة ولو تزوج امة مورثه

ثم قال لها اذا مات مولاك فانت طالق ثنتين ثم مات المولى والزوج وارثه يقع الطلاق عند ابي يوسف وعند محمد
لا تطلق لان الطلاق مضافا الى حال زوال النكاح لان الوارث يملك الامة مقارنا لزوالها عن ملك المورث وزوال
النكاح يثبت مقارنا لدخولها في ملكه لان هذه اشيا متضادة متنافية وملك اليمين يضاد ملك النكاح في حق
احكامه ولوازمها وثبوت احد الضدين يكون مقارنا لذهاب الضد الاخر لا مرتبا عليه كثبوت السواد يكون مقارنا
لذهاب البياض وكقدح مملوء من الماء اذا القي فيه حجر وخرج الماء يكون خروج الماء مقارنا لدخول الحجر لا مرتبا عليه
لاستحالة ان يكون القدح واسعا للحجر لم يخرج الماء بعده واضافة الطلاق الى حال زوال النكاح لا يصح ولابي يوسف
ان الطلاق يضاف الى حال قيام النكاح لان زوال النكاح يترتب على ملك الوارث وملك الوارث يترتب على انقطاع
ملك الميت وهذه احوال متعاقبة مترادفة لان القول بالمقارنة يؤدي الى الاستحالة وهو سبق ثبوت الحكم على
العلة والحكم لا يثبت الا بعد تمام العلة فالشراء ما لم يتم لا يزول ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري وهكذا نقول
في قدح الماء يترتب خروج الماء على دخول الحجر ولا يقترنان لاستحالة اثبات الخروج قبل دخول الحجر الذي هو علة الخروج
وعلى هذا لو قال لامة مورثه اذا مات مولاك فانت حرة فمات المولى لا تعتق وقال زفر وهو رواية عن محمد
تعتق لان موت المورث سبب ملك الوارث فقد اضافه الى سبب الملك فصح كما وقع لو قال ان ورثتك لنا ان شرط
العتق وهو الموت وجد حال انقطاع ملك الميت لا حال قيام ملك الوارث فيكون ملك الحالف بعد الموت
ساعتين فلا يكون العتق مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك لان الموت لم يوضع سببا لافادة ملك الوارث
بل سبب ملكه هو القرابة بعد الموت واما اذا جمع بين اليمين بالطلاق والعتاق بان قال ان مات مولاك فانت طالق
ثنتين قال محمد لا يقعان وقال ابو يوسف بالطلاق فقط وفي المحيط من الطلاق المبهم رجل تحته امتان فقال
احداكما طالق ثم اشترى احديهما وقع الطلاق لان بالشراء خرج عن محلية الطلاق لانقطاع النكاح فتعينت
الثانية كما لو ماتت احداهما فان اشتراها بطل خيار التعيين لبطلان النكاح فان جامع احداهما تعين الطلاق
في الاخرى قوله انت طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتق له الرجعة لانه علق التطليق وهو السبب حقيقة
بالاعتاق او العتق فان كان المتكلم ذكر الاعتاق فلا كلام وان كان المذكور العتق فالمراد به الاعتاق لان العتق حكم
فاستعير الحكم للعلة فكان مجازا فيه وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك انما على اعتبار ارادة الفعل به اعمال المستعار
للمصدر على اعتبار اعمال اسم المصدر كما يعجبني كلامك زيدا والا فالعتق قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي
وانما قلنا انه معلق به مع كون حقيقته مع للقران لانها قد تذكر للمتأخر تنزيلا له منزلة المقارن لتحقق وقوعه
بعده ونفي الريب عنه كما في الاية ان مع العسر يسرا فصار هذا المعنى محملا لها وصير اليه لموجب وهو وجود
معنى الشرط لها وهو توقف حكم على ثبوت معنى ما بعدها المعدوم حال التكلم وهو على خطر الوجود فان كان
الاعتاق شرطا للتطليق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا للعتق المتأخر عن الاعتاق فيقع الطلاق المتأخر
عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق فاظهر لكونه مقارنا للتطليق والطلاق
يعقبهما فيقع وهي حرة وفي الكافي لانه جعل التطليق متصلا بالعتق وذا لا يتصور الا بان يتعلق احدهما بالاخر
تعلق الشرط بالمشروط او يتعلق احدهما بالاخر تعلق العلة بالمعلول او يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة
وبين لا عنده والثالث منتف لانهما لم يتعلقا بشرط واحد او بعلة واحدة وكذا الثاني لان اعتاق المولى ليس
بعلة لتطليق الزوج وكذا تطليقه ليس بعلة لاعتاقه فتعين الوجه الاول واستحال ان يتعلق العتق بالتطليق
لانه حينئذ يزول ملك المالك بلا رضاه فتعين تعلق الطلاق بالاعتاق والمعلق به التطليق لا الطلاق
عندنا لما قررت في شرح مختصر الاصول ان اثر التعليق في منع السبب لا في منع الحكم عندنا وانما امتنع الحكم ضرورة
امتناع السبب خلافا للشافعي فيصير التصرف تطليقا عند الشرط عندنا وعنده صار تطليقا زمن التكلم
الى الجزء واورد عليه ما لو قال لاجنبية انت طالق مع نكاحك حيث يلغى فيه التقرير المذكور مع انه لا يقع
اذا تزوجها وحاصل ما اجابوا به انه يملك التعليق بصريح الشرط ومعناه بعد النكاح واما قبله فلا يملكه
الا بالصريح كان ونحوه الموضوعة للتعليق ولذا صح التعليق بقوله انت طالق في دخولك الدار ولم يصح قوله
لاجنبية انت طالق في نكاحك وتعقبه في فتح القدير تبعا لما في معراج الدراية بان الدليل انما قام على ملك
اليمين المضافة الى الملك فتعلق بما يوجب معناه كيفما كان اللفظ والتقييد بلفظ خاص بعد تحقق المعنى

حكم ويمكن ان يجاب عنه بان الطلاق مع النكاح يتنافيان فلم تصح الحقيقة فيه بخلاف ما نحن فيه لان الطلاق والعتق
لا يتنافيان وفي المحيط رجل تحته حرة وامة دخل بهما فقال احداكما طالق ثنتين فاعتق الامة فعين الطلاق في الامة
في مرضه طلقت ثنتين ولا تحل الا بزوج لان الطلاق المبهم في حق الوقوع نازل رجل تحته امتان فقال المولى احداكما
حرة فقال الزوج المعتقة طالق ثنتين فالخيار للمولى لان الزوج جعل ايقاعه بناء على ايقاع المولى العتق وخيار
البيان لمن هو الاصل في الابهام وهو المولى وملك الزوج الرجعة لانه طلقها في حال الحرية والحرة لا تحرم بالثنتين
ولو قال الزوج احداكما طالق ثنتين فقال المولى المطلقة معتقة فالبيان الى الزوج لانه هو المجمل ولا يملك الزوج الرجعة
لان الطلاق صادفها وهي امة فتحرم بالثنتين فان مات المولى في الصورة الاولى قبل البيان عتق نصف كل واحدة
وخير الزوج في بيان المطلقة لوقوع الياس عن بيان المولى فجعل البيان الى الزوج بخلاف ما لو غاب المولى لا يجبر الزوج
على البيان لعدم الياس انتهى **قوله** ولو تعلق عتقها وطلقتاها بمجيء الغد فجاء الغد لا يعني لو قال المولى لامته اذا
جاء غد فانت حرة وقال لها زوجها اذا جاء غد فانت طالق ثنتين فجاء الغد لا يملك الزوج الرجعة عندهما خلافا لمحمد
والاصل فيه ان العلة والمعلول يقترنان عند الجمهور في الخارج ومنهم من قال ان المعلول يعقبها بلا فصل ومنهم من
خصوا العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول بخلاف العقلية كالاستطاعة مع الفعل واختار في فتح
القدير القول الثاني سواء كانت عقلية او شرعية حتى ان الانكسار يعقب الكسر في الخارج غير ان لسرعة اعقابه
مع قلة الزمن الى الغاية اذا كان آنا لم يقع تمييز المتقدم والمتاخر فيهما وهذا لان المؤثر فيهما لا يقوم به التاثير قبل وجوده
وحالة خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلا بد من ان يكون موجودا ليقوم عارضه به والا لم يكن مؤثرا وفي التلويح لا نزاع
في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة العقلية
لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف والخلاف في العلل الشرعية انتهى واذا عرف هذا فمن لا وجه لمحمد انهما لما تعلقا بشرط
واحد وجب ان تطلق بعد نزول الحرية فيصادفها وهي حرة لاقترانهما وجودا فلا تحرم بها حرمة غليظة قلنا المتعلقان
بشرط واحد يقتضي ان يصادفها على الحالة التي صادفها عليها العتق وهي الرق فتغلظ الحرمة بلا شك بخلاف المسألة
الاولى لان الاعتاق هناك شرط فيقع الطلاق بعده **قوله** وعدتها ثلاث حيض يعني في المسألتين اتفاقا كما في
المحيط لانها حكم الطلاق فتعقبه او لانه يحتاط فيها وكذا يحتاط في الحرمة الغليظة ولو كان الزوج مريضا لا ترث
منه لانه حين تكلم بالطلاق لم يقصد الفرار اذ لم يكن لها حق في ماله ولان العتق والطلاق يقعان معا ثم العتق
يصادفها وهي رقيقة فلا ميراث لها كذا في المبسوط **قوله** انت طالق هكذا واشار بثلاث اصابع فهي ثلاث لان هذا
تشبيه بعدد المشار اليه وهو العدد المفاد كميته بالاصابع المشار اليه بذا لان ها للتنبيه والكاف للتشبيه وذا
للاشارة قيد بقوله بثلاث لانه لو اشار بواحدة فواحدة او بثنتين فثنتان واشار بقوله واشار الى ان الاشارة تقع
بالمنشورة منها دون المضمومة للعرف والسنة ولو نوى الاشارة بالمضمومتين صدق ديانة لا قضاء وكذا لو نوى
الاشارة بالكف والاشارة بالكف ان تقع الاصابع كلها منشورة وهذا هو المعتمد وهنا اقوال ذكرها في المعراج
الاول عن بعض المتاخرين لو جعل ظهر الكف اليها والاصابع المنشورة الى نفسه دين قضاء ولو جعل ظهر الكف الى نفسه
وبطون الاصابع اليها لا يصدق في القضاء الثاني لو كان باطن كفه الى السماء فالعبرة الى النشر وان كان الى الارض فالعبرة
للضم والثالث ان كان نشرا عن ضم فالعبرة للنشر وان كان ضما عن نشر فالعبرة للضم اعتبارا للعادة انتهى وقيد بقوله هكذا
لانه لو قال انت طالق واشار باصابعه ولم يقل هكذا فهي واحدة لفقد التشبيه المتقدم وفي المحيط ولذا لو
قالت لزوجها طلقني فاشار بثلاث اصابع واراد به ثلاث تطليقات لا يقع ما لم يقل هكذا لانه لو وقع وقع
بالضمير والطلاق لا يقع بالضمير انتهى ولو قال انت طالق مثل هذا واشار الى اصابعه الثلاث تقع ثلاث ان نوى
ثلاثا والا فواحدة كذا في المبتغى بالمعجمة فقد فرقوا ما بين الكاف ومثل بناء على ان الكاف للتشبيه في الذات ومثل
للتشبيه في الصفات ولذا نقل عن الامام الاعظم انه قال ايماني كايمان جبريل ولا اقول ايماني مثل ايمان جبريل وفي البدائع
انه يحتمل التشبيه من حيث العدد ويحتمل التشبيه في الصفة وهذه ... فايهما نوى صحت نيته وان لم يكن له نية
يحمل على التشبيه من حيث الصفة لانه اولى انتهى وفي المحيط اذا لم ينو الثلاث تقع واحدة بائنة كما في قوله انت
طالق كالف وعلى قياس هذا لو قال انت طالق مثل سنجة دانق تقع واحدة لان له سنجة واحدة فقد شبه الواقع بواحدة
ولو قال مثل سنجة دانق ونصف او دانقين تقع ثنتان لان له سنجتين فقد شبه الواقع بالعددين ولو قال مثل سنجة

دانقين ونصف يقع الثلاث لانه يوزن بثلاث سنجات ولو قال مثل سنجة ونصف درهم تقع واحدة ولو قال مثل سنجة
ثلثي درهم تقع ثنتان لان له سنجتين ولو قال مثل سنجة ثلاثة ارباع درهم تقع ثلاث لان له ثلاث سنجات ولو قال مثل
سنجة الف درهم تقع واحدة انتهى وفي المصباح الاصبع مؤنثة وكذا سائر اسمائها مثل الخنصر والبنصر وفي كلام ابن
فارس ما يدل على تذكير الاصبع وقال الصغاني يذكر ويؤنث والغالب التانيث قال بعضهم وفي الاصبع عشر لغات
تثليث الهمزة مع تثليث الباء والعاشر اصبوع وزان عصفور والمشهور من لغاتها كسر الهمزة وفتح الباء وهي
التي ارتضاها الفصحاء **قوله** انت طالق بائن او البتة او افحش الطلاق او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل
او اشد الطلاق او كالف او ملء البيت او تطليقة شديدة او طويلة او عريضة فهي واحدة بائنة ان لم ينو ثلاثا
بيان للطلاق البائن بعد بيان الرجعي وانما كان بائنا في هذه لانه وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة فانه يثبت
به البينونة قبل الدخول للحال وكذا عند ذكر المال وبعده اذا انقضت العدة واورد عليه انه لو احتمل البينونة
لصح ارادتها بطالق وقدمنا عدم صحتها **واجيب** بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره وبائن لم يصر ملفوظا بالنية
حال طالق بائن وفيه نظر مذكور في فتح القدير قيد بكون بائن بلا عطف لانه لو قال انت طالق وبائن او قال انت طالق
ثم بائن وقال لم انو بقولي بائن شيئا فهي رجعية ولو ذكر بحرف الفاء والباقي بحاله فهي بائنة كذا في الذخيرة وافاد بقوله
فهي واحدة ان لم ينو ثلاثا انه لو نوى ثنتين لا يصح لكونه عددا محضا الا اذا عنى بانت طالق واحدة وبقوله بائن او البتة
او نحوهما اخرى تقع تطليقتان بائنتان بناء على ان التركيب خبر بعد خبر وهما بائنتان لان بينونة الاولى ضرورة بينونة الثانية
اذ معنى الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك منتف باتصال الثانية الثابتة فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكذا
كناية قرنت بطالق تجري فيها ذلك فتقع ثنتان بائنتان واشار بافحش الطلاق الى كل وصف على افعل لانه للتفاوت وهو
يحصل بالبينونة وهو الفحش من الطلاق الرجعي فدخل اخبث الطلاق واسوءه واشره واخشنه واكبره واغلظه واطوله
واعرضه واعظمه الا قوله اكبره بالباء المثلثة فانه يقع به الثلاث ولا يدين اذا قال نويت واحدة وانما وقع البائن
بطلاق الشيطان والبدعة لان الرجعي هو السني غالبا فلا يراد ان الرجعي قد لا يكون سنيا كالطلاق الصريح في الحيض
وقد قدمنا في الطلاق البدعي انه لو قال انت طالق للبدعة او طلاق البدعة ولا نية له فان كان في طهر فيه جماع او في
حالة الحيض او النفاس وقعت واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع في الحال حتى تحيض او يجامعها
في ذلك الطهر كما في البدائع وفي فتح القدير قلت لا منافاة بينهما لان ما ذكره هنا هو وقوع الواحدة البائنة بلا نية
اعم من كونها تقع الساعة او بعد وجود شيء واشار بقوله كالجبل الى التشبيه بما يوجب زيادة في العظم وهو زيادة وصف
البينونة فدخل فيه مثل الجبل واما البينونة باشد الطلاق فلانه وصفه بالشدة لان افعل يراد به الوصف فلذا لم يكن للثلاث
بلا نية لان افعل التفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اشد معبرا به عن المصدر الذي هو الطلاق واما البينونة بقوله
كالف فلان التشبيه يحتمل ان يكون في القوة ويحتمل ان يكون في العدد فان نوى الثاني وقع الثلاث وان لم ينو شيئا فالاقل وهو
البينونة ودخل فيه مثل الف ومثل ثلاث وواحدة كالف الا انه في هذه اذا نوى ثلاثا لا تقع الا واحدة اتفاقا لان
الواحدة لا تحتمل الثلاث كذا في الجوهرة وخرج عنه كعدد الالف وكعدد الثلاث فانه تقع الثلاث بلا نية ودخل فيه
ايضا ما لو شبه بالعدد فيما لا عدد فيه كعدد الشمس والتراب او قال مثله لان التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة وهو البينونة
موجودا ولو قال انت طالق عدد ما في هذه القصعة من الثريد ان قال ذلك قبل صب المرقة عليه فهي ثلاث وان قال بعد
صب فهي واحدة انتهى وفرق في الجوهرة بين التراب والرمل فقال لو قال انت طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف
وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل فهي ثلاث اجماعا ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول
النفي والاثبات كعدد شعر ابليس ونحوه وقعت واحدة او من شانه الثبوت لكنه كان زائلا وقت الحلف بعارض كعدد
شعر ساقي او ساقك وقد تنور لا يقع لعدم الشرط كذا في الحاكم وفي البزازية انت علي حرام كالماء تقع واحدة انتهى
وفي الظهيرية انت طالق عدد ما في هذا الحوض من السمك وليس في الحوض سمك تقع واحدة وحكى ابن سماعة عن محمد قال
كنا عند محمد بن الحسن فسئل عمن قال لامرأته انت طالق عدد الشعر الذي على فرجك وقد كانت اطلت فبقي محمد بن الحسن
يتفكر فيه فنبهه بعضهم فاجمع رأيه على انه قال انت طالق بعدد الشعر الذي على ظهر كفي وقد اطلى انه يقع وان قال
بعدد الشعر الذي في بطن كفي انه تقع واحدة لانه في الاول يقع على عدد الشعور النابتة فاذا لم يكن عليه شعر
لم يوجد الشرط وفي الثانية لا يقع على عدد الشعر وذكر الكرخي انها تطلق ثلاثا في عدد شعر رأسي او عدد شعر ظهري

لغي وقد اطلق لانه ذو عدد وان لم يكن موجودا ولو قال انت طالق عدد ما في هذه القصعة من الثريد ان قال ذلك قبل صب
المرقة عليه فهي ثلاث وان قال بعد صب المرقة فهي واحدة انتهى وفرق في الجوهرة بين التراب والرمل فقال لو قال انت
طالق عدد التراب فهي واحدة عند ابي يوسف وثلاث عند محمد وان قال عدد الرمل فهي ثلاث اجماعا واما البينونة
بملء البيت فلان الشيء قد يملأ البيت لعظمه في نفسه وقد يملأه لكثرته فايهما نوى صحت نيته وعند عدمها يثبت الاقل واما
البينونة بتطليقة شديدة وما بعده فلان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن او ما يصعب تداركه يقال فيه لهذا
الامر طول وعرض فهو البائن ايضا فقد يكون الشدة واخواتها صفة للتطليقة لانه لو قال انت طالق قوية او شديدة او
طويلة او عريضة ولم يذكر التطليقة كان رجعيا لانه لا يصلح ان يكون صفة للطلاق ويصلح ان يكون صفة للمراة كما
ذكره الاسبيجابي وقيد بقوله طويلة او عريضة لانه لو قال انت طالق طول كذا وعرض كذا فهي واحدة بائنة ولا تكون
ثلاثا وان نواها لان الطول والعرض يدلان على القوة لكنهما يكونان للشيء الواحد وكانه قال طالق واحدة طولها كذا
وعرضها كذا فلم تصح نية الثلاث كذا في كافي الحاكم ولذا صرح بعضهم في شرحه بان الصحيح انها لا تقع الثلاث في طويلة
او عريضة وان نواها ونسبه الى شمس الائمة ورجح بان النية انما تعمل في المحتمل وتطليقة بتاء الوحدة لا تحتمل الثلاث وقيد بما
ذكر من الاوصاف لانه لو وصفه بما لا يوصف به غيره يلغو الوصف ويقع رجعيا نحو طلاقا لا يقع عليك او على انني
بالخيار وان كان يوصف به ولا ينبئ عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله خيره اكمله افضله اتمه
فيقع رجعيا وتكون طالقا للسنة في وقتها وان نوى ثلاثا فهو ثلاث للسنة كذا في كافي الحاكم وذكر الاسبيجابي انها تكون
رجعية في ظاهر الرواية سواء كانت الحالة حالة حيض او طهر وذكر ما جزم به الحاكم رواية عن ابي يوسف فصار الحاصل ان
الوصف بما ينبئ عن الزيادة يوجب البينونة واما التشبيه فكذلك اي شيء كان المشبه به كراس ابرة وكحبة خردل وكسمسمة
لاقتضاء التشبيه الزيادة واشترط ابو يوسف ذكر العظم مطلقا وزفر ان يكون عظيما عند الناس فراس ابرة بائن عند الامام
فقط وكالجبل عنده وعند زفر فقط وكعظمه بائن عند الكل وكعظم ابرة الا زفر ومحمد قيل مع الاول وقيل مع الثاني
وفي البزازية انت طالق كالثلج ان اراد في البرودة فبائن وان اراد في البياض فرجعي وفي المحيط لو قال انت طالق عدد انقع
ثنتان ولو قال انت طالق حتى تستكمل ثلاث تطليقات فهي طالق ثنتين ولو قال انت طالق كذا وكذا يقع الثلاث لان في
باب الاقرار يقع على احد عشر فصار كانه قال انت طالق احد عشر ويروى عن ابي يوسف لو قال انت طالق وبائن او قال
واحدة بائنة ولو قال انت طالق كثيرا او نوى ذكر ولانه له طلقت ثنتين وان نوى ثلاثا فثلاث ولو قال انت طالق
كثيرا ذكر في الاصل انه يقع الثلاث لان الكثير هو الثلاث وذكر ابو الليث في الفتاوى يقع ثنتان ولو قال انت
طالق اكثر الطلاق فهي ثلاث ولو قال انت طالق كثير الطلاق فهي ثنتان ولو قال انت طالق لا قليل ولا كثير يقع
ثلاثا ولو قال لا كثير ولا قليل تقع واحدة وعلى قياس ما قاله ابو الليث اذا قال انت طالق كثيرا تقع ثنتان ينبغي
اذا قال لا كثير ولا قليل تقع ثنتان انتهى وفي البزازية من فصل الاستثناء الاصل ان المستثنى اذا وصف بما يليق
بالمستثنى يجعل صفة للمستثنى منه ويبطل ببطلان المستثنى وان كانت تليق بالمستثنى منه لا غير قيل يجعل وصفا له
حتى يثبت بثبوته تصحيحا بقدر الامكان وقيل يجعل وصفا للكل تحقيقا للمجانسة بين المستثنى والمستثنى منه لانه
الاصل ظاهرا وان ذكر وصفا يليق بهما قيل يجعل وصفا للكل تحقيقا وقيل يجعل وصفا للمستثنى منه لا غير لانه لو
جعل وصفا للمستثنى بطل هذا اذا ذكر وصفا زائدا وان ذكر وصفا اصليا لا يعتبر اصلا ويجعل ذكره وعدم ذكره
سواء بيانه انت طالق ثنتين الا واحدة بائنة تقع واحدة او الا واحدا بائنا تطلق واحدة رجعية لانها لا تصلح
صفة للمستثنى منه لا يقال لطلقتان بائن وصلح صفة للمستثنى فبطل ببطلانه ولو قال انت طالق ثنتين البتة الا واحدة
تقع واحدة بائنة لصلاحية الوصف للمستثنى منه يقال تطليقتين البتة فجعل صفة له واستثني واحدة منهما
فتقع واحدة بائنة وكذا انت طالق ثنتين الا واحدة البتة تقع واحدة بائنة لان البتة لا تصلح صفة للمستثنى لعدم
وقوعه وتصلح صفة للمستثنى منه فجعل صفة للكل او المستثنى منه كانه قال ثنتين البتة الا واحدة ولو قال انت
طالق ثلاثا البتة الا واحدة او انت طالق ثلاثا بائنة الا واحدة تقع رجعيتان لان كلا منهما وصف اصلي للثلاث
لا يوجد بدونهما فلا يفيد الا ما افاد الثلاث فلا يعتبر فصار كانه قال انت طالق ثلاثا الا واحدة انتهى وفيها
ايضا انت طالق تمام ثلاث او ثالث ثلاثة فثلاث ولو قال انت طالق غير ثنتين فثلاث ولو قال غير واحدة فثنتين
وفيها ايضا انت طالق وسكت ثم قال ثلاثا ان لانقطاع النفس فثلاث والا فواحدة انت طالق فقيل له بعد ما سكت

كم قال ثلاث وقع قال الصدر يحتمل ان يكون هذا على قول الامام فان من وقع الواحدة لو ثلاثة بعد ما صح انت طالق
عشرا ان دخلت الدار تقع الثلاث اذا وجد الشرط ولو قال انت طالق اذا دخلت الدار عشرا لا تطلق واحدة حتى تدخل
الدار عشرا انت طالق مع كل تطليقة فثلاث في ساعة الحلف انتهى وفي الذخيرة انت طالق لونين من الطلاق فهما
تطليقتان رجعيتان ولو قال ثلاثة الوان فهي ثلاثة وكذا اذا قال الوانا من الطلاق فهي طالق ثلاثا فان قال نويت
الوان الحمرة والصفرة فله نيته فيما بينه وبين الله تعالى انت طالق عامة الطلاق او جله فهما ثنتان ولو قال اكثره فهو
ثلاث ولو قال كل الطلاق فواحدة ولو قال اكثر الثلاث فثنتان ولو قال انت طالق الطلاق كله فهو ثلاث وكذا اذا
قال كل طلقة ولو قال انت طالق واخرى فهي واحدة ولو قال انت طالق واحدة واخرى فهي ثنتان وفي الجوهرة لو قال
انت طالق بائنا انطلق ثلاثا ان كانت مدخولا بها كذا في النهاية ثم قال انت طالق على انه لا رجعة لي عليك يلغو وتملك
الرجعة وقيل تقع واحدة بائنة وان نوى الثلاث فثلاث انتهى وظاهر الهداية ان المذهب الثاني فانه قال واذا وصف
الطلاق بضرب من الشدة والزيادة كان بائنا وقال الشافعي يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان وصفه بالبينونة
خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة لي عليك ولنا انه وصفه بما يحتمله الى ان قال ومسئلة
الرجعة ممنوعة انتهى فقال في العناية قوله ومسئلة الرجعة ممنوعة اي لا نسلم انه لا يقع بائنا بل تقع واحدة بائنة ولئن سلم
فالفرق ان في قوله ان لا رجعة تصريح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحا لكن يلزم
منها نفي الرجعة ضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا كذا افاد شيخ شيخي العلامة انتهى وهكذا شرحه في
فتح القدير وغاية البيان والتبيين فقد علمنا ان المذهب وقوع البائن وقد تمسك به بعض من لا خبرة له ولا دربة
بالمذهب على زعم الموثقين في التعاليق نكرنا طالقا فاطلقة تملك بها نفسها لا يوجب البينونة واجاب بذلك على العتق
مستندا لانه لو قال انت طالق على ان لا رجعة كان رجعيا وهو خطا من وجهين الاول ان مسئلة الرجعة ممنوعة
كما علمته الثاني انه لم ينف الرجعة صريحا وانما نفاها ضمنا فهو كقوله انت طالق بائن قال في البدائع اذا وصف الطلاق
بصفة تدل على البينونة كان بائنا وقال في موضع اخر ولا تملك نفسها الا بالبائن وقال في فتح القدير وليس في الرجعي
ملكها نفسها وقد اوسعنا الكلام فيها في رسالة الفقهاء حين وقعت الحادثة . والله سبحانه اعلم

فصل في الطلاق قبل الدخول

اخره لان الطلاق بعد الدخول اصل لكونه بعد حصول المقصود وقبله بالعوارض ولذا قيل بانه لا يقع وقرينة
عن جامع الفصولين انه لو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه قوله طلق غير المدخول بها ثلاثا وقعن سواء قال اوقعت
عليك ثلاث تطليقات او انت طالق ثلاثا ولا خلاف في الاول كما في فتح القدير وفي الثاني خلاف قيل تقع واحدة
والجمهور على خلافه وقد صرح به محمد بن الحسن وقال بلغنا ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود
وابن عباس رضي الله عنهم ولما قدمناه من ان الواقع عند ذكر العدد مصدر موصوف بالعدد اي تطليقا
ثلاثا فصيرا الصيغة الموضوعة لانشاء الطلاق متوقفا حكمها عند ذكر العدد عليه وفي المحيط لو قال للنسائه
انت طالق وهذه وهذه ثلاثا طلقت كل واحدة ثلاثا لان العدد المذكور اخرا يصير ملحقا بالايقاع اولا كيلا يلغو
ولو قال انت طالق واحدة وهذه وهذه ثلاثا طلقت الاولى والثانية واحدة والثالثة ثلاثا لان الثانية تابعة
للسابقة والثالثة مفردة بعدد على حدة ولو قال انت طالق وانت طالق وهذه ثلاثا طلقت الاولى واحدة والثانية
والثالثة ثلاثا ثلاثا لان العدد صار ملحقا بالايقاع الثاني دون الاول انتهى وفي البزازية من فصل الاستثناء لو قال
لغير المدخولة انت طالق يا زانية ثلاثا قال الامام لا حد ولا لعان لان الثلاث وقع عليها وهي زوجته ثم بانت بعده
وانه كلام واحد يتبع اوله اخره والمراة طالق ثلاثا وقال الثاني تقع واحدة وعليه الحد لان القذف فصل بين الطلاق
والثلاث وتمامه فيها وحاصله ان يا زانية لا يفصل بين الطلاق والعدد ولا بين الجزاء والشرط فاذا قال انت طالق يا زانية
ان دخلت الدار تعلق بالدخول ولا حد ولا لعان ولو قال انت يا زانية طالق ان دخلت عليه اللعان وتعلق الطلاق
لو ماتت المراة مدخولة او غير مدخولة ويدخل في العدد اصل وهو الواحد قوله وان فرق بانت بواحدة اي ان فرق
الطلاق بغير حرف العطف ويمكن جمعه بعبارة واحدة فانها تبين بالاول لا الى عدة فلا يقع ما بعده اذ ليس في اخر
كلامه ما يغير اوله ليتوقف عليه نحو انت طالق طالق او انت طالق انت طالق قيدنا بكونه بغير حرف العطف

لانه لو فرقه بحرف العطف فسيذكره المصنف قريبا فادخاله هنا في كلامه كما فعل الشارح مما لا ينبغي وقيدنا بكونه بمجموع
لانه لو قال انت طالق احد عشر وقع الثلاث اذ لا يمكن جمع الجزئين بعبارة اخصر منها عند قصده هذا العدد المخصوص
من حيث اللغة وان كان الشارع لا يعتبر ما زاد على الثلاث وقيد بغير المدخولة لان المدخولة يقع عليها الكل ولا يصدق
قضاء انه عنى الاول فان قال له غيره ماذا فعلت فقال طلقتها او قد قلت هي طالق يصدق انه عنى الاول لانه صار
جوابا للسؤال والسؤال وقع عن الاول فانصرف الجواب اليه كذا في المحيط ودخل تحت قوله وان فرق ما في الظهيرية
لو قال انت طالق ثلاثا متفرقات فواحدة وما لو قال انت طالق ثنتين مع طلاقي اياك فطلقها واحدة فانه تقع ثنتان
ولو قالت طلقني طلقني طلقني فقال طلقت فواحدة ان لم ينو الثلاث ولو قالت بحرف الواو وطلقت ثلاثا انتهى ولا
يدخل تحته ما لو قال انت طالق واحدة تقدمها ثنتان فانه يقع الثلاث كما في الظهيرية ايضا وفيها لو قال انت طالق
واحدة او ثنتين فالبيان اليه لان الابهام جاء من جهته ولو قال ذلك لغير المدخولة وقعت واحدة ولا يجبر الزوج
انتهى وفي الذخيرة رجل له امرأتان لم يدخل بواحدة منهما فقال امرأتي طالق ثم قال رددت واحدة منهما لا
اصدقه وابينهما منه ولو كان دخل بهما فله ان يوقع الطلاق على احدهما انتهى ووجهه ان تفريق الطلاق على غير المدخولة
غير صحيح وعلى المدخولة صحيح **قوله** ولو ماتت بعد الايقاع قبل العدد لغا اي لو ماتت المرأة مدخولة او غير مدخولة
بعد الصيغة قبل تمام العدد لم يقع شيء لما قدمناه ان الواقع بالعدد عند ذكره وعند عدمه الوقوع بالصيغة فلا
حاجة ان تجعل العدد ثابتا بطريق الاقتضاء عند عدم ذكره وقدمنا الدليل على ان الوقوع بالعدد عند قوله
انت طالق واحدة اولا وقدمنا ان الوقوع بالمصدر والوصف عند ذكرهما ايضا ويدخل في العدد اصله وهو
الواحد ولا بد من كون العدد متصلا بالايقاع ولا يضر الانقطاع لانقطاع النفس فلو قال انت طالق وسكت من
غير انقطاع النفس ثم قال ثلاثا فواحدة ولو انقطع النفس او اخذ انسان فمه ثم قال ثلاثا فثلاث اطلق في الكتاب وهو
محمول على ما اذا قال على الفور عند رفع اليد من فمه ولو قال لغير المدخولة انت طالق يا فاطمة او يا زانية ثلاثا يقع
الثلاث ولو قال انت طالق اشهدوا ثلاثا فواحدة ولو قال فاشهدوا فثلاث كذا في الظهيرية واشار المصنف الى انه
لو قال لها انت طالق ان دخلت الدار فماتت قبل قوله ان دخلت لم تطلق لان صدر الكلام توقف على اخره لوجود ما
يغيره وهو ذكر الشرط في اخره فيخرج عن ان يكون ايقاعا والى انه لو قال انت طالق ان شاء الله فماتت المرأة قبل الاستثناء
لم يقع شيء والمسئلتان في المحيط والذخيرة وفيها اذا قال لها انت طالق وانت طالق فماتت المرأة قبل ان يتكلم بالثاني
كانت طالقا واحدة لان كل كلام عامل في الوقوع انما يعمل اذا صادفها وهي حية ولو قال انت طالق وانت طالق ان
دخلت الدار فماتت المرأة عند الاول او الثاني لا يقع لان الكلام المعطوف بعضه على بعض اذا اتصل الشرط باخره
يخرج عن ان يكون ايقاعا وفيه لو قال لها انت طالق ثلاثا يا عمرة فماتت قبل قوله يا عمرة طلقت لانه ليس بمغير انتهى وقيد
بموتها احترازا عن موته لما في الخانية لو اراد ان يقول انت طالق ثلاثا فلما قال انت طالق مات او اخذ انسان فمه تقع واحدة
انتهى وفي المعراج قيد بموتها لان بموت الزوج قبل ذكر العدد تقع واحدة لان الزوج وصل لفظ الطلاق بذكر
العدد في موتها وذكر العدد حصل بموتها وفي موت الزوج ذكر لفظ الطلاق ولم يتصل به ذكر العدد فبقي قوله انت
طالق وهو عامل بنفسه في وقوع الطلاق الا ترى انه لو قال لامرأته انت طالق وهو يريد ان يقول ثلاثا فاخذ رجل فاه
فلم يقل شيئا بعد ذلك الطلاق تقع واحدة لان الوقوع بلفظه لا بقصده انتهى وذكره في الذخيرة معزيا الى الاصل
وسياتي صريحا الفرق بين موته وموتها في التعليق بمشيئة الله تعالى حيث يقع في الاول دون الثاني **قوله**
ولو قال انت طالق واحدة وواحدة او قبل واحدة او بعدها واحدة تقع واحدة وفي بعد واحدة او قبلها واحدة
او مع واحدة او معها ثنتان بيان لاربع مسائل الاولى لو فرق بالعطف فانه تقع واحدة فان كان بالواو فانها لمطلق
الجمع اي لجمع المتعاطفات في معنى العامل اعم من كونه على المعية او على تقدم بعض المتعاطفات او تاخره فلا يتوقف
الاول على الاخر لان الحكم بتوقفه متوقف على كونها للمعية بخصوصه وهو منتف فيعمل كل لفظ عمله فتبين بالاولى فلا
يقع ما بعدها فاندفع بهذا ما ذكره من انها نص للترتيب وقد حكى السرخسي خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال عند
ابي يوسف تبين قبل ان يفرغ من الكلام الثاني وعند محمد بعد فراغه منه لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء
ورجح في اصوله قول ابي يوسف بانه ما لم يقع لا يفوت المحل فلو توقف وقوع الاولى على التكلم بالثانية لوقعا جميعا
لوجود المحل للثلاث حال التكلم بها وفي التحرير ان قول محمد محمول على ان بعد الفراغ يعلم الوقوع بالاول لتجويز الحاق

المغير

المغير ولو كان المراد ان نفس الوقوع متاخر الى الفراغ من الثاني لوقع الكل وفي فتح القدير لا خلاف بينهما في المعنى لان الوقوع
بالاول وظهوره بالفراغ من الثاني انتهى وفيه نظر لما في السراج الوهاج ان فائدة الخلاف تظهر في الموت انتهى يعني
لو ماتت قبل فراغه من الثاني وقع عند ابي يوسف لا عند محمد فالخلاف معنوي وفي المعراج وفائدة الخلاف تظهر فيمن مات
قبل الفراغ فعنده يقع خلافا لمحمد لجواز ان يلحق باخره شرطا او استثناء وهذا الخلاف انما يتحقق عند العطف بالواو
فاما بدون الواو لا يتحقق الخلاف لانه لا يلحق به الشرط والاستثناء انتهى وهذا اظهر فصور نظر ابن الهمام من انه
لا خلاف في المعنى قيد بقوله وواحدة وواحدة لانه لو قال واحدة ونصفا او واحدة واخرى فانه يقع ثنتان
ولو قال انت طالق احدى وعشرين وقع الثلاث لا بسبب ان الواو للمعية بل لانه اخصر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع
بهذه الطريقة وهو مختار في التعبير لغة كما قدمناه وقيدنا بتاخير النصف عن الواحدة لانه لو قدمه عليها
بان قال انت طالق نصفا وواحدة وقعت واحدة لانه غير مستعمل على هذا الوجه فلم يجعل كله كلاما واحدا
وعزاه في المحيط الى محمد وفيه لو قال انت طالق واحدة وعشرا وقعت واحدة بخلاف احد عشر فانه يقع الثلاث
لعدم العطف وكذا لو قال واحدة ومائة او واحدة والفا او واحدة وعشرين فانه يقع واحدة لان هذا غير مستعمل
في المعتاد فانه يقال في العادة مائة وواحدة والف وواحدة فلم يجعل هذه الجملة كلاما واحدا بل اعتبر
عطفا وقال ابو يوسف يقع الثلاث لان قوله مائة وواحدة وواحدة ومائة سواء انتهى وقيد بكونه مخاطبا لها
بالعدد لانه لو قال لها انت طالق ثلاثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة وواحدة طلقت ثلاثا كما في المعراج
وغيره لان تمام الشرط باخر كلامها وما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء انتهى واذا علم الحكم في العطف بالواو علم بالفاء وثم
بالاولى لاقتضاء الفاء التعقيب وثم الترتيب واما بل فاذا قال للمدخولة انت طالق واحدة لا بل ثنتين تقع الثلاث
لانه اخبر انه غلط في ايقاع الواحدة ورجع عنها وقصد ايقاع الثنتين فاقامهما مقام الواحدة فصح ايقاع الثنتين
ولم يصح الرجوع عن الواحدة ولو قال ذلك لغير المدخولة تقع واحدة لانها بالاولى صارت مبانة ولو قال للمدخولة
طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تقع ثنتان لانه خبر يقبل التدارك في الغلط بخلاف الانشاء وتمامه في المحيط من
باب عطف الطلاق على الطلاق بكلمة لا بل والمسائل الثلاث هي قبل وبعد ومع اما قبل فاسم لزمان متقدم على
ما اضيف اليه واما بعد فاسم لزمان متاخر على ما اضيف اليه والاصل ان الظرف متى كان بين اسمين فان لم يقرن
بها الكناية كان صفة للاول تقول جاءني زيد قبل عمرو فالقبلية فيها صفة لزيد وان قرن بها الكناية كان صفة
للثاني تقول جاءني زيد قبله عمرو فاذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة فقد اوقع الاولى قبل الثانية فبانت
بها فلا تقع الثانية ولو قال بعدها واحدة فكذلك لانه وصف الثانية بالبعدية ولو لم يصفها بها لم تقع فهذا
اولى واما اذا قال واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان ايقاع الطلاق في الماضي ايقاع في الحال لامتناع الاسناد
الى الماضي فيقترنان فتقع ثنتان وكذا في واحدة بعد واحدة لانه جعل البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع
الثانية قبلها فكان ايقاعا في الحال فيقترنان وهذا كله في غير المدخول بها وفي المدخولة تقع ثنتان في الكل واستشكل
في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد في الزيادات نحو تحرير رقبة
من قبل ان يتماسا لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي واجيب بان اللفظ مشعر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي
وجود ذلك الغير ظاهرا وان لم يستدعه لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما امكن كذا في فتح القدير واما مع فللقران
فلا فرق فيها بين الاتيان بالضمير او لا فاقتضى وقوعهما معا وعن ابي يوسف انه لو قال معها واحدة تقع واحدة
وفي المحيط لو قال لغير المدخولة انت طالق اليوم وامس تطلق ثنتين كانه قال واحدة قبلها واحدة انتهى وفي
شرح النقاية للشمني ومن مسائل قبل وبعد ما قيل منظوما ما يقول الفقيه ايده الله ولا زال عنده الاحسان
في فتى علق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان وهذا البيت يمكن انشاده على ثمانية اوجه احدها قبل ما
قبله ثانيها قبل ما بعد قبله ثالثها قبل ما قبل بعده رابعها بعد ما قبل قبله خامسها بعد ما بعد بعده سادسها
بعد ما قبل بعده سابعها بعد ما بعد قبله ثامنها قبل ما بعد بعده والضابط فيما اجتمع فيه القبل والبعد ان
يلغي قبل وبعد لان كل شهر بعد قبله وقبل بعده فيبقى قبله رمضان وهو شوال او بعده رمضان وهو شعبان انتهى
وحاصله ان المذكور ان كان محض قبل وهو الاول وقع في ذي الحجة وان كان محض بعد وقع في جمادى الاخرة وهو الخامس
ويقع في الوجه الثاني والرابع والسابع في شوال لان قبله رمضان بالغاء الظرفين الاولين ويقع في الثالث والسادس

والثامن في شعبان لان بعده رمضان بالفا الظرفين الاولين ووجه الحصر في الثمانية ان الظروف الثلاثة اما
ان تكون قبل وبعدا والاولين قبل والاولين بعدا والاول فقط قبل او الاول فقط بعدا وقبل بين بعدين او بعد
بين قبلين ومحذا البيان من الخواص ومن مسائل الظروف الثلاثة ما في تلخيص الجامع من كتاب الطلاق
في الوقت طالق كل تطليقة ثلاث خلاف المعروف اذ عم اجزاء واراد المنكر شبه كل دار وكل الدار كذا طالق تطليقة
مع كل تطليقة وعكسها القران المفرد الكل الا ان ينوي الفرد فيدين للتخصيص كذا بعد كل تطليقة وقبلها تطليقة
لسبق الكل الفرد اذ سماه بابها وصفا للاحق ودونه وصفا للسابق لهذا كان فردا قبل الدخول في عكس اليها للعكس
وتعلق في طالق بعد يوم الاضحى وتنجز في قبل وقبلها ومعها اذا اضافه الوقت سلبا لشرع المقدور فلغت وبقي الذات
بلا قيد كطالق طلاقا لا يقع الا غدا او بالدخول بخلاف تاتينا اذ عين محمد تلحق الوصف ولو اقر بما لهكذا لزم فرد
في الاولى مثنى في الثاني فجهل الزايد واعتبرا جرت كل شهر الا في قبل للصدق وبالفرد وعشرون في على درهم مع كل درهم
من الدراهم عنده وستة عندهما اصله نصرنيف الجمع واحد عشر في ضم المشار عنده واربعة عندهما لامتناع التعدد
في المشار حتى لم يتعدد عليها في انت طالق مع كل زوجة انتهى وحاصله انه في الاقرار يلزمه درهم واحد لما في البحر لان
الهمام انه في الاقرار يلزمه المال مطلقا لكن يصحح في الكل وصرح في الخانية من الاقرار بانه يلزمه واحد في قوله
له علي درهم قبل درهم واطلق المصنف في مسائل الظروف الثلاثة فشمل ما اذا كان الطلاق منجزا او معلقا
ولذا قال في التتمة اذا قال لامراته ولم يدخل بها انت طالق واحدة بعدها واحدة ان دخلت الدار بانت بالاولى
ولم يلزمها اليمين لان هذا منقطع ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة ان دخلت الدار لم تطلق حتى تدخل الدار
فاذا دخلت طلقت واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة قبلها واحدة او معها واحدة او مع واحدة ان دخلت
الدار لم تطلق حتى تدخل الدار واذا دخلت الدار يقع عليها ثنتان وكذلك الجواب فيما اذا قال واحدة وبعدها
اخرى ان دخلت الدار انتهى **قوله** ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت تقع واحدة وان
اخر الشرط فثنتان بان قال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت وهذا عند ابي حنيفة وقالا تقع ثنتان فيهما
ونسب لابي حنيفة القول بان الواو للترتيب اخذا من قوله بوقوع الواحدة فيما اذا قدم الشرط لانها لو كانت للجمع لتعلق
الكل وليس بصحيح بل انما قال بالواحدة لان موجب هذا الكلام عنده تعلق المتاخر بواسطة المتقدم فينزل كذلك
فيسبق الاولى فيبطل محليتها وتوضيحه ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطة
والثالث بواسطتهما فينزل على الوجه الذي وقع عليه التعلق بخلاف ما اذا كرر الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط
الاول ليس بواسطة الاول لان كل جملة مستقلة فتعلق بالشرط الواحد طلقات ليس شيء منها بواسطة شيء
فينزل جميعا عند الشرط وبخلاف ما اذا اخر الشرط لان تاخره موجب لتوقف الاول لانه مغير فتعلق الكل به
دفعة فينزل دفعة ونسب لهما القول بانها للمعية اخذا من قولهما بوقوع الثنتين وليس بصحيح بل قالا بعدما اشتركا
في التعلق بواسطة ان تنزل دفعة لان نزول كل حكم الشرط فيقترن احكامه كما في تعدد الشرط قال في فتح القدير
قولهما ارجح وقول الامام تعلق الثاني بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه
الى الشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني
لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ لا تلازم لجواز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق
الثاني بان يتشبكا تصاحبا مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول الشرط ينزل المشروط انتهى وهذا كله تقرير الاصول
واما تقرير الفروع فوجه قول الامام ان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده ولو نجز حقيقة لم تقع الثانية
بخلاف ما اذا اخر الشرط لوجود المغير كذا ذكر الشارح وحاصل ما في الهداية ان الواو لمطلق الجمع لا تصدق الا في
ضمن معية او ترتيب فعلى اعتبار المعية تقع الكل وعلى اعتبار الترتيب لا تقع الا واحدة فلا يقع الزايد بالشك
ومواقيتها وجه به قول الامام قيد بالواو لانه لو عطف بالفا وقدم الشرط وقعت واحدة اتفاقا على الاصح
للتعقيب ولو عطف بثم واخر الشرط وقعت واحدة منجزة ولغى ما بعدها وان كانت مدخولا بها تعلق الاخير وتنجز
ما قبله وان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثاني فيقع المعلق عند الشرط بعد التزوج الثاني ولغى الثالث
وفي المدخول بها تعلق الاول وتنجز ما بعده وعندهما تعلق الكل بالشرط قدمه او اخره الا ان عند وجود الشرط
تطلق المدخول بها ثلاثا وغيرها واحدة بناء على ان اثر التراخي يظهر في التعليق عنده فكانه سكت بين كل كلمتين

وعندهما يظهر في الوقوع عند نزول الشرط لا في التعليق والحاصل ان الحروف ثلاثة وكل على وجهين تقديم الشرط
وتاخيره ففي الواو والفا تقع واحدة ان قدمه وثنتان ان اخره وفي ثم ان قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثاني ولغى
الثالث وان اخره تنجز الاول ولغى ما بعده وقيد بحرف العطف لانه لو ذكر بغير عطف اصلا كان دخلت الدار
فانت طالق واحدة واحدة واحدة ففي فتح القدير تقع واحدة اتفاقا عند وجود الشرط ويلغو ما بعده لعدم
ما يوجب التشريك واشار المصنف الى انه لو قال لغير المدخولة ان دخلت الدار فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله
لا اقربك فدخلت طلقت وسقط الظهار والايلاء عنده لسبق الطلاق فتبين فلا يبقى محلا لما بعده وعندهما
هو مطلق مظاهر مول والى انه لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك فتزوجها
فعلى الخلاف بخلاف ما لو قدم الظهار والايلاء وقع الكل عند الكل اما عندهما فظاهر واما عنده فلسبق الايلاء ثم
هي بعده محل للظهار ثم هي بعدهما محل للطلاق فتطلق كذا في فتح القدير والى انه لو قال لامراة يوم اتزوجك فانت طالق
وطالق وطالق فتزوجها وقعت واحدة وبطلت الثنتان وان قال انت طالق وطالق وطالق يوم اتزوجك وقعت
الثلاث كذا في الحاوي القدسي وكذا لو قال ان تزوجتك كما في المحيط وفي تلخيص الجامع من اول كتاب الايمان لو قال
ثلاثا لغير المدخولة ان كلمتك فانت طالق انحلت الاولى بالثانية لاستيناف الكلام بخلاف فاذهبي يا عدوة الله لكن
عند زفر بالشرط كما لو اقتصر فلغت الثانية وعندنا بالجزاء فانعقدت اذ الجملة واحدة والا نزل اثنان على المدخولة
بتكرير كلما كلمتك فانت وانحلت بالثالثة لا الى جزاء ولغت هي لعدم الملك وفي ان حلفت بطلاقك لا تنحل اليمين
الثانية الا بتعليق طلاقها بالملك وبعده اذ الشرط ادخالها في الجزاء كذا في تعليق طلاقها ومدخولة بالحلف
بطلاقهما انما تحل الثانية بتعليق طلاقهما بالملك وبعده اذ الثانية انعقدت على المدخولة حسب فكانت
الثالثة شطر الشرط وذا في حق الثالثة شطر ايضا فلا تحل ما لم يحلف بطلاق المدخولة وهي البردعية انتهى
يعني ان هذه المسئلة ملقبة بالبردعية ان ابا سعيد البردعي بعد ما تفقه ودرس سئل عنها فلم يهتد الجواب
فانتقل الى بغداد وتعلم سبع سنين حتى صار من كبار اصحابنا وقيد بغير المدخولة لان فيها يتعلق الكل بالشرط
قدمه او اخره وفي المحيط لو قال انت طالق واحدة لا بل ثلاثا ان دخلت الدار طلقت واحدة للحال وثلاثا اذا دخلت
لان قوله انت طالق واحدة للتنجيز واراد بقوله لا بل ثلاثا ان دخلت الدار تعليق الثلاث والرجوع عن ايقاع
الواحدة فلا يصير الشرط المذكور اخرا بايقاع الواحدة فصح تعليقه ولم يصح رجوعه عن الواحدة ولو قدم
الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثلاثا لم تطلق حتى تدخل لان قوله لا بل ثلاثا غير مستقل
تام بنفسه فتعذر ان يجعل تنجيزا فصار تعليقا انتهى والحمد لله على التمام

باب الكنايات في الطلاق

قدم الصريح عليها لانه الاصل في الكلام اذ هو موضوع للافهام وهي في اللغة ماخوذة من كنى يكنو اذا ستر
وذكر الرضي انها في اللغة والاصطلاح ان تعبر عن شيء معين لفظا كان او معنى بلفظ غير صريح في الدلالة عليه
اما للابهام على بعض السامعين كقولك جاءني فلان وانت تريد زيدا وقال فلان بكيت وكيت بها ما على بعض من سمع
او لشناعة المعبر عنه كهن في الفرج او للاختصار كالضمائر او لنوع من الفصاحة كقولك كثير الرماد لكثير القرى
او لغير ذلك وفي علم البيان على القول الاصح كما في المطول ان لا يصرح بذكر المستعار بل بذكر رديفه ولازمه
الدال عليه فالمقصود بقولنا اظفار المنية استعارة السبع للمنية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع في قولنا رايت
اسدا لكنا لم نصرح بذكر المستعار اعني السبع بل اقتصرنا على ذكر لازمه لينتقل منه الى المقصود كما هو شان
الكناية فالمستعار هو لفظ السبع الغير المصرح به والمستعار منه هو الحيوان المفترس والمستعار له هو المنية
الى اخره وفي اصول الفقه قال في التنقيح ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز اذا كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح
والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها كناية المجازي والمجاز الغالب الاستعمال صريح
وغير الغالب كناية وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع
له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له
فينافي ارادة الموضوع له انتهى واخره بقوله في نفسه عن انكشاف المراد فيها بواسطة التفسير والبيان ونحو

فيها المشكل والمجمل وفي الفقه منها ما احتمل الطلاق وغيره **قوله** لا نطلقها الا بنية او دلالة الحال اي لا نطلق
بالكنايات قضاء الا باحد هذين لانها غير موضوعة للطلاق بل موضوعة لما هو اعم منه ومن حكمه لما سيأتي
انها عدا الثلاث منها المراد بها الطلاق اصلا بل هو حكمه من البينونة من النكاح والمراد بدلالة الحال الحالة الظاهرة
المقيدة لمقصوده ومنها تقدم ذكر الطلاق كما في المحيط لو قال لها انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت
واخترت يقع طلاقان احدهما بالمشية والآخر بالخيار من غير نية لتقدم الصريح عليهما والحال في اللغة صفة التي
يذكر ويؤنث يقال الحال حسن حسنة كذا في المصباح وفي المجتبى عن صدر القضاة في شرح الجامع الصغير اذا قال
انو الطلاق واليمين لم يدع ايضا رحمه الله تعالى قال ابو نصر قلت لمحمد بن سلمة يحلفه ام هي تحلف قال يكتفي بتحليفه
اياه في منزله ثم اذا حلفته فحلف فهي امرأته وان رافعته الى القاضي فان نكل عن اليمين عنده فرق بينهما انتهى وفي
البزازية وفي كل موضع يشترط النية يظن المفتي في سؤال السائل ان قال قلت كذا هل يقع يقول نعم ان نويت وان
قال لم يقع بقول واحدة ولا يتعرض لاشتراط النية **قوله** فطلق واحدة او لا يحتمل مجازا عن طلقي لانه لا يقع به
طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة كذا في التلويح قيدنا بالقضاء لانه لا يقع
ديانة الا بالنية ولا عبرة بدلالة الحال كما اذا قال انت طالق ونواه عن الوثاق لا يقع ديانة **قوله** فطلق واحدة
رجعية في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة لان الاول يحتمل الاعتداد من النكاح ومن نعم الله تعالى فتعين الاول
بالنية ويقتضي طلاقا سابقا وهو معقب للرجعة ان كان بعد الدخول واما قبله فهو مجاز عن كوني طالقا من طلاق
الحكم وارادة العلة ولا يحتمل مجازا عن طلقي لانه لا يقع به طلاق ولا طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة
كذا في التلويح وما في الشرح من انه من اطلاق المسبب وارادة السبب ممنوع لانه يرد عليه ان شرطه اختصاص المسبب
بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد اذا اعتقت وما اجيب به من ان ثبوتها فيما ذكر لوجود سبب
ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء الا بالاصالة غير دافع سؤاله عدم الاختصاص كذا في فتح القدير وفي التلويح والعدة
شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة
وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي
المدخولة يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة انتهى وهو يفيد انه من باب
الاقتضاء في غير المدخولة ايضا وان كان امرها بالعدة ليس يوجب شيئا فلا حاجة الى تكلف المجاز والمراد بالمسبب هنا
وجوب المستفاد من الامر وما في النوازل من ان وقوع الرجعي بها استحسانا لحديث سودة انه عليه السلام
قال لها اعتدي ثم راجعها والقياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل ثبوت الرجعي قياس واستحسان لان علة البينونة في
غير الثلاثة منفية فيها فلا يتجه القياس اصلا كذا في فتح القدير وقد سلك المحقق في فتح القدير طريقا غير طريقهم وتقرير
ان اعتدي من باب الاقتضاء فقال ان اعتدي يقتضي فرقة بعد الدخول وهي اعم من رجعي وبائن لكن لا يوجب ذلك
تعيين البائن بل تعين اللاحق لعدم الدلالة على الزائد انتهى وهو مسلك حسن لكنه يلزم عليه انه لو نوى البائن في
قوله اعتدي صحت نيته وعلى ما قدمه المشايخ من الطلاق لم تصح نيته واما استبرئي رحمك فلانه تصريح بما هو
المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل استبرئيه لاني طلقتك او لا طلقك اذا علمت خلوه عن الولد
وعلى الاول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من النية ويجعل كونه مجازا عن كوني طالقا في المدخولة اذا كانت ايسة او صغيرة وفي
غير المدخولة مطلقا واما انت واحدة فيحتمل ان يكون نعتا للمصدر محذوف ومعناه تطليقة واحدة فاذا نواه مع هذا
الوصف فكأنه قال والطلاق يعقب الرجعة ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندي او في قومك منحا ونحوه فقد ظهر
ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلاثة مقتضى ولو كان مظهرا لا يقع به الا واحدة فاذا كان مضمرا وانه اضعف منه
اولى واشار المصنف بقوله واحدة رجعية الى انه لو نوى البينونة الكبرى او الصغرى لا تعتبر نيته وهو ظاهر في
الاولين واما في انت واحدة فالمصدر وان كان مذكورا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع ارادة الثلاث
لانها صفة للمصدر المحذوف بانها فلا يتجاوز الواحدة واطلق في واحدة فافاد انه لا يعتبر باعرابها وهو قول العامة
وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب والخواص لا تلتزمه في كلامهم عرفا بل تلك صناعتهم
والعرف لغتهم وقد ذكرنا في شرحنا على المنار انهم لم يعتبروه هنا واعتبروه في الاقرار فيما لو قال له علي دراهم غير
دانق رفعا ونصبا فيحتاج الى الفرق ولما كانت العلة في وقوع الرجعي بهذه الالفاظ الثلاثة وجود الطلاق

فمقتضى

فمقتضى او مضمر اعلم ان لا حصر في كلامه بل كل كناية كان فيها ذكر الطلاق كانت داخلة في كلامه ويقع بها في الرجعي
بالاولى كقوله انا بريء من طلاقك انا الطلاق عليك الطلاق لك الطلاق ووهبتك طلاقك اذا قال الناشر
من غير بدل وقد شاء الله طلاقك قضى الله طلاقك شئت طلاقك تركت طلاقك خليت سبيل طلاقك انت
مطلقة بتسكين الطاء انت اطلق من امرأة فلان وهي مطلقة انت طال بحذف الآخر خذي طلاقك وصفك
اعرتك طلاقك يصح الامر بيدها على ما في المحيط لست لي بامرأة وما انا لك بزوج لست لك بزوج ما انت
لي بامرأة بخلاف ما اذا قال انا بريء من نكاحك فانه لا يقع قاله ابن سلام وفي الخلاصة اختلف في بريء من طلاقك
اذا نوى والاصح يقع والاوجه عندي انه يقع بائنا كما في فتح القدير وفي المعراج والاصل الذي عليه الفتوى في
الطلاق بالفارسية انه ان كان فيه لفظ لا يستعمل الا في الطلاق فذلك اللفظ صريح يقع بلا نية اذا اضيف
الى المرأة زن رها كوم في عرف اهل خراسان والعراق بهشتم لان الصريح لا يختلف باختلاف اللغات وما كان في الفارسية
يستعمل في الطلاق وغيره فهو من كنايات الفارسية فحكمه حكم كناية العربية في جميع الاحكام انتهى **قوله**
وفي غيرها بائنة وان نوى ثنتين وتصح نية الثلاث اي في غير الالفاظ الثلاثة وما في معناها تقع واحدة
بائنة او ثلاث بالنية ولا تصح نية الثنتين في الحرة لما قدمنا انه عدد محض بخلاف الثلاث فانه كل الجنس ولان البينونة
متنوعة الى غليظة وخفيفة فايهما نوى صحت نيته بخلاف انت طالق لانه موضوع شرعا لا تنتا الواحدة الرجعية
فلا يملك العبد تغييره وفي المحيط لو طلق منكوحته الحرة واحدة ثم قال لها انت بائن ونوى ثنتين كانت واحدة
لان البينونة الغليظة لا تحصل بما نوى فلا تصح النية حتى لو نوى الثلاث تقع لان البينونة في حقها تحصل بالثنتين
وبالواحدة السابقة انتهى والثنتان في الامة كالثلاث في الحرة فلا يرد عليه كما لا يرد عليه اختاري وامرك بيدك
فانه لا يقع بهما بل اذا نوى التفويض كان لها التطليق ولا يقع الا بفعلها بعده اخترت نفسي ونحوه وكما لا يرد عليه
اختاري فانه كناية ولا تصح فيه نية الثلاث لما سنذكره في باب التفويض وبه اندفع اعتراض الشارح عليه والحاصل
ان الكنايات كلها تصح فيها نية الثلاث الا اربعة الثلاث الرواجع واختاري كما في الخانية **قوله** وهي بائن
من بان الشيء اذا انفصل فهو بائن وابنته بالالف فصلته وبانت المرأة بالطلاق فهي بائن بغيرها وابانها زوجها
بالالف فهي مبانة قال ابن السكيت في كتاب التوسعة تطليقة بائنة والمعنى مبانة قال الصغاني فاعلة
بمعنى مفعولة كذا في المصباح وفي منظومة ابن وهبان ما حاصله انه لو علق بالشرط ابانة بلا نية طلاق
لم يقع اذا وجد شرطه انتهى فانت بائن كناية معلقا كان او منجزا **قوله** بتة من بته بتا من باب ضرب وقتل قطعه
وفي المطاوع فانبت كما يقال فانقطع وانكسر وبت الرجل طلاق امرأته فهي مبتوتة والاصل مبتوت طلاقها
وطلقها طلقة بتة وبتلة بائنة اذا قطعها عن الرجعة وابت طلاقها بالالف لغة قال الازهري ويستعمل الثلاثي
والرباعي لازمين ومتعديين فيقال بت طلاقها وابته وطلاق بات ومبت كذا في المصباح **قوله** بتلة من بتله
بتلا من باب قتل قطعه وابانه وطلقها طلقة بتة بتلة كذا في المصباح **قوله** حرام من حرم الشيء بالضم حرما
وحرما وحراما امتنع فعله والممنوع يسمى حراما تسمية بالمصدر وسيأتي في آخر باب الايلاء عن الغاية انه
لو قال لها انت علي حرام والحرام عندك طلاق وقع وان لم ينو وذكر الامام ظهير الدين لا نقول لا يشترط النية
ويمكن بجعله ناويا عرفا ولا فرق بين قوله انت علي حرام او محرمة علي او حرمتك علي او لم يقل علي او انت حرام
بدون علي وانا عليك حرام او محرم او حرمت نفسي عليك ونسري قوله عليك في تحريم نفسه لا نفسها وكذا
قوله حلال المسلمين علي حرام وكل حل علي حرام وانت معي في الحرام فان قلت اذا وقع الطلاق بلا نية ينبغي
ان يكون كالصريح فيكون الواقع رجعيا قلنا المتعارف به ايقاع البائن لا الرجعي وان قال لم انو لم يصدق في
موضع صار متعارفا كذا في البزازية وسيأتي تمامه في الايلاء وفي القنية لو قال انت امرأة حرام ولم يرد
الطلاق يقع قضاء وديانة ولو قال هي حرام كالمحرم لانه تشبيه بالشريعة **قوله** خلية من خلت المرأة
من مانع النكاح خلوا فهي خلية ونساء خلايا وناقة خلية مطلقة من عقالها فهي ترعى حيث شاءت ومنه
يقال في كنايات الطلاق هي خلية كذا في المصباح **قوله** برية يحتمل النسبة الى الشر اي برية من حسن الخلق
وافعال المسلمين والى الخير اي عن الله بنا او عن البهتان ويحتمل انت برية عن النكاح وفي الكافي برية من البراءة
وجعيرها **قوله** حبلك على غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المنتزعة من اشياء وهي هيئة الناقة اذا

اريد اطلاقها للرعي وهي ذات رسن والقي الحبل على غاربها وهو ما بين السنام والعنق كيلا تتعقل به اذا كان مطروحا
فشبه بهذه الهيئة الاطلاقية انطلاق المراة من قيد النكاح او العمل او التصرف كذا في فتح القدير وفي
المصباح انه استعير للمراة وجعل كناية عن طلاقها اي اذهبي حيث شئت كما يذهب البعير وفي النوادر الغارب
اعلى كل شيء والجمع الغوارب **قوله** الحقي باهلك بهمز وصل كما في فتح القدير معنى فبكسر الهمزة وفتح الحاء
من لحقه ولحق به من باب تعب لحاقا بالفتح ادركه وفي المصباح ولحقه بالالف مثله فعلى هذا لا تتعين الهمزة
للوصل فيجوز ان تكون للقطع بكسر الحاء من باب الافعال وفي غاية البيان والحقي من اللحوق لا من الالحاق وانطلقي
وانطلقي كالحقي وفي القنية قالت تعيرني فقال الزوج رددتك بهذا العيب ونوى الطلاق يقع وفي البزازية
الحقي برفقتك يقع اذا نوى **قوله** وهبتك لا ملك يحتمل البينونة لان الهبة تقتضي زوال الملك اطلقه فشمل
ما اذا لم يقبلوها لان القبول لا يحتاج اليه لازالة الملك كذا في المحيط والتحقيق انه مجاز عن رددتك اليهم فيصير
الى الحالة الاولى وهي البينونة كالحقي باهلك ومثله وهبتك لابيك او لابنك او للازواج لانها ترد اليهما ولا
بالطلاق عادة وخرج عنه ما لو قال وهبتك فانه ليس بكناية لانها هنا والاخ والاخت والعمة والخالة من الاجانب
هنا فلا يقع وان نوى كما في المعراج لانها لا ترد اليهم بالطلاق عادة الا اذا وقع جوابا لقولها هب لي طلاقي فانه
لا يقع وان نوى وقدمنا انه لو قال وهبت لك طلاقك فانه يقع في القضاء بلا نية ولا يصدق انه اراد كونه في
يدها الا اذا وقع جوابا لقولها هب لي طلاقي فانه لا يقع وان نوى وفي المعراج لو قال ابحتك طلاقك لا يقع وان
نوى وفي الذخيرة وهبت نفسك منك يقع اذا نوى **قوله** سرحتك فارقتك وجعلهما الشافعي من الصريح
لورودهما في القرآن للطلاق وكثيرا لانا المعتبر تعارفهما في العرف العام في الطلاق لا استعمالهما شرعا مرادا بهما
كذا في فتح القدير وفي الكافي ان الصريح ما يستعمل في غير النساء وهم يقولون سرحتك اي وفارقت عن بعض مشايخ
خوارزم من المتقدمين والمتاخرين كانوا يفتون بان لفظ التسريح بمنزلة الصريح يقع به طلاق رجعي بدون النية
كذا في المجتبى وفي الخانية لو قال انت السراح فهو كقوله انت خلية وفي القنية والاقرار بالفرقة ليس باقرار بالطلاق
لاختلاف اسبابها **قوله** امرك بيدك اختاري كنايتان للتفويض فاذا نوى تفويض الطلاق لها كان لها ان تطلق
نفسها كما سياتي **قوله** انت حرة عن ملتقة الرق او عن رق النكاح وفي فتح القدير واعتقتك مثل انت حرة
وفي البدائع كوني حرة او اعتقي مثل انت حرة ككوني طالقا مثل انت طالق **قوله** تقنعي تخمري استتري لانك
بنت وحرمت علي بالطلاق او كيلا ينظر اليك اجنبي وفي المصباح قناع المراة جمعه قنع مثل كتاب وكتب وتقنعت
لبست القناع والخمار ثوب تغطي به المراة راسها والجمع خمر ككتاب وكتب واختمرت المراة وتخمرت لبست الخمار انتهى
وفي المعراج تقنعي من القناعة وقيل من القناع وهو الخمار واقتصر على قوله استتري فافاد انه لو قال استتري مني
خرج عن كونه كناية كما ذكره قاضي خان في شرحه **قوله** اغربي من الغربة بالعين المهملة او من العزوب بالمعجمة وهو
البعد اي ابعدي لاني فارقتك او لزيارة اهلك **قوله** اخرجي اذهبي قومي لحاجة او لاني طلقتك قيد باقتصاره
على اذهبي لانه لو قال اذهبي فبيعي ثوبك لا يقع وان نوى ولو قال اذهبي الى جهنم يقع ان نوى كذا في الخلاصة ولو
قال اذهبي فتزوجي وقال لم انو الطلاق لا يقع شيء لان معناه تزوجي ان امكنك وحل لك كذا في شرح الجامع الصغير
لقاضي خان وفي القنية اذهبي وتخلي اقرار بالثلاث وفي المعراج فتحي عني يقع اذا نوى وفي البزازية اذهبي وتزوجي
يقع واحدة ولا حاجة الى النية لان تزوجي قرينة فان نوى الثلاث فثلاث انتهى وهو مخالف لما في شرح الجامع
الا ان يفرق بين الواو والفاء وهو بعيد هنا وفي المنتقى عن محمد اذهبي الف مرة ينوي به طلاقا فثلاث وفي البدائع
قال محمد قال لها افلحي يريد الطلاق يقع لانه بمعنى اذهبي تقول العرب افلح بخير اي اذهب بخير ويحتمل اظفري بمرادك
قوله ابتغي الازواج اي انا مكنك وحل لك او اطلبي النساء اذ الزوج مشترك بين الرجل والمراة او ابتغي
الازواج لاني طلقتك وتزوجي مثله وفي القنية زوج امراته من غيره لا يكون طلاقا فان رفع لاحد اذا نوى
الطلاق طلقت وفيها قبله انت اجنبية ونوى الطلاق لا يقع لانه رد وفي حال مذاكرة الطلاق اقر واشار
المصنف باطلاقه الى ان الكنايات كلها يقع بها الطلاق بدلالة الحال وقد تبع في ذلك القدوري والسرخسي
في المبسوط وخالفهما فخر الاسلام وغيره من المشايخ فقالوا بعضها لا يقع بها الا بالنية والضابط
على وجه التحرير ان في حالة الرضا المجرد عن سؤال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي

حالة الرضا المسؤول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردا انه لم يرده مثل اخرجي اذهبي اعزبي قومي تقنعي استتري تخمري
وفي حالة الغضب المجرد عن سؤال الطلاق يصدق فيما يصلح سبا او ردا انه لم يرد به الا السب والرد كخلية برية
بتة بتلة بائن حرام وما يجري مجراه ولا يصدق فيما يصلح جوابا فقط كاعتدي واستبري رحمك وانت واحدة
واختاري فما يصلح للجواب فقط خمسة كما في غاية البيان امرك بيدك وفي حالة الغضب المسؤول فيها الطلاق يجمع
في عدم تصديقه في المتمحض جوابا بين المذاكرة والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح ردا لان كلا من المذاكرة والغضب
يستقل باثبات قبول قوله في دعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسب ينفرد الغضب باثباته فلا تتغير الاحكام
وبهذا علم ان الاحوال ثلاثة حالة مطلقة وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب وان المراد بالمطلقة المطلقة
عن قيدي الغضب والمذاكرة فقول الشارح وهي حالة الرضا مما لا ينبغي وان الكنايات ثلاثة اقسام قسم يصلح جوابا
ولا يصلح ردا ولا شتما وقسم يصلح جوابا وردا ولا يصلح شتما وقسم يصلح جوابا وشتما ولا يصلح وعن ابي يوسف في قوله
لا ملك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك وفارقتك انه يصدق في حالة الغضب لما فيها من احتمال معنى
السب كذا في الهداية وجعل فخر الاسلام وصاحب الفوائد الظهيرية هذه الالفاظ ملحقة عند ابي يوسف بما يصلح
للجواب فقط وهي اعتدي واختاري وامرك بيدك وانما لم يذكر المصنف هذه التفاصيل لان الحاكم الشهيد في الكافي
الذي هو جمع كلام محمد في كتبه لم يذكره ولم يتعرض له شارحه الامام السرخسي وحاصل ما في الخانية وان من الكنايات
ثلاث عشرة لا تعتبر فيها دلالة الحال ولا يقع الا بالنية حبلك على غاربك تقنعي تخمري استتري قومي اخرجي اذهبي
انتقلي انطلقي تزوجي اعزبي لا نكاح لي عليك وهبتك لاهلك وفيما عداها تعتبر الدلالة لكن ثمانية يقع بها حال
المذاكرة انت خلية برية بتة بائن حرام اعتدي امرك بيدك اختاري وثلاثة من هذه الثمانية يقع بها حال الغضب
اعتدي امرك بيدك اختاري ثم قال بعده ولو قال في مذاكرة الطلاق فارقتك او باينتك او بنت منك او لا سلطان
لي عليك او سرحتك او وهبتك لنفسك او تركت طلاقك او خليت سبيل طلاقك او سبيلك او انت سائبة
او انت حرة او انت اعلم بشانك فقالت اخترت نفسي يقع الطلاق وان قال لم انو الطلاق لا يصدق قضاء فصار من الالفاظ
الواقع بها حال المذاكرة عشرين لفظا وانما وقع البائن بما عدا الثلاث وما كان بمعناها مع ان المكنى عنه الطلاق وهو
يعقب الرجعة لانا نمنع ان المكنى عنه الطلاق بل انما هو البينونة لانها معنى اللفظ الدائر في الافراد فكونها كناية
لا يستلزم كونها مجازا عن الطلاق لانه مشترك معنوي من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح فرد من نوع ما
يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك اذا لم يذكر متعلقه كما يحتمل رجل كلا من زيد وعمرو وغيرهما والبينونة
متنوعة الى غليظة وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة وهي كالمترتبة على الخلع وايهما اراد صح ويثبت بلفظ
طالق على ما لو طالق ثلاثا وحاصله انما يثبت عند طالق شرعا لا انه اعم يثبت عنده وعند هذه الالفاظ والخلع
فقولنا يقع بها الطلاق معناه يقع لانه لفظ الطلاق شرعا وانتقاص عدده هو متعدد ووقوع ذلك اللازم
واستكماله كذلك وبارسال لفظ الثلاث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق
فالواقع بالكناية هو الطلاق بلا تاويل وبهذا ظهر ان اطلاق اسم الكناية حقيقة فقول صاحب الهداية ليست كناية
على التحقيق لانها عوامل في حقائقها قال في التحرير انه غلط لانه يدل على ان الحقيقة تنافي الكناية وليس كذلك لان الكناية
قد تكون حقيقة لانها تتعدد المعنى وقد تكون حقيقة فيها وقولهم ان الكناية الحقيقة هي التي تكون مستترة المراد وهذه
معلومة والتردد فيما يراد بها ابائن من الخير او النكاح قال في التحرير انه منتف بان الكناية بسبب التردد في المراد لا
بسبب التردد في المعنى الموضوع كالمشترك والخاص في فرد معين فاذا كانت كناية على الحقيقة تعين ان تكون المجازية
اضافتها الى الطلاق فان المفهوم من الاضافة انها كناية عنه وليس كذلك والا وقع رجعيا وفي الهداية والشرط
تعيين احد نوعي البينونة دون الطلاق انتهى وظاهره انه لا اعتبار بنية الطلاق في الكنايات البوائن وانه لا بد
من نية بينونة النكاح وفي الينابيع قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان محالها غير مستترة لكن الابهام فيما
يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او غيره فاذا نوى نوعا منها تعين وتبين بموجب الكلام
ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر المراد منه والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير
كقوله انت طالق وبعض علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكليف لانها عندهم ان يذكر لفظ ويقصد معنى
معنا ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بينته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه اريد

به الطلاق وتمامه في التلويح ولا يخفى عليك ان قوله انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان ولكنه من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد كذا في التلويح وقيد المصنف بهذه الالفاظ للاحتراز عما اذا
قال لا حاجة لي فيك او لا اريدك او لا احبك او لا اشتهيك او لا رغبة لي فيك فانه لا يقع وان نوى في قول ابي حنيفة
وقال ابن ابي ليلى يقع في قوله لا حاجة لي فيك اذا نوى وفي التفاريق عن ابن سلام يكون ثلاثا اذا نوى ولو قال فسخت
النكاح ونوى الطلاق يقع وعن ابي حنيفة ان نوى ثلاثا فثلاث والرواية هكذا عن محمد انه بائن ان نوى الطلاق
وفي جمع برهان قال لم يبق بيني وبينك عمل ونوى الطلاق لا يقع وفي فتاوى الفضل خلافه وفي التفاريق قيل في قوله
لم يبق بيني وبينك شيء انه لا يصح ولو قال اربعة طرق عليك مفتوحة لا يقع وان نوى ما لم يقل خذي اي طريق شئت
وفي اللآلي وهكذا عن محمد وفي النظم قال اسد قال محمد يقع ثلاثا وقال ابن سلام اخاف ان يقع ثلاث لمعاني كلام الناس
وفي المبسوط قال لها انت علي كالميتة او كلحم الخنزير او الخمر ونوى الطلاق يقع كذا في المعراج وفي البزازية طلبت منه الطلاق
فقال لم يبق بيني وبينك عمل لم تطلق الا ان ينوي به النكاح وينوي به ايقاع الطلاق فحينئذ يقع وذكر في البدائع من
الكنايات خالعتك لا على سبيل العوض وسيأتي وفي البزازية انا بريء منك لا يقع وان نوى ولو قال ابرأتك عن الزوجية
يقع بلا نية انتهى وفي تلخيص الجامع وشرحه لو قالت بعت نفسي او حرمت نفسي عليك فقال اجزت وقع بائنا بشرط نية
كل منهما الطلاق وتصح نية الثلاث ولو قالت اخترت نفسي فقال اجزت ناويا الطلاق لم يقع وسنذكره بتمامه في
الاختيار وفي الخانية انا بريء من طلاقك لا يكون طلاقا ولو قال وهبت لك من طلاقك يقع نوى او لم ينو ولو قال
انا بريء من ثلاث تطليقات قال بعضهم يقع الطلاق اذا نوى وقال بعضهم لا يقع وان نوى وهو الظاهر انتهى قوله
وان قال لها اعتدي ثلاثا ونوى بالاولى طلاقا وبما بقي حيضا صدق وان لم ينو بما بقي شيئا فهي ثلاث لانه بنية الحيض
بالباقي نوى حقيقة كلامه وبنية الاول طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق فتعين الباقيان للطلاق بهذه
الدلالة فلا يصدق في نفي النية قضاء وبهذا علم ان مذاكرة الطلاق لا تنحصر في سؤال الطلاق بل اعم منه ومن تقدم
الايقاع ودخل تحت المسئلة الاولى ما اذا نوى بكل منها حيضا فطلق واحدة وهي الاولى وما اذا نوى بالثالثة
طلاقا لا غير وما اذا نوى بالثالثة حيضا لا غير وما اذا نوى بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير وما اذا
نوى بالثانية والثالثة حيضا ففي هذه الست لا تقع الا واحدة ودخل تحت المسئلة الثانية ما اذا نوى بالاولى حيضا
لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او الاولى والثالثة طلاقا لا غير او الثانية والثالثة طلاقا وبالاولى حيضا او كل
من الالفاظ طلاقا فهذه ست يقع بها الثلاث وخرج عنها ما بين المسئلتين مع ما الحق بهما اثنا عشر مسئلة الاولى
ان لا ينوي بكل منها شيئا فلا يقع شيء وما بقي وهو احدى عشر مسئلة يقع بها ثنتان وهو ان ينوي بالثانية طلاقا لا غير
او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالاخريين طلاقا لا غير
او بالاوليين حيضا لا غير او بالاولى والثالثة حيضا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيضا او بالاولى
والثالثة وبالثانية حيضا او بالاولى والثانية حيضا وبالثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا والثانية
طلاقا او بالثانية حيضا لا غير فصارت هذه المسئلة محتملة لاربعة وعشرين وجها ووجه ضبطها انه لا يخلو
اما ان ينوي بالكل حيضا او بالكل طلاقا او لم ينو بالكل شيئا او بالاولى حيضا وبالباقيين طلاقا او بالاولى حيضا لا غير
او بالاولى حيضا لا غير او بالاولى حيضا وبالثاني طلاقا لا غير او بالاولى حيضا وبالثالث طلاقا لا غير فاذا
نوى الحيض بالاولى فقط فله اربع صور واذا نوى بالثاني الحيض فقط فله اربع اخرى واذا نوى بالثالث الحيض فقط
فله اربع اخرى صارت اثني عشر او ينوي بالاول والثاني حيضا وبالثالث طلاقا او لم ينو بالثالث شيئا او ينوي
بالثاني والثالث حيضا وبالاول طلاقا او لم ينو بالاول شيئا صارت ست عشر او ينوي بالاول والثالث حيضا
وبالثاني طلاقا او لم ينو بالثاني شيئا صارت ثمانية عشر او ينوي بالاول طلاقا لا غير او بالثاني طلاقا لا غير او بالثالث
طلاقا لا غير صارت احدى وعشرين مع الثلاث الاول والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة ثبت حال مذاكرة
الطلاق فلا يصدق في عدم نية بما بعدها ويصدق في نية الحيض لظهور الامر باعتداد الحيض عقب الطلاق
واذا لم ينو الطلاق بشيء صح وكذا كل ما قبل المنوي بها ونية الحيض بواحدة غير مسبوقة منوي بها الطلاق يقع
بها الطلاق ويثبت بها حال المذاكرة فيجري فيها الحكم المذكور بخلاف ما اذا كانت مسبوقة بواحدة اريد بها الطلاق
حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداد بعد الطلاق ولا يخفى تخريج المسائل بعد هذا واشار بقوله بما بقي

حيضا

حيضا الى ان الخطاب مع من هي من ذوات الحيض فلو كانت آيسة او صغيرة فقال اردت بالاولى طلاقا وبالباقي
تربصا بالاشهر كان الحكم كذلك واطلق في كونه يصدق فافاد انه يصدق قضاء وديانة وفيما لا يصدق فيه انما لا
يصدق قضاء واما ديانة فلا يقع الا بنية وقدمنا ان المرأة كالقاضي وفي الهداية وفي كل موضع يصدق الزوج
على نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول قول الامين مع اليمين انتهى وسيأتي ان شاء
الله تعالى في الاختلاف ان القول له مع اليمين الا في عشر مسائل لا يمين على الامين وهي في القنية واشار الى انه لو
قال نويت بالكل واحدة كان ثلاثا وبالكل لفظ ثلاث تطليقة وهو مما لا يجري فيه كما لم يقع الثلاث كما في المحيط
وفيه لو قال لها اعتدي ثلاثا وقال عنيت تطليقة تعتد بها ثلاث حيض يصدق لانه يحتمل والظاهر لا يكذبه
وقد منع المحقق في فتح القدير كون ابتداء الايقاع يثبت دلالة الحال بارادة الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة
ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرا في الايقاع بخلاف سؤال الطلاق لانه ذكر الكناية الصالحة
للايقاع دون الرد عقب الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به وهو ترجيح لقول زفر المنقول في المحيط وقيد بكونه
سؤالهم
كرر اعتدي من غير لفظ طلاق معه لانه لو قال انت طالق واعتدي او انت طالق اعتدي او انت طالق فاعتدي
وان نوى واحدة فواحدة لانه نوى حقيقة كلامه وان نوى ثنتين فثنتان لانه يحتمله وان لم تكن له نية ان قال
انت طالق فاعتدي تقع واحدة لان الفاء للوصل وان قال اعتدي او واعتدي تقع ثنتان لانه لم يذكره موصولا
بالاول فيكون امرا مستأنفا وكلاما مبتدأ وهو في حال مذاكرة الطلاق فيحمل على الطلاق وعند زفر تقع واحدة
لما عرف كذا في المحيط وفي الخانية جعل هذا التفصيل رواية عن ابي يوسف وذكر قبله انه اذا لم ينو شيئا وقع ثنتان
في الوجوه الثلاثة وفيه من باب ما يحرم امرأته على نفسه وعن ابي يوسف ومحمد فيمن قال لامرأتين انتما علي حرام ينوي
الطلاق في احداهما والايلاء في الاخرى فهما طالقان لان اللفظ الواحد لا ينتظم المعنيين المختلفين فحمل على الاغلظ
منهما وهو الطلاق وعن ابي يوسف اذا نوى في احداهما ثلاثا وفي الاخرى واحدة فهما طالقان ثلاثا لان الحرمة نوعان
غليظة وخفيفة واللفظ الواحد لا ينتظم النوعين فحمل على الاغلظ وفي قول ابي حنيفة كما نوى وقد يجاب بكون
هذا قول محمد وهو كما نوى ايضا بناء على ان هذا اللفظ للثلاث حقيقة وللواحدة كالمجاز لان الثلاث يثبت الحرمة
مطلقا فصار مثل لفظة النذر اذا نوى النذر واليمين يصح عندهما خلافا لابي يوسف كذا هذا والفتوى على قولهما
ولو قال نويت الطلاق لاحداهما واليمين للاخرى عند ابي يوسف يقع عليهما الطلاق وعلى قياس قولهما هو كما نوى
ولو قال لثلاث نسوة انتن علي حرام ونوى لاحداهن طلاقا وللاخرى يمينا وللثالثة الكذب طلقن جميعا عند
ابي يوسف وعندهما هو كما نوى ولو قال لامرأته انت علي حرام قاله مرتين ونوى بالاولى الطلاق وبالثانية اليمين
فهو كما نوى في قولهم جميعا لان اللفظ متعدد انتهى قوله وتطلق بلست لي بامرأة او لست لك بزوج ان نوى
طلاقا يعني وكان النكاح ظاهرا وهذا عند ابي حنيفة لانها تصلح لانشاء الطلاق كما تصلح لانكاره فيتعين الاول
بالنية وقالا لا تطلق وان نوى لكذبه ودخل في كلامه ما انت لي بامرأة وما انا لك بزوج ولا نكاح بيني وبينك
وقوله صدقت في جواب قولها لست لي بزوج كما في المحيط وخرج عنه لم اتزوجك او لم يكن بيننا نكاح ووالله ما
انت لي بامرأة وقوله لا عند سؤاله بقوله الك امرأة وقوله لا حاجة لي فيك كما في البدائع ففي هذه الالفاظ لا
يقع وان نوى عند الكل ولكن في المحيط ذكر من الوقوع قوله لا عند سؤاله ولو قال لا نكاح بيننا يقع الطلاق
والاصل ان نفي النكاح اصلا لا يكون طلاقا بل يكون جحودا ونفي النكاح في الحال يكون طلاقا اذا نوى وما عداه
فالصحيح انه على الخلاف وقيد بالنية لانه لا يقع بدون النية اتفاقا لكونه من الكنايات ولا يخفى ان دلالة الحال تقوم
مقامها حيث لم يصلح للرد او الشتم وصلح للجواب فقط وقدمنا ان الصالح للجواب فقط ثلاثة الفاظ ليس هذا منها
فلذا شرط النية للاشارة الى ان دلالة الحال هنا لا تكفي واشار بقوله تطلق الى ان الواقع بهذه الكناية رجعي وقيده
بظهور النكاح لانه لو قال ما انت لي بزوجة وانت طالق لا يكون اقرارا بالنكاح لقيام القرينة المتقدمة
على انه ما اراد بالطلاق حقيقته كما في البزازية او لكذا بالنكاح فالنفي لا يقع به بالاولى قوله والصريح يلحق
الصريح والبائن فلو قال لها انت طالق ثم قال انت طالق او طلقها على مال وقع الثاني وكذا لو قال لها انت بائن
او خالعها على مال ثم قال لها انت طالق او هذه طالق كما في البزازية يقع عندنا لحديث الخدري مسندا المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة ولما ذكر في الاصول من بحث الخاص ان طلقة فشمل المنجز والمعلق اذا وجد

شرطه في العدة كما يقع في العدة منجزا يقع اذا وجد شرطه فيها واما اذا علقه في العدة فانه يصح في جميع الصور
الا اذا كان الطلاق بائنا معلقا على البائن في العدة فانه غير صحيح اعتبارا بتنجيزه كما في البدائع قيد بالصريح اللاحق
للبائن بكونه خاطبها به او اشار اليها للاحتراز عما اذا قال كل امرأة له طالق فانه لا يقع على المختلعة وكذا اذا قال
ان فعلت كذا فامرأته كذا لا يقع على المعتدة من بائن كما في البزازية والمراد بالصريح هنا ما وقع به الرجعي فدخل الكنايات
الرواجع من اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة وما الحق بالثلاثة فلو ابانها او خالعها ثم قال لها في العدة اعتدي
ناويا وقع الثاني في ظاهر الرواية خلافا لما روي عن ابي يوسف نظرا الى انها كناية وجه ظاهر الرواية ان الواقع بها رجعي
فكان في معنى الصريح كما في البدائع وما في الظهيرية لو قال لها انت بائن ناويا الطلاق ثم قال لها في العدة اعتدي
ناويا وقع الثاني في ظاهر الرواية واستبرئي رحمك وانت واحدة ناويا الطلاق لا يقع وان كان الرجعي يلحق البائن
انتهى محمول على رواية ابي يوسف لكن يرد عليه الطلاق الثلاث فانه من قبيل الصريح اللاحق لصريح وبائن كما في فتح القدير
وهي حادثة حلب وكذا يرد الطلاق على مال بعد البائن فانه واقع ولا يلزم المال كما في الخلاصة فالاولى ابقاء الصريح
من كلامه على حقيقته فيدخل الطلاق الثلاث والطلاق على مال بناء على ان الصريح شامل للبائن والرجعي كما في فتح
القدير ويلحق الكنايات الرواجع به في حق هذا الحكم وحينئذ فكلامه شامل لما اذا كان الصريح موصوفا بما يدل على
البينونة كانت طالق بائن بعدما ابانها فانه يلحق لانه صريح لحق بائنا وان كان بائنا بالغاء الوصف كما في المحيط والبزازية
لكن يشكل عليه ما في القنية معزيا الى نظم الزند فيمن قال للمختلعة او مبانته انت طالق بائن او انت طالق البتة ونوى
الثلاث قال ابو يوسف هي ثلاث خلافا لهم فانه واحدة عنده انتهى ووجه اشكاله انه اذا الغى الوصف بقي قوله انت طالق
وهو لا يصح فيه نية الثلاث وقد حكم بضعف ما في القنية شارح منظومة ابن وهبان وانه مبني على الرواية الضعيفة
الصحيحة لنية الثلاث في انت طالق وقد يقال انهم الغوا الوصف من وجه دون وجه فالغوه ليقع الثاني ولم يلغوه
في نية الثلاث احتياطا في الموضعين وحينئذ لا يحتاج الى حمله على الرواية الضعيفة كما لا يخفى واذا لحق الصريح البائن
كان بائنا لان البينونة السابقة عليه تمنع الرجعة كما في الخلاصة **قوله** والبائن يلحق الصريح كما اذا قال لها انت طالق
ثم قال لها في العدة انت بائن طلقة وشمل ما اذا خالعها او طلقها على مال بعد الطلاق الرجعي فيصح ويجب المال كما في
الخلاصة ويشكل عليه ما في القنية رقم لشمس الائمة الاوزجندي وقال طلقها على الف فقبلت ثم قال في عدتها
انت بائن لا يقع انتهى فانه من قبيل البائن اللاحق للصريح وان كان بائنا فانهم جعلوا الطلاق على مال من قبيل الصريح
على ما قدمناه فينبغي الوقوع وقد نقل ابن الشحنة ما في القنية ولم يتعقبه ويدل على الاشكال عكسه المتقدم وهو ما
اذا كان الطلاق على مال بعد البائن فانه يقع **قوله** لا البائن اي البائن لا يلحق البائن اذا امكن جعله خبرا عن الاول
لصدقه فلا حاجة الى جعله انشاء ولا يرد انت طالق لانه لا احتمال فيه لتعينه للانشاء شرعا حتى لو قال
اردت به الاخبار لا يصدق قضاء والمراد بالبائن الذي لا يلحق البائن الكناية المفيدة للبينونة بكل لفظ كان لانه
هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق كما اوضحه في فتح القدير ولذا قال في الخلاصة لو قال لها بعد البينونة
خلعتك ونوى به الطلاق لا يقع شيء وفي الحاوي اذا طلق المبانة في العدة فان كان بصريح الطلاق يقع ولا يقع بكنايات
الطلاق شيء وان نوى انتهى ومراده ما عدا الرواجع ولكن يشكل عليه ما في الخلاصة من الجنس السادس من بدل الخلع
لو طلقها بمال ثم خالعها في العدة لم يصح فان هنا بائن لحق صريحا وان كان بائنا كما قدمناه فمقتضى ظاهر ما قدمناه صحة
الخلع ولا خلاص الا بكون المراد بعدم صحته عدم لزوم المال والدليل عليه ان صاحب الخلاصة صرح في عكسه وهو
ما اذا طلقها بمال بعد الخلع انه يقع ولا يجب المال ولا فرق بينهما كما لا يخفى ثم **اعلم** ان المال وان لم يلزم فلا بد في
الوقوع من قبولها لما في البزازية قال لها بعد الخلع انت طالق على الف لا يقع الا بقبولها وان كان المال لا يلزمها وهذه
مسئلة الجامع وهي رواية في واقعة الفتاوى خالعها ثم قالت في عدة الثاني بقي لي طلاق واحد اشتريته منك
بعشرة دنانير حتى يكمل الثلاث فقال الزوج بعتها الطلاق الثالث منك بعشرة وقالت اشتريته بعشرة يقع الثلاث
ولا يجب المال لان اعطاء المال لتحصيل الخلاص المنجز وانه حاصل واما اشتراط قبولها في اول المسئلة فلان قوله انت
طالق على الف تعليق طلاقها بالقبول فلا يقع بلا وجود الشرط انتهى وشمل كلامه ما اذا قال للمبانة ابنتك بتطليقة
فانه لا يقع بخلاف انت طالق بائن كما في البزازية وفرق في الذخيرة بينهما بانا اذا الغينا بائنا بقي قوله طالق وبه يقع ولو
الغينا ابنتك بقي قوله تطليقة وانه غير مفيد وقيد بامكان كونه خبرا عن الاول لانه لو لم يمكن بان نوى بالثاني

البينونة

البينونة الغليظة قيل يصدق فيما نوى وقيل يقع الثلاث لانها محل للبينونة والحرمة الغليظة وقيل لا يصدق
لان التغليظ صفة للبينونة فاذا لغت النية في اصل البينونة لكونها حاصلة لغت في اثبات وصف التغليظ
كذا في المحيط واقتصر الشارحون على الوقوع لكن صيغة ينبغي فكان الوقوع هو المعتمد وفي البزازية لو قال للمبانة
ابنتك اخرى يقع لانه لا يصلح جوابا انتهى اي لا يصلح كونه خبرا عن الاول وفي القنية لو قال لها انت بائن ثم قال في
عدتها انت بائن بتطليقة اخرى يقع انتهى وينبغي انه اذا ابانها ثم قال لها انت بائن ناويا طلقة ثانية ان يقع
الثانية بنيته لانها لا تصلح خبرا كما لو قال ابنتك باخرى الا ان يقال ان الوقوع انما هو بلفظ صالح له وهو اخرى بخلاف
مجرد النية واشار المؤلف بعدم كون المبانة محلا للبائن الى انها ليست محلا للظهار واللعان اما الظهار فموجبه
الحرمة والحرمة حاصلة بالبينونة واما اللعان فهو حكم مشروع في قذف الزوجات والزوجية منقطعة كذا في
المحيط ولو آلى منها لم يصح ايلاؤه في حق البر لانه في حكم البر تعليق الابانة شرعا وقيام الملك شرط صحة الابانة تنجيزا
كان او تعليقا كما في التعليق الحقيقي ولو خيرها في العدة لا يصح بان قال لها اختاري فاختارت نفسها في العدة لم
يقع شيء لانه تمليك والتمليك بلا ملك لا يتصور كذا في البدائع ولا يقال انه معلق باختيارها فينبغي ان يلحق لان
البائن اذا كان معلقا يلحق لانا نقول ليس بمعلق بل هي قائمة مقامه فايقاعها ايقاع مستقلا لا اثر لتعليق سابق **قوله**
الا اذا كان معلقا بشرط يعني ان البائن يلحق البائن اذا كان معلقا قبل المنجز البائن بان قال لها ان دخلت الدار فانت
بائن ناويا الطلاق ثم ابانها منجزا ثم وجد الشرط وهي في العدة فانه يقع عليها طلاق آخر عندنا خلافا لزفر لانه
لم يقل كانت بائن ثانيا فيجعل خبرا بل الذي وقع اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط وهي محل فيقع
وعلى هذا قال في الحقائق لو قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال هكذا لامر آخر ففعل احدهما وقع طلاق بائن
ولو فعل الآخر ينبغي ان يقع آخر وهذا ينبغي ان يحفظ انتهى وفرق في الذخيرة بين انت بائن للمبانة وبين وقوع انت بائن
المعلق بعد الابانة انه لما صح التعليق ولا لكونها محلا له جعلنا المعلق الطلاق البائن وصار بائنا صفة للطلاق
والمعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده فكانه قال في العدة انت طالق بائن ولو قال وقع بخلاف انت بائن منجزا في عدة المبانة
لانه صفة للمرأة وهي لم تكن محلا لان تحله من قام به الاتصال وقد انقطعت الوصلة بالابانة والمضاف كالمعلق حتى
لو قال لها انت بائن غدا ناويا الطلاق ثم ابانها ثم جاء الغد وقعت اخرى ولو قال لها ان دخلت الدار فانت بائن ناويا
ثم قال ان كلمت زيدا فانت بائن ناويا ثم دخلت الدار ووقعت الطلقة ثم كلمت زيدا فانه يقع اخرى كذا في الذخيرة وبه
بان انه لما اذا كانا معلقين قيدنا بكونه معلقا قبل المنجز لانه لو علق البائن بعد البائن المنجز لم يصح التعليق كالتنجيز كما قدمناه
عن البدائع وهي واردة على الكتاب ويشمل كلامه ما اذا آلى منها ثم ابانها قبل مضي اربعة اشهر ثم مضت اربعة اشهر
قبل ان يقربها وهي في العدة فانه يقع عندنا خلافا لزفر واورد علينا مسئلتان احداهما لو قال اذا جاء غد فاختاري
ثم ابانها فاختارت نفسها في العدة فانه لا يقع شيء اجماعا الثانية لو علق الظهار بشرط في الملك بان قال ان دخلت
فانت علي كظهر امي ثم ابانها فدخلت في العدة لا يصير مظاهرا اجماعا ومما يجب ردا علينا **واجيب** بان في الاولى ملكها
الطلاق غدا ولما ابانها ازال الملكية في الحال من وجه وبقي من وجه والملك من وجه لا يكفي للتمليك ويكفي للازالة كما في
الاستيلاد والتدبير المطلق حتى لا يجوز بيعهما ويجوز اعتاقهما كذا هنا ولان المعتبر في التخيير اختيارها لا ايجاب الزوج
وفي التعليق اليمين لا وجود الشرط بدليل انهما لو شهدا بالتخيير وآخران بالاختيار ثم رجعوا فالضمان على شاهدي
الاختيار لا التخيير ولو شهدا بالتعليق وآخران بوجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شاهدي التعليق لا الشرط
وعن الثانية بان الظهار يوجب حرمة موقتة بالكفارة وقد ثبتت الحرمة بالابانة من كل وجه فلا تحتمل التحريم بالظهار
بخلاف الكناية المنجزة لانها توجب زوال الملك من وجه دون وجه قبل انقضاء العدة فلا يمنع ثبوت حكم التعليق
وتمامه في البدائع وكذا لو قال لها اختاري ناويا ثم ابانها بطل التخيير حتى لو قالت بعدها اخترت نفسي لم يقع كذا
في الذخيرة والظهيرية ثم قال في الظهيرية وفي الامالي قال لها امرك بيدك اذا شئت ثم طلقها واحدة بائنة ثم
تزوجها واختارت نفسها طلقت عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا تطلق لان الزوج فعل بنفسه ما فوض اليها
فيكون اخراجا للامر من يدها ووجه قول ابي حنيفة ان التفويض قد صح وتعلق حقها به فلا يبطل بزوال الملك وما
قاله ابو يوسف ضعيف لان الطلاق متعدد فلا يتعين ما اوقعه الزوج لما فوض اليها كما لو قال للعبد بع نفسي قفيزا
من هذه الصبرة ثم باع بنفسه قفيزا لا ينعزل الوكيل انتهى وهكذا لا يخالف ما نقلناه آنفا عن البدائع لان ما في

البدائع محمول على ما اذا لم يتزوجها فلا يقع في العدة وما في الظهيرية صريح في انه تزوجها وفي البزازية من الامر باليد
جعل امرها بيدها في طلاق ان فعل كذا ثم شاء ثم خلعها على مال ثم وجد الشرط وهي في العدة تملك الايقاع وان
فعلت ثم تزوجها ووجد الشرط ذكر في الزيادات ما يؤخذ منه جوابه وهو عدم الوقوع وفي القنية لا يبقى الامر في
يدها في ظاهر الرواية وحاصل ما ذكره المصنف ان الطلاق في العدة اللاحق والسابق اربع صور وقد نظمها الشيخ
سعد الدين الديري رحمه الله فقال • وكل طلاق بعد اخر واقع • سوى بائن مع مثله لم يعلق • وتعقبه والد
شارح المنظومة بان قوله لم يعلق مطلق يشمل البائن الاول والثاني والمراد الاول لا الثاني فهو اطلاق في محل التقييد
فقلت يبينا مفردا من الرجز • كلا اجز لا بائنا مع مثله • الا اذا علقته من قبله • انتهى قال شارح المنظومة عبد البر
رحمه الله **قلت** قد فات الشيخين التنبيه على ان ذلك خاص بالعدة وان كان ذلك من المعلوم من خارج لان تمام
معنى الضابط موقوف عليه **فقلت** منبها على ذلك يبينا مفردا من الرجز • بعدة كل طلاق لحقا • لا بائن لمثله ما علقا
ثم قولي لحقا مشعر بكون اللاحق هو المعلق ووصفنا البائن بانه مثل البائن يشعر باخراج البينونة الكبرى لما فيها
من الخلاف الذي قدمته انتهى وقيد المؤلف بكون السابق طلاقا لانه لو كان فرقة بغير طلاق كالفرقة بخيار البلوغ
والعتاقة بعد الدخول فانه لا يقع الطلاق في عدته وكل فرقة توجب الحرمة المؤبدة لا يلحقها الطلاق واذا اسلم احد
الزوجين لا يقع على الاخر طلاقه كذا في البزازية واذا ارتد ولحق بدار الحرب وطلقها في العدة لم يقع عليها طلاقه
فان عادت قبل الحيض لم يقع كذلك عند ابي حنيفة لبطلان العدة باللحاق ثم لا يعود بخلاف المرتد كذا في البدائع
والحاصل ان كل فرقة هي فسخ من كل وجه لا يقع الطلاق في عدتها وكل فرقة هي طلاق يقع الطلاق فيها في العدة
انتهى وقدمنا شيئا منه في اول كتاب الطلاق •

باب تفويض الطلاق

لما فرغ من بيان ما يوقعه الزوج بنفسه صريحا وكناية شرع فيما يوقعه غيره باذنه وهو ثلاثة انواع تفويض وتوكيل
ورسالة والتفويض لها يكون بلفظ التخيير والامر باليد والمشيئة وقدم الاول لثبوته بصريح الدليل **قوله**
ولو قال لها اختاري ينوي الطلاق فاختارت في مجلسها بانت بواحدة لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة رضي
الله عنهم اجماعا سكوتيا بتصريح بعضهم وما نقل من خلاف علي رضي الله عنه لم يثبت وتمسك ابن المنذر لم يشترطه بقوله
عليه السلام لعائشة رضي الله عنها لا تعجلي حتى تستامري ابويك ضعيف لان هذا التخيير لم يكن المتنازع فيه وهو ان توقع
بنفسها بل على انها ان اختارت نفسها طلقها بدليل قوله تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا **واجاب**
في المعراج بانه عليه السلام جعل لها الخيار الى غاية استشارة ابويها لا مطلقا وكلامنا في المطلق انتهى ولانه تمليك
الفعل منها لكونها عاملة لنفسها وهو يقتصر عليه واورد على انه تمليك منها انه كيف يعتبر تمليكا مع بقاء ملكه والشيء
الواحد فيستحيل ان يكون كله مملوكا لشخصين **واجاب** في الكافي بانه تمليك الايقاع لا تمليك العين فقبل الايقاع
بقي ملكه انتهى واورد على كونها عاملة لنفسها لو وكله بابراء نفسه كان توكيلا بدليل صحة رجوعه قبل الابراء مع ان
المديون عامل لنفسه وسياتي جوابه وما فيه في فصل المشيئة وقول الزيلعي في الوكالة عند قوله وبطل توكيله الكفيل
بالمال لانه مالك وليس بوكيل يقتضي ان لا يصح الرجوع عنه ليس بصحيح فقد صرح في العناية وغيرها انه لا يتقيد بالمجلس
ويصح الرجوع عنه وفي العناية ان التمليك الاقدار الشرعي على محل التصرف والتوكيل الاقدار على التصرف فاندفعت
هذه الشبهة انتهى وفيه نظر لان التمليك الاقدار الشرعي على نفس التصرف ابتداء والتوكيل الاقدار الشرعي على
نفس التصرف لا ابتداء كما اشار اليه في فتح القدير في اول البيع وهو الحق لانه لا معنى للاقدار على المحل الا باعتبار
التصرف فيه وفي المعراج لا يلزم من التمليك عدم صحة الرجوع لانتقاضه بالهبة فانها تمليك ويصح الرجوع لكنه
تمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس اذا كانت غائبة ولا يتوقف على القبول لكونها تطلق
نفسها بعد التفويض وهو بعد تمام التمليك وقيد بالنية لانه من الكنايات ودلالة الحال قائمة مقامها قضاء لا ديانة
والدلالة مذاكرة الطلاق او الغضب وقدمنا انه مما يتمحض للجواب والقول قوله مع اليمين في عدم النية او الدلالة
ويقبل بينتها على اثبات الغضب والمذاكرة لا على النية الا اذا اقيمت على اقراره بها كما ذكره الولوالجي واذا لم يصدقه قضاء
لا يسعها الاقامة معه الا بنكاح مستقبل لانها كالقاضي وانما ترك ذكر الدلالة هنا للعلم بما قدمه اول الكتاب
واراد بنية الطلاق نية تفويضه وقيد بالمجلس لانها لو قامت منه او اخذت في عمل بطل خيارها كما سيذكره
وافاد بذكر مجلسها انه لا اعتبار بمجلسه فلو خيرها ثم قام هو لم يبطل بخلاف قيامها كذا في البدائع واشار بقصره

على التخيير الى انه لو زاد متى شئت فانه لا يتقيد بالمجلس فهو لها فيه وبعده ونحط بها الى انه لو خيرها وهي غائبة اعتبر
مجلس علمها ولو قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس علمها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت خرج
الامر من يدها وكذا كل وقت قيد التفويض بها وهي غائبة ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها ولو قال الزوج علمت في
مجلس القول وانكرت المراة فالقول لها لانها منكرة كذا في المحيط ولو قال لها اختاري راس الشهر فلها الخيار في الليلة
الاولى واليوم الاول من الشهر ولو قال اختاري اذا قدم فلان او اذا اهل الهلال فلها الخيار ساعة يقدم او اهل
الهلال في المجلس ولو قال اختاري اليوم واختاري غدا فهما خياران ولو قال في اليوم وغد فهو خيار واحد كذا في
المحيط ايضا واشار بعدم ذكر قبولها الى انه تمليك يتم بالمملك وحده فلو رجع قبل انقضاء المجلس لم يصح وما علله به
في الذخيرة من كونه بمعنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها نفسها بخلاف التحقيق لانه اعتبار ممكن في سائر
الوكالات لتضمنه معنى اذا بعته فقد اجزته فكان يقتضي ان لا يصح الرجوع عنها مع انه صحيح كذا في فتح القدير
وفيه نظر لان هذا الاعتبار لا يمكن في الوكالة لانه لا يصح تعليق الاجازة بالشرط كما في الكنز وغيره بخلاف الطلاق
فكانه سهو والحق ما في الذخيرة وفي جامع الفصولين انه تمليك فيه معنى التعليق فيكون تمليكا مقيدا بالمجلس
ولكونه تعليقا بقي الى ما وراء المجلس ولم يصح الرجوع عنه عملا بشبهيه وفي جامع الفصولين تفويض الطلاق اليها قيل
هو وكالة يملك عزلها والاصح انه لا يملكه انتهى وانما وقع البائن به لانه ينبئ عن الاستخلاص والصفاء من ذلك الملك
وهو بالبينونة والا لم يحصل فائدة التخيير اذ كان له ان يراجعها شاءت او ابت وقيد باقتصاره على المجلس المطلق لانه
لو قال لها اختاري الطلاق فقالت اخترت الطلاق فهي واحدة رجعية لانه لما صرح بالطلاق فقد خيرها
بين نفسها بتطليقة رجعية وبين ترك التطليقة وكذا في قوله امرك بيدك كذا في البدائع وهو مستفاد من
قول المصنف اخر الباب اختاري تطليقة وامرك بيدك في تطليقة والمراد بقوله فاختارت اختيارها نفسها
فلو اختارت زوجها لم يقع وخرج الامر من يدها ولو قالت اخترت نفسي لا بل زوجي يقع ولو قالت زوجي بل نفسي
لا يقع وخرج الامر من يدها ولو عطفت باو فقالت اخترت نفسي او زوجي لا يقع ولو كان بالواو فالاعتبار المقدم
ويلغو ما بعده ولو خيرها ثم جعل لها شيئا بالخيارة فاختارته لم يقع ولا يجب المال لانه رشوة كذا في فتح القدير وفي
تلخيص الجامع من باب اجازة الطلاق لو قالت طلقت نفسي فاجاز طلقت اعتبارا بالانشاء كذا انت اذا نويا ولو
بخلاف الاول كذا حرمت وبدون النية ابدا لانه يمين وفي اخترت لا يقع اذ لا وضع اصلا ولا عرف الا جوابا كذا
جعلت الخيار الي وامرك بيدك فطلقت لان الفاء للتفسير فاعتبر المفسر ولغي لفقد التمليك سابقا بخلاف الواو ولانه
للابتداء فيقع رجعية وتحرم اذ يتوقف ماله انشاء وهو التخيير دون الاختيار ولم يستند لانه شيء عند الاجازة للتعلق
بها فاعتبر المجلس بعدها ولم يعتد بوجود الشرط قبلها في تعليق الفضولي بخلاف البيع لانه لا يقبل التعليق فاعتبر
سببا حال العقد كذا جعلت امر امرئي بيدي وفي قلت امر امري بيدي اليوم لا خيار لها لان الوقتية للحل والمجلس
بعد الاجازة وهنا للامر فانتهى بمضيه انتهى **قوله** ولم تصح نية الثلاث لانه انما يفيد الخلوص والصفاء فهو غير متنوع
والبينونة تثبت فيه مقتضى فلا يعم بخلاف انت بائن ونحوه لتنوع البينونة الى غليظة وخفيفة قيد بالاختيار لان
نية الثلاث صحيحة في الامر باليد كما سيذكر وقول الشارحين ان الاجماع منعقد على الواحدة فبقي ما وراءه
على الاصل منتف لان زيد بن ثابت قال بوقوع الثلاث قولا بكمال الاستخلاص وبه اخذ مالك في المدخول بها وفي
غيرها يقبل منه دعوى الواحدة وقيد بكون التخيير غير مقرون بعدد لانه لو قال لها اختاري ثلاثا فقالت
اخترت يقع الثلاث لان التنصيص على الثلاث دليل ارادة الاختيار الطلاق لانه هو الذي يتعدد وقولها
اخترت ينصرف اليه فيقع الثلاث فان كرر التخيير بان قال لها اختاري اختاري ونوى بكل واحدة منهما الطلاق
فقالت اخترت يقع ثنتان لان كل واحدة منهما تخيير تام بنفسه وقولها اخترت جواب لهما والواقع بكل منهما طلاق
بائن وكذا اذا ذكر الثاني بحرف الواو والفاء كذا في البدائع **وسياتي** تمامه عند قوله اخترت الاولى الى اخره
قوله فان قامت او اخذت في عمل اخر بطل خيارها لكونه تمليكا فيبطل بتبدل المجلس حقيقة او حكما والمراد
بالقيام فشمل ما اذا اقامها الزوج قهرا فانه يخرج الامر من يدها لانه يمكنها ممانعته في القيام او المبادرة حينئذ
الى اختيارها نفسها فعدم ذلك دليل على الاعراض كما اذا جامعها مكرهة في مجلسها كما في الخلاصة واراد بالعمل
الاخر ما يدل على الاعراض لا مطلق العمل لانه لو خيرها فلبست ثوبا او شربت لا يبطل خيارها لان اللبس قد يكون

لتدعوا الشهود والعطش قد يكون شديدا يمنع من التأمل وسيأتي بيانه في فصل الامر باليد فان حكمه فيه كحكمه ودل
في العمل الكلام الاجنبي فانه دليل الاعراض وقيد بالاختيار لان الصرف والسلم لا يبطلان بالاعراض بل بالافتراق
لا عن قبض والايجاب في البيع يبطل بما يدل على الاعراض من القابل وافاد بعطفه الاخذ في العمل على القيام انه يبطل
بالقيام وان لم يكن معه عمل اخر لانه دليل الاعراض وهذا باطلاقه قول البعض والاصح انه يبطل به الا اذا لم يشتمل
على الاعراض وفائدة الاختلاف انها لو قامت لتدعوا شهودا او تحركت من مكانها ولم يكن عندها احد بطل خيارها
عند البعض قال في الخلاصة والاصح انه لا يبطل لعدم الاعراض واما اذا لم تتحول لا يبطل اتفاقا وقد يكون التخيير
مطلقا لانه لو كان موقتا كما اذا قال اختاري نفسك اليوم او هذا الشهر او شهرا او سنة فلها ان تختار ما دام الوقت
باقيا سواء اعرضت عن ذلك المجلس ولا كذا في الجوهرة وسيأتي تمامه في الامر باليد **قوله** وذكر النفس والاختيارة
في احد كلاميهما شرط فلو قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي او قال لها اختاري نفسك فقالت اخترت وقع
فاذا كانت النفس في كلاميهما فبالاولى واذا خلا عن كلاميهما لم يقع والاختيارة كالنفس وليس مراده خصوص النفس
او الاختيارة بل كل لفظ قام مقامهما يصلح تفسيرا للمبهم لان الاختيار مبهم وانما وقع عليه اجماع الصحابة رضي
الله عنهم انما هو بالنفس لانه عرف من اجماعهم اعتبار مفسر لفظا من جانب فيقتصر عليه فينبغي عين المفسر واما خصوص
لفظ المفسر فمعلوم الالغاء فدخل فيه ذكر التطليقة وتكرار قوله اختاري وقولها اخترت ابي او امي او اهلي او
الازواج بخلاف اخترت قومي او ذا رحم فانه لا يقع وينبغي ان يحمل على ما اذا كان لها اب او ام اما اذا لم يكن لها
ولها اخ فقالت اخترت اخي فينبغي ان يقع لانها تكون عنده عادة عند البينونة اذا عدمت الوالدين كما في فتح القدير
وفي المحيط لو قال اختاري من اهلك او الازواج فاختارتهم وقع استحسانا وكذا اباك وامك او زوجك وهو محمول
على ما اذا كان لها زوج قبله تخبرها فيه ولو قال اختاري من قومك او ذا رحم محرم منك لا يقع وان اختارت نفسها
فقد جعل محمد الاهل اسما للابوين والقوم اسما لسائر الاقارب وقوله حجة في اللغة لانه من اربابها في اللغة انتهى وحاصله
ان المفسر من احد الجانبين ثمانية الفاظ كما قررناه وقدمنا ان العدد في كلامه مفسر فهي تسع واشار بقوله في احد
كلاميهما الى انه لا بد في نية المفسر من الاتصال فلو كان منفصلا فان كان في المجلس صح والا فلا ولذا قال في المحيط لو
قالت في المجلس عنيت نفسي يقع لانها ما دامت في المجلس تملك الانشاء وفي الفوائد التاجية هذا اذا لم يصدقها
الزوج انها اختارت نفسها فان صدقها وقع الطلاق بتصادقهما وان خلا كلامهما عن ذكر النفس انتهى وظاهره
ان التصادق بعد المجلس معتبر وفي فتح القدير والايقاع بالاختيار على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص
فيه ولولا هذا لامكن الاكتفاء بتفسير القرينة الحالية دون المقالية بعد ان نوى الزوج وقوع الطلاق به
لو تصادقا عليه لكنه باطل والا لوقع بمجرد النية مع ان اللفظ لا يصلح له اصلا كاسقيني وبهذا بطل اكتفاء
الشافعي واحمد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحوه انتهى وهذا مخالف لما ذكرناه عن تاج الشريعة من الاكتفاء
بالتصادق فليتأمل **قوله** ولو قال لها اختاري فقالت انا اختار نفسي او اخترت نفسي تطلق لوجود الشرط
اي بين وانما ذكر الثانية وهي اخترت نفسي وان كان افادها بقوله في احد كلاميهما ليفيد انه لا فرق بين الفعل
الماضي والمضارع في جوابها يشير الى ان لفظ انا مع المضارع ليس بشرط وانما وقع بالمضارع وان كان للوعد
لقصة عائشة رضي الله عنها حيث اجابت بقولها اختار الله ورسوله واكتفى النبي صلى الله عليه وسلم به
ولكون المضارع عندنا موضوعا للحال والاستقبال فيه احتمال كما في كلمة الشهادة واداء الشهادة فكان للتحقيق
دون الوعد وعلى اعتبار كونه مشتركا بينهما فقد وجد هنا قرينة ترجح احد مفهوميه وهو امكان كونه اخبارا
عن امر قائم في الحال لكون محله القلب فيصح الاخبار باللسان عما هو قائم بمحل اخر حال الاخبار قيد بالاختيار لانه
لو قال طلقي نفسك فقالت انا اطلق لا يقع وكذا لو قال لعبده اعتق رقبتك فقال انا اعتق لا يعتق لانه لا
يمكن جعله اخبارا عن طلاق قائم او عتق قائم لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قام به الامران في زمن واحد وهو
محال وفي فتح القدير وهذا بناء على ان الايقاع لا يكون بنفس اطلق لانه لا تعارف فيه وقدمنا انه لو تعورف جاز مقتضاه
ان يقع به هنا لو تعورف لانه انشاء لا اخبار انتهى وقد اخذه من الكافي والظهيرية حيث قالا لان العادة لم تجر في
انا اطلق بارادة الحال انتهى وفي المعراج الا اذا نوى انشاء الطلاق فحينئذ يقع وفي البزازية لو قال انا احج لا يلزمه
شيء بخلاف ما اذا قال ان شفى الله مريضي فانا احج كان نذرا لان المواعيد باكتساب التعاليق تصير لازمة وذكر في كتاب

الكفالة لو قال الدين الذي لك على فلان انا ادفعه او اسلمه او اقبضه مني لا يكون كفالة ما لم يتكلم لفظا يدل على الوجوب
كضمنت وكفلت او علي او الي او نحوه وهذا اذا ذكره منجزا اما اذا ذكره معلقا بان قال ان لم يؤده فلان فانا ادفعه
اليك او نحوه يكون كفالة لما علم ان المواعيد باكتساب صور التعاليق تكون لازمة فان قوله انا احج لا يلزمه شيء
ولو علق وقال ان دخلت الدار فانا احج يلزمه الحج انتهى وفي البزازية لو قالت له انا اطلق نفسي لا يكون جوابا ولو
قالت اخترت ان اطلق نفسي كان جوابا انتهى **قوله** ولو قال لها اختاري اختاري اختاري فقالت اخترت الاولى
او الوسطى او الاخيرة وقع الثلاث بلا نية لان في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو التعدد وهو انما يتعلق
بالطلاق لا باختيار الزوج وقد اختلف المشايخ في الوقوع به قضاء بدون النية مع الاتفاق على انه لا يقع
في نفس الامر الا بالنية فذهب المصنف تبعا لصاحب الهداية وقال الصدر الشهيد والعتابي الى عدم اشتراطها
لما ذكرنا وذكر قاضي خان وابو المعين النسفي الى اشتراطها ورجحه في فتح القدير بان تكرار امره بالاختيار لا يصيره
ظاهرا في الطلاق لجواز ان يريد اختاري في المال واختاري في المسكن ونحوه وهو كما عندي اذا كره وقد يجاب عنه
بان المحصور بالثلاث هو الطلاق لا امر اخر كذا ذكره الفارسي ويرد عليه لو قال لها اختاري مرتين فقط فانه
يقع بلا نية ولا حصر وفي تلخيص الجامع الكبير والعدد خاص بالطلاق فاغنى عن ذكر النفس والنية انتهى وهو مخالف
لما في اصله فقد نقل في غاية البيان ان المصرح به في الجامع الكبير اشتراط النية قال وهو الظاهر انتهى والحاصل
ان المعتمد رواية ودراية اشتراطها دون اشتراط النفس وافاد باطلاقه عدم اشتراط ذكر النفس في احد كلاميهما
كالنية لان التكرار قائم مقامه لما قدمناه وقيل لانه من ذكر النفس وانما حذفه لشهرته لان غرضه بحث التفريع
دون بيان صحة الجواب كذا في الكافي ثم وقوع الثلاث هنا قول الامام وقالا يقع واحدة نظرا الى ان هذه الكلمة
تفيد الترتيب والافراد فاذا بطل الاول لاستحالة الترتيب في المجتمع في الملك لم يجز ابطال الاخر فوجب اعتباره
وله انها تفيد الترتيب والافراد من ضرورته فاذا بطل في حق الاصل بطل في حق التبع وقد يمنع ان الافراد من
ضرورته بل كل منهما مدلوله وليس احدهما تبعا للاخر ولذا اختار الطحاوي قولهما واجيب عنه سلمنا ان الفردية
فيه حقيقيا او اعتباريا كالطائفة الاولى والجماعة الاولى الا من حيث هو متصف بتلك النسبة فاذا بطلت
بطل الكلام قيد بقوله اخترت الاولى وما عطف عليه لانها لو قالت اخترت التطليقة الاولى وقعت واحدة
اتفاقا كذا في المعراج ولو قالت اخترت اختيارة او الاختيارة او مرة او بمرة او دفعة او بدفعة او بواحدة او اختيارة
واحدة يقع الثلاث في قولهم ولو قال الزوج نويت بالاولى طلاقا وبالاخريين التاكيد لا يصدق قضاء كذا
في المحيط والحاصل انها اذا ذكرت الاولى وما يجري مجراها فهو على ثلاثة اوجه فان قالت اخترت التطليقة
الاولى وقعت واحدة اتفاقا وان قالت اخترت الاختيارة الاولى فثلاث اتفاقا والخلاف فيما اذا لم تذكر المنعوت
واراد المصنف تكرار التخيير ثلاثا سواء كان بلا عطف كما ذكره او به بالواو او الفاء او ثم لانه جواب الكل حتى لو كان بمال
لزم كله وفي شرح تلخيص الجامع للفارسي الا ان في العطف بثم لو اختارت نفسها بالاولى قبل ان يتكلم الزوج بالثانية
والثالثة وهي غير مدخول بها بانت بالاولى ولم يقع بغيرها شيء انتهى وفي الولوالجية لو قال لها امرك بيدك ينوي
ثلاثا ثم قال لها امرك بيدك على الف درهم ينوي ثلاثا فقبلت ذلك ثم قالت قد اخترت نفسي بالخيار الاول قال
ابو حنيفة هي طالق ثلاثا والمال لازم عليها وذكرها الاول لغو وقالا هي طالق ثلاثا ولا يلزمها المال وذكر
الاول ليس بلغو انتهى وفي تلخيص الجامع لو قال لها اختاري اختاري بالف وعطف فقالت اخترت
طلقت ثلاثا بالف وفاقا بالطلاق الجواب كقبلت فوران نوع تمليك والعدد خاص بالطلاق فاغنى عن ذكر النفس
والنية كذا اخترت بواحدة او واحدة حذرا التخيير بالشك اذ نعته الدفعة والاختيارة وفي اخترت تطليقة
لا يقع للعطف لانها للفرد وهو بعض الا لغير بخلاف جوابها وبكلمة ايجاب لا جواب بخلاف الوكيل اذ عليه الوفاق
لا الجواب وفي غيره يقع فرد ولا مال ما لم تكن الثالثة لخصوصه بها كذا اخترت الاولى عندهما اذا ضم الطلقة
حفظا للنعت وعنده يقع الثلاث اذا ضم الاختيارة حفظا للاصل بتطابق الجواب والصدر انتهى وافاد
المصنف بوقوع الثلاث انه لو كان بمال لزمها المال كله كما قدمناه وهو قول الامام وعندهما ان اختارت نفسها
بالاخيرة لزمها المال كله وان اختارت نفسها بالاولى او الوسطى لم يلزمها شيء لان كل واحد من التخييرات تخيير على حدة
فانه كلام تام بنفسه ولم يذكر معه حرف الجمع والبدل لم يذكر الا في الاخيرة فلا يجب الا باختيار الاخيرة ولو ذكر

بالواو او الفاء فعند ابي حنيفة لا يختلف الجواب فيقع الثلاث ويلزمها الالف وعندهما لا يقع الطلاق في هذه الصور
لان الكل صار كلاما واحدا بحرف الجمع فصار كما لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا بالف فطلقت واحدة كذا في البدائع
وفي الكافي اذا ذكرت بلا عطف فقالت اخترت نفسي بالجميع وقعن الاوليان بلا شيء وفي الثالثة بالالف لانه
قرن المال بالاخيرة ولم تذكر حرف العطف بينهما ليصير المقرون بالاخيرة مقرونا بالاولى والثانية وهنا كالاستثناء
والشرط فانه ينصرف الى الاخيرة انتهى **قوله** ولو قالت طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة بانت بواحدة
يعني في جواب قوله اختاري وانما صلح جوابا له لان التطليق داخل في ضمن التخيير فقد اتت ببعض ما فوض اليها كما لو قال
طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة بخلاف ما لو قالت اخترت نفسي في جواب طلقي نفسك لان الاختيار لم يفوض
اليها لا قصدا ولا ضمنا وانما وقع به البائن دون الرجعي وان كان صريحا لانه لا عبرة لايقاعها بل لتفويض الزوج
الا ترى انه لو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر به الزوج وقد ذكر صدر الاسلام في جامعه انه يقع
به الرجعي نظرا الى ما اوقعته المراة وهو مخالف لعامة الكتب لكن في شرح الوقاية ان في المسئلتين روايتين في رواية
تقع رجعية وفي اخرى بائنة وهذا اصح انتهى وبهذا ظهر ان ما في الهداية احدى الروايتين فقول الشارح انه
غلط وابن الهمام انه سهو لا ينبغي ان يقال في مثله ولذا قال في الكافي ان ما في الهداية موجود في بعض نسخ الجامع
الصغير والصواب انه لا يملك الرجعة كما في الجامع الكبير انتهى قيدنا بكونه جوابا لقوله اختاري لانه لو كرر اختاري
ثلاثا بالف فقالت اخترت نفسي بتطليقة او اخترت تطليقة لم يقع شيء في صورة العطف لان التطليقة تصلح
للفرد دون الثلاث ووقوع الواحدة ممتنع دفعا للضرر عنه ووقعت واحدة بائنة في غير صورة العطف اتفاقا
ولا يجب عليها شيء من المال ان قالت عنيت التطليقة الاولى او الثانية وان قالت عنيت الثالثة لزمها كل الالف لحصول
المال بالثالثة كذا في شرح التلخيص وهو شرح لما قدمناه وفي المحيط لو قال اختاري فقالت فعلت لا يقع لان
هذا كناية عن قولها اخترت وبه لا يقع فكذا هذا ولو قال اختاري نفسك فقالت فعلت يقع لما بينا انتهى وفي
جامع الفصولين لو قال لغيره امرك بيدك بالف فاختارت نفسها في المجلس بانت ولزمها المال انتهى **قوله** امرك بيدك
في تطليقة او اختاري تطليقة فاختارت نفسها طلقت رجعية لانه جعل لها الاختيار بتطليقة وهي معقبة
للرجعة والمفيد للبينونة اذا قرن بالصريح صار رجعيا كعكسه نحو انت طالق بائن يصير بائنا قيد بقوله في تطليقة
لانه لو جعل امرها بيدها ولم يصل بقوله لتطلقي نفسك متى شئت فلم يصل فطلقت فانه يكون بائنا وكذا
اجاب القاضي بديع الدين لان لفظة الطلاق لم يكن في نفس الامر بخلاف ما لو قال امرك بيدك بتطليقة واحدة
طلقي نفسك متى شئت حيث تكون رجعية كما في امرك بيدك في تطليقة كذا في الصيرفية وفي جامع الفصولين
امرك بيدك لتطلقي نفسك او لتطلقي نفسك او حتى تطلقي فطلقت فهي واحدة بائنة انتهى وفي المحيط لو قال
اختاري تطليقتين فاختارت واحدة يقع لانه بمنزلة قوله طلقي نفسك ثنتين فطلقت واحدة ولو قال اختاري
ان شئت فقالت اخترت نفسي يقع لانه بمنزلة قوله طلقي نفسك ان شئت وقد شاءت لان الاختيار مشيئة لا محالة
ولو قال انت طالق ان شئت واختاري فقالت شئت واخترت يقع طلاقان احدهما بالمشيئة والاخر بالخيار لانه
فوض اليها طلاقين احدهما صريح والاخر كناية والكناية حال ذكر الصريح لا تفتقر الى النية ولو قال الرجل خير امراتي
ولم يخبرها لم يكن الخيار لها لانه امر بامر فما لم يفعل لم يحصل المامور ولو قال اخبرها بالخيار فقبل ان يخبرها سمعت
الخبر فاختارت نفسها وقع لان الامر بالخبر يقتضي تقدم المخبر به فكان هذا اقرارا من الزوج بثبوت الخيار لها
انتهى وفي البزازية قال لغيره زوجني امراة فاذا فعلت ذلك فامرها بيدها فزوجه الوكيل ولم يشترط لها الامر كان
الامر بيدها بحكم التعليق من الزوج ولو قال زوجني امراة واشترط لها علي اني ان تزوجتها فامرها بيدها لم يكن الامر
بيدها بلا شرط الوكيل لان في الاول علق الامر بالتزوج لا بالشرط انتهى ثم اعلم انا قدمنا اول الباب انها اذا قالت
اخترت نفسي لا بل زوجي يقع وهو منقول في الكتب المعتمدة وفي الاختيار ما يخالفه فانه قال لو قالت اخترت نفسي
لا بل زوجي لا يقع لانه للاضراب عن الاول فلا يقع انتهى ولعله سهو والصواب ما قدمناه والله اعلم ٥ ٥

فصل في الامر باليد

اخره عن الاختيار لتايد التخيير باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف الامر باليد فانه وان لم يعلم فيه اجماع وقد

كثيرا الامر باليد نظرا الى ان الايقاع بلفظ الاختيار ثابت استحسانا في جواب اختاري لا قياسا بخلافه جوابا للامر باليد
فانه قياس واستحسان وانما الايقاع بلفظ امري بيدي فلا يصح قياسا ولا استحسانا والحق في فتح القدير من تسوية
البابين في القياس والاستحسان فان جواب الامر باليد بقولها اخترت نفسي على خلاف القياس ايضا وهو التفويض
بكل منهما فوافق القياس الامر هنا بمعنى الحال واليد بمعنى التصرف كما في المصباح **قوله** امرك بيدك ينوي ثلاثا
فقالت اخترت نفسي بواحدة وقعن اي وقع الثلاث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد على الاصح المختار لانه
ابلغ في التفويض اليها من الامر باليد وقيل لا ذكره في المحيط والولوالجية وفيها اعرتك طلاقك كامرك بيدك
والواحدة في كلامها صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي باختيارة واحدة واراد بنية الثلاث نية
تفويضها واشار بذكر الفاء في قوله فقالت الى اشتراط المجلس وخطابها الى ان علمها شرط حتى لو جعل امرها بيدها
ولم تعلم فطلقت نفسها لم تطلق كما في الولوالجية والخانية وبذكر النفس في جوابها الى اشتراطه او ما يقوم مقامه
كما في التفويض بلفظ التخيير واستفيد منه ان الامر باليد كالتخيير في جميع مسائله سوى نية الثلاث فانها تصح هنا لا
في التخيير لانه جنس يحتمل الخصوص والعموم فايهما نوى صحت نيته كذا ذكره الشارحون وصاحب المحيط وفي البدائع
الامر باليد كالتخيير الا في شيئين احدهما نية الثلاث والثاني ان في اختاري لا بد من ذكر النفس او ما يقوم مقامها
للدليل الدال على اشتراطه في الاختيار وفي المحيط لو جعل امرها بيدها فقالت طلقت ولم تقل نفسي لا يقع كما في الخيار
ولو قالت اخترت لا يقع ولو قالت عنيت نفسي ان كانت في المجلس تصدق لانها تملك الانشاء والا فلا انتهى وهو صريح
في مخالفة ما في البدائع فدل على ضعفه وقيد بنية الثلاث لانه لو لم ينو عددا او نوى واحدة او ثنتين في الحرة
وقعت واحدة بائنة وقدمنا انه لا بد من نية التفويض اليها ديانة او يدل الحال عليه قضاء وفي الخانية امراة قالت
لزوجها في الخصومة ان كان ما في يدك في يدي استقدت نفسي فقال الزوج الذي في يدي في يدك فقالت المراة
طلقت نفسي ثلاثا فقال لها الزوج في لحمة اخرى فقالت المراة طلقت نفسي ثلاثا فقال الزوج لم انو بها الطلاق
بقولي الذي في يدي في يدك فانها تطلق ثلاثا بقولها ثانيا طلقت نفسي ثلاثا حتى لو لم يقل لها في لحمة اخرى كان القول
قوله قضاء وديانة وفي فتح القدير واذا علم ان الامر باليد مما يراد به الثلاث فاذا قال الزوج نويت التفويض في واحدة
بعدما طلقت نفسها ثلاثا في الجواب يحلف انه ما اراد الثلاث انتهى وقيد بقولها اخترت نفسي لانها لو قالت في جواب
امري بيدي لا يصح قياسا واستحسانا كما قدمناه وفي الخلاصة لو قالت في جوابه ملكت امري كان باطلا ولو قالت اخترت
امري كان جائزا انتهى فالاصل ان كل لفظ يصلح للايقاع من الزوج يصلح جوابا من المراة وما لا فلا الا لفظ الاختيار
خاصة فانه ليس من الفاظ الطلاق ويصلح جوابا منها كذا في البدائع ولذا قال في الاختيار وغيره لو قال انا امرك بيدك
فقالت انت علي حرام او انت مني باين او انا منك باين فهو جواب لان هذه الالفاظ تفيد الطلاق كما اذا قالت طلقت نفسي
ولو قالت انت مني طالق لم يقع شيء ولو قالت انا منك طالق او انا طالق وقع لان المراة توصف بالطلاق دون الرجل
انتهى لكن يرد على الاصل المذكور ما في الخلاصة لو جعل امرها بيد ابيها فقال ابوها قبلتها طلقت وكذا لو جعل امرها
بيدها فقالت قبلت نفسي طلقت ولو قال لها اختاري مشكله لانه من الكنايات فهو كقولها انا باين وفي البزازية
لو قال امرك في عينيك وامثاله يسال عن النية وامري بيدك ودعواها على زوجها انه جعل امرها بيدها لا يقبل
اما لو اوقعت الطلاق يسمع وليس لها ان ترفع الامر الى القاضي حتى يجبر الزوج على ان يجعل امرها بيدها والثاني قوله
امرك بيدك ليس بقيد بل حرف في كذلك وفي المحيط عن محمد لو قال ثلاث مرات امرك بيدك كان ثلاثا ولو قال في يدك
فهي واحدة انتهى واليد ايضا ليس بقيد فانه لو قال امرك في كفك او يمينك او بشمالك او فمك او لسانك كذا
كان كذلك في الخلاصة والبزازية وفيهما من فصل نكاح العبد والامة لو تزوج امراة على انها طالق او على ان امرها
بيدها تطلق نفسها كلما تريد لا يقع الطلاق ولا يصير الامر بيدها ولو بدات المراة فقالت زوجت نفسي منك على
اني طالق او على ان امري بيدي اطلق نفسي كلما اريد فقال الزوج قبلت وقع الطلاق وصار الامر بيدها ولو بدا العبد
فهو كما لو بدا الزوج ولو بدا المولى فهو كبداءة المراة انتهى وفي البزازية ولو قال امرك في عينيك وامثاله يسال عن النية
وامري بيدك كقوله امرك بيدك ودعواها على زوجها انه جعل امرها بيدها لا يقبل اما لو اوقعت الطلاق بحكم
التفويض ثم ادعت الطلاق يسمع وليس لها ان ترفع الامر الى القاضي حتى يجبر الزوج على ان يجعل امرها بيدها وفي
تلخيص الجامع لو قال في البيع والطلاق امرها بيد الله وبيدك او بما شاء الله وشئت ينفرد المخاطب لان ذكر الله للتبرك

والتيسير عرفا والبنا للعوض فالثانية دون الاصل مثل كيف شئت عنده بخلاف ان شا الله او ما شا الله وشئت اذا
بطل الاصل او علق بمجهول حسب النائر في ان شا الله انسطا لو فليعلم العطف وهذا لو قال لها اختاري فقالت اخترت
نفسي باهلي لم يقع كما في جامع الفصولين وهو مشكل لانه من الكنايات فهو كقولها انا باين اخرج واقع ولو قال بيدي
او بيدك او شئت وشئت لم ينفرد حملا على التعليق اذ تعذر التمليك انتهى وفي المحيط لو قال لامراته انسطا لو او امرك
بيدك لم تطلق حتى تختار نفسها في مجلسها فحينئذ يتخير الزوج ان شا اوقع تطليقة وان شا اوقع باختيارها انتهى
واطلق في المراة المخاطبة فشمل الصغيرة فلو قال للصغيرة امرك بيدك ينوي الطلاق فطلقت نفسها يقع كانه علق
طلاقها بايقاعها كذا في البزازية واطلق الامر باليد فشمل المنجز والمعلق اذا وجد شرطه ومنه ما في المحيط لو قال ان
دخلت الدار فامرك بيدك فان طلقت نفسها كما وضعت القدم فيها طلقت لان الامر في يدها وان طلقت بعدما مشت
خطوتين لم تطلق لانها طلقت بعدما خرج الامر من يدها ولو قال امرك بثلاث تطليقات بيدك ان ابرأتني عن
مهرك فقالت وكلني حتى اطلق نفسي فقال انت وكيلي لتطلقي نفسك فاذا ابرأته عن المهر ولم تطلق في المجلس يقع
وان لم تبرا لا يقع لان التوكيل كان بشرط ان تبرئه عن المهر انتهى ومنه ما في البزازية قال لها ان غبت عنك ومكثت في غيبتي
يوما او يومين فامرك بيدك فهنا على اول الامرين فيقع الطلاق لو مكث يوما ان غاب عنها كذا فامرها بيدها لحاجتي اخر
المدة فتوارت حتى مضت المدة افتى البعض ببقاء الامر في يدها والامام قاضيخان على انه ان علم بمكانها ولم يدخلها
وقع وان لم يعلم بمكانها لا والصحيح انه لا يقع قال في الخزانة واذا كانت للغيبة منها لا يصير امرها بيدها وللخلاف
الاجوبة في المدخولة وفي غيرها لا يصير بيدها وفي المدخولة لو كان في المصر ولم يجئ الحمير لها حتى تمت المدة فيصير
بيدها جعل امرها بيدها ان غاب عنها ثلاثة اشهر ولم تصل اليها النفقة فبعث اليها خمسين ان لم يكن قدر نفقتها صار
بيدها ولو كانت النفقة موجلة فوهبت له النفقة ومضت المدة لا يصير الامر بيدها لارتفاع اليمين عنده خلافا
للامام الثاني وان ادعى وصول النفقة اليها والاصح ان القول قولها في هذا وفي كل موضع يدعي ايفا حق وهي تنكر جعل
امرها بيدها ان لم يعطها كذا في يوم كذا ثم اختلفا في الاعطا وعدمه بعد الوقت فالقول له في حق عدم الطلاق ولها
في حق عدم اخذ ذلك الشيء كذا في الذخيرة وفي المنتقى ان لم اتك الى عشرين يوما فامرها بيدها يعتبر من وقت التكلم فاذا
اختلفا في الاتيان وعدمه فالقول له لانه ينكر كون الامر بيدها وذكر محمد ما يدل على ان القول لها من قال ان مات فلان
قبل ان يعطيك المائة التي لك عليه فانا كفيل به فمات فلان فادعى عدم الايفا وكونه كفيلا وادعى المطلوب الايفاء
ان القول للطالب لانه ينكر الاستيفا وهذا استحسان قال لها قبل الدخول ان غبت عنك شهرا فامرك بيدك فوجد
الشرط لا يصير بيدها لان الغيبة لا تتحقق قبل البنا لعدم الحضور لان الغيبة قبل الحضور لا يمكن قال لها ان لم ارسل
نفقتك في هذا الشهر وان لم ابعث فانت كذا فارسل اليها بيد رجل فضاعت من يد الرسول لا يقع لان البعث والارسال
قد تحقق واذا خافت المراة اذا تزوجها ان لا يجعل الامر بيدها بعد التزوج تقول له زوجت نفسي منك بكذا على ان امري
بيدي اطلق نفسي منك بائنا متى شئت كلما ضربتني بغير جناية او تزوجت علي اخرى او تسريت او غبت عني سنة حل
امرها بيدها وهي صغيرة على انه متى غاب عنها سنة تطلق نفسها بلا احتراز بلحق الزوج فوجد الشرط فابرأته عن المهر
ونفقة العدة واوقعت طلاقها يقع الرجعي ولا يسقط المهر والنفقة كما لو كان الايجاب من الزوج موجودا وقت
وجود الشرط قال لها امرك بثلاث تطليقات بيدك ان ابرأتني عن مهرك ان قامت عن المجلس خرج الامر من يدها وان وقع
الطلاق في المجلس ان قدمت الابرا هنا وقع وان لم تبرئه عن المهر لا يقع لان التوكيل كان بشرط الابرا قال لها ان لم اعطك
دينارين الى شهر فامرك بيدك فاستدانت واحالت عليه وجها ان ادى الزوج المال المحال قبل مضي المدة ليس لها ايقاع
الطلاق وان لم يؤد ملكت الايقاع ان لم تصل اليك نفقة عشرة ايام فامرك بيدك فتسترت بان ذهبت الى ابيها بلا اذنه
في تلك الايام ولم تصل اليها النفقة لا يقع لعدم وجوب النفقة فصار كما اذا طلقها حتى تمت المدة ان لم اوصل
اليك خمسة دنانير بعد عشرة ايام فامرك بيدك في طلاق متى شئت فمضت الايام ولم يرسل اليها النفقة ان كان
الزوج اراد به الفور لها الايقاع وان لم يرد به الفور لا تملك الايقاع حتى يموت احدهما جعل امرها بيدها ان ضربها
بغير جناية فطلبت النفقة او الكسوة ولحت لا يكون جناية لان لصاحب الحق يد الملازمة ولسان التقاضي ولو
شتمته او مزقت ثيابه او اخذت لحيته فجناية وكذا اذا قالت له يا حمار يا ابله او لعنته ولو لعنها فلعنته قيل ليس
بجناية لانها كينت بادية قال الله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم والعامة على انه جناية لانه

لا قصاص فيه حتى يكون الثاني جانيا قال لها بليد فقالت له مثل ذلك فهو جناية منها اذا صرحت به ولو شتمت اجنبيا
كان جناية وكذا لو كشفت وجهها لغير محرم لانه لا يجوز النظر والكشف بلا ضرورة وقال القاضي لا يكون جناية
لانه ليس بعورة ولو كلمت اجنبيا او كلمت عامدا مع الزوج او شاغبت معه فسمع صوتها اجنبي فجناية خروجها من البيت
بعد ايفا المعجل جناية في الاصح وقيل جناية مطلقا واعطاؤها شيئا من بيته بلا اذنه حيث لم تجر العادة بالمسامحة
به جناية وكذا دعاؤها عليه وكذا قولها الكلبة امك واختك بعد قوله جاءت امك الكلبة وكذا قولها ازواج
النسا رجال وزوجي لا ولو دعاها الى اكل الخبز المجرد فغضبت لا يكون جناية انتهى وصحح في الظهيرية ما عليه العامة
من ان لعنها بعد لعنه جناية فيها والصحيح انها ان كشفت وجهها عند من تتهم بها فهو جناية ولو قال لها لا تفعلي
كذا فقالت افعل ان كانت قالت ذلك في فعل هو معصية كان جناية والا فلا انتهى وفي جامع الفصولين فوض
اليها امرها ان تزوج عليها ثم ادعت على الزوج انك تزوجت علي فلانة وفلانة حاضرة تقول زوجت نفسي منه
وشهد الشهود بالنكاح يصير الامر بيدها ولو كانت فلانة غائبة عن المجلس وبرهنت منه انك تزوجت على فلانة
فصار امري بيدي هل تسمع فيه روايتان والاصح انها لا تسمع لانها ليست بخصم في اثبات النكاح عليها انتهى وفي
الفصول واقعة جعل امرها بيدها ان تزوج عليها ثم وهبت امراة نفسها منه بحضرة شهود وقبل هو فصارت
امراته وقالت عنيت في التفويض التلفظ بلفظ التزوج هل يصدق وحتى لا يصير الامر بيدها قال صح اجاب
بعض من تصدى للافتا بلا تحصيل الدراية والرواية انه يصدق وهذا غلط محض وخطا صرف والجواب انه لا يصدق
فيصير الامر بيدها لان نية الخصوص في الفعل لا تصح اذ الفعل لا عموم له انتهى وقد بحث فيه في جامع الفصولين
فليراجع وفي الصيرفية قال لها ان لم تصل نفقتي اليك عشرة ايام فامرك بيدك فغاب عشرة ايام وانفقت من ماله
بحضره قال لا يبقى الامر بيدها خلافا لما لو قال ان لم اوصل اليك نفقتك عشرة ايام والمسئلة بحالها حيث يبقى الامر
بيدها لان شرط جعل الامر بيدها عدم الاتصال دون الوصول ولم يوجد الاتصال فيحنث ولو جعل الامر بيدها
ان ضربها بغير جناية شرعية فقالت له وقت الخصومة يا ابن الاحمق يا ابن العواني فضربها وانه كما قالت لها ان تطلق
نفسها ولو قالت له يا ابن النساج ان كان كما قالت او لا يعير بهذا لا يكون جناية ولو صعدت السطح من غير ملاءة هل
يكون جناية قال نعم قيل هذا ان صعدت للنظارة والا فلا قال قلت ان لم يكن للسطح تحجير فجناية والا فلا ورمي البطيخ
اليه جناية ان كان على الاستخفاف والا فلا انتهى وفي القنية ان شربت مسكرا بغير اذنك فامرك بيدك ثم شربت
واختلفا في الاذن فالقول للزوج والبينة بينة المراة انتهى فحاصله القول له والبينة بينتها وفي القنية ان تزوجت
عليك امراة فامرها بيدك فدخلت امراة في نكاحه بنكاح الفضولي واجاز بالفعل ليس لها ان تطلقها ولو قال كلما
دخلت امراة في نكاحي فلها ذلك وكذا في التوكيل بذلك انتهى **قوله** وفي طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة
بانت بواحدة يعني في جواب قول الزوج امرك بيدك ينوي ثلاثا لان الواحدة صفة للطلقة باعتبار خصوص
العامل كما انها صفة للاختيارة في الثانية فان خصوص العامل اللفظي قرينة خصوص المقدر فتقع الواحدة
لانها انما ملكت الثلاث بالتفويض ملكت الواحدة وكانت بائنة لان التفويض انما يكون في البائن لانها به تملك امرها
وهو بالبائن لا بالرجعي واشار بذكر النفس الى اشتراطه مع طلقت ايضا وفي جامع الفصولين قال امرك بيدك ان
شئت فلها ان تختار نفسها كلما شاءت في المجلس لا في مجلس اخر الا انها لا تطلق نفسها في المجلس اكثر من واحدة يعني دفعة
واحدة واما تفريقها الثلاث في المجلس فلها ذلك بخلاف اذا ومتى فانه ليس لها التكرار ولا يتقيد بالمجلس ككلما انتهى
قوله ولا يدخل الليل في امرك بيدك اليوم وبعد غد يعني لا يكون لها الخيار ليلا بنا على انهما امران لان عطفه من
على من مماثل مفصول بينهما بزمن مماثل لهما ظاهر في قصد تقييد الامر المذكور بالاول وتقييد امر اخر بالثاني فيصير لفظ
يوم مفرد غير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار عطف جملة اي امرك بيدك اليوم وامرك بيدك بعد غد
ولو افرد اليوم لا يدخل الليل فكذا اذا عطف جملة اخرى مقيدا بالامر باليد لانه لو قال طلقي اليوم وبعد غد كان امرا
واحدا فلا يقع الا طلاق واحد لان الطلاق لا يحتمل التاقيت واذا وقع تصير به طالقا في جميع العمر فذكر بعد غد
وعدمه سواء لا يقتضي امرا اخر **قوله** وان ردت الامر في يومها بطل الامر في ذلك اليوم وكان امرها بيدها بعد غد
يعني اذا قالت لزوجها اخترتك او اخترت زوجي فقد انتهى ملكها في اليوم الاول فالمراد بالرد اختيار الزوج والمراد بالبطلان
الانتها فيد انتهائه لانها لو قالت رددته فانه لا يبطل ولذا قال في الذخيرة لو جعل امرها بيدها او بيد اجنبي يقع لا زما

فلا يرتد بردهما فلا مناقضة بين قولهم لا يرتد بالرد وقولهم هنا وان ردت بطل وقد سلك الشارحون طريقا اخر في دفع
المناقضة بانه يرتد بالرد عند التفويض واما بعده فلا يرتد كما اذا اقر ما له لرجل فصدقه ثم رد اقراره لا يصح وكالابرا
عن الدين ثبوته لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما فيه من معنى الاسقاط والتمليك اما الاسقاط فظاهر واما التمليك
فلقوله تعالى وان تصدقوا خير لكم سمى الابرا تصدقا كذا في فتح القدير والصواب ان يقال انهم وفقوا بينهما بانه يرتد
برده عند التفويض لا بعدما قبله كما في الفصول واما ما ذكره انه بعد التفويض فمحمول على ما اذا قبله ووفق بينهما
في جامع الفصولين بانه يحتمل ان يكون فيه روايتان لا تمليك من وجه فيصح رده قبل قبوله نظرا الى التمليك ولا يصح
نظرا الى التعليق لا قبله ولا بعده فيصح رواية صحة الرد نظرا الى التمليك وتصح رواية فيه الرد نظرا الى التعليق انتهى
وحاصله انا ان لهما محمل رواية قولهم بصحة الرد على اختيارها زوجها وقولهم بعدم صحته على ما لو قالت رددته وهو
محمل قاصر لانه خاص بما اذا جعل امرها بيدها وقولهم انه يرتد بالرد شامل لما اذا جعل الامر بيدها او بيد اجنبي كما
صرح به في جامع الفصولين ولا يمكن هذا الحمل في امر الاجنبي فتعين ما وفق به المشايخ من انه يرتد قبل القبول لا بعده
كالابرا وجوابه انه يتاتى من الاجنبي ايضا بان يقول للزوج اخترتك كما لا يخفى وفي كلام الشارحين نظر لان قولها بعد
القبول رددت اعراض مبطل لخيارها وقد وقع في هذا الفصل ثلاث مناقضات احداها ما قدمناه وجوابها الثانية
ما وقع في الفصول انه لو قال لامراته امرك بيدك ثم طلقها بائنا خرج الامر من يدها وقال في موضع اخر لا يخرج وان كان
الطلاق بائنا ووفق بان الخروج فيما اذا كان الامر منجزا وعدمه اذا كان الامر معلقا بان قال ان كان كذا فامرك بيدك والحق ان في
المسئلة اختلاف الرواية والاقوال وظاهر الرواية ان الامر باليد يبطل بتنجيز الابانة بمعنى انها لو طلقت نفسها في العدة
لا يقع لا بمعنى بطلانه بالكلية لما قدمناه من انها لو طلقت نفسها بعد التزوج وقع عند الامام ويدل عليه قولهم في
التعليق وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها بناء على ان التخيير بمنزلة تعليق طلاقها باختيارها نفسها وان كان تمليكا
وفي القنية معلما بعلامة **قيه** ان فعلت كذا فامرك بيدك ثم طلقها قبل وجود الشرط طلاقا بائنا ثم تزوجها يبقى الامر
في يدها ثم رقم **م** لا يبقى في ظاهر الرواية ثم رقم **فخ** ان تزوجها قبل انقضاء العدة فالامر باق وان تزوجها بعد انقضائها لا يبقى
انتهى فقد صرح بعدم بقائه مع الامر المطلق في ظاهر الرواية فلا يصح التوفيق بانه يبقى اذا كان معلقا فالحق ان في المسئلة
اختلاف الرواية كما ان الظاهر في مسئلة رد التفويض ان فيها روايتين ويدل على ذلك ما في الهداية فانه نقل رواية عن
ابي حنيفة بانها لا تملك رد الامر كما لا تملك رد الايقاع ثم ذكر بعدها وجه ظاهر الرواية ولا يحتاج الى ما تكلفه ابن الهمام
والشارحون في المسئلتين وفي البزازية له امراتان جعل امر احداهما بيد الاخرى ثم طلق المفوض اليها بائنا او خالعها ثم
تزوجها يصير امرها بيدها بخلاف ما لو جعل امرها بيد نفسها ثم طلقها بائنا على ما مر لانه تمليك انتهى الثالثة ما وقع
في هذا الكتاب والهداية وعامة الكتب ان الامر باليد تصح اضافته وتعليقه نحو امرك بيدك يوم يقدم فلان او اذا جاء غد
وبه خالف ايضا سائر التمليكات وذكر قاضيخان في شرح الزيادات ما خالفه فانه قال لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك
ثلاثا للسنة او ثلاثا اذا جاء غد فقالت في المجلس اخترت نفسي طلقت ثلاثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل ان تقول شيئا
بطل انتهى ودفعها انما ذكره القاضي ليس فيه تعليق الامر ولا اضافته لانه منجز وقوله فطلقي نفسك تفسيرا فكان
التعليق مرادا بلا لفظ وليس المنجز محتملا للتعليق فلا يكون معلقا وان نواه **قوله** وفي امرك بيدك اليوم وغدا يدخل
اي الليل لانه تمليك واحد فانه لم يفصل بينهما بيوم اخر فكان جمعا بحرف الجمع في التمليك الواحد فهو كقوله امرك بيدك
في يومين وفي مثله تدخل الليلة المتوسطة استعمالا لغويا وعرفا فقول الشارح تبعا للهداية وقد يهجم الليل ومجلس
المشورة لم ينقطع مردود لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد لذلك المعنى **قوله** وان ردت في يومها لم يبق في
الغد يعني اذا اختارت زوجها في يومها انتهى ملكها فلا تملك اختيارها نفسها بعد ذلك وعليه الفتوى كذا في الولوالجية
قيد بقوله اليوم وغد لانه لو قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك غدا فهما امران ذكره قاضيخان من غير ذكر خلاف وعزى
في الهداية هذا الفرع الى ابي يوسف ليس لبيان خلاف فيه وانما هو لكونه خرجه فيتفرع عليه عدم اختيارها نفسها ليلا
ولو قال امرك بيدك اليوم غدا بعد غد فهو امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة كقوله امرك بيدك ابدا
فيرتد بردها مرة وعن ابي حنيفة ان لها ثلاثة امور لانها اوقات حقيقة كذا في جامع التمرتاشي وقد علم من باب اضافة
الطلاق الى الزمان انه لو قال امرك بيدك اليوم انه يتقيد بالمجلس وقد صرح به في فتح القدير وفي الذخيرة لو قال
امرك بيدك يوما او شهرا او سنة فلها الامر من تلك الساعة الى استكمال المدة المذكورة ولا يبطل بالقيام عن المجلس

شيا اخر ويكون الشهر هنا بالايام اجماعا ولو عرف فقال هذا اليوم او هذا الشهر او هذه السنة كان لها الخيار في بقية اليوم
والشهر والسنة ويكون الشهر هنا على الهلال وذكر الولوالجي واذا قال امرك بيدك الى راس الشهر فلها ان تطلق نفسها
مرة واحدة في الشهر لان الامر متحد ولو قالت اخترت زوجي بطل خيارها في اليوم ولها ان تختار نفسها في الغد عند ابي
حنيفة وقال ابو يوسف خرج الامر من يدها في الشهر كله ولو قال امرك بيدك هذه السنة فاختارت نفسها ثم تزوجها
لم يكن لها خيار في باقي السنة ولو طلقها زوجها واحدة ولم يدخل بها ثم تزوجها في تلك السنة فلها الخيار عند ابي حنيفة
لان طلقات هذا الملك ما استوفيت بعد وقال ابو يوسف لا خيار لها لانه انما يكون في الملك وقد بطل وقدمنا في باب
اضافة الطلاق الى الزمان انه لو قال امرك بيدك الى عشرة ايام فالامر بيدها من هذا الوقت الى عشرة ايام تحفظ بالساعات
ولو قال انت طالق الى سنة يقع بعد السنة الا ان ينوي الوقوع للحال والعتق كالطلاق وقدمنا انواعا من هذا الجنس وهي
مذكورة منا في الخلاصة والبزازية والكل ظاهر الا ما فيهما من ان الابرا الى شهر كالطلاق الا اذا قال عنيت بالابرا الى شهر
التاخير اليه فحينئذ يكون تاخيرا اليه انتهى فانه يقتضي صحة اضافة الابرا وقد صرح في الكنز من اخر الاجارة انه
من قبيل ما لا تصح اضافته وقيد باتحاد الامر باليد لانه لو كرره بان قال امرك بيدك وامرك بيدك او جعلت امرك
بيدك وامرك بيدك كانا تفويضين لان الواو للعطف لا للجزا وكذلك لو قال امرك بيدك فامرك بيدك لان الفا هنا
بمعنى الواو ولانه الاصلح تفسيرا ولو قال جعلت امرك بيدك فامرك بيدك فهو واحد لان معناه صار الامر بيدك بجعل
الامر بيدك كقوله جعلتك طالقا فانت طالق او قال قد طلقتك فانت طالق طلقت واحدة ولو جمع بين تفويضين
بالواو والفاء او بغيرهما فان كان بغيرهما بان قال امرك بيدك طلقي نفسك فاختارت نفسها فقال لم ارد بالامر الطلاق
يصدق قضاء مع يمينه لانه ما وصل قوله طلقي بالكلام المبهم لانه لم يذكر حرف الوصل فكان كلاما مبتدا فلم يصر تفسيرا
المبهم ولو كان بالعطف كقوله امرك بيدك واختاري فطلقي فاختارت لا يقع شيء لانه عطف قوله فطلقي على التفويضين
المبهمين فلا يكون تفسيرا لهما فبقي كلاما مبتدا وقولها اخترت لا يصلح جوابا فلا يقع وان طلقت تقع واحدة رجعية
لانه يصلح جوابا له وكذا لو قال امرك بيدك واختاري فاختاري او قال اختاري فامرك بيدك ولو قال امرك بيدك
فاختاري فطلقي نفسك فاختارت نفسها طلقت ثنتين مع يمينه ان لم يرد بالامر باليد الثلاث لانه اتى بالتفويضين
المبهمين بالعطف وهو للاشتراك فصار طلقي تفسيرا لهما وكذا قال اختاري واختاري او قال امرك بيدك وامرك
بيدك فطلقي نفسك فاختارت طلقت ثنتين ولو قال امرك بيدك اختاري فطلقي نفسك فاختارت نفسها
ولو قال لم ارد به الطلاق تقع تطليقة بائنة بالخيار الاخير لان قوله فطلقي تفسير للاخير فقط ولو قال امرك بيدك
فاختاري او اختاري فامرك بيدك فالحكم للامر حتى اذا نوى الثلاث يصح واذا انكر الثلاث تقع بالواحدة بحلفه لان
الامر يصلح علة والاختيار يصلح حكما لا علة فصار الحكم للامر تقدم او تاخر وكذلك لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك
او طلقي نفسك فامرك بيدك ولو قال امرك بيدك فاختاري فطلقي فاختارت بانت بواحدة بالامر لان قوله فاختاري
تفسير للامر وقوله فطلقي تفسير لقوله فاختاري ولو قال امرك بيدك فاختاري طلقي نفسك فاختارت لم يقع شيء
اذا لم يرد بالامر والتخيير طلاقا وان طلقت نفسها تقع رجعية وتمامه في المحيط وسياتي ان شاء الله تعالى الجمع بين
التفويضين لاجنبي وفي الجامع لو قال انت طالق اليوم وراس الشهر تقع واحدة قبل او بلا ان تكون راس الشهر عندنا
اما ان كان بينهما حائل وقع طلاقان في وقتين وقيل ما وقع في الجامع قول محمد وهو يعتبر الفاصل وعند ابي يوسف
تطليقتان ولو قال امرك بيدك اليوم فعن محمد الى الغروب ولو قال في اليوم تقيد في المجلس ذكره القدوري ولو قال
في هذا الشهر فردته بطل عندهما لانه تمليك واحد وعند ابي يوسف بطل في ذلك المجلس لا في غيره كما لو قامت من
مجلسها وقيل الخلاف بالقلب ولو قال اليوم او شهرا فردته لم يبطل خيارها فيما بقي من المدة عند ابي حنيفة خلافا لهما
لان هذا تفويض واحد فيرتد بالرد وقالا هو تمليك نصا تعليق معنى فمتى لم يذكر الوقت فالعبرة للتمليك ومتى ذكره
فالعبرة للتعليق كذا في المعراج **قوله** ولو مكثت بعد التفويض يوما ولم تقم او جلست عنه او اتكات عن قعود او عكست
او دعت اباها للمشورة او شهودا للاشهاد او كانت على دابة فوقفت بقي خيارها وان سارت لا اي لا يبقى خيارها لان
المخيرة لها الخيار في مجلسها وانه يتبدل حقيقة بالقيام او حكما بما يدل على الاعراض وما ذكره لم يتبدل فيه حقيقة
ولا حكما فلهذا بقي خيارها وقدمنا انه لا يبطل بتبدل المجلس حقيقة على الصحيح الا اذا كان معه دليل الاعراض
ولذا قال في الخلاصة رجل خير امراته فقبل ان تختار نفسها اخذ الزوج بيدها فاقامها او جامعها طوعا او كرها خرج

الامر من يدها في مجموع النوازل وفي الاصل من نسخة الامام خواهرزاده المخيرة اذا قامت لتدعو الشهود بان لم يكن عندها
احد يدعوا الشهود لاجلها اما يتحول عن موضعها او لم يتحول ان لم تتحول لا يبطل الخيار بالاتفاق وان تحولت عن موضعها
اختلف المشايخ فيه بناء على ان المعتبر في بطلان الخيار اعراضها او تبدل المجلس عند البعض بهما وجد وعند البعض
الاعراض وهذا اصح انتهى وان دبرت الدابة المبطل ان يكون بعد التفويض بمهلة فلو اختارت مع سكونه والدابة تسير
طلقت لانه لا يمكنها الجواب باسرع من ذلك والمراد بالاسراع ان يسبق جوابها خطوتها فلو سبق خطوتها جوابها لم تبن
كذا في الخلاصة واطلق المصنف في السير فشمل ما اذا كان الزوج معها على الدابة او المحمل ولم يكن لهما قايد اما اذا كانا
في المحمل يقودهما الجمال لا يبطل لانه كالسفينة في هذه الحالة واشار بالسير الى عمل دل على الاعراض فدخل فيه ما لو دعت
بطعام فاكلت او اغتسلت او امتشطت او اختضبت او اشتغلت بالنوم او جومعت او ابتدات الصلاة او انتقلت
الى شفع اخر في النفل المطلق او كانت راكبة فنزلت او تحولت الى دابة اخرى او كانت نازلة فركبت وما لو بدات بعتق عبد
فوض سيده اليها عتقه قبل ان تطلق نفسها وما لو قالت اعطني كذا ان طلقتني كما في الخلاصة واختلف في قليل الاكل ففي
الخلاصة الاكل يبطل وان قل وقال القدوري ان قل لا يبطل والشرب لا يبطل اصلا انتهى وقيد بسير الدابة لانها لو كانت
في السفينة فسارت لا يبطل خيارها كذا في الخلاصة واشار بهذه المسائل الى ان السير الى كل عمل لا يدل على الاعراض فدخل
الاكل اليسير على احد القولين والشرب مطلقا من غير ان تدعوا بطعام ولبس ثوبها من غير قيام ونومها قاعدة وقولها سميتها
قليلا وفي الخلاصة لو قال لها امرك بيدك وامر هذه ايضا لامراة اخرى بيدك فقالت طلقت فلانة ثم قالت طلقت نفسي
جاز وبهذا لا يتبدل المجلس وكذا لو قالت لله علي نسمة وهذه بدنة وحجة والحمد لله رب العالمين شكرا لما فعلت الي وقد
طلقت نفسي جاز وثما قالت لا يتبدل المجلس ولو لم تقل هكذا ولكنها قالت ما نصنع بالولد ثم طلقت نفسها يقع
انتهى وفي جامع الفصولين لو تكلمت بكلام منو بركه للجواب كما لو امرت وكيلها ببيع او شرا او اجنبيا به بطل خيارها ولو
قالت لم لا تطلقني بلسانك لا يبطل وفيه نظر لانه يتبدل به المجلس لانه كلام زايد انتهى واجاب عنه في فتح القدير بان
الكلام المبدل للمجلس ما يكون قطعا للكلام الاول وافاضة في غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى واحد وهو
الطلاق انتهى ودخل ما لو كانت تصلي المكتوبة فاتمتها او في نفل مطلق فاتمت شفعا فقط وفي الخلاصة والاربع قبل
الظهر والوتر بمنزلة الفريضة انتهى وفي الخانية اذا كان الطلاق والعتق من الزوج فهما امر واحد لا يخرج الامر من يدها
بايهما بدات وما لو جعل امرها وامر عبده بيدها فبدات بعتق العبد ثم طلقت نفسها ففرق بين عبد الزوج وعبدها
في بداءتها بعتقه فالاول يدل على الاعراض دون الثاني فيدنا بالاتكاء لانها لو اضطجعت قال بعضهم لا يبطل الامر وقال بعضهم
ان دعت بالوسادة كما يفعل للنوم بطل كذا في الخلاصة واشار الى انها لو كانت محتبية فتربعت وعلى العكس لا يبطل الا
كما في جامع الفصولين وقيد بدعوتها الشهود لانها لو ذهبت اليهم وليس عندها احد يدعوهم ففيه اختلاف قدمنا
قريبا ولو قال فارقتها مكان وقت كان ان لي ليعلم الحكم في وقوعها بدون ايقافها بالاولى ومسالة الايقاف في جامع
الفصولين ولا يخفى ان هذا كله اذا كان التفويض منجزا مطلقا اما اذا كان معلقا بشرط فلا يصير الامر بيدها الا اذا
الشرط فحينئذ يعتبر مجلس العلم ان كان معلقا والقبول في ذلك المجلس ليس بشرط لكن يرتد بالرد واما اذا كان موقتا
بوقت منجزا او معلقا فالامر بيدها ما دام الوقت باقيا علمت او لا فاذا مضى الوقت انتهى علمت او لا كما في الولوالجية يعني
فلا يبطل بالقيام ولا بما يدل على الاعراض ومما تفرع على ان التقدير بمكث اليوم ليس بلازم بل المراد المكث الدائم اذا لم
يوجد دليل الاعراض يوما كان او اكثر كما في غاية البيان وفي جامع الفصولين ولو مشت في البيت من جانب الى جانب
لم يبطل وكذا في فصول العمادي ومعناه ان خيرها وهي قايمة في البيت فمشت من جانب الى جانب اما لو خيرها وهي قاعدة
في البيت فقامت بطل بمجرد قيامها لانه دليل الاعراض **قوله** والفلك كالبيت اي والسفينة كالبيت لا كالدابة ولا فرق بينهما
حقيقة لتبدل المجلس حقيقة وافترقا بان سير الدابة مضاف الى راكبها والسفينة الى الماء والريح وفي جامع الفصولين
لو قال لها امرك بيدك كلما شئت فلها ان تطلق نفسها كلما شاءت في ذلك المجلس او في مجلس اخر الا انها لا تطلق دفعة
واحدة اكثر من واحدة وانما لها في المجلس تفريق الثلاث فلو شاءت في العدة وقع لا بعد زوج اخر خلافا لزفر واذا او
متى ككلما من عدم التقييد بالمجلس لكن لا يفيدان التكرار وكيف وان وحيث وكم واين وايما تتقيد بالمجلس والعتق
كالطلاق في هذه المسايل حتى لو قال فيما يفيد التكرار لا اشاء ثم اشاء العتق عتق وكذا الطلاق واستشكله مؤلفه
بانه مخالف لقولهم لو اختارت زوجها بطل واجبت عنه فيما كتبته على جامع الفصولين بانه يفرق بين اختيار الزوج

وبين قولها لا اشاء في مشية مكررة بان الاختيار للزوج مبطل اصل التفويض وقولها لا اشاء انما يبطل مشية من جملة
المشيات ولها المشية بعد ذلك فلا يبطل اصل التفويض وفي جامع الفصولين ايضا قال امرها بيدها ان تمت ثم
قلت وطلقت نفسها فقال انك علمت منذ ثلاثة ايام ولم تطلقي في مجلس علمك قالت لا بل علمت الان فالقول قولها
قال الامر بيدك فطلقت نفسها فقال انما طلقت نفسك بعد الاشتغال بكلام او عمل وقالت لا بل طلقت نفسي في
ذلك المجلس بلا تبدله فالقول قولها لانه وجد سببه باقراره وهو التخيير فالظاهر عدم الاشتغال بشيء اخر قال
خيرتك امس فلم تختاري وقالت قد اخترت فالقول قوله قال القنية جعلت امرك بيدك في العتق امس فلم تعتق
نفسك وقال القن فعلته لا يصدق اذا المولى لم يقر بعتقه لان جعل الامر بيده لا يوجب العتق ما لم يعتق القن
نفسه والقن يدعي ذلك والمولى ينكره ولا قول للقن في الحال لانه يخبر بما لا يملك انشاؤه لخروج الامر من يده بتبدل
مجلسه اقول على هذا في مسئلة الاشتغال بكلام الاخر ينبغي ان لا يقبل قولها انتهى **وقد** اجبت عنه في حاشيته
بالفرق بينهما لان في المسئلة الاولى اتفقا على صدور الايقاع منها بعد التفويض والزوج يدعي ابطال ايقاعها
فلا يقبل منه وفي الثانية لم يقر المولى بالايقاع من العبد بعد التفويض **فان قلت** هل التفويض يصح في
النكاح الفاسد كالصحيح **قلت** قال في البزازية من فصل النكاح الفاسد جعل امرها بيدها في النكاح الفاسد
ان ضربها بلا جرم فطلقت نفسها بحكم التفويض ان قيل يكون متاركة كالطلاق وهو الظاهر فله وجه وان قيل لا
فله وجه ايضا لان المتاركة فسخ وتعليق الفسخ بالشرط لا يصح ولو قال لها طلقي نفسك فطلقت نفسها يكون
متاركة لانه لا تعليق فيه وفي الاول تعليق الفسخ بالضرب انتهى قال في المصباح شاورته واستشرته راجعته
لارى رايه فيه فاشار علي بكذا اراني ما عنده من المصلحة فكانت اشارته حسنة والاسم المشورة وفيها لغتان
سكون الشين وفتح الواو وضم الشين وسكون الواو انتهى.

فصل في المشية

ولو قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية وان طلقت ثلاثا ونواه وقعن اي وقع الثلاث
لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل التطليق فهو مذكور لغة لانه جزء معنى اللفظ فصح نية العموم وهي
في حق الامة ثنتان وفي حق الحرة ثلاث وقد تقدم الفرق بينه وبين قوله طلقتك وانت طالق واشار الى ان نية
الثنتين لا تصح هنا ايضا لكونه عددا واطلق تطليقها الثلاث فشمل ما اذا قالت طلقت نفسي ثلاثا وقولها قد
فعلت مع نيته الثلاث كما في الخانية وشمل ما اذا اوقعت الثلاث بلفظ واحد او متفرقا كما في فتح القدير وقيد بنية
الثلاث لانها لو طلقت ثلاثا وقد نوى واحدة لا يقع شيء عند الامام كما سياتي وقيد بخطابها لانه لو قال طلقي
اي نسائي شئت فطلقت نفسها او قال امر نسائي بيدك لم يقع شيء كذا في الخانية ثم اعلم ان المخاطب هنا لم يدخل تحت
عموم خطابه ودخل في قوله نسائي كلهن طوالق اذا دخلتن الدار فاذا دخلت هي طلقت هي وغيرها كما في الخانية ايضا
قوله وابنت نفسي طلقت لا باخترت يعني ان ابنت نفسي يصلح جوابا لطلقي نفسك ولا يصلح اخترت نفسي
جوابا له والفرق بينهما ان الابانة من الفاظ الطلاق لانه كناية والمفوض اليها الطلاق والاختيار ليس من الفاظه
لا صريحا ولا كناية بدليل الوقوع بابنتك دون اخترتي وان نوى الطلاق وتوقفه على اجازته اذا قال ابنت نفسي
بشرط نيتهما كما في تلخيص الجامع وعدم التوقف اذا قال اخترت نفسي وانما صار كناية باجماع الصحابة فيما حصل جوابا
للتخيير على خلاف القياس وصلح جوابا للامر باليد ايضا لانه هو التخيير معنى فثبت جوابا له بدلالة نص اجماعهم
على التخيير لان قوله امرك بيدك ليس معناه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق بين ايقاعه وعدمه فهو
مرادف للتخيير بلفظ التخيير للعلم بان خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي فانه وضع لطلب الطلاق لا للتخيير
بينه وبين عدمه وفي المحيط من العتق لو قال لامته اعتقي نفسك فقالت اخترت كان باطلا انتهى ولا فرق بين
قوله طلقي نفسك وقوله طلقي نفسك تطليقة رجعية ولا فرق بين قولها ابنت نفسي وبين قولها طلقت نفسي
بائنة في وقوع الاصل والغاء الوصف كما في البدائع وفيها من العتق لو قال لامته امر عتقك في يدك او جعلت
عتقك في يدك او خيرتك في عتقك فاعتقت نفسها في المجلس عتقت ولا يحتاج الى النية الشيء انتهى فينبغي
ان يكون في الطلاق كذلك فتصير هذه الالفاظ بمنزلة طلقي نفسك لا يحتاج الى النية وافاد بعدم صلاحيته

الجواب ان الامر يخرج من يدها لاشتغالها بما لا يعنيها كما في فتح القدير وذلك اقتصاره على نفي الاختيار ان كل لفظ يصلح للايقاع
من الزوج يصلح جوابا لطلقي نفسك لجواب الامر باليد كما صرح به في الخلاصة وذكر في القنية قال لها طلقي نفسك
فقالت حلال الله علي حرام يقع بخوارزم وبخارا انتهى وفي البزازية اخترت جواب لامرك بيدك ولاختاري لا لطلقي
وطلقت جواب للكل والامر لا يصلح تفسيرا للامر لان اقامة التفريق في الاول غير مفوض اليه وكذا الاختيار للاختيار
وطلقي نفسك يصلح تفسيرا لقوله امرك بيدك ولقوله اختاري انتهى **قوله** ولا يملك الرجوع اي لا يملك الزوج
الرجوع عن التفويض سواء كان بلفظ التخيير او الامر باليد او طلقي نفسك لما قدمنا انه يتم بالمملك وحده من غير
توقف على قبول وانه تمليك فيه معنى التعليق فباعتبار التمليك تقيد بالمجلس وباعتبار التعليق لم يصح الرجوع
عنه ولا عزلها ولا نهيها وفي جامع الفصولين والخانية لو صرح بوكالتها فقال وكلتك في طلاقك كان تمليكا
كقوله طلقي نفسك انتهى بناء على ان الوكيل من يعمل لغيره وهذه عاملة لنفسها حتى لو فوض لها طلاق ضرتها او فوض
اجنبي لها طلاق زوجته كان توكيلا فملك الرجوع عنه لكونها عاملة لغيرها ولا يقتصر على المجلس وفي فتح القدير
وكذا المديون في ابراء ذمته بقول المداين له ابرئ ذمتك عامل لغيره بالذات ولنفسه ضمنا على ما قدمنا والتوكيل
استعانة فلو لزم ولم يملك الرجوع عاد على موضوعه بالنقض وقدمنا عدم ظهور الفرق بين طلقي وابرئ ذمتك
اذ كل ما يمكن اعتباره في احدهما يمكن في الاخر وان عدم الرجوع ايضا يتفرع على معنى الملك الثابت بالتمليك
بناء على انه يثبت بلا توقف على القبول شرعا على ما صرح به في الذخيرة وانه لا حاجة الى ترتبه على معنى التعليق المستخرج
لانه يمكن مثله في الوكالات والولايات فلو صح لزم ان لا يصح الرجوع عن توكيل وولاية واما الاقتصار على المجلس فبالاجماع
على خلاف القياس انتهى وقد قدمنا في فصل الاختيار انه سهو لانه لا يمكن مثله في الوكالات والولايات شرعا لانه لا يصح
تعليق الاجازة بالزاي المعجمة بالشرط والطلاق يصح تعليقه وقد استمر على سهوه هنا ولو قال انه يمكن مثله في التوكيل
بالطلاق لكان صحيحا لان التعليق المستخرج يمكن فيه على معنى ان طلقتها فهي طالق مع انه يصح الرجوع عنه واما
التوكيل بالبيع والولايات فلا دخل لها والله سبحانه الموفق وقد ظهر لي الفرق بين طلقي وابرئ ذمتك وهو انهما
اشتركا في العمل للنفس بملكها نفسها وبراءة ذمته وللغير بامتثال امر الزوج والداين لكن لما كان الطلاق محظورا
وان في الجملة وهو ابغض المباحات عند الله كما في الحديث لم يكن مقصود الزوج الا ان تكون عاملة لنفسها قصدا
ولهذا قالوا لا يكره التفويض وهي حائض ولما كان الابراء عن الدين مستحبا سببا للثواب لم يكن مقصوده الا ان
يكون المديون عاملا له لا لنفسه ليحصل الثواب له على فعل المستحب قصدا لا ضمنا ومن العجب ما ذكره الشارح الزيلعي
في الوكالة عند قوله وبطل توكيله الكفيل بمال ان قول الداين ابرئ ذمتك تمليك لا توكيل كما لو قال لها طلقي
نفسك فانه يلزم عليه تقييده بالمجلس وعدم صحة الرجوع عنه والمنقول خلافه ومن العجب ما في معراج الدراية
في فصل الاختيار انه لا يلزم من كونه تمليكا ان لا يصح الرجوع عنه لانتقاضه بالهبة فانها تمليك ويصح الرجوع
عنها فانه على تقدير التسليم يلزم عليه التقييد بالمجلس وقدمنا انه لو امره بابراء نفسه لا يتقيد بالمجلس وذكر القارئ
في شرح التلخيص ان الفرق ان الطلاق والعتاق مما يقبل التعليق بالشرط فكان التفويض فيهما تمليكا لا توكيلا محضا
فاقتصر على المجلس والطلاق والعتاق ومما يحلف به فكان يمينا فلم يكن الرجوع بخلاف التفويض في الابراء واخواته لانها
لا تقبل التعليق بالشرط فكان توكيلا محضا فلم يقتصر على المجلس وامكن الرجوع عنه انتهى وفي الخانية من كتاب الوكالة
امرأة قالت لزوجها اذا جاء غد فاخلعني على الفد درهم كان ذلك توكيلا حتى لو نهته عن ذلك صح نهيها وكذا لو قال العبد
لمولاه اذا جاء غد فاعتقني على الف درهم انتهى وفي الحاكم اذا وكل الرجل امرأته تخلع نفسها فخلعت نفسها منه بمال
او عرض فان ذلك لا يجوز الا ان يرضى وهذا بمنزلة البيع في هذا الوجه ولو قال لامرأته اشتري طلاقك مني بما شئت
وقد وكلتك بذلك فقالت قد اشتريته بكذا كذا كان باطلا ولو قال لها اخلعي نفسك مني بكذا كذا ففعلت ذلك
كان جائزا ولا يشبه الطلاق بمال الذي يخلع بغير مال انتهى وفي البزازية من الخلع اشتري نفسك مني فقالت اشتريت
لا يقع ما لم يقل بعت ولو قال اخلعي نفسك مني فقالت خلعت وقع بلا قبول **قوله** وتقيد بمجلسها الا اذا زاد متى
شئت لما قدمنا انه تمليك وهو يقتصر على المجلس واذا زاد متى شئت كان لها التطليق في المجلس وبعده لان كلمة متى
عامة في الاوقات فصار كما اذا قال في اي وقت شئت ومراده من متى ما دل على عموم الوقت فدخل اذا واو رد انه
ينبغي ان يكون اذا عند الامام كان كما تقدم في اذا لم اطلقك فيتقيد بالمجلس وقدمنا جوابه بامكان ان تجعل

شرطا فيتقيد وان تجعل ظرفا فلا يتقيد والامر صار في يدها بيقين فلا يخرج بالشك ودخل حين قال في المحيط ولو
قال حين شئت فهو بمنزلة قوله اذا شئت لان الحين عبارة عن الوقت انتهى وقيد بما يدل على عموم الوقت احترازا عن ان
وكيف وحيث وكم واين وايا فانه يتقيد بالمجلس وكلما وكمتى في عدم التقييد بالمجلس مع اختصاصها بافادة التكرار
الى الثلاث على ما اسلفناه في فصل الامر باليد والارادة والرضا والمحبة كالمشيئة بخلاف ما اذا علقه بشيء اخر من
افعالها كالاكل فانه لا يقتصر على المجلس في الجميع ثم اعلم ان التفويض اليها بلفظ التطليق يتقيد بالمجلس سواء
اطلقه او علقه بمشيئتها الا في متى واذا وحين وكلما كما قدمناه ولكن بين اطلاقه وتعليقه بغير الاربع فرق
فانه مع الاطلاق تنجيز للتمليك ومع التعليق اضافة له لا تنجيز **ومن فروع** ذلك انها لو طلقت نفسها بلا قصد
غلطا لا يقع اذا ذكر المشيئة ويقع اذا لم يذكرها قال في فتح القدير وقدمنا في اول باب ايقاع الطلاق ما يوجب حمل
ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطا على الوقوع في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى انتهى والوجه بين
ان واذا فلها مشيئتان مشيئة للحال نظرا الى ان ومشيئة في عموم الاوقات نظرا الى اذا قال في المحيط ولو قال ان شئت
فانت طالق اذا شئت فلها مشيئتان مشيئة في الحال ومشيئة في عموم الاحوال لانه علق بمشيئتها في الحال طلاقا معلقا
بمشيئتها في اي وقت كان والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فاذا شاءت في المجلس صار كانه قال انت طالق
اذا شئت انتهى والظاهر انه لا فرق بين تعليق التطليق او الطلاق في حق هذا الحكم لما في المحيط ايضا انه اذا قال لها
طلقي نفسك ولم يذكر مشيئة فهو بمنزلة المشيئة الا في خصلة وهي ان نية الثلاث صحيحة في طلقي دون انت طالق
ان شئت انتهى وظاهره انها اذا لم تشأ في المجلس خرج الامر من يدها لان المشيئة في المجلس هي الشرط للمشيئة في عموم
الاوقات وفي الظهيرية لو قال لامرأتين له طلقا انفسكما ثلاثا وقد دخل بهما فطلقت كل واحدة نفسها وصاحبتها
وصاحبتها على التعاقب ثلاثا طلقت كل واحدة منهما ثلاثا بتطليق الاولى لا بتطليق الاخرى لان تطليق الاخرى
بعد ذلك نفسها وصاحبتها باطل ولو بدأت الاولى فطلقت صاحبتها ثلاثا ثم طلقت نفسها طلقت صاحبتها
دون نفسها لانها في حق نفسها مالكة والتمليك يقتصر على المجلس فاذا بدأت بطلاق صاحبتها خرج الامر من
يدها وتطليقها نفسها لا يبطل تطليقها الاخرى بعد ذلك لانها في حق الاخرى وكيلة والوكالة لا تقتصر على
المجلس ولو قال لهما طلقا انفسكما ان شئتما فطلقت احداهما نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى
تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها بخلاف ما تقدم فالحاصل ان كل واحدة منهما تنفرد بالايقاع على نفسها وعلى
ضرتها في المسئلة الاولى وفي المسئلة الثانية لا اجتماع على الايقاع شرط الوقوع ولو قال لهما امركما بايديكما يريد
به الطلاق فالجواب فيه كالجواب فيما اذا قال طلقا انفسكما ان شئتما في انه لا ينفرد احدهما بالطلاق غير انهما يفترقان
في حكم واحد وهو انهما لو اجتمعا على طلاق واحدة منهما يقع وفي قوله ان شئتما لا يقع لانه علق طلاق كل واحدة
منهما بمشيئتهما طلاقهما جميعا وههنا لم يعلق بل فوض تطليق كل واحدة منهما اليهما فاذا اجتمعا على طلاق
واحدة منهما يقع انتهى وفي قوله فاذا بدأت بطلاق صاحبتها خرج الامر من يدها نظر لما قدمناه عن الخلاصة
والخانية من ان اشتغالها بطلاق ضرتها لا يخرج الامر من يدها وجوابه ان ما قدمناه عنهما في الامر باليد وما
هنا انما هو في الامر بالتطليق والفرق بينهما انها في الامر باليد مالكة لطلاق ضرتها لا وكيلة وفي الامر بالتطليق
وكيلة فافهم والامر بالتطليق المعلق بمشيئتها كالامر باليد في حق هذا الحكم كما في الخانية وفي المحيط طلقا انفسكما
ثم قال بعده لا تطلقا انفسكما فلكل واحدة منهما ان تطلق نفسها ما دامت في ذلك المجلس ولم يكن لها ان تطلق
نفسها ما دامت في ذلك المجلس ولم يكن لها ان تطلق صاحبتها بعد النهي لانه توكيل في حق صاحبتها تمليك في حقها
انتهى ومما ذكرناه عن الظهيرية علم الفرق بين الامر بالتطليق المطلق والمعلق بمشيئتها في فرع ثاني غير ما نقلناه
عن ابن الهمام وفي الخانية لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فقالت انا طالق لا يقع شيء ولو قال لها طلقي نفسك
ان شئت فقالت قد شئت ان اطلق نفسي كان باطلا ولو قال لها طلقي نفسك اذا شئت ثم جن جنونا مطبقا ثم طلقت
المرأة نفسها قال محمد كل شيء يملك الزوج ان يرجع عن كلامه يبطل بالجنون وكل شيء لم يكن له ان يرجع عن كلامه لا يبطل
بالجنون انتهى وفيها ايضا لو قال لنسائه من شئت طلاقها فهي طالق فشئن طلاق الكل طلقن الا واحدة ولو قال اي
نسائي شاءت الطلاق فهي طالق فشئن طلقن انتهى والفرق ان اي في الاول وصفت بصفة خاصة وفي الثاني بصفة
عامة فليتامل وفي تلخيص الجامع للصدر في باب الطلاق في المرض احد المامورين ينفرد به ويبدل لا وهو يمين

منه بيع منها قال لهما في مرضه وقد دخل بهما طلقا انفسكما ثلاثا ملكت كل واحدة طلاقها وتوكلت في طلاق الاخرى
ولا ينقسم ومن طلقت بتطليقها لا ترث لرضاها وكذا بتطليقهما معا لاضافته اليهما كالوكيل بالبيع مع الموكل وبتطليق
الاخرى ترث وان طلقت بعدها كالم يكن بعده ولو طلقا انفسكما ثلاثا ان شئتما فيقتصر على المجلس للتمليك وينبغي
اجتماعهما للتعليق فان طلقت احداهما كلاهما ثلاثا والاخرى مثلها بانتا وورثت الاولى لعدم رضاها نظيره طلقت
نفسها في مرضه فاجازها بخلاف سواها والثانية لا ترث لرضاها ولو خرج كلامهما معا ورثتا لعدمه ولو قال
امركما بيدكما فكما مر غير انهما لو اجتمعتا على احداهما يقع وثم لا للتعليق نظيره وكل رجلين ببيع عبدين او طلاق
امرأتين بما لمعلوم قال طلقا انفسكما بالف فيتقيد بالمجلس ويشترط اجتماعهما ولا يرثان بحال ولو اجتمعا على
احداهما صح بحصته من مهرها انتهى قوله ولو قال لرجل طلق امرأتي لم يتقيد بالمجلس الا اذا زاد ان شئت لانه توكيل وانه
استعانة فلا يقتصر على المجلس واشار الى انه له الرجوع عنه بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها
فكان تمليكا لا توكيلا واذا زاد ان شئت بان قال لرجل طلقها ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ولو صرح بانه وكيل كما في
الخانية من الوكالة واشار الى انه لا رجوع له وقال زفر هذا والاول سواء لان التصريح بالمشية كعدمه لانه يتصرف
عن مشيته فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بع ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشية والمالك هو الذي يتصرف
على مشيته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع فانه لا يحتمله كذا في الهداية وتعقبه بعضهم بان البيع فيه ليس
معلق بالمشية بل المعلق فيه الوكالة بالبيع وهي تقبل التعليق وكانه اعتبر التوكيل بالبيع بنفس البيع انتهى ورده
في فتح القدير بانه غلط يظهر بادنى تامل لان التوكيل هو قوله بع فكيف يتصور كون نفس قوله معلقا بمشية غيره بل
قد يتحقق وقوع منه قبل مشية ذلك الغير ولم يبق لذلك الغير سوى فعل متعلق التوكيل او عدم القبول والرد
انتهى وهو ممنوع يظهر بادنى تامل لانه لم يقل ان التوكيل معلق حتى يرد عليه ما ذكره وانما ذكر ان الوكالة معلقة بالمشية
والوكالة اثر التوكيل كما ان الطلاق اثر التوكيل عليها في قوله وكانه اعتبر التوكيل اي الوكالة والحق ان البيع والتوكيل
به لم يعلقا بالمشية وانما المعلق الوكالة وتعليقها صحيح فيحتاج الى الفرق بين قوله طلقها ان شئت وبع ان شئت
ثم اعلم ان قول صاحب الهداية والبيع لا يحتمله ظاهر في انه لا يحتمل التعليق بالمشية واذا لم يحتمله فهل يبطل
او يصح ويبطل التعليق قال في المحيط من كتاب الايمان من قسم التعاليق لو قال لرجل بعت عبدي منك بكذا ان شئت
فقبل يكون بيعا صحيحا اذ البيع لا يحتمل التعليق انتهى قيد بقوله طلقها لانه لو قال امر امرأتي بيدك يقتصر على المجلس ولا
يملك الرجوع على الاصح وان قال بعضهم هذا توكيل لانه صرح بالامر كذا في الخلاصة وكذا لو قال جعلت اليك طلاقها فطلقها
يقتصر على المجلس ويكون رجعيا كذا في الخانية وفي الظهيرية لو قال قل لامرأتي امرك بيدك لا يصير الامر بيدها ما لم
يقل المامور بخلاف قل لها ان امرها بيدها ولو قال امرها بيد الله وبيدك انفرد المخاطب وذكره تعالى هنا للتبرك عرفا
وكذا في العتاق والبيع والاجارة والخلع والبيع والطلاق على مال ولو قال امرها بيدي وبيدك لا ينفرد المخاطب ولو قال
طلقها ما شاء الله وشئت فطلقها المخاطب لا يقع لاستعماله الاثنا ولو قال طلقها ما شاء الله وشئت فطلقها المخاطب
جاز لان المشية هنا تنصرف الى البدل لا التفويض انتهى فان قلت اذا جمع الاجنبي بين الامر باليد والامر بالتطليق فما
المعتبر منهما قلت قال في الخانية لو قال لغيره امر امرأتي بيدك فطلقها فقال لها المامور انت طالق او قال طلقتك
تقع تطليقة بائنة الا اذا نوى الزوج ثلاثا فثلاث وكذا لو قال طلقها فامرها بيدك بخلاف ما لو قال امرها بيدك
تطليقة او بتطليقة فطلقها المامور في المجلس وقعت واحدة رجعية ولو قال طلقها وقد جعلت امر ذلك اليك
فهو تفويض يقتصر على المجلس وتقع رجعية ولو قال جعلت اليك طلاقها فطلقها يقتصر على المجلس ويكون رجعيا
فلو قال طلقها فابنها او ابنها فطلقها فهو توكيل لا يقتصر على المجلس وللزوج الرجوع وتقع بائنة ولا يملك ان يوقع
اكثر من واحدة ولو قال طلقها وقد جعلت امرها بيدك او جعلت امرها بيدك وطلقها كان الثاني غير الاول
لان الواو للعطف فاما حرف الفاء في هذه المواضع تكون لبيان السبب فلا يملك الا واحدة واذا ذكر بحرف الواو وطلقها
الوكيل في المجلس تبين بتطليقتين لان الواقع بحكم الامر يكون بائنا فاذا كان احدهما بائنا كان الاخر بائنا فان طلقها الوكيل
بعد القيام عن المجلس تقع رجعية لان التفويض يبطل بالقيام عن المجلس ويبقى التوكيل بصريح الطلاق وكذا لو قال
امرها بيدك وطلقها ولو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها فطلقها في المجلس او غيره تقع تطليقتان لانه وكله
بالابانة والطلاق والتوكيل لا يبطل بالقيام عن المجلس فيقع طلاقان انتهى وحاصله انه جمع للاجنبي بين الامر باليد

والامر بالتطليق بالفا فهو واحد والاعتبار للامر باليد تقدم او تاخر فيتقيد بالمجلس ولا يملك عزله وتقع
بائنة وان كان بالواو فهما تفويضان الامر باليد تمليك يعطى احكامه والامر بالتطليق توكيل فيا خذ احكامه
وان امره بالابانة والتطليق بالفا فهو توكيل بواحد وان كان بالواو فهو توكيل بالابانة والتطليق فيقع طلاقان
وان جمع بين الجعل اليه وبين الامر بالتطليق فان قدم الجعل فهو تمليك وان اخره فهو توكيل وظاهره انه لا فرق
بين الفا والواو والى هنا ظهر الفرق بين التمليك والتوكيل في اربعة احكام فالتمليك يتقيد بالمجلس ولا يصح
عنه الرجوع ولا العزل ولا يبطل بجنون الزوج وانعكست هذه الاحكام في التوكيل ولو قال المصنف ولو قال
لغيرها طلقها لكان اولى ليشمل ما اذا امر زوجته بطلاق ضرتها كما قدمناه وسياتي عن الخانية في باب التعليق
انه لو قال لكل امرأة اتزوجها فقد جعلت طلاقها بيدك درهم لم تزوج امرأة فقالت التي كانت عنده حين علمت
بنكاح غيرها قبلت او قالت طلقتها او قالت اشتريت طلاقها طلقت التي تزوجها وان قالت التي عنده قبل
ان يتزوج اخرى قبلت لا يصح قبولها لان ذلك قبول قبل الايجاب انتهى واطلق الرجل فشمل ما اذا فوضه لصبي
لا يعقل او مجنون فلذا قال في المحيط لو جعل امرها بيد صبي لا يعقل او مجنون فذلك اليه ما دام المجلس
لان هذا تمليك في ضمنه تعليق فان لم يصح باعتبار التمليك يصح باعتبار معنى التعليق فصححناه باعتبار
التعليق فكانه قال ان قال لك المجنون انت طالق فانت طالق وباعتبار معنى التمليك يقتصر على المجلس عملا
بالشبهين انتهى لكن في الخانية قال لرجل فوض طلاق امرأته الى صبي قال في الاصل ان كان ممن يعبر جاز انتهى
ومفهومه انه اذا كان لا يعبر لا يجوز ولا مخالفة بين ما في المحيط وما فيها لان الصبي الذي لا يعقل يشترط ان
يكون ممن يتكلم ليصح ان يوقع الطلاق عليها ولا يلزم من التعبير العقل كما لا يخفى وفي الخانية لو جن المجعول اليه
بعد التفويض فطلق فالمجنون ان كان لا يعقل ما يقول لم يقع طلاقه انتهى فعلى هذا يفرق بين التفويض الى المجنون
ابتداء وبين طرو الجنون ونظيره ما ذكره في الخانية بعده لو وكل رجلا ببيع عبده فجن الوكيل جنونا يعقل فيه
البيع والشراء فباع الوكيل لا ينفذ ولو وكل رجلا مجنونا بهذه الصفة ببيع عبده ثم باع الوكيل نفذ بيعه لانه
اذا لم يكن مجنونا وقت التوكيل كان التوكيل ببيع تكون العهدة فيه على الوكيل وبعد ما جن الوكيل لو نفذ بيعه كانت
العهدة فيه على الموكل فلا ينفذ اما اذا كان الوكيل مجنونا وقت التوكيل فانما وكل ببيع تكون العهدة فيه على الموكل
فاذا اتى بذلك نفذ بيعه على الموكل انتهى وفي تفويض الطلاق وان كان لا عهدة اصلا ولكن الزوج حين التفويض
لم يعلق الا على كلام عاقل فاذا طلق وهو مجنون لم يوجد الشرط بخلاف ما اذا فوض الى مجنون ابتداء وبين التفويض
الى المجنون وتوكيله بالبيع فرق فانه في التفويض يصح وان لم يعقل اصلا باعتبار معنى التعليق وفي التوكيل بالبيع
لا يصح الا ان كان يعقل البيع والشراء كما قيده به في الخانية وكانه بمعنى المعتوه ومن فرعي التفويض والتوكيل
بالبيع ظهر انه تسومح في الابتداء ما لم يتسامح في البقا وهو خلاف القاعدة الفقهية من انه يتسامح في البقا
ما لا يتسامح في الابتداء ثم اعلم ان ما نقلناه من المحيط والخانية انما هو فيما اذا جعل امرها بيد صبي او مجنون
لا فيما اذا وكلهما ولا بد في صحة التوكيل مطلقا من عقل الوكيل كما صرحوا به في كتاب الوكالة فعلى هذا لا بد من التقييد
بالعقل في كلام المصنف وحينئذ فهذه مما خالف فيها التمليك التوكيل ولم يذكر المصنف الامر بالتطليق
المعلق بالمشية وفي المحيط لو قال لرجل طلق امرأتي ان شئت فقال شئت لا يقع لان الزوج امره بتطليقها ان
شاء ولم يوجد التعليق بقوله شئت ولو قال هي طالق ان شئت فقال شئت وقع لوجود الشرط وهو مشيئته
ولو قال طلقها فقال فعلت وقع لان قوله فعلت كناية عن قوله طلقت ولو قال انت طالق ان شاء فلان فمات
فلان لا يقع لتعذر وجود الشرط انتهى وفي الخلاصة لو جعل امرها بيد رجلين لا ينفرد احدهما ولو قال
لهما طلقا امرأتي ثلاثا فطلقها احدهما واحدة والاخر ثنتين طلقت ثلاثا انتهى واشار المصنف الى انه لو ادخل
التفويض اليها مع رجل فانه يجوز بالاولى وقدمنا قريبا عن الظهيرية الفرق بين قوله قل لها امرك بيدك
حيث لا يكون الامر بيدها الا اذا قال لها وقوله قل لها ان امرك بيدك حيث يكون الامر بيدها من غير قول
الرسول وفي جامع الفصولين شهدا ان فلانا امرنا ان نبلغ امرأته انه فوض اليها فبلغناها وقد طلقت
نفسها بعده جازت شهادتهما ولو شهدا ان فلانا امرنا ان نبلغ فلانا انه وكله ببيع قنه فاعلمناه ثم باعه
جازت شهادتهما انتهى ولو قال المؤلف الا اذا زاد ان شئت او شاء لكان اولى لانه يتقيد بالمجلس اذا وجد

احدهما ما في الخانية لو قال لغيره ان وكيلي في طلاق امرأتي ان شاءت او هويت او ارادت لم يكن وكيلا حتى تشاء المرأة
في مجلسها لانه علق التوكيل بمشيئتها فيقتصر على مجلس العلم كما لو علق الطلاق بمشيئتها واذا شاءت في المجلس يكون
وكيلا فان قام الوكيل عن المجلس قبل ان يطلق بطلت الوكالة وقال بعض العلماء لا يبطل لان المعلق بالشرط عند
وجود الشرط كالمرسل فيصير كانه قال بعد مشيئتها انت وكيلي في طلاقها فلا يقتصر على المجلس قالوا الصحيح
جواب الكتاب لان ثبوت الوكالة بالطلاق بنا على ما فوض اليها من المشيئة ومشيئتها تقتصر على المجلس فكذا الوكالة
انتهى وحاصله انه لا بد من مشيئتها في مجلسها وتطليقه في مجلسه وهذا مما يلغز به فيقال وكالة تقيدت بمجلس الوكيل
واياك ان تفهم من التقييد بالمجلس انه تمليك لان ذاك فيما اذا علقه بمشيئته وهنا علقه بمشيئتها فكان توكيلا فيملك
عزله وقيد بقوله طلقها لانه لو قال له رجل اريد ان اطلق امرأتك ثلاثا فقال الزوج نعم فقال الرجل طلقتها
ثلاثا فالصحيح ان هذا كقول الزوج لامرأته نعم بعد قولها اريد ان اطلق نفسي ثم طلقت نفسها من انه لا يقع الا اذا
نوى الزوج التفويض اليهما وان عنى بذلك طلقي نفسك ان استطعت او طلقها ان استطعت لا تطلق كما في الخانية
ولو قال لا انهاك عن طلاق امرأتي لا يكون توكيلا ولو قال لعبده لا انهاك عن التجارة يكون اذنا في التجارة لان قوله للعبد
ذلك لا يكون دون ما لو رآه يبيع ويشتري ولم ينهه وثمة يصير ماذونا في التجارة فههنا اولى ولو رأى انسانا يطلق
امرأته فلم ينهه لا يصير المطلق وكيلا ولا يقع كذلك هنا ولو قال لغيره وكلتك في جميع اموري فطلق الوكيل امرأته
اختلفوا فيه والصحيح انه لا يقع وفي فتاوى الفقيه ابي جعفر لو قال وكلتك في جميع اموري او اقمتك مقام نفسي
لم تكن الوكالة عامة وان كان امر الرجل مختلفا ليس له صناعة معروفة فالوكالة باطلة وان كان الموكل تاجرا ينصرف
التوكيل الى التجارة قال رحمه الله ولو قال وكلتك في جميع اموري التي يجوز بها التوكيل كانت الوكالة عامة في البياعات
والانكحة وكل شيء وعن محمد لو قال هو وكيلي في كل شيء جائز صنيعه كان وكيلا في البياعات والهبات والاجارات وعن
ابي حنيفة انه يكون وكيلا في المعاوضات دون الهبات والعتاق قال مولانا رضي الله عنه وهذا كله اذا لم يكن في
حال مذاكرة الطلاق فان كان في حال مذاكرة الطلاق يكون وكيلا بالطلاق كذا في الخانية واطلق في فعل الوكيل فشمل
ما اذا سكر فطلق فانه يقع على الصحيح كما في الخانية وفيها من فصل التوكيل بالطلاق منه مسائل مهمة لا باس
بذكرها تكثيرا للفوائد منها الوكيل بالطلاق او العتاق او غيرهما اذا قبل الوكيل وغاب الموكل فان الوكيل لا يجبر على
فعل ما وكل فيه الا فيما اذا قال له ادفع هذه العين الى فلان فانه يجبر على دفعه لان الشيء المعين جاز ان يكون امانة
عند الامر فيجب عليه تسليم الامانة واما في غيره من الطلاق وغيره انما امره بالتصرف في ملك الامر وليس على الامر
ايقاع الطلاق والعتاق فلا يجب على الوكيل ومنها لو وكله بطلاق امرأته بطلبها عند السفر وسافر ثم عزله بغير
محضر المرأة الصحيح انه يملك عزله لانه لا يجب عليه بطلبها ومنها لو وكله بالطلاق وقال كلما عزلتك فانت وكيلي
قيل لا يصح التوكيل لان فيه تغيير حكم الشرع والصحيح صحته ثم قيل لا يملك عزله والصحيح انه يملكه وفي طريق
عزله اقوال قال السرخسي يقول عزلتك عن جميع الوكالات فينصرف الى المعلق والمنجز وقيل يقول عزلتك كلما
وكلتك وقيل يقول رجعت عن الوكالات المعلقة وعزلتك عن الوكالة المطلقة ومنها وكله بطلاق امرأتيه
فطلق احداهما طلقت ومنها لو وكله ليطلقها للسنة فطلقها في غير وقت السنة لا يقع للحال ولا اذا جاء
وقت السنة ولا يخرج عن الوكالة حتى لو طلقها بعد ذلك في وقت السنة يقع ومنها لو طلقها الموكل ولو بائنا
فطلاق الوكيل واقع ما دامت العدة ولا ينعزل بابانة الموكل اذا لم يكن طلاق الوكيل بمال فلم يطلقها الوكيل حتى
تزوجها الموكل في العدة وقع طلاق الوكيل وان تزوجها بعد العدة لم يقع وكذا لو طلقها الوكيل بعد ردة
احدهما ما دامت في العدة الا اذا قضي باللحاق فحينئذ تبطل الوكالة وان ارتد الوكيل لا يبطلها الا بالقضا
باللحاق ومنها لو قال له اذا تزوجت فلانة فطلقها صح لصحة تعليق الوكالة ومنها لو وكله بالطلاق فطلق
قبل العلم لم يقع ومنها لو وكله فرده ثم طلق لم يقع ولو سكت بلا قبول ثم طلق وقع ومنها لو شرط الخيار
للموكل او غيره في الوكالة صحت وبطل الشرط ولا فرق بين وكالة ووكالة ومنها لو وكله بطلاق امرأته وله اربع
فطلق الوكيل واحدة بغير عينها او قال طلقت امرأتك فالبيان الى الزوج ولو طلق الوكيل معينة جاز ولا
يقبل من الزوج انه ما ارادها كما لو وكله ببيع عبد من عبيده فباع عبدا بعينه ومنها لو قال له طلقها غدا
فقال الوكيل انت طالق غدا كان باطلا ولو قال طلقها فقال للوكيل انت طالق ان دخلت الدار فدخلت لم

يقع ولو قال طلقها ثلاثا للسنة فقال الوكيل في طهر لم يجامعها فيه انت طالق ثلاثا للسنة تقع للحال واحدة
ويبطل الباقي وقيل على قياس قول ابي حنيفة ينبغي ان لا يقع شيء لانه مامور بايقاع الواحدة في كل طهر وعنده
المامور بالواحدة اذا اوقع الثلاث لا يقع شيء والاصح انه تقع هنا واحدة بلا خلاف لان عند ابي حنيفة
تعتبر الموافقة من حيث اللفظ فان الرجل اذا قال لغيره طلق امرأتي ثلاثا فطلقها الفا لا يصح وكذا لو قال
لغيره طلق امرأتي بنصف تطليقة فطلقها الوكيل تطليقة لا يقع شيء وهنا وجدنا الموافقة من حيث اللفظ
فتقع واحدة ولو قال طلقها ثلاثا للسنة بالف فقال لها الوكيل في وقت السنة انت طالق ثلاثا للسنة بالف
فقبلت تقع واحدة بثلث الالف فان طلقها الوكيل في الطهر الثاني تطليقة بثلث الالف فقبلت تقع اخرى بغير
وكذا لو طلقها الثالثة في الطهر الثالث ولو طلقها الوكيل اولا تطليقة بثلث الالف وكذا الثالثة على هذا
الوجه ومنها لو وكله بطلاق المبانة بالف فطلقها الوكيل بالف في العدة فان كان بعدما تزوجها الموكل
طلقت بالالف والا طلقت بغير شيء بخلاف ما لو وكله في طلاقها بالف ثم طلقها الزوج بالف ثم طلقها الوكيل
بالف فانه لا يقع شيء ومنها الوكيل بالاعتاق اذا اقر انه اعتقه امس وكذبه الموكل لا يقبل قول الوكيل لانه
اقر بالاعتاق بعد خروجه عن الوكالة وكذا الوكيل بالطلاق ومنها لو وكل الوكيل بالطلاق او العتاق غيره فطلق
الثاني بحضرة الاول او غيبته لا يجوز وكذا لو طلقها اجنبي فاجاز الوكيل وفي الخلع والنكاح اذا فعل الثاني بحضرة
الاول او اجاز الوكيل فعل الاجنبي جاز انتهى وقد ظهر من كلامهم ان التوكيل بالطلاق فيه معنى التعليق من وجه
حتى اعتبروا فيه الموافقة من حيث اللفظ وان لم توافق من حيث المعنى كما نقلناه انفا ولم يجوزوا اجازة الوكيل لا
في فعل وكيله بحضرته نظرا الى ان الطلاق معلق بقوله فلا يقع بقول غيره ولم يعتبروا معنى التعليق فيه من
جهة انهم جوزوا الرجوع عنه ولذا قال في عمدة الفتاوي لو قال الموكل كلما اخرجتك عن الوكالة فانت وكيلي
فله ان يخرجه من الوكالة بمحضر منه ما خلا الطلاق والعتاق لانهما مما يتعلقان بالشرط والاخطار بمنزلة
اليمين انتهى وفي الخلاصة المختار انه يملك عزله بحضرته الا في الطلاق والعتاق والتوكيل بسؤال الخصم انتهى
فقد علمنا انهم اعتبروا فيه معنى التعليق من هذا الوجه ايضا وحاصل القول المختار ان للموكل ان يعزل وكيل
الطلاق والعتاق الا ان يقول كلما اخرجتك عن الوكالة فانت وكيلي فانه يصير لازما لا يقبل الرجوع وفي
البزازية من كتاب الوكالة التوكيل بالطلاق تعليق الطلاق بلفظ الوكيل ولذا يقع منه حال سكره وفيها التوكيل
باليمين بالطلاق جائز بدليل ان من قال لامرأة الغير ان دخلت الدار فانت طالق فاجاز الزوج جاز التوكيل بالطلاق
اذا خالع على مال ان كانت مدخولة بخلاف الى خير وان غير مدخولة فالى خير وعليه اكثر المشايخ واختاره الصفار
وقال ظهير الدين لا يصح في غير المدخولة ايضا لانه خلاف فيها الى شر انتهى ولعل الشر في غير المدخولة ان كان الخير
باخذ المال ان كان النشوز منه والا فلا طلاق قبل الدخول بائن ولو بلا عوض فاخذ المال خير للموكل كما لا يخفى الا
ان يقال الشر فيه انه وكله بالتنجيز وقد اتى بالتعليق لانه معلق بقبولها وفي الخانية من الوكالة وكله ان يخلع امرأته
فخلعها على درهم جاز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في قولهما الا بما يتغابن فيه الناس ولو وكل الرجل امرأته ان تخلع
نفسها منه بمال او عرض لا يجوز الا ان يرضى الزوج به انتهى قوله ولو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت
واحدة وقعت واحدة لانها لما ملكت ايقاع الثلاث كان لها ان توقع منها ما شاءت كالزوج نفسه ولا فرق بين
الواحدة والثنتين ولو قال فطلقت اقل وقع ما اوقعته لكان اولى واشار الى انها لو طلقت ثلاثا فانه يقع بالاولى
وسواء كانت متفرقة او بلفظ واحد والى انه لو قال لها اختاري تطليقتين فاختارت واحدة تقع واحدة كما في المحيط
ولا فرق في هذا الحكم بين التمليك والتوكيل فلو وكله ان يطلقها ثلاثا فطلقها واحدة وقعت واحدة فلو وكله
ان يطلقها ثلاثا بالف درهم فطلقها واحدة لم يقع شيء الا ان يطلقها واحدة بكل الالف كذا في الحاكم وقيد
بقوله طلقي لانه لو قال لها انت طالق ثلاثا على الف فطلقت واحدة بالف لم يقع شيء بخلاف ما لو قال لرجل
طلقها ثلاثا بالف فطلقها واحدة بالف حيث تقع واحدة لانه لا بد من المطابقة بين ايجابه وقبولها لفظا
ومعنى وفي الوكالة المخالفة الى خير لا تضر كذا في البزازية قوله لا في عكسه اي لا يقع فيما اذا امرها بالواحدة
فطلقت ثلاثا بكلمة واحدة عند الامام وقالا تقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة وحقيقة الفرق للامام
بين المسئلتين انها ملكت الواحدة وهو شيء يفيد الوحدة بخلاف الواحدة التي في ضمن الثلاث فانها بقيد ضده

قيد بتطليق الواحدة لانه لو قال امرك بيدك ينوي واحدة فطلقت نفسها ثلاثا قال في المبسوط وقعت الواحدة اتفاقا
لانه لم يتعرض للعدد لفظا والكلام صالح للعموم والخصوص وفي الخانية جرى بينه وبين امراته كلام فقالت
اللهم نجني منك فقال الزوج نزد بن النجاة بيدك فامرك بيدك ونوى به الطلاق ولم ينو العدد فقالت طلقت
نفسي ثلاثا فقال الزوج بحوت لا يقع عليها شي في قول ابي حنيفة ونقع واحدة في قول صاحبيه ولا يقال قول
الزوج بعد قولها طلقت نفسي ثلاثا بحوت لم لا يكون اجازة لانا نقول قول الزوج بحوت يحتمل الاستهزا فلا يجعل
اجازة بالشك انتهى وعلى هذا فلا احتياج في تصوير المسئلة الخلافية ان يقول لها طلقي نفسك واحدة بل طلقي نفسك
من غير تعرض للعدد وعلى الخلاف ايضا وفي كافي الحاكم من كتاب الوكالة لو وكله ان يطلق امراته فطلقها الوكيل ثلاثا
ان نوى الزوج الثلاث وقع الثلاث وان لم ينو الثلاث لم يقع شي في قول ابي حنيفة وقالا تقع واحدة انتهى
ثم اعلم ان ما نقلناه عن الخانية مشكل على ما في المبسوط في مسئلة الامر باليد وقيدنا بكونه بكلمة واحدة لانها
لو قالت واحدة وواحدة وواحدة وقعت واحدة اتفاقا لامتثالها بالاول ولغوا ما بعده واورد على مسئلة الكتاب
ان الرجل اذا كانت له اربع نسوة فقال لواحدة منهن طلقي واحدة من نسائي فطلقتهن جميعا يقع الطلاق على واحدة
منهن وكان ينبغي ان لا يقع على قول الامام رحمه الله اعتبارا بمسئلة الكتاب واجاب عنه في الظهيرية بالفرق بينهما
بان الثلاث اسم لعدد خاص لا يقع على ما دونه ولا على ما عداه وليس فيه معنى العموم والواحد خاص وارادة
الخصوص من الخصوص ممتنعة واسم النساء عام لانه لا يقع على مقدار بعينه والعام ما ينتظم جمعا من المسميات
من غير تقدير ولا تحديد وارادة الخصوص من العموم سائغة الا ترى انه لو حلف ان لا يتزوج فتزوج امراة واحدة
يحنث والمسئلة في وكالة المبسوط انتهى وفي المحيط لو وكل اجنبيا ان يطلق زوجته واحدة فطلقها ثلاثا ان نوى
الزوج يقع وان لم ينو لا يقع عنده خلافا لهما انتهى ولعله ان اجاز الزوج يقع والا فلا لانه فضولي بتطليق
الثلاث فتوقف على الاجازة وقياسه ان يتوقف في المراة ايضا وقد صرح به في فتح القدير واما النية فلا محل لها
لان نية الثلاث بلفظ الواحدة غير صحيحة لانها لا تحتمله وفي الخانية لو قال طلقها ثلاثا للسنة فقال الوكيل
في طهر لم يجامعها فيه انت طالق ثلاثا للسنة تقع واحدة للحال ويبطل الباقي بلا خلاف على الصحيح لوجود الموافقة
في اللفظ وقدمناه في امر الاجنبي بطلاقها وبينا ما يرجع اليه وقياسه في امر المراة ان يكون كذلك وقد صرح به في
تلخيص الجامع للصدر فقال قال انت طالق ثلاثا للسنة بالف وهي بحل تقع واحدة بثلثها وكذا في الطهر الثاني
ان تزوجها قبله وان تجدد ملكه لرضاه والا وقعت بغير شي بشرط العدة وكذا الثالث قال طلقي نفسك ثلاثا
للسنة بالف فطلقت ثلاثا للسنة بها فعلى ما مر ولا يقع في الباقي الا بايقاع جديد لانها لا تملك اضافته بخلاف
جانبه وقيل عنده لا يقع اصله طلقي واحدة فطلقت ثلاثا والفرق واضح انتهى قوله وطلقي نفسك ثلاثا
ان شئت فطلقت واحدة وعكسه لا اي لا يقع فيهما والمراد بالعكس ان يقول لها طلقي نفسك واحدة ان شئت
فطلقت ثلاثا وعكسه ثلاثا ولا خلاف في الاولى انه لا يقع لان تفويض الثلاث معلق بشرط وهو مشيئتها اياها
لان معناه ان شئت الثلاث فلم يوجد الشرط لانها لم تشا الا واحدة بخلاف ما اذا لم يقيد بالمشيئة كما قدمناه ودل
في كلامه ما لو قالت شئت واحدة وواحدة وواحدة منفصلا بعضها عن بعض بالسكوت لان السكوت فاصل فلم توجد
مشيئة الثلاث وخرج عن هذه الصورة ما اذا كان بعضها متصلا بالبعض من غير سكوت لان مشيئة الثلاث قد
وجدت بعد الفراغ من الكل وهي في نكاحه ولا فرق بين المدخولة وغيرها كذا في المحيط وعدم الوقوع في الثانية
ايضا قول الامام وعندهما تقع واحدة لما قدمناه فيما اذا لم يذكر المشيئة وفي الخانية من باب التعليق طلقي نفسك
عشرا ان شئت فقالت طلقت نفسي ثلاثا لا يقع وهو مبني على انه لا يكفي الموافقة في المعنى بل لا بد من الموافقة في اللفظ
وان خالف في المعنى كما قدمناه ولذا قال في الخانية بعده لو قال لها انت طالق واحدة ان شئت فقالت شئت نصف
واحدة لا تطلق انتهى ثم اعلم ان لا فرق في المعلق بالمشيئة بين ان يكون الامر بالتطليق او بنفس الطلاق حتى لو قال
لها انت طالق ثلاثا ان شئت او واحدة ان شئت فخالفت لم يقع شي وفي الخانية من باب التعليق انت طالق واحدة ان
شئت انت طالق ثنتين ان شئت فقالت قد شئت واحدة قد شئت ثنتين اذا وصلت فهي طالق ثلاثا انتهى ومفهومه
انها اذا فصلت لا يقع وفي الخانية ايضا قال لها انت طالق ان شئت وشئت وشئت فقالت شئت لا يقع شي
حتى تقول ثلاث مرات شئت انتهى وفي الخانية ايضا انت طالق انت طالق ان شاء زيد فقال زيد شئت

تطليقة واحدة قال ابو بكر البلخي لا يقع شي ولو قال شئت ارتها فكذلك في قول ابي حنيفة وعلى قولهما يقع الثلاث [illegible]
بقوله طلقت الى ان جواب الامر بالتطليق تطليقها نفسها فلو اجابت بقولها شئت ان اطلق نفسي كان باطلا كما في الخانية
قوله ولو امرها بالباين او الرجعي فعكست وقع ما امر به اي قال لها طلقي نفسك طلقة باينة فقالت طلقت
نفسي واحدة رجعية او قال لها طلقي نفسك طلقة رجعية فقالت طلقت نفسي باينة وقع في الاولى البائن
وفي الثانية الرجعي لانها اتت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل والضابط ان المخالفة ان
كانت في الوصف لا يبطل الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوصف الذي فوض به بخلاف ما اذا كانت
في الاصل حيث يبطل اصلا كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلاثا على قول او فوض ثلاثا فطلقت الفا اطلق في قوله
فعكست فشمل في مسئلة ما اذا امرها بالرجعي ما اذا قالت ابنت نفسي وما اذا قالت طلقت نفسي باينة والثاني
ظاهر بالغاء الوصف واما الاول فلانه راجع معنى الى الثاني وقدمناه في اول فصل المشيئة وقد فرق بينهما قاضي
خان في حق الوكيل فقال رجل قال لغيره طلق امراتي رجعية فقال لها الوكيل طلقتك باينة تقع واحدة رجعية
ولو قال الوكيل ابنتها لا يقع شي ولو قال للوكيل طلقها باينة فقال لها الوكيل انت طالق تطليقة رجعية تقع واحدة
باينة انتهى فيحتاج الى الفرق بين قول الوكيل بالطلاق الرجعي ابنتها وبين المامورة بالرجعي اذا قالت ابنت نفسي
ولعل الفرق مبني على ان الوكيل بالطلاق لا يملك الايقاع بلفظ الكناية لانها متوقفة على نيته وقد امره بطلاق
لا يتوقف على النية فكان مخالفا في الاصل بخلاف المراة فانها ملكها الطلاق بكل لفظ يملك الايقاع به صريحا كان
او كناية وهذا الفرق صحته متوقفة على وجود النقل على ان الوكيل لا يملك الايقاع بالكناية والله سبحانه اعلم وفي
الخانية من الوكالة قال لغيره طلق امراتي ثلاثا للسنة وقال لاخر طلقها رجعيا للسنة فطلقها في طهر واحد طلقة
واحدة وللزوج الخيار في تعيين الواقع انتهى مع ان الوكيل بالطلاق له ان يطلق بعد طلاق الموكل ما دامت في العدة
ولكن المانع من وقوع طلاقهما التقييد بالسنة فان السنة واحدة وقيدنا في التصوير الامر من غير تعليق بمشيئتها لما
في الخانية من باب التعليق قال لها طلقي نفسك واحدة باينة ان شئت فطلقت نفسها واحدة رجعية لا يقع شي في قول
ابي يوسف ولا يقع شي في قياس قول ابي حنيفة لانها ما اتت بمشيئة فوض لها انتهى الا ان يقال انه مستفاد وقدمنا
في مسائل التوكيل قبله بالطلاق انه لو وكله بالمنجز فعلق او اضاف لا يقع وكذا لو قال طلقها غدا فقال انت طالق غدا
لانه وكله بالتنجيز في غد وقد اضافه ولو قال له طلقها بين يدي الشهود او بين يدي ابنها فطلقها وحده وقع
كما في الواقعات وغيرها كقوله بع بشهود فباع بغيرهم وحاصله ان التخصيص بالذكر لا ينفي الحكم عما عداه الا
في ثلاث مسائل مذكورة في وكالة الصغرى بعه من فلان بعه بكفيل بعه برهن ومع النهي لا يملك المخالفة كقوله
لا تبعه الا بشهود الا في قوله لا تسلمه حتى تقبض الثمن فله المخالفة وتوضيحه فيها وحاصله ان امره بالتطليق بوصف
المقيد بمشيئتها اذا خالفت في ذلك الوصف لم يقع شي وهي واردة على الكتاب وكان عليه ان يقول الا ان يكون معلقا
بمشيئتها ويحتاج الى الفرق على قول ابي يوسف قوله انت طالق ان شئت فقالت شئت ان شئت فقال شئت ينوي
الطلاق او قالت شئت ان كان كذا المعدوم لانه علق الطلاق بمشيئتها المنجزة وهي اتت بالمعلقة فلم يوجد الشرط
قيد بقوله فقالت شئت مقتصرة عليه لانها لو قالت شئت طلاقي ان شئت فقال شئت ناويا الطلاق وقع لكونه شائيا
طلاقها لفظا بخلاف ما اذا لم يذكر الطلاق لان المشيئة ليس فيها ذكر الطلاق ولا عبرة بالنية بلا لفظ صالح للايقاع
كما سنفيده ناويا الطلاق ويستفاد منه انه لو قال شئت طلاقك وقع بالنية لان المشيئة تنبئ عن الوجود لانها من الشيء
وهو الموجود بخلاف اردت طلاقك لانه لا ينبئ عن الوجود بل هي طلب النفس الوجود عن ميل فقد اثبت الفقهاء
بين المشيئة والارادة فرقا في صفات العبد وان كانا مترادفين في صفات الله تعالى كما هو اللغة فيهما مطلقا فلا
يدخلهما وجود اي لا يكون الوجود جزء مفهوم احدهما غير ان ما شاء الله كان وكذا ما اراده لان تخلف المراد انما
يكون لعجز المريد لا لذات الارادة لانها ليست المؤثرة للوجود لان ذلك خاصة القدرة بل يعني انها المخصصة
لمقدور المعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة تؤثر على وفق الارادة غير انه لا يتخلف شي عن مراده تعالى
لما قلنا في المشيئة بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله طلاقك ينويه وقع كما لو قال شاء الله بخلاف احب الله
طلاقك ورضيه لا يقع لانهما لا يستلزمان منه تعالى الوجود واحب طلاقك ورضيته مثل اردته هو
والحاصل ان الفرق بين المشيئة والارادة في صفات العباد مبني على العرف العام فانه فيه الموجود والمشيئة منه

علي ما كان يحتمل اللفظ توقف على النية فلزم الوجود فيها فاذا قال شئت كذا في التخاطب لم في معناه او وجدته عن اختيار
اردت كذا مجردا يفيد عرفا عدم الوجود كذا في فتح القدير وفي المعراج وانما تشترط النية مع ذكر الطلاق صريحا لانه
قد يقصد وجوده وقوعا وقد يقصد وجوده ملكا فلا بد من النية لتعيين جهة الوجود وقوعا وفي المحيط لو قال
شئت طلاقك ذكر في شرح شيخ الاسلام انه يقع الطلاق بلا نية الايقاع انتهى ولو قال شئت طلاقك ناويا للطلاق
فقالت شئت وقع ولو قال اريده او احبه او اهواه او ارضيه ناويا فاجابته لا يقع لانها عبارة عن الطلب فلا يستلزم
الوجود بخلاف المعلق على ارادتها ونحوه اذا وجد الشرط يقع وان لم ينو وتمامه في فتح القدير ومو[illegible] لان المتوقف
على النية قوله شئتي الطلاق لانه لم يضف الطلاق اليها فيحتمل تفويض طلاق وغيرها واما شئتي طلاقك فانه يقع
بلا نية لانه بمعنى اوجدي طلاقك كذا في المحيط وذكر في المواقف ان الارادة عند اصحابنا صفة ثالثة مغايرة للعلم
والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع انتهى وفي المحيط لو قال لها انت طالق ان احببت فقالت شئت وقع
لان فيها معنى المحبة وزيادة ولو قال ان شئت فقالت احببت لا يقع لانه ليس فيها معنى الايجاد فلم توجد المشية ولو قال
ان شئت فانت طالق فقالت نعم او قبلت او رضيت لا يقع لانه علق الطلاق بمشيتها لفظا وذلك ليس بمشية فلم يوجد
الشرط ولم يذكر في الكتاب لو قال انت طالق ان قبلت فقالت شئت حكى عن الفقيه ابي بكر البلخي انه يقع الطلاق لانها
اتت بالقبول وزيادة فكان بمنزلة ما لو كان معلقا بالمحبة فقالت شئت وذكر هشام في نوادره لو قال انت طالق على الف
ان شئت لم يقع حتى تقبل بخلاف قوله قبلت لان هذه معاوضة والمعاوضة لا تتم الا بالقبول انتهى وحاصله ان
القبول لا يكفي عن المشية الا في الطلاق على مال ولم ار حكم ما اذا علقه بالارادة فاجابت بالمحبة او عكسه او بالرضا
وفي شرح المنار الرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة
ومؤاخذة والارادة اعم فهي منفكة عنها فيما اذا علقت بما يتبعه تبعة انتهى ولم يصرح المصنف بالتقييد بالمجلس
للعلم به من حكم متى واخواتها فانه لما لم يقيد فيها بقيد في ان ولا بد من مشيتها في مجلسها في التعليق بالمشية والمحبة
والرضا والارادة وكلها من المعاني التي لا يطلع عليها غيرها كما في المحيط ولم يذكر المصنف المشية المضافة
وحاصل ما في المحيط ان المشية ان تاخرت عن الوقت كانت طالق غدا ان شئت فان المشية لها في الغد فقط وان قدم المشية
كان شئت فانت طالق غدا ذكر في الزيادات ان لها المشية في الحال وعن ابي يوسف ان لها المشية في الغد ولو قال ان تزوجت
فلانة فهي طالق ان شاءت فتزوجها فلها المشية في مجلس العلم ولو قال انت طالق امس ان شئت فلها المشية في الحال
انتهى وفي المعراج لو قال لها ان شئت فانت طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه فشاءت طلقت وينوي في الاخرى
لاحتمال انه اراد انه معها في ان كلا منهما مملوك له لا المعية في الوقوع كذا في المعراج وفيه لو قال لها اخرجي ان شئت
ينوي الطلاق فشاءت طلقت وان لم تخرج واشار بقوله شئت ان شئت الى كل مشية معلقة بمشية غيرها ولو كان
الطلاق معلقا على مشية ذلك الغير ايضا لما في المحيط لو قال انت طالق ان شئت وشاء فلان فقالت قد شئت
ان شاء فلان وقال فلان شئت لا يقع لانه علق الطلاق بمشية مرسلة منجزة منها وهي اتت بمشية معلقة فبطل مشيتها
وبمشية فلان وجد بعض الشرط فلا يقع به الطلاق انتهى ولم يذكر المصنف ما اذا علقه بمشيتها وعدم مشيتها او بهما
وبابائها او باحدهما وحاصل ما في المحيط انه ان جعل المشية والاباء شرطا واحدا وكذا المشية وعدمها فانها لا تطلق
ابدا للتعذر كانت طالق ان شئت وابيت وان شئت ولم تشائي وان كرر ان وقدم الجزاء كانت طالق ان شئت وان لم تشائي
فشاءت في مجلسها طلقت وان قامت من غير مشية تطلق ايضا لانه جعل كلا منهما شرطا على حدة كقوله انت طالق
ان دخلت الدار وان لم تدخلي فايهما وجد طلقت وان اخر الجزاء كان شئت وان لم تشائي فانت طالق لا تطلق بهذا
ابدا لانه مع التاخير صار كشرط واحد وتقدير اجتماعهما لطلاق ما اذا امكن اجتماعهما فانها لا تطلق حتى يوجدا
نحو ان اكلت وان شربت فانت طالق وان كرر ان واحدهما المشية والاخر الاباء كانت طالق ان شئت وان ابيت فان
شاءت وقع وان ابت وقع وان سكتت حتى قامت من المجلس لا يقع لان كلا منهما شرط على حدة والاباء فعل كالمشية فلم
يوجد يقع واذا انعدما لا يقع وكذا لو لم يكرر ان وعطف باو كانت طالق ان شئت او ابيت لانه علق الطلاق باحدهما
ولو قال ان شئت فانت طالق وان لم تشائي فانت طالق طلقت للحال ولو قال ان كنت تحبين الطلاق فانت طالق وان
كنت تبغضين فانت طالق لا تطلق والفرق انه يجوز ان لا تحب ولا تبغض فلم يتيقن بشرط وقوع الطلاق فاما
لا يجوز ان تشاء او لا تشاء فيكون احد الشرطين ثابتا لا محالة فوقع ولو قال انت طالق ان ابيت او كرهت طلاقك

فقال

فقالت ابيت تطلق ولو قال ان لم تشائي طلاقك فانت طالق ثم قالت لا اشاء لا تطلق لان قوله ابيت صيغة لايجاد
الفعل وهو الاباء فقد علق بالاباء منها وقد وجد فوقع فاما قوله ان لم تشائي صيغة للايجاد لا للعدم فصار
بمنزلة قوله ان لم تدخلي الدار فانت طالق وعدم المشية لا يتحقق بقولها لا اشاء لان لها ان تشاء من بعد انما يتحقق بالموت
انتهى واعلم ان العبارات اختلفت في قوله ان شئت وابيت بدون تكرار ان فنقل في الواقعات عن علامة النوازل
كما نقلناه عن المحيط انها لا تطلق ابدا ونقل قبله ان الصواب انه لا يقع ما لم توجد المشية والاباء الا ان يعني الوقوع في
الحال وذكر قبله انها ان شاءت يقع وان ابت يقع كما لو كرر ان كاصله ان فيها ثلاثة اقوال والصواب انه لا يقع حتى
يوجدا ويفرق بين ان شئت وان لم تشائي حيث لا يقع وبين ان شئت وابيت حيث يقع اذا وجدا واشار بتعليق
الطلاق بمشيتها الى صحة تعليق عدد الطلاق بمشيتها ايضا فلذا قال في الذخيرة لو قال لها انت طالق ثلاثا الا
ان تشائي واحدة فان شاءت واحدة قبل ان تقوم من مجلسها لزمتها واحدة وكذا لو قال الا ان يشاء فلان واحدة فان
يكن فلان حاضرا فله ذلك في مجلس علمه وكذا لو قال انت طالق ثلاثا الا ان يرى فلان غير ذلك تقيد بالمجلس وكذا لو قال
ان لم ير فلان غير ذلك وكذا لو قال ان راي فلان ذلك فانه يتقيد بالمجلس انتهى ولم يذكر المصنف كاكثر المؤلفين
ما لو علقه بمشية نفسه وذكره في الذخيرة فقال لو قال انت طالق ثلاثا الا ان ارى غير ذلك فهذا لا يقتصر على
المجلس حتى لو قال بعدما قام عن المجلس رايت غير ذلك لا يقع الثلاث وكذلك لو قال الا ان اشاء انا غير ذلك
فهذا لا يقتصر على المجلس ولو قال لامرأته انت طالق ان شاء فلان او ان احب او ان رضي او ان هوي او ان اراد فبلغ فلانا
فله مجلس علمه بخلاف ما لو قال ان شئت انا او ان احببت انا لا يقتصر على المجلس والفرق ان قضية القياس في الاجنبي
ان لا يقتصر على المجلس كسائر الشروط لكن تركنا القياس في الاجنبي لانه تمليك معنى وجواب التمليك يقتصر على
المجلس وهذا المعنى لا يتاتى في حق الزوج لان الزوج كان مالكا للطلاق قبل هذا فلا يتاتى منه التمليك فبقي هذا
الشرط في حق الزوج ملحقا بسائر الشروط فلم يقتصر على المجلس في حق الزوج واذا قال ان شئت انا فالزوج كيف يقول
حتى يقع الطلاق لم يذكر محمد هذه المسئلة في شيء من الكتب قال مشايخنا ينبغي ان يقول شئت الذي جعلته الي ولا
تشترط نية الطلاق عند قوله شئت ولا يشترط ان يقول شئت طلاقك لان الطلاق لا يقع بقوله شئت
وانما يقع بالكلام السابق لان الطلاق بالكلام السابق معلق بمشيته اعتبر شرطا محضا فعند قوله شئت يقع
الطلاق بالكلام السابق والحاصل ان تعليق الزوج طلاق المراة بصفة من صفات نفسه ليس بتفويض وتمليك
بوجه من الوجوه ولو قال لها انت طالق ان لم يشأ فلان فقال فلان لا اشاء في المجلس طلقت ولو قال ذلك لنفسه ثم
قال لا اشاء لا تطلق والفرق ان بقول الاجنبي لا اشاء يقع الياس عن شرط البر وهو مشيئته طلاقها في المجلس وقد تبدل
من حيث الحكم والاعتبار بقوله لا اشاء لاشتغاله بما لا يحتاج اليه في الايقاع فانه يكفيه في الايقاع السكوت
عن المشية حتى يقوم عن المجلس اما بقول الزوج لا اشاء لا يقع الياس عما هو شرط البر لان المجلس وان تبدل من حيث
الحكم الا ان شرط البر في حق الزوج عدم المشية في العمر والعمر باق فلهذا لا يقع الطلاق وفي الجامع للصدر الشهيد
قال انت طالق ان شاء فلان او اراد او رضي او هوي يقتصر على مجلس علمه لانه تمليك بخلاف اضافته الى نفسه
ولو قال ان لم يشأ او ان لم يرد فقام من مجلسه او قال فيه لا اشاء طلقت بخلاف ان لم يشأ اليوم ولو قال ان لم اشأ
او ان لم ارد فقام او قال لا اشاء لا تطلق قبل موته بخلاف ان ابيت طلاقك او كرهته انتهى وفي الخانية انت طالق ثلاثا او فلانة
واحدة ان شئت فشاءت واحدة لفلانة طلقت فلانة واحدة ويبطل عنها الثلاث انتهى واطلق البطلان فافاد عدم
وقوع الطلاق وان لم يخرج من يدها لاشتغالها بما لا يعنيها **قوله** وان كان لشيء مضى طلقت يعني لو قالت
المراة شئت ان كان فلان قد جاء وقد جاء طلقت لان التعليق بالكائن تنجيز ولذا صح تعليق الابراء بكائن والمراد من الماضي
المحقق وجوده سواء كان ماضيا او حاضرا كقولها ان شئت ان ابي في الدار وهو فيها او ان كان هذا ليلا وهي في الليل
او نهارا وهي فيه او كان هذا ابي او امي وزوجي وكان هو ولا يرد انه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا وهو يعلم انه قد
فعله فانه يقتضي على هذا الكفر مع ان المختار انه لا يكفر لان الكفر يبتنى على تبدل الاعتقاد وتبدله غير واقع مع
ذلك الفعل كما في فتح القدير وذكر انه الاوجه فان قيل لو قال هو كافر بالله ولم يتبدل اعتقاده يكفر فليكفر
هنا بلفظ هو كافر وان لم يتبدل اعتقاده قلنا النازل عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو متكلما بعد
وجود الشرط بقوله هو كافر حقيقة انتهى والحاصل ان اللفظ الموجب للتكفير لا يحتاج الى تبدل الاعتقاد

بخلاف ما اذا كان معلقا بالشرط ولو كان كاينا كانت طالق متى شئت ومتى ما او اذا او اذا ما وردت الامر لا يرتد ولا يتقيد
بالمجلس ولا تطلق الا واحدة اما في كلمة متى ومتى ما فلانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت
فلا يقتصر على المجلس ولو رد الامر لم يكن ردا لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد
بالرد ولا تطلق نفسها الا واحدة لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك تطليقا بعد
تطليق كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بان هذا ليس تمليكا في حال اصلا لانه صرح بطلاقها معلقا بشرط مشيتها
فاذا وجدت مشيتها وقع طلاقه وانما يصح ما ذكر في طلقي نفسك متى شئت لانها تتصرف بحكم الملك بخلاف ما لو قالت
طلقت نفسي في هذه المسئلة فانه وان وقع الطلاق لكن الواقع طلاقه المعلق وقولها طلقت ايجاد للشرط الذي هو
مشية الطلاق على تقدير ان المشية تقارن الايجاد انتهى وجوابه ان هذا وان كان تعليقا لكن اجروه مجرى التمليك في
جميع الوجوه فيتقيد بالمجلس ويبطل بما يدل على الاعراض فطلاق التمليك عليه صحيح ولذا قال في المحيط انه يتضمن
معنيين معنى التعليق وهو تعليق الطلاق بتطليقها والتعليق لازم لا يقبل الابطال ويتضمن معنى التمليك لان
تعليق الطلاق بمشيتها تمليكه منها لان المالك هو الذي يتصرف عن مشيته وارادته وهي عاملة في التطليق لنفسها
والمالك هو الذي يعمل لنفسه وجوابا التمليك يقتصر على المجلس انتهى وقال في المحيط من كتاب الايمان من قسم التعاليق
معزيا الى الجامع لو قال لها انت طالق ان شئت او احببت او هويت فليس بيمين لان هذا تمليك معنى تعليق صورة ولهذا
يقتصر على المجلس والعبرة للمعنى دون الصورة انتهى وفائدته ان لا يحنث في يمينه لا يحلف واما كلمة اذا واذا ما فهي ومتى
سواء عندهما وعند ابي حنيفة ان كان يستعمل للشرط كما يستعمل للوقت لكن الامر صار بيدها فلا يخرج بالشك وقد مر
من قبل كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بان الوجه ان يقال ان قوله اذا شئت يحتمل انه تعليق طلاقها بشرط هو مشيتها
وانه اضافة الى زمانه وعلى كل من التقديرين لا يرتد بالرد حتى اذا تحققت مشيتها بعد ذلك بان قالت شئت ذلك
الطلاق او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا لا كما قال المصنف من ان الامر دخل في يدها فلا يخرج بالشك
لان معناه انه يثبت ملكها بالتمليك فلا يخرج بالشك فالمراد باذا انه محض الشرط فيخرج من يدها بعد المجلس او
الزمان فلا يخرج كمتى وقد صرح انفا في متى بعدم ثبوت التمليك قبل المشية لانه انما ملكها في الوقت الذي شاءت
فيه فلم يكن تمليكا قبله حتى يرتد بالرد وعلى ما ذكرنا فالذي دخل ملكها بتحقق الشرط او المضاف اليه الزمان وهو
مشيتها الطلاق لتقع طلاقه وعلى هذا فقولهم في قوله انت طالق كلما شئت لها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة
معناه تطلق بمباشرة الشرط تجوزا بالتطليق عنه بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلاقه عند تحقق
الشرط وانما صح كلامهم في قوله طلقي نفسك انتهى ولم يذكر المصنف حين وفي المحيط ولو قال حين شئت فهو بمنزلة
قوله اذا شئت لان الحين عبارة عن الوقت انتهى ولم يذكر المصنف ما اذا جمع بين ان واذا وذكره في المحيط فقال ولو
قال ان شئت فانت طالق اذا شئت فلها مشيتان مشية في الحال ومشية في عموم الاحوال لانه علق مشيتها في اي
وقت كان والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فاذا شاءت في المجلس صار كانه قال انت طالق اذا شئت انتهى
وفي فتح القدير اخر الفصل ولو قال لها انت طالق اذا شئت ان شئت او انت طالق ان شئت اذا شئت فهما سواء تطلق
نفسها متى شاءت وعند ابي يوسف ان اخر قوله ان شئت فكذلك وان قدمه تعتبر المشية في الحال فان شاءت في المجلس
تطلق نفسها بعد ذلك اذا شاءت ولو قامت عن المجلس قبل ان تقول شيئا بطل ثم ذكر ما نقلناه عن المحيط معزيا الى السرخسي
واما ذكر ما مع متى ليفيد انها لا تفيد التكرار معها ردا لقول بعض النحاة انه اذا زيد عليها ما كانت للتكرار قال في
المصباح وهو ضعيف لان الزائد لا يفيد غير التوكيد وهو عند بعض النحاة لا يغير المعنى ويقول لقولهم انما زيد قائم
بمنزلة قولك زيد قائم فهو يحتمل العموم كما يحتمله ان زيدا قائم وعند الاكثر ينقل المعنى من احتمال العموم الى معنى الحصر فاذا
قيل انما زيد قائم فالمعنى لا قائم الا زيد ويقرب منه ما تقدم من ان ما يمكن استيعابه من الزمان يستعمل فيه متى وما لا
يمكن استيعابه يستعمل فيه متى ما وهو القياس واذا وقعت شرطا كانت للحال في النفي والحال والاستقبال في الاثبات
انتهى وفيه اذا لها معان احدها ان تكون ظرفا لما يستقبل من الزمان وفيها معنى الشرط نحو اذا جئت اكرمتك والثاني
ان تكون للوقت المجرد نحو قم اذا احمر البسر اي وقت احمراره والثالث ان تكون مرادفة للفاء فيجازى بها كقوله تعالى وان
تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون انتهى قوله وفي كلما شئت لها ان تفرق الثلاث ولا تجمع اي لو قال لها
انت طالق كلما شئت فلها ان تباشر شرطا لوقوع مرة بعد اخرى بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلاقه

المعلق

المعلق عند تحقق الشرط وليس لها ان تقول طلقت نفسي ثلاثا جملة لان كلما تعم الافعال والازمان عموم الانفراد
لا عموم الاجتماع فافادتها لا اثنتين ايضا ولو شاءت ثنتين او ثلاثا جملة لم يقع شيء عند الامام وعندهما تقع
واحدة بناء على ما تقدم من الخلاف وفي المبسوط ولو قالت قد شئت امس تطليقة وكذبها الزوج فالقول للزوج
لانها اخبرت عما لا تملك انشاءه فانها اخبرت بمشية كانت منها امس فلا يثبت ذلك بعد مضي امس فان قيل اليس لها
شاءت في الحال يصح منها فقد اخبرت بما تملك انشاءه قلنا لا كذلك فالمشية في الحال غير المشية في الامس وكل مشية
شرط تطليقة فهي لا تملك انشاء ما اخبرت به انما تملك انشاء شيء اخر انتهى واعلم ان كلمة كل انما افادت التكرار ولذا قال
في المصباح وكل كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام وقد تستعمل بمعنى الكثير كقوله تدمر كل شيء بامر ربها اي
كثيرا وتفيد التكرار بدخول ما عليه نحو كلما اتاك زيد فاكرمه دون غيره من ادوات الشرط انتهى قوله ولو قالت
بعد زوج اخر لا يقع اي لو قالت طلقت نفسي او شئت طلاقي بعدما طلقت نفسها ثلاثا متفرقة ثم عادت اليه
بعد زوج اخر لا يقع لان التعليق انما ينصرف الى الملك القائم وهو الثلاث فباستغراقه ينتهي التفويض قيدنا بكونه
بعد الطلاق الثلاث لانها لو طلقت نفسها واحدة او ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر فلها ان تفرق الثلاث خلافا
لمحمد وهي مسئلة الهدم الاتية وفي المبسوط لو قال لها كلما شئت فانت طالق ثلاثا فقالت شئت واحدة فهذا باطل لان
معنى كلامه كلما شئت الثلاث انتهى والحاصل انها لا تملك تكرارا الايقاع الا في كلما ويشكل عليه ما في الخانية لو قال
لها امرك بيدك في هذه السنة فطلقت نفسها ثم تزوجها لا يكون لها الخيار في قول ابي يوسف وفي قياس قول ابي حنيفة
لها الخيار انتهى ونظير مسئلة المبسوط ما في المعراج لو قال لرجلين ان شئتما فهي طالق ثلاثا فشاء احدهما واحدة ثم
والاخر ثنتين لا يقع لانه علق بمشيتهما الثلاث ولم توجد انتهى قوله وفي حيث شئت واين شئت لم تطلق حتى تشاء
في مجلسها يعني اذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت فلو قامت منه قبل مشيتها فلا مشية لها لان حيث واين اسمان
للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيجعل مجازا عن الشرط لان كلا منهما يفيد ضربا من التاخير وحمل على ان دون متى
وما في معناها لانها ام الباب في الشرط وفيه يبطل بالقيام وبما قررناه اندفع سؤالان احدهما انه اذا لغى
ذكر المكان ينبغي ان يتنجز ثانيهما انه اذا كان مجازا عن الشرط فلم حمل على ان دون متى وفي المصباح حيث ظرف مكان وتضاف
الى جملة وهي مبنية على الضم وتجمع معنى ظرفين لانك تقول اقوم حيث يقوم زيد فيكون المعنى اقوم في الموضع الذي
فيه زيد انتهى وفيه واين ظرف مكان يكون استفهاما فاذا قيل اين زيد لزم الجواب بتعيين مكانه ويكون شرطا ايضا
ويزاد ما فيقال ايما تقم اقم انتهى قوله وفي كيف شئت يقع رجعية فان شاءت بائنة او ثلاثا ونواه وقع يعني تطلق في
انت طالق كيف شئت ومعنى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو شيئا من
الكيفية وان نوى فان اتفقا فما نواه وما شاءته فذاك والا فرجعية وعندهما يتعلق الاصل فعندهما ما لا يقبل الاشارة
فحاله واصله سواء كذا في التوضيح ويتفرع عليه انها لو قامت عن المجلس قبل المشية او ردت لا يقع شيء عندهما
ويقع رجعية عنده ولا يخفى ان الكلام في المدخولة فاما في غيرها فبائنة ولغت مشيتها كقوله لعبده انت حر
كيف شئت فانه يقع العتق ويلغو ذكر المشية وعندهما يتعلق بالمشية فيهما في المجلس ولو شاء عندهما عتقا على مال
او الى اجل او بشرط او التدبير يثبت ما شاء كما في كشف الاسرار والحاصل ان كيف اصلها للسؤال عن الحال ثم استعملت
للحال في نظر الى كيف يصنع وعلى الحالية وقع الكل عندهما فالا انفكاك بين الاصل والحال فتعلق الاصل لتعلق
الحال وسعه الامام رحمه الله والحق قوله لا انتقاض قاعدتهما كما بيناه في شرح المنار وبما قررناه اندفع ما قيل انها
للشرط عندهما لان شرطيتها اتفاق فعلى الشرط والجزاء لفظا ومعنى نحو كيف تصنع اصنع بالرفع وتمامه في
المغني وقيد باضافة المشية الى العبد لانه لو اضافها الى الله تعالى فان مشية الكيفية تلغو وتقع واحدة رجعية
لعدم الاطلاع على مشية الله تعالى وعلله في المحيط بانه تحقيق وليس بتعليق انتهى وينبغي ان لا يقع شيء على قولهما
لان الحال والاصل سواء عندهما وفي المصباح كلمة كيف يستفهم بها عن حال الشيء وعن صفته يقال كيف زيد ويراد
السؤال عن صحته وسقمه وعسره ويسره وغير ذلك وتاتي للتعجب والتوبيخ والانكار والحال وليس معه سؤال وقد
تتضمن معنى النفي وكيفية الشيء حاله وصفته انتهى قوله وفي كم شئت او ما شئت تطلق ما شاءت وان ردت ارتد
يعني يتعلق اصل الطلاق بمشيتها اتفاقا لان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواحد عدد في اصطلاح
الفقهاء لما ذكرنا من طلاق العدد وارادة الواحد وقوله ما شئت تعميم للعدد وافاد بقوله ما شاءت اذ لها ان تطلق

اكثر من واحدة من غير كراهة ولا يكون بدعيا الا اما اوقعه الزوج لانها مضطرة الى ذلك لانها لو وقفت حرج الامر من بعدها
وفي القاموس كم اسم ناقص مبني على السكون او مؤلفة من كاف التشبيه وما ثم قصرت واسكنت وهي للاستفهام وتخفض ما
بعدها حينئذ كرب وقد ترفع تقول كم رجل كريم قد اتاني وقد تجعل اسما تاما فيصرف ويشدد تقول اكثرت من الكم والكمية
انتهى وفي المغني كم خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى اي عدد ويشتركان في خمسة امور الاسمية والابهام والافتقار
الى التمييز والبناء ولزوم التصدير ويفترقان في خمسة احدها ان الكلام مع الخبرية يحتمل التصديق والتكذيب
بخلافه مع الاستفهامية الثاني ان المتكلم بالخبرية لا يستدعي من مخاطبه جوابا لانه مخبر والمتكلم بالاستفهامية
يستدعيه لانه مستخبر الثالث ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترن بالهمزة بخلاف المبدل من الاستفهامية الرابع ان تمييز
الخبرية مفرد او مجموع ولا يكون تمييز الاستفهامية الا مفردا الخامس ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتمييز الاستفهامية
منصوب ولا يجوز جره مطلقا وتمامه فيه **قوله** وفي طلقي من ثلاث ما شئت تطلق ما دون الثلاث يعني ليس لها
ان تطلق الثلاث عند الامام خلافا لهما نظرا الى ان ما للعموم ومن للبيان وله ان من للتبعيض ورجحه في التحرير
بان تقديره على البيان ما شئت مما هو الثلاث وطلقي ما شئت واف به فالتبعيض مع زيادة من الثلاث اظهر انتهى وفي
المحيط وعلى هذا الخلاف لو قال اختاري من الثلاث ما شئت انتهى

باب التعليق

لما فرغ من بيان المنجز شرع في المعلق والتعليق من علقه تعليقا جعله معلقا كعلقه كذا في القاموس وفي المصباح
علقت الشيء بغيره واعلقته بالتشديد والالف فتعلق انتهى وفي الاصطلاح ربط حصول مضمون جملة بحصول
مضمون جملة اخرى وتعبيره بالتعليق اولى من تعبير الهداية باليمين لشمول التعليق الصوري وان لم يكن يمينا
كالتعليق بحيضها وطهرها او بحيضها حيضة او بما لا يمكنه الامتناع عنه كطلوع الشمس ومجيء الغد او
بفعل من افعال قلبها كالمحبة والمشيئة او بفعل من افعال قلبه فانه في هذه المواضع ليس بيمين كما في المحيط فلا يحنث
لو كان حلف ان لا يحلف مع ان بعضها مذكور في هذا الباب كالمحبة والحيض حيضة بخلاف ان دخلت وان حضت
وفي تلخيص الجامع لو حلف لا يحلف حنث بالتعليق لوجود الركن دون الاضافة لعدمه الا ان يعلق باعمال القلب او مجيء
الشهر فيدور ان الاشهر لانه يستعمل في التمليك او بيان وقت السنة فلا يتمحض للتعليق لهذا لم يحنث بتعليق الطلاق
بالتطليق لاحتمال حكاية الواقع ولا بان اديت فانت حر وان عجزت فانت رقيق لانه تفسير الكتابة ولا بان حضت حيضة
او عشرين حيضة لاحتمال تفسير السنة انتهى وشرط صحة التعليق كون الشرط معدوما على خطر الوجود فخرج ما كان
محققا كقوله انت طالق ان كان السماء فوقنا فهو تنجيز وخرج ما كان مستحيلا كقوله ان دخل الجمل في سم الخياط فانت
طالق فلا يقع اصلا لان غرضه منه تحقيق النفي حيث علقه بامر محال وهنا يرجع الى قولهما امكان البر شرط
انعقاد اليمين خلافا لابي يوسف وعلى هذا ظهر ما في الخانية لو قال لها ان لم تردي علي الدينار الذي اخذتيه من كيسي
فانت طالق فاذا الدينار في كيسه لا تطلق امرأته ولو قال ان حضت وهي حائض او مرضت وهي مريضة فعلى حيضة
مستقبلة ولو قال للصحيحة ان صححت فانت طالق طلقت الساعة وكذا لو قال ان ابصرت او سمعت وهي بصيرة وسميعة
لان الصحة والسمع امر ممتد فكان لبقائه حكم الابتداء بخلاف الحيض والمرض فانهما مما لا يمتد ولو قال لعبده ان ملكتك
فانت حر عتق حين سكت وتمامه في المحيط من باب الشرط الذي يحتمل الحال والاستقبال وبهذا علم ان قولهم ان ما كان
محققا تنجيز ليس على اطلاقه بل فيما لبقائه حكم ابتدائه ومن شرائطه وجود رابط حيث كان الجزاء مؤخرا وسياتي بيانه
ومن شرائطه ان لا يفصل بين الشرط والجزاء فاصل اجنبي فان كان ملائما وذكر لاعلام المخاطبة او للتاكيد لما خاطبها
به بمعنى قائم في المنادى فانه لا يضر كقوله لامرأته انت طالق يا زانية ان دخلت الدار تعلق الطلاق بالدخول ولا
حد ولا لعان لانه للتاكيد لما خاطبها به كقوله يا زانية بخلاف ما اذا قال يا زانية انت طالق ان دخلت فانه قاذف
وتمامه في المحيط من باب ما يتخلل بين الشرط والجزاء وفي الخانية لو قال ان دخلت الدار يا عمرة فانت طالق وكانت زينب
فدخلت عمرة الدار طلقت ويسال عن نيته في زينب فان قال نويت طلاقها ايضا طلقت ايضا ولو قال ذلك بغير
واو وقال نويت طلاقها مع عمرة طلقتا جميعا ولو قدم الطلاق فقال يا عمرة انت طالق ان دخلت الدار وزينب
فدخلت عمرة الدار طلقتا جميعا ولو قال لم انو طلاق زينب لا يقبل قوله وتمامه فيها وفي تلخيص الجامع من الاستثناء
يكون على الجميع والبعض يا زانية ان تخلل الشرط والجزاء او الايجاب في الاستثناء لم يكن قذفا في الاصح وان تقدم او

او تاخر كان قذفا لانه للاستحضار عرفا ولاثبات الصفة وضعا فلا تم من وجه دون آخر فتعلق حالا وتجز طرفا
عملا بهما كانت طالق وقد يعلق الخبر للنفي كالاقرار انتهى ومن شرطه ان لا يكون الظاهر قصد المجازاة فلو سبته بنحو قرطبان
وسفلة فقال ان كنت كما قلت فانت طالق تنجز سواء كان الزوج كما قالت او لم يكن لان الزوج في الغالب لا يريد الا ايذاءها
بالطلاق فان اراد التعليق يدين وفتوى اهل بخارى عليه ومن شرطه الاتصال فلو علق شرطا بعد سكوته لم يصح
وفي الظهيرية رجل له فافاة او ثقل في لسانه لا يمكنه اتمام الكلام الا بعد مدة فحلف بالطلاق وذكر الشرط والاستثناء
بعد تردد وتكلف ان كان معروفا بذلك جاز استثناؤه وتعليقه وركنه اداة شرط وفعله وجزاء صالح فلو اقتصر
على اداة التعليق لم يكن تعليقا اتفاقا واختلفوا في تنجيزه فلذا قال في الظهيرية ولو قال انت طالق ان ولم يزد تطلق
للحال في قول محمد ولا تطلق في قول ابي يوسف والفتوى على قول ابي يوسف لانه لما ارسل الكلام ارسالا ذكره في جامع
العتابي وكذلك لو قال انت طالق لولا او لو قال وان او قال ان كان او قال ان لم يكن لا تطلق في قول ابي يوسف وبه
اخذ محمد بن سلمة انتهى **قوله** انما يصح في الملك كقوله لمنكوحته ان زرت فانت طالق او مضافا اليه كان نكحتك
فانت طالق اي معلقا بسبب الملك كقوله لاجنبية ان نكحتك اي تزوجتك فان النكاح سبب الملك فاستعير السبب
للمسبب اي ان ملكتك بالنكاح كقوله ان اشتريت عبدا فهو حر اي ان ملكته بسبب الشراء بخلاف ما لو قال الوارث
لعبد مورثه ان مات سيدك فانت حر فانه لا يصح التعليق لان الموت ليس بموضوع للملك بل موضوع لابطال الملك
الشراء وفي كشف الاسرار لو قال لحرة ان ارتددت فسبيت فملكتك فانت حرة صح انتهى لان السبي من اسباب الملك الموضوع
ولو مثل بقوله انت طالق يوم اتزوجك لكان اولى وفي المعراج وتمثيله غير مطابق لانه تعليق بحرف الشرط ولو
اضافه الى النكاح لا يقع كما لو قال انت طالق مع نكاحك او في نكاحك ذكره في الجامع بخلاف ما لو قال انت طالق مع
تزوجي اياك فانه يقع وهو مشكل وقيل الفرق انه لما اضاف التزوج الى فاعله واستوفى مفعوله جعل التزوج مجازا
عن الملك لانه سببه وحمل مع على بعد تصحيحا له وفي نكاحك لم يذكر الفاعل والكلام ناقص فلا يقدر بعد النكاح فلا
يقع ويصح بعد النكاح انتهى واطلق الملك فشمل الحقيقي كالملك حال بقاء النكاح والحكمي حال بقاء العدة والتعليق
يصح فيهما وقدمنا عند شرح قوله اخر الكنايات فالصريح يلحق الصريح ان تعليق طلاق المعتدة فيهما صحيح في جميع
الصور الا اذا كانت معتدة عن باين وعلق باينا كما في البدائع اعتبارا للتعليق بالتنجيز وفي المصباح زاره يزوره
زيارة وزورا قصده فهو زائر وزور وزوار مثل سافر وسفر وسفار ونسوة زور ايضا وزوائر وزيارات والمزار
يكون مصدرا وموضع الزيارة والزيارة في العرف قصد المزور اكراما له واستيناسا به انتهى وقدمنا في اول
كتاب الحج انه لو حلف لا يزوره فلقيه من غير قصد فانه لا يحنث وينبغي تقييدها بما قاله في المصباح من الاكرام
والاستيناس للعرف فلا يحنث في مسألة الكتاب الا مع القصد للاكرام فلو كان الشرط زيارتها فذهبت من
غير قصد الاكرام لم يحنث وفي عرفنا زيارة المرأة لا تكون الا بطعام يطبخ معها عند المزور وفي المحيط حلف
ليزورن فلانا غدا او ليعودنه فاتى بابه واستاذنه فلم يؤذن له لا يحنث فان اتى بابه ولم يستاذن يحنث حتى
يصنع في ذلك ما يصنع الزائر والعائد من الاستيذان والفرق ان في الاول لم يتصور البر ولم ينعقد اليمين
وفي الثاني يتصور وهكذا ذكر في العيون وعلى قياس من قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فمنع او قيد حنث
يجب ان يحنث هنا في الوجهين وهو المختار لمشايخنا وفي النوازل حلف لا يزور فلانا حيا ولا ميتا فشيع جنازته
لا يحنث وان زار قبره يحنث وهو المختار لان زيارة الميت زيارة قبره عرفا لا تشييع جنازته انتهى واطلق المضاف
الى الملك فشمل ما اذا خصص او عمم كقوله كل امرأة خلافا لمالك في الثاني معللا بانسداد باب النكاح عليه
واجيب بانه لا مانع من انسداده اما الدينية فخوفا من جوره او لدنيا لعدم لياقته ويمنع انسداده لامكان
ان يزوجه فضولي ويجيز بالفعل كسوق الواجب لها وبامكان ان يتزوجها بعدما وقع الطلاق عليها لان كلما
لا تقتضي التكرار الا ان صحته لا فرق فيها بين ان يعلق اداة الشرط وعدمه ان كانت المرأة منكرة وان كانت معينة
يشترط ان يكون بصريح الشرط فلو قال هذه المرأة التي اتزوجها طالق فتزوجها لم تطلق لانه عرفها بالاشارة
فلا تؤثر فيها الصفة وهي التزوج بل الصفة فيها لغو فكانه قال هذه طالق كقوله لامرأته هذه المرأة التي
تدخل هذه الدار طالق فانها تطلق للحال دخلت او لا بخلاف قوله ان تزوجت هذه فانه يصح وفي الذخيرة
والتعريف بالاسم والنسب كالتعريف بالاشارة فلو قال فلانة بنت فلان التي اتزوجها طالق فتزوجها لم تطلق

واورد عليه ما ذكر في الجامع رجل اسمه محمد بن عبد الله وله غلام فقال ان كلم غلام محمد بن عبد الله هذا احد فامراته
اشار الحالف الى الغلام لا الى نفسه ثم ان الحالف كلم الغلام بنفسه تطلق ولو كان التعريف بالاسم كالتعريف بالاشارة
لم تطلق امراته كما لو اشار الى نفسه **والجواب** ان تعريف الحاضر بالاشارة والغائب بالاسم والنسب وفي مسئلة محمد
ابن عبد الله الحالف حاضر فتعريفه بالاشارة او الاضافة ولم يوجد النفي منكرا فدخل تحت اسم النكرة وفي مسئلة الطلاق
الاسم والنسب في الغائب لا في الحاضر فيحصل بهما التعريف ويلغو الصفة حتى انه في مسئلة الطلاق لو كانت فلانة
حاضرة عند الحلف فذكر اسمها ونسبها لا يحصل التعريف ولا تلغو الصفة وتعلق الطلاق بالتزوج هكذا ذكره
شيخ الاسلام في الجامع وفرق بعضهم بان التعريف بالاشارة والاضافة لا يحتمل التنكير بوجه ما والتعريف بالاسم
والنسب يحتمل التنكير ولو قال كل امراة اتزوجها ما دامت عمرة حية او قال حتى تموت فهي طالق فتزوج عمرة ذكر محمد في الكتاب
انها لا تطلق وعامة المشايخ على تاويل المسئلة ان عمرة كانت مشارا اليها فلو كانت غير مشار اليها تطلق وتدخل تحت
اسم النكرة وعلى قياس ما ذكره شيخ الاسلام ينبغي ان يقال اذا كانت عمرة حاضرة تطلق واذا كانت غائبة لا تطلق وتمامه
في الذخيرة وقدم التعليق في الملك لانه لا خلاف فيه واخر المعلق به لان الشافعي قال بعدم صحته خصص او عمم
لحديث ابي داود والترمذي وحسنه مرفوعا لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك
ولنا ان هذا تعليق لما يصح تعليقه وهو الطلاق فيلزم كالعتق والوكالة والحاجة داعية اليه لان نفسه قد تدعو
الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وخشي غلبها عليه فيواسيها بتعليق طلاقها بنكاحها فطاما لها والحديث محمول على نفي
التنجيز وهو ماثور عن السلف كالشعبي والزهري وجماعة كما رواه ابن ابي شيبة في مصنفه وهو وان كان ظاهرا لنا لكن
لما كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزا ويعدونه طلاقا فاذا وجد النكاح نفاه صاحب الشرع والخلاف
هنا مبني على ان المعلق بالشرط هل هو سبب للحال او لا نفيناه واثبته **وتحقيقه** ان اللفظ الذي ثبت سببيته شرعا
لحكم اذا جعل جزاء الشرط هل تسلبه سببيته لذلك الحكم قبل وجود معنى الشرط كانت طالق ونحوه جعل شرعا سببا لزوال
الملك فاذا دخل الشرط منع الحكم عنده وعندنا منع سببيته فتفرع على الخلافية تعليق اليمين بطلاق قبل وجود
الشرط فلم يتناوله الحديث وعنده طلاق فتناوله والاوجه قولنا لان الحنث هو السبب عقلا لا اليمين ولان السبب
هو المفضي الى الحكم والتعليق مانع من الافضاء لغة من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول
فضعف قوله ان السبب هو قوله انت طالق والشرط لم يعدمه وانما اخر الحكم واورد انه يجب ان يلغو كالاجنبية واجيب
بانه لو لم يلغ لغا كطالق ان شاء الله وانما غيره فيعرضه ان يصير سببا فلا يلغى تصحيحا لكلام العاقل ويقول لما توقف
الحكم على الشرط صار الشرط كجزء سبب ولا يرد علينا البيع المؤجل فانه سبب قبل حلوله لان الاجل دخل على الثمن فقط وكذا
لا يرد البيع بشرط الخيار لان الشرط يعلق التعليق ما بعده فقط لغة **قوله** فانبنيت على ان ينبني المعلق ابان الحالف
فكذا قوله بعتك على اني بالخيار اي في الفسخ فالمعلق الفسخ لا البيع وهو منجز فتعلق الحكم دفعا للضرر لا ان المعلق
ينعقد سببا للحال وكذا لا يرد المضاف كقوله انت طالق غدا فانه عندنا سبب في الحال لان التعليق يمين وهي للبر
وهو اعدام موجب المعلق فلا يفضي الى الحكم اما الاضافة فلثبوت حكم السبب في وقته لا لمنعه فيتحقق السبب بلا
مانع اذ الزمان من لوازم الوجود وهو معنى ما فرق به الزيلعي وهو مردود لانه يرد عليه ان اليمين لا توجب الاعدام
مطلقا بل في المنع اما في الحمل فلا نحو ان بشرتني بقدوم ولدي فانت حر فان المقصود ايجاد الشرط لا اعدامه
وفرقوا بينهما ايضا بان الشرط على خطر الوجود بخلاف المضاف وهو مردود لانه يقتضي تسوية المضاف والمعلق
في نحو يوم يقدم زيد وان قدم في يوم كذا لان كلا منهما على خطر الوجود واذا استويا في عدم انعقاد السبب للخطر استويا
في الاحكام فيلزم منه عدم جواز التعجيل فيما لو قال علي صدقة يوم يقدم فلان لعدم جواز التقدم على السبب
وان كان بصورة الاضافة مع ان الحكم في المضاف جواز التعجيل قبل الوقت بخلافه في المعلق ويقتضي ايضا كون
اذا جاء غد فانت حر كاذا مت فانت حر لانه لا خطر فيهما فيكون الاول مضافا فيمتنع بيعه قبل الغد كما قبل الموت
لانعقاده سببا في الحال كما عرف في التدبير لكنهم يجيزون بيعه قبل الغد ويفرقون بين انت حر غدا فلا يجيزون بيعه
قبل الغد وبين اذا جاء غد فانت حر فيجيزونه مع انه لا خطر فيهما وقد يقال في الفرق بينهما ان الاضافة ليست بشرط حقيقة
لعدم كلمة الشرط لكنه في معنى الشرط من حيث ان الحكم يتوقف عليه فمن حيث انه ليس بشرط لا يتاخر عنه ولا يمنع
السببية ومن حيث انه في معنى الشرط لا ينزل في الحال فقلنا انه ينعقد سببا للحال ويقع مقارنا ويتاخر الحكم

عملا بالشبهين وفي الخانية من اول كتاب الاجارات رجل قال لغيره اجرتك داري هذه راس الشهر كل شهر بكذا جاز في
قولهم ولو قال اذا جاء راس الشهر فقد اجرتك هذه الدار كل شهر بكذا قال الفقيه ابو الليث وابو بكر الاسكاف يجوز
وقال ابو القاسم الصفار لا لانه تعليق التمليك فلا يصح كما لو علقها بشرط اخر ويؤيده ما ذكر في الجامع رجل حلف
ان لا يحلف ثم قال لامراته اذا جاء غد فانت طالق كان حانثا في يمينه وهذا يؤيد قوله والذي يؤيد قول الفقيه ابي
الليث ما ذكر في المنتقى رجل له خيار الشرط في البيع فقال ابطلت خياري غدا او قال ابطلت اذا جاء غد كان ذلك
جائزا قال وليس كقوله ان لم افعل كذا فقد ابطلت خياري فان ذلك لا يصح لان هذا وقت يجيء لا محالة ولو اجر داره
كل شهر بكذا ثم قال اذا جاء راس الشهر فقد ابطلت الاجارة قال الفقيه ابو بكر كما يصح تعليق الاجارة بمجيء الشهر يصح
تعليق فسخها بمجيء الشهر وغيره من الاوقات ومسئلة المنتقى في تعليق ابطال الخيار يؤيد قوله قال شمس الائمة السرخسي
قال بعض اصحابنا اضافة الفسخ الى الغد وغيره من الاوقات صحيح وتعليق الفسخ بمجيء الشهر وغير ذلك لا يصح
والفتوى على قوله انتهى فقد تحرر ان المعلق بشرط على خطر ليس كالمضاف اتفاقا وفيما ليس فيه خطر فيه اختلاف
المشايخ فسوى بينهما الفقيهان في الاجارة وفرق بينهما الصفار والافتاء بالفرق بينهما في فسخ الاجارة افتاء بقول
الصفار بالفرق في الاجارة والفتوى على الفرق في الاجارة وفسخها ومسئلة الجامع تؤيده وانما خرج عن ذلك
مسئلة المنتقى **ثم اعلم** ان المراد بالصحة في قوله انما يصح اللزوم فان التعليق في غير الملك به والمضاف اليه
صحيح موقوف على اجازة الزوج حتى لو قال الاجنبي لزوجة انسان ان دخلت الدار فانت طالق توقف على الاجازة فان
اجاز الزوج لزم التعليق تطلق بالدخول بعد الاجازة لا قبلها وكذا الطلاق المنجز من الاجنبي موقوف على
اجازة الزوج فاذا اجاز الزوج وقع مقتصرا على وقت الاجازة ولا يستند بخلاف البيع الموقوف فانه بالاجازة
يستند الى وقت البيع حتى ملك المشتري الزوائد المتصلة والمنفصلة والضابط فيه ان ما يصح تعليقه بالشرط
فانه يقتصر وما لا يصح تعليقه فانه يستند وتمامه في تلخيص الجامع ودخل تحت المضاف الى الملك ما لو قال
لمعتدته ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فهذا وما لو قال لاجنبية سواء كما في الخلاصة والحيلة فيه ان يرفع الامر الى شافعي
يفسخ اليمين المضافة فلو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ثلاثا فتزوجها فخاصمته الى قاض شافعي وادعت
الطلاق فحكم بانها امراته وان الطلاق ليس بشيء حل له ذلك ولو وطئها الزوج بعد النكاح قبل الفسخ ثم فسخ
يكون الوطء حلالا اذا فسخ واذا فسخ بعد التزوج لا يحتاج الى تجديد العقد ولو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق
فتزوج امراة وفسخ اليمين ثم تزوج امراة اخرى لا يحتاج الى الفسخ في كل امراة كذا في الخلاصة وفي الظهيرية انه قول
محمد وبقوله يفتى وكذلك في قوله عبد اشتريته واذا عقد يمينا على امراة واحدة فاذا قضى بصحة النكاح بعد
ان تفسخ الايمان كلها واذا عقد على كل امراة يمينا على حدة لا شك انه اذا فسخ على امراة لا ينفسخ على الاخرى واذا عقد
يمينه بكلمة كلما فانه يحتاج الى تكرار الفسخ في كل يمين انتهى وفيها اربع مسائل في شرح المجمع للمصنف فان امضاه قاض
حنبلي بعد ذلك كان احوط انتهى وفي الخانية حكم الحاكم كالقضاء على الصحيح انتهى وفي البزازية وعن الصدر قول
لا يحل لاحد ان يفعل ذلك وقال الحلواني يعلم ولا يفتى به كيلا يتطرق الجهال الى هدم المذهب وعن اصحابنا ما هو
اوسع من ذلك وهو انه ان استفتى فقيها عدلا فافتاه ببطلان اليمين حل له العمل بفتواه وامساكها **وروي** اوسع
من هذا وهو انه لو افتاه مفت بالحل ثم افتاه اخر بالحرمة بعدما عمل بالفتوى الاولى فانه يعمل بالفتوى الثاني في حق
امراة اخرى لا في حق الاولى ويعمل بكلا الفتويين في حادثتين لكن لا يفتى به انتهى وفيها قبيل الرجعة والتزوج فعلا
اولى من فسخ اليمين في زماننا وينبغي ان يجيء الى عالم ويقول ما حلف واحتياجه الى نكاح الفضولي ليزوجه العالم
امراة ويجيز بالفعل فلا يحنث وكذا اذا قال الجماعة لحاجته الى نكاح الفضولي لم يزوجه واحد منهم اما اذا قال الرجل
اعقد لي عقد فضولي يكون توكيلا انتهى **وسياتي** في اخر الايمان واعلم ان الفسخ من الشافعي انما محله قبل ان يطلقها
ثلاثا لما في الخانية رجل قال لامراة اذا تزوجتك فانت طالق فتزوجها وطلقها ثلاثا ثم ارادا ان يرفعا امرها الى القاضي
ليفسخ اليمين فان القاضي لا يفسخ لانه لو فسخ تطلق ثلاثا بالتنجيز بعد النكاح فلا يفيد انتهى **فان قلت** لم وسع اصحابنا
في فسخ اليمين المضافة ما لم يوسعوا في غيره مع ان دليلهم ظاهر **قلت** قد اختلج هذا في خاطري كثيرا ولم ار عنه جوابا
حتى رايت الزاهدي في المجتبى قال وقد ظفرت برواية عن محمد انه لا يقع وبه كان يفتي كثير من ائمة خوارزم انتهى وشرط
قاضيخان لجواز فسخ اليمين المضافة ان لا يكون القاضي اخذ على ذلك مالا فان اخذ لا ينفذ قضاؤه عند الكل وان

اخذ على الكتابة فان كان بقدر اجرة المثل نفذ وان كان ازيد لا ينفذ والاولى ان لا ياخذ مطلقا وتمامه فيها وفي المحيط
من باب عطف الشروط بعضها على بعض لو قال ان تزوجتك وان تزوجتك فانت طالق لم يقع حتى يتزوجها مرتين ولو
قدم الجزاء فهو على تزوج واحد وكذا لو وسطه ولو قال انت طالق ان تزوجتك فان تزوجتك او وسط الجزاء لم يقع حتى يتزوجها
مرتين فقد فرق بين الفاء والواو وبعد ما جعله بالواو اعادة للشرط الاول وبالفاء جعله شرطا مبتدا ولو قال انت طالق
ان تزوجتك ثم تزوجتك ففي قياس قول ابي حنيفة على التزوج الاول ولو قال ان تزوجتك ثم تزوجتك فانت طالق
انعقدت في الاخيرة انتهى وفي البزازية ان تزوجت فلانة فهي طالق ان تزوجت فلانة فتزوج لا يقع فان طلقها ثم
تزوجها وقع وفي المحيط من باب تعليق اليمين بالشرط لو قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ان كلمت فلانا فتزوج امراة
قبل الكلام وامراة بعده طلقت التي تزوجها قبل الكلام ولو قدم الشرط بان قال ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها
فهي طالق طلقت التي تزوجها بعد الكلام وكذا اذا وسطه انتهى وفي باب اضافة الطلاق الى الملك لو قال اذا
تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراتين طلقت احديهما والبيان اليه ولو كان قال وحدها لا يقع شيء فان تزوج اخرى
بعدها وقع عليها ولو قال يوم اتزوجك فانت طالق قال ذلك ثلاث مرات فتزوجها يقع الثلاث لانهن ايمان ولو
قال اذا تزوجتك فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك ثم تزوجها وقع الطلاق وبطل الظهار والايلاء
عند ابي حنيفة خلافا لهما لما عرف ان عنده ينزل الطلاق اولا فتصير مبانة وعندهما ينزل جملة ولو قال ان تزوجتك
والله لا اقربك وانت علي كظهر امي فانت طالق فتزوجها وقع الطلاق وصح الظهار والايلاء لانهما ينزلان الظهار والايلاء
لا تصير مبانة وكذا لو قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت علي كظهر امي ثم تزوجها صحا لانهما يمينان ذكر كل
واحدة شرطا على حدة وهو التزوج فنزلا معا انتهى وفي باب الحلف على التزوج ان تزوجت امراة فعبدي حر فتزوج صبية
حنث ولو حلف لا يشتري امراة فاشترى صغيرة لم يحنث والفرق ان اسم المراة مطلقا لا يتناول الصغيرة الا ان في النكاح
اعتبر ذكر المراة لان الشراء قد يكون للرجل وقد يكون للمراة ولم يعتبر ذكر المراة في النكاح لان النكاح لا يكون الا للمراة فلغا
ذكرها ولو قال ان كلمت امراة فكلم صبية لا يحنث لان الصبا مانع عن هجران الكلام فلا يراد الصبية في اليمين المعقودة
على الكلام عادة ولا كذلك التزوج انتهى وفي الذخيرة في نوع اخر في دخول شخص واحد تحت اليمينين اذا قال ان تزوجت
فلانة فهي طالق ثم قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم تزوج فلانة طلقت تطليقتين بحكم اليمينين لانها فلانة وانها
وكذلك لو قال ان كلمت فلانا فانت طالق وان كلمت انسانا فانت طالق فكلم فلانا تطلق تطليقتين بحكم اليمينين انتهى
قوله فيقع بعده اي يقع الطلاق بعد وجود الشرط في المسئلتين سواء كان التعليق في الملك او مضافا اليه
وفي فتح القدير وقوله وقع عقيب النكاح يفيد ان الحكم يتاخر عنه وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت
طالق مع نكاحك اذ لا يثبت الشيء منتفيا ثم قال واما قولهم انه ينزل سببا عند الشرط كانه عند الشرط وقع تنجيزا
فالمراد الايقاع حكما ولهذا اذا علق العاقل الطلاق ثم جن عند الشرط تطلق ولو كان كالملفوظ حقيقة لم يقع لعدم اهليته
انتهى واشار بقوله بعده الى انه لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها لم يقع وهو قولهما لان المعلق كالملفوظ
عند الشرط ولو قال وقت النكاح انت طالق قبل ان انكحك لا تطلق كذا هذا واوقعه ابو يوسف بالغاء الظرف لعدم
قدرته على الايقاع فيه وفي المحيط لو قال كل امراة اتزوجها في قرية كذا فهي طالق ثلاثا فتزوجها في غير تلك القرية لم يحنث
لانه لم يتزوجها في تلك القرية ولو قال من قرية كذا حنث بما تزوجها ولو قال ان تزوجت امراة ما دامت بالكوفة فهي طالق
ففارق الكوفة ثم عاد اليها فتزوج امراة لم تطلق لانتهاء اليمين بالمفارقة ولو قال لامراته ان تزوجت عليك ما عشت
فحلال الله علي حرام ثم قال لامراته ان تزوجت عليك فالطلاق واجب علي ثم تزوج عليها يقع على كل واحدة منهما
تطليقة على القديمة والجديدة ويقع تطليقة اخرى يصرفها الى ايتهما شاء لان اليمين الاولى انصرفت الى الطلاق
عرفا فتنصرف الى طلاق كل واحدة منهما واليمين الثانية يمين بطلاق واحدة فاذا تزوج امراة انحلت اليمينان جميعا
انتهى وفي المحيط من كتاب الايمان لو قال ان فعلت كذا فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج ثم فعل لا تطلق لان المعلق
بالفعل طلاق المتزوجة بعده ولم يوجد واذا نوى تقديم النكاح على الفعل صحت نيته لانه نوى ما يحتمله لانه يحتمل
التقديم والتاخير فصار كانه قال كل امراة اتزوجها فهي طالق ان فعلت **قوله** فلو قال لاجنبية ان زرت فانت
طالق فنكحها فزارت لم تطلق لانه حين صدر لا يصح جعله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وهو ما يكون
حاملا على البر لا خافة لانه لم يصدر مخيفا لعدم ظهور الجزاء عند الفعل وهو الزيادة منا لعدم ثبوت المحلية

وجود

وجود الشرط ومعنى الاخافة هنا لزوم نصف المهر ان تزوجها لانه حينئذ يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عن
التزوج خوفا من ذلك وقد اورد على هذا قوله اذا حضت فانت طالق فانه يمين مع انه لا حمل فيه ولا منع واجيب
بان العبرة للغالب لا للشاذ كذا في فتح القدير واشار المصنف الى مسائل الاولى لو قال كل امراة اجتمع معها في فراش
فهي طالق فتزوج امراة لا تطلق ومثله كل جارية اطاها فهي حرة فاشترى جارية فوطئها لا يعتق لان العتق لم
يضف الى الملك كذا في المحيط وفي الولوالجية اذا قال الرجل لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصح ويصير كانه قال
ان تزوجتك وطلقتك فعبدي حر ولو قال لها ان طلقتك فانت طالق ثلاثا لا يصح لان ذكر الطلاق ذكر النكاح
الذي لا يستغني عنه الطلاق لا ذكر ما لا يستغني عنه الجزاء انتهى الثانية لو قال للوالدين ان زوجتماني امراة فهي طالق
ثلاثا فزوجاه امراة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مضاف الى ملك النكاح لان تزويج الوالدين
له بغير امره غير صحيح لانه غير مضاف الى ملك النكاح لانه لم يامرهما بالتزويج عند التعليق كذا في المحيط ولا فرق
في هذا الحكم بين ان يزوجاه بامره او بغير امره لما في المعراج ولو قال لغيره ان زوجتني امراة فهي طالق فزوجه
بامره او بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح انتهى الثالثة لو قال ان تزوجت فلانة فهما طالقان فتزوج الاولى
طلقت واختلفوا فيما اذا تزوج الثالثة فقال في المحيط طلقتا ايضا وقيل ينبغي ان لا تطلق لان نكاح الثانية
غير مذكور صريحا ولا ضرورة ولو قال ان تزوجت زينب قبل عمرة بشهر فهما طالقان فتزوج زينب ثم عمرة بعدها
بشهر طلقت زينب للحال لوجود الشرط ولا يستند ولا تطلق عمرة لانه ما اضاف طلاقها الى نكاحها لان تزوجها
لم يصر مذكورا وتمامه في المحيط الرابعة لو قال ان تزوجت امراة او امرت انسانا بالتزوج لي امراة فهي طالق ثم امر
غيره ان يزوجه امراة ففعل المامور لا تطلق امراة الحالف لانه حنث بالامر لا بالجزاء وهو نظير ما روي عن
ابي يوسف لو قال لرجل ان تزوجت فلانة او خطبتها فهي طالق فخطب امراة وتزوجها لا يحنث في يمينه لانه حنث
بالخطبة كذا في الخانية وحاصل ما ذكره في الذخيرة انه اذا قال ان تزوجت فلانة فهي طالق وان امرت من يزوجنيها
فهي طالق فامر انسانا فزوجها منه طلقت لانهما يمينان فانحلال احداهما لا يوجب انحلال الاخرى ولو قال ان
تزوجت فلانة وان امرت من يزوجنيها فهي طالق فامر غيره فزوجها منه لم تطلق لان اليمين واحدة والشرط شيئان
الامر والتزوج فبمجرد الامر لا ينحل اليمين وكذا لو تزوجها من غير ان يامر احدا بذلك لا تطلق لانه بعض الشرط فان امر
بعد ذلك رجلا فقال له زوجني فلانة وهي امراته على حالها طلقت لانه كمل الشرط ولو قال ان خطبت فلانة او تزوجتها
فهي طالق فخطبها ثم تزوجها لا تطلق لان شرط حنثه احد شيئين فاذا خطبها فقد وجد شرط الحنث والمراة ليست
في نكاحه فانحلت اليمين لا الى حنث فاذا تزوجها بعد ذلك واليمين منحلة فلا تطلق وقوله لانه حنث بالخطبة يدل
على انها يمين منعقدة وفائدتها لو زوجه فضولي فبلغه فاجازه طلقت ونظيرها ان تزوجت فلانة او امرت
من يزوجنيها فامر غيره فزوجها لا تطلق وتمامه فيها من فصل التعليقات وفي تتمة الفتاوي في مسئلة الامر
والخطبة باو وهذا رد على من يقول اليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما واحدهما بعينه صالح والاخر لانه
نص على الحنث حتى لو تزوج قبل الامر في المسئلة الاولى وقبل الخطبة في المسئلة الثانية لو تصور فانها تطلق انتهى
وفي الخانية كل امراة اتزوجها فهي طالق ونوى من بلد كذا او نوى امراة حبشية او غيرها لا يكون مصدقا في ظاهر
الرواية قضاء ولو قال اي امراة اتزوجها فهي طالق كان على امراة واحدة الا ان ينوي جميع النساء ولو قال ان تزوجت
امراة من بنات فلان فهي طالق وليس لفلان بنت ثم ولدت له بنت فتزوجها الحالف قالوا لا يحنث في يمينه ويشترط
قيام البنت وقت اليمين ولا يدخل في اليمين ما يحدث بعد اليمين كما لو حلف ان لا يتزوج من اهل هذه الدار وليس لتلك
الدار اهل ثم سكنها قوم فتزوج الحالف منهم امراة لا يحنث في يمينه ويشترط وجود الاهل عند اليمين الا ان هذا الجواب
يوافق قول محمد واما قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف تدخل في هذا من كانت موجودة وقت اليمين ومن يحدث بعد
كمن حلف ان لا يكلم ابن فلان وليس لفلان ولد ثم ولد له ابن فكلمه الحالف حنث في قول ابي حنيفة وابي يوسف ولا يحنث
في قول محمد ولو قال والله لا اتزوج امراة من اهل الكوفة فتزوج امراة من اهل الكوفة ولدت بعد اليمين حنث وفرق محمد
بين هذا وبين بنت فلان لان اهل الكوفة قوم لا يحصون فلم يكن الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة الاهل بل الحامل
على اليمين معنى في الكوفة فيدخل الموجود والحادث بخلاف بنت فلان لان الحامل على اليمين غيظ لحقه من جهة فلان
فيدخل فيه الموجود لا الحادث ولو حلف ان لا يتزوج من نساء اهل البصرة فتزوج جارية فولدت بالبصرة

ونشأت بالكوفة واستوطنت بها حنث الحالف في قول أبي حنيفة لأن عنده المعتبر في هذا الولادة ولو حلف أن
لا يتزوج من أهل بيت فلان فتزوج بنت بنت فلان لا يحنث لأن هذا الاسم لأبناء أولاد البنات ولو قال إن تزوجت امرأة
إلى خمس سنين فهي طالق فتزوج في السنة الخامسة طلقت لأنها لا تنتهي قبل مضي السنة الخامسة كما لو آجر
داره إلى خمس سنين ولو قال إن أكلت من خبز والذي ما لم أتزوج فاطمة فكل امرأة أتزوجها فهي طالق فأكل ثم تزوج فاطمة
بعد الأكل طلقت ولو قال كل امرأة أتزوجها ما لم أتزوج فاطمة فهي طالق فماتت فاطمة أو غابت فتزوج غيرها طلقت
في الغيبة ولا تطلق في الموت أما في الغيبة فلأنه تزوج فاطمة حال بقاء اليمين فيحنث وأما في الموت فلا يحنث قول أبي حنيفة
ومحمد لأن عندهما يمينه تبطل بالموت فلا يحنث بعده ولو قال كل امرأة أتزوجها فقد بعت طلاقها منك بدرهم ثم تزوج
امرأة فقالت التي كانت عنده حين علمت بنكاح غيرها قبلت أو قالت طلقتها أو قالت اشتريت طلاقها طلقت التي
تزوجها وإن قالت التي كانت عنده قبل أن يتزوج أخرى قبلت لا يصح قبولها لأن ذلك قبول قبل الإيجاب انتهى وفي الكافي
للحاكم لو قال يوم أتزوجك فأنت طالق وأنت طالق وأنت طالق ثم تزوجها طلقت واحدة في قول أبي حنيفة وثلاثا
عندهما ولو قال يوم أتزوجك فأنت طالق يوم أتزوجك فأنت طالق يوم أتزوجك فأنت طالق ثم تزوجها طلقت
ثلاثا وكذلك إن ومتى وإذا وكلما وإن قال أنت طالق وطالق وطالق يوم أتزوجك ثم تزوجها طلقت ثلاثا بلا خلاف
بما إذا أخر الطلاق فإن الأولى تقع فقط انتهى ثم قال ولو قال إذا تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأتين في عقدة واحدة
فإحداهما طالق والخيار إليه وإن نوى امرأة وحدها لم يدين في القضاء وإن قال إن تزوجت امرأة وحدها لم تطلق
واحدة منهما فإن تزوج أخرى بعدهما طلقت انتهى وفي القنية قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق من جهتي أو
طلقتك صح وصار كأنه قال إن دخلت الدار وتزوجتك فأنت طالق ولو قال لأجنبية إن ولدت فأنت طالق مني
فتزوجها فولدت طلقت انتهى وهو مشكل ولو زاد قوله من جهتي كما لا يخفى **قوله** وألفاظ الشرط إن وإذا وإذا ما وكل
وكلما ومتى ومتى ما وهو في اللغة كما في القاموس إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشريطة والجمع شروط وفي المثل
الشرط أملك عليك أم لك وبزغ الحجام يشرط ويشرط فيهما وأكد يا اللئيم السافل والجمع أشراط وبالتحريك العلامة والجمع أشراط
وكل مسيل صغير يجيء من قدر عشرة أذرع وأول الشيء ورذال المال وصغارها والأشراف أشراط أيضا ضد انتهى وعند الأصوليين
كما في التلويح تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة ويراد في أن فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها
كما في إذا ومتى انتهى وفي المعراج الشروط شرعية وعقلية وعرفية ولغوية فالشرعية كالوضوء وستر العورة واستقبال
القبلة وطهارة الثوب والمكان والبدن فيتوقف وجود الصلاة عليها ولا يلزم من وجودها وجود الصلاة والعقلي
كالحيوان مع العلم فيلزم من وجود العلم الحياة من غير عكس والعرفية ويقال لها الشرطية العادية كالسلم مع صعود
السطح فيلزم من الصعود وجوده من غير عكس واللغوية مثل التعليقات فيلزم من وجود الشرط وجود المشروط
فالأول هو حقيقة السبب بهذا قال النحويون في الشرط والجزاء مع السببية للأول والسببية للثاني والمعتبر من المانع
وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه انتهى وقال قبله إنما قال ألفاظ الشرط دون حروفه كما قال
بعضهم لأن عامتها اسم كمتى وإذا انتهى وليس مقصود المؤلف الحصر في الألفاظ الستة وقد ذكر في جوامع الفقه لو ولولا
وفي فتح القدير وإنما لم يذكر المصنف لولا لأن مقصوده ما فيه أعني التعليق على ما على خطر الوجود لأنها أفادت تحقق
عدمه فلا يحصل معنى اليمين ولعدم حصوله لم يذكر لما وإن كان لو دخلت فأنت طالق تعليقا للطلاق كما ذكره التمرتاشي
ويروى عن أبي يوسف لكنه ليس معناها الأصلي ولا المشهور ولذا قال بعضهم لا يتعلق وفي الحاوي فرعنا قال أنت
طالق لو تزوجتك تطلق إذا تزوجها ولو قال أنت طالق لولا دخولك أو لولا أبوك أو مهرك لا يقع وكذا في الأخبار
بأن قال طلقتك أمس لولا كذا انتهى ولا محل للتردد لأن المذهب أن لو بمعنى الشرط قال في المحيط وكلمة لو بمعنى الشرط
فإنها تستعمل هذه الكلمة لأمر مترقب منتظر فصار بمعنى الشرط الذي هو مترقب الثبوت وعلى خطر الوجود فيتوقف عليه
حتى لو قال لامرأته أنت طالق لو دخلت لم تطلق حتى تدخل ولو قال أنت طالق لو حسن خلقك سوف أراجعك طلقت
الساعة لأن لو دخل على المراجعة وكذا لو قدم أبوك راجعتك وعن أبي يوسف أنت طالق لو دخلت الدار لطلقتك
فهذا رجل حلف بطلاق امرأته ليطلقها إن دخلت الدار فإذا دخلت لزمه أن يطلقها ولا يقع إلا بموت أحدهما كقوله
إن لم آت البصرة انتهى وفي المعراج وإنما لم يذكر المصنف كلمة لو مع أنه للشرط ومعنا ذكره في شرط المفصل باعتبار أنه
يعمل عمل الشرط معنى لا لفظا وغيرها يعمل معنى ولفظا حتى يجزم في مواضع الجزم وفي غير موضع الجزم لم يدخل

الفاء في جزائهن بخلاف لو انتهى ولم يذكر من منع أنها من الجوازم لفظا ومعنى ومن مسائلها فرع غريب في المعراج **رجل قال**
لنسوة له من دخلت منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة مرارا طلقت بكل مرة لأن الدخول أضيف إلى جماعة
فيراد به تعميمه عرفا كما يراد به تعدده لقوله من قتل منكم متعمدا فإنه أفاد عموم الصيد ولهذا ذكر محمد في السير الكبير
لو قال الأمير من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما قيل لا حجة لمحمد في الاستشهاد بين لأن الصيد في
قوله لا تقتلوا الصيد عام باعتبار اللام الاستغراقية والقتيل عام لوقوعه في سياق الشرط ولو استشهد بقوله تعالى
وإذا رأيت الذين يخوضون الآية وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا الآية وإن إذا في ذلك يفيد التكرار وعن بعض
الحنابلة أن متى يقتضي التكرار والصحيح أن غير كلما لا يوجب التكرار انتهى والحاصل أن أدوات الشرط إن ومن وما ومهما
وأي وأين وأنى ومتى ومتى ما وحيث وحيثما وإذ ما وأيان وكيفما عند الكوفيين ولم يذكر النحاة كلا وكلما فيهما لأنهما
ليسا من أدوات الشرط وإنما ذكرهما الفقهاء لثبوت معنى الشرط معهما وهو التعليق بأمر على خطر الوجود وهو الفعل
الواقع صفة للاسم الذي أضيف إليه فالوا وكلها جازمة إلا لو وإذا والمشهور أنه إنما يجزم بإذا في الشعر وكذا لو وكذا
بأن المكسورة فلو فتحها تجزم وهو قول الجمهور لأنها للتعليل ولا يشترط وجود العلة وهذا مذهب البصريين وخالد
محمد ومذهب الكوفيين أنها بمعنى إذا واختاره الكسائي ومن تبعهم وتمامه في المعراج وأشار بقوله ألفاظ الجانه لا
يتحقق التعليق إلا بالفاء في الجواب في موضع وجوبها إلا أن يتقدم الجواب فيتعلق بدونها على خلاف في أنه حينئذ
هو الجواب أو يضمر الجواب بعده والمقدم دليله وأما الفقيه فنظره من جهة المعنى فلا عليه من اعتبار الجواب
كذا في فتح القدير وكون الأول هو الجواب مذهب الكوفيين وكونه دليلا عليه مذهب البصريين **فإن قلت** ما فائدة
الاختلاف بين أهل البلدين **قلت** يجوز عند البصريين ضرب غلامه إن ضربت زيدا على أن ضمير غلامه لزيد لرتبته
الجزاء عند البصريين بعد الشرط ولا يجوز عند الكوفيين لرتبته قبل الأداة كما أشار إليه الرضي وفي الألفية لابن
مالك • واقرن بفا حتما جوابا لو جعل • شرطا لإن أو غيرها لم ينجعل • وتوضيحه كما في المغني أنها واجبة في جواب لا يصلح
أن يكون شرطا قال وهو منحصر في ست مسائل أحدها أن يكون الجواب جملة اسمية نحو إن تعذبهم فإنهم عبادك الثانية
أن يكون فعلها جامدا نحو إن تبدوا الصدقات فنعما هي الثالثة أن يكون فعلها إنشائيا نحو إن كنتم تحبون الله فاتبعوني
الرابعة أن يكون فعلها   لفظا ومعنى نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل الخامسة أن يقترن بحرف الاستقبال
نحو من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم ونحو وما تفعلوا من خير فلن تكفروه السادسة أن يقترن بحرف له
كرب وإنما دخلت في نحو ومن عاد فينتقم الله منه لتقدير الفعل خبر المحذوف فالجملة اسمية وقد مر أن إذا
الفجائية تنوب عن الفاء نحو وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون وإن الفاء قد تحذف للضرورة كقوله
من يفعل الحسنات الله يشكرها • وعن المبرد أنه منع من ذلك حتى في الشعر وزعم أن الرواية • من يفعل الخير
فالرحمن يشكره • وعن الأخفش أن ذلك واقع في النثر الفصيح وأن منه قوله تعالى إن ترك خيرا الوصية للوالدين
وتقدم تأويله وقال ابن مالك يجوز في النثر نادرا ومنه حديث اللقطة فإن جاء صاحبها وإلا استمتع بها وكما
تربط الفاء الجواب بشرطه كذلك تربط شبه الجواب بشبه الشرط وذلك في نحو الذي يأتيني فله درهم انتهى ما في المغني
وذكر المرادي في شرح الألفية أحد عشر موضعا لوجوب الاقتران بالفاء وهي الجملة الاسمية والفعلية الطلبية
والفعل غير المتصرف والمقرون بالسين أو سوف أو قد أو منفيا بما أو لن أو إن والمقرون بالقسم والمقرون برب
قال فهذه الأجوبة تلزمها الفاء لأنها لا تصلح جعلها شرطا وخطب التمثيل سهل انتهى وهذا لا يخالف قول المغني
أنها منحصرة في ست لأن حرف الاستقبال شامل للسين وسوف ولن وما له الصدر شامل للقسم ورب والأضبط
والأخصر ما ذكره الرضي أنها واجبة في أربعة مواضع أحدها الجملة الطلبية كالأمر والنهي والاستفهام والتمني
والعرض والتحضيض والدعاء والثاني الجملة الإنشائية كنعم وبئس وما تضمن معنى إنشاء المدح وكذا عسى وفعل
التعجب والقسم الثالث الجملة الاسمية الرابع كل فعلية مصدرة بحرف سوى لا ولم في المضارع سواء كان الفعل
المصدر ماضيا أو مضارعا انتهى وظاهره أن الطلبية لا تدخل تحت الإنشائية ولذا صرح بعده بما يفيد التغاير
فقال إن الجملة الإنشائية مجردة عن الزمان والطلبية متمحضة للاستقبال وتمامه فيه وفي شرح التوضيح من
بحث الصلة الإنشائية ما قارن لفظها معناها والطلبية ما تأخر وجود معناها عن وجود لفظها انتهى وهذا
كله عند النحاة وأما في علم المعاني فالطلبية من أقسام الإنشائية لأنها ما ليس لها خارج تطابقه ولا تطابقه

والخبرية ما لها خارج يطابقه او لا يطابقه ومما قررناه ظهر ان قول الزيلعي ان مواضعها سبع ونظمها بعضهم فقال
طلبية واسمية وبجامد وبما وقد ولن وبالتنفيس قاصر عن الاستيفا وزيادة المحقق عليه في فتح القدير عليه ما ذكره
المرادي ليس بتحرير والحق ما اسلفناه عن الرضي فاذا عرف ذلك تفرع عليه انه لو لم يات بالفا في موضع وجوبها
فانه يتنجز كان دخلت انت طالق فان نوى تعليقه دين وكذا اذا نوى تقديمه وعن ابي يوسف انه يتعلق حملا لكلامه
على الفايدة فتضمر الفا قلنا الخلاف مبني على جواز حذفها اختيارا فاجازه اهل الكوفة وعليه فرع ابو يوسف
ومنعه اهل البصرة وعليه تفرع المذهب وقد حكى الرضي خلاف الكوفيين كما ذكرناه فان قلت يرد على البصريين
قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون قلت قد اجاب عنه الرضي بانه بتقدير القسم ويجوز ان يكون قوله تعالى
واذا تتلى عليهم اياتنا بينات ما كان حجتهم مثله اي بتقدير القسم ويجوز ان يكون اذا لمجرد الوقت من دون ملاحظة
الشرط كما يلاحظ في قوله تعالى والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون وقوله تعالى واذا ما غضبوا هم يغفرون
انتهى ولو اجاب بالواو في موضع وجوبها لفا تنجز وان نوى تعليقه يدين وفي المعراج ولو نوى تعليقه تقديمه قيل يصح
ويحمل الواو على الابتدا وفيه ضعف لان واو الابتدا لا تستعمل في اول الكلام انتهى وظاهر ما في المحيط انه لو نوى
تعليقه لا يدين فانه قال ولا تصح نية التعليق اصلا لانه يحتاج الى اسقاط حرف الواو والى اضمار حرف الفا
لان الاضمار انما يصح متى اظهر ما اضمر لا يختل الكلام وهنا لو اظهر ما اضمر اختل الكلام لانه يصير ان دخلت الدار
فانت طالق ولو لم يات بحرف التعليق كانت طالق ان دخلت الدار تنجز لعدم التعليق ولو قدم الجواب واخر الشرط
لكن ذكره بالواو كانت طالق وان دخلت الدار تنجز لان الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض المذكور على ما عرف
في موضعه تقديره ان لم تدخلي وان دخلت وان هذه هي الوصلية كذا في فتح القدير وهو اختيار لقول الجرمي
وهو ليس بمرضي عند الرضي لانه يلزمه الا ان يأتي بالفا في الاخبار فيقول زيد وان كان غنيا فبخيل لان الشرط لا يلغى
بين المبتدا والخبر اختيارا واما على ما اخترناه من كون الواو اعتراضية فيجوز لان الاعتراضية تاتي بين جزءين من الكلام
كانا بلا فصل اذ لم يكن احدهما حرفا انتهى وقال قبله وشرط دخولها ان يكون ضد الشرط المذكور اولى بذلك المقدم
الذي هو كالعوض عن الجزاء من ذلك الشرط كقولك اكرمه وان شتمني فالشتم بعيد من اكرامك الشاتم وضده
وهو المدح اولى بالاكرام وكذلك اطلبوا العلم ولو بالصين والظاهر ان الواو الداخلة على كلمة الشرط في مثله
اعتراضية ويعني بالجملة الاعتراضية ما يتوسط بين اجزاء الكلام ومتعلقا به معنى مستانفا لفظا على طريق
الالتفات الى اخره وفي المحيط وذكر الكرخي انه لو نوى بيان الحال على معنى انت طالق في حال دخولك صح نيته
ديانة لا قضا لان الواو في مثله تذكر للحال كقوله انت طالق وانت راكبة انتهى وقال الرضي وعن الزمخشري في مثله
الحال فيكون الذي هو كالعوض عن الجزاء عاملا في الشرط نصا على انه حال كما عمل جواب متى عند بعضهم في متى النصب
على انه ظرفه ومعنى الظرفية والحال متقاربان ولا يصح اعتراض الجرمي عليه بان معنى الاستقبال الذي في ان
تناقض معنى الحال الذي في الواو ولان حالية الحال باعتبار عامله معتبرا مستقبلا كان العامل او ماضيا نحو
اضربه غدا مجردا وضربته امس مجردا واستقبالية شرط ان باعتبار زمن التكلم فلا تناقض بينهما انتهى كلام الرضي
وهو مؤيد لقول الكرخي ولو ذكره بالفا كانت طالق فان دخلت قال في المعراج لا رواية فيه ولقايل ان يقول تطلق لان
الفا صارت فاصلة ولقايل ان يقول لا تطلق لان الفا حرف التعليق انتهى وفي فتح القدير وقياس المذكور في حذف
الفا في موضع وجوبها وذكر الواو مع الجواب ان يكون التنجيز موجب اللفظ الا ان ينوي التعليق لاتحاد الجامع وهو
عدم كون التعليق اذ ذاك مدلول اللفظ فلا يثبت الا بالنية والفا وان كان حرف تعليق لكن لا يوجبه الا في محله
ولا ارى له مثلا انتهى وثم كالواو وقال في المحيط لو قال انت طالق ثم ان دخلت الدار طلقت للحال ولا تصح نية التعليق
اصلا لانه لا يحتمله لان ثم للتعقيب مع الفصل والتعليق للوصل فكان بينهما مضادة انتهى اعلم ان ما المذكورة
بعد اداة شرط زايدة قال الرضي واما ما فتزاد مع الخمس كلمات المذكورة اذا افادت معنى الشرط نحو اذا ما تكرمني
اكرمك بغير الجزم ومتى ما تكرمني اكرمك بمعنى متى تكرمني ولا يفيد ما معنى التكرير ولو افادتها لم تكن زايدة فمن قال
ان متى للتكرير فمتى ما مثله ومن قال ليس للتكرير فكذا متى ما واياما تفعل فعلت وايتما تكن اكن واما تذهبن فقد
تدخل بعدها نون التاكيد وقد تدخل بغير نون قليلا في الشعر وليست في حيثما واذما زايدة لانها هي المصححة لكونهما جازمتين فهي لكافة ايضا عن الاضافة
ايضا انتهى ذكره في بحث حروف الزيادة ولم يذكر منها ما في كلما لكونها ليست زايدة لافادتها التكرار وكذا قال ويفيد

كل التكرار بدخول ما عليه دون غيره من ادوات الشرط انتهى وفي المحيط وعن ابي يوسف لو قال انت طالق لدخلت
الدار فهذا تنجيز لانه دخل الدار واكده باليمين فيصير كانه قال ان لم اكن دخلت فانه لم يكن دخل طلقت ولو قال
انت طالق لا دخلت الدار يتعلق بالدخول لان لا حرف نفي وقد اكده بالدخول فكان الطلاق معلقا بالدخول
ولو قال انت طالق لدخولك الدار طلقت الساعة لان اللام للتعليل فقد جعل الدخول علة للوقوع وجدت
العلة ام لا ولو قال انت طالق بدخول الدار او بحيضتك لم تطلق حتى تدخل او تحيض لان الباء للوصل
والالصاق وانما يتصل الطلاق ويلتصق بالدخول اذا تعلق به ولو قال انت طالق على دخولك الدار ان قبلت
يقع والا فلا لانه استعمال الاعواض فكان الشرط قبول العوض لا وجوده كما لو قال انت طالق على ان تعطيني
الف درهم انتهى وفي فتح القدير ويقع في الحال بقوله انت طالق ان دخلت وبقوله ادخلي الدار وانت طالق فيتعلق
بالدخول لان الحال شرط مثل ادِّ الي الفا وانت طالق لا تطلق حتى تؤدي انتهى وسياتي في العتاق انه على القلب اي
كوني طالقا في حال الاداء وكرحرا في حال الاداء وقوله لان الحال شرط منقوض بانت طالق وانت مريضة فانه يقع
للحال فالتعليل الصحيح ان جواب الامر بالواو وجواب الشرط بالفا كذا في المعراج وفيه لو قال ادِّ الي الفا فانت طالق
بالفا يتنجز لانها للتعليل كقوله افتحوا الباب وانتم امنون يتعلق ولو قال فانتم امنون لا يتعلق للتفسير ولو قال
انت طالق ووالله لا افعل كذا فهو تعليق ويمين ولو قال انت طالق والله لا افعل كذا طلقت في الحال ذكرهما في جوامع
الفقه انتهى قوله ففيها ان وجد الشرط انتهت اليمين اي في الفاظ الشرط ان وجد المعلق عليه انحلت اليمين وحنث
وانتهت لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا يبقى اليمين بدونه ولانه
وقع الحنث فلا يتصور الحنث مرة اخرى الا بيمين اخرى او بعموم تلك اليمين ولا عموم وفي المحيط معزيا الى الجامع
الاصل ان اضافة الجمع الى الواحد تعتبر جمعا في حق الواحد والجمع المضاف الى الجمع يعتبر احادا في حق الاحاد
ولا يعتبر جمعا في حق الاحاد فلو قال ان دخلتما هذه الدار فلا بد من دخولهما وان قال لهاتين الدارين فدخلت كل
واحدة دارا على حدة طلقتا ولو قال ان ولدتما ولدا او حضتما حيضة فولدت احداهما او حاضت طلقتا لعدم
امكان الاجتماع بخلاف ان ولدتما وحضتما او ان ولدتما ولدين او حضتما حيضتين لا بد من ولادة كل واحدة
وحيضها وكذا ان اكلتما هذا الرغيف لا بد من اكلهما للامكان ولو قال ان لبست قميصين لا بد من لبسهما معا للحنث
فلا يحنث بلبسهما متفرقين بخلاف هذين القميصين يحنث بلبسهما متفرقين كان تغديت رغيفين يحنث باكلهما
متفرقين بخلاف ان اكلت رغيفين لا بد من اكلهما معا وافاد باطلاقه انه لو زاد على ان ابدا فالانتهاء للتكرار كما لو
قال ان تزوجت فلانة ابدا فهي طالق فتزوجها طلقت ثم اذا تزوجها ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو نصر الدبوسي كما في فتح
القدير وعلله البزازي في فتاواه بان التابيد ينفي التوقيت لا التوحيد فيتابد عدم التزوج ولا يتكرر ومن مسايل ان
ما في الواقعات الحسامية والمحيط لو كان له اربع نسوة فقال لهن ان لم ابت عندك الليلة فالثلاث طوالق ثم قال
للثانية مثل ذلك ثم قال للثالثة مثل ذلك ثم قال للرابعة مثل ذلك ثم بات عند الاولى وقع عليها الثلاث
لانه انحل فيها ثلاثة ايمان ويقع على كل واحدة منهن ممن لم يبت عندهن تطليقتان لانه انحل على كل واحدة يمينان
ولو بات مع ثنتين وقع على كل واحدة منهما تطليقتان وعلى الاخريين على كل واحدة منهما تطليقة يخرج على هذا
الاصل ولو بات مع الثلاث وقع على كل واحدة منهما تطليقة لانه انحل على كل واحدة منهن واحدة وهي اليمين التي
عقدت على التي لم يبت عندها ولا يقع على هذه التي لم يبت عندها شيء لان الايمان التي عقدت على الثلاث لم ينحل
شيء منهن على الرابعة وهي التي لم يبت عندها انتهى ومنها ما في الخانية ان دخلت الدار ان دخلت الدار
فانت طالق فهذه على دخلة واحدة ولو قال ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فهذا على دخلتين ولو قال ان قلت
لك انت طالق فانت طالق ثم قال قد طلقتك تطلق ثنتين واحدة بالتطليق وواحدة باليمين انتهى والفرع الاخير
يفيد ان قولهم ان التعليق يراعى فيه اللفظ ولا يقوم لفظ اخر مقامه يستثنى منه المرادف له فان قوله قد طلقتك
مرادف لقوله انت طالق من جهة افادة وقوع الطلاق ومنها ما في الصيرفية ان لم تمت فلانة غدا فانت طالق فقضي
الغد وهي حية يقع لامكانه بخلاف ان تكلمت الموتى حيث لا يقع لعدمه ومنها ما فيها ايضا قالت لزوجها لك
مع فلانة شغل ولك معها حديث فقال ان كنت اعرف انه رجل او امراة فانت كذا قال ان كان له معها حديث وشغل
وقع والا فلا لان الاعتبار هنا للمعنى لا للحقيقة والمعنى زن التعرض ومنها ما لو قال ان لم اكل اليوم في العالم لم اذق

هذه الدنيا فحلال الله على حرام فحنث حتى مضى ليوم سواء حبسه القاضي او الوالي في بيت لان الحنث يبقى نقيضا قال الله
تعالى او ينفوا من الارض انتهى ومنها ما في الخانية ايضا لو قال انت طالق ان دخلت الدار ثلاثا ينصرف الثلاث الى
الطلاق الا ان ينوي الدخول ولو قال انت طالق ان دخلت الدار عشرا فهي على الدخول عشر مرات لا الى الطلاق انتهى
ومنها ما فيها ايضا قال ان لم اجامعها الفمرة فهي طالق قالوا هذا على المبالغة والكثرة دون العدد ولا تقدير في
ذلك والسبعون كثير انتهى ومنها ما فيها لو قال لامرأته ان نكحتي امراتي فانت طالق ثلاثا فان لم يطلقها واحدة بائنة
متصلة بيمينه تطلق ثلاثا ولو قال انت امراتي فانت طالق ثلاثا طلقت ثلاثا انتهى ودل اقتصاره على استثناء كلما ان
من لا تفيد التكرار فعلى هذا ما في الغاية لو قال لنسوة له من دخلت منكن الدار فهي طالق فدخلت واحدة منهن الدار
مرارا طلقت بكل مرة تطليقة لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فيراد به تعميم الفعل عرفا مرة بعد اخرى
لقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا افاد العموم واستدل عليه بما ذكر في السير الكبير اذا قال الامام من قتل قتيلا
فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما انتهى مشكل لان عموم الصيد لكون الواجب فيه مقدرا بقيمة المقتول وفي
السلب بدلا له الحال وهو ارادة التشجيع وكثرة القتل والحق ان ما في الغاية احد القولين وقد نقل القولين في الغنية
في مسئلة صعود السطح ودل ايضا على ان اذا لا تفيد التكرار واما قوله تعالى واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض
عنهم فاما حرم القعود مع الواحد في كل مرة من العلة لا من الصيغة كما فيما تقدم لما فهمنا من ترتيب الحكم وهو الجزاء في الاول
ومنع القعود على المشتق منه وهو القتل والخوض فيتكرر به كما في فتح القدير ودل ايضا على ان ان لا تفيد التكرار وفي
المحيط وجامع الفقه لو قال اي امراة اتزوجها فهو على امراة واحدة بخلاف كل امراة اتزوجها حيث يعم بعموم الصيغة
انتهى واستشكله في التبيين وفي فتح القدير حيث لم يعم اي امراة اتزوجها بعموم الصيغة ولم يجب عنه وقد ظهر لي انه
لا اشكال فيه من حيث الحكم وهو منقول في الخلاصة والولوالجية ايضا وزاد في البزازية الا ان ينوي جميع النساء لان
الصيغة هنا ليست عامة لان الفعل وهو التزوج مسندا الى خاص وهو المتكلم وهو نظير ما صرح به الاصوليون
في الفرق بين اي عبيدي ضربته لا يتناول الا الواحد وبين اي عبيدي ضربك يعتق الكل اذا ضربوا لانه في الاول اسند
الى خاص وفي الثاني الى عام بخلاف كل امراة اتزوجها فان العموم انما هو من كلمة كل لا من الوصف والوصف خاص كما قلنا
وانما الاشكال في قوله حيث يعم بعموم الصفة لانه لا عموم لها فيهما الا ان الاشكال لتسليم عمومها وانه ينبغي ان يكون كذلك
في اي كما فعلا **فان قلت** هذا يقتضي انه لو قال اي امراة زوجت نفسها مني فهي طالق انه يعم ولجميع النساء لان الوصف
هنا عام لانه لم يسند الى معين فهو كقوله اي عبيدي ضربك بل اولى لتنكير المضاف اليه **قلت** الحكم كذلك كما في
الخلاصة من الفصل الرابع في اليمين في النكاح ويدل على ما فهمناه ما ذكره الحاكم في الكافي لو قال لنسوة ايتكن اكلت من
هذا الطعام شيئا فهي طالق فاكلن جميعا منه طلقن كلهن وكذلك ايتكن دخلت هذه الدار فدخلنها وكذلك لو قال ايتكن
شاءت فهي طالق فشئن جميعا ولو قال ايتكن بشرتني بكذا فهي طالق فبشرنه جميعا طلقن وان بشرته واحدة قبل الاخرى طلقت
وحدها انتهى وفي المحيط لو قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها جميعا ان كانت الخشبة بحيث يطيق حملها
واحد لم يحنث لان كلمة اي تتناول الواحد المنكر من الجملة فكان شرط الحنث حمل الواحد ولم يوجد بكماله وان كانت بحيث لا
يحملها الواحد عتقوا لان في العرف يراد به حملهم على الشركة لما تعذر حملها على الواحد فصار كانه قال ايكم حملها مع اصحابه
ونظيره لو قال ايكم شرب ماء هذا الوادي فشربوا جميعا عتقوا لان المراد منه شرب البعض عرفا لان شرب الكل متعذر فصار
كانه قال ايكم شرب بعض هذا الماء فهو حر ولو قال ايكم شرب ماء هذا الكوز وكان ماؤه يمكن شربه للواحد بدفعة او دفعتين
فشربوا جميعا لم يعتق واحد منهم وان حملها بعضهم يعتق لان كلمة اي تتناول واحدا منكرا من الجملة لكنها صارت عامة
بعموم الوصف وهو الحمل فيتناول لكل واحد على الانفراد على سبيل البدل لا على العموم والشمول بخلاف قوله ان حملتم
هذه الخشبة فانتم احرار فحملها بعضهم لم يعتق لان اللفظ عام بصيغته فيتناول الكل لعمومه فما لم يوجد منهم لا يتحقق
شرط الحنث انتهى وبه علم ان قولهم انها تعم بعموم الوصف ليس على اطلاقه **قوله** الا في كلما لاقتضائها عموم الافعال
كاقتضاء كل عموم الاسماء لان كلمة كل موضوعة لاستغراق ما دخلت عليه كان لم يكن معه غيره غير ان كلما تدخل على الافعال
وكل تدخل على الاسماء فيفيد كل منهما عموم ما دخلت عليه فاذا وجد فعل واحدا او اسم واحد فقد وجد المحلوف عليه
فانحلت اليمين في حقه وفي حق غيره من الافعال والاسماء باقية على حالها فيحنث كلما وجد المحلوف عليه غير ان المحلوف عليه
طلقات هذا الملك وهي متناهية فالحاصل ان كلما لعموم الافعال وعموم الاسماء ضروري فيحنث بكل فعل حتى تنتهي طلقات

هذا الملك وكل لعموم الاسماء وعموم الافعال ضروري ولو قال المصنف الا في كل وكلما كان اولى لان اليمين في كل وان انتهت
في حق اسم تبقى في حق غيره من الاسماء كما سياتي وفي الولوالجية الطلاق والعتاق متى علق بشرط منكر يتكرر واليمين متى
علق بشرط منكر لا يتكرر حتى لو قال كلما دخلت الدار فوالله لا اكلم فلانا فدخلت الدار مرارا فكلمه بعد ذلك لا يحنث الا
في يمين واحدة ولو قال كلما دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا فدخل الدار مرارا ثم كلمه مرة يحنث في الايمان كلها والفرق
ان انعقاد اليمين بالله تعالى ليس الا بذكر اسم الله تعالى مقرونا بخبر وذكر اسم الله تعالى مقرونا بخبر الدخول والكلام فكان
لانعقاد اليمين تعلقا بالدخول كان لها تعلق بالكلام بدليل انه لو قال ان دخلت والله ولم يقل لا اكلم لا ينعقد فلا يصح
لكن تصحيح اليمين بالله تعالى معلقا بالدخول وحده وانما تصحيحها بالدخول والكلام جميعا والدخول منكر والكلام غير
منكر والمعلق بشرط منكر وغير منكر لا يتكرر فاما اليمين بالطلاق والعتاق وغيرهما فمعلق بالدخول وحده
الا ترى انه لو اقتصر عليه صح فلم يكن لانعقاد اليمين تعلق بالكلام فبقي اليمين معلقا بالدخول وحده والدخول يتكرر
لانه ادخل فيه كلمة كلما والمعلق بشرط منكر يتكرر فيصير قائلا عند كل دخلة ان كلمت فلانا فامراته طالق ولو كرر هذه
المقالة ثم كلمه مرة يحنث في الايمان كلها لان الشرط الواحد يصلح شرطا للايمان كلها انتهى وزاد البزازي على الطلاق والعتاق
الظهار وفي المحيط معزيا الى الجامع اصله ان الجزاء متى علق بشرط منكر وغير منكر فانه لا يتكرر بتكرر المنكر لان المعلق بشرطين
لا ينزل الا عند وجودهما فلو قال كلما دخلت هذه الدار فعلي حجة ان ضربتك فدخل مرارا ولم يضربه الا مرة فانه يلزمه
حج بعدد الدخلات لان المعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط فكانه قال عند كل دخلة علي حجة ان ضربتك بخلاف
ما لو ضربك ودخل ثم دخل مرة اخرى فانه لا يلزمه حجة اخرى ما لم يضربه ثانيا وكذلك لو قال كلما دخلت الدار فامراته
طالق وعبده حر ان ضربت فلانا لانه علق بشرط منكر وهو الدخول عتقا او طلاقا معلقا بالضرب انتهى **قوله** فلو قال
كلما تزوجت امراة يحنث بكل امراة ولو بعد زوج اخر بيان لبعض تفاريع كل وكلما وفي مسائل منها مسئلة الكتاب ووجهه
ان الشرط ملك يوجد في المستقبل وهو غير محصور وكلما وجد هذا الشرط تبعه ملك الثلاث فيتبعه جزاؤه وحكي
ما ذهب اليه ابو يوسف ان كلما انما يوجب التكرار في المعينة لا غير المعينة بادعا اتحاد الحاصل من كل وكلما اذا نسب فعلها
الى منكر لان الحاصل كل تزوج لكل امراة وفي مثله ينقسم الاحاد فلزم بالضرورة انها اذا انحلت في فعل انحلت في اسمه
فلا يتكرر الحنث في امراة واحدة وهو مردود لان انقسام الاحاد على الاحاد عند التساوي وهو منتف لان دائرة عموم
الافعال اوسع لان كثيرا من افراده ما يتحقق بالتكرار من شخص واحد وقد فرض عمومه بكلما فلا يعتبر كل اسم بفعل
واحد فقط ومنها لو قال لكل امراة اتزوجها فهي طالق فكل امراة تزوجها تطلق واحدة فان تزوجها ثانيا لا تطلق لاقتضائها
عموم الاسماء لا عموم الافعال ولو نوى بعض النساء صحت نيته ديانة لا قضاء لانه نية تخصيص العام خلاف الظاهر
وقال الخصاف تصح نيته في القضاء ايضا وهذا مخلص لمن يحلفه ظالم فاخذ بقوله لا باس به لان الحالة دلالة ظاهرة
كذا في المحيط والفتوى على ظاهر المذهب وان اخذ بقول الخصاف اذا كان الحالف مظلوما فلا باس به كذا في الولوالجية
ومنها لو كان له اربع نسوة فقال كل امراة تدخل الدار فهي طالق فدخلت طلقت واحدة ولو دخلت طلقن فان دخلت
تلك المراة مرة اخرى لا تطلق ولو قال كلما دخلت فدخلت امراة طلقت ولو دخلت ثانيا تطلق وكذا ثالثا فان تزوجت
بعد الثلاث وعادت الى الاول ثم دخلت لم تطلق خلافا لزفر **ومنها** ما لو قال كلما تزوجت امراة ودخلت الدار فهي طالق
فتزوج امراة مرتين ثم دخلت الدار لم تطلق الا مرة واحدة لان قوله ودخلت عطف على التزوج وحكم المعطوف عليه
وكلمة كلما ووجه التكرار فصار الدخول مكررا ايضا بخلاف ما لو قال كلما تزوجت امراة فهي طالق ان دخلت الدار فتزوج
مرارا ودخل مرة طلقت ثلاثا لانه لم يعطفه على الشرط المكرر وانما جعله شرطا بان وهي لا تفيد التكرار فصار الدخول
شرط الحنث في الايمان كلها كذا في المحيط **ومنها** لو قال كلما تزوجت امراة فهي طالق وعبد من عبيدي حر فتزوج امراة
طلقت وعتق عبد من عبيده ولو تزوج اخرى طلقت ولا يعتق عبد من عبيده كذا ذكره الاسبيجابي واصله ان الكلام
اذا كان تاما مستقلا بنفسه يوجد حكمه من نفسه لا من غيره وان كان ناقصا غير مستقل بنفسه ولا مفهوم المعنى بذاته
يوخذ حكمه من غيره لئلا يلغو بنفسه والكناية لا تستقل بنفسها فاخذ حكمها من المكني عنه والصريح معتبر بنفسه
فلو قال كل امراة لي تدخل الدار فهي طالق وعبد من عبيدي حر فدخل طلقن ولم يعتق الا عبد واحد لان العبد صريح
مستقل بنفسه فلم ينعطف على الاول وانه نكرة في الاثبات فيخص ولو قال كلما والمسئلة بحالها عتق اربع عبيد لان كلما
اوجبت تعميم الفعل فصار كل دخول شرطا على حدة وعتق العبد معلق بالدخول ومن ضرورة تكرار الشرط تكرار الجزاء

حتى يفيد ومن ضرورة تكرار الجزاء تعميم الاسم ولو قال كل جارية لي تدخل فهي حرة وولدها وعبد من عبيدي حر فدخل جميعا
عتقن وعتق الاولاد كلهن ولم يعتق الا عبد واحد ولو قال كل دار دخلتها فعلي حجة فدخل دورا لم يلزمه الا حجة لانه
صرح بالحجة وهي نكرة في الاثبات فتخص ولم يقترن بها ما يوجب تعميمها ولم يعلقها بشرط مكرر فان الدخول غير مكرر لان كلمة كل
تجمع الاسماء دون الافعال ولو قال فعلي بها حجة لزمه بكل دار حجة وتمامه في المحيط الا انه يشكل بفرع الاسبيجابي ولعل الصواب
كل امراة اتزوجها دون كلما كان كما لا يخفى ومنها ما في الكافي وغيره ولو قال كلما نكحتك فانت طالق فنكحها في يوم ثلاث مرات
ووطئها في كل مرة طلقت طلقتين وعليه مهران ونصف وقال محمد بانت بثلاث وعليه اربعة مهور ونصف ولو قال كلما
نكحتك فانت طالق باين فنكحها ثلاث مرات في يوم ووطئ في كل مرة بانت بثلاث اجماعا وعليه خمسة مهور ونصف وتوضيحه
فيه ومنها ما لو قال كلما دخلت هذه الدار فامراتي طالق وله اربع نسوة فدخلها اربع مرات ولم يعين واحدة منهن بعينها
تقع بكل دخلة واحدة ان شاء فرقها عليهن وان شاء جمعها على واحدة ولو قال كلما دخلت هذه الدار وكلمت فلانا او كلمت
فلانا فعبد من عبيدي حر فدخلت مرارا وكلمت مرة لم يعتق الا عبد واحد ولو قال كلما دخلت هذه الدار فان كلمت فلانا فانت
طالق فدخلت ثلاثا ثم كلمت فلانا طلقت ثلاثا ولو قال كلما دخلت هذه الدار فكلما كلمت فلانا فانت طالق فاليمين الثانية
تصير معلقة بالدخول واذا دخلت الدار انعقدت اليمين الثانية فاذا كلمت ثلاث مرات بعد ذلك طلقت ثلاثا كذا في
المحيط ومنها ما في الخانية والمحيط رجل له اربع نسوة فقال كل امراة لم اجامعها منكن الليلة فالاخريات طوالق فجامع
واحدة منهن فطلع الفجر طلقت المجامعة ثلاثا لانها مطلقة بترك جماع كل واحدة منهن وسائرهن طلقت كل واحدة ثنتين
لان في حق سائرهن ترك جماع امراتين في حق كل واحدة سواها وعلى هذا القياس فافهم ومنها ما في الخانية قال كلما قعدت
عندك فامراته طالق فقعد عنده ساعة طلقت ثلاثا لان الدوام على القعود وعلى كل ما يستدام بمنزلة الانشاء ولو
قال كلما ضربتك فانت طالق فضربها بيديه جميعا طلقت ثنتين وان ضربها بكف واحد لا تطلق الا واحدة وان
وقعت الاصابع متفرقة لان في اليدين تكرار الضرب لان الضرب بكل يد ضربة على حدة فكان ذلك بمنزلة الضرب ضربتين
واحدا اما في الوجه الثاني لم يتكرر الضرب لان الاصل في الضرب هو الكف والاصابع تابع لها فلم يتعدد الضرب ولو
قال لامراته كلما طلقتك فانت طالق فطلقها واحدة يقع طلاقان طلاق بالتطليق وطلاق بقوله كلما طلقتك
فانت طالق ولو قال كلما وقع عليك طلاقي فانت طالق فطلقها واحدة طلقت ثلاثا انتهى ومنها ما في المحيط ثم
المنعقد بكلمة كلما يمين واحدة للحال ويتجدد انعقادها مرة بعد اخرى كلما حنث في يمينه اما ايمان منعقدة على رواية الجامع
ايمان منعقدة للحال انحلت بعضها وبقي بعضها منعقدة بعد الحنث الى ان يوجد شرطها وعلى رواية المبسوط المنعقد للحال
يمين واحدة ويتجدد انعقادها مرة بعد اخرى كلما حنث في يمينه ام ايمان منعقدات على رواية الجامع ايمان منعقدة للحال
انحل بعضها وبقي بعضها منعقدة بعد الحنث الى ان يوجد شرطها وعلى رواية المبسوط المنعقد للحال يمين واحدة ويتجدد
انعقادها مرة بعد اخرى لان الجزاء لم يذكر الا مرة وهو المعتبر ووجه رواية الجامع ان كلما بمنزلة تكرار الشرط والجزاء والنوي
على رواية الجامع لانه احوط انتهى ولم يذكر ثمرة الاختلاف وينبغي ان تظهر الثمرة فيما اذا حلف بالطلاق لا يحلف بان قال
كلما حلفت فانت طالق ثم علق بكلمة كلما فعلى رواية الجامع يقع الان الثلاث وعلى رواية المبسوط تقع الان واحدة ولما
اذا حلف بالله ان لا يحلف فينبغي ان يجب كفارة واحدة للحال اتفاقا لانه لا يعلم ما زاد على اليمين الواحدة وفي البزازية
من كتاب القضا لو قال لامراة كلما تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها ورفع الحال الى حاكم يرى صحة النكاح فقضى
ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد دخول زوج اخر اختلف المشايخ في انه هل يحتاج الى القضا ثانيا بنا على ان المنعقد بكلمة
كلما للحال يمين واحدة يتجدد انعقادها كلما وقع الحنث وهو رواية الاصل ام المنعقد بها في الحال ايمان كما هو رواية الجامع
وهو الاصح فيحنث في البعض لوجود الشرط ويبقى الباقي منعقدة فمن قال بهذا شرط القضا ثانيا ومن قال بالاول لا انتهى
وهذا بيان ثمرة الاختلاف في المعلق بالتزوج لا مطلقا **قوله** وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها لانه لم يوجد الشرط
والجزاء باق لبقاء محله فتبقى اليمين وسياتي ان زوال الملك بالثلاث مبطل للتعليق فكان مراده منه الزوال بما دون
الثلاث بان طلقها بعد التعليق واحدة او ثنتين فانقضت عدتها ثم تزوجها ثم وجد الشرط طلقت واطلق الملك فشمل
ملك النكاح وملك اليمين حتى لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل عتق وقيد بزوال الملك لان
زوال امكان البر المصحح للتعليق مبطله وتفرع على ذلك فروع منها ما في البزازية قال لها ان لم تدفعي الي الدينار الذي
علي الى شهر فانت كذا فابرأته قبل الشهر بطل اليمين انتهى ومنها ما في القنية ان لم تردي ثوبي الساعة فانت طالق فاخذه منه

قبل ان تدفعه اليه لا يحنث وقيل يحنث ومنها ان لم تجي بفلان فانت طالق فجاء فلان من جانب اخر بنفسه فالحاصل انه متى
عجز عن الفعل المحلوف عليه واليمين موقتة بطلت عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف دعا الى الوقاع امراته فابت
فقال متى يكون فقالت غدا فقال ان لم تفعلي هذا المراد غدا فانت طالق ثم نسياه حتى مضى الغد لا يحنث حلف ليخرجن
ساكن داره اليوم والساكن ظالم غالب يتكلف في اخراجه فان لم يمكنه فاليمين على التلفظ باللسان انتهى وذكر مثله
فيها فروعا تحتاج الى التوفيق حلف ان لم تحضر بيت فلان غدا فقيد ومنع فلم يحضر حتى مضى الغد اختلف فيه والمختار
للفتوى لا يحنث قال لها وهي في بيت امها ان لم اذهب بك الى داري فانت طالق ثم اخرجها من دار امها فهربت منه فلم يقدر
على اخذها ومنع حلف لا يسكن فلم يقدر على الخروج الا بطرح نفسه من الحائط بعدما اوثق لا يحنث ولو وجد الباب
مغلقا لم يمكنه فتحه في حينه فلان ولو قال ان لم تخرج من هذا المنزل اليوم فقيد ومنع حنث وكذا لو قال لها في
منزل والدها ان لم تحضري في منزلي الليلة فانت طالق فمنعها الوالد من الحضور تطلق هو المختار ولو قال لاصحابه
ان لم اذهب بكم الليلة الى منزلي فذهب بهم بعض الطريق فاخذهم العسس فحبسهم لا يحنث ان لم اعمل هذه السنة في
المزارعة بتمامها فمرض ولم يتم حنث ولو حبسه السلطان لا يحنث انتهى اقول ان قوله اخرج وان لم اذهب بك وان لم تخرج
وان لم تحضري منزلي سوا في ان القيد والمنع لا يحنث لانه اكراه ولا اكراه تاثير في الفعل بالاعدام كالسكنى الا في
العدم والمعلق عليه في هذه المسائل العدم فلم يؤثر فيه الاكراه وانما يشكل مسئلة العسس فان الشرط العدم وقد
اثر فيه الحبس وكذا يشكل مسئلة ان لم اعمل هذه السنة فان الشرط العدم وقد اثر فيه حبس السلطان ومنها ما في
الخانية امراة رفعت من كيس زوجها درهما واشترت به لحما وخلط اللحام الدرهم بدراهمه وقال لها الزوج ان لم تردي
علي ذلك الدرهم اليوم فانت طالق فمضى اليوم وقع الطلاق لوجود شرطه فان اراد الحيلة للخروج عن اليمين ان تاخذ
المراة كيس اللحام وتسلمه الى الزوج انتهى وذكر قبله رجل دفع الى امراته درهما ثم قال ما فعلت بالدراهم فقالت اشتريت
اللحم فقال الزوج ان لم تردي علي ذلك الدرهم فانت طالق وقد ضاع الدرهم من يد القصاب قالوا ان لم يعلم انه اذيب
ذلك الدرهم او سقط في البحر لا يحنث انتهى ومفهومه انه اذا لم يكن رده فانه يحنث فيعلم به ان قولهم يشترط لبقا اليمين
امكان البر انما هو في المقيدة بالوقت فعدمه مبطل لها اما المطلقة فعدمه موجب للحنث والحاصل ان امكان البر شرط
لانعقاد اليمين مطلقا مطلقة كانت او مقيدة واما في البقا فان كانت مقيدة فيشترط بقا امكان البر لبقائها وان
كانت مطلقة فلا وكذا قال في الكتاب في باب اليمين في الاكل والشرب ان لم اشرب ما في هذا الكوز اليوم فكذا ولا ما فيه او
كان فصب او اطلق ولا ما فيه لا يحنث وان كان فصبه حنث انتهى وسنوضحه ان شا الله تعالى وفي الخانية رجل قال لاصحابه ان لم
اذهب بكم الليلة الى منزلي فامراته طالق فذهب بهم بعض الطريق فاخذهم اللصوص وحبسوهم قالوا لا يحنث في يمينه
وهذا جواب يوافق قول ابي حنيفة ومحمد اصله مسئلة الكوز انتهى بقي هنا مسئلتان كثر وقوعهما الاولى حلف بالطلاق
ليؤدين له اليوم كذا فعجز عن الاداء بان لم يكن معه شي ولا يوجد من يقرضه الثانية ما يكتب في التعاليق انه متى نقلها
او تزوج عليها وابرأته من كذا مما لها عليه قبل الشرط فهل تبطل اليمين فالجواب ان قوله في القنية انه متى عجز عن المحلوف
عليه واليمين موقتة فانها تبطل يقتضي بطلانها في الحادثة الاولى الا ان يوجد نقل صريح بخلافه واما الثانية فقد
يقال ان الابرا بعد الاداء ممكن لانه لو دفع الدينار الى صاحبه ثم قال الداين لمديونه ابرأتك براءة اسقاط قال في الذخيرة
صح الابرا ويرجع المديون بما دفعه ذكره في كتاب البيوع في مسئلة الابرا عن الثمن والحط منه الا ان يوجد نقل بخلافه
فيتبع وفي المحيط قبيل القسم الخامس في الطاعات والمحرمات من كتاب الايمان لو قال لامراته ان لم تكوني زوجتي غدا فانت طالق
ثلاثا فخلعها في الغد ان نوى بذلك كونها امراة له في بعض النهار تطلق وان لم تكن له نية لم تطلق لان الابرا انما يتصور في
اخر النهار ولو خلعها قبل غروب الشمس ثم تزوجها قبل غروب الشمس طلقت لانها امراته قبل الغروب ولو خلعها قبل الغروب
ثم تزوجها بعد الغروب كانت امراته وبر في يمينه لانها لم تكن امراته قبل الغروب انتهى وفي القنية ان سكنت في هذه البلدة
فامراته طالق وخرج في الفور وخلع امراته ثم سكنها قبل انقضا العدة لا تطلق لانها ليست بامراته وقت وجود الشرط
انتهى فقد بطلت اليمين بزوال الملك هنا فعلى هذا يفرق بين كون الجزاء فانت طالق وبين كونه فامراته طالق لانها
بعد البينونة لم تبق امراته فليحفظ هذا فانه حسن جدا وفي القنية ايضا ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال ان
فعلت كذا فحلال الله علي حرام ففعل احد الفعلين حتى بانت امراته ثم فعل الاخر فقيل لا يقع الثاني لانها ليست بامراته
عند الشرط وقيل يقع وهو الاظهر انتهى فعلى الاظهر قوله حلال الله علي حرام مثل انت طالق والاظهر عندي انه

مثل امرأتي طالق كما لا يخفى فان قلت قد جعلوا زوال الملك مبطلا لليمين فيما لو حلف لا تخرج امرأته الا باذنه فخرجت
بعد الطلاق وانقضاء العدة لم يحنث وبطلت اليمين بالبينونة حتى لو تزوجها ثانيا ثم خرجت بلا اذن لم يحنث لا يقال
ان البطلان لتقييده بامرأته لانها لم تبق امرأته لانا نقول لو كان لاضافتها اليه لم يحنث فيما لو حلف لا تخرج امرأته
من هذه الدار فطلقها وانقضت عدتها وخرجت وفيما لو قال ان قبلت امرأتي فلانة فعبدي حر فقبلها بعد البينونة
مع انه يحنث فيهما كما في المحيط معللا بان الاضافة للتعريف لا للتقييد قلت اليمين مقيدة بحال ولاية الاذن والمنع
بدلالة الحال وذلك حال قيام الزوجية فتسقط اليمين بزوال النكاح كما لو حلف لا يخرج الا باذن غريمه فقضى
دينه ثم خرج لم يحنث بخلاف ما اذا حلف لا يخرج الا باذن فلان وليس بينهما معاملة لانها مطلقة كما في المحيط من باب
اليمين على الفور او التراخي ثم اعلم ان مما يبطل التعليق ارتداد الزوج ولحاقه بدار الحرب عنده خلافا لهما حتى لو
دخلت الدار بعد لحاقه وهي في العدة لا تطلق حتى لو جاء ثانيا مسلما فتزوجها ثانيا لا ينقص من عدد الطلاق شيء
كذا في شرح المجمع للمصنف والبطلان عنده لخروج المعلق عن الاهلية لا لزوال الملك فلو قال المؤلف وزوال الملك
بغير ارتداد ولحاق لا يبطلها لكان اولى باليمين لان زوال الملك بعد الامر باليد يبطله لما في القنية لو قال لها امرك بيدك
ثم اختلعت منه وتفرقا ثم تزوجها ففي بقاء الامر بيدها روايتان والصحيح انه لا يبقى فما قال لها ان غبت عنك اربعة اشهر
فامرك بيدك ثم طلقها او انقضت عدتها وتزوجت ثم عادت الى الاول وغاب عنها اربعة اشهر فلها ان تطلق نفسها انتهى
والفرق بينهما ان الاول تنجيز التخيير فيبطل بزوال الملك والثاني تعليق التخيير فكان يمينا فلا يبطل قوله فان وجد الشرط
في الملك طلقت وانحلت اليمين لانه قد وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فينزل ولم تبق اليمين لان بقاءها ببقاء الشرط والجزاء
ولم يبق واحد منهما وفي القنية قال لها ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق فوقع فيها غرق او حرق فخرجت لا
يحنث انتهى مع كون الشرط قد وجد ولكن الشرط الخروج بغير اذنه لغير الغرق والحرق ومنها قبيل النفقة فالزوجة
الامة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم اعتقها مولاها فدخلت وقع ثنتان وفي جامع الكرخي طلقت ثنتين وملك
الزوج الرجعة له امرأة جنب وحائض ونفساء فقال اخبثكن طالق طلقت النفساء وفي افحشكن على الحائض لانه نص انتهى
اطلق الملك فشمل ما اذا وجد في العدة كما قدمناه قبيل باب التفويض والمراد ان يوجد جميع الشرط في الملك بكل
الشرط تمامه فيه حتى لو قال ان حضت حيضتين فانت طالق فحاضت الاولى في غير ملك والثانية في ملك طلقت
وكذلك ان تزوجها قبل ان تطهر من الحيضة الثانية بساعة او بعد ما انقطع عنها الدم قبل ان تغتسل وايامها دون
العشرة فاذا اغتسلت او مضى عليها وقت صلاة طلقت لان الشرط قد تم وهي في نكاحه وكذا لو قال ان اكلت هذا الرغيف
فانت طالق فاكلت عامة الرغيف في غير ملكه ثم تزوجها فاكلت ما بقي منه طلقت لان الشرط تم في ملكه والحنث به يحصل
كذا في المبسوط وسيصرح بان الملك يشترط لآخر الشرطين وكلامنا هنا في الشرط الواحد وفي البزازية انت طالق ان
فعلت كذا وكذا وكذا لا تطلق ما لم يوجد الكل وان كرر حرف الشرط ان اكلت وان شربت ان قدم الجزاء فاي شيء وجد
يقع الطلاق وترتفع اليمين وان اخر الطلاق لا يقع ما لم يوجد الامور على قول محمد وعلى قول ابي يوسف اذا وجد واحد
يقع الطلاق وترتفع اليمين انتهى ومما يناسب قوله فان وجد الشرط طلقت ما في المحيط من باب الايمان التي يكذب بعضها
بعضا اذا حلف المدعى عليه بالطلاق فقال امرأته طالق ان كان لك علي الف درهم وبرهن المدعي وقضى به حنث الحالف
عند ابي يوسف وهو رواية عن محمد وعنه انه لا يحنث ولو برهن على اقرار المدعى عليه بالف ذكر في واقعات الناطفي
انه لا يحنث ولو حلف رجلان في ايديهما دار حلف كل ان الدار داره وبرهنا كانت بينهما ويحنثان وان كانت في يد احدهما
حنث صاحب اليد لتقدم بينة الخارج عليه حلف بالله انه لم يدخل هذه الدار اليوم ثم قال عبده حر ان لم يكن دخلها
اليوم لا كفارة ولا يعتق عبده لانه ان كان صادقا في اليمين بالله تعالى لم يحنث ولا كفارة وان كان كاذبا فهي يمين الغموس
فلا توجب الكفارة واليمين بالله تعالى لا مدخل لها في القضاء فلم يصر مكذبا شرعا فلم يتحقق شرط الحنث في اليمين بالعتق
وهو عدم الدخول حتى لو كانت اليمين الاولى بعتق وطلاق حنث في اليمينين لان لهما مدخلا في القضاء ولو ادعى على رجل
دينا فحلف المدعى عليه بالطلاق ما له عليه شيء فاقام المدعي البينة وقضى له لينظر ان قال كان له علي دين واوفيته لم تطلق
امرأته وان قال لم يكن له علي شيء قط طلقت امرأته وتمامه فيه ثم اعلم ان مما يشاكل في الايمان تحمل على المعنى وظاهر
اللفظ منها لو قال سكران لآخر ان لم اكن عبدا لك فامرأته طالق ثلاثا لا يحنث ان كان متواضعا له ومنها ان وضعت
يدك على المغزل فكذا فوضعت يدها عليه ولم تغزل لا يحنث ومنها ان دفعت لاجنبي شيئا ودفع اليها ان التدفع

اليه لا يحنث ومنها خرج من داره وحلف لا يرجع ثم رجع لشيء نسيه في داره لا يحنث كما في القنية ومنها قال لامرأتين له
اطولكما حياة طالق لا تطلق في الحال فلو كانت احداهما بنت ستين سنة والاخرى بنت عشر سنين فالتي العجوز قبل الشابة
في الحال ولا استحلاف زفر قال رحمه الله ولو ماتتا معا لا تطلق واحدة منهما ان لم تخرج الفا من الدار فانت طالق
ثلاثا لا يقع لتعارض التعارض من الادلة انتهى ومنها دعا امرأته الى الوقاع فابت فقال متى يكون فقالت غدا فقال ان لم تفعلي
في هذا المراد غدا فانت طالق ثم نسياه حتى مضى الغد لا يحنث انتهى وهذا يستثنى من قولهم اذا فعل المحلوف عليه ناسيا يحنث
والجواب ان الحنث شرطه ان يطلبها غدا وتمتنع ولم يطلب فلا استثناء قوله والا لا اي وان لم يوجد الشرط في الملك
لا يقع الطلاق وتنحل اليمين ان وجد في غير الملك واما بمجرد عدم الشرط في الملك لا تنحل ثم اعلم انه تعتبر الاهلية وقت
التعليق قال في القنية وفي الطريقة الرضوية اجمعنا ان الاهلية في تعليق الطلاق تعتبر وقت اليمين لا وقت الشرط حتى لو
كان مفيقا وقت اليمين مجنونا وقت الشرط يصح ويقع وعلى العكس لا يصح اليمين انتهى قوله وان اختلف في وجود الشرط فالقول
له اي للزوج لانه منكر وقوع الطلاق وهي تدعيه وهذا اولى من التعليل بانه متمسك بالاصل لان الاصل عدم الشرط لان القول
لمن يتمسك بالاصل لان الظاهر شاهد له انتهى لانه لا يشمل ما اذا كان الظاهر شاهدا لها والحكم قبول قوله مطلقا فلذا لو قال
لها ان لم تدخلي هذه الدار اليوم فانت طالق فقالت لم ادخلها وقال الزوج قد دخلتها فالقول له وان كان الظاهر شاهدا لها
وهو ان الاصل عدم الدخول لكونه منكرا واقوى منه لو قال لها ان جامعتك في حيضك فالقول له انه جامعها مع ان الظاهر
شاهد لها من وجهين كون الاصل عدم العارض وكون الحرمة مانعة له من الجماع فقيد بالشرط لان الاختلاف لو كان في وقت
المضاف كان القول لها كما اذا قال انت طالق للسنة ثم قال جامعتك وهي طاهرة لا يقبل قوله بخلاف ما اذا كانت حائضا لانه
يمكنه انشاء الجماع فيه وان لم يجز شرعا اما اذا كانت طاهرة فلكونه قد اعترف بالسبب كما قدمنا ان المضاف سبب للحال بخلاف
المعلق وفي الكافي من هذا الباب لو قال لامرأته الموطوءة انت طالق للسنة لا يقع الا في طهر خال عن الطلاق والوطء عقيب
حيض خال عن الطلاق فاذا حاضت وطهرت وادعى الزوج جماعها او طلاقها في الحيض لا يقبل قوله في منع الطلاق السني
لانعقاد المضاف سببا للحال وانما يتراخى حكمه فقط فدعوى الطلاق او الجماع بعده دعوى المانع فلا يقبل قوله في منع وقوع
الطلاق في الطهر لكن يقع طلاق آخر باقراره بالطلاق في الحيض وان ادعى الطلاق او الجماع وهي حائض صدق ولو قال ان لم
اجامعك في حيضك فانت طالق فادعى الجماع في الحيض لا تطلق لانه علق الطلاق بصريح الشرط والمعلق بالشرط انما ينعقد
سببا عند الشرط لما عرف فاذا انكر الشرط فقد انكر السبب فيقبل قوله وكذا لو قال والله لا اقربك اربعة اشهر فمضت المدة ثم ادعى
قربانها في المدة لا يقبل لان الايلاء سبب في الحال لكن تراخى وقوع الطلاق الى مضي المدة وقد مضت المدة ووقع ظاهرا فدعوى
القربان في المدة دعوى المانع فلا يقبل ولو ادعى القربان قبل مضي المدة يقبل قوله لانه لم يقع الطلاق بعد وقد اخبر عما يملك
انشاءه فيقبل قوله ولو قال ان لم اقربك في اربعة اشهر فانت طالق فمضت المدة ثم ادعى القربان في المدة لا يقع لانه علق الطلاق
بصريح الشرط فمتى انكر الشرط فقد انكر السبب فيقبل قوله وان قال لعبده حر ان طلقتك ثم خيرها فقالت اخترت نفسي في
المجلس وادعى انك احدثت بعمل آخر قبل الاختيار وانكرت وقع الطلاق والعتق لان سبب الطلاق وجد والظاهر وقوعه
فدعواه الاعراض دعوى المبطل فلا يقبل واذا ثبت الطلاق ثبت العتق لبنائه عليه ولو قال عبده حر ان لم تشتغلي بعمل آخر
فادعى الاشتغال بعمل آخر قبل الاختيار لا يعتق لانه انكر شرط العتق وتطلق لما مر ولو باع عبده بالخيار ثلاثة ايام للبائع
ثم قال ان تم البيع بيننا فعبده حر فمضت مدة الخيار ثم ادعى النقض في المدة لا يقبل ويثبت الملك والعتق لان المدة اذا مضت
فالظاهر ثبوت الملك نظرا الى السبب واذا ثبت الملك ثبت العتق ولو قال ان لم انقض البيع في الثلاث فعبدي حر فادعى النقض
بعده لم يعتق لانكاره شرط العتق والملك ثابت لما مر انتهى وفيه من آخر كتاب الايمان لو قال كل امة لي حرة الا امهات الاولاد
ثم ادعى امة انها ولدت منه او بعضهن لا يصدق وسواء كان معهن ولد او لا والاصل ان السيد اذا اوجب العتق بلفظ عام واستثنى
بوصف خاص ثم ادعى وجود ذلك فان كان الوصف عارضا لا يقبل قوله وان كان اصليا قبل قوله لان القول لمن يتمسك بالاصل
وان اوجب العتق بلفظ خاص ثم انكر وجود ذلك الوصف فالقول قوله لانه ينكر الاعتاق اصلا ومتى اوجب العتق
بلفظ عام واستثنى بوصف خاص عارض فكان مدعيا ابطال العتق الثابت اصلا فلم يصدق وقيام الولد لا يدل على
صدق دعواه لاحتمال ان يكون من غيره ولكن يثبت نسب الولد منه بحصول الدعوة في ملكه وعتق الولد ولم تصر الامة
ام ولده لانها عتقت بالايجاب العام ولو عرف دعوى النسب من المولى قبل الخصومة واختلفوا فقال المولى كنت ادعيت
قبل اليمين ولم تعتق الامة وقالت الامة ادعيت بعد اليمين وقد عتقت فالقول للمولى لان امية الولد تثبت في الحال

والحال يدل على ما قبله لما عرف فان قيل للامة ظاهر اخر وهو ان الاصل عدم امية الولد قلنا في ظاهرها ثبت الاستحقاق
وينوبه فع ولو قال الامة جارية او اشتريتها من زيد او نكحتها البارحة او الا ثيبا وادعى ذلك لا يصدق لان هذه صفة عارضة
لكن القاضي يريها النساء فان قلن ثيب لا تعتق ويحلف السيد لان شهادتهن ضعيفة فلا بد من تاييد وهو حلف المولى وان
قلن بكرا او اشكل عليهن عتقت بالايجاب العام لعدم ثبوت صفة المستثنى وان كانت ثيبا وخاصم واختلفوا فقال اصبتها
قبل الحلف وقالت اصبتني بعد الحلف فالقول له لان الحال يدل على ما قبله وكذا لو قال الا امة بكرا او لم اشترها من فلان
او لم اطاها البارحة او الا خراسانية ثم ادعى ذلك فالقول قوله لان هذه صفة اصلية اذ الاصل في البكارة وعدم الولادة
وعدم الشراء من فلان وعدم الوطي وكذا الخراسانية لان الخراسانية من يكون مولدها بخراسان فكانت صفة اصلية مقارنة
لحدوث الذات ولو قال كل امة لي بكرا او ثيبا واشتريتها من فلان او لم اشترها منه او نكحتها البارحة او ولدت مني او لم تلد مني
او خبازة او غير خبازة فهي حرة ثم انكر هذه الاوصاف فالقول له لانه اوجب العتق بوصف خاص ثم انكر وجود ذلك الوصف
فكان القول له انتهى ويجري هذا في الطلاق ايضا فلو قال كل امراة لي طالق الا امراة خبازة او وطيتها البارحة ونحوه
وادعى ذلك لا يقبل الى اخر المسايل ثم اعلم ان ظاهر المتون يقتضي انه لو علق طلاقها بعدم وصول نفقتها شهرا ثم ادعى الوصول
وانكرت فالقول قوله لعدم وقوع الطلاق وقولها في عدم وصول المال وقد جزم به في القنية فقال ان لم تصل نفقتي اليك
عشرة ايام فانت طالق ثم اختلفا بعد العشرة فادعى الزوج الوصول وانكرت هي فالقول له انتهى لكن صحح في الخلاصة والبزازية
كما قدمناه في فصل الامر باليد انه لا يقبل قوله في كل موضع يدعي ايفاء حق وهي تنكر كما قبل قولها في عدم وصول المال وهو يقتضي
تخصيص المتون وكانه ثبت في ضمن قبول قولها في عدم وصول المال وهذا التحرير في هذا المحل من خواص هذا الشرح ان شاء الله
تعالى **قوله** الا اذا برهنت اي اقامت البينة على وجود الشرط لانها نورت دعواها بالحجة المطلقة فشمل ما اذا كان الشرط
عدميا فان برهانها عليه مقبول لما في جامع الفصولين الشرط يجوز اثباته ببينة ولو كان نفيا كما لو قال لقنه ان لم ادخل الدار
فانت حر فبرهن القن انه لم يدخله تعتق قيل فعلى هذا لو جعل امرها بيدها ان ضربها بغير جناية ثم ضربها وقال ضربتها
بجناية وبرهنت انه ضربها بغير جناية ينبغي ان تقبل بينتها وان قامت على النفي لقيامها على الشرط حلف ان لم يجيء صهره في الليلة
فامراته كذا فشهدا انه حلف كذا ولم يجيء صهره في تلك الليلة وطلقت امراته تقبل لانها على النفي صورة وعلى اثبات الطلاق
حقيقة والعبرة للمقاصد لا للصورة كما لو شهدا انه اسلم واستثنى وشهد اخران انه اسلم ولم يستثن تقبل بينة اثبات الاسلام
ولو فيها نفي اثبات اذ غرضهما اثبات اسلامه ثم رقم لعلاء الدين فقال تقبل على الشرط ولو كان نفيا انتهى **فان قلت** سياتي في
كتاب الايمان في هذا المختصر انه لو قال عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق يعني عندهما خلافا لمحمد وعللوا لهما
بانها شهادة نفي معنى لانها يعني لم يحج العام فهذا يدل على ان شهادة النفي لا تقبل على الشرط **قلت** قد اختلفوا في بناء هذه
المسئلة فقيل انها مبنية على مسئلة اشتراط الدعوى في شهادة عتق القن قال في جامع الفصولين فعلى هذا لو وضعت
المسئلة في الامة ينبغي ان تعتق وفاقا اذ دعواها العتق لا يشترط انتهى فحينئذ لا اشكال واما على ما علل به في الهداية
من انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر
هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا انتهى فمشكل وكذا قال في فتح القدير ان قول محمد اوجه ظاهر
نسلم انها على الشرط مقبولة ولو نفيا وقد نقله عن المبسوط ايضا وسياتي تمامه ان شاء الله تعالى ولو قال المصنف ولو ادعى
عليه ان الشرط قد وجد وانكر فالقول له الا اذا شهدت البينة لكان اولى لانه لا يشترط دعوى المراة للطلاق ولا ان تبرهن
لان الشهادة على عتق الامة وطلاق المراة يقبل حسبة بلا دعوى ولا يشترط حضور الامة والمراة لكن يشترط حضور
الزوج والمولى صح بحضرة المراة ليشير اليها الشهود لو شهدا انه ابان امراته فلانة فقالت لم يطلقني وقال الزوج ليس اسمها
فلانة وشهدا ان اسمها فلانة فالقاضي يفرق بينهما وبمثله عتق الامة فلو شهدا انه حررها وان اسمها كذا وقالت لم يحررني
فالقاضي يحكم بعتقها والشهادة بحرمة المصاهرة والايلاء والظهار بدون الدعوى تقبل بشرط حضور المشهود عليه
وقيل لا يقبل بدون الدعوى في الايلاء والظهار وفي عتق الامة والطلاق بدون الدعوى قيل يحلف وقيل لا قال الامام
عند الفتوى كذا في جامع الفصولين وفي القنية ادعت انه طلقها من غير شرط والزوج يقول طلقتها بالشرط ولم يوجد
فالبينة بينة المراة ولو ادعت عليه انه حلف لا يضربها وادعى هو انه لا يضربها من غير ذنب واقاما البينة ثبت
كلا الامرين ويطلق بايهما كان انتهى وفي القنية من باب البينتين المتضادتين ولو قال لامراته ان سكرت بغير اذنك فامرك
بيدك فاقامت بينة على وجود الشرط واقام الزوج بينة انه كان باذنها فبينة المراة اولى انتهى **قوله** وما لا يعلم

الا منها فالقول لها في حقها كان حضت فانت طالق وفلانة او ان كنت تحبيني فانت طالق وفلانة فقالت حضت او احبك
طلقت هي فقط علله الائمة الاربعة لانها امينة مامورة باظهار ما في رحمها وفائدته ترتب احكام الطهر وهو وقوع قبول
قولها كما قبل اخبارها بالحيض في انقضاء العدة وحرمة جماعها وبالطهر وبعوقها طهرت في حكمه وهي متهمة في حق غيرها
ان كذبها الزوج فان صدقها طلقت فلانة ايضا والحاصل ان المنظور اليه في حقها شرعا الاخبار به لانها امينة وفي حق
ضرتها حقيقة وشهادتها على ذلك شهادة فرد ولا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق نفسه لا في حق غيره كاحد الورثة
اذا اقر بدين على الميت اقتصر على نصيبه اذا لم يصدقه الباقون والمشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق لا يرجع بالثمن على البايع كذا في فتح
القدير وقد يقال ان الفرق في المسئلتين لم يتعد ضرر اقراره الى احد وهنا تعدى الى الزوج بقطع العصمة مع كونها متهمة في حق
نفسها ايضا ولا بد من قيام الحيض عند الاخبار اما بعد الانقطاع فلا لانه ضروري فيشترط قيام الشرط حالا فان حضت
حيضة حيث يقبل قولها في الطهر الذي يلي الحيضة لا قبله ولا بعده لانها اخبرت عن الشرط حال عدمه والمعنى فيه ان الشرع
جعلها امينة فيما تخبر به عن الحيض والطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة بهما فما دامت الاحكام قايمة كان الايتمان قايما
من جهة الشرع فتصدق واذا كانت الاحكام منقضية كان الايتمان غير ثابت فلا تصدق بخلاف المودع لو قال رددتها او هلكت
يصدق ولا يشترط لتصديقه قيام الامانة لانه صار امينا من جهة صاحب المال صريحا وابدا لا ضرورة حتى يتميز صاحب
المال مطلقا كذا في المعراج قيد بقوله ان حضت لانه لو قال لامراتيه اذا حضتما فانتما طالقان فقالتا حضنا لم تطلق واحدة
منهما الا ان يصدقهما فان صدق احداهما وكذب الاخرى طلقت المكذبة وان كن ثلاثا فقال ذلك فقلن حضن لم تطلق واحدة
منهن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق احداهن فان صدق ثنتين فقط طلقت المكذبة دون المصدقات ولو كن اربعا والمسئلة
بحالها لم يطلقن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين فان صدق ثلاثا فقط طلقت المكذبة دون المصدقات
والوجه ظاهر من الشرح وفي المحيط قال لنسائه الاربع اذا حضتن حيضة فانتن طوالق فقالت واحدة حضت حيضة
وصدقها الزوج طلقن لان شرط وقوع الطلاق عليهن حيضة واحدة منهن لان اجتماعهن على حيضة واحدة لا يتصور
فيجعل ذلك مجازا عن حيضة احداهن كما لو قال لامراتيه اذا حضتما حيضة فانتما طالقان فحاضت احداهما طلقتا وان
كذبها طلقت وحدها تطليقة صدقها الزوج او كذبها لان كل واحدة مصدقة شرعا فيما بينها وبين زوجها ولو قال كلما
حضتن حيضة فانتن طوالق فقالت كل واحدة حضت حيضة فان كذبهن طلقت كل واحدة الا شرط طالق واحدة وان
صدق واحدة دون الثلاث طلقت كل واحدة من الثلاث ثنتين والمصدقة واحدة لانه ثبت في حق المصدقة دون
حيض صواحبها وثبت في حق كل واحدة من المكذبات حيضتان حيضها باخبارها وحيض المصدقة بالتصديق وان صدق
منهن ثنتين طلقت كل مصدقة ثنتين لوجود حيضتين في كل واحدة حيضها وحيضة صاحبتها المصدقة وكل مكذبة
ثلاثا لوجود ثلاث حيض في حقها حيضها وحيضتي المصدقتين وان صدق ثلاثا طلقت كل واحدة ثلاثا لثبوت ثلاث
حيض في حق المصدقات واربع حيض في حق المكذبة انتهى **ثم اعلم** ان الوقوع على الضرة لم ينحصر في تصديقه وانما يتوقف على
تصديقه اذا لم يعلم وجود الحيض منها اما اذا علم طلقت فلانة ايضا كذا في الجوهرة وقيد بكونه لا يعلم الا منها لانه لو كان
يعلم من غيرها توقف الوقوع على تصديقه او البينة كالدخول والكلام اتفاقا واختلفوا فيما لو علق طلاقها بولادتها فقالا لا
يقع الطلاق بشهادة القابلة وقال الامام الاعظم لا بد من شهادة رجلين او رجل وامراتين كما في الجوهرة ولا يشمل ما لو علقه
على فعل بغير اذنها لما في البزازية ان شربت مسكرا بغير اذنك فامرك بيدك وشرب ثم اختلفا في الاذن فالقول له والبينة لها
انتهى وفي الصيرفية ان ذهبت الى بيت ابي بغير اذنك فانت طالق فادعى اذنها وانكرت فالقول له لانكار وقوع الطلاق انتهى
مع ان الاذن لا يستفاد الا منها ولكن يطلع عليه بالقول بخلاف الحيض والمحبة والبغض ومن قبيل الدخول والكلام ما لو
علق بقوله ان كنت جايعة في بيتي قال قاضيخان ان لم تكن جايعة في غير الصوم لا يكون حانثا ومنه ما لو علقه بقوله ان
لم اشبعك من الجماع قال القاضي ان جامعها حتى انزلت فقد اشبعها انتهى وفي القنية والمسرة كالمحبة وكذا الغيرة والقلب
انتهى وقد سوى المصنف بين المحبة والحيض وليس بينهما فرق الا من وجهين احدهما ان التعليق بالمحبة يقتصر على المجلس لكونه
تخييرا حتى لو قامت وقالت احبك لا تطلق والتعليق بالحيض لا يبطل بالقيام كسائر التعليقات والثاني انها اذا كانت
كاذبة في الاخبار تطلق في التعليق بالمحبة لما قلنا وفي التعليق بالحيض لا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى حتى يحل وطيها
ديانة لان حقيقة المحبة والبغض امر خفي لا يوقف عليهما من قبل احد لا من قبلها ولا من قبل غيرها لان القلب متقلب لا يستقر
على الشيء فلما لم يوقف عليهما تعلق الحكم باخبارها لانه دليل عليها لان احكام الشرع لا تناط باحكام خفية وفي الفوايد الظهيرية

لو قال انت طالق ان كنت انا احبك انام قال كنت احبه وهو كاذب فهي امراته يسعه وطؤها ديانة قال شمس الائمة هذا مشكل لانه
يعرف ما في قلبه حقيقة وان كان لا يعرف ما في قلبها لكن الطريق ما قلنا ان الحكم يدار على الظاهر وهو الاخبار وجودا وعدما
وكذا الحكم لو قال ان كنت تبغضيني ولو قال ان كنت تحبيني بقلبك فقالت احبك طلقت ديانة وقضاء عند ابي حنيفة وابي يوسف
لان المحبة فعل القلب فكان اطلاقها وتقييدها بالقلب سواء انما يفيد التاكيد وقال محمد لا تطلق ديانة لان المحبة عمل القلب
وجعل اللسان خلفا عنه وعند التقييد بالقلب تبطل الخلفية فبقي الحكم متعلقا بالاصل كذا في المعراج والظاهر من كلام
مشايخنا انه لا فرق بين التعليق بمحبتها اياه او بمحبتها فراقه وذكر في المعراج عن غير اهل المذهب فقال في التبصرة للحمي قال لها ان
كنت تحبين فراقي فانت طالق فقالت احب ثم قالت كنت لاعبة قال ارجو ان يقع عليهما نقله عن الانوار للمالكية وذكر في المحيط
مسئلة ما اذا قال ان كنت تحبين الطلاق ولا فرق بين الطلاق والفراق فكان منقولا عن اصحابنا ايضا واطلق في المحبة فشمل
ما اذا قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله تعالى في نار جهنم فانت طالق ولا يتيقن بكذبها لانها لشدة بغضها اياه قد تحب التخليص منه
بالعذاب كذا في الهداية وذكر قاضي خان قال لامراته ان سررتك فانت طالق فضربها فقالت سرني بالسبب لا تطلق امراته لتيقن
بكذبها قال مولانا رضي الله عنه وفيه اشكال وهو ان السرور مما لا يوقف عليه فينبغي ان يتعلق الطلاق بخبرها ويقبل قولها
في ذلك وان كان يتيقن بكذبها كما لو قال ان كنت تحبين ان يعذبك الله بنار جهنم فانت طالق فقالت احب يقع الطلاق عليها ولو اعطاها
الف درهم فقالت لم يسرني كان القول قولها ولا يقع الطلاق لاحتمال انها طلبت الالفين فلا يسرها الالف انتهى **قلت** بينهما
فرق وهو قوله وان كان يتيقن بكذبها ممنوع لما سمعته عن الهداية من انه لا يتيقن بكذبها وهذا ظاهر انه علق بفعل قلبي واخبرت به
فان تيقنا بكذبها لم يقع والا وقع وفي البدائع ان كنت تكرهين الجنة تعلق باخبارها بالكراهة مع انها لا تصل الى حالة تكره
الجنة فقد تيقنا بكذبها وقد يقال ان لشدة محبتها للحياة الدنيا تكره الجنة لانها لا تتوصل اليها الا بالموت وهي تكرهه فلم يتيقن
بكذبها ومثل تكره المراة بقولها انا احب عذاب جهنم واكره الجنة **قلت** ظاهر كلامهم عدمه وفي المحيط ولو قال لامرأتيه اشدكما
حبا للطلاق واشدكما بغضا طالق فقالت كل واحدة انا اشدنا في ذلك لا يقع شيء لان كل واحدة مخبرة في حق نفسها شاهدة
على صاحبتها بما في ضميرها لانها تقول انا اشد حبا منها وهي قد حابت وهي غير مصدقة في الشهادة على صاحبتها فلم يتم الشرط
انتهى وقيدنا بها لانه لو علقه بمحبة غيرها فظاهر ما في المحيط انه لا بد من تصديق الزوج فانه قال لو قال انت طالق ان لم تكن
امك تهوى ذلك فقالت الام انا لا اهوى وكذبها الزوج لا تطلق فان صدقها طلقت لما عرف **وروى** ابن رستم عن محمد لو قال
ان كان فلان مؤمنا فانت طالق لا تطلق لان هذا لا يعلمه الا هو ولا يصدق هو على غيره وان كان رجلا من المسلمين يصلي ويحج ولو قال
لاخر لي اليك حاجة فاقضها لي فقال امراته طالق ان لم اقض حاجتك فقال حاجتي ان تطلق زوجتك فله ان لا يصدقه فيه
ولا تطلق زوجته لانه يحتمل الصدق والكذب فلا يصدق على غيره انتهى واطلق في المراة فشمل ما اذا كانت مراهقة لم تحض بعد
لما في المحيط لو قال لامراته المراهقة ان حضت فانت طالق فقالت حضت وقال لغلامه المراهق ان احتلمت فانت حر فقال احتلمت
تصدق المراة ولا يصدق الغلام في رواية هشام لان الغلام ينظر اليه كيف يخرج منه المني ولا يستطاع ذلك في الحيض لانها
تنزل الدم في الفرج فلا يعلم منها او من غيرها وفي رواية يصدق الغلام ايضا وهي الاصح لان الاحتلام لا يعرفه غيره ولذلك
اذا قال احتلمت في حال اشكال امره يصدق فيما له وفيما عليه لانه اخبر بخبر يحتمل الصدق والكذب فيصدق كالجارية انتهى
ولم ار صريحا ان المراة اذا قبل قولها في حقها في الحيض والمحبة فهل يكون بيمينها او بلا يمين ووقع في الوقاية انه قال صدقت في حقها
خاصة وظاهره انه لا يمين عليها ويدل عليه قولهم ان الطلاق تعلق باخبارها وقد وجد ولا فائدة في التحليف لانه وقع
بقولها والتحليف لرجاء النكول وهي لو اخبرت ثم قالت كنت كاذبة لا يرتفع الطلاق لتناقضها كما سياتي نقله عن الكافي في قوله
ان شاء الله تعالى **قوله** وبرؤية الدم لا يقع فان استمر ثلاثا وقع من حين رات يعني لا يقع برؤيته فيما اذا علق الطلاق بحيضها
سواء كان بان يقول ان حضت فانت طالق في حيضك او مع حيضك لانه لم يتحقق كونه حيضا حينئذ فاذا استمر ثلاثة ايام بلياليها
وقع الطلاق من حين رات الدم لانه بالامتداد تبين انه حيض من الابتداء فيجب على المفتي ان يعينه فيقول طلقت حين رات الدم
وليس هذا من باب الاستناد وانما هو من باب التبيين ولذا قال من حين رات وقال المصنف في شرح المجمع انه تبيين بالانها انه حيض
من الابتداء واظهر منه ما في المحيط لو قال لها عبده حر ان حضت فقالت رايت الدم وصدقها الزوج لا يحكم بعتقه حتى
يستمر ثلاثة ايام فيحكم بعتقه من حين رات لان الدم لا يكون حيضا حتى يستمر ثلاثة ايام والظاهر وان كان فيه استمرار لكن
الظاهر يكفي للدفع فيندفع به العبد استخدام المولى عن نفسه ولا يكفي للاستحقاق فاذا استمر تبين انه كان حيضا فيعتق
من حين رات الدم حتى لو جنى او جني عليه كان ارشه ارش الاحرار لانه ظهر عتقه ولا يستند بمنزلة قوله ان كان فلان في الدار

فانت

فانتحر فظهر ذلك في اخر النهار يظهر عتقه بخلاف قوله انت حر قبل موتي بشهر فمات بعده بشهر وقد جنى العبد كان حكمه
حكم العبيد عند ابي حنيفة لان ثمة العتق يثبت مستندا والاستناد لا يظهر في حق الفائت والمتلاشي فان قال الزوج انقطع
الدم في الثلاثة وانكرت المراة والعبد فالقول لهما لان الزوج اقر بوجود شرط العتق ظاهرا لان رؤية الدم في وقته يكون
حيضا ولهذا يؤمر بترك الصلاة والصوم ثم ادعى عارضا يخرج المرئي من ان يكون حيضا فلا يصدق فان صدقته المراة
وكذبه العبد في الايام الثلاثة فالقول لهما وان كان بعدها فالقول للعبد انتهى وفي الكافي في مسئلة ان حضت فعبدي حر
وضرتك طالق اذا رات الدم وقالت حضت وصدقها انه قبل الاستمرار يمنع الزوج عن وطء المراة واستخدام العبد في الثلاث
لاحتمال الاستمرار فلو صدقها الزوج ثم قالت كان الطهر قبل الدم عشرة ايام لم تصدق لانه بعد اقرارها بالحيض حجة
بخلافه بعد اقرارها برؤية الدم ولو ادعى الزوج ان الدم كان قبله الطهر عشرة ايام وقالت بل عشرين فالقول لها ولو قال
لها وهي حائض اذا طهرت فعبدي حر فقالت طهرت بعد ثلاثة ايام وكذبها الزوج لا يعتق وان صدقها او مضت العشرة عتق
وان قالت بعد العشرة عاودني الدم في العشرة وصدقها الزوج وكذبها العبد وكذا لو قالت ذلك بعدما اقرت بالانقطاع
وان كان حيضها خمسة فقال لها ان حضت هذه المرة ستة فعبدي حر فقالت رايت الدم في اليوم الى اخر اليوم وكذبها الزوج
فالقول له لانكاره شرط العتق بخلاف ما اذا علق عتقه باصل الحيض فادعى الزوج الانقطاع في الثلاث وادعت الامتداد
فالقول لها وان صدقها الزوج بالدم في اليوم السادس توقف العتق فان جاوز العشرة تبين انه لم يكن حيضا ولم يعتق وان لم
يجاوز عتق فان حاضت فادعت الانقطاع فيها وادعى المجاوزة فالقول له ولا عتق ولو اخبرت في العشرة بالانقطاع ثم قالت
عاودني الدم لا يقبل قولها وان صدقها ولو كانت عادتها خمسة فطلقها في مرض موته فحاضت حيضتين ثم مات الزوج في
الثالثة بعد خمسة فقالت الورثة طهرت على راس الخمسة ولا ميراث لك وقالت لم ينقطع وان الدم في الحال فالقول لها
لان الاصل في كل ثابت دوامه فهي تمسك بهذا الظاهر لدفع الحرمان وهو حجة للدفع وتمامه في الكافي ومن الاحكام الوقوع
من الابتداء انها لو كانت مدخولة وتزوجت حين رات الدم فان النكاح صحيح ومن احكامه انها لا تحتسب من الحيضة
من العدة لانها بعض حيضة لانه حين كان الشرط رؤيته لم ان يقع الطلاق بعد بعضها وفي الخانية رجل قال لامراته قبل
الدخول اذا حضت فانت طالق فقالت حضت وتزوجت من ساعتها قال محمد ميراثها للزوج الاول دون الثاني وقال لا
يدري اكان ذلك حيضا او لا انتهى ومن احكامه ايضا ان الطلاق بدعي ومنها انه لو خالعها في الثلاث بطل الخلع
لكونها مطلقة ذكرهما في الجوهرة وفي الثاني نظر لان الخلع يلحق الطلاق الصريح كما قدمناه اخر باب الكنايات وذكر المؤلف
في المستصفى من باب المسح على الخفين الاحكام تثبت بطرق اربعة الاقتصار كما انشا الطلاق او العتاق وله نظائر جمة والانقلاب
وهو انقلاب ما ليس بعلة علة كما اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط فعند وجود الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة والاستناد
وهو ان يثبت في الحال ثم يستند وهو دائر بين التبيين والاقتصار وذلك كالمضمونات تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت
وجوده وكطهارة المستحاضة والمتيمم تنتقض عند خروج الوقت ورؤية الماء مستندا الى وقت الحدث ولذا قلنا لا يجوز المسح
لهما والتبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل مثل ان يقول في اليوم ان كان زيد في الدار فانت طالق وتبين في الغد
وجوده فيها فيقع الطلاق في اليوم ويعتبر هذا ابتداء العدة منه وكما اذا قال لامراته اذا حضت فانت طالق فرات الدم لا
يقضى بوقوع الطلاق ما لم يمتد ثلاثة ايام فاذا تم ثلاثة ايام حكمنا بوقوع الطلاق من حين حاضت والفرق بين التبيين و
الاستناد ان في التبيين يمكن ان يطلع عليه العباد وفي الاستناد لا يمكن وفي الحيض يمكن ان يقوله يطلع عليه بان يشق بطنها فيعلم انه
من الرحم وكذا انشرط المحلية في الاستناد يظهر اثره في القائم دون المتلاشي واثر التبيين يظهر فيهما فلو قال انت طالق قبل موت فلان
بشهر لم تطلق حتى يموت فلان بعد اليمين بشهر فان مات لتمام الشهر طلقت مستندا الى اول الشهر فتعتبر العدة اوله ولو وطئها
في الشهر صار مراجعا لو كان الطلاق رجعيا وغرم العقر لو كان بائنا ويرد الزوج بدل الخلع اليها لو خالعها في خلاله ثم مات
فلان ولو مات فلان بعد العدة بان كانت بالوضع ولم تجب العدة لكونه قبل الدخول لا يقع الطلاق لعدم المحل وبهذا تبين انه
فيها بطريق الاستناد لا بطريق التبيين وهو الصحيح ولو قال انت طالق قبل قدوم فلان بشهر يقع مقتصرا على القدوم لا مستندا
انتهى **قوله** وفي ان حضت حيضة يقع حين تطهر يعني اما بمضي العشرة مطلقا او بانقطاع الدم مع احد شيئين لحكام الطاهرات
اذا انقطع لاقل منها لان الحيضة اسم للكاملة وكذا اذا قال نصف حيضة او ثلثها او سدسها او انت طالق مع حيضتك او في
حيضتك بالتاء كقوله ان صمت يوما او صليت صلاة لانه لا يصوم يوم كامل ويشفع بخلاف ما تقدم لانه يدل على جنس الحيض
فهو كقوله ان صمت او صليت واشار بقوله حين تطهر الى انه ليس بدعي واشار بقوله حين رات الى انه بدعي والى انها لو كانت حاملا

لا تطلق ما لم تطهر ثم تحيض كقوله للطاهرة اذا طهرت فانت طالق لم تطلق حتى تحيض ثم تطهر لما قدمنا ان اليمين تقتضي شرطا مستقبلا
وفي الصحاح الحيضة بالفتح المرة الواحدة والحيضة بالكسر الاسم والجمع حيض انتهى وفي الخانية لو قال لها وهي حائض اذا حضت فانت
طالق فهو على دوام ذلك الحيض الى الغد ان دام الى ان يطلع الفجر من الغد طلقت لان الحيضة الثانية لا يتصور حدوثها من الغد
فيحمل على الدوام اذا علم انتهى وفي الكافي لو قالت بعد عشرة ايام حضت وطهرت وكذبها تطلق لانها اخبرت عن الامانة في اوانها
ولو قالت بعد مضي شهر اني حضت وطهرت ثم هنا حضت حيضة اخرى وانا الان حائض لا يقبل قولها ولكن اذا طهرت يقع لانها
اخرت الاخبار عن اوانه فصارت متهمة ولو قال اذا حضت فانت طالق فقالت بعد خمسة حضت وانا حائض الساعة فالقول لها
لان الاخبار في اوانه ولو قالت حضت وطهرت لا تصدق حتى تحيض لانها اخبرت والحال تنافيه لما اخبرت انتهى وفي المحيط الجامع
للصدر من ملك الانشاء ملك الاخبار كالوصي والمولى والمراجع والوكيل بالبيع ومنزلة الخيار فاذا قال اذا حضت حيضة فانت طالق فقالت
بعد مدة محتملة حضت وطهرت وقع ولو قالت حضت وطهرت وانا حائض لا حتى تطهر ولو قال اذا حضت فقالت حضت منذ خمسة
ايام وقع ولا تتهم في التاخير للعدة ولو قالت وطهرت لا انتهى وذكر في باب الحنث يقع بالحيض والفعل فال انت طالق قبل ان تحيضي
حيضة بشهر فحاضت بعده طلقت ولا ينتظر الطهر المتيقن به واختلفوا فيه والاصح انه يقتصر ولو قال قبل قدوم فلان وموت فلان
بشهر وتقدم القدوم فلم يقع والموت لا يحلف بما اذا قدم ومات للتعليق انتهى وفي الجوهرة اذا حضت نصف حيضة فانت طالق
واذا حضت نصفها الاخر فانت طالق لا يقع شيء ما لم تحض وتطهر فاذا حاضت وطهرت وقع طلقتان ولو قال لها وهي حائض اذا حضت
فانت طالق او قال وهي مريضة اذا مرضت فهذا على حيض في المستقبل ومرض مستقبل فان نوى ما يحدث من هذا الحيض او ما يزيد
من المرض فهو كما نوى وكذا اذا قال لصاحب الرعاف اذا رعفت وكذا للحبلى اذا حبلت فهو على حبل في المستقبل ولو نوى الحبل الذي هي
فيه لا يحنث لانه ليس له اجزاء متعددة وانما هو معنى واحد بخلاف الحيض والرعاف لان له اجزاء انتهى وفي المحيط لو قال اذا حضت
حيضة فانت طالق ثم قال اذا حضت حيضتين فانت طالق فحاضت حيضة تقع واحدة باليمين الاولى فان حاضت اخرى يقع اخرى
باليمين الثانية لان الحيضة الاولى كل الشرط لليمين الاولى وشطر الشرط لليمين الثانية فاذا حاضت اخرى فقد تم الشرط لليمين
الثانية فان قال ثم اذا حاضت والمسألة بحالها لا يقع شيء حتى توجد حيضتان بعد الاولى لان كلمة ثم للتعقيب مع التراخي فيقتضي
وجود الحيضتين بعد الاولى انتهى **قوله** وان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان ولدت انثى فثنتين فولدتهما ولم يدر الاول
تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها ومضت العدة لانها لو ولدت الغلام وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا
تقع اخرى به لانه حال انقضاء العدة ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء اخر
به لما ذكرنا انه حال انقضاء العدة فاذا في حال تقع واحدة وفي حال تقع ثنتان فلا تقع الثانية بالشك والاولى ان تاخذ بالثنتين
تنزها واحتياطا والعدة منقضية بيقين لما بينا قيد بقوله لم يدر الاول لانه لو علم فقد بيناه وان اختلفا فالقول للزوج لانكاره
واشار بمضي العدة الى انه لا رجعة ولا ارث كما في غاية البيان وقيد بقوله ان ولدت لانه لو قال ان كان حملك غلاما فطالق واحدة
او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملك اسم جنس مضاف فيعم كله فما لم يكن الكل غلاما او جارية لم يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك
غلاما والباقي بحاله وقوله ان كان ما في هذا العدل حنطة فهي طالق او دقيقا فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق بخلاف
قوله ان كان في بطنك غلام والباقي بحاله حيث يقع الثلاث وقيد بقوله فولدتهما اي الغلام والجارية لانها لو ولدت غلاما وكان
ولم يدر الاول وقع الثلاث تنزها وثنتان قضاء ولو ولدت غلامين وجارية وقعت واحدة قضاء وثلاث تنزها وقدمنا ان الولادة
لا تثبت بقولها انفا بل لا بد من شهادة عدلين وامراة عندهما ولو علق طلاقها بولادتها ولدا فولدت ميتا طلقت وكذا في تمام
في الايمان وفي المحيط قال كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدين في بطن واحد بان كان بينهما اقل من ستة اشهر طلقت بالاول
وانقضت عدتها بالثاني ولا يقع طلاق اخر ولو ولدت ثلاثة اولاد وقع ثنتان ولو ولدت ثلاثا بين كل ولدين ستة اشهر وقع
ثلاثا وتعتد بثلاث حيض ولو قال لامراته الحامل كلما ولدت فانت طالق للسنة فولدت ثلاثة في بطن واحد لم يقع عندهما حتى
تطهر من نفاسها فيقع في كل طهر تطليقة وعند محمد وزفر طلقت واحدة بالولد الاول وتنقضي عدتها بالاخير ولو قال لامراتيه
كلما ولدتما ولدا فانتما طالقان فولدت احداهما ثم الاخرى اخر ثم الاولى اخر ثم الاخرى اخر في بطن واحد حتى ولدت كل واحدة ولدين
طلقت الاولى ثنتين وانقضت عدتها بولدها الثاني والاخرى ثلاثا وانقضت عدتها بولدها الثاني ولو كان بين ولدي كل واحدة
ستة اشهر فاكثر الى سنتين طلقت الاولى ثنتين وانقضت عدتها بالولد الثاني وثبت نسب الولدين وطلقت الاخرى واحدة وانقضت
عدتها بالولد الاول ولا يثبت نسب ولدها الثاني ولو قال لامراته الحامل اذا ولدت ولدا فانت طالق ثنتين ثم قال ان كان الولد الذي
تلدينه غلاما فانت طالق فولدت غلاما طلقت ثلاثا ولو قال ان كان الولد الذي في بطنك غلاما والمسألة بحالها طلقت واحدة

في المحيط وقيد بالولادة لانه لو علق طلاقها بحبلها فالمستحب ان لا يطاها الا بالاستبراء لتصور حدوث الحبل ولا يقع الطلاق
ما لم تلد لاكثر من سنتين من يوم اليمين لانه علقه بحدوث الحبل بعد اليمين وتوهم حدوث الحبل قبل اليمين الى سنتين فوقع الشك
في الوقوع فلا يقع بالشك كذا في المحيط وذكر قاضيخان لو قال ان لم تكوني حاملا فانت طالق فان جاءت بولد لاقل من سنتين من يوم
من وقت اليمين لا تطلق في الحكم وان جاءت لاكثر من سنتين بيوم طلقت وان حاضت بعد اليمين لا يقربها لاحتمال ان لا تكون حاملا
وكذا اذا لم تحض لا ينبغي له ان يقربها حتى تضع انتهى **قوله** والملك يشترط لاخر الشرطين لان صحة الكلام باهلية المتكلم
الا ان الملك يشترط حالة التعليق ليصير الجزاء غالب الوجود لاستصحاب الحال فتصح اليمين وعند تمام الشرط لينزل الجزاء لانه
لا ينزل الا في الملك وفيما بين ذلك الحال حال بقاء اليمين فيستغني عن الملك اذ بقاؤه بمحله وهو الذمة فالمراد من اشتراطه لاخرهما
بيان عدم اشتراطه لاولهما فلا ينافي اشتراطه وقت التعليق وايضا علم الاشتراط وقت التعليق من قوله اول الباب فلو قال
لاجنبية ان زرت فانت طالق لم يصح لكن في القنية قبيل النفقات معزيا الى الملتقط قال حلال الله علي حرام ان فعلت كذا وليس له
امراة فتزوج ثم فعل ذلك الفعل لا تطلق وع طلقت انتهى وينبغي الاعتماد على الاول لما ذكرنا واراد من الشرطين امرين تعلق بهما
الطلاق ولا يقع باحدهما سواء كانا شرطين حقيقة بتعدد اداة الشرط اولا اما الاول فبان عطف شرطا على اخر واخر الجزاء
نحو اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت طالق فانه لا يقع حتى يقدما لانه عطف شرطا محضا على شرط لا حكم له لم يذكر الجزاء
فيتعلق بهما فصارا شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما فان نوى الوقوع باحدهما صحت نيته لتقدم الجزاء على احدهما وفيه تغليظ
او بان كرر اداة الشرط بغير عطفه كقوله ان اكلت ان لبست فانت طالق فانها لا تطلق ما لم تلبس ثم تاكل فيتقدم المؤخر وكذا لو
قال كل امراة اتزوجها ان كلمت فلانا فهي طالق فيتقدم المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل امراة اتزوجها طالق واستغنى عن الفا
بتقديم الجزاء فالكلام شرط الانعقاد والتزوج شرط الانحلال واصله قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله
يريد ان يغويكم فالمعنى ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ووجه المسألة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان
شرطا واحدا لنزول الجزاء لعدم العطف وان روي عن محمد في غير رواية الاصول انه رجع عن التقدم والتاخير واقر كل شرط في موضعه
وهو راي امام الحرمين من الشافعية لان الاصل عدم التقدير الا بدليل والكلام في موجب اللفظ ولا الشرط الثاني مع ما
بعده هو الجزاء للاول لعدم انها الرابطة ونية التقديم والتاخير اخف من اضمار الحرف لانه تصحيح للملفوظ من غير زيادة شيء
اخر فكان قوله ان اكلت مقدما من تاخير لانه في حيز الجواب المتاخر والتقدير ان لبست فان اكلت فانت طالق وهذا بناء على ما قدمناه
من لزوم التخيير في مثل ان دخلت الدار انت طالق وعلى ما قدمناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار الفاء يجب ان لا يعكس الترتيب وفي التجريد
لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا لا بد من اعتبار الملك عند الشرط الاول فان طلقها بعد الدخول بها ثم دخلت
الدار وهي في العدة ثم كلمت فلانا وهي في العدة طلقت انتهى وهو على الظاهر من التقديم والتاخير فكان المتقدم شرط الانحلال
فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق لا تطلق حتى تساله اولا ثم يعدها ثم
يعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السؤال فكانه قال ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك كذا في فتح القدير
وهذا اذا لم يكن الشرط الثاني مترتبا على الاول عادة فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق كان
الاكل مقدما والشرب مؤخرا حتى اذا شرب ثم اكل لم يعتق وان اكل ثم شرب عتق ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الشرط الاول ولو قال
ان دعوتني ان اجبتك يقر كل شرط في موضعه ولو قال ان اجبتك ان دعوتني يؤخر الاجابة ولو قال ان استطلبنا ان اتيتني
يقر كل في موضعه ولو قال ان اتيتني ان استطلبنا يؤخر الاتيان ولو قال ان ركبت الدابة ان اتيتني يقر كل في موضعه بخلاف
ان اتيتني ان ركبت لانهما متى كانا مرتبين عرفا اضمرت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتبين عرفا لم يثبت العطف بينهما لا عرفا ولا ذكرا فبقي
كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين انتهى كذا في المحيط وفي البزازية وفي الفارسية المقدم مقدم والمؤخر مؤخر
وعليه الاعتماد انتهى وذكر القاضي في تفسيره ان قوله ان اردت ان انصح لكم شرط ودليل جواب وهو مع قوله ولا ينفعكم نصحي
دليل جواب قوله ان كان الله يريد ان يغويكم تقدير الكلام ان كان الله يريد ان يغويكم فان اردت ان انصح لكم لا ينفعكم نصحي انتهى
وجعل في فتح القدير من هذا القبيل قوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها قال فالمعنى
ان اراد النبي ان ينكح مؤمنة وهبت نفسها فقد احللناها انتهى وذكر القاضي ان قوله تعالى ان اراد النبي شرط للشرط الاول
في استيجاب الحل فان هبتها نفسها منه لا توجب له حلها الا بارادته نكاحها فانها جارية مجرى القبول انتهى ولم يكن من هذا القبيل
وفي المعراج انها محتملة للامرين فان ارادة النبي متاخرة فانها كالقبول وتحتمل تقدم ارادة النبي فاذا فهمت ذلك وهبت نفسها
له انتهى وذكر في المحيط انها على ثلاثة اوجه احدها اذا اخر الجزاء عن الشرطين والثاني اذا قدمه والثالث اذا وسطه اما الاول

والثاني معلق لتقدم والتاخير واما الثالث فيقر كل شرط في موضعه ولا يكون من المسائل المعترضة لانه لا حاجة الى التقدم
والتاخير لانه تخلل الجزاء بين الشرطين بحرف الوصل وهو الفاء فيكون الاول شرطا لانعقاد اليمين والثاني شرط الحنث انتهى وهكذا
في البدائع في مسئلة توسط الجزاء فقال لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا يشترط قيام الملك عند وجود الشرط
الاول وهو الدخول لانه جعل الدخول شرط انعقاد اليمين كانه قال عند الدخول ان كلمت فلانا فانت طالق واليمين لا تنعقد الا
في الملك او مضافة الى الملك فان كانت في ملكه عند دخول الدار صحت اليمين المتعلقة بالكلام فاذا كلمت يقع وان لم تكن في ملكه
عند الدخول بان طلقها وانقضت عدتها ثم دخلت لم يصح التعليق وان كلمت وان طلقها بعد الدخول ثم دخلت في العدة ثم كلمت
فيها طلقت انتهى والحاصل ان الجزاء اذا كان متوسطا فلا بد من الملك عند الشرطين وان كل شرط يقر في موضعه فلم تكن هذه المسئلة
داخلة تحت قوله والملك يشترط لاخر الشرطين الا باعتبار ان الشرط الاول هو شرط الانعقاد وقدمنا ان الملك لا بد منه وقت
التعليق فحينئذ ليس معلقا الا بشرط واحد فجعله في فتح القدير من قسم تقديم المؤخر فيهما من كلام التجريد وهم ولما علمت ان كل شرط
في موضعه وهذا كله اذا كان الشرط الثاني غير الاول فان كان عينه فقال في البزازية ان دخلت هذه الدار فعبدي حر ثم اعاد
فالقياس عدم الحنث حتى تدخل دخلتين فيها وفي الاستحسان تحنث بدخول واحد وتجعل الثاني تكرارا او اعادة وللقائل ان يقول لو
جعل الثاني تكرارا لزم ثبوت الحرية حالا على قول الامام ويصير الثاني فاصلا كما في انت حر ان شاء الله وجوابا ان جعل الثاني تكرارا معنى
لا لفظا لان الثاني عطف على الاول ولا يعطف الشيء على نفسه والعبرة في الباب للفظ فاذا انتفى التكرار لفظا كان الثاني حشوا
فصار فاصلا وفيما نحن فيه الثاني غير معطوف على الاول فامكن جعل الثاني تكرارا فكانا واحدا معنى فلا يفصل ونظيره حر حر
ان شاء الله تعالى انتهى وقدمنا عن المحيط انه لو قال ان تزوجتك وان تزوجتك فانت طالق لم يقع حتى يتزوجها مرتين بخلاف ما اذا
قدم الجزاء او وسطه انتهى فعلى هذا يفرق بين ما اذا كان بالواو وبدونه فيما اذا اخر الجزاء وكانا بمعنى واحد فليحفظ وذكر في الخانية
هذه المسئلة ثم قال ولو قال اذا دخلت الدار فانت طالق اذا دخلت هذه الدار لا تطلق ما لم تدخل مرتين ولا تطلق ما لم يتزوج
مرتين انتهى فعلى هذا اذا كانا بمعنى واحد بلا عطف فان اخر الجزاء عنهما فالشرط احدهما وان توسط فلا بد من الفعل مرتين وقيدنا
بكون الامرين تعلق الطلاق بهما لانه لو قدم الجزاء واخر الشرط ثم ذكر شرطا اخر بعطف فان الطلاق فيه معلق باحدهما نحو انت
طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان او متى فايهما قدم اولا يقع الطلاق ولا ينتظر قدوم الاخر ولو قدما معا لا يقع
الا واحدة ولا بد من الملك عند ايهما وجد وكذا لو وسط الجزاء مع العطف نحو ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم فلان فايهما سبق وقع
ثم لا يقع عند الشرط الثاني شيء الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد تطليقة فيقع اخرى عند الثاني واما الثاني اعني ما ليس شرطين
حقيقة وهو ان يكون فعلا متعلقا بشيئين من حيث هو متعلق بهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه او ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف
فكذا فانهما شرط واحد لا الا ان ينوي الوقوع باحدهما فالشرط للوقوع قيام الملك عند اخرهما وكذا اذا كان فعلا قائما باثنين من
حيث هو قائم بهما نحو ان جاء زيد وعمرو فكذا فان الشرط مجيئهما فاذا عرف هذا فقصر الشارح كلام المصنف على القسم الثاني مما لا
ينبغي واعترض الكمال على الشارح في جعله مسئلة الكلام من تعدد الشرط سهوا لانه انما جعله من قبيل الشرط المشتمل على
وصفين وعليه حمل عبارة المصنف لا من قبيل تعدد الشرط والحاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطف فان الوقوع متوقف على
وجودهما سواء قدم الجزاء عليهما او اخره عنهما او وسطه لكن ان قدمه او اخره فالملك يشترط عند اخرهما وهو الملفوظ به اولا
على التقدم والتاخير وان وسطه فلا بد من الملك عندهما وان كان بالعطف فانه موقوف على احدهما ان قدم الجزاء او وسطه
واما اذا اخره فانه موقوف عليهما وان لم يكرر اداة الشرط فانه لا بد من وجود الشيئين قدم الجزاء عليهما او اخره عنهما هذا ما ظهر لي
من كلامهم وفي الولوالجية اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ان كلمت فلانا فالطلاق الاول والثاني يتعلق بالشرط
الاول والثالث بالشرط الثاني حتى لو دخلت طلقت تطليقتين ولو كلمته طلقت واحدة لان يصير الشرط الاول شرط الانعقاد
في حق الكل والثاني شرط الانحلال في حق الكل لانا لو علقنا الجزاء الثاني بالدخول كان الجزاء مؤخرا عن الشرط ولو علقناه بالكلام
كان الجزاء مقدما على الشرط والاصل في الشرط هو التقدم فمهما امكن حفظه على الاصل لا يغير ولو قال لامرأته طالق ان دخلت الدار
وعبدي حر وعلي المشي الى بيت الله ان كلمت فلانا فالطلاق على الدخول والعتق والمشي على الكلام لان الجزاء المتوسط بالشرط الاخير
هنا بخلاف ما تقدم لان ثمة الكلام متسق لانه عطف الاسم على الاسم فصار الوصل اصلا وانما يقطع لضرورة ولا ضرورة في حق
المتحلل اما هنا فالكلام منقطع لانه عطف الاسم على الفعل فلا يلحق بالاول الا لضرورة لانه امكن الحاقه بالثاني انتهى وتمام
تفريعات الطلاق المعلق بالتزوج وبالكلام مذكور في تتمة الفتاوى من فصل تعليق الطلاق بالملك وفي البزازية من الايمان
والطلاق المضاف الى وقتين ينزل عند اولهما والمعلق بالفعلين عند اخرهما والمضاف الى احد الوقتين كقوله غدا او بعد

ينزل بعد غد ولو علق باحد الفعلين ينزل عند اولهما والمعلق بفعل ووقت يقع باخرهما سبق انتهى وقدمناه في فصل اضافة الطلاق
الى الزمان وفي الخانية قال لها ان دخلت دار فلان وفلان يدخل في دارك فانت طالق فدخلت المرأة دار فلان وفلان لم يدخل دارها
حنث في يمينه لانه يراد باليمين احدهما دون الجمع انتهى **قوله** ويبطل تنجيز الثلاث تعليقه اي تعليق الثلاث على ما يشير
اليه اكثر الكتب مسكين والاولى ان يعود الى الزوج ليشمل ما دون الثلاث كذا في شرح **قلت** والاولى ان يعود الى الطلاق لان
الكلام فيه حكي فلو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا او قال واحدة او قال ثنتين ثم طلقها ثلاثا ثم عادت اليه بعد
زوج اخر ثم دخلت لم تطلق لان الجزاء طلقات هذا الملك لانها هي المانع لان الظاهر عدم ما يحدث واليمين تعقد للمنع او الحمل
واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلاث المبطل للمحلية فلا تبقى اليمين وقيد بالثلاث لانه لو نجز اقل منها لا يبطل التعليق لان
الجزاء باق لبقاء محله فلو طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج وقد كان علق الثلاث ثم وجد المعلق طلقت ثلاثا اتفاقا اما
عندهما فلوقوع المعلق كله لان الزوج الثاني يهدم الواقع واما عند محمد فلوقوع واحدة من المعلق لان الثاني لا يهدم عنده
ولو كان المعلق طلقة والمنجز ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج ثم وجد الشرط فعند محمد تحرم حرمة غليظة بالمنجز والمعلق و
عندهما لا تحرم اذ يملك بعد وقوع المعلق ثنتين لهدم الثاني ما نجزه الاول وقيد بالطلاق لان الملك اذا زال بعد تعليق
العتق لا يبطل التعليق كما اذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ثم باعه ثم اشتراه ثم دخل عتق لان العبد بصفة الرق محل
للعتق وبالبيع لم يفت تلك الصفة حتى لو فات بالعتق بطلت اليمين حتى لو ارتد ولحق بدار الحرب ثم سبي ثم ملكه المولى ودخل
الدار لم يعتق كذا في المعراج وصوابه حتى لو ارتدت لان المرتد لا يملك بالسبي وانما هو في الامة وقيد بتعليق الطلاق لان تنجيز
الثلاث لا يبطل الظهار منجزا كان او معلقا كما اذا قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلاثا ثم دخلت بعد ما عادت
اليه بعد زوج كان مظاهرا لان الظهار تحريم الفعل لا تحريم الحل الاصلي لكن قيام النكاح شرط له فلا يشترط بقاؤه لبقائه
كالشهود في النكاح بخلاف الطلاق لانه تحريم للحل الاصلي وفي فتح القدير واورد بعض الافاضل اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا
واحدة كقول زفر لقولهم المعلق طلقات هذا الملك والفرض ان الباقي من هذا الملك ليس الا واحدة فصار كما لو طلق امرأته
ثنتين ثم قال انت طالق ثلاثا فانما تقع واحدة لانه لم يبق في ملكه سواها والجواب ان هذه مشروطة والمعنى ان المعلق طلقات هذا
الملك الثلاث ما دام ملكه لها فاذا زال بقي المعلق ثلاثا مطلقة كما هو اللفظ لكن بشرط بقائها محلا للطلاق فاذا نجز ثنتين زال
ملك الثلاث فبقي المعلق ثلاثا مطلقة ما بقيت محليتها وامكن وقوعها وهذا ثابت في تنجيز الثنتين فيقع والله اعلم انتهى وقدمنا
ان مما يبطل التعليق لحاقه بدار الحرب قال في المجمع ولحاقه مرتدا مبطل لتعليقه اي عند الامام وقالا لا لان زوال الملك
لا يبطله ولذا ان بقي تعليقه باعتبار قيام اهليته وبالارتداد ارتفعت العصمة فلم يبق تعليقه لفوت الاهلية فاذا عاد الى
الاسلام لم يعد ذلك التعليق الذي حكم بسقوطه لاستحالة عود الساقط كذا في شرح المصنف ومما يبطله فوت محل الشرط
كفوت محل الجزاء كما اذا قال ان كلمت فلانا فانت طالق فمات فلان كذا في الكافي وفيه ما لو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق
فجعلت الدار بستانا كما في المعراج وقدمنا ان مما يبطله زوال امكان البر وذكرنا فروعا عليه عند شرح قوله وزوال الملك بعد
اليمين لا يبطلها وفي القنية حلف لا يخرج من بخارى الا باذن مولاه الثلاثة فجن احدهم لا يخرج لانه ان افاق المجنون حنث ولو
مات احدهم لم يحنث لبطلان اليمين انتهى **قوله** ولو علق الثلاث او العتق بالوطء لم يجب العقر باللبث اي لم يجب مهر المثل
للمطلقة ثلاثا والمعتقة بالمكث من غير فعل لان الجماع ادخال الفرج في الفرج وليس له دوام حتى يكون لدوامه حكم ابتدائه
كمن حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها لا يحنث باللبث وكذا لو حلف ان لا يدخل دابته الاصطبل وهي فيها فامسكها فيه لم يحنث
وفي الفوائد الظهيرية الجماع عبارة عن الموافقة والمساعدة في اي شيء كان فان محمدا كثيرا ما يقول في كتاب الحج على اهل المدينة
السنة جامعتمونا في كذا اي وافقتمونا **وحكي** عن الطحاوي انه كان يملي على ابنه مسائل يقول في املائه السنة قد جامعناكم
على كذا والسنة قد جامعتمونا على كذا فتبسمت ابنته يوما من ذلك فوقع بصره عليها فقال لها ما شانك فتبسمت مرة اخرى فالحت
الطحاوي انها ذهبت الى الجماع المعروف بهذا اللفظ فقال او يفهم من هذا فاحرق غضبا وقطع الاملاء ورفع يديه الى السماء
وقال اللهم لا ارني حيوة بعد هذا فتمنى الموت فمات بعد ذلك من خمسة ايام كذا في المعراج اشار بنفي العقر فقط الى ثبوت
الحرمة باللبث وان الواجب عليه النزع للحال والى انه لو جامع في رمضان ناسيا فتذكر ودام على ذلك حتى انزل فعليه القضاء
وان نزع من ساعته لا وقيد بالمكث بكونه من غير فعل لانه لو تحرك لزمه مهر به لانه كالايلاج ولذا قالوا لو اولج ثم قال لها
ان جامعتك فانت طالق او حرة ان نزع او لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لا تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت
ويصير مراجعا بالحركة الثانية وتجب للامة العقر ولا حد عليهما ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال

فان تحرك نفسه قضى وكفّر كما لو حرك بعد التذكر في الاولى كذا في البزازية وغيرها من الصوم وفي المعراج ولو قال ان وطئتك
بيمينه على الجماع وقال ابن قدامة الحنبلي وعند محمد بن الحسن يمينه على الوطي بالقدم ولو قال اردت به الجماع لم يقبل وقد غلط
قدامة في النقل عن محمد فان محمدا ذكر في ايمان الجامع لو قال لها ان وطئتك فهو على الجماع في فرجها بذكره ولو نوى الدوس بالقدم
لا يصدق في الصرف عن الجماع ويحنث بالدوس بالقدم ايضا لاعترافه به على نفسه ولو قال ان وطئت من غير ذكر امراة فهو على
الدوس بالقدم هو اللغة والعرف وذلك باتفاق اصحابنا انتهى والعقر بالضم مهر المراة اذا وطئت على شبهة وبالفتح الجرح من عقره
اي جرحه فهو عقير كذا في الصحاح وفي القاموس العقر بالضم دية الفرج المغصوب وصداق المراة انتهى وفي المصباح العقر
بالضم دية فرج المراة اذا غصبت على نفسها ثم كثر ذلك حتى استعمل في المهر انتهى واللبث من لبث بالمكان لبثا من باب تعب وجاء في
المصدر السكون للتخفيف واللبثة بالفتح المرة وبالكسر الهيئة والنوع والاسم اللبث بالضم كذا في المصباح وفي القاموس اللبث
بفتح اللام وسكون الباء المكث من لبث كسمع وهو نادر لان المصدر من فعل بالكسر قياسه بالتحريك اذا لم يتعد انتهى وهو اولى مما في
المصباح لايهامه ان المصدر بفتح الباء وان السكون جائز **قوله** ولم يصر به مراجعا في الرجعي الا اذا اوجله ثانيا اي لم يصر بالمكث
مراجعا اذا كان المعلق بالجماع طلاقا رجعيا عند محمد لان الدوام ليس بتعرض للبضع وقال ابو يوسف يصير مراجعا لوجود المساس
بشهوة وهو القياس وجزم المصنف بقول محمد دليل على انه المختار لانه فعل واحد فليس لاخره حكم فعل على حدة وقيل ينبغي ان يصير
مراجعا عند وجود المساس بشهوة كذا في المعراج وينبغي تصحيح قول ابي يوسف لظهور دليله والاستثناء في كلام المصنف راجع الى
المسئلتين فاذا اولج ثانيا وجب عليه مهر المثل وصار مراجعا فجعل الشارح اياه راجعا الى الثانية قصور وقيد بالمسئلتين
لان الحد لا يجب بالايلاج ثانيا وان كان حراما لما فيه من شبهة انه جماع واحد بالنظر الى اتحاد المقصود وموضع الشهوة في
المجلس الواحد وقد كان اوله غير موجب للحد فلا يكون اخره موجبا له وان قال ظننت انها علي حرام كما في المعراج ووجب المهر لان
البضع المحترم لا يخلو عن عقر او عقوبة في المعراج ولقائل ان يقول اذا اخرج ثم اولج في العتق ينبغي ان يجب الحد لانه وطي لا في
ملك ولا في شبهة وهي العدة بخلاف الطلاق لوجود العدة وجوابه ما ذكر في الكتاب ان هذا ليس بابتداء فعل من كل وجه لاتحاد
المجلس والمقصود انتهى وقيد بالتعليق للاحتراز عما روي عن محمد لو ان رجلا زنى بامراة ثم تزوجها في تلك الحالة فان لبث على
ذلك لم ينزع وجب مهران مهر بالوطي ومهر بالعقد وان لم يستانف الادخال لان دوامه على ذلك فوق الخلوة بعد العقد كذا
نقلوا وتخصيص الرواية بمحمد لا يدل على خلاف بل لانها رويت عنه دون غيره وفي البزازية لا يقربها فاستلقى وجاءت وقضت
منه حاجتها يحنث فيما عليه الفتوى ولو قال لامته ان جامعتك فانت حرة فالحيلة ان يبيعها من غيره ثم يتزوجها
ويطاها فتنحل اليمين بشرط بقائه فيطاها فلا تعتق حلف لا يغشاها وهو عليها فاليمين على الاخراج ثم الادخال فان دام عليها لا
يحنث وذكر في اول الفصل الثالث عشر في الجماع لا يحنث بالجماع فيما دون الفرج فان انزل الا اذا نوى انتهى **قوله** ولا تطلق
في ان نكحتها عليك فهي طالق فنكح عليها في عدة البائن يعني لا تطلق امراته الجديدة فيما اذا قال للتي تحته ان طلقها امراته
بائنا ثم تزوج اخرى في عدتها لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل عليها من ينازعها في الفراش ويزاحمها في القسم ولم
يوجد قيد بالبائن لانه لو كان رجعيا طلقت كما في شرح مسكين وفي البزازية من فصل الامر باليد جعل امر المراة التي
يتزوجها عليها بان قال ان تزوجت عليك امراة فامرها بيدك او قال لها ما دمت امراتي ثم طلقها بائنا او خالعها وتزوج اخرى
في عدتها ثم تزوج بالاولى لا يصير الامر بيدها لان المراد ادخال المنازعة في القسم ولم يوجد وقت الادخال وان قال ان
تزوجت امراة فامرها بيدك فابانها ثم تزوج باخرى صار الامر بيدها انتهى وفي القنية من باب تفويض الطلاق ان تزوجت
عليك امراة فامرها بيدك ثم دخلت امراة في نكاحه بنكاح الفضولي واجاز بالفعل ليس لها ان تطلقها ولو قال ان دخلت
امراة في نكاحي فلها ذلك وكذا في التوكيل بذلك انتهى ومن اخر الايمان ان سكنت في هذه البلدة فامراته طالق وخرج في الفور
وخلع امراته ثم سكنها قبل انقضاء عدتها لا تطلق لانها ليست بامراته وقت وجود الشرط قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام
ثم قال ان فعلت كذا فحلال الله علي حرام لفعل اخر ففعل احد الفعلين حتى بانت امراته ثم فعل الاخر فقيل لا يقع الثاني لانها
ليست بامراته عند الشرط وقيل يقع وهو الاظهر انتهى وفي القنية طلقها ثم قال ان امسكت امراتي الى ما تي فهي طالق ثلاثا
يتركها حتى تنقضي عدتها ثم يتزوجها بعد يوم لا يقع لانه بمضي العدة خرجت عن ان تكون امراته فما لنكاح لم يمسك امراته
انتهى **قوله** ولا في انت طالق ان شاء الله متصلا وان ماتت قبل قوله ان شاء الله اي لا يقع الطلاق لحديث الترمذي وحسنه
مرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله لم يحنث وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام في كتاب الايمان فقيد بالاتصال لانه لو كان
بينهما سكوت كثير بلا ضرورة تم حكم الكلام الاول بخلاف ما اذا كان السكوت بالجشاء او التنفس وان كان له منه بدّا او

بامساك غيره او كان بلسانه ثقل فطال في تردده الفاصل واللغو يبطل المشيئة فلذا طلقت ثلاثا في قوله انت طالق ثلاثا وثلاثا
ان شاء الله وفي قوله انت طالق وطالق وطالق ان شاء الله وفي قوله انت طالق ثلاثا وواحدة ان شاء الله كقوله عبده حر وحر ان
شاء الله بالواو بخلاف ما اذا كان بدونها للتاكيد وبخلاف حر وعتيق ان شاء الله لكونه وهو انما يكون بغير لفظ الاول وبخلاف طالق
واحدة وثلاثا ان شاء الله لكونها افادت التكميل كقوله انت طالق وطالق وطالق ان شاء الله وفي المجتبى من الايمان لو قال انت طالق رجعيا
ان شاء الله يقع ولو قال بائنا لا يقع لان الاول لغو دون الثاني وفي القنية بعده ولو قال انت طالق رجعيا او بائنا ان شاء الله
يسال عن نيته فان عنى الرجعي لا يقع وان عنى البائن يقع ولا يعمل الاستثناء انتهى وصوابه ان عنى الرجعي يقع لعدم صحة الاستثناء
للفاصل وان عنى البائن لم يقع لصحة الاستثناء وفي البزازية انت طالق ثلاثا يا زانية ان شاء الله يقع وصرف الاستثناء الى الوصف وكذا
انت طالق يا طالق ان شاء الله وكذا انت طالق يا صبية ان شاء الله يصرف الاستثناء الى الكلام ولا يقع الطلاق كانه قال يا فلانة
والاصل عنده ان المذكور في اخر الكلام اذا كان يقع به طلاق او يلزم به حد كقوله يا طالق يا زانية فالاستثناء على الكل انتهى واطلق
فشمل ما اذا اتى بالمشيئة عن قصد او لا فلا يقع فيهما وكذا اذا كان لا يعلم المعنى فلو شهدا انه استثنى متصلا وهو لا يذكره قالوا ان كان
بحال لا يدري ما يجري على لسانه لغضب جاز له الاعتماد عليهما والا لا وشمل ما اذا ادعى الاستثناء وانكرته فان القول قوله وكذا في
دعوى الشرط ولو شهدوا انه طلق او خالع بلا استثناء او شهدوا انه لم يستثن تقبل وهذه مما تقبل فيه البينة على النفي لانه في
المعنى امر وجودي لانه لا عبارة عن ضم الشفتين عقيب التكلم بالموجب وان قالوا طلق ولم نسمع منه غير كلمة الخلع والزوج
يدعي الاستثناء فالقول له لجواز انه قاله ولم يسمعوه والشرط سماعه لا اسماعهم على ما عرف في الجامع الصغير وفي الصغرى اذا ذكر
البدل في الخلع لا تسمع دعوى الاستثناء كذا في البزازية وفي الخانية لو قال الزوج طلقتك امس وقلت ان شاء الله في ظاهر الرواية
يكون القول قول الزوج وذكر في النوادر خلافا بين ابي يوسف ومحمد فقال على قول ابي يوسف يقبل قول الزوج وعلى قول محمد لا
يقبل قوله ويقع الطلاق وعليه الاعتماد والفتوى احتياطا في امر الفروج في زمن غلب على الناس الفساد انتهى واشار بصحة المشيئة
في الطلاق الى صحتها في كل ما كان من صيغ الاخبار وان كانت انشاءات فدخل البيع والاعتكاف والعتق والنذر بالصوم وخرج
الامر والنهي فلو قال اعتقوا عبدي من بعد موتي ان شاء الله لا يصح الاستثناء وكذا بيعوا عبدي هذا ان شاء الله له بيعه وخرج ما لم
يختص باللسان كالنية فلو قال نويت ان اصوم ان شاء الله صح صومه واشار باسناد المشيئة الى الله تعالى الى كل من لم يوقف عليه
على مشيئة كان شاء الجن او الانس او الملائكة او الحائط فلا يقع في الكل وخرج من لم يوقف له عليها كان شاء زيد فهو تمليك له فيعتبر
فيه مجلس علمه فان شاء فيه طلقت والا خرج الامر من يده وصورة مشيئته ان يقول شئت ما جعله الي فلان ولا يشترط فيه نية
الطلاق ولا ذكره كما في الجوهرة ودخل في كلامه ما اذا علقه بمشيئة الله ومشيئة من يوقف على مشيئته كما اذا قال ان شاء الله وشاء
زيد فلا وقوع وان شاء زيد كما في البدائع وقدمنا عن تلخيص الجامع حكم ما اذا قال امرها بيد الله وبيدك واشار بكلمة ان الى ما كان
بمعناها فدخل الا ان يشاء الله او ما شاء الله او اذا شاء الله او بمشيئة الله او بالمشيئة الى ما كان بمعناها كالارادة والمحبة والرضا
بجميع الادوات المتقدمة لا فرق بين ان واللام وخرج ما لم يكن بمعناها كامره وحكمه وقضائه واذنه وعلمه وقدرته فانه يقع للحال
ان كان بالباء وان اضافه الى العبد وخرج ايضا ما اذا كان باللام فانه يقع في الوجوه كلها وان اضافه الى العبد واما اذا كان
بفي واضافه الى الله تعالى فانه لا يقع في الوجوه كلها الا في قوله طالق في علم الله والا في قوله في قدرة الله ان اراد بالقدرة ضد
العجز لان قدرة الله موجودة قطعا كالعلم سواء بخلاف ما اذا لم يرد لانها بمعنى التقدير ولا يعلم تقديره كذا في المحيط والحاصل
انه ان اتى بان لم يقع في الكل وان اتى بالباء لم يقع في المشيئة والارادة والرضا والمحبة ووقع في الباقي وان اتى بفي لم يقع الا في علم
الله وان اتى باللام وقع في الكل وان اضافه الى العبد كان تمليكا في الاربعة الاول وهي المشيئة واخواتها وما بمعناها كالهوى
والرؤية تعليقا في الغيبة وهي الامر واطلقه فشمل ما اذا كتب الطلاق والاستثناء او كتب الطلاق واستثنى بلسانه
او طلق بلسانه واستثنى بالكتابة يصح كما في البزازية واشار بان بدون الواو الى انه لو قال انت وان شاء الله فانه لا يصح الاستثناء
كما في الجوهرة ولو قدم المشيئة ولم يات بالفاء صحت المشيئة ولا تطلق لكونه ابطالا وعليه الفتوى كما في الخانية وهو الاصح
كما في البزازية معزيا لكل منهما الى ابي يوسف وقد حكى صاحب المجمع خلافا فيه فقال او ان شاء الله انت طالق نجعله تعليقا وهما
تطليق فافاد انه يقع عند ابي يوسف لكونه تعليقا عنده والشرط فيه الفاء في الجواب المتاخر فاذا لم يات به لا يتعلق فتنجز ولغت
المشيئة ولا يقع عند ابي حنيفة ومحمد لانه ليس بتعليق هذا ما يقتضيه ما في المتن وقرره الزيلعي وابن الهمام وغيرهما وقد عزى
شارح المجمع فنسبه الى ابي يوسف القائل بالتعليق عدم الوقوع والى من لم يقل الوقوع نظرا الى ما نقله قاضي خان في هذه المسئلة
من ان عدم الوقوع قول ابي يوسف فالحاصل ان ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا قدم المشيئة ولم يات بالفاء في الجواب ويصدق على القول

بالوقوع ديانة انه اراد الاستثناء كما في الجوهرة ولو اجاب بالواو فهو استثناء اجماعا وفي الاسبيجابي لا يصح الاستثناء بذكر الواو بالاجماع
قال في الجوهرة وهو الاظهر ويظهر ايضا فيمن حلف ان لا يحلف بطلاق امرأته فقال انت طالق ان شاء الله حنث على القول بالتعليق
لا الابطال قال في فتح القدير وفي فتاوى قاضيخان الفتوى على قول ابي يوسف الا انه عزي اليه الابطال فيحصل على ان الفتوى
على انه ابطال انتهى فظاهره ان الفتوى على عدم الوقوع فيما اذا قدم المشيئة ولم يأت بالفاء وفيما اذا حلف بالطلاق ان لا يحلف بطلاق
ثم حلف مستثنيا وليس كذلك لما صرح به قاضيخان بان الفتوى على عدم الوقوع في الاولى وهو قول ابي يوسف كما قدمناه وصرح في
البزازية بان الفتوى على الوقوع في المسئلة الثانية وهو قول ابي يوسف وقوله الا انه اي قاضيخان عزي اليه اي الى ابي يوسف
الابطال سهو وانما عزي اليه اليمين ولا بأس بسوق عبارته بتمامها قال ولو قال ان شاء الله انت طالق لا تطلق في قول ابي يوسف وتطلق
في قول محمد والفتوى على قول ابي يوسف وكذا لو قال ان شاء الله وانت طالق ثم اختلف ابو يوسف ومحمد ان الطلاق المقرون بالاستثناء
في موضع يصح الاستثناء هل يكون يمينا قال ابو يوسف يكون يمينا حتى لو قال ان حلفت بطلاقك فعبدي حر ثم قال لها انت طالق
ان شاء الله حتى يصح الاستثناء حنث في قول ابي يوسف وقال محمد لا يكون يمينا ولا يحنث وعلى هذا لو قال لامرأته انت طالق ان دخلت
الدار وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله على قول محمد ينصرف الاستثناء الى الطلاق والعتاق جميعا وعلى قول ابي يوسف ينصرف
الاستثناء الى اليمين الثانية انتهى فقد ظهر بهذا ان ابا يوسف قائل بانها يمين لا ابطال وان على القول بالتعليق لا يقع الطلاق
فيما اذا قدم الشرط ولم يأت بالفاء في الجزاء كما في شرح المجمع لا انه يقع على القول به وان شارح المجمع قد غلط كما توهمه في فتح القدير
وان ابا يوسف القائل بعدم الوقوع في الاولى قائل بالوقوع في الثانية وان الفتوى على قوله في المسئلتين فتحصل من هنا ان الفتوى
على انه تعليق لا ابطال ولكن فيه اشكال وهو ان مقتضى التعليق الوقوع عند عدم الفاء لعدم الرابط ومما يظهر فيه ثمرة الاختلاف
ما لو قال كنت طلقتك امس ان شاء الله فعندهما لا يقع وعند ابي يوسف يقع كذا في المحيط فثمرة الاختلاف تظهر في هذه وفيما اذا اخر
الجواب ولم يأت بالفاء او اتى بالواو وحلفه ان لا يحلف او تعقب وقيد بموتها لانه اذا مات الزوج قبل الاستثناء وهو يريد يقع
الطلاق وتعلم ارادته بان ذكر لاخر قصده قبل التلفظ بالطلاق والفرق بين موتها وموته ان الاستثناء خرج الكلام من ان
يكون ايجابا والموت ينافي الموجب دون المبطل بخلاف موته لانه لم يتصل به الاستثناء كذا في الهداية وفي البزازية لو قال انت طالق
ان شاء الله انت طالق فالاستثناء ينصرف الى الاول ويقع الثاني عندنا خلافا لزفر فانه ينصرف اليهما عنده ولا يقع شيء وكذا لو قال انت
طالق ثلاثا ان شاء الله انت طالق وقعت واحدة في الحال وينبغي ان يكون المفتى به قول زفر لان ان شاء الله صالح لتعليق الطلاق الاول
اتفاقا وتعليق الاخر ايضا وان لم يكن الفاء فيه لما تقدم ان عند ابي يوسف اذا قدم الشرط واخر الجزاء ولم يأت بالفاء لا يقع وعليه
الفتوى واشار بقوله ان شاء الله الى انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله لا يقع شيء فافاد انه لو قال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت
طالق ثنتين ان لم يشأ الله لا يقع شيء اما في الاول فللاستثناء واما في الثاني فلانا لو اوقعناه علمنا ان الله تعالى شاءه لان الوقوع
دليل المشيئة لان كل واقع بمشيئة الله وهو علق في الثاني بعدم مشيئته تعالى لا بمشيئته جل وعلا فيبطل الايقاع ضرورة ولو قال
انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثنتين لان وقوع ثنتين معلق بعدم مشيئته
تعالى الواحدة في اليوم وتحققه بالاطلاق فوجد الشرط ثم اعلم ان مذهبنا كما قدمناه عدم الوقوع في المعلق بالمشيئة
نواه وعلم معناه او لا وعند مالك يقع مطلقا وعند الشافعي ان نواه وعلمه لا يقع والا يقع وعند المعتزلة كما في البزازية ان
كان امسكها بمعروف لا يقع الطلاق وان كان نشي معاشرتها يقع لان الطلاق في الاول حرام والقبائح لا يتعلق بها مشيئته تعالى
وفي الثاني واجب وبه تتعلق مشيئته تعالى وان كان لا يحسن ولا يضر فالطلاق مباح وهل يتعلق بالمباح مشيئته ففيه خلاف
بين المعتزلة انتهى وقيد بقوله ان شاء الله لانه لو قال انت طالق كيف شاء الله فانها تطلق رجعية كما في الخلاصة وقدمناه وفي المحيط
ولو حرك لسانه بالاستثناء يصح وان لم يكن مسموعا عند الكرخي وعند الهندواني لا يصح ما لم يكن مسموعا على ما مر في الصلاة انتهى
قوله وفي انت طالق ثلاثا الا واحدة تقع ثنتان وفي الا ثنتين واحدة وفي الا ثلاثا ثلاث شروع في بيان الاستثناء وهو في
الاصل نوعان وضعي وعرفي فالعرفي ما تقدم من التعليق بالمشيئة والوضعي هو المراد هنا وهو بيان بالا او احدى اخواتها
ان ما بعدها لم يرد بحكم الصدر وقد اتفقوا على ان ما بعد الا لم يرد بحكم الصدر فالمقر به ليس الا سبعة في علي عشرة الا ثلاثة وانما
اختلفوا هل اريد ما بعد الا بالصدر فاكثر الاصوليين انه لم يرد وكلمة الا قرينة دالة عليه وجماعة على انه اريد ما بعد الا
ثم اخرج ثم حكم على الباقي والمراد انه اريد عشرة في هذا المثال وحكم على سبعة فارادة العشرة باق بعد الحكم وما نسب الى الشافعي
من القول بالمعارضة فمعناه انه اسند الحكم الى العشرة مثلا ثم نفى الحكم عن ثلاثة فتعارضا صورة ثم رجح الثاني فيحكم المراد
بالاول ما سواه وليس مراده حقيقة النسبة اليهما لانه حقيقة التناقض لم يقل به عاقل فاندفع ما ذكره الشارح وغيره

من

من الاستدلال عليه بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه في غير محل النزاع وتمامه في التحرير لابن الهمام ولم يقيد
المصنف بالاتصال هنا اكتفاء بذكره فيما قبله لما قدمنا ان كلا منهما استثناء ويبطل الاستثناء باربعة بالسكتة اختيارا او الزيادة
على المستثنى منه كانت طالق ثلاثا الا اربعا والمساواة وباستثناء بعض الطلاق كانت طالق الا نصفها كذا في البزازية وزاد
في الخانية خامسا فقال والخامس ما يؤدي الى تصحيح بعض الاستثناء وابطال البعض كما لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثلاثا
ولو قال انت طالق ثلاثا يا فلانة الا واحدة وقعت ثنتان ولا يصير النداء فاصلا لانه للتأكيد كما في الولوالجية واشار باستثناء
الثنتين الى جواز استثناء الاكثر وافاد بقوله وفي الا ثلاثا ثلاث عدم جواز استثناء الكل من الكل وحاصله انه اذا كان بلفظ المستثنى
منه او مساويه ولم يكن بعده استثناء اخر فان الاستثناء باطل فالاول كقوله نسائي طوالق الا نسائي وعبيدي
احرار الا عبيدي وكما اذا اوصى بثلث ماله الا ثلث ماله ومن المساوي انت طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة وواحدة او الا
ثنتين وواحدة وفي الولوالجية من اجزاء العتق قال لعبيده الثلاث انتم احرار الا فلانا وفلانا وفلانا يقع العتق ولا يصح الاستثناء
لانه استثناء الكل من الكل انتهى وقياسه انتن طوالق الا فلانة وفلانة وفلانة وليس له رابعة وهو من قبيل المساوي بخلاف ما
اذا كان بغير المساوي كقوله كل امرأة لي طالق الا هذه وليس له سواها لا تطلق لان المساواة في الوجود لا تمنع صحته لانه عم وضعا
لانه تصرف لفظي كقوله نسائي طوالق الا زينب وهند وعمرة وبكرة واوصيت بثلث مالي الا الفا والثلث الف فانه يصح وعبيدي
احرار الا فلانا وفلانا وليس له الا هما وفي الجوهرة واختلفوا في استثناء الكل فقال بعضهم هو رجوع وقال بعضهم هو استثناء
فاسد وليس برجوع وهو الصحيح لانهم قالوا في الموصي اذا استثنى جميع الموصى به فانه يبطل الاستثناء والوصية صحيحة ولو كان
رجوعا لبطلت الوصية لان الرجوع فيها جائز انتهى وفي المحيط لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثنتين ان نوى الاستثناء عن
احدى الثنتين لم يصح لانه استثناء الكل من الكل وان نوى واحدة من الاولى وواحدة من الاخرى صح وان لم تكن له نية يصح الاستثناء
ويقع ثنتان خلافا لزفر لانه امكن تصحيح الاستثناء بان يصرف الى كلا العددين فيصير مستثنى من كل جملة واحدة فيصرف اليهما
تصحيحا لكلامه **وروى** هشام عن محمد لو قال انت طالق ثنتين وثنتين الا ثلاثا او انت طالق اثنين واربعا الا خمسا وقع الثلاث
لانه تعذر تصحيح الاستثناء لان استثناء الثلاث من الثنتين لا يصح لانه يزيد عليه ولا استثناء نصف الثلاث من كل ثنتين لانه
استثناء جميع الثنتين لانه ذكر نصفها لا يتجزى فذكره كله ولا استثناء واحدة من احدى الثنتين لانه يبقى ثنتين استثناء من الاخرى
وانه لا يصح ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة وثنتين وماتت قبل البيان طلقت واحدة في رواية ابن سماعة عن ابي يوسف وفي
رواية اخرى تقع ثنتان ولو قال انت طالق عشرا الا تسعا تقع واحدة لان الاستثناء يرد على اللفظ فيكون العبرة للفظ لا للحكم
وباعتبار اللفظ هذا استثناء البعض من الكل ولو قال الا ثمانيا تقع ثنتان ولو قال سبعا تقع الثلاث ولو قال لمدخولة انت طالق
انت طالق انت طالق الا واحدة تقع الثلاث وكذا لو قال انت طالق واحدة وواحدة وواحدة الا واحدة لانه ذكر كلمات متفرقة فيعتبر
كل كلام في حق صحة الاستثناء كانه ليس معه غيره وكذا لو قال انت طالق بائن وانت طالق غير بائن الا البائن لا يصح الاستثناء
وكذا لو قال هذه طالق وهذه وهذه الا هذه ولو قال انتن طوالق الا هذه صح الاستثناء انتهى وقيدنا بكونه لم يكن بعده استثناء اخر
لانه لو كان بعده ما يكون جبرا للصدر فانه يصح كقوله انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحدة فانها تطلق واحدة والاصل انه اذا
تعدد الاستثناء بلا واو كان كل اسقاطا مما يليه فتقع ثنتان في قوله انت طالق ثلاثا الا ثنتين الا واحدة ولزمه خمسة في قوله
له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلاثة الا اثنين الا واحدة وفي المحيط وطريقه اخرى
لمعرفتها ان تاخذ الثلاث بيمينك والثنتين بيسارك والواحدة بيمينك ثم تسقط ما اجتمع في يسارك مما اجتمع في يمينك فما بقي
فهو الواقع انتهى وقيد بقوله الا واحدة لانه لو قال انت طالق ثلاثا الا نصف واحدة لا يصح الاستثناء ووقع الثلاث على المختار
وقد ذكر المصنف المستثنى والمستثنى منه من غير وصف لانه لو قال انت طالق ثلاثا بائنة الا واحدة او ثلاثا البتة الا واحدة
وقع ثنتان رجعيتان ولو قال انت طالق ثنتين الا واحدة بائنة وكذا لو قال انت طالق ثنتين او الا واحدا بائنا تطلق واحدة
رجعية ولو قال انت طالق ثنتين البتة الا واحدة تقع واحدة بائنة وكذا لو قال انت طالق ثنتين الا واحدة البتة تقع واحدة
بائنة وتمامه في البزازية وفي الولوالجية انت طالق ثلاثا الا واحدة غدا او قال الا واحدة ان كلمت فلانا يصير قائلا انت طالق
ثنتين غدا او ان كلمت فلانا ولو قال انت طالق ثلاثا الا واحدة للسنة كانت طالقا ثنتين للسنة عند كل طهر تطليقة واحدة لانه
كانه قال انت طالق ثنتين للسنة وتمامه في المحيط ولو قال انت بائن ثلاثا الا واحدة طلقت ثنتين بائنتين ولو قال [illegible] طلقت
واحدة ولو قال انت طالق ثلاثا الا نصفها تقع ثنتان ولو قال الا نصفها فهي تقع الثلاث كذا في الخانية

باب طلاق المريض

لما كان المرض من العوارض اخره ومعناه ضروري فتعريفه تعريف بالاخفى والمراد به هنا من عجز عن القيام بحوائجه خارج البيت كعجز
الفقيه عن الاتيان الى المسجد وعجز السوقي عن الاتيان الى دكانه فاما من يذهب ويجيء ويحم فلا وهو الصحيح وهذا في حقه اما في حقها
فيعتبر العجز عن القيام بمصالحها داخل البيت كما في البزازية وزاد في فتح القدير ان لا تقدر على الصعود الى السطح وفي صلاة المريض
الذي يباح له ترك القيام ان يكون بحيث يلحقه بالقيام ضرر على الاصح كما في الجوهرة وليس الحكم هنا مقصورا على المريض بل المراد
من يخاف عليه الهلاك غالبا وان كان صحيحا كما سيأتي وقد علم من كلامهم انه لا يجوز للزوج المريض التطليق لتعلق حقها بماله الا
اذا رضيت به **قوله** طلقها رجعيا او بائنا في مرضه ومات في عدتها ورثت وبعدها لا لان الزوجية سبب ارثها في مرض موته
والزوج قصد ابطاله فيرد عليه قصده بتاخير عمله الى زمن انقضاء العدة دفعا للضرر عنها وقد امكن لان النكاح في العدة
يبقى في حق بعض الاثار فجاز ان يبقى في حق ارثها عنه بخلاف ما بعد الانقضاء لانه لا امكان والزوجية في هذه الحالة ليست
بسبب لارثه عنها فيبطل في حقه خصوصا اذا رضي به وفي الظهيرية واذا كانت المطلقة في المرض مستحاضة وكان حيضها مختلفا
ففي الميراث تاخذ بالاقل لان المال لا يستوجب بالشك انتهى اطلقوا الرجعي ليفيد انها ترثه وان طلق في الصحة ما دامت في العدة
لبقاء الزوجية بينهما حقيقة حتى حل الوطء وورثها اذا ماتت فيها ولا يشترط اهليتها للارث وقت الطلاق بل وقت موته حتى
لو كانت في الرجعي مملوكة او كتابية ثم اعتقت او اسلمت في العدة ورثته واطلقوا البائن فشمل الواحدة والثلاث وترك المصنف قيد
الطواعية ولا بد منه لانه لو اكره على طلاقها البائن لا ترث كما لو اكرهت على سؤالها الطلاق فانها ترث كما في القنية وذكر في جامع
الفصولين خلافا فيه وقيد بان يكون في مرضه احترازا عما اذا طلق في الصحة ثم مرض ومات وهي في العدة لا ترث منه ولو قال في صحته
لامرأتيه احداكما طالق ثم بين في مرضه في احداهما صار فارا بالبيان وترث لانه كالانشاء في حق الارث للتهمة وتمامه في الكافي واراد
به المرض الذي اتصل به الموت لا رحمها لا يتعلق بماله الا به فلو طلقها في مرضه ثم صح ثم مات وهي في العدة لا ترث منه كما سيأتي ولو
طلقها في مرضه ثم قتل او مات من غير ذلك المرض فانه لم يبرأ فلها الميراث لانه قد اتصل الموت بمرضه كذا في الظهيرية ولا بد في
البائن ان تكون اهلا للميراث وقت الطلاق والموت وما بينهما وسيأتي ولا يشترط علمه باهليتها للميراث حتى لو طلقها بائنا في مرضه
وقد كان سيدها اعتقها قبله ولم يعلم به الزوج كان فارا وكذا لو كان تحته كتابية فاسلمت فطلقها الزوج ثلاثا وهو لا يعلم
باسلامها كما في الظهيرية بخلاف ما لو قال المولى لامته انت حرة غدا وقال الزوج انت طالق ثلاثا بعد غد ان علم الزوج بكلام المولى
كان فارا والا فلا كما في الخانية لانه وقت التعليق لم يقصد ابطال حقها حيث لم يعلم وان صارت اهلا قبل نزول الطلاق فلم تكن
حرة وقت التعليق لان عتقها مضاف بخلاف ما اذا كانت حرة وقته ولم يعلم به لانه امر حكمي فلا يشترط العلم به ولو علق طلاقها
البائن بعتقها كان فارا كما في الظهيرية ولو علق طلاقها بمرضه كما اذا قال ان مرضت فانت طالق ثلاثا يكون فارا لانه جعل شرط الحنث
المرض مطلقا كما في الولوالجية وصححه في الخانية وشمل كلامه ما اذا وكل بطلاقها وهو صحيح ثم مرض فطلق الوكيل بشرط ان يقدر على عزله
اما اذا لم يستطع عزله حتى طلقها في مرضه لا ترث منه كما في الظهيرية وفي الولوالجية لو قالت بعد موته طلقني في مرضه ثلاثا
وكذبها الورثة في الطلاق في المرض ورثته لانهم يدعون عليها الحرمان بالطلاق في الصحة وهي تنكر فيكون القول لها كما لو قالت
طلقني وهو نائم وقالوا في اليقظة كان القول لها وفي الخانية لو كانت المرأة امة قد عتقت ومات الزوج فادعت المرأة العتق في حياة
الزوج وادعت الورثة انه كان بعد موته فالقول للورثة ولا يصير قولها كما اذا ادعت انها اسلمت في حياته وقال الورثة
اسلمت بعد موته فالقول لهم والقول لها في انه مات قبل انقضاء عدتها مع اليمين فان نكلت لا ارث لها ولو تزوجها قبل موته ثم
قالت لم تنقض عدتي لا يقبل قولها ولو لم تتزوج لكنها قالت ايست ثم مات بعد مضي ثلاثة اشهر من وقت اقرارها لا ميراث لها انتهى
وفي المحيط وان لم يعلم منها كفر فقالت الورثة كنت كتابية واسلمت بعد موت الزوج وهي تقول ما زلت مسلمة فالقول قولها لان
الورثة يدعون بطلان حقها وهي تنكر ولو مات الزوج كافرا فقالت امرأة مسلمة اسلمت بعد موت زوجي وقالت الورثة بل كنت
مسلمة قبل موته فالقول لهم لانه ظهر بطلان حقها كانت مسلمة للحال فهي تدعي ثبوت حقها في ماله والورثة ينكرونه انتهى
واشار بقوله في عدتها الى انها مدخولة فلو ابانها قبل الدخول فلا ميراث لها لانه تعذر ابقاء الزوجية في غير حالة العدة كما في
المحيط وقيد بموته لانه لو ماتت المرأة لم يرثها الزوج بحال لان الزوج بالطلاق رضي ببطلان حقه كذا في المحيط وفي جامع الفصولين
طلقها في المرض فمات بعد مضي العدة فالمشكل من متاع البيت لوارث الزوج اذ صارت اجنبية بمضي العدة ولم يبق لها يد
ولو مات قبل العدة فالمشكل للمرأة عند ابي حنيفة لانها ترث فلم تكن اجنبية فكانه مات قبل الطلاق انتهى **قوله** ولو ابانها
بامرها او اختلعت منه او اختارت نفسها بتفويضه لم ترث لانها رضيت بابطال حقها للامر منها بالعلة في الاولى والمباشرة
العلة في الاخريين اما في التخيير فظاهر لانه تمليك منها واما في الخلع فلان التزام المال علة العلة لانه شرط الطلاق فقد

بالبائن لانها لو سألته الرجعي فطلقها لا يمنع ارثها لما قدمنا انها زوجة حقيقة وقيد بكونه طلق بامرها لانها طلقت
نفسها بائنا فاجاز ترث لان المبطل للارث اجازته كما في القنية واراد بالامر الرضا بالطلاق فخرج ما لو اكرهت على سؤالها الطلاق
فانها ترث لعدم الرضا وشمل ما لو وقعت الفرقة بتمكين ابن الزوج فلا ارث الا ان يكون ابوه امره بذلك فتمكينها مكرهة لانه
بذلك ينتقل اليه فيصير كالمباشر وشمل ما اذا فارقته بسبب الجب والعنة وخيار البلوغ والعتق فلا ترث لرضاها وكذا لو
ارتدت وهو مريض واشار باختلاعها منه الى مباشرتها لعلة الطلاق فدخل فيه ما لو ابانها في مرضه ثم قال لها اذا تزوجتك
فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها في العدة ومات من مرضه حيث لا ترث لانه موت في عدة مستقبلة فابطل حكم الفرار بالطلاق
الاول والطلاق الثاني وان وقع الا ان شرطه وهو التزوج حصل بفعلهما فلا يكون فرارا خلافا لمحمد كذا في الخانية وقيد
باختلاعها منه لانه لو خلعها اجنبي من زوجها المريض مرض الموت فلها الارث لو مات الزوج في مرضه ذلك وهي في العدة
لانها لم ترض بهذا الطلاق فيعتبر الزوج فارا كذا في جامع الفصولين ولم يذكر المصنف حكم ما اذا وقعت الفرقة من قبلها
في مرض موتها ولا يخفى انه لما تعلق حقها بماله في مرض موته تعلق حقه بما لها في مرض موتها فلو باشرت سبب الفرقة وهي
مريضة ومات قبل انقضاء عدتها ورثها كما اذا وقعت الفرقة باختيارها نفسها في خيار البلوغ والعتق او تقبيلها ابن
زوجها وهي مريضة لانها من قبلها ولذا لم يكن طلاقا وهذا ظاهر واما اذا وقعت بسبب الجب والعنة او اللعان وهي
مريضة فمشى الشارح على انها كالاول وفي الخانية ونقله في فتح القدير عن الجامع انه لا يرثها لانها طلاق فكانت مضافا اليه
وعزاه في المحيط الى الجامع ايضا مقتصرا عليه وجزم به في الكافي فكان هو المذهب وان ارتدت المرأة ثم ماتت او لحقت بدار
الحرب ان كانت الردة في الصحة لا يرثها زوجها وان كانت في المرض ورثها زوجها استحسانا بخلاف ما اذا ارتد فقتل او لحق او مات
على الردة فانها ترثه مطلقا وان ارتدا معا ثم اسلم احدهما ثم مات احدهما ان مات المسلم لا ترث المرتدة وان كان الذي مات مرتدا
هو الزوج ورثته المسلمة وان كانت المرتدة قد ماتت فان كانت ردتها في المرض ورثها الزوج المسلم وان كانت في الصحة لم يرث كذا
في الخانية وفي الكافي الاصل ان المامورين بالطلاق بغير بدل ينفرد كل واحد منهما بالايقاع والمامورين بالطلاق ببدل لا ينفرد
احدهما بالايقاع بل يشترط اجتماعهما وان التمليك يقتصر على المجلس والتوكيل لا ومن عمل لنفسه فهو مالك ومن عمل
لغيره فهو وكيل وامرأة الفار لم ترث ان باشرت علة الفرقة او شرطها او اخر وصفي العلة او احدى العلتين وان باشرت بعض
العلة او بعض الشرط لم يبطل حقها من الارث قال المريض لامرأتيه بعد الدخول طلقا انفسكما ثلاثا فطلقت كل نفسها وصاحبتها
على التعاقب فطلقتا ثلاثا بتطليق الاولى وبطل تطليق الاخرى نفسها بعد ذلك وصاحبتها باطل فاذا طلقت الاولى نفسها
وصاحبتها طلقتا وورثت الثانية دون الاولى بخلاف ما اذا بدأت الاولى فطلقت صاحبتها دون نفسها حيث يقع الطلاق
على صاحبتها ولم يقع عليها لانها في حق نفسها مالكة والتمليك يقتصر على المجلس فاذا بدأت بطلاق صاحبتها خرج الامر
من يدها وورثت وكذا لو ابتدأت واحدة بتطليق صاحبتها لان كل واحدة طلقت بتطليق غيرها وان طلقت كل واحدة نفسها
وصاحبتها معا طلقتا ولم ترثا لان كل واحدة طلقت بتطليق نفسها وان طلقتا احداهما بان قالتا احداهما طلقت نفسي
وقالت الاخرى طلقت صاحبتي وخرج الكلامان معا طلقت تلك الواحدة ولا ترث وان طلقت احداهما نفسها ثم طلقها
صاحبتها طلقت ولا ترث وعلى العكس ترث هذا كله اذا كانتا في مجلسهما ذلك فان قامتا في مجلسهما ذلك ثم طلقت كل نفسها وصاحبتها
معا او على التعاقب وطلقت كل واحدة صاحبتها ورثتا ولو طلقت كل واحدة منهما نفسها لم تطلق واحدة منهما ولو قال طلقا
انفسكما ثلاثا ان شئتما فطلقت احداهما نفسها وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها فلو طلقت
الاخرى بعد ذلك نفسها وصاحبتها ثلاثا طلقتا وورثت الاولى دون الثانية ولو قامتا عن المجلس ثم طلقت كل واحدة كلتيهما
متعاقبتان او معا لا يقع ولو قال امركما بايديكما ناويا التفويض صار تمليكا حتى لا ينفرد احداهما بالطلاق ويقتصر على المجلس
وهو كالتعليق بالمشيئة الا في حكم واحد وهو انهما اذا اجتمعا على طلاق واحدة منهما يقع وفي قوله ان شئتما لا يقع ولو قال
طلقا انفسكما بالف فقالت كل واحدة طلقت نفسي وصاحبتي بالف معا او متعاقبا بانتا بالف ويقسم على مهريهما ولم ترثا ولو
طلقت احداهما طلقت بحصتها من الالف وان قامتا من المجلس بطل الامر انتهى مختصرا **قوله** وفي طلقني رجعية فطلقها
ثلاثا ورثت لما قدمنا ان الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها راضية ببطلان حقها واراد من ذكر الرجعية نفي سؤالها البائن
فما لو قالت طلقني ولم تزد عليه فطلقها بائنا فانها ترث لانه ينصرف الى الرجعي عند الاطلاق كما في الخانية ولذا ينصرف اليه في
الوكالة والتفويض والانشاء فلم تكن بسؤالها راضية ببطلان حقها والمراد بالثلاث البائن فدخل ما لو طلقها واحدة بائنة
ايضا ولم ار حكم ما اذا سألته واحدة بائنة فطلقها ثلاثا وينبغي ان لا ميراث لها لرضاها بالبائن **قوله** وان ابانها بامرها

في مرضه او تصادقا عليها في الصحة ومضي العدة فاقر او اوصى لها فلها الاقل منه ومن ارثها اي لها الاقل من كل واحد من المقر به
والموصى به ومن ارثها منه لان العدة باقية في المسئلة الاولى وهي سبب التهمة والحكم يدار على دليل التهمة وفي الثانية قال الامام بقاء
التهمة ايضا لان المراة قد تختار الطلاق لتفتح باب الاقرار والوصية فيزيد حقها والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء
العدة ومدة التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه وهما قالا في الثانية بنفي التهمة لكونها اجنبية لعدم العدة
بدليل قبول شهادته لها وجواز وضع الزكوة فيها وتزوجها بزوج اخر واجاب الامام الاعظم بانه لا مواضعة عادة في حق الزكوة و
الشهادة والتزوج فلا تهمة هذا حاصل ما في الهداية وقرره الشارحون من غير تعقيب وهو ظاهر في انه اذا اقر بالطلاق منذ
زمان وصدقته ان العدة تعتبر من وقت الطلاق بدليل انهم اتفقوا هنا انه يجوز له دفع الزكاة اليها وشهادته لها وتزوجها
وهو خلاف ما صرحوا به في العدة من ان الفتوى على ان العدة تعتبر من وقت الاقرار كما في الهداية والكافية وغيرها فلا يثبت شيء
من هذه الاحكام ولا يتزوج باختها واربع سواها ايضا فحينئذ ظهرت التهمة في اقراره ووصيته واندفع به ما ذكره السروجي في
غايته من انه ينبغي تحكيم الحال فان كان جرى بينهما خصومة وترك خدمته في مرضه فذلك يدل على عدم المواضعة فلا تهمة والا
فلا تصح التهمة وقد رده في فتح القدير بوجه اخر بان حقيقة الخصومة لا تستظهر اذ لا ينافي انها ما اكثر من الميراث ظاهر في ان تلك
الخصومة ليست على حقيقتها كما يفعله اهل الحيل للاغراض انتهى وظهر بما ذكرنا سهو السمني في شرح النقاية حيث قال وفي الذخيرة
لا بد من تحكيم الحال فان كان حال خصومة وغضب يقع الطلاق عليها بهذا الاقرار وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى فان صاحب الذخيرة
انما ذكر تحكيم الحال فيما اذا قالت له امراة غيري تزوجت علي فقال كل امراة لي طالق فانه قال فيها لا بد من تحكيم الحال ان كان قد
جرى بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى فقاس السروجي مسئلتنا هنا
عليها في الذخيرة كما صرح به في فتح القدير ولا يخفى على من له ادنى تامل فساد قول من قال ان الطلاق الصريح لا يقع الا في الخصومة ولم يذكر
صاحب الذخيرة هذه المسئلة اصلا فكيف تنسب اليه وذكر المسئلة على ان المريضة اذا اختلعت بمهرها الذي على الزوج ولم يكن
قربانها فانه ينظر الى المسمى في بدل الخلع والى قدر ميراثه منها ان ماتت قبل انقضاء العدة فيكون له الاقل وتمامه في البزازية من الخلع
واشار الى انها تاخذه له شبهة بالدين وشبهة بالميراث فللاول لو ارادت ان تاخذ من عين التركة ليس على الورثة ذلك بل لهم ان يعطوها
من مال اخر اعتبارا لزعمها انها تاخذه دينا وللثاني لو هلك شيء من التركة قبل القسمة فهو على الكل ولو طلبت ان تاخذه دنانير والتركة
عروض ليس لها ذلك وفي فصول العمادي وهذا كله اذا كانت عدتها لم تنقض اما اذا انقضت عدتها من وقت الاقرار ثم مات فلها جميع ما
اقر لها به او اوصى انتهى وفي جامع الفصولين قال لها في مرضه قد كنت بنتك في صحتي وجامعتها او ابي او تزوجتها
بلا شهود او بيننا رضاع قبل النكاح او تزوجتك في العدة وانكرت المراة ذلك بانت منه وترثه لا لو صدقته انتهى وهذه دعت
على زوجها المريض انه طلقها ثلاثا فجحد وحلفه القاضي فحلف ثم صدقته ومات ترثه لو صدقته قبل موته لا لو بعده انتهى وفي
شرح الوقاية واعلم ان حرف من في قوله فلها الاقل منه ومن الارث ليس صلة لافعل التفضيل اذ لو كان لوجب ان يكون الواجب
اقل من كل واحد منهما وليس كذلك بل حرف من للبيان وافعل التفضيل استعمل باللام فيجب ان يقال او من الارث لانه لما قال الاقل وجب
ان احدهما وصلة الاقل محذوف وهو من الاخر فلها احدهما الذي هو اقل من الاخر فتكون الواو بمعنى او وتكون الواو على معناها
لكن لا يراد بها المجموع بل الاقل الذي هو الارث تارة والموصى به اخرى فتكون الواو للجمع وهو ان الاقلية ثابتة لكن بحسب زمانين
انتهى **قوله** ومن بارز رجلا او قدم ليقتل بقود او رجم فابانها وورثت ان مات في ذلك الوجه او قتل بيان لحكم الصحيح الملحق
بالمريض هنا وهو من كان غالب حاله الهلاك كما في النقاية وغيرها والاولى ان يقال من يخاف عليه الهلاك غالبا على ان الغلبة
تتعلق بالخوف وان لم يكن الواقع غلبة الهلاك فان في المبارزة لا يكون الهلاك غالبا الا ان يبرز لمن علم انه ليس من اقرانه بخلاف غلبة
خوف الهلاك ودخل تحته من كان راكب السفينة اذا انكسرت وبقي على لوح او افترسه السبع وبقي في فمه كما ذكره الشارح وقد
يتوهم ان الانكسار شرط لكونه فارا وليس كذلك فقد قال في المبسوط فان تلاطمت الامواج وخيف الغرق فهو كالمريض وكذا في
البدائع وقيده الاسبيجابي بان يموت من ذلك الموج اما لو سكن ثم مات لا ترث انتهى والحامل لا تكون فارة الا في حال الطلق وفي
المجتبى واختلف في تفسير الطلق فقيل الوجع الذي لا يسكن حتى يموت او تلد وقيل وان سكن لان الوجع يسكن تارة ويهيج اخرى
والاول اوجه انتهى والمسلول والمفلوج والمقعد ما دام يزداد ما به فهو غالب الهلاك والا فالصحيح وبه كان يفتي برهان
الائمة والصدر الشهيد وذكر في جامع الفصولين فيه اقوالا فقيل اولا انه ان لم يكن قديما فهو كمريض ولو قديما فكصحيح والا
فكمريض وثانيا لو طال وصار بحال لا يخاف منه الموت فكصحيح واختلف في حد التطاول فقيل سنة وبعضهم اعتبروا العرف
فما بعده تطاولا فتطاول والا فلا وثالثا ان المريض صاحب فراش صحيح والا فمريض ورابعا لو يزداد كل يوم فهو مريض ولو

ينتقص مرة ويزداد اخرى فلو مات بعد سنة فكصحيح ولو مات قبل سنة فكمريض انتهى واشار بقوله ان مات في ذلك الوجه
او قتل الى انه لو طلق بعدما قدم للقتل ثم خلي سبيله او حبس ثم قتل او مات فهو كالمريض ترثه لانه ظهر فراره بذلك الطلاق
ثم ترث بموته فلا يبالي بكونه بغيره كالمريض اذا طلق ثم قتل وفي فتح القدير واما في حال فشو الطاعون فهل يكون لكل من الاصحاء
حكم المريض فقال الشافعية ولم اره لمشايخنا انتهى وفي جامع الفصولين ثم من له حكم المرض لو طلقها ومات في العدة ترثه
مات بهذه الجهة او بجهة اخرى ولذا قال في الاصل مريض صاحب الفراش لو ابانها ثم قتل ترثه طعن عيسى بن ابان فقال لا ترثه اذ
مرض الموت ما هو سبب للموت ولم يوجد ولكنا نقول قد اتصل الموت بمرضه حين لم يصح حتى مات وقد يكون للموت سببان فلا
يتبين بهذا ان مرضه لم يكن مرض موته وان نحفها لم يكن ثابتا في ماله انتهى وفي المصباح برز الشيء بروزا فقد ظهر وبارز في الحرب
مبارزة وبرازا فهو مبارز انتهى وفيه والسل مرض معروف واسله الله بالالف امرضه بذلك قيل هو بالبناء للمفعول وهو مسلول
من النوادر ولا يكاد صاحبه يبرا منه وفي كتب الطب انه من امراض الشباب لكثرة الدم فيهم وهو قروح تحدث في الرئة وفيه والفالج
مرض يحدث في احد شقي البدن طولا فيبطل احساسه وحركته وربما كان في الشقين ويحدث بغتة الى اخره **قوله** ولو محصورا
او في صف القتال لا اي لا ترث لانه لا يغلب خوف الهلاك وكذا راكب السفينة قبل خوف الغرق والحامل قبل الطلق والمحصور
الممنوع سواء كان في حصن او حبس لقتل من رجم او قصاص او غيره وكذا من نزل بمسبعة او بمخيف من عدو وفي المصباح حصره
العدو حصرا من باب قتل احاطوا به ومنعوه من المضي لامره **قوله** ولو علق طلاقها بفعل اجنبي او بمجيء الوقت والتعليق و
الشرط في مرضه او بفعل نفسه وهما في مرضه او الشرط فقط او بفعلها ولا بد لها منه وهما في المرض او الشرط ورثت وفي غيرها
لا لان في الوجه الاول والثاني اذا كان التعليق والشرط في مرضه وجد القصد الى الفرار عن الميراث في حال تعلق حقها بماله
بخلاف ما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم
الا عن قصد فلا يرد تصرفه والمراد من الطلاق في قوله علق طلاقها البائن لان حكم الفرار لا يثبت لا به واطلق في فعل الاجنبي فشمل
ما اذا كان له بد منه كدخول الدار او لا كصلاة الظهر واما الوجه الثالث وهو ما اذا علقه بفعل نفسه فلوجود قصد الابطال
اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في المرض واطلقه فشمل ما اذا كان له بد منه او لا فانه وان لم يكن له بد من فعل الشرط فله من التعليق
الف بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها وشمل ما اذا فوض طلاقها لرجل في صحته فطلقها الاجنبي في المرض وكان يقدر الزوج
على عزله لانه لما امكنه عزله في المرض ولم يفعل صار كانه انشأ التوكيل في المرض ودخل في الاول ما اذا لم يمكنه عزله ودخل في التعليق
بفعله ما اذا قال في صحته ان لم آت البصرة فانت طالق ثلاثا فلم يأتها حتى مات ورثته والحاصل ان المسئلة على ثمانية اوجه لانه
اما ان تعلق بمجيء الوقت او بفعل اجنبي او بفعله او بفعلها وكل على وجهين اما ان يكون التعليق في الصحة والشرط في المرض او
كانا في المرض فان كان بفعل اجنبي او بمجيء الوقت فلا يكون فارا الا اذا كانا في المرض وان كان بفعله فانه يكون فارا حيث كان الشرط
في المرض فقط وان كان بفعلها فكذلك ان كان ذلك الفعل يمكنها تركه وان كان يمكنها تركه لا يكون فارا وان ماتت هي وبقي الزوج
ورثها لانها ماتت وهي زوجته ولو قال لها ان لم اطلقك فانت طالق فلم يطلقها حتى مات ورثته ولو ماتت هي وبقي الزوج
لم يرثها وكذا لو قال ان لم اتزوج عليك فانت طالق ثلاثا فلم يفعل حتى مات ورثته وان ماتت هي وبقي الزوج لم يرثها كذا في
البدائع وفي الخانية رجل قال لامرأته في صحته ان شئت انا وفلان فانت طالق ثلاثا ثم مرض فشاء الزوج والاجنبي الطلاق معا
او شاء الزوج ثم الاجنبي ثم مات الزوج لا ترث وان شاء الاجنبي ولا ثم الزوج ورثت انتهى وحاصله ان الطلاق معلق على مشيئتهما
فاذا شاءا معا لم يكن الزوج تمام العلة فلا يكون فارا بخلاف ما اذا تاخرت مشيئة الزوج لانه حينئذ تمت العلة به واما الوجه
الرابع وهو ما اذا علقه بفعلها فان كان التعليق والشرط في المرض والفعل مما لا بد منه كدكلام زيد لم ترث لرضاها
واذا كان لا بد لها منه طبعا كالاكل او شرعا كصلاة الظهر فلها الميراث لاضطرارها واما اذا كان التعليق في الصحة فلا ميراث
لها عند محمد مطلقا لفوات الصنع منه في مرضه وعندهما ترث ان كان مما لا بد لها منه وصححوا قول محمد **قوله** ولو ابانها في مرض
صح فمات او ابانها فارتدت فاسلمت فمات لم ترث لما قدمنا انه لا بد ان يكون المرض الذي طلقها فيه مرض الموت فاذا صح تبين انه
لم يكن مرض الموت وفي معراج الدراية قيل هذا اذا كان به حمى ربع فزالت ثم صار به حمى غب اما اذا كان به حمى ربع فزالت ثم عادت
اليه فان الثانية تجعل عين الاولى ويكون لها الميراث وفيه نظر لانها لما زالت لم يبق لها تعلق بماله انتهى وفي قانون ابن سينا في
الطب واما حمى السوداوية خارج العروق وداخلها فهي حمى الربع فيجب ان يراعي فيها حفظ واما حمى الغب بكسر الغين ففي
المصباح هي التي تاتي يوما وتغيب يوما انتهى وان في البائن لا بد ان تستمر اهليتها للارث من وقت الطلاق الى وقت الموت وطلق
البائن فشمل الثلاث والواحدة واشار بارتدادها الى انها لو كانت كتابية او مملوكة وقت الطلاق ثم اسلمت او اعتقت لا ترث

وقيد بالبائن لان المطلقة رجعيا انما يشترط اهليتها للارث وقت الموت كما قدمناه وفي المحيط ولو ارتد الزوج فمات ثم اسلم
الزوج ومات لا ترث منه لانها مرتدة وان اسلمت المراة ثم مات الزوج مرتدا ورثته لان الفرقة وقعت ببقاء الزوج على الردة
فصار بمنزلة ارتداده ابتداء ولو ارتد المسلم فمات او لحق بدار الحرب وله امراة مسلمة في العدة ورثت ولو ارتدت المراة فماتت
او لحقت بدار الحرب وهي في العدة لم يرث وان كانت مريضة فارتدت ثم ماتت ورث الزوج منها استحسانا لان الفرقة حصلت بعدما
تعلق حقه بما لها ولو قال لامراته الحرة الكتابية انت طالق ثلاثا غدا ثم اسلمت قبل الغد او بعده فلا ميراث لها لانها ليست
من اهل الميراث منه في الحال ولا اضاف الطلاق الى حالة يثبت لها الارث فيها فلا يصير فارا ولو قال ان اسلمت فانت طالق
ثلاثا ورث لانه اضاف الطلاق الى ما بعد الاسلام وهو حالة تعلق حقها بماله ولو اسلمت فطلقها ثلاثا وهو لا يعلم
باسلامها ترث ولو اسلمت امراة الكافر ثم طلقها ثلاثا في مرضه ثم اسلم ومات وهي في العدة لا ترث لان الطلاق حصل في حال
لا تستحق المراة الارث منه وكذلك العبد طلق امراته في مرضه ثم اعتق لا ترث انتهى **قوله** وان طاوعت ابن الزوج
او لاعن او آلى مريضا ورثت يعني لو ابانها في مرضه ثم طاوعت ابن الزوج ترث لان الاهلية للارث لم تبطل بالمطاوعة
لان المحرمية لا تنافي الارث وقد يكون المطاوعة بعد الابانة لان الفرقة لو وقعت بتقبيل ابن زوجها لا ترث مطاوعة كانت او
مكرهة لم ترث اما اذا كانت مطاوعة فلرضاها بابطال حقها واما اذا كانت مكرهة فلم يوجد من الزوج ابطال حقها المتعلق
بالارث لوقوع الفرقة بفعل غيره كذا في البدايع وبه علم ان اقتصار الشارحين على المطاوعة لا ينبغي وخرج ما لو طاوعته
بعد الرجعي فانها لا ترث كما لو طاوعته حال قيام النكاح وفي الخانية ولو طاوعت ابن زوجها وهي مريضة ثم ماتت في العدة
ورثها الزوج استحسانا انتهى وقيد بالمطاوعة لانها لو قبلته لا ترث وفي المسئلة الثانية انما ورثت وان كانت الفرقة بفعلها
وهو آخر اللعانين لانه ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي ملجاة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها واطلقه فشمل ما اذا
كان القذف في الصحة او في المرض لان العبرة لكون اللعان في المرض وفيه خلاف محمد واراد بالايلاء في المرض ان يكون المدة في المرض ايضا
لان الايلاء في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجي الوقت وقد تقدم انه لا بد
ان يكون التعليق والشرط في مرضه **قوله** وان آلى في صحته وبانت منه في مرضه لا اي بانت بالايلاء في مرضه لا ترث لما تقدم
انه لا بد ان يكون التعليق والشرط في مرضه وهنا وان تمكن من ابطاله بالفي لكن بضرر يلزمه وهو وجوب الكفارة عليه فلم يكن متمكنا
مطلقا كما قدمناه في مسئلة الوكيل اذا لم يتمكن من عزله وفي الخانية لو طلق المريض امراته بعد الدخول طلاقا بائنا ثم قال لها اذا
تزوجتك فانت طالق ثلاثا ثم تزوجها في العدة طلقت ثلاثا فان مات وهي في العدة فهذا موت في عدة مستقبلة في قول
ابي حنيفة وابي يوسف فبطل حكم ذلك الفرار بالتزوج وان وقع الطلاق بعد ذلك لان التزوج حصل بفعلهما فلا يكون فارا
وعلى قول محمد لتمام العدة الاولى فان كان الطلاق الاول في المرض ورثت وان كان الطلاق الاول في الصحة لم ترث انتهى

باب الرجعة

بكسر الراء وفتحها والفتح افصح وفي المصباح ولنا الرجعة بعد الطلاق فبالفتح والكسر وبعضهم يقتصر على الفتح وهو افصح قال ابن فارس
والرجعة مراجعة الرجل اهله وقد تكسر وهو يملك الرجعة على زوجته وطلاق رجعي بالوجهين ايضا انتهى وقدمنا ان الطلاق
الصريح وما في حكمه يعقب الرجعة وضبطه في البدايع بان يكون الطلاق صريحا بعد الدخول حقيقة غير مقرون بعوض ولا
بعدد الثلاث معا ولا اشارة ولا موصوف بصفة تنبئ عن البينونة او تدل عليها من غير حرف العطف ولا مشبه بعدد او صفة
تدل عليها **قوله** هي استدامة الملك القائم في العدة اي الرجعة ابقاء النكاح على ما كان ما دامت في العدة لقوله تعالى فامسكوهن
بمعروف لان الامساك استدامة القائم لا اعادة الزائل وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن يدل على عدم اشتراط رضاها وعلى اشتراط
العدة اذ لا يكون بعدها بعلا والرد يصدق حقيقة بعد انعقاد سبب زوال الملك وان لم يكن زائلا بعد كما بعد الزوال واشار
المؤلف الى انه ليس في الرجعة مهر ولا عوض لانها استبقاء ملك والمهر يقابله ثبوتا لا بقاء ولو قال راجعتك بالف درهم ان قبلت
المراة صح ذلك والا لا لانه زيادة في المهر وفي المرغيناني والحاوي قال راجعتك على الف درهم قال ابو بكر لا تجب الالف ولا تصير
زيادة في المهر كما في الاقالة كذا في المعراج ولو قال لها راجعتك في مهرك لا يصح كذا في الولوالجية وافاد انه لو طلق امراته الامة
رجعيا ثم تزوج حرة كان له ان يراجع الامة ولو كانت الرجعة استحداث ملك لما كان له مراجعتها لحرمة ادخال الامة على الحرة
ولهذا كان الملك باقيا في حق الارث والايلاء والظهار واللعان وعدة الوفاة وثبتا ولها قوله زوجاتي طوالق وجواز الاعتياض
بالخلع ونحو ذلك حتى صح الخلع والطلاق بمال بعد الطلاق الرجعي ومن احكامها انه لا يصح اضافتها الى وقت في المستقبل ولا

ولا تعليقها بالشرط كما اذا قال اذا جاء غد فقد راجعتك او ان دخلت الدار فقد راجعت امراتي وتصح مع الاكراه والهزل واللعب
والخطا كالنكاح كذا في البدايع وفي الخلاصة وبالطلاق يتعجل المؤجل ولو راجعها لا يتاجل وصححه في الظهيرية وفي الصيرفية
لا يكون حالا حتى تنقضي العدة والقول في انقضاء العدة بالحيض قول المراة ولا تصدق على انقضائها في اقل من شهرين كذا في كافي
القدسي وقيد بقيام العدة لانه لا رجعة بعد انقضائها وفي البزازية واذا اسقطت تام الخلق او ناقص الخلق بطل حق الرجعة
لانقضاء العدة ولو قالت ولدت لا يقبل بلا بينة فان طلب يمينها بالله تعالى لقد اسقطت بهذه الصفة حلفت اتفاقا انتهى ولو
لو قال بعد الخلوة بها وطئتك وانكرت فله الرجعة وان انكر الزوج الوطي لا رجعة له انتهى واشار بالاستدامة الى انه لو طلقها
على مال بعد الطلاق الرجعي يصح كما في القنية **قوله** وتصح ان لم يطلق ثلاثا ولو لم ترض براجعتك او راجعت امراتي وبما
يوجب حرمة المصاهرة وبين شرطها وركنها فشرطها ان يكون الطلاق ثلاثا كما ذكره ومراده ان لا يكون بائنا سواء كان واحدة او
ثنتين وقدمنا الرجعي والثنتان في الامة كالثلاث في الحرة بشرط ان لا يكون رقها ثابتا باقرارها ولهذا لو كانت اللقيطة امراة متزوج
وقد طلقها ثنتين ثم اقرت بالرق فله الرجعة لانها متهمة في ابطال حقه بخلاف ما لو كان طلقها واحدة ثم اقرت بالرق فانه يصير
طلاقها ثنتين لا يملك الزوج عليها بعد ذلك الا طلقة واحدة وتمامه في الخانية من باب اللقيط وفي القنية قبيل النفقة
قال لزوجته الامة ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم اعتقها مولاها فدخلت وقع ثنتان وفي جامع الكرخي طلقت ثنتين
وملك الزوج الرجعة انتهى واطلق في المراة فشمل المسلمة والكتابية والحرة والمملوكة لاطلاق الدلائل كما في المحيط واما
ركنها فقول او فعل فالاول الصريح وكناية اما الاول فراجعتك وراجعت امراتي وجمع بينهما لبقيتها اذا كانت حاضرة فخاطبها
او غايبة وارتجعتك ورجعتك ورددتك وامسكتك ومسكتك فيصير مراجعا بلا نية ومنه النكاح والتزوج فلو تزوج
في العدة كان رجعة في ظاهر الرواية كذا في البدايع وهو المختار كذا في الولوالجية وعليه الفتوى كذا في الينابيع فقول الشارح
انه ليس برجعة عند ابي حنيفة خلافا لمحمد على غير ظاهر الرواية كما لا يخفى فعلم ان لفظ النكاح يستعار للرجعة ولم يستعار
لفظ الرجعة للنكاح قال في الخلاصة ولو طلق امراته ثم قال ان راجعتك فانت طالق فاذا انقضت عدتها فتزوجها لم تطلق
ولو كان الطلاق بائنا تطلق وعلله في المحيط بانها لما لم تكن محلا انصرف الى النكاح مجازا انتهى وحاصله انه اذا امكن انصرف
اللفظ الى حقيقته وقف التعليق وانصرف اليه لا يصير بعده مجازا والا صار مجازا واما الكناية فنحو انت عندي كما كنت او
انت امراتي فيتوقف على النية واما الثاني اعني الفعل فان كل فعل يوجب حرمة المصاهرة فان الرجعة تصح به وسوى بين القول
والفعل في الصحة للاحتراز عن الكراهة فانها مكروهة بالفعل كما في الجوهرة فدخل الوطي والتقبيل بشهوة على اي موضع كان
فما او خدا او ذقنا او جبهة او راسا والمس بلا حائل او بحائل يجد الحرارة معه بشهوة والنظر الى داخل الفرج بشهوة بان كانت
متكية والوطي في الدبر على المفتى به لانه لا يخلو عن مس بشهوة ولا فرق بين كون التقبيل والمس والنظر بشهوة منه او منها
بشرط ان يصدقها سواء كان بتمكينه او فعلته اختلاسا او كان نائما او مكرها او معتوها اما اذا ادعته وانكره لا تثبت
الرجعة وقدمنا في باب التعليق انه لو قال لها ان جامعتك فانت طالق فجامعها ومكث بعدما جامعها فهي رجعة عن محمد
وقال ابو يوسف لا تكون رجعة الا ان ينحي عنها ثم يعود ولا تقبل الشهادة على فعلها لان الشهوة لا تعرف الا بقولها وخرج ما اذا
كانت هذه الافعال بغير شهوة او نظر الى غير داخل الفرج بشهوة ولو الى حلقة الدبر فانه لا يكون مراجعا لكنه مكروه كما في الولوالجية
وفي الجوهرة ولو صدق فيما الورثة بعد موته انها لمسته بشهوة كان ذلك رجعة انتهى وفي المعراج والامة لو فعلت بالبايع في
الخيار كان فسخا لان الفسخ قد يحصل بفعلها كما لو جنت او قتلت نفسها وابو يوسف سوى بين الخيار والرجعة في انهما لا يثبتان
بفعلها ومحمد اثبت الرجعة دون الفسخ وفي البدايع ابو حنيفة سوى بينهما في القبول وفي شرح الطحاوي لو قال ابطلت
رجعتي او لا رجعة لي عليك لا تبطل الرجعة انتهى وفي القنية اجاز مراجعة الفضولي صح يصير مراجعا بوقوع بصره
على فرجها بشهوة من غير قصد المراجعة انتهى واختلف فيما اذا طلق رجعيا ثم جن ثم راجعها بقول او فعل فقيل لا تصح بهما
وقيل تصح بهما وقيل تصح بالفعل دون القول كما في القنية من غير ترجيح واقتصر البزازي على الاخير ولعله الراجح لما عرف
انه مؤاخذ بافعاله دون اقواله وعلله في الصيرفية بانه استدامة النكاح والرضا ليس بشرط ولهذا لو اكره على الرجعة
بالفعل يصح انتهى وفي الحاوي القدسي واذا راجعها بقبلة او لمس فالافضل ان يراجعها بالاشهاد ثانيا انتهى وفي المحيط
قال ابو يوسف ويكره التقبيل واللمس بغير شهوة اذا لم يرد الرجعة ويكره ان يراها متجردة لانه لا يؤمن من ان يشتهي فيصير مراجعا
ثم يحتاج الى الطلاق فيؤدي الى تطويل العدة انتهى **قوله** والاشهاد مندوب عليها اي على الرجعة وفاقا لما ذكرنا
على الاظهر حرفا من خلاف عند الشافعي ومالك وان كان ضعيفا وعملا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بالكلية

انه للندب بقرينة انه امر بالاشهاد بعد الامر بشيئين الامساك والمفارقة فلو كان الاشهاد واجبا في الرجعة مندوبا في المفارقة
للزم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه وهو ممنوع عندنا واحترازا عن التجاحد وعن الوقوع في مواضع التهم واشار المصنف
الى ان الرجعة على ضربين سني وبدعي فالسني ان يراجعها بالقول ويشهد على رجعتها ويعلمها ولو راجعها بالقول ولم يشهد او اشهد
ولم يعلمها كان مخالفا للسنة كما في شرح الطحاوي **قوله** ولو قال بعد العدة راجعتك فيها فصدقته تصح والا لا اي وان لم
تصدقه لا تصح الرجعة لانه اخبر عن شيء لا يملك انشاءه في الحال وهي منكرة فكان القول لها من غير يمين لما عرف في الاشياء الستة
وان صدقته صحت لان النكاح يثبت بتصادقهما فالرجعة اولى ونظيره الوكيل بالبيع اذا قال قبل العزل كنت بعته من فلان صدق
بخلاف ما لو قاله بعد العزل كذا في الكافي وفي التلخيص الجامع للصدر من ملك الانشاء ملك الاخبار كالوصي والمولى والمراجع والوكيل
بالبيع ومولى الخيار انتهى ولو اقام بينة بعد العدة انه قال في عدتها قد راجعتها او انه قال قد جامعتها كان رجعة لان الثابت بالبينة
كالثابت بالمعاينة وهذا من اعجب المسائل فانه يثبت اقراره بالبينة بما لو اقر به في الحال لم يكن مقبولا كذا في المبسوط قيد بقوله
بعد العدة لانه لو قال في العدة كنت راجعتك امس ثبتت وان كذبته لملكه الانشاء في الحال **قوله** كراجعتك فقالت مجيبة
له مضت عدتي يعني لو قال لها راجعتك فاجابته بقولها مضت عدتي لا تصح الرجعة عند ابي حنيفة لانها صادفت حال انقضا
العدة فلا تصح وقالا تصح والقول له لانها صادفت العدة لبقائها ظاهرا اذ الخبر بالانقضا وقد سبقتها الرجعة خبرها بالانقضا
كما لو قال طلقتك فقالت مجيبة انقضت عدتي فانه يقع الطلاق وكالموكل اذا قال للوكيل عزلتك فقال الوكيل مجيبا له بعته
كذا في المحيط وله ان قوله راجعتك انشاء وهو اثبات امر لم يكن فلا يستدعي سبق الرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار وهو اظهار
امر قد كان فيقتضي سبق الانقضاء ضرورة ومسئلة الطلاق قيل على الخلاف فلا يقع عنده كما لو قال انت طالق مع انقضاء عدتك
والاصح انه يقع لاقرار الزوج بالوقوع كما لو قال بعد انقضاء العدة كنت طلقتها في العدة كان مصدقا في ذلك بخلاف الرجعة
قيد بكونها اجابة من غير سكوت لانها لو سكتت ساعة تصح الرجعة اتفاقا واشار بكون الزوج بداها الى انها لو بدات فقالت
انقضت عدتي فقال الزوج مجيبا لها موصولا بكلامها راجعتك لا تصح بالاولى ولهذا لم يذكر الاسبيجابي فيها خلافا واذا لم تصح
الرجعة في مسئلة الكتاب تستحلف عنده والفرق بينها وبين الاولى ان اليمين فائدتها النكول وهو بذل عنده وفي المسئلة الاولى لو تحلف
على الرجعة وبذلها لا يجوز وفي الثانية تحليفها على مضي عدتها وهي الامتناع عن التزوج والاحتباس في منزل الزوج وبذله جائز
واما مذهبهما في المسئلة الثانية فقد عرف انه صحة الرجعة فلا يتصور ان يقال تستحلف المراة بالاجماع كما ذكره الشارح وقلده
في فتح القدير وشرح المجمع وقد اقتصر على انها تستحلف عند ابي حنيفة في البدائع وغاية البيان والاقطع والخلاصة والولوالجية
فكان نقل الاجماع سهوا **قوله** ولو قال زوج الامة بعد العدة راجعت فيها فصدقه سيدها وكذبته او قالت مضت عدتي
وانكرا فالقول لها اي وانكر الزوج والمولى وقبول قولها في الاولى قول ابي حنيفة لان الرجعة تبتني على قيام العدة والقول فيها قولها
وقالا القول للمولى لان البضع حقه كاقراره عليها بالنكاح قيد بتصديق السيد لان المولى لو كذبه وصدقته الامة فالقول
قول المولى على الصحيح لان ملكه قد ظهر للحال بالطلاق الاول لا اعترافه ببقاء العدة ولا يظهر ملكه منها فالحاصل انه لا فرق في حكم
بين المسئلتين وهو عدم صحة الرجعة وان اختلف التصوير وقيد بكونها قالت مضت عدتي لانها لو قالت ولدت يعني انقضت
بالولادة لا يقبل الا ببينة وكذا لو قالت اسقطت سقطا مستبين الخلق والزوج ان طلب يمينها على انها اسقطت بهذه الصفة بالاتفاق
ولا فرق في هذا بين الامة والحرة كذا في فتح القدير وفي شرح النقاية لو قالت انقضت عدتي ثم قالت لم تنقض كان له الرجعة لانها
اخبرت بكذبها في حق عليها انتهى **قوله** وتنقطع ان طهرت من الحيض لاخر العشرة وان لم تغتسل ولا قل لا حتى تغتسل او يمضي وقت
صلاة اي وتنقطع الرجعة ان حكم بخروجها من الحيضة الثالثة ان كانت حرة او الثانية ان كانت امة لتمام عشرة ايام مطلقا
ولكن المراد من الطهارة هنا الانقطاع لانها بمضي العشرة خرجت من الحيض وان لم ينقطع واشار بمضي الوقت الى انه لا بد من خروجه
لتصير الصلاة دينا في ذمتها فان كان الطهر في اخر الوقت فهو ذلك الزمن اليسير الذي تقدر فيه على الاغتسال والتحريمة لا
ما دونه وان كان في اوله لم يثبت هنا حتى يخرج جميعه لان الصلاة لا تصير دينا الا بذلك وعلى هذا لو طهرت في وقت مهمل كبعد
الشروق لا تنقطع الرجعة الى دخول وقت العصر واطلق الاغتسال فشمل ما اذا اغتسلت بسؤر الحمار ولو مع وجود الماء المطلق
فانه تنقطع الرجعة لاحتمال طهارته وان كانت لا تصلي به لاحتمال النجاسة ولذا لا يقربها زوجها ولا تتزوج باخر احتياطا
كما في التاتارخانية وانما شرط في الاقل احد الشيئين لانه لما احتمل عود الدم لبقاء المدة فلا بد من ان يتقوى الانقطاع بحقيقة
الاغتسال او بلزوم شيء من احكام الطاهرات فخرجت الكتابية لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة فاكتفى بالانقطاع كذا ذكر
الشارحون وظاهره ان القاطع للرجعة الانقطاع لكن لما كان غير محقق اشترط معه ما يحققه فافاد انها لو اغتسلت

ثم عاد الدم ولم يجاوز العشرة كان له وتبين ان الرجعة لم تنقطع بالغسل ولو تزوجت بعد الانقطاع للاقل قبل الغسل ومضي الوقت
تبين صحة النكاح هكذا افاده في فتح القدير بحثا وهو وان خالف ظاهر المتون لكن المعنى يساعده والقواعد لا تاباه **قوله**
او تتيمم وتصلي اي لا تنقطع الرجعة عند فقد الماء حتى تتيمم وتصلي به فرضا كانت او غيره ولا يكفي مجرد التيمم عندهما لانها
طهارة ضرورية لم تشرع الا عند العجز عن الماء فلا بد لها من مؤكد فلا ينافيه قولهما في باب الامامة انها طهارة مطلقة حتى
جوزا اقتداء المتوضي بالمتيمم لان مرادهما بالاطلاق انه يرفع الحدث الى غاية وجود الماء كالطهارة بالماء فهي مطلقة من هذه الجهة
وان كانت ضرورية من جهة اخرى وكذا لا ينافيه قول الكل في باب التيمم ايضا انها مطلقة لما علمت ولا تنافي هنا ايضا بين قول
محمد هنا انها مطلقة حتى اكتفى بمجرد التيمم لانقطاعها وبين قوله في باب الامامة انها ضرورية حتى منع اقتداء المتوضي بالمتيمم
لما علمت ان الاطلاق من جهة والضرورة من جهة اخرى لكن محمد عمل بالاحتياط فيهما وقد رجح في فتح القدير قولهما في الامامة وقوله
في الرجعة وتمام تحقيقه فيه قيد بتوقف الانقطاع على الصلاة لان حل قربان الزوج لها غير متوقف عليها بل يجوز قبل الصلاة
واجمعوا ان حلها للازواج متوقف على صلاتها بذلك التيمم كما ذكره الاسبيجابي واشار بقوله حتى تصلي الى انها لا تنقطع حتى
تفرغ من الصلاة على الصحيح لاحتمال وجود الماء في اثنائها فتبطل وقيد بالصلاة لانها لو قرات القرآن بعد التيمم او مست المصحف
او دخلت المسجد لا تنقطع الرجعة لانها اتباع الصلاة فلا يعطى لها حكمها وقال الكرخي تنقطع لانه من احكام الطاهرات **قوله**
ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو تنقطع ولو عضوا لا اي لان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول
الماء اليه قيدنا بالانقطاع لانه لا يحل لزوجها ان يقربها ولا يحل لها ان تتزوج بزوج اخر ما لم تغسل تلك اللمعة او يمضي عليها ادنى
وقت صلاة مع القدرة على الاغتسال كما ذكره الاسبيجابي والمراد بالعضو نحو اليد والرجل وبما دونه نحو الاصبع والاصبعين
وبعض العضد والساعد واحد المنخرين وترك المضمضة والاستنشاق كترك عضو عند ابي يوسف وعنه وهو قول محمد كترك
ما دون العضو وقيد بالنسيان لانها لو تعمدت اخلالها دون العضو لا تنقطع **قوله** ولو طلق ذات حمل او ولد وقال لم اطاها
راجع يعني لو طلق امراته وهي حامل او بعدما ولدت في عصمته وقال لم اجامعها فله الرجعة لانها مبنية على الدخول وقد ثبت
حكما لثبوت النسب لانه يثبت بظهور الحمل ان ولدت لاقل من ستة اشهر فلم يلتفت الى قوله لم اطاها لانه صار مكذبا شرعا ومن صار
مكذبا شرعا بطل زعمه ما لم يتعلق باقراره حق الغير فلا يرد ما اورده في الكافي بان من اقر بعبد لاخر ثم اشتراه ثم استحق من يده ثم
وصل اليه فانه يؤمر بالتسليم الى المقر له وان صار مكذبا شرعا لكونه تعلق باقراره حق الغير بخلاف مسئلة الرجعة **ثم اعلم**
ان من فروع الاصل المذكور ما اذا اختلف البايع والمشتري في ثمن العقار فقال المشتري اشتريت بالف وقال البايع بعته بالفين
واقام البينة فان الشفيع ياخذها بالفين لان القاضي كذب المشتري في اقراره ومن فروعه ايضا ان المشتري اذا اقر بالملك للبايع
ثم استحق المبيع من يده بالبينة فان له الرجوع عليه بالثمن لكونه صار مكذبا في اقراره حين قضى القاضي به للمستحق والفرعان في الخلاصة
ومنه ما في التلخيص لو ادعى عليه كفالة معينة فانكرها فبرهن المدعي وقضي عليه الكفيل فان له الرجوع على المديون اذا كانت
عندنا لكونه صار مكذبا في انكارها حين قضى القاضي بها عليه وقيد في الخلاصة الاصل المذكور في كتاب القضاء من الفصل
الثامنة بان يكون القضاء بالبينة اما اذا قضى القاضي باستصحاب الحال فانه لا يصير مكذبا كما لو اشترى عبدا واقر ان البايع
اعتقه قبل البيع او كذبه البايع فقضى القاضي بالثمن على المشتري لم يبطل اقرار المشتري بالعتق حتى يعتق عليه وكذا المديون
اذا ادعى الايفاء او الابراء على صاحب الدين وجحد الدائن وحلفه وقضى القاضي له بالدين على الغريم لا يصير الغريم مكذبا
حتى لو وجدت بينة الايفاء او الابراء تقبل انتهى فكان دلالة على الوطي ودلالة الشرع اقوى من صريح العبد لاحتمال الكذب
من العبد دون الشارع فعلم بما قررناه ان الحمل يثبت قبل الوضع ويثبت النسب قبله كما صرحوا به في باب خيار العيب ان حمل
الجارية المبيعة يثبت بظهوره قبل الوضع بشهادة امراة حتى كان للمشتري ردها بعيب الحبل قبل الوضع وفي باب ثبوت النسب
انه يثبت بالحبل الظاهر فاندفع ما اعترض به صدر الشريعة على الشارح بان قولهم له الرجعة تساهل لان وجود الحمل وقت
الطلاق انما يعرف اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فاذا ولدت انقضت العدة فلا يملك الرجعة فيكون المراد
انه راجع قبل وضع الحمل فولدت لاقل من ستة اشهر يحكم بصحة الرجعة السابقة ولا يراد انه يحل له الرجعة قبل وضع
الحمل لانه لما انكر الوطي والشرع لا يحكم بوجود الحمل وقت الطلاق بل انما يحكم اذا ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق
فلم يوجد تكذيب الشرع قبل وضع الحمل فالصواب ان يقال ومن طلق حاملا منكرا وطيها فراجعها فجاءت بولد لاقل من ستة
اشهر صحت الرجعة واما مسئلة الولادة فصورتها انه طلق امراته التي ولدت قبل الطلاق منكرا وطيها فله الرجعة
انتهى وقيد بكون الولادة قبل الطلاق لانها لو ولدت بعده تنقضي به العدة فتستحيل الرجعة **قوله** وان خلا بها ثم

قال لم اجامعها ثم طلقها لا اي لا يملك الرجعة لان الملك يتاكد بالوطي وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة
حقه ولم يصر مكذبا شرعا لان تاكد المهر المسمى يبتني على تسليم المبدل لا على القبض والعدة تجب احتياطا لاحتمال الوطي فلم يكن
القضا بها قضا بالدخول قيد بانكاره الجماع لانه لو قال جامعتها وانكرت المراة فله الرجعة لان الظاهر شاهد له فان الخلوة
دلالة الدخول فان لم يخل بها فلا رجعة له عليها لان الظاهر شاهد لها كذا في الولوالجية وفي المبسوط فان قيل الظاهر حجة
لدفع الاستحقاق والزوج انما يريد استحقاق الرجعة بقوله قلنا ليس كذلك بل الزوج انما يستبقي ملكه بما يقول ويدفع استحقاقها
نفسها والظاهر يكفي لذلك **قوله** وان راجعها ثم ولدت بعدها لاقل من عامين صحت تلك الرجعة يعني راجعها والمسألة بحالها
والمراد بالصحة ظهور صحة الرجعة السابقة لان العدة لما وجبت ثبت نسب الولد منه وظهر ان العلوق كان سابقا على الطلاق فنزل
واطيا قبل الطلاق دون ما بعده لان على الاعتبار الثاني يزول الملك بنفس الطلاق لعدم الوطي قبله فيحرم الوطي والمسلم لا يفعل
الحرام وهو وان كان لا يكذب لكن لما لزم احد الاعتبارين من الزنا او كذبه فجعله كاذبا اخف من حمله على الزنا **قوله** ان ولدت فانت طالق
فولدت ثم ولدت من بطن اخر فهي رجعة يعني ثم ولدت بعد ستة اشهر وان كان اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء عدتها لانه وقع
الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت العدة فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير
مراجعا حملا لحالهما على الصلاح كما اذا طلقها رجعيا فجاءت بولد لاكثر من سنتين قيد بكونه من بطن اخر لانه لو كان بينهما اقل
من ستة اشهر لا يكون رجعة لان الثاني ليس بحادث بعد الولد الاول كما اذا طلقها رجعيا فجاءت بولد لاقل من سنتين **قوله**
كلما ولدت فانت طالق فولدت ثلاثة في بطن فالولد الثاني والثالث رجعة لوقوع الطلاق بالاول وتثبت الرجعة بالثاني والثالث
وتقع بكل طلقة اخرى فتحرم حرمة غليظة ويثبت نسب الاولاد من الزوج وعليها العدة بالاقرا قيد بكونهم في بطون اي بين كل واحد
مدة الحمل فاكثر اذ لو كان بين الولادتين اقل منها لا يكون رجعة وتقع طلقتان بالاول والثاني ولا يقع بالثالث شي لانقضا العدة
به ولو كان الاولان في بطن والثالث في بطن تقع تطليقة واحدة بالاول لا غير وتنقضي العدة بالثاني ولا يقع بالثالث شي ولو
كان الاول في بطن والثاني والثالث في بطن تقع ثنتان بالاول والثاني وتنقضي العدة بالثالث فلا يقع به شي كذا في فتح القدير
وفي المحيط ولو ولدت ولدين في بطن وقع بالاول ولا يقع بالثاني لمصادفته انقضا العدة والمراد من كون الولد الثاني والثالث
رجعة انه ظهر صحة الرجعة السابقة بهما كما قدمناه انه يحمل على انه بوطي حادث **قوله** والمطلقة الرجعية تتزين يعني لزوجها
اذا كانت الرجعة مرجوة لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما ثم الرجعة مستحبة والتزين حامل عليها فيكون مشروعا قيد بكونها
لزوجها لانه لو كان غايبا فلا تتزين لفقد العلة وقيد بالرجعية لان المعتدة من طلاق باين لا يجوز لها التزين لحرمة
النظر اليها وعدم مشروعية الرجعة كذا في غاية البيان وخرجت المعتدة عن وفاة فانها تحد وقيد بكونها مرجوة لانها لو كانت
تعلم انه لا يراجعها لشدة بغضها فانها لا تفعل ذلك كما ذكره في شرح مسكين وقد صرحوا بان للزوج ان يضرب امراته على ترك
الزينة اذا طلبها منها لانها حقه وهو شامل للمطلقة رجعيا **قوله** وندب ان لا يدخل عليها حتى يوذنها اي يعلمها بخفق
اما بخفق النعل او بالتنحنح او بالندا ونحو ذلك اطلقه فشمل ما اذا قصد رجعتها او لا فان كان الاول فلانه لا يامن ان يرى
الفرج بشهوة فيكون رجعة بالفعل من غير اشهاد وهو مكروه من جهتين كما قدمناه وان كان الثاني فلانه ربما يودي الى تطويل
العدة عليها بان يصير مراجعا بالنظر من غير قصد ثم يطلقها وذلك اضرار بها فهذا على انه لا يحتاج الى حمل المتون على ما اذا لم
يقصد رجعتها كما في الهداية وغيرها وانما هي على اطلاقها كما لا يخفى وقد صرح بالاطلاق الولوالجي في فتاواه **قوله** ولا يسافر
بها يعني يحرم عليه السفر بها لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن والحرمة لم تكن رجعة لان الرجعة مندوبة والمسافرة
بها حرام ومراده اذا كان يصرح بعدم رجعتها اما اذا سكت كانت رجعة دلالة كما اشار اليه في فتح القدير وشرح الجامع الصغير
للقاضي وفتاويه والبدايع وغاية البيان معللين بان السفر دلالة الرجعة فانتفى به ما ذكره الشارح من ان السفر ليس دلالة
الرجعة واورد ان التقبيل بشهوة يكون رجعة وان نادى على نفسه بعدم الرجعة وجوابه الفرق بالحل والحرمة كما قلنا كذا
في فتح القدير واجاب الشمني بان التقبيل رجعة حقيقة لا دلالة بخلاف السفر فانه رجعة دلالة لانه يستلزم شيا يثبت به
الرجعة قيد بالسفر اي بانشائه لانه لو طلقها في السفر لها ان تمشي معه ذكره الاسبيجابي ومراده من المسافرة بها اخراجها من
بيتها لا السفر الشرعي المقدر بثلاثة ايام لانه يحرم اخراجها الى ما دونه ايضا للنهي المطلق لكن لا يكون رجعة دلالة واعلم
ان في الهداية ما يدل على ان حرمة المسافرة بها معتدة بما اذا لم يراجعها في عدتها لانه تبين ان المبطل للعصمة عمله من وقت
الطلاق حتى احتسبنا الاقرا الماضية من العدة فكانت المسافرة باجنبية اما اذا راجعها في عدتها تبين انه لم يعمل عمله فزالت
الحرمة **قوله** والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي لما قدمناه من الايات والمعنى اول الباب فلا يكره به عقر والشافعي لما حرمه

اوجب به العقر وفي المعراج معزيا الى الروضة للشافعية لو وطيها فلا حد عليه وان كان عالما بالتحريم وفيه وجه ضعيف
لا يجب التعزير ان كان جاهلا او يعتقد اباحته والا فيجب ولو وطيها ولم يراجعها يجب مهر المثل ولو راجعها فالنص وجوب
مهر المثل وفي الروضة ايضا قال الشافعي انها زوجته في خمس مواضع من كتاب الله في اية الميراث والايلاء والظهار واللعان
والطلاق وعدة الوفاة وكذا في عدم اشتراط الولي في الرجعة وعدم اشتراط لفظة النكاح والتزوج ورضاها عند الكل
انتهى واشار الى ان الخلوة بها لا تحرم لكنها مكروهة كراهة تنزيه ان لم يكن من قصده المراجعة والا فلا وكذا القسم لانه لو ثبت لها
القسم لخلى بها فربما ادى المساس بشهوة فيصير مراجعا وهو لا يريدها فيطلقها فتطول العدة عليها حتى لو كان من قصده ثم
المراجعة كان لها القسم كذا في البدايع

فصل فيما تحل به المطلقة

قوله وينكح مبانته في العدة وبعدها اي المبانة بما دون الثلاث لان المحلية ذوالها معلق بالطلاق الثالث فينعدم قبله
ومنع الغير في العدة لاشتباه النسب ولا اشتباه في الاطلاق له **قوله** لا المبانة بالثلاث لو حرة وبالثنتين لو امة حتى يطاها غيره ولو
مراهقا بنكاح صحيح وتمضي عدته لا بملك يمين اي لا ينكح مبانته بالبينونة الغليظة اطلقه فشمل ما اذا كان قبل الدخول او بعده
كما صرح به في الاصل واما ما عن المشكلات فيمن طلق امراته غير المدخول بها ثلاثا فله ان يتزوجها بلا تحليل واما قوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح ففي المدخول بها انتهى فمعناه انه طلقها ثلاثا متفرقة فلا تقع الا الاولى لا الثلاث بكلمة واحدة
كما ذكره العلامة البخاري شارح الدرر وحينئذ لا حاجة الى ما في فتح القدير من انها زلة عظيمة الى ان قال لا يبعد اكفار مخالفه
وفي القنية ان سعيد بن المسيب رجع عن مذهبه في ان الدخول بها ليس بشرط في صيرورتها حلالا للاول ولو قضى به قاض لا ينفذ
قضاؤه فان شرط الدخول ثبت بالاثار المشهورة فحال في التطليقات الثلاث ويأخذ الرشي بذلك ويزوجها للاول بدون دخول
الثاني هل صح النكاح وما جزا من يفعل ذلك قالوا ان يسود وجهه ويبعد يعني بمذهب سعيد بن المسيب ويزوج للاول قال بقيت طلقة
ثلاث ويعزر الفقيه انتهى وشمل ما اذا طلقها ازواج كل زوج ثلاثا قبل الدخول فتزوجت باخر ودخل بها حل للكل واشار بالوطي
الى ان الشرط الايلاج بشرط كونه عن قوة نفسه وان كان ملفوفا بخرقة اذا كان يجد لذة حرارة المحل فلو اولج الشيخ الكبير الذي لا يقدر
على الجماع لا بقوته بل بمساعدة اليد لا يحلها الا ان انتعش وعمل بخلاف من في اليه فتور واولجها فيها حتى التقى الختانان فانها تحل به وخرج
المجبوب الذي لم ينزل فانه لا يحلها بنزوله بشي يولج في محل الختان فلا تحل بسحقه حتى تحبل ودخل الخصي الذي مثله يجامع فيحلها واراد بالمراهق الذي
مثله يجامع وتتحرك آلته ويشتهي الجماع وقدره شمس الاسلام بعشر سنين واحترز به عن الصغير الذي لا يجامع مثله فلا يحلها و
اطلق الوطي فشمل ما اذا وطيها في حيض او نفاس او احرام وان كان حراما وشمل ما اذا كان الزوج الثاني مسلما او ذميا فتحل الذمية
بوطي الذمي لزوجها المسلم وسوا كان حرا او عبدا ولهذا قالوا لو خاف ظهور امرها في التحليل فالحيلة ان تشترى بثمن عبد فيشتري
مراهقا فيزوجها منه بشاهدين ثم يهب العبد لها فيبطل النكاح ثم تبعث العبد الى بلد اخر فلا يظهر امرها وهذا مبني على ظاهر
المذهب من ان الكفاءة في النكاح ليست بشرط للانعقاد واما على رواية الحسن المفتى بها فلا يحلها العبد لعدم الكفاءة لكن شرط
ان يكون لها ولي اما اذا لم يكن لها ولي فيحلها اتفاقا والاولى ان يكون حرا بالغا فانما لكنا يشترط الانزال كذا في البزازية واشار
بالوطي الى ان المراة لا بد ان يوطا مثلها اما اذا كانت صغيرة لا يوطا مثلها لا تحل للاول بهذا الوطي والى انه لا بد من التيقن بكونه
في المحل حتى لو كانت المراة مفضاة لا تحل للاول بعد دخول الثاني الا اذا حبلت ليعلم ان الوطي كان في قبلها وفي القنية المحلل
اذا اولج الى مكان البكارة تحل للاول والموت لا يقوم مقام الدخول في حق التحليل انتهى مع انه نقل في المحيط من كتاب الطهارة
انه لو اتى امراة وهي عذرا لا غسل عليه ما لم ينزل لان العذرة مانعة من مواراة الحشفة انتهى واراد بالنكاح الصحيح النافذ
فخرج النكاح الفاسد والموقوف كما لو تزوجها عبد بغير اذن سيده ثم وطيها قبل الاجازة لا يحلها الا اذا وطيها بعد الاجازة
واشار الى ان الانزال ليس بشرط لانه شبع ودخل في قوله لا بملك يمين ثلاث صور الاولى ان الامة لو طلقها زوجها ثنتين وانقضت
فوطيها المولى لا تحل لزوجها الثانية لو اشتراها الزوج بعد الثنتين لا تحل له بوطيه حتى تتزوج بغيره الثالثة لو كانت
تحته حرة فطلقها ثلاثا ثم ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم استرقها لم تحل له حتى تتزوج بزوج اخر وفي مناقب البزازي اذا كان
العقد بلا ولي بل بعبارة المراة او كان بلفظ الهبة او كان بحضرة فاسقين ثم طلقها ثلاثا ثم اراد ان تحل له بلا زوج فانه يرفع
الامر الى شافعي فيقضي ببطلان النكاح ويزوجها له بعقد جديد ولا يرد ان القضا بفساد النكاح يستلزم حرمة الوطي
المتقدم وان الاولاد من ولده من وطي لانا نقول في القضا يعمل في القايم والاتي لا في الماضي انتهى وفي فتاويه وان خافت ان لا
يطلقها المحلل تقول له حتى يقول ان تزوجتك وجامعتك فانت طالق انتهى واطلق فشمل ما اذا كان الزوج الاول يعرف بالطلاق

الثلاث او منكرا بعد ان كان الواقع الطلاق الثلاث ولهذا قالوا لو طلقها ثلاثا وانكرها ان تتزوج باخر وتحلل نفسها برامنه اذا
غاب في سفر فاذا رجع التمست منه تجديد النكاح لشك خالج قلبها لا لانكار الزوج النكاح وقد ذكر في القنية خلافا فرقم للاوزجندي
بانها ان قدرت على الهرب منه لم يسعها ان تعتد وتتزوج باخر لانها في حكم زوجة الاول قبل القضاء بالفرقة ثم رقم لشمس الائمة
الاوزجندي وقال قالوا هذا في القضاء ولها ذلك ديانة وكذلك ان سمعته طلقها ثلاثا ثم جحد وحلف انه لم يفعل وردها
القاضي عليه لم يسعها المقام معه ولم يسعها ان تتزوج بغيره ايضا قال يعني البديع والحاصل انه على جواب شمس الاسلام الاوزجندي
ونجم الدين النسفي والسيد ابي شجاع وابي حامد والسرخسي يحل لها ان تتزوج بزوج اخر فيما بينها وبين الله تعالى وعلى جواب الباقين
لا تحل انتهى وفي الفتاوى السراجية اذا اخبرها ثقة ان الزوج طلقها وهو غايب وسعها ان تعتد وتتزوج ولم يقيده بالديانة
والله اعلم قال المصنف وقد نقل في القنية قبل ذلك عن شرح السرخسي ما صورته طلق امراته ثلاثا وغاب عنها فلها ان تتزوج
بزوج اخر بعد العدة ديانة ونقل اخر انه لا يجوز في المذهب الصحيح انتهى **قلت** وانما رقم لشمس الائمة الاوزجندي وهو موافق
لما تقدم عنه والقايل بانه المذهب الصحيح العلاء الترجماني ثم رقم بعده لعمر النسفي وقال حلف بثلاثة فظن انه لم يحنث وعلمت الحنث
وظنت انها لو اخبرته ينكر اليمين فاذا غاب عنها بسبب من الاسباب فلها التحليل ديانة لا قضاء قال عمر النسفي سالت عنها السيد ابا شجاع
فكتب انه يجوز ثم سالته بعد مدة فقال انه لا يجوز والظاهر انه انما اجاب في امراة لا يوثق بها انتهى كذا في شرح المنظومة وفي البزازية
شهدا ان زوجها طلقها ثلاثا ان كان غايبا ساغ لها ان تتزوج باخر وان كان حاضرا لا لان الزوج اذا انكر احتيج الى القضاء بالفرقة
ولا يجوز القضاء بها الا بحضرة الزوج انتهى وفيها سمعت بطلاق زوجها اياها ثلاثا ولا تقدر على منعه الا بقتله ان علمت انه يقربها
تقتله بالدواء ولا تقتل نفسها وذكر الاوزجندي انها ترفع الامر الى القاضي فان لم يكن لها بينة تحلفه فان حلف فالاثم عليه وان
قتلته لا شيء عليها والباين كالثلاث انتهى وفي التاتارخانية وسئل الشيخ ابو القاسم عن امراة سمعت من زوجها انه طلقها ثلاثا ولا
تقدر ان تمنعه نفسها هل يسعها ان تقتله في الوقت الذي يريد ان يقربها ولا تقدر على منعه الا بالقتل فقال لها ان تقتله وهكذا
كان يفتي الامام شيخ الاسلام عطا بن حمزة ابي شجاع وكان القاضي الامام الاسبيجابي يقول ليس لها ان تقتله وفي الملتقط وعليه الفتوى
وفي فتاوى الشيخ الامام محمد بن الوليد السمرقندي في مناقب ابي حنيفة ان لها ان تقتله وفي المحيط في مسئلة النظم وينبغي لها ان تفتدي
بما لها او تهرب منه وان لم تقدر قتلته متى علمت انه يقربها ولكن ينبغي ان تقتله بالدواء وليس لها ان تقتل نفسها **قلت** قال في
الملتقى وان قتلته بالالة يجب عليها القصاص انتهى وفي التتمة سئل عن امراة حرمت على زوجها ولا تقدر ان تتخلص عنها ولو غابت عنها
يحرمه ويرده اليها هل تحتال في قتلها بالسم ونحوه لتخلص منها قال لا تحل ويبعد عنها باي وجه قدر والله اعلم انتهى وكره بشرط التحليل
للاول اي كره التزوج للثاني بشرط ان يحلها للاول بان قال تزوجتك على ان احللك له او قالت المراة ذلك اما لو نوياه كان ماجورا
لان مجرد النية في المعاملات غير معتبر وقيل المحلل ماجور وتأويل اللعن اذا شرط الاجر كذا في البزازية والمراد بالكراهة كراهة التحريم
فينتهض سببا للعقاب لما رواه النسائي والترمذي وصححه مرفوعا لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له لانه لو كان
فاسدا لما سمي محللا ولو كان غير مكروه لما لعنه وهل هذا الشرط لازم قال في البزازية تزوجها المطلقة نفسها من الثاني بشرط ان يجامعها
ويطلقها لتحل للاول قال الامام النكاح والشرط جايزان حتى اذا ابى الثاني طلاقها اجبره القاضي على ذلك وحل للاول انتهى
ونقله في غاية البيان عن روضة الزندويستي ورده في فتح القدير بان هذا مما لا يعرف في ظاهر الرواية ولا ينبغي ان يعول عليه ولا
يحكم به لانه بعد كونه ضعيف الثبوت تنبو عنه قواعد المذهب لانه لا شك انه شرط في النكاح لا يقتضيه العقد والعقود في
مثله على قسمين منها ما يفسد كالبيع ونحوه ومنها ما يبطل فيه ويصح الاصل ولا شك ان النكاح مما لا يبطل بالشروط الفاسدة بل
يبطل الشرط ويصح فوجب بطلان هذا وان لا يجبر على الطلاق نعم يكره الشرط كما تقدم من محمل الحديث وينبغي ما رواه وهو قصد
التحليل بلا كراهة انتهى **قوله** ويهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث حتى لو طلقها واحدة وانقضت عدتها منه ثم تزوجها الاول
يملك عليها ثلاثا ان كانت حرة وثنتين ان كانت امة ولا يتحقق في الامة الا هدم طلقة واحدة وعند محمد يملك عليها ثنتين في الحرة
وواحدة في الامة ومراده انه دخل بها ولو لم يدخل بها لا يهدم اتفاقا كما في القنية وقد اخذ ابو حنيفة وابو يوسف فيها بقول
شبان الصحابة كابن عباس وابن عمر واخذ محمد بقول الاكابر كعمر وعلي رضي الله عنهم وحاصل ما استدلا به من قوله صلى الله
عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له بطريق الدلالة انه لما كان محللا في الغليظة فهي في الخفيفة اولى او بالقياس بجامع كونه
زوجا ورده المحقق في التحرير وفتح القدير بان التحليل انما جعل في حرمتها بالثلاث ولا حرمة قبلها فظهر ان القول ما قاله محمد
وباقي الائمة الثلاثة **قوله** ولو اخبرت مطلقة الثلاث بمضي عدته وعدة الزوج الثاني والمدة تحتمله له ان يصدقها ان غلب
على ظنه صدقها يعني للزوج الاول ان يتزوجها لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل به وقول الواحد فيهما مقبول وهو غير مستنكر

اذا كانت

اذا كانت المدة تحتمله وقد اقتصر المصنف في اخبارها على ما ذكر وذكر في الهداية مبسوطا فقال فقالت قد انقضت عدتي وتزوجت
ودخل بي الزوج وطلقني وانقضت عدتي وفي النهاية انما ذكر اخبارها هكذا مبسوطا لانها لو قالت حللت لك فتزوجها ثم قالت لم يكن
الثاني دخل بي ان كانت عالمة بشرايط الحل لم تصدق والا تصدق وفيما ذكرنا مبسوطا لا تصدق في كل حال وعن السرخسي لا يحل له ان
يتزوجها حتى يستفسرها لاختلاف بين الناس في حلها بمجرد العقد وفي التفاريق لو تزوجها ولم يسالها ثم قالت ما تزوجت او ما دخل
بي صدقت اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها واستشكل بان اقدامها على النكاح اعتراف منها بصحته فكانت متناقضة فينبغي ان لا يقبل
منها كما لو قالت بعد التزوج بها كنت مجوسية او مرتدة او معتدة او منكوحة الغير او كان العقد بغير شهود ذكره في الجامع الكبير
وغيره بخلاف قولها لم تنقض عدتي ولو قال الزوج لها ذلك وكذبته تقع الفرقة كانه طلقها ولذا يجب عليه نصف المهر المسمى او
كماله انتهى ومقابله لم ار في الخلاصة ما يوافق الاشكال المذكور قال في الفتاوى في باب البا لو قال بعدما تزوجها الاول ما تزوجت
باخر وقال الزوج الاول تزوجت باخر ودخل بك لا تصدق المراة انتهى ولو قال الزوج الثاني النكاح وقع فاسدا لاني جامعتها
ان صدقته المراة لا تحل للزوج الاول وان كذبته تحل كذا اجاب القاضي الامام ولو قالت دخل بي الثاني والثاني منكر فالمعتبر قولها
وكذا على العكس وفي النهاية ولم يرني لو قال المحلل بعد الدخول كنت حلفت بطلاقها ان تزوجها لم تحل للاول قلت يبنى الامر على غالب
ظنها ان كان صادقا عندها فلا تحل وان كان كاذبا تحل وعن الفضلي لو قالت تزوجني فاني تزوجت غيرك وانقضت عدتي فتزوجها
ثم قالت ما تزوجت صدقت الا ان تكون اقرت بدخول الثاني كانه والله اعلم حمل قولها تزوجت على العقد وقولها ما تزوجت على نفي
ما دخل بي لا على انكار ما اعترفت به ولذا قال الا ان تكون اقرت بدخول الثاني فانه لم يقبل قولها فانها حينئذ تكون متناقضة صريحة
كذا في فتح القدير واشار بقبول قولها الى انه لا عبرة بقول الزوج الثاني حتى لو قال لم ادخل بها او كان النكاح فاسدا وكذبته
فالمعتبر قولها ولو قال الزوج الاول لها ذلك يعتبر قوله في حق الفرقة كانه طلقها لا في حقها حتى يجب لها نصف المسمى او كماله
ان دخل بها واشار بقوله ان غلب على ظنه صدقها الى ان عدالتها ليست شرطا ولهذا قال في البدايع وكما في الحاكم وغيرهما لا باس
ان يصدقها اذا كانت ثقة عنده او وقع في قلبه صدقها وبقبول قول المطلقة الى ان منكوحة رجل قالت لاخر طلقني زوجي
وانقضت عدتي جاز تصديقها اذا وقع في الظن صدقها عدلة كانت او لا ولو قالت نكاحي الاول فاسد لم يكن له ان يصدقها وان كانت
عادلة كذا في البزازية وفيها سمع رجل من امراة انها مطلقة الثلاث والزوج يقول لا بل مطلقة الثنتين لا يسع لمن سمع منها ان يخبر
نكاحها ويمنعها ما استطاع اراد ان يتزوج امراة فشهد عنده او عند القاضي ان لها زوجا فتزوجها لا يفرق انتهى وفيها قالت
طلقني ثلاثا ثم ارادت تزوج نفسها منه ليس لها ذلك اصرت عليه او كذبت نفسها انتهى وقيد بقوله والمدة تحتمله لان المدة
لو لم تحتمله فانه لا يصدقها واحتمالها ان يذكر لكل عدة ما يمكن وهو شهران عند ابي حنيفة وتسعة وثلاثون يوما عندهما كما
في الشرح ولكن في القنية برقم ش قالت المعتدة اسقطت سقطا استبان خلقه او بعض خلقه تصدق وتنقضي به العدة وان
اخرت بعد الطلاق بساعة او بيوم اذا قالت انقضت عدتي في يوم او اقل تصدق ايضا وان لم تقل بسقط لاحتمال خلافه
انتهى فقولهم الامكان بشهرين عند الامام محله ما اذا لم تقل اسقطت سقطا استبان بعض خلقه وجزمهم بهذه المدة دليل
على ضعف قول من قال بقبول قولها انقضت عدتي بعد يوم او اقل لاحتمال سقط من غير تصريح منها بذلك

باب الايلاء

لما كان الايلاء يوجب البينونة في ثاني الحال كالطلاق الرجعي اولاه به وهو لغة اليمين وشرعا الحلف على ترك قربانها اربعة اشهر
او اكثر اي الزوجة وهو تعريف لاحد قسمي الايلاء وهو الحقيقي وهو ما اشتمل على القسم كقوله والله لا اقربك او حلفت والله
او ما يؤول اليه كقوله انا منك مول قاصدا به الايجاب وانت مثل امراة فلان وقد كان فلان الى من امراته لان معناه انا منك
حالف وكذا الثاني يؤول اليه فانحل الى القسم واما ما كان في معنى اليمين وهو اليمين بتعليق ما يستشقه على القربان فسيتكلم عليه
بعده وبهذا سقط اعتراض ابن الهمام تبعا للشارح من انه يرد عليه اليمين بتعليق ما لا يستشقه كقوله ان وطيتك فعلي ان
اصلي ركعتين فانه لا يكون موليا مع ان التعريف شامل له مع ان في كونه موليا اختلافا فما ذكروه من عدم كونه موليا هو قول ابي
يوسف وقال محمد يكون موليا كما في المجمع فجاز ان يكون المؤلف قصد تعريف الايلاء المتفق عليه وان كان المعتمد قول ابي يوسف كما
سياتي والتعريف الشامل لكل من القسمين ان لو اريد قولنا اليمين على ترك قربانها اربعة اشهر فصاعدا بالقسم او بتعليق
ما يستشقه على القربان وعلى هذا قولهم المولي من لا يخلو عن احد المكروهين من الطلاق او الكفارة مبني على احد قسمي الايلاء الحقيقي
فلا يعترض عليهم بالمعنوي كما في فتح القدير والشامل لهما المولي من لا يخلو عن احد المكروهين من الطلاق او لزوم ما يشق عليه
واورد عليه ايلاء الذمي على قول ابي حنيفة فانه اذا قربها خلا عنهما كما سياتي ولكن قال في الكافي انه ما خلا عن حنث لزمه بدليل

انه يحلف في الدعاوي بالله العظيم ولكن منع من وجوب الكفارة عليه مانع وهو كونها عبادة وهو ليس من اهلها وما اذا قال لاربع
نسوة والله لا اقربكن صار موليا منهن ويمكنه قربان ثلاث من غير شيء يلزمه لانه لا يحنث الا بقربان جميعهن وركنه الحلف المذكور
وشرطه محلية المراة بان تكون منكوحة وقت تنجيز الايلاء فلا يرد ما لو قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك فتزوجها فانه يصير موليا
عندنا كما في المبسوط واهلية الزوج للطلاق عنده وللكفارة عندهما فيصح ايلاء الذمي عنده مما فيه كفارة نحو والله لا اقربك
فان قربها لا تلزمه كفارة وفائدة كونه موليا ان المدة لو مضت قربان بانت بتطليقة ولا يصح عندهما اما لو آلى بما هو قربة كالحج لا يصح
اتفاقا او بما لا يكون قربة كالعتق فانه يصح اتفاقا فايلاء الذمي على ثلاثة اوجه وعدم النقص عن اربعة اشهر في الحرة من الشرائط
فهي ثلاث وحكمه لزوم الكفارة او الجزاء المعلق بتقدير الحنث بالقربان ووقوع طلقة باينة بتقدير البر كقوله والله لا
اقربك اربعة اشهر وافاد بالمثالين انه لا فرق بين تعيين المدة او الاطلاق لانه كالتابيد وباطلاقه الى ان هذا اللفظ صريح
فيه لانه لم يشترط فيه النية ومثله لا اجامعك لا اطاك لا اباضعك لا اغتسل منك من جنابة فلو ادعى انه لم يعن الجماع
لا يصدق قضاء ويصدق ديانة والكناية كل لفظ لا يسبق الى الفهم معنى الوقاع ويحتمل غيره ما لم ينو نحو لا امسك لا اتيك لا
اغشاك لا المسك لا اغيظك لا اسوءك لا ادخل عليك لا اجمع راسي وراسك لا اضاجعك لا ادنو منك لا ابيت معك في فراش
لا يمس جلدي جلدك لا اقرب فراشك فلا يكون ايلاء بلا نية ويدين في القضاء وفي غاية البيان معزيا الى الشامل حلف لا يقربها وهي
حائض لم يكن موليا لان الزوج ممنوع عن الوطي بالحيض فلا يصير المنع مضافا الى اليمين انتهى وبهذا علم ان الصريح وان كان لاجل
الى انه لا يقع به لوجود صارف وقيد بالقسم لانه لو قال لا اقربك ولم يقل والله لا يكون موليا كذا ذكره الاسبيجابي وفي البدايع لو آلى
من امراته ثم قال لامراته الاخرى اشركتك في ايلائها لم يصح فان كان مكان الايلاء ظهارا صح والفرق ان الشركة في الايلاء لو صحت لثبت
الشركة في المدة فيصير كل واحد منهما اقل من اربعة اشهر وهذا يمنع صحة الايلاء والطلاق كالظهار وهو بخلاف ما لو آلى منهما مدة
لو قسمت حصل كل واحد منهما اربعة اشهر فاكثر فانه يكون موليا من الثانية بالتشريك وذكر الكرخي لو قال لامراته انت علي حرام ثم
قال لامراة اخرى قد اشركتك معها كان موليا منهما لان اثبات الشركة لا تغير موجب اليمين هنا فانه لو قال انتما حرام علي كان موليا من
كل واحدة منهما على حدة ويلزمه الكفارة بوطيهما بخلاف قوله والله لا اقربكما لان هناك صار ايلاء لما يلزمه من هتك حرمة الاسم وذلك لا
يتحقق الا بقربانهما فاما قوله انتما علي حرام صار ايلاء باعتبار معناه وهو اثبات التحريم واثبات التحريم قد وجد في كل واحدة منهما فيثبت
الايلاء في حق كل واحدة ولو حلف لا يقربها في زمان او مكان معين لا يكون موليا خلافا لابن ابي ليلى لانه يمكنه قربانها في مكان اخر وزمان
اخر ولو حلف لا يقرب امراته واجنبية لا يصير موليا ما لم يقرب الاجنبية لانه يمكنه قربان امراته من غير شيء يلزمه لان الايلاء واحد صح
في حق الاجنبية في حق الطلاق فكذلك في حق امراته فاذا قرب الاجنبية لا يمكنه قربانها الا بكفارة تلزمه وصار كما لو حلف لا يقرب
امراته وامة ولو حلف لا يقربها ان شاءت يتوقف على مشيتها لانه طلاق مؤجل فيجوز تعليقه بمشيتها كالطلاق المنجز كذا في المحيط
ومن كنايات انت علي مثل امراة فلان وقد كان فلان آلى من امراته فان نوى الايلاء كان موليا والا فلا ومنها ما لو قال انت علي كالميتة كذا في
الظهيرية وسيأتي انت علي حرام واراد بقوله والله ما ينعقد به اليمين كقوله تالله وعظمة الله وجلاله وكبريائه فخرج ما لا ينعقد به
اليمين كقوله وعلم الله لا اقربك وعلي غضب الله وسخطه ان قربتك وان جعل للايلاء غاية ان كان لا يرجى وجودها في مدة الايلاء كان
موليا كما اذا قال والله لا اقربك حتى اصوم المحرم وهو في رجب ولا اقربك الا في مكان كذا وبينه مسيرة اربعة اشهر فصاعدا فانه
يكون موليا وان كان اقل لم يكن موليا وكذا اذا قال حتى تفطمي طفلك وبينها وبين الفطام اربعة اشهر فصاعدا وان كان اقل لم يكن موليا
وان قال لا اقربك حتى تطلع الشمس من مغربها او حتى تخرج الدابة او الدجال كان القياس ان لا يكون موليا لانه يرجى وجود ذلك
ساعة فساعة وفي الاستحسان يكون موليا لان هذا اللفظ في العرف والعادة انما يكون للتابيد وكذا اذا قال حتى تقوم الساعة
او قال حتى يلج الجمل في سم الخياط فانه يكون موليا وان كان يرجى وجوده في المدة لا ببقاء النكاح فانه يكون موليا ايضا مثل ان يقول والله
لا اقربك حتى تموتي او اموت او حتى اطلقك ثلاثا فانه يكون موليا اجماعا وكذا اذا كانت امة فقال لا اقربك حتى املكك او املك
شقصا منك يكون موليا وان قال حتى اشتريك لا يكون موليا لانه قد يشتريها لغيره ولا يفسد النكاح ولو قال حتى اشتريك لنفسي
لا يكون موليا ايضا لانه ربما يشتريها لنفسه شراء فاسدا وان قال اشتريك لنفسي واقبضك كان موليا فان كان يرجى وجوده مع
بقاء النكاح كان موليا مثل ان يقول ان قربتك فعبدي حر كذا في الجوهرة وقيد بالقربان لانه لو قال والله لا يمس جلدي جلدك
لا يكون موليا لانه يحنث في يمينه بالمس بدون الجماع في الفرج ولو قال والله لا يمس فرجي فرجك يكون موليا لانه يراد
بهذا الكلام الجماع ولو قال لامراته ان قربتك او دعوتك الى فراشي فانت طالق لا يكون موليا لانه يمكنه قربانها من غير وقوع
الطلاق بان يدعوها الى الفراش فيحنث ثم يقربها بعد ذلك من غير ان يحنث بالقربان ولو قال لامراته ان اغتسلت من جنابتي

ما دمت امراتي فانت طالق ثلاثا واعاد هذا القول وكانت المراة حاملا ولم يقربها بعد المقالة حتى وضعت حملها بعد اربعة
اشهر فصاعدا فانها تبين بواحدة عند انقضاء اربعة اشهر لانه كان موليا وتنقضي عدتها بوضع الحمل فان تزوجها بعد ذلك لا
يكون موليا لو قربها لا يحنث لان اليمين كانت موقتة الى بقاء النكاح وبعدما وقعت تطليقة بالايلاء لا يقع عليها طلاق اخر وان
مضت اربعة اشهر اخرى قبل وضع الحمل لان المبانة بالايلاء لا يقع عليها طلاق اخر بحكم ذلك الايلاء وان كانت في العدة ما لم
تتزوج وتمامه في الخانية واعلم ان القربان بضمه قرب بقراب من باب فعل بكسر العين في الماضي وفتحها في المضارع وله مصدران
القربان والقرب بمعنى الدنو كذا في ضياء الحلوم قوله فان وطي في المدة كفر يستدنيا لما ان الحنث موجب للكفارة اذا كانت اليمين
بالله تعالى وبه قالت الائمة الثلاثة ووعد المغفرة بسبب الفي الذي هو مثل التوبة لا ينافي لزوم الكفارة لانه حكم دنيوي وذاك
اخروي قيد بالوطي لانه لو كفر قبله لا تكون كفارة كذا ذكره الاسبيجابي واطلق في الواطي فشمل ما اذا جن بعد الايلاء ثم وطيها لحلت
وسقط الايلاء كذا في فتح القدير قوله وسقط الايلاء باجماع العلماء حتى لو مضت اربعة اشهر لا يقع طلاق لانحلال اليمين
بالحنث وسواء حلف على اربعة اشهر او اطلق او على الابد قوله والا بانت اي ان لم يطا في المدة وهي اربعة اشهر وقعت عليه طلقة
باينة لانه قد وقع التخلص من الظلم ولا يكون الرجعي لانه سبيل ان يردها الى عصمته ويعيد الايلاء فتعين البائن ليملك نفسها
وتزول سلطنته عليها جزاء لظلمه وهو مروي عن عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وعلي وابن مسعود وابن عباس وتمامه في فتح القدير وذكر
الاسبيجابي ان العدة من وقت البينونة وبه فارق الطلاق الرجعي فانه وان وجب بينونة في ثاني الحال كالايلاء لكن العدة فيه من وقت
الطلاق لا البينونة وفي المبسوط وان ادعى انه جامعها فان ادعى في الاربعة الاشهر فالقول قوله وان ادعى ذلك بعد مضي المدة لم يقبل
قوله بناء على الاصل المعروف انه متى اخبر بما يملك انشاءه لا يكون متهما فلو اقام بينة على مقالته في الاربعة اشهر انه قد جامعها
فهي امراته لان الثابت بالمعاينة وهي من اعجب المسائل ان لا يقبل اقراره بعد مضي المدة ويمكن من اثباته بالبينة انتهى قوله
وسقط اليمين لو حلف على اربعة اشهر لانها موقتة به فلا تبقى بعد مضيه قوله وبقيت لو على الابد اي بقيت اليمين لو كان
حلف على الابد اما بان صرح به او اطلق لعدم ما يبطلها من حنث او مضي وقت قوله ولو نكحها ثانيا وثالثا ومضت المدتان بلا فيء
بانت باخريين يعني لو تزوجها بعدما بانت بالايلاء ثم مضت المدة بعد التزوج بانت بتطليقة اخرى وكذا لو تزوجها بعد ذلك
ثالثا ومضت المدة بانت بثالثة وتعتبر المدة من وقت التزوج لان به يستحقها في الجماع وبامتناعه صار ظالما فيجازى بازالة نعمة
النكاح واشار الى انه لا يتكرر الطلاق قبل التزوج لانه لا حق لها في الجماع قبله وهو الاصح بخلاف ما لو ابانها بتنجيز الطلاق ثم
مضت مدة الايلاء وهي في العدة حيث تقع اخرى بالايلاء لانه بمنزلة التعليق بمضي الزمان والمعلق لا يبطل بتنجيز ما دون الثلاث
وفي الظهيرية لو قال والله لا اقربك ابدا فمضت اربعة اشهر ووقع الطلاق ثم مضت اربعة اخرى وهي في العدة تقع اخرى
وكذلك هذا في الكرة الثالثة ولو تزوجها بعد انقضاء العدة تعتبر مدة ايلاء الثاني من وقت التزوج ولو تزوجها في العدة
تعتبر المدة من وقت وقوع الطلاق الاول انتهى قوله فان نكحها بعد زوج اخر لم تطلق لتقييده بطلاق هذا الملك وقد تنجز
بالثلاث سواء وقعت متفرقة بسبب الايلاء المؤبد او نجزها بعد الايلاء قبل مضي مدته ثم عادت اليه بعد زوج اخر لبطلان الايلاء
فلا يعود بالتزوج قوله فلو وطيها كفر لبقاء اليمين اي لو وطيها بعدما عادت اليه بعد زوج اخر لزمه التكفير عن يمينه لبقائها
في حقه وان لم يبق في حق الطلاق وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد الايلاء يصح في النكرة حلف لا يقرب احداهما ومضت المدة
بانت واحدة وخير فان مضت مدة اخرى قبله بانت الاخرى للتعيين وذكر ان الايلاء يبطل بالبينونة وانه لا ينعقد على المبانة
في العدة وهو الاصح بخلاف الابانة بغيره وعلى هذا تكرار مدة الواحدة بخلاف كلما مضت اربعة اشهر فانت باين ينوي الطلاق
انتهى ومن باب اليمين في الايلاء الايلاء يوجب طلاقا ويتعدد بتعدد المدة وكفارة في الحنث ويتعدد بتعدد الاسم فان كلما دخلت
واحدة من هاتين الدارين فوالله لا اقربك ودخلها او قال كلما دخلت هذه ودخلها مرتين يتعدد في حق الطلاق دون الكفارة
ولو قال فعلي يمين ان قربتك يتعدد فان قال في مجلس مرتين اذا جاء غد فوالله لا اقربك تتعدد الكفارة بالوطي لتعدد الاسم والطلاق
بالبر لاتحاد المدة وعنده يتعدد ولو علقه بوقتين تعدد ايضا لتعددهما فان قال كلما دخلت فانت طالق ثلاثا ان قربتك او فعبدي
هذا حر يتعدد الايلاء والجزاء يتحد لتعذره فان قال كلما دخلت فان قربتك فعلي يمين او نذر او حجة يتعدد ويشترط مع كل دخلة
قربان للعطف فان قال كلما دخلت فوالله لا اقربك او قدم القسم يتعدد الطلاق دون الكفارة وقال ان قربتك فانت طالق كلما
دخلت لا يكون موليا لانه تنعقد ويمكنه ان لا يدخل الى برا وفي مجلس ونوى التكرار يتحد الطلاق والكفارة وان غلظ تعدد
الكفارة وتطلق ثلاثا تتبع بعضها قياسا وهو قول محمد وزفر وواحدة استحسانا وهو قولهما انتهى قوله ولا ايلاء فيما
دون اربعة اشهر يعني في الحرة بدليل انه سيذكر حكم الامة وبه قالت الائمة الاربعة وظاهر الاية صحة الايلاء فيما دونها

لانه انما خص بالاربعة مدة التربص واما الحلف فمطلق وما ذكره الشارح وغيره من المعنى مصادرة كما في فتح القدير ولكن تمسكوا
انما تمسكوا بفتوى ابن عباس على انه تفسير للاية وتمامه في العناية **قوله** والله لا اقربك شهرين وشهرين بعد هذين الشهرين ايلا
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظه وقوله بعد هذين الشهرين قيد اتفاقي لانه لو لم يذكره كان الحكم كذلك وقيد بالواو وبدون تكرار النفي
والقسم لانه لو كرر النفي بان قال والله لا اقربك شهرين ولا شهرين او كرر القسم بان قال والله لا اقربك شهرين والله لا اقربك شهرين لا يكون
موليا لانهما يمينان فتداخل مدتهما حتى لو قربها قبل مضي شهرين تجب عليه كفارتان ولو قربها بعد مضيها لا تجب عليه لانقضاء مدتهما
وحكم اليمين كحكم الايلاء في عدم التعدد اذا كانت بالواو فقط والتعدد اذا تكرر حرف النفي او القسم ولا فرق في تكرار القسم بين تكرار المقسم
عليه او لا حتى لو قال والله والله لا افعل كذا فهو يمينان في ظاهر الرواية كقوله والله لا افعل كذا والله لا افعل كذا واعلم انه لا تلازم بين كونه ايلاء ويمينا فلا
قد يتعدد البر والحنث وقد يتحدان وقد يتعدد البر ويتحد الحنث وقلبه مثال الاول اذا جاء غد فوالله لا اقربك اذا جاء بعد غد فوالله لا
اقربك فتعدد الايلاء لتعدد المدة وتعدد اليمين لتعدد الذكر فان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بالاولى فاذا مضى يوم اخر
بانت بالثانية وطلقت ايضا ولو قربها بعد الغد تجب كفارتان وان قربها في الغد تجب كفارة واحدة ومثال الثاني والله لا اقربك اربعة
اشهر وكذا مسئلة الكتاب ومثال الثالث كلما دخلت هذه الدار فوالله لا اقربك فدخلها في يوم ثم في يوم اخر فان قربها تجب كفارة واحدة
لاتحاد الحنث وان تركها اربعة اشهر من اليوم الاول بانت بطلقة فاذا مضى يوم اخر بانت باخرى وكذا اذا مضى يوم اخر بانت بالثالثة
لتعدد البر وفي فتح القدير وفي هذا المثال نظر لان الحلف بالله وقع جزاء للشرط المتكرر فيلزم تكرره ولا يشكل بانه لا حلف عند الشرط
الثاني والثالث لانه لم يوجد فيه ذكر اسم الله تعالى والا لزم ان لا حلف عند الشرط الاول ايضا ومع ذلك ثبت الحلف عنده ولعل الاشبه
بوالله كلما دخلت الدار لا اقربك بكلما دخلت الدار فوالله لا اقربك انتهى والجواب لا اشتباه لان المنقول في الفتاوى كالولوالجية والبزازية
ان الطلاق والعتاق والظهار متى علق بشرط متكرر يتكرر واليمين لا وان علق بمتكرر حتى لو قال كلما دخلت الدار فوالله لا اكلم زيدا فدخل الدار
مرارا لا تتكرر اليمين لانه انما عقد واحدا لا يتكرر بلا تكرر صيغة الا ترى انه لا يتعدد وان نوى التعدد لان الكفارة لا تلزم بلا هتك
حرمة اسم الله تعالى انتهى وقوله والا لزم ان لا حلف عند الشرط الاول ممنوع لانه صرح فيه كما لا يخفى ومثال الرابع اعني اتحاد
الايلاء وتعدد اليمين اذا جاء غد فوالله لا اقربك ثم قال في المجلس اذا جاء غد فوالله لا اقربك فهو ايلاء واحد في حكم البر حتى لو مضت اربعة اشهر
من الغد طلقت واحدة وان قربها فعليه كفارتان لاتحاد المدة وتعدد الاسم **قوله** ولو مكث يوما ثم قال والله لا اقربك شهرين بعد الشهرين
الاولين او قال والله لا اقربك سنة الا يوما او قال بالبصرة والله لا ادخل مكة وهي بها لا اي لا يكون موليا في هذه المسائل الثلاث اما
الاولى فلان الثاني ايجاب مبتدا وقد صار ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وبعد الثانية اربعة الا يوما فلم تتكامل مدة المنع وارد
باليوم مطلق الزمان لانه لا فرق بين مكثه يوما او ساعة وتقييده بقوله بعد الشهرين اتفاقي ايضا لانه لو لم يذكره لا يكون موليا
ايضا لكن بينهما فرق من وجه اخر وهو انه عند ذكره تتعين مدة اليمين الثانية وعند عدمه تصير مدتهما واحدة وتتاخر الثانية عن الاولى
بيوم ولكن في مسئلة الكتاب تتداخل المدتان فلو قربها في الشهرين الاولين لزمه كفارة واحدة وكذا في الشهرين الاخرين لانه لم يجتمع
على شهرين يمينان بل على كل شهر يمين واحدة وقد تواردت شروح الهداية من النهاية ومختصرها وغاية البيان على الخطا عند كلامهم على هذه
المسئلة فاحذره كذا في فتح القدير واقول وقيد بالوقت لانه لو اطلق بان قال والله لا اقربك ثم قال بعد ساعة والله لا اقربك ثم بعد
ساعة قال والله لا اقربك فقربها بعد اليمين الثالثة لزمه ثلاث كفارات لتداخل المحلوف عليه ولو لم يقربها حتى مضت اربعة اشهر
بانت وعند تمام الثانية وهو ساعة بعدها تبين باخرى اذا كانت في العدة وعند تمام الثالثة تبين بثالثة بلا خلاف وفي الجوهرة
لو كرر والله لا اقربك ثلاثا في مجلس واحد فان اراد التكرار فالايلاء واحد واليمين واحدة وان لم تكن له نية فالايلاء واحد واليمين ثلاث
وان اراد التغليظ والتشديد فالايلاء واحد واليمين ثلاث في قول ابي حنيفة وابي يوسف واذا تعدد المجلس تعدد الايلاء واليمين
وتمامه فيها واما الثانية وهو ما اذا قال والله لا اقربك سنة الا يوما فلان المولي من لا يمكنه القربان في المدة الا بشيء يلزمه ويمكنه
هنا لان المستثنى يوم منكر ولو قربها في يوم صار موليا اذا غربت الشمس من ذلك اليوم ولا يكون موليا بمجرد القربان بخلاف قوله
سنة الا مرة فانه اذا قربها صار موليا من ساعته ولا بد فيهما من كون الباقي من السنة اربعة اشهر فاكثر ذكره الاسبيجابي وقيد بالايلاء
لان في الاجارة ينصرف الى اليوم الاخير من السنة لان الصرف الى الاخير لتصحيحها فانها لا تصح مع التنكير ولا كذلك اليمين في الايلاء
واما اليمين في غيره فقالوا ينصرف الى الاخير كقوله والله لا اكلم فلانا سنة الا يوما فاحتاجوا الى الفرق بين اليمينين وفرق صاحب
النهاية بان المعين الحامل وهو المغايظة المقتضية لعدم كلامه من الحال منظور فيه بانه مشترك الالزام اذ الايلاء ايضا
يكون عن المغايظة كذا في فتح القدير تبعا للشارح وقد يقال لا يلزم في الايلاء ان يكون عن مغايظة كما اذا كان برضاها لخوف على
ولد وعدم موافقة مزاجها ونحوه فيتفقان عليه لقطع لجاج النفس كما صرح به في فتح القدير اول الباب ولم يتنبه له هنا وتا

الدين كالاجارة وقيد باليوم لانه لو قال الا نقصان يوم انصرف الى الاخر لان النقصان منها لا يكون الا من اخرها عرفا والتقييد
بالسنة اتفاقي لانه لو اطلق فقال لا اقربك الا يوما لا يكون موليا ايضا لكن اذا قربها مرة صار موليا مطلقا وكذا لا فرق بين
الاقتصار على اليوم وبين وصفه بقوله الا يوما اقربك فيه في كونه لا يكون موليا لكن هنا لا يصير موليا ابدا قربها او لا كما
تقدم وقيد بالاستثناء لانه لو قال لا اقربك سنة كان موليا ووقع عليه طلقتان فقط اذا تركها السنة كلها ولا تقع الثالثة
كذا في الولوالجية واما المسئلة الثالثة وهو ما اذا كان في بلده وامراته في اخرى فحلف لا يدخل البلد التي هي فيها لانه يمكنه القربان
من غير شيء يلزمه بالاخراج من البلدة بوكيله او تاتيه قبل مضي المدة فان كان لا يمكنه بان كان بينهما ثمانية اشهر صار موليا على ما في
جوامع الفقه واما على ما ذكره قاضي خان فالعبرة لاربعة اشهر والذي يظهر ضعفه لامكان خروج كل منهما الى الاخر
فيلتقيان في اقل من ذلك وقدمنا بعض مسائل الايلاء المغيا بغاية عن الجوهرة وفي الجامع للصدر الشهيد الغاية كالشرط قال
لا اقربك حتى اقتل او تقتليني او اقتلك او تقتليني او املكك او تملكيني او ما دام النكاح بيننا فهو مول وحتى اشتريك لا
خلافا لزفر دليله التعليق ولو قال حتى اعتق عبدي او اطلقك امراتي صار موليا خلافا لابي يوسف ولو قال حتى اقتله او اضربه
او ياذن لي لا لامكان الغاية فان وجدت الغاية سقطت اليمين وكذا ان تعذرت عندهما خلافا لابي يوسف وهي معروفة
ولو قال حتى اقتلك او فلانا وقتله بطلت وان مات صار موليا بعده ولو قال حتى تموت او اموت او يموت فلان بطلت قال في رجب
لا اقربك حتى اصوم شعبان فافطر اول يوم منه او عمل ما لا يستطيع معه الصوم بطلت يمينه وعند ابي يوسف يصير موليا
من وقت التعذر وعند محمد من وقت اليمين وخالف اصله ولو قال حتى اصوم المحرم فهو مول بالاتفاق وكذا حتى تخرج الدابة
او تطلع الشمس من مغربها انتهى **قوله** وان حلف بحج او صوم او صدقة او عتق او طلاق او الى من المطلقة الرجعية فهو مول
هنا شروع في القسم الثاني من الايلاء وهو الايلاء المعنوي وهو اليمين بتعليق ما يستشقه على القربان كان قربتك فلله علي حج
وخرج اليمين بما لا يستشقه كان قربتك فلله علي صلاة ركعتين او فلله علي صلاة ركعتين في بيت المقدس لانه لا يلزمه بتعيين
المكان شيء عندنا فله صلوتهما في غيره كما خرج فعلي اتباع جنازة او سجدة تلاوة او قراءة القرآن او تسبيحة ودخلها لو قال فعلي
مائة ركعة لانه يشق على النفس كما في فتح القدير بحثا فاطلاق ان الصلاة مما لا يستشقه كما فعل الشارح مما لا ينبغي هذا ان
علل للصلاة بما لا يستشق اما اذا علل بان الصلاة لا يحلف بها عادة كما في شرح المجمع للمصنف فالتحق بصلاة الجنازة
وسجدة التلاوة فلا فرق بين الركعتين والمائة كما لا يخفى ودخل الهدي والاعتكاف واليمين وكفارة اليمين وذبح الولد لانه
يلزمه بالنذر به ذبح شاة عندنا كما في البدائع واراد بالصوم غير المعين كقوله فلله علي صوم يوم او شهر او المعين ان كان
بمدة الايلاء او اكثر كقوله فلله علي صوم اربعة اشهر اولها من هذا الشهر مثلا واما اذا كان باقل منها كقوله فلله علي صوم هذا
الشهر فليس بمول لانه يمكنه ترك القربان الى ان يمضي ذلك ثم يطاها بلا شيء يلزمه واطلق العتق فشمل عتق العبد المعين كقوله
فلله علي عتق هذا العبد وغيره كقوله فلله علي عتق عبد سواء كان منجزا او معلقا حتى لو قال فكل مملوك اشتريه فهو حر صار
موليا خلافا لابي يوسف كما اطلق الطلاق فشمل طلاقها وطلاق غيرها منجزا ومعلقا حتى لو قال فكل امراة اتزوجها من اهل
الاسلام طالق صار موليا وفي التلخيص من باب الايلاء يكرر في موطنين وفي ان قربتك فانت طالق كلما دخلت ليس بمول لانه
مدفوع بالترك او حمل الغير بخلاف فكل مملوك املك حر او اخر الحر كان موليا للاعراض انتهى ومن باب التي في اليمين قال ان قربتك
فعبداي حران وباع احدهما ثم اشتراه وباع الاخر او قدم بيعه فهو مول من وقت شرائه وفي فاحدهما حر من وقت اليمين انتهى ولو
باع العبد سقط الايلاء لانه صار بحال يمكنه قربانها بغير شيء يلزمه ولو ملكه بسبب شراء او غيره عاد الايلاء من وقت الملك
ان لم يكن وطئها قبله فان كان وطئها قبل تجدد الملك لم يعد لسقوط الايلاء ولو مات العبد قبل البيع سقط الايلاء لقدرته
على الوطء بغير شيء وعلى هذا التفصيل موت المراة المعلق طلاقها او ابانتها لم تزوجها وفي الجامع الصغير للصدر قال انت طالق
ثلاثا قبل ان اقربك بشهر او قبل ان اقربك بشهر اذا قربتك لا يصير موليا قبل الشهر وبعده يصير الا اذا قربها فيه والثاني كالاول
بخلاف والله لا اقربك ان قربتك للتعليق قال انت طالق ان قربتك بيوم وقيل لا ويصير موليا انتهى وفي الخانية قال لامراته
ان قربتك فعبدي هذا حر فمضت اربعة اشهر وخاصمته الى القاضي ففرق بينهما ثم اقام العبد البينة انه حر الاصل فان القاضي
يحكم بحريته ويبطل الايلاء وترد المراة الى زوجها لانه تبين انه لم يكن موليا انتهى واما صحة الايلاء من المطلقة رجعيا وان لم
يكن لها حق في الوطء فباعتبار ان وطاها مباح ولكونها من نسائنا فان كانت تعتد بالاقراء فلاحتمال امتداد عدتها حتى تمضي
مدة الايلاء فتبين وان كانت بالاشهر فلاحتمال ان يراجعها قبل مضيها فان لم يراجعها حتى مضت عدتها قبل مضيها سقط الايلاء
لفوات محله **قوله** ومن المبانة والاجنبية لا اي لا يصح الايلاء لفوات محله وهو الزوجة ولو وطئها كفر لانعقاد اليمين

حتى وجوب الكفارة عند الحنث لان انعقاد اليمين يعتمد التصور حسًّا الا ترى انها تنعقد على ما هو معصية وفي الخانية رجل
آلى من امرأته ثم طلقها تطليقة بائنة ان مضت اربعة اشهر من وقت الايلاء وهي في العدة طلقت اخرى بالايلاء وان انقضت عدتها
ثم تمت مدة الايلاء لا يقع الطلاق بالايلاء رجل آلى من امرأته ثم طلقها ثم تزوجها ان تزوجها قبل انقضاء العدة كان الايلاء على حاله
حتى لو تمت اربعة من وقت الايلاء يقع عليها تطليقة اخرى بحكم الايلاء وان تزوجها بعدما طلقها بعد انقضاء العدة كان موليا
تعتبر مدة الايلاء من وقت التزوج انتهى **قوله** ومدة ايلاء الامة شهران لان الرق منصف طلقه فيما اذا كان زوجها حرا
او عبدا ذكره الاسبيجابي ولا يرد عليه الايلاء من امته لان شرطه المحلية وهي بالزوجية كما قدمنا ولو طلقها زوجها بعد الايلاء
رجعيا او بائنا ثم اعتقت في العدة انتقلت المدة الى مدة ايلاء الحرائر ذكره الاسبيجابي وفي الجامع الكبير للصدر الشهيد تحته حرة وامة
حلف لا يقرب احداهما ومضى شهران بانت الامة لتمام مدتها فلو عتقت قبلها كملت مدتها وكذا لو ابانهما ثم عتقت بخلاف العدة
فلو مضت مدة اخرى بانت الحرة وعن ابي يوسف لا وتتعلق له الامة كالحنث فان تزوجها بعد البينونة عاد ايلاؤها وكذا لو كان
رتب بانت الاولى عند تمام مدتها من وقت العقد والثانية بمدة ثانية بخلاف ما لو بانت قبلها قال لامرأته وامته والله لا اقرب
احداكما لم يكن موليا وكذا لو اعتق الامة ثم تزوجها ومن وطئها كفر ويمكنه تركه كالاجنبية بخلاف واحدة منكما لعمومه وعلى
هذا قال لزوجتيه لا اقرب احداكما او واحدة منكما استحسانا قال ان قربت احداكما فالاخرى علي كظهر امي وبانت احداهما بالايلاء او
بغيره بطل ايلاء الاخرى بخلاف فالاخرى طالق ما دامت في العدة ولو قال فاحداكما او فواحدة او فهي لا تعينها قال ان اشتريت جارية
فهي حرة صح في من في ملكه دون من يملكها خلافا لزفر رحمه الله **قوله** وان عجز المولى عن وطئها لمرضه او مرضها او بالرتق او بالصغر
او ببعد مسافة ففيئه ان يقول فئت اليها لانه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها بالوعد باللسان اراد ببعد المسافة ان يكون بينهما
مسافة لا يقدر على وطئها في مدة الايلاء فان قدر لا يصح فيئه باللسان كما في البدائع وقيد بالقول لان المريض لو فاء بقلبه لا باللسان
لا يعتبر كما في الخانية وليس مراده خصوص لفظ فئت اليها بل ما يدل عليه كقوله رجعت وراجعتك او ارتجعتك او ابطلت
الايلاء او رجعت عما قلت ونحوه ودخل تحت العجز ان تكون ممتنعة منه او كانت في مكان لا يعرفه وهي ناشزة او حال القاضي بينهما
لشهادة الطلاق الثلاث للتزكية او كانت محبوسة او هو محبوسا اذا لم يقدر على ان يجامعها في السجن فان قدر عليه ففيئه الجماع
كذا في غاية البيان وقيد بما ذكره من انواع العجز الحقيقي احترازا عن العجز الحكمي مثل ان يكون محرما وقت الايلاء وبينه وبين الحج اربعة
اشهر فعندنا لا يكون فيئه الا بالجماع لانه المتسبب باختياره بطريق محظور فيما لزمه فلا يستحق تخفيفا واراد بكون الفيء باللسان
معتبرا مبطلا للايلاء في حق الطلاق اما في حق بقاء اليمين باعتبار الحنث فلا حتى لو وطئها بعد الفيء باللسان في مدة الايلاء لزمته
كفارة لتحقق الحنث وفي البدائع ومن شروط صحة الفيء بالقول قيام ملك النكاح وقت الفيء بالقول وهو ان تكون في حال الفيء اليها
زوجته غير بائنة منه فان كانت بائنة منه ففاء بلسانه لم يكن ذلك فيئا وبقي الايلاء لان الفيء بالقول حال قيام النكاح انما يرفع الايلاء
في حق حكم الطلاق لحصول ايفائها حقها به ولا حق لها حالة البينونة بخلاف الفيء بالجماع انه يصح بعد ثبوت البينونة حتى لا يبقى الايلاء
بل يبطل لانه حنث بالوطء فانحلت اليمين وبطلت ولم يوجد الحنث هنا فلا تنحل اليمين فلا يرتفع الايلاء انتهى **قوله** وان قدر في المدة
ففيئه الوطء لكونه خلفا عنه فاذا قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل بطل كالمتيمم اذا رأى الماء في صلاته قيد بكونه في المدة لانه
لو قدر عليه بعدها لا يبطل وشمل كلامه ما اذا كان قادرا وقت الايلاء ثم عجز بشرط ان يمضي زمان يقدر على وطئها بعد الايلاء وما اذا
كان عاجزا وقته ثم قدر في المدة واما لو آلى ايلاء مؤبدا وهو مريض فبانت بمضي المدة ثم صح وتزوجها وهو مريض ففاء بلسانه لم يصح عند
خلافا لابي يوسف وصححوا قوله كذا في فتح القدير وفي الجامع الكبير للصدر الجماع اصل واللسان خلفه آلى في مرضه وفاء بلسانه
بطل ايلاؤه في حق الطلاق فان صح قبل تمام المدة بطل لقدرته على الاصل كالتيمم ولو لم يفئ حتى بانت فصح ثم مرض فتزوجها ففيئه بالجماع
وعن ابي يوسف وزفر لا لانه حرام كالخلوة لكنه بتقصيره كمن احرم بالحج ثم آلى وآلى وهو صحيح وبانت ثم مرض وتزوجها بخلاف ان تزوجها
ثم والله لا اقربك آلى في مرضه ثم اعاده بعد عشرة ايام وصح في بعض المدة فكما انتهى **قوله** انت علي حرام ايلاء ان نوى التحريم او لم ينو شيئا
لان الاصل في تحريم الحلال انما هو اليمين عندنا على ما سنذكره في الايمان ان شاء الله تعالى ولا فرق في الاحكام كلها بين ان يذكر كلمة على او
لم يذكر وما ذكره في خزانة الاكمل عن العيون من انه لو قال انت حرام او بائن ولم يقل مني فهو باطل فهو منه حيث نقله عن العيون وفي العيون
ذكر ذلك من جانب المرأة فقال لو جعل امر امرأته بيدها فقالت للزوج انت علي حرام او انت مني بائن او حرام او انا عليك حرام او بائن وقع ولو
قالت انت بائن او حرام ولم تقل مني فهو باطل ووقع في بعض نسخ العيون ولو قال بغير تاء التأنيث فظن صاحب الاكمل انها مسألة مبتدأة
وظن انه لو قال ذلك الرجل لامرأته فهو باطل قال رضي الله عنه وعندي هذا ازداد سهو شيخنا نجم الائمة البخاري رحمه الله فرأيتها لفظه
فقال لو قال لها انت حرام او بائن فهو باطل والمسألة مع تاء التأنيث مذكورة قدمنا في لو فعلت الكبرى المرتبة وغير المرتبة في مسائل

اشهر

العيون

العيون فعرف به سهوهما كذا في القنية قيد بالزوج لان الزوجة لو قالت لزوجها انا عليك حرام او حرمتك صار يمينا حتى لو جامعها
طائعة او مكرهة تحنث بخلاف ما لو حلف لا يدخل هذه الدار فادخل فيها مكرها لا يحنث ومعناه ادخل محمولا ولو اكره على الدخول
فدخل مكرها حنث كذا في البزازية وحرمتك علي او لم يقل علي وانت محرمة علي وحرام علي او لم يقل علي او انا عليك حرام او محرم او
حرمت نفسي عليك بمنزلة انت علي حرام كما في البزازية وقوله انت علي كالحمار والخنزير او كان محرم العين فهو كقوله انت علي حرام كما في
البزازية **قوله** وظهار ان نواه اي الظهار وهذا عندهما وقال محمد ليس بظهار لانعدام التشبيه بالمحرمة وهو الركن فيه ولهما
انه اطلق الحرمة وفي الظهار نوع حرمة والمطلق يحتمل المقيد كذا في الهداية تبعا للقدوري وزيد وشمس الائمة وليس الخلاف مذكورا
في ظاهر الرواية ولذا لم يذكره الحاكم الشهيد في مختصره ولا الطحاوي **قوله** وكذب ان نوى الكذب لانه نوى حقيقة كلامه اذ حقيقته
وصفها بالحرمة وهي موصوفة بالحل فكان كذبا واورد لو كان حقيقة كلامه لانصرف اليه بلا نية لكنكم تقولون عند عدم النية
ينصرف الى اليمين والجواب ان هذه حقيقة اولى فلا تنال الا بالنية واليمين الحقيقة الثانية بواسطة الاشتهار وقيل لا يصدق قضاء
وقال شمس الائمة السرخسي بل فيما بينه وبين الله تعالى لكونه يمينا ظاهرا لان تحريم الحلال يمين بالنص فلا يصدق قضاء في نيته خلاف
الظاهر وهذا هو الصواب على ما عليه العمل والفتوى كما سنذكر والاول قول الحلواني وهو ظاهر الرواية ولكن الفتوى على العرف الحادث
كذا في فتح القدير وفيه نظر لان العمل والفتوى انما هو في انصرافه الى الطلاق من غير نية لا في كونه يمينا وفي المصباح الكذب بفتح الكاف
وكسر الذال وبكسر الكاف وسكون الذال هو الاخبار عن الشيء بخلاف ما هو سواء فيه العمد والخطأ ولا واسطة بين الصدق والكذب على
مذهب اهل السنة والاثم يتبع العمد انتهى **قوله** وبائنة ان نوى الطلاق سواء نوى واحدة او ثنتين **قوله** وثلاث ان نواه اي
الثلاث لان الحرام من الكنايات وهذا حكمها وقدمنا ان النية شرط في الحالة المطلقة اعني الخالية عن الغضب والمذاكرة واما
مع احدهما فليست شرطا للوقوع قضاء وشمل قوله وبائنة ان نوى الطلاق ما اذا طلقها واحدة ثم قال لها انت علي حرام ناويا ثنتين
فانه وان نوى به الثلاث لم يقع بالحرام الا واحدة وقوله في فتح القدير لم يقع شيء سبق قلم وعبارة غيره لم تصح نيته بخلاف ما لو نوى
الثلاث به فانه يصح وتقع ثنتان تكملة للثلاث كما في الخانية وقدمناه وفي البزازية انت علي حرام الفتوى انه تقع واحدة وفي كل موضع
تشترط النية ينظر المفتي الى سؤال السائل ان قال قلت كذا هل يقع يقول نعم ان نويت وان قال كم يقع يقول واحدة ولا يتعرض لاشتراط
النية لان كم عبارة عن عدد الواقع وذلك يقتضي اصل الوقوع وهذا حسن انتهى ثم قال فيها قال لها مرتين انت علي حرام ونوى بالاول
الطلاق وبالثاني اليمين فعلى ما نوى قال لامرأتيه انتما علي حرام ونوى الثلاث في احداهما والواحدة في الاخرى صحت نيته عندهما
وعليه الفتوى ولو قال نويت الطلاق في احداهما واليمين في الاخرى عند الثاني يقع الطلاق عليهما وعندهما كما نوى قال لثلاث انتن
علي حرام ونوى الثلاث في الواحدة واليمين في الثانية والكذب في الثالثة طلقت ثلاثا وقيل هذا على قول الثاني وعلى قولهما ينبغي ان
يكون على ما نوى انتهى **قوله** وفي الفتاوى اذا قال لامرأته انت علي حرام والحرام عنده طلاق ولكن لم ينو طلاقا وقع الطلاق يعني قضاء
لما ظهر من العرف في ذلك حتى لو قال لامرأته ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق ولهذا لا يحلف به الا الرجال قيد بالقضاء
لانه لا يقع الطلاق ديانة بلا نية وذكر الامام ظهير الدين لا نقول لا تشترط النية لكن يجعل ناويا عرفا **فان قلت** اذا وقع الطلاق بلا
نية ينبغي ان يكون كالصريح فيكون الواقع رجعيا **قلت** المتعارف به ايقاع البائن كذا في البزازية فلو قال المصنف وقع البائن لكان
اولى وقوله انت معي في الحرام بمنزلة قوله انت علي حرام وكذا قوله حلال المسلمين علي حرام وفي المواضع التي يقع الطلاق بلفظ الحرام
ان لم يكن له امرأة ان حنث لزمته الكفارة والنسفي على انه لا يلزم وان كان اكثر من زوجة واحدة قال في الفتاوى يقع على كل تطليقة
واحدة بخلاف الصريح فانه لا يقع الا واحدة فيما اذا قال امرأته طالق وله اكثر من واحدة واجاب شيخ الاسلام الاوزجندي انه لا
يقع الا على واحدة واليه البيان وهو الاشبه كذا في البزازية والخلاصة والذخيرة وفتح القدير وعندي ان الاشبه ما في الفتاوى
لان قوله حلال الله او حلال المسلمين يعم كل زوجة فاذا كان فيه عرف في الطلاق يكون بمنزلة قوله هن طوالق لان حلال الله تعالى
على سبيل الاستغراق لا على سبيل البدل كما في قوله احداكن طالق وحيث وقع الطلاق بهذا اللفظ وقع بائنا انتهى ويوجد في بعض
النسخ وفي الفتاوى وفي بعضها وفي الفتوى والاولى لا تدل على انه هو المفتى به مع ان هذا القول هو المفتى به عند المتأخرين ولذا
قال في البزازية ومشايخنا افتوا في انه لو قال انت علي حرام او الحلال عليه حرام او حلال الله عليه حرام او حلال المسلمين عليه
حرام ان الكل بائن بلا نية واذا حلف بهذه الالفاظ على فعل في المستقبل ففعل وليست له امرأة عليه الكفارة وان له امرأة وقت
الحلف وماتت قبل الشرط او بانت لا الى عدة ثم باشر الشرط الصحيح انه لا تطلق امرأته المتزوجة وعليه الفتوى لان تحلفه صادف
حلفا بالله تعالى وقت الوجود فلا ينقلب طلاقا خلافا للعتابي قال لحلال الله علي حرام ان شرب الخمر وشرب لا يقع لعدم الملك
والاضافة اليه قال لها ان تزوجتك فحلال الله علي حرام فتزوجها تطلق قال بعضهم وهو الصحيح خلافا لمن اوقعه على القائمة لا علي

المزوجة فلو لم تكن في نكاحه وقت وجود الشرط امراة لا يقع على فلانة ايضا وتمامه في البزازية وفي قوله حلال الله عليه حرام وله
امراتان ولم تكن له نية طلقتا وان نوى احداهما دين لا في القضا وهو قول الامام الاوزجندي على انه يقع على واحدة وعليه البيان وقد
ذكرناه وفي الظهيرية حلف بهذه الالفاظ انه لم يفعل كذا وكان فعله وله امراتان واكثر بين وان لم تكن له امراة فلا شي عليه لانه ان
حمل على الطلاق فلا يراد به شي اخر وان حمل على اليمين فهو غموس وفي فوائد شيخ الاسلام قال حلال الله عليه حرام ان فعل كذا وفعله ثم حلف
بطلاق امراته ان فعل كذا وفعله وله امراتان ان اراد ان يصرف هذين الطلاقين في واحدة منهما اشار في الزيادات الى انه يملك ذلك
وفي الذخيرة ان فعل كذا فحلال الله عليه حرام ثم فعل كذلك على فعل اخر وحنث في الاول ووقع الطلاق على امراته ثم حنث في
اليمين الثانية وهي في العدة قيل لا يقع والاشبه الوقوع لا لحاق البائن بالبائن اذا كان معلقا قالت انا عليك حرام فقال لا
ادري احلال ام حرام لا يقع شي قال بين يدي اصحابه من كانت امراته عليه حراما يفعل هذا الامر ففعله واحد منهم قال في المحيط
اقرار منه بحرمتها عليه في الحكم وقيل لا يكون اقرارا بالحرمة قال ثلاث مرات حلال الله عليه حرام ان فعل كذا ووجد الشرط وقع الثلاث
كذا في البزازية

باب الخلع

لما اشترك مع الايلاء في ان كلا منهما قد يكون معصية وقد يكون مباحا ورد الخلع عليه بتسمية المال اخره عنه لانه بمنزلة المركب
من المفرد وقدما على الظهار واللعان لانهما لا ينفكان عن المعصية وهو لغة النزع يقال خلعت النعل وغيره خلعا نزعته وخالعت
المراة زوجها مخالعة اذا افتدت منه وطلقها على الفدية فخلعها هو خلعا والاسم الخلع بالضم وهو استعارة من خلع اللباس
لان كل واحد منهما لباس للاخر فاذا فعلا ذلك فكان كل واحد نزع لباسه عنه كذا في المصباح وشرعا على ما اخترناه ازالة ملك
النكاح المتوقفة على قبولها بلفظ الخلع او ما في معناه وقولي هذا اولى من قول بعض الشارحين اخذ المال بازاء ملك النكاح
لمغايرته المفهوم اللغوي من كل وجه والاصل ان يتحد جنس المفهومين ويزاد في الشرعي قيد لاخراج اللغوي ولانه يرد عليه الطلاق
على مال وليس مساويا له في جميع احكامه لاستقلال الخلع باسقاط الحقوق وان اشتركا في البينونة ويرد عليه ايضا ما اذا
عري عن البدل كما سنذكره وقولي ايضا اولى مما اختاره في فتح القدير من انه ازالة ملك النكاح ببدل بلفظ الخلع لانه يرد عليه
ما اذا قال خالعتك ولم يسم شيا فقبلت فانه خلع مسقط للحقوق كما في الخلاصة الا ان يقال المهر هنا الذي يسقط به بدل فلم يعر
عن البدل فان قلت لو كان قبضت جميع المهر ما حكمه قلت ذكر قاضي خان انها ترد عليه ما ساق اليها من الصداق كما ذكره الحاكم
الشهيد في المختصر وخواهر زاده واخذ به ابن الفضل قال القاضي وهذا يؤيد ما ذكرنا عن ابي يوسف ان الخلع لا يكون الا بعوض انتهى
وسياتي تمامه اخر الباب وانما قيدنا بالمفاعلة لانه لو قال خلعتك ناويا وقع بائنا غير مسقط كما سياتي فهو خارج بتعريفنا بقولنا
المتوقفة على قبولها لعدم توقفه كما في الخلاصة ويرد عليه ايضا ما اذا كان بلفظ المباراة فانه يقع به البائن وتسقط الحقوق
كالخلع بلفظه وما اذا كان بلفظ البيع والشرا فانه خلع مسقط للحقوق على ما صححه في الصغرى وان صحح قاضي خان خلافه فلذا
زدنا في تعريفنا او ما في معناه واستفيد من قولنا ازالة ملك النكاح انه لو خالع المطلقة رجعيا بمال فانه يصح ويجب المال ولو
خالعها ثم خالعها في العدة لم يصح كما في القنية ولكن يحتاج الى الفرق بين ما اذا خالعها بعد الخلع حيث لم يصح وبين ما اذا طلقها
بمال بعد الخلع حيث يقع ولا يجب المال وقد ذكرناه في اخر الكنايات وخرج الخلع بعد الطلاق البائن وبعد الردة فانه غير صحيح فيهما
فلا يسقط المهر ويبقى له بعد الخلع ولاية الجبر على النكاح في الردة كما في البزازية قوله الواقع به وبالطلاق على مال طلاق بائن
اي الخلع الشرعي اما الخلع فلقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة ولانه يحتمل الطلاق حتى صار من الكنايات والواقع
بالكناية بائن وفي الخلاصة ولو قضي بكون الخلع فسخا قيل ينفذ وقيل لا انتهى والظاهر الاول لانه قضي في فصل مجتهد فيه ومذهبنا
قول الجمهور ومن العلماء من قال بعدم مشروعيته اصلا ومنهم من قيده بما اذا كرهته وخافا ان لا يوفيها حقها او ان لا توفيه ومنهم
من قال لا يجوز الا باذن السلطان وقالت الحنابلة لا يقع به طلاق بل هو فسخ بشرط عدم نية الطلاق فلا ينقص العدد وقال
قوم وقع به رجعي فان راجعها رد البدل الذي اخذه وتمامه في فتح القدير واطلقه فشمل ما اذا كان بغير عوض ايضا وما اذا
وقع بلفظ الخلع او البيع او المباراة وما اذا لم ينو الطلاق به ولكن بشرط ذكر العوض حتى لو قال لم اعن الطلاق مع ذكره لا يصدق
قضاء ويصدق ديانة لان الله تعالى عالم بما في سره لكن لا يسع المراة ان تقيم معه لانها كالقاضي لا تعرف منه الا الظاهر كذا في
المبسوط وحال المذاكرة للطلاق كالنية كذا في الخانية وفي البزازية ادعى الاستثنا او الشرط في الخلع وكذبته فيه فالقول لها
ان قال والفتوى على صحة دعوى المغير والمبطل الا اذا ظهر ما ذكرنا من التزام البدل او قبضه او نحوه ادعى الاستثنا وقالت
ما قبضت منك بحق لي عليك وقالت بل لبدل الخلع فالقول له لانه انكر وجوب البدل عليها واقراره عليها مالا واحدا الا انه بين
والمراة مقرة انه عليها مالا اخر فيكون القول له بخلاف ما اذا لم يدع الاستثنا لانه يدعي عليها بدل الخلع وهي تنكر فالقول لها

انتهى وما اذا لم يذكر العوض فهو من الكنايات فيتوقف على النية او مذاكرة الطلاق ان كان بلفظ الخلع او المباراة وان كان بلفظ
البيع كبعت نفسك او طلاقك فلا لانه خلاف الظاهر وقد افاد بوقوع البائن حكمه وسياتي بيان صفته انه يمين من جانبه
معاوضة من جانبها فلا يصح رجوعه عنه ولا يبطل بقيامه عن المجلس وصح مضافا اليه وانعكست الاحكام في حقها لو بدات كما
سياتي ولم يذكر شرطه لان شرطه شرط الطلاق ولكن لا بد من القبول منها حيث كان على مال او كان بلفظ خالعتك او اختلعي
قال في المحيط لو قال لها اختلعي فقالت اختلعت تطلق ويسقط المهر لان قوله اختلعي امر بالطلاق بلفظ الخلع والمراة تملك
الطلاق بامر الزوج فصار بمنزلة ما لو قال لها طلقي نفسك طلاقا بائنا بخلاف قوله اشتري نفسك مني فقالت اشتريت لا تطلق
ما لم يقل الزوج بعت لانه امر بالخلع الذي هو معاوضة لان الشرا معاوضة فلا يصح الا اذا لم يكن البدل مذكورا معلوما وما
اذا ذكر مالا مجهولا بان قال اختلعي نفسك بمال فقالت اختلعت بالف درهم لا يتم الخلع ولا تطلق حتى يقول الزوج خلعت
لانه لم يصح تفويض الخلع اليها لانه اذا ذكر المال كان خلعا حقيقة والخلع لا يصح الا بتسمية البدل والبدل هنا مجهول فلم يصح
وان ذكر مالا معلوما بان قال اختلعي نفسك بالف درهم فقالت اختلعت بالف درهم ولم يقل الزوج خلعت او قالت المراة
خالعني بالف درهم فقال الزوج خالعت ولم تقل المراة قبلت تم الخلع في رواية لا في اخرى والكتابة والصلح عن دم العمد على
الروايتين وكذا لو قال اشتري ثلاث تطليقات بكذا فقالت اشتريت بخلاف النكاح وفي النوادر لو قال لها اشتري مني ثلاث تطليقات
بكذا فقالت اشتريت لا يتم الخلع ما لم يقل الزوج بعت وهو الصحيح الا اذا اراد به التحقيق دون المساومة لانه لم يوجد الا الامر
بالخلع والخلع معاوضة فلا يتم بذكر واحد انتهى وفي جامع الفصولين كل طلاق وقع بشرط ليس بمال فهو رجعي وفيه ان القبول
في المعلق انما يكون بعد وجود الشرط وفي الكافي القبول في المضاف انما يكون بعد وجود الوقت ولا يصح القبول قبله لان الايجاب
معلق بالشرط والمعلق بالشرط عدم قبل الشرط فلا يصح القبول قبل الايجاب انتهى وفي التجنيس ما يفيد صحة القبول في المعلق
قبل وجود الشرط فانه قال لو قال ان دخلت الدار فقد خالعتك على الف فقالت رضيت عليه ففعلت صح الخلع وفي الوجيز كما في الكافي
واقول لو قيل بصحة القبول في المضاف قبل وجود الوقت لانعقاده سببا للحال عندنا وبعدم صحته في المعلق قبل وجود الشرط
لعدم انعقاده سببا للحال لكان حسنا لتخريجه على الاصول وفي المجتبى باع طلاقها بمهرها فهو براءة من المهر والطلاق رجعي
ويشترط في قبولها علمها بمعناه فلو قال لها اختلعي نفسك بكذا ثم لقنها بالعربية حتى قالت اختلعت وهي لا تعلم بذلك فالصحيح
انه لا يصح الخلع ما لم تعلم المراة ذلك لانه معاوضة كالبيع بخلاف الطلاق والعتاق والتدبير لانه اسقاط محض والاسقاط
يصح مع الجهل كذا في المحيط وقولها فعلت في جواب قوله خلعت نفسك مني بكذا ليس بقبول على الصحيح المختار الا اذا اراد به
التحقيق ولو قالت لزوجها اخلعني على الف درهم فقال الزوج مجيبا لها انت طالق صار كقوله خلعتك لان هذا يحتمل ان
يكون جوابا فيجعل جوابا لها وهو المختار كما في الخانية ولو قال بعت منك طلاقك بمهرك فقالت طلقت نفسي بانت منه بمهرها
بمنزلة قوله اشتريت لانه يصح جوابا ويصلح ابتدا فيجعل جوابا وقيل يقع رجعيا والاول اصح ولو قال لها اختلعي نفسك فقالت
قد طلقت لزمه المال الا ان ينوي بغير مال ولو قال بعت منك تطليقة فقالت اشتريت يقع الطلاق رجعيا مجانا لانه صريح
ولو قال بعت نفسك فقالت اشتريت يقع الطلاق بائنا لان هذا كناية وهي بائنة ولو قال لها بعت منك امرك بالف درهم ان اختارت
نفسها في المجلس وقع الطلاق ولزمها المال لانه ملكها الطلاق بالمال فاذا اختارت فقد تملكت ولو قال لامراة كل امراة اتزوجها
فقد بعت طلاقها منك بدرهم ثم تزوج امراة فالقبول اليها بعد التزوج فان قبلت بعد التزوج طلاقها او طلقها يقع
وان قبلت قبله لا يقع لان هذا الكلام من الزوج خلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده ولو قالت المراة بعت منك مهري
ونفقة عدتي فقال اشتريت فالظاهر انها لا تطلق لان الزوج ما باع نفسها ولا طلاقها منها انما اشترى مهرها وهذا لا يكون
طلاقا لان الاحوط ان يجدد النكاح كذا في المحيط وفي القنية في الباب المعقود للمسائل انه لم يوجد فيها رواية ولا جواب شاف
للمتاخرين اخرها قالت لزوجها ابراتك من المهر بشرط الطلاق الرجعي فقال لها انت طالق طلاقا رجعيا ايقع بائنا للمقابلة في
المال كمسئلة الزيادات انت طالق اليوم رجعيا وغدا اخرى بالف فالالف مقابل بهما وهما بائنان ام رجعيا ويبرا الزوج
لوجود الشرط صورة اولا يبرا انتهى وفي الذخيرة انت طالق الساعة واحدة وغدا اخرى بالف درهم فقبلت وقعت واحدة في
الحال بنصف الالف واخرى غدا بغير شي وان تزوجها قبل مجي الغد ثم جاء الغد تقع اخرى بحسابه انت طالق الساعة واحدة
املك الرجعة وغدا اخرى بالف فقبلت وقعت واحدة للحال بغير شي وفي الغد اخرى بالالف ولو قال انت طالق اليوم بائنة
وغدا اخرى بغير شي ولو قال انت طالق واحدة وانت طالق اخرى بالف فقبلت وقعتا بالف وقال انت طالق الساعة واحدة
املك الرجعة وغدا اخرى املك الرجعة بالف فقبلت تصرف البدل اليهما وكذا لو قال انت طالق الساعة ثلاثا وغدا اخرى

بانت بالفا وانت طالق الساعة واحدة بغير شيء وغدا اخرى بغير شيء بالف فالبدل ينصرف اليهما انتهى **قوله** ولزمها المال اي في
المسئلتين لانه ما رضي بخروج بضعها عن ملكه الا به فلزمها بالقبول ولو قال وكان المسمى له لكان اولى ليشمل ما اذا قبله غيرها وسيأتي
اجزاء البدل بان خلع الفضولي ان شاء الله تعالى ويشمل الابراء حتى لو قالت له ابرأتك عما لي عليك على طلاقي ففعل جازت البراءة
وكان الطلاق بائنا وكذا لو طلقها على انه بريء من الالف التي كفل بها للمرأة عن فلان صح والطلاق بائن كما في البزازية وقيده احترازا
عن التأخير فانه ليس بمال واما تأخير المطالبة كما لو قالت له طلقني على ان اخر ما لي عليك فطلقها فان كان للتأخير غاية معلومة
صح التأخير وان لم يكن له غاية معلومة لا يصح والطلاق رجعي على كل حال كما في البزازية ايضا ولو قال قد خلعتك على الف
قاله ثلاث مرات فقبلت طلقت ثلاثا بثلاثة آلاف لانه لم يقع شيء الا بقبولها لان الطلاق يتعلق بقبولها في الخلع فوقع الثلاث
عند قبولها جملة بثلاثة آلاف ولو قال بعت منك تطليقة بالف فقالت اشتريت ثم قاله ثانيا وثالثا كذلك وقال اردت التكرار
لا يصدق ويقع الثلاث ولم يلزمها الا الالف لانها ملكت نفسها بالاولى وقد صرح بالطلاق في لفظه الثانية والثالثة والصريح
يلحق البائن كذا في المحيط ولو اتفقا على الخلع وقالت بغير جعل فالقول لها لان صحة الخلع لا تستدعي البدل فيكون منكرا للبدل
فيكون القول لها ولو ادعت الخلع والزوج ينكره فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسمائة لا يقبل ولا يثبت الخلع لانها تحتاج الى
اثبات ان الزوج علق الطلاق بقبول المال والطلاق المعلق بقبول الالف غير المعلق بقبول الالفين ادعيا شرطان مختلفان فكان
كل واحد يشهد بغير ما شهد به الاخر فلا يقبل ولو كان الزوج هو المدعي وقد ادعى الفا وخمسمائة والمسئلة بحالها تقبل على الالف
الطلاق وقع باقرار الزوج بقي دعوى الزوج دينا مجردا واتفق الشاهدان على الف وانفرد احدهما بزيادة خمسمائة فيقضى لها
بما اتفقا عليه وان كان يدعي الفا لا تقبل وقد كذب احد شاهديه لما عرف ويقع باقراره واذا شهد شاهدان انه طلقها قبل الخلع
ثلاثا يسترد المال لانها باشرت الخلع وان كانت مقرة بصحة الخلع ظاهرا فاذا ادعت الفساد بعد ذلك صارت مناقضة في
الدعوى الا ان البينة على الطلاق تقبل من غير دعوى فثبت انه اخذ المال بعد البينونة فلزمه الرد كذا في المحيط اطلق في لزوم
المال فشمل المكاتبة ولكن لا يلزمها المال الا بعد العتق ولو باذن المولى لحجرها عن التبرع ولو بالاذن كسبها وشمل الامة وام الولد لكن
بشرط اذن المولى فيلزمها المال لانفكاك الحجر باذن المولى وتظهر في حقه كسائر الديون وفي الجامع لو خلع الامة مولاها على رقبتها
وزوجها حر فالخلع واقع بغير شيء ولو كان الزوج مكاتبا او عبدا او مدبرا جاز الخلع وصارت لسيد العبد والمدبر لانها لا تصير
مملوكة للزوج بل للمولى فلا يبطل النكاح وفي الحر لو ملك رقبتها بطل النكاح ولو بطل بطل الخلع فكان في تصحيحه ابطاله
واما المكاتب فانه يثبت له فيها حق الملك وحق الملك لا يمنع بقاء النكاح فلا يفسد النكاح كما لو اشترى زوجته امة تحت عبد
خلعها مولاها على عبد في يديه ثم استحق العبد المخلوع عليه فلا شيء على المولى لانه لم يضف المخلوع اليه الى نفسه ولا اخذه فكان
العقد مضافا الى الامة وتباع الامة في قيمة العبد المستحق لان المولى يملك ايجاب بدل الخلع عليها فظهر في حقه فتعلق
برقبتها فان كان عليها دين آخر قبله بدئ به لانه وجب اجبارا او المولى فلم يظهر في حق الغريم كما في الصلح فان بقي شيء يؤخذ من الامة بعد
العتق فان كان المولى ضمن بدل الخلع اخذه كذا في المحيط وفي الظهيرية امرأة قالت لزوجها اختلعت منك بكذا وهو ينسج كرباسا
لجعل ينسج وهو يحاكيها ما قال خلعت فلو ان الرجل ذلك هو جواب انتهى وفي جامع الفصولين قال خلعتك بكذا دون ذكر الجهة
المرأة بعد الدراهم فلما فرغ العد قالت قبلت ينبغي ان يصح انتهى وفي كافي الحاكم واذا خلع الرجل امرأته على الف درهم فان الالف تتم
عليها على قدر ما تزوجها عليه من المهر انتهى وفي البزازية اختلعا وهما يمشيان ان كان كلام كل منهما متصلا بالاخر صح وان لم يكن متصلا
لا يصح ولا يقع الطلاق ايضا ولو اختلعا وزعمت تمام الخلع وادعى القيام قبل القبول فالقول له لانه انكار للخلع انتهى ودخل
تحت الطلاق على مال لو طلقها على اعطاء المال كما في الخانية لو قال لامرأته انت طالق على ان تعطيني الف درهم فقالت قبلت تطلق
للحال وان لم تعط الفا كما لو قال لامرأته انت طالق على دخولك الدار فقبلت تطلق للحال وان لم تدخل لان كلمة على للتعليق الا انها
بالقبول لا للتعليق بوجود المقبول انتهى ولو قال ولزمها المال ان لم تكن مريضة مرض الموت ولا سفيهة ولا مكرهة لكان اولى لان
المحجورة بالسفه لو قبلت الخلع وقع ولا يلزمها المال ويكون بائنا ان كان بلفظ الخلع رجعيا ان كان بلفظ الطلاق كما في شرح المنظومة
واما المريضة فقال في جامع الفصولين مريضة اختلعت من زوجها بمهرها ثم ماتت ينظر الى ثلث مالها والى ميراثه منها والى بدل
الخلع والى ثلث مالها فيجب اقلها لا الزيادة كذا نحى وفي جعل في هذه الصورة لو لم يدخل بها سقط نصف المهر بطلاقه والنصف الاخر
وصية وهو لغير الوارث فصح من الثلث فلو دخل بها وماتت بعد مضي العدة فكل المهر وصية وصح من الثلث اذ الاختلاع تبرع
ولو ماتت في العدة فكذا عند ابي يوسف ومحمد اذ الزوج لم يبق وارثا لرضاه بالفرقة وعند ابي حنيفة يعطى الاقل من ميراثه ومن
بدل الخلع ومن الثلث اذ اتهمهما في حق سائر الورثة ولم يتهمهما في الاقل وهو نظير ما قلنا جميعا في طلاقها بسؤالها في مرض الموت

التفاوت

التفاوت بين مضي العدة وعدم مضيها انه بعد مضيها لا ينظر الى قدر حق الزوج في الميراث وانما ينظر الى الثلث فيسلم للزوج
قدر الثلث من بدل الخلع ولو اكثر من ميراثه وقبل مضيها لا ينظر الى الثلث وانما ينظر الى ميراثه فيسلم له قدر ارثه من بدل
الخلع دون ثلث المال لو ثلثه اكثر كذا ح ولو كان الزوج ابن عمها فلو لم يرث منها بان كان لها عصبة اخر اقرب منه فهو والاجنبي سواء
ولو ميراثها بقرابة وماتت بعد مضيها ينظر الى بدل الخلع والى ارثه بقرابة فلو كان البدل قدر ارثه او اقل سلم له ذلك ولو اكثر
فالزيادة على قدر ارثه لا تسلم له الا باجازة الورثة هذا لو مدخولة والا فالنصف يعود الى الزوج بطلاق قبل دخوله
لا بحكم الوصية وفي النصف الاخر ينظر لو كان الزوج اجنبيا فهو تبرع فيصح من الثلث ولو كان ابن عمها ويرثها فله الاقل من ارثه
ومن نصف المهر هذا لو ماتت في ذلك المرض ولو برأت منه سلم للزوج كل البدل كهبتها منه ثم برءها ولا ارث بينهما بالزوجية ماتت
في العدة او بعدها لتراضيهما بطلاق ح فه هذا لو كانت مريضة فلو اختلعت صحيحة والزوج مريض فالخلع جائز بالمسمى قل او كثر
ولا ارث بينهما مات في العدة او بعدها ولو خلعها اجنبي من الزوج بما ضمنه وكان ذلك في مرض موت الاجنبي جاز ويعتبر
البدل من ثلث مال الاجنبي فلو كان الزوج مريضا حين تبرع الاجنبي بخلعها فلها الارث لو مات الزوج في مرضه ذلك وهي في
العدة لانها لم ترض بهذا الطلاق فيعتبر الزوج فارا انتهى ولو كانت مكرهة على القبول لم يلزمها البدل وفي القنية ولو اختلفا
في الكره بالخلع والطوع فالقول له مع اليمين انتهى وفي الظهيرية لو قالت طلقني ثلاثا بالف درهم فطلقني ثلاثا بمائة دينار طلقها
ثلاثا طلقت بمائة دينار ولو كان الايجاب من الزوج بالمال لم يلزمها المال الا انتهى واشار بقوله ولزمها المال الى انه لا يتصور ان
يلزمه مال في الخلع ولذا قال في المجتبى خلعتك على عبدي ووقف على قبولها ولم يجب شيء قلنا الظاهر انه عني بقوله وقف على
قبولها اي وقوع الطلاق ومعرفة هذه المسئلة من اهم المهمات في هذا الزمان لان الناس يعتادون اضافة الخلع الى مال
الزوج بعد ادائها اياه من المهر فبهذا علم انها اذا قبلت وقع الطلاق ولم يجب على الزوج شيء وفي منية الفقهاء خلعتك بما
عليك من الدين فقبلت ينبغي ان يقع الطلاق ولا يجب شيء ويبطل الدين ولو كانت اختلعت على عبد ثم تبين انه عبد الزوج •
يتصادقها ينبغي ان لا يلزمها شيء لسلامة البدل انتهى • وظاهر اقتصاره على لزومها المال انه لو خالعها ولم يذكر المال شيئا انه
يصح الخلع وهو رواية عن محمد لانه لا يكون الا بالمال ولكن الاصح انه يصح كذا في المجتبى وفي الخانية الزيادة في البدل بعد الخلع
صحيحة **قوله** وكره له اخذ شيء ان نشز اي كرهها والنشوز يكون من الزوج وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه كما في المغرب
وفي المصباح نشزت المرأة من زوجها نشوزا من باب قعد وضرب عصت زوجها وامتنعت عليه ونشز الرجل من امرأته نشوزا بالوجهين
تركها وجفاها وفي التنزيل وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا واصله الارتفاع يقال نشز من مكانه نشوزا بالوجهين
اذا ارتفع عنه وفي السبعة واذا قيل انشزوا فانشزوا بالضم والكسر والنشز بفتحتين المرتفع من الارض والسكون لغة انتهى
واراد بالكراهة كراهة التحريم المنتهضة سببا للعقاب والحق ان الاخذ في هذه الحالة حرام قطعا لقوله تعالى فلا تأخذوا
منه شيئا ولا يعارضه الاية الاخرى فلا جناح عليهما فيما افتدت به لان ذلك فيما اذا كان النشوز من قبلها فقط والاخرى فيما
اذا خافا ان لا يقيما حدود الله فليس من قبله فقط نشوز على انهما لو تعارضا كانت حرمة الاخذ ثابتة بالعمومات القطعية
فان الاجماع على حرمة اخذ مال المسلم بغير حق وفي امساكها لا لرغبة بل اضرارا وتضييقا ليقتطع ما لها في مقابلة خلاصها
من الشدة التي هي فيها معه ذلك وقال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه فهذا دليل قطعي
على حرمة اخذ مالها كذلك فيكون حراما الا انه لو اخذ جاز في الحكم اي حكم بصحة التملك وان كان بسبب خبيث وتمامه في فتح
القدير وفي الدر المنثور اخرج ابن ابي جرير عن ابن زيد في الاية قال ثم رخص بعد فقال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما
فيما افتدت به قال فنسخت هذه تلك انتهى والحاصل ان ما في النساء منسوخ باية البقرة وهو يقتضي حل الاخذ مطلقا اذا رضيت
اطلقه فشمل القليل والكثير ويلحق به الابراء عما لها عليه فلانه لا يجوز ايضا اذا كان النشوز منه لانه اعتداء واضرار
قوله وان نشزت لا اي لا يكره له الاخذ اذا كانت هي الكارهة اطلقه فشمل القليل والكثير وان كان اكثر مما اعطاها
وهو المذكور في الجامع الصغير وسواء كان منه نشوز ايضا او لا فان كانت الكراهة من الجانبين فالاباحة ثابتة
بعبارة قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان كانت من جانبها فقط فبدلالته بالاولى والمذكور في الاصل كراهة
الزيادة على ما اعطاها وينبغي حمله على خلاف الاولى كما ينبغي حمل الحديث عليه ايضا وهو قوله اما الزيادة فلا لان النص
نفي الجناح مطلقا فتقييده بخبر الواحد لا يجوز لما عرف في الاصول ولذا قال في فتح القدير رواية الجامع اوجه وصحح الشمني
رواية الاصل للاحاديث ذكرها **قوله** وما صلح مهرا صلح بدل الخلع لان ما صلح عوضا للمتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير
المتقوم فان البضع غير متقوم حالة الخروج ومتقوم حالة الدخول فمنع الاب من خلع صغيرته على مالها وجازله

زوج ولده بماله ونفذ خلع المريضة من الثلث وجاز تزوج المريض بمهر المثل من جميع ماله فصح الخلع على ثوب موصوف او مكيل
او موزون كالمهر وكذا على زراعة ارضها او ركوب دابتها وخدمتها على وجه لا يلزم خلوه بها او خدمة اجنبي لان مدة تجوز مهرا وكل
البدل فيه لو كان ثوبا او دارا كالمهر ووجب عليها رد المهر واشار الى ان هذا الاصل لا ينعكس كليا فلا يصح ان يقال ما لا يصلح مهرا
لا يصلح بدلا في الخلع لانه لو خالعها على ما في بطن جاريتها او غنمها صح وله ما في بطونها ولا يجوز مهرا بل يجب مهر المثل وكذا على اقل
من عشرة وكذا على ما في يدها كذا في التبيين وفتح القدير وذكر في غاية البيان انه مطرد منعكس كليا لان الغرض من طرد الكلي ان يكون
ما لا يستقيم ما ليس فيه جهالة مستتمة وما دون العشرة مال متقوم وليس فيه جهالة فلا يرد السؤال لا على الطرد الكلي ولا على
عكسه انتهى وفي المحيط لو اختلعت على ثوب لم يبين جنسه او على دار فله المهر وفي العبد يلزمها الوسط ولو اختلعت على ما تكتسب
العام او ترث من المال او على ان تزوجه امراة ومهرها عنه فالشرط باطل وترد المهر ولو اختلعت بحكمه او بحكمها صح فان حكمت
ولم يرض الزوج رجع بالمهر ولو خلعها على الف الى الحصاد ثبت الاجل ولو قال الى قدوم فلان او موته وجب المال حالا ولو خلعها
على دراهم معينة فوجدها زيوفا رجع بالجياد وكذلك الثوب على انه هروي فاذا هو مروي رجع بهروي وسط ولا يرد بدل الخلع
الا بعيب فاحش فان كان حلال الدم او اليد فاقتص عنده رجع عليها بقيمته عند ابي حنيفة وعندهما بنقصان قيمته لان كونه
حلال الدم بمنزلة الاستحقاق وعندهما بمنزلة النقصان ولو اختلعت على عبد بعينه فمات في يدها او استحق فعليها قيمته
فان ظهر انه كان زيفا وقت الاختلاع فله مهرها ولو خلعها على حيوان ثم صالحته على دراهم ومكيل جاز يدا بيد ولو خلعها على عبد و
الف ثم زادها الفا ثم استحق العبد رجع عليها بالف وبنصف قيمة العبد لان المراة بذلت العبد بازاء البضع والالف ثم فانقسم
العبد عليهما بصفين صفقه بدل الخلع ونصفه مبيعا بالالف والمبيع متى استحق ثمنه رجع بثمنه وبدل الخلع متى استحق يجب
قيمته فيرجع بنصف قيمة العبد ولو خلع امراتيه على عبد قسمت قيمته على مسميهما في العقد لا على قيمة بضعيهما لا على مهر مثلهما
لان الزيادة على المسمى مكروه في الخلع والزيادة في بدل الخلع باطلة لانها زادت بعد هلاك المعقود عليه فصار كما لو زاد
في بدل الصلح عن دم العمد فانها لا تصح انتهى وفي التاتارخانية اذا قال لامراتيه احداكما طالق بالف درهم والاخرى بمائة دينار
فقبلتا طلقتا بغير شيء وروى ابن سماعة عن محمد اذا قال لامراتيه احداكما طالق بالف فقبلتا ومات فعلى كل واحدة منهما
خمسمائة ولا ميراث انتهى وفي القنية اختلعت نفسها بالمهر بشرط ان الزوج يعطيها كذا منا من الارز الابيض وخالعها به ينبغي ان
يصح ولا يشترط بيان مكان الايفاء عند ابي حنيفة لان الخلع اوسع من البيع . ثم خالعها على ثوب بشرط ان تسلم اليه الثوب
فقبلت فهلك الثوب قبل التسليم لم تبن لانه جعل نفس التسليم شرطا وهبت مهرها لاخيها فاخذ اخوها منه المهر
قباله ثم اختلعت نفسها منه بشرط ان تسلم اليه القبالة غدا فقبل ولم تسلم اليه القبالة غدا لا تحرم ولو اختلعت بشرط
الصك او قال بشرط ان ترد عليها اقمشتها فقبل لا تحرم ويشترط كتبة الصك ورد الاقمشة في المجلس خلعتك على عبدي
وقف على قبولها ولم يجب شيء خلعتك بما لي عليك من الدين وقبلت ينبغي ان يقع الطلاق ولا يجب شيء ويبطل الدين ادعت
مهرها على زوجها فانكره ثم اختلعت نفسها بمهرها وقبل ثم تبين بالشهود انها كانت ابرأته قبل الخلع فليس له شيء ولو اختلعت على
عبد ثم تبين انه عبد الزوج ولا ذلك الا بالتصادق فينبغي ان لا يلزمها شيء لانها هو بدل الخلع يسلم له كما لو علم انه عبده وقيل
لو كان الخلع على دراهم او دنانير ثم تبين انه للزوج فلم يجب انتهى وفي الخانية ويجوز الرهن والكفالة ببدل الخلع وفي المجتبى فوض
الخلع الى زوجها او العبد الى المولى ففعل بغير حضرتهما جاز والواحد يتولى الخلع من الجانبين وفي عتاق الاصل الواحد
يكون وكيلا من الجانبين في العتاق والخلع والصلح عن دم العمد اذا كان البدل مسمى والا لا يكون في ظاهر الرواية وعن محمد انه يكون
انتهى **قوله** فان خالعها او طلقها بخمر او خنزير او ميتة وقع بائن في الخلع رجعي في غيره مجانا لان الخلع على ما لا يحل صحيح لانه
لا يبطل بالشرط الفاسد ولا يجب له شيء لانها لم تغره والبضع غير متقوم في الاصل حالة الخروج وانما يتقوم بتسمية المالك وفي المجتبى
وانما يلزم المال بالالتزام او باستهلاك المال او بملكه ولم يوجد ولما بطل العوض كان العامل في الخلع لفظه وهو يوجب البينونة
لانه من الكنايات الموجبة لقطع وصلة النكاح وفي التاتارخانية الصريح وهو رجعي فقوله مجانا عائد الى المسئلتين وفي المصباح
فعله مجانا اي بغير عوض قال ابن فارس المجان عطية الشيء بلا ثمن وقال الفارابي هذا الشيء لك مجانا اي بلا بدل انتهى واوجب
زفر عليها رد المهر كما في المحيط فيما يكون سمته محرما لانها لو سمته حلالا لكان الحكم على هذا الخل فاذا هو خمر فلها ان ترد المهر الماخوذ
ان لم يعلم الزوج بكونه خمرا وان علم به فلا شيء له وفي المحيط لو خلعها على عبد فاذا هو حر رجع بالمهر عندهما وعند ابي يوسف
بقيمته لو كان عبدا كما عرف في النكاح وقيد بالخلع والطلاق لان الكتابة على خمر او خنزير فاسدة وعلى ميتة او دم باطلة
فيعتق بالاداء في الاولى مع وجوب قيمة نفسه لان ملك المولى متقوم ولا يعتق في الثانية والنكاح بالكل صحيح مع وجوب

مهر المثل لتقوم البضع عند الدخول ثم اعلم ان البدل وان لم يجب في الخلع والطلاق فلا يقعان الا بقبولها ولذا قال في البزازية
قال له خالعني بمال او على مال ولم يذكر قدره لا يتم في ظاهر الرواية بلا قبولها واذا لم يجب البدل هل يقع الطلاق قيل يقع وبه يفتى
وقيل لا وهو الاشبه بالدليل انتهى **قوله** كخالعني على ما في يدي ولا شيء في يدها اي يقع الطلاق البائن من غير شيء عليها لعدم
تسمية شيء تصير به غارة له واشار الى انه لو قال لها خالعتك على ما في يدي ولا شيء في يده انه لا شيء له ايضا ولا فرق بينهما فلو كان في
يده جوهر لها فقبلت فهي له وان لم تكن علمت ذلك لانها هي التي اضرت بنفسها حين قبلت الخلع قبل ان تعلم ما في يده ولو اشترى منها
بهذه الصفة كان جائزا ولا خيار لها فالخلع اولى كذا في المبسوط واشار الى انها لو قالت خالعني على ما في بيتي وما في بيتي من شيء وليس
فيه شيء انها كمسئلة الكتاب لان الشيء يصدق على غير المال كذا في فتح القدير وكذا لو قال على ما في يدي من شيء او على ما في بطن جاريتي ولم
تلد لاقل من ستة اشهر كذا في المجتبى وفي المحيط لو اختلعت على ما في بطن جاريتها او غنمها او ما في نخلها صح وله ما في بطنها وان لم يكن
فلا شيء له ولو حدث بعده في بطونها فللمراة لان ما في بطنها اسم للموجود للحال ولو اختلعت على حمل جاريتها وليس في بطنها حمل ترد المهر
لانها غرته حيث اطمعته بما له قيمة لان الحمل مال متقوم ولكن في وجوده احتمال فتوهم ويصح الخلع بعوض موهوم بخلاف ما في
البطن لانه قد يكون مالا وقد لا يكون كريح او ما يحتويه البطن انتهى وفي التاتارخانية لو طلقها على ان تبرئه عن كفالة نفس فلان
فالطلاق رجعي ولو طلقها على ان تبرئه عن الالف التي كفلها لها عن فلان فالطلاق بائن انتهى **قوله** وان زادت من مال او من دراهم
ردت مهرها او ثلاثة دراهم يعني ردت مهرها فيما اذا قالت خالعني على ما في يدي من مال ولم يكن في يدها شيء وردت ثلاثة دراهم فيما اذا
قالت خالعني على ما في يدي من دراهم ولم يكن في يدها شيء لانها في الاول لما سمت مالا لم يكن الزوج راضيا بالزوال الا بالعوض ولا وجه الى
ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع اعني مهر المثل لانه غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج كذا في
الهداية وقيده في الخلاصة بعدم العلم فقال لو خالعها على ما في هذا البيت من المتاع وعلم انه لا متاع في هذا البيت وقع الطلاق ولا
يلزمها شيء وذكر اليد مثال والبيت والصندوق وبطن الجارية والغنم كاليد وقوله من مال مثال ايضا والمتاع والحمل للبطن كالمال
فاذا قال ما في بطن جاريتي او غنمي من حمل ردت وفي المحيط لو خالعها بما لها عليه من المهر ثم تبين انه لم يبق عليه شيء من المهر لزمها رد المهر
لانه طلقها بطمع ما نص عليه فلا يقع مجانا فان علم الزوج انه لا مهر لها عليه وان لا متاع في البيت في مسئلة على ما في البيت من متاع لا
يلزمها شيء لانها لم تطمعه فلم يصر مغرورا انتهى وفي التاتارخانية ذكرت الجمع ولا غاية لاقصاه وادناه ثلاثة فوجب الادنى كما لو اقر بدراهم
او اوصى بدراهم واورد عليه ان من للتبعيض فينبغي وجوب درهم او درهمين واجيب بانها للبيان لان الاصل ان كل موضع تم
الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على ضرب ابهام فهي للبيان والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز
الاقتصار عليه ولا فرق في الحكم بين ذكر الجمع منكرا او معرفا واورد عليه اذا كان معرفا انه ينبغي وجوب واحد فقط لما عرف ان الجمع المحلى
كالمفرد المحلى كما لو حلف لا يشتري العبيد او لا يتزوج النساء واجيب بانه انما ينصرف الى الجنس اذا عري عن قرينة العهد كما في المثالين
وقد وجدت القرينة هنا على العهد وهو قولها ما في يدي كذا في الكافي واوضحه في فتح القدير فقال لان قولها على ما في يدي افاد كون
المسمى مظروف يدها وهو عام يصدق على الدراهم وغيرها فصار بالدراهم عند في الجملة من حيث هو مما صدقات لفظ ما وهو مبهم وقعت
من بيانا له ومدخولها هو المبين لخصوص المظروف والدراهم مثال والمراد انها سمت المبهم جمع كالدنانير وينبغي ان يكون قولها على ما في
هذا البيت من الشياه او الخيل او البغال او الحمير كذلك يلزمها ثلاثة من المسمى ثم رايت في المعراج لكن اداء الشاة وفيه نظر للجهالة ثم
الشياه وقيد بقوله ولا شيء في يدها لانه لو كان في يدها مال متقوم كان له قليلا كان او كثيرا ولا يلزمها رد المهر في الاولى واما في الثانية
فلا بد ان يكون في يدها جمع مما سمته فلو كان في يدها درهم او درهمان لزمها تكملة الثلاثة كذا في الخانية والمبسوط وبهذا علم ان كلام
المصنف مسامحة لان عدم وجود شيء في يدها شرط لرد المهر في الاولى وعدم وجود الثلاثة شرط في الثانية وكلامه لا يفيده وافاد
قوله ردت المهر انه مقبوض فدل على انه لو لم يكن مقبوضا برئ منه ولا شيء عليها كما ذكره العمادي في فصوله وفي الجوهرة ثم اذا وقع
الرجوع بالمهر وكانت قد ابرأته منه لم يرجع عليها بشيء لان عين ما يستحقه قد سلم له بالبراءة فلو رجع عليها رجع لاجل الهبة
وهي لا توجب على الواهب ضمانا انتهى وفي البزازية والحاصل انه اذا سمى ما ليس بمتقوم لا يجب شيء وان سمى موجودا معلوما يجب المسمى
وان سمى مجهولا جهالة مستدركة فكذلك وان فحشت الجهالة ويمكن الحظر بان خالعها على ما يثمر نخلها العام او على ما في البيت
من المتاع ولم يكن فيه شيء بطلت التسمية وردت ما قبضت انتهى وقيد بالخلع لان السيد لو اعتق عبده على ما في يده من الدراهم
وليس في يده شيء يجب عليه قيمة نفسه لان منافع البضع غير متقومة حالة الخروج فلا يشترط كون المسمى معلوما بخلاف
العبد فانه متقوم في نفسه وبخلاف النكاح حيث يجب مهر المثل لانه متقوم حالة الدخول كذا في البدائع ودل لنا مسئلة
الاولى على انه لو خالعها على عبد بعينه مثلا وقد كان ميتا قبل الخلع انه يرجع عليها بالمهر الذي اخذته منه للغرور بخلاف

ما لو مات بعده حيث يجب قيمته كما لو استحق وظهور حريته كموته قبل الخلع فيرجع بالمهر عندهما وعند ابي يوسف بقيمته لو كان
عبدا كالمهر وقتله عنده بسبب كان عندها كاستحقاقه فيرجع بقيمته وكذا قطع يده كذا في المبسوط واشار بقوله ردت المهر
الى صحة الخلع على المهر وقد قال في الجوهرة وان وقع الخلع على المهر وان لم تقبضه المراة سقط عنه وان قبضته استرده منها
وفي الولوالجية خلعها بما لها عليه من المهر ظانة ان لها عليه بقية المهر ثم تذكرت انه لم يبق عليه شيء من المهر وقع الطلاق بمهرها
فيجب عليها ان ترد المهر لانه طلقها بطمع ما بقي عليه فلا يقع مجانا اما اذا علم ان لا مهر لها عليه فلا شيء له انتهى وفي القنية ادعت
مهرها على زوجها فانكره ثم اختلعت نفسها بمهرها وقبل ثم تبين بالشهود انها كانت ابرأته قبل الخلع فليس له شيء ولو اختلعت على
عبد ثم تبين انه عبد الزوج ولا يعلم ذلك الا بالتصادق ينبغي ان لا يلزمها شيء لان ما هو بدل الخلع سلم له كما لو علم انه عبده **قوله**
فان خالع على عبد آبق لها على انها بريئة من ضمانه لم تبرأ لانه عقد معاوضة فيقتضي سلامة العوض واشتراط البراءة شرط فاسد
فيبطل فكان عليها تسليم عينه ان قدرت وتسليم قيمته ان عجزت اشار الى ان الخلع لا يبطل بالشروط الفاسدة كالنكاح ولذا قال في
العمادية لو خالعها على ان يمسك الولد عنده صح الخلع وبطل الشرط انتهى وفي الخانية لو اختلعت من زوجها على ان تجعل صداقها
لولدها او على ان تجعل صداقها لفلان الاجنبي قال محمد الخلع جائز والمهر للزوج ولا شيء للولد ولا للاجنبي انتهى ومعنى اشتراطها البراءة
انها ان وجدته سلمته والا فلا شيء عليها وقيد باشتراط البراءة من ضمانه لانها لو اشترطت من عيب في البدل صح الشرط وانما تسميته الآبق
في الخلع لان مبناه على المسامحة بخلاف البيع لان مبناه على المضايقة والعجز عن التسليم يفضي الى المنازعة فيه ولا كذلك هنا لان العجز عن التسليم
هنا دون العجز عن التسليم فيما اذا اختلعت على عبد الغير او على ما في بطن غنمها وذا جائز كذا هنا وقيد الشرط بالفاسد لان الشرط
لو كان ملائما لم يبطل ولذا قال في القنية خالعها على ثوب بشرط ان تسلم اليه الثوب فقبلت فهلك الثوب قبل التسليم لم تبن لانه جعل
نفس التسليم شرطا وثبت مهرها لاخيها فاخذ اخوها منه المهر قبالة ثم اختلعت نفسها منه بشرط ان تسلم اليه القبالة عند قبول
ولم تسلم اليه القبالة عند الاخ ولو اختلعت بشرط الصك او قالت بشرط ان يرد اليها اقمشتها فقيل لا تحرم وبشرط كتبة الصك
ورد الاقمشة في المجلس انتهى وفي الخانية رجل قال لغيره طلق امراتي على شرط ان لا تخرج من المنزل شيئا فطلقها المامور ثم اختلفا
فقال الزوج انها قد اخرجت من المنزل شيئا وقالت المراة لم اخرج ذكر في النوادر ان القول قول الزوج ولم يقع الطلاق هذا الجواب
صحيح ان كان الزوج قال للمامور قل لها انت طالق ان لم تخرجي من الدار شيئا فقال لها المامور ذلك ثم ادعى الزوج انها قد اخرجت من
المنزل شيئا فيكون القول قوله لانه ينكر شرط الطلاق اما اذا كان الزوج قال للمامور قل لامراتي انت طالق على ان لا تخرجي من المنزل شيئا
فقال لها المامور ذلك فقبلت ثم قال الزوج انها قد اخرجت من المنزل شيئا لا يقبل قوله لان في هذا الوجه الطلاق يتعلق بقبول
المراة فاذا قبلت يقع الطلاق في الحال اخرجت من المنزل شيئا او لم تخرج كما لو قال لامراته انت طالق على ان تعطيني الف درهم فقالت قبلت
تطلق في الحال وان لم تعطه الفا وكذا لو قال لامراته انت طالق على دخولك الدار فقبلت تطلق في الحال وان لم تدخل لان كلمة على للتعليق
الايجاب بالقبول لا للتعليق بوجود المقبول انتهى واستفيد من قوله لم تبرأ ان العقد يقتضي سلامة العوض فلذا قال في
التاتارخانية انت طالق غدا على عبدك هذا فقبلت وباعت العبد ثم جاء الغد يقع الطلاق وعليها قيمة العبد انتهى **قوله**
قالت طلقني ثلاثا بالف فطلق واحدة له ثلث الالف وبانت لان الباء تصحب الاعواض وهو ينقسم على المعوض وبشرط ان يطلقها
في المجلس حتى لو قام فطلقها لا يجب شيء كذا في فتح القدير بخلاف ما اذا بدا هو فقال خالعتك على الف فانه يعتبر في القبول مجلسها
لا مجلسه حتى لو ذهب من المجلس ثم قبلت في مجلسها ذلك صح قبولها كذا في الجوهرة اشار بطلبها الثلاث الى انه لو طلقها قبله اثنتين
كان طلقها ثنتين ثم قالت طلقني ثلاثا على ان لك الف درهم فطلقها واحدة كان عليها كل الالف لانها التزمت المال بايقاع البينونة
الغليظة وقد تم ذلك بايقاع الثالثة كذا في المبسوط والخانية وينبغي ان لا فرق فيها بين الباء وعلى لان المنظور اليه حصول
المقصود لا اللفظ ولذا قال في الخلاصة لو قالت طلقني اربعا بالف فطلقها ثلاثا فهي بالالف ولو طلقها واحدة فبثلث الالف
انتهى وقيد بكونه طلق واحدة اذ لو طلق ثلاثا كان له جميع الالف سواء كانت بلفظ واحد او متفرقة بعد ان تكون في مجلس واحد كذا في فتح
القدير لا يقال كيف يقع الثاني مع ان البائن لا يلحق البائن الا اذا كان معلقا لانا نقول قد سلفنا ان المراد من البائن ما كان بلفظ الكناية
لا مطلق البائن حتى صرحوا بوقوع انت طالق ثلاثا بعد البينونة وفي التاتارخانية ثم في قولها طلقني ثلاثا بالف اذا طلقها ثلاثا
متفرقة في مجلس واحد القياس ان تقع تطليقة بثلث الالف وتقع الاخريان بغير شيء وفي الاستحسان تقع الثلاث بالالف ومن المشايخ
من قال لما ذكر من جواب الاستحسان محمول على ما اذا وصل الطلقات بعضها ببعض اما اذا فصل بين كل طلقة بسكوت لا يجب جميع
الالف وان حصل الايقاع في مجلس واحد ومنهم من يقول اذا كان المجلس واحدا لا يشترط الوصل وهو الصحيح انتهى قيد بقوله ثلاثا
لانها لو قالت طلقني واحدة بالف فقال انت طالق ثلاثا فان اقتصر ولم يذكر المال طلقت ثلاثا بغير شيء ولو قال انت طالق ثلاثا بالف

يتوقف

يتوقف ذلك على قبول المراة ان قبلت يقع الثلاث بالف وان لم تقبل لا يقع شيء ولو قالت طلقني واحدة بالف فقال لها الزوج انت
طالق واحدة وواحدة وواحدة يقع الثلاث واحدة بالف وثنتان بغير شيء عند الكل كذا في الخانية **قوله** وفي على وقع رجعي
مجانا اي في قولها طلقني ثلاثا على الف او على ان لك علي الفا فطلقها واحدة وقع رجعي بغير شيء عليها عند الامام خلافا لهما فانهما
جعلاها كالباء وهو جعلها للشرط والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه ذكر في السير الكبير لو امن الامام ثلاث سنين
بالف دينار فبدا له ان ينبذ اليهم بعد سنة رد عليهم ثلث الالف ولو امن على الف دينار رد الكل كذا في المحيط قيد بكونه طلقها واحدة
لانه لو طلقها ثلاثا استحق الالف وان طلقها ثلاثا متفرقات في مجلس واحد لزمها الالف لان الاولى والثانية تقع عنده رجعية
فايقاع الثالثة وجد وهي منكوحته فليستوجب عليها الف درهم وان طلقها ثلاثا في ثلاث مجالس عندهما يستوجب ثلث الالف
وعنده لا يستوجب شيئا كذا في المحيط وحاصل ما حققه في فتح القدير ان كلمة على مشتركة بين الاستعلاء واللزوم فاذا اتصلت
بالاجسام المحسوسة كانت للاستعلاء وفي غيره للزوم وهو صادق على الشرط المحض نحو انت طالق على ان تدخلي الدار وعلى
المعاوضة كبعني هذا على الف واحمله على درهم سواء كانت شرطا محضا كما مثلنا او عرفا نحو افعل كذا على ان انصرك والمحل
المتنازع فيه يصح فيه كل من الشرط والمعاوضة ولا مرجح وكون مدخولها مالا لا يرجح معنى الاعتياض فان المال يصح جعله
شرطا محضا كان طلقتني ثلاثا فلك الف فلا يجب المال بالشك ولا يحتاط في اللزوم لان الاصل فراغ الذمة ومنهم من جعلها
للاستعلاء حقيقة وللزوم مجازا لان المجاز خير من الاشتراك ورد بان المعنى الحقيقي ليس الا المتبادر وذلك المعنى عند اهل اللسان
وهو متبادر كتبادر الاستعلاء وكون المجاز خيرا من الاشتراك انما هو عند التردد اما عند قيام دليل الحقيقة وهي التبادر فيجب
الاطلاق وقال وذكر في التحرير ما يرجح قولهما بمنع قوله في دليله ولا مرجح بل فيه مرجح العوضية وهو ان الاصل فيما علمت مقابلته
العوضية ولا يرد عليه لو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها حيث وافقهما انه يلزمها حصتها من الالف لانه لا غرض
لها في طلاق ضرتها حتى يجعل كالشرط بخلاف اشتراط الثلاث لتحصيل البينونة الغليظة كذا ذكروا ولا يخلو من شيء فان لها
غرضا في انه اذا طلقها لا تبقى ضرتها معه بعدها فالاولى ان يكون على الاختلاف ايضا كما في غاية البيان معزيا للمختلف ثم رايته في
التاتارخانية ان الاصح انها على الخلاف وفيها اما لو قالت له طلقني وضرتي على الف فطلق احداهما لا رواية فيها ولقائل
ان يقول يلزمها حصتها من الالف ولقائل ان يقول لا يلزمها شيء حتى يطلقهما جميعا **قوله** طلقي نفسك ثلاثا بالف او على الف
فطلقت نفسها واحدة لم يقع شيء لانه لم يرض بالبينونة الا بسلامة الالف كلها له بخلاف قولها له طلقني ثلاثا بالف لانها لما
رضيت بالبينونة بالف كانت ببعضها اولى ان ترضى فظهر الفرق بين ابتدائه وابتدائها وفي الخانية رجل قال لغيره طلق امراتي
ثلاثا للسنة بالف فقال لها الوكيل في وقت السنة انت طالق ثلاثا للسنة بالف فقبلت تقع واحدة بثلث الالف فان طلقها
الوكيل في الطهر الثاني تطليقة بثلث الالف فقبلت تقع اخرى بغير شيء وكذا لو طلقها الثالثة في الطهر الثالث ولو طلقها
الوكيل اولا تطليقة بثلث الالف ثم تزوجها الزوج ثم طلقها الوكيل تطليقة ثانية بثلث الالف تقع الثانية بثلث الالف
وكذا الثالثة على هذا الوجه انتهى وفي المحيط قال للمدخولة طلقي نفسك ثلاثا للسنة بالف فقالت طلقت نفسي ثلاثا
فان كانت طاهرا من غير جماع طلقت للحال واحدة ولا تقع الثانية والثالثة الا بتجديد الايقاع في مجلس السنة فيقع بغير
شيء هكذا ذكر الزعفراني لانه فوض اليها ايقاع كل تطليقة في كل طهر فيكون بمنزلة المضاف الى وقت كل طهر لم يجامعها فيه
فلا يملك ايقاعها حتى يجيء الوقت وقدامها بالايقاع فلا بد من التجديد وانما يقعان مجانا لانها بانت بالاولى فلا تملك نفسها
بالثانية والثالثة الا ترى انه لو امرها ان تطلق نفسها ببدل بعدما بانت ففعلت وقع مجانا وفي رواية محمد لا يقع بهذا القول
ابدا لانه تعذر ايقاعهما بعوض لما بينا وتعذر ايقاعهما بغير عوض لان الزوج لم يرض بوقوعهما مجانا فلم يقعا انتهى والحاصل
انه لا يخلو اما ان تساله الطلاق او يبتدئها على مال فان كان الاول فاما ان يجيبها بالموافقة او لا فان كان الاول لزمها جميع
المسمى وان كان الثاني فاما ان تساله بالباء او بعلى فان كان بالباء وقع ما تلفظ به وانقسم المال على عدد الطلقات فكان له بحسابه
ان لم يحصل مقصودها فان حصل كان كانت الواحدة مكملة للثلاث استحق الكل وان كان بعلى فاما ان كانت المخالفة بالنقص او
بالزيد فان كان بالنقص وقع بغير شيء وان كان الثاني كان سالته واحدة بالف فطلقها ثلاثا فان ذكر المال في جوابه وقع الثلاث
بالمسمى ان قبلت والا فلا وان لم يذكر المال وقع الثلاث بغير شيء وهذا كله ان ذكر الثلاث بكلمة واحدة وان ذكر متفرقة وقعت
الاولى بالمال وثنتان بغير شيء وفي المحيط قال طلقني وفلانة وفلانة على الف فطلق واحدة ومهورهن سواء يجب ثلث الالف
لانها امرته بعقود لان طلاق كل واحدة على مال خلع على حدة فانقسم الالف عليهن ضرورة انه لا بد ان يكون
لكل عقد بدل على حدة ليصح المعاوضة انتهى وهذا التعليل لا يرد عليه شيء **قوله** انت طالق بالف او على الف فقبلت لزمه

وبانت يعني قبلت في المجلس لزم المال وبانت المرأة وهو تكرار لانه علم من قوله اول الباب الواقع به وبالطلاق على مال الطلاق بائن
ولزمها المال الا انه زاد القبول هنا فقط ولو ذكره عند قوله ولزمها المال لاستغنى عن التطويل وفي التاتارخانية اذا قال
لامرأته انت طالق واحدة بالف فقالت قبلت بنصف هذه التطليقة طلقت واحدة بالف بلا خلاف ولو قالت قبلت نصفها
بخمسمائة كان باطلا ولو قالت لزوجها طلقني واحدة بالف فقال الزوج انت طالق نصف تطليقة طلقت تطليقة بالف درهم
ولو قال انت طالق نصف تطليقة بخمسمائة طلقت واحدة بخمسمائة انتهى وفي المحيط معزيا الى المنتقى انت طالق اربعا بالف فقبلت
طلقت ثلاثا بالف وان قبلت الثلاث لم تطلق لانه علق الطلاق بقبولها الالف بازاء الاربع انتهى وفي المحيط لو قال لغير المدخولة
انت طالق ثلاثا للسنة بالف او على الف ولا نية له طلقت واحدة بثلث الالف لان جميع الاوقات في حق غير المدخولة وقت
السنة وقد قابل الالف بالثلاث فيتوزع عليها فان تزوجها ثانيا طلقت اخرى بثلث الالف وكذلك ثالثا لان الايقاع كان صحيحا
فلا يرتفع بزوال الملك فاذا وجد الملك وجد الشرط فوقع ولا يحتاج الى قبول جديد منها لان القبول يشترط في مجلس
الخطاب وقد وجد الا ان الوقوع تأخر لعدم المحل كما لو قال انت طالق غدا بالف فقبلت فجاء غد طلقت بالف من غير قبول وان كانت
مدخولة وقعت واحدة في طهر لم يجامعها فيه بثلث الالف ثم اخرى في الطهر الثاني واخرى في الثالث بغير شيء لان البدل يجب
مقابلا بملك النكاح وقد زال بالاولى فلا تملك نفسها بالثانية ليصح الاعتياض عنها وان قبلت وهي مجامعة لم يقع شيء حتى
تحيض وتطهر فيقع حينئذ كما ذكرنا انتهى ثم اعلم ان الطلاق على مال يمين من جهته فيصح اضافته وتعليقه ولا يصح رجوعه
ولا يبطل بقيامه عن المجلس ويتوقف على البلوغ اليها اذا كانت غائبة ومن جهتها مبادلة فلا يصح تعليقها ولا اضافتها ويصح رجوعها
قبل قبول الزوج لو ابتدأت ويبطل بقيامها ومثل قوله على الف على ان تعطيني الفا بخلاف اذا اعطيتني واذا جئتني بالف فلا تطلق
حتى تعطيه للتصريح بجعل الاعطاء شرطا بخلافه مع على انه اذا كان على الزوج دين لها وقعت المقاصة في مسئلة على ان تعطيني
دون ان اعطيتني الا ان يرضى الزوج طلاقا مستقبلا بالف عليها وذلك لانه يقال على ان تعطيني كذا ويراد قبوله في العرف
قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون اي حتى يقبلوا للاجماع على انه بقبولها ينتهي الحرب معهم ولكن بين ان وبين اذا
ومتى فرق فان في ان يتوقف الطلاق على الاعطاء في المجلس بخلاف اذا ومتى وفي جوامع الفقه قال لاجنبية انت طالق على الف ان
تزوجتك فقبلت ثم تزوجها لا يعتبر القبول الا بعد التزوج لانه خلع بعد التزوج فيشترط القبول بعده كذا في فتح
القدير ولو قال لانه طلاق على مال بعد التزوج لكان اولى وفي طلب من المذهب الصغرى الفرق بين على ان تعطيني حيث
توقف على القبول وبين على ان تدخلي الدار حيث توقف على الدخول وطلب ايضا الفرق بين انت طالق على دخولك الدار حيث
توقف على قبولها لا على الدخول كما في الخانية وبين على ان تدخلي حيث لا يكفي القبول مع ان والفعل بمعنى المصدر وههنا قاعدة
في الطلاق على مال الاصل انه متى ذكر طلاقين وذكر عقيبهما مالا يكون مقابلا بهما اذ ليس احدهما بصرف البدل اليه اولى من الاخر
الا اذا وصف الاول بما ينافي وجوب المال فيكون المال حينئذ مقابلا بالثاني ووصفه بالمنافي كالتنصيص على ان المال
بمقابلة الثاني وان شرط وجوب المال على المرأة حصول البينونة لانه انما يلزمها لتملك نفسها فلو قال لها انت طالق الساعة
واحدة وغدا اخرى بالف او قال على انك طالق غدا اخرى بالف او قال اليوم واحدة وغدا اخرى رجعية بالف فقبلت تقع واحدة
بخمسمائة للحال وغدا اخرى بغير شيء الا ان يعود ملكه قبله لانه جمع بين تطليقة منجزة وتطليقة مضافة الى الغد وذكر
عقيبهما مالا فانصرف اليهما الا يرى انه لو ذكر مكان البدل استثناء انصرف اليهما فيقع اليوم واحدة بخمسمائة فاذا جاء غد تقع
اخرى لوجود الوقت المضاف اليه ولا يجب شيء لان شرط وجوب المال بالطلاق الثاني حصول البينونة ولم تحصل لحصولها
بالاول حتى لو نكحها قبل مجيء الغد ثم جاء الغد تقع اخرى بخمسمائة لوجود شرط وجوب المال ولو قال انت طالق الساعة
واحدة رجعية او بائنة او بغير شيء وعلى انك طالق غدا اخرى بالف فيقع في الحال واحدة مجانا وغدا اخرى بالف لتعذر الصرف
اليهما لانه وصف الاولى بما ينافي وجوب المال الا ان في قوله بائنة يشترط التزوج لوجوب المال بالثاني ولو قال انت طالق
ثلاثا للسنة بالف فقبلت يقع في الطهر الاول واحدة بثلث الالف وفي الطهر الثاني اخرى مجانا لانها بانت بالاولى ولا يجب
بالثانية المال الا اذا نكحها قبل الطهر الثاني فحينئذ تقع اخرى بثلث الالف وفي الطهر الثالث كذلك كذا في فتح القدير
وفي التاتارخانية وان طلق امرأته على ان تفعل كذا وقبلت لزمها الطلاق على الفعل ثم ينظر فان كان جعلا فهو على ما فسرت
لك وان كان غير جعل فقد مضى الطلاق ثم بشر عن ابي يوسف اذا طلق امرأته على ان تهب عبده لفلان الف درهم اجبرها على هبة
الالف والزوج هو الواهب وان كان يفلا عنه لم يجبر على الهبة وعليها ان ترد المهر والطلاق بائن ولا شيء عليها غير الهبة التي
وهبت ولا رجوع في هذه الهبة لاحد وعن محمد في امرأة قالت لزوجها طلقني على ان اهب مهري من ولدك ففعل فابت ان

تهبه فالطلاق رجعي ولا شيء عليها انتهى **قوله** انت طالق وعليك الف وانت حر وعليك الف فطلقت وعتق مجانا يعني قبلا او لا
عند الامام وعندهما وقعا ان قبلا ولزمهما المال والا لا عملا بان الواو للحال مجازا لتعذر حملها على العطف للانقطاع لان الاولى
جملة انشائية والثانية خبرية لا انشائية كذا اختاره في فتح القدير وذكر في تحريره ان الاوجه ان الواو للاستيناف عنده او غيره
لا للعطف للانقطاع ولا شك انه مجاز لكن يرجح على مجاز انها للحال بالاصل وهو براءة الذمة وعدم الزام المال بلا معين واتفقوا
على انها للحال في اد الي الفا وانت حر وانزل وانت آمن لتعذر العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين لكنه من باب القلب لان الشرط
الاداء والنزول واتفقوا على انها بمعنى الباء وهو المعاوضة في قوله هذا الطعام ولك درهم لان المعاوضة في الاجارة اصلية
واتفقوا على تعين الاصل وهو العطف من غير احتمال عطفه غيره في خذه واعمل به في البز للانشائية فلا تتقيد المضاربة
به ولو نوى واتفقوا على احتمال الامرين في انت طالق وانت مريضة او مصلية لانه لا مانع من كل منهما ولا معين فينجز الطلاق
قضاء ويتعلق ديانة ان اراده فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال تقيد والا فان احتمل فالمعتبر
النية والا كانت لعطف الجملة كذا في التحرير والبديع وعلى هذا الخلاف لو قالت طلقني ولك الف او اخلعني ولك الف ففعل
فعنده وقع ولم يجب المال وقالا يجب كذا في الكافي وفي المحيط لو قالت طلقني ولك الف فقال طلقتك على الالف التي سميتها ان
قبلت يقع الطلاق ويجب المال وان لم تقبل لا يقع ولم يجب عنده لانها التمست طلاقا بغير عوض لان قولها ولك الف لم يكن
تفويضا على الطلاق فقد اعرض الزوج عما التمست حيث اوقع طلاقا بعوض فان قبلت وقع والا بطل وعندهما يقع ويجب
المال انتهى ثم اعلم ان الوقوع مجانا مع ذكر المال لا يختص بمسئلة الكتاب بل يكون في مسائل منها لو قال انت طالق على عبدي
ففعلت طلقت مجانا لعدم صحة التسمية وان وجب عليها رد قيمته قياسا على تسمية عبد الغير وفرقا بامكان تسليمه باجازة مالكه
في المقيس عليه وفي المقيس لا يتصور تسليمه ومنها لو قالت طلقني واحدة بالف او على الف فطلقها ثلاثا ولم يذكر الالف طلقت ثلاثا
مجانا عنده للمخالفة وعندهما طلقت ثلاثا وعليها الالف بازاء الواحدة لانه مجيب بالواحدة مبتدئ بالباقي وان ذكر الالف لا يقع
شيء عنده ما لم تقبل المرأة واذا قبلت الكل يقع الثلاث بالف وعندهما ان لم تقبل فهي طالق واحدة فقط وان قبلت طلقت ثلاثا
واحدة بالف وثنتان بغير شيء كذا في الكافي **قوله** وصح خيار الشرط لها لا له لما قدمنا انه معاوضة من جهتها ويمين من جهته
ولذا يصح رجوعها قبل القبول ولا تصح اضافتها وتعليقها بالشرط ولا يتوقف على ما وراء المجلس وانعكست الاحكام من جانبه ومما
تفرع من جانبها ايضا نظرا الى جانب اليمين والحق ما قاله الامام رحمه الله اطلقه فشمل الخلع والطلاق على مال ويتفرع على
هذا الاصل مسائل منها لو قال انت طالق على الف على اني بالخيار ثلاثة ايام فقبلت بطل الخيار ووقع الطلاق ومنها لو قال انت
طالق على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام فقبلت ان ردت الطلاق في الايام الثلاثة بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في
الايام الثلاثة وقع ووجب الالف له وعندهما الطلاق واقع في الوجهين والمال لازم عليها والخيار باطل في الوجهين كذا في الكافي
وغيره وفي فتاوى قاضي خان من باب الاكراه لو قال لامرأته انت طالق على الف على انك بالخيار ثلاثة ايام فقبلت يقع الطلاق
ولها الخيار في قول ابي حنيفة انتهى وهو مشكل والظاهر انه سبق قلم فان الطلاق لا يقع قبل اسقاط الخيار اما بالرضى او بمضي المدة
لا انه وقع ثم يرتفع بالفسخ بالخيار ولذا قال في البدائع ان ابا يوسف ومحمدا يقولان في مسئلة الخيار ان الخيار انما شرع للفسخ والخلع
لا يحتمل الفسخ وجواب ابي حنيفة عن هذا ان محل الخيار في منع انعقاد العقد في حق الحكم على اصل اصحابنا فلم يكن العقد منعقدا
في حق الحكم للحال بل موقوف الى وقت سقوط الخيار فحينئذ يعمل على ما عرف في البيوع انتهى **فان قلت** هل يصح اشتراط الخيار لها
بعد الخلع **قلت** لم اره صريحا ومقتضى جعله كالبيع ان يصح لان شرط الخيار اللاحق بعد البيع كالمقارن مع ان فيه اشكالا لان
الطلاق وقع حيث كان بلا شرط فكيف يرتفع بعد وقوعه واطلق في المدة فشمل اشتراطه لها اكثر من الثلاثة عنده والفرق للامام
بينه وبين البيع ان اشتراطه في البيع على خلاف القياس لانه من التمليكات فيقتصر على مورد النص وفي الخلع على وفقه لانه من
الاسقاطات والمال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت في الطلاق الذي هو مقصود العقد كما ان الثمن
تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقيد بالثلاث كذا في الكشف من اخر بحث الهزل فعلى هذا اذا قدرا وقتا ومضى بطل
الخيار سواء كان ثلاثة او اكثر ووقع الطلاق ولزم المال واذا اطلقا ينبغي ان يكون لها الخيار في مجلسها فقط فان قامت منه بطل
استنباطا مما اذا اطلقا في البيع لما ان له شبه البيع وذكر الشارح ان جانب العبد في العتاق مثل جانب المرأة في الطلاق فصح
اشتراط الخيار له دون المولى ثم اعلم انهم نقلوا هنا انه لا يصح تعليقها الخلع لكونه معاوضة من جهتها وقد ذكر الحاكم في
الكافي انها لو قالت ان طلقتني ثلاثا فلك علي الف درهم فان فعل في المجلس فله الالف وان فعله بعد فلا شيء له وعزاه اليه في
فتح القدير ولم يتعقبه مع انه تعليق منها له بصريح الشرط وظاهر اطلاقهم انه لا فرق بين ان تعلق القبول او الايجاب وفي

البزازية خالعها وقالت ان لم ارد البدل الى اربعة ايام فالخلع باطل لمضي المدة ولم ترد فهذا بمنزلة شرط الخيار في الخلع وانه على خلا
اذا كان من جانبها انتهى يعني اذا امضت المدة قبل الاداء بطل الخلع وان ادت في المدة وقع كمسئلة خيار النقد في البيع واستفيد منه ان
الخيار لا يتقيد بالثلاث كما قدمناه صريحا وقيد بخيار الشرط لان خيار الرؤية لا يثبت في الخلع ولا في كل عقد لا يحتمل الفسخ كما ذكره
العمادي في فصوله واما خيار العيب في بدل الخلع فثابت في العيب الفاحش دون اليسير والفاحش ما يخرجه من الجودة الى الوسط
ومن الوساطة الى الرداءة انتهى وفي جامع الفصولين الاصل ان من له الرجوع عن خطابه فيبطل خطابه بقيامه ومن لا رجوع له
لا يبطل بقيامه قال والحاصل ان الخلع من جانبه يبطل بقيامها لا بقيامه ومن جانبها يبطل بقيام كل منهما انتهى **قوله** طلقتك
امس فلم تقبل وقالت قبلت صدق بخلاف البيع والفرق ان الطلاق على مال بلا قبول عقد تام وهو عقد يمين فلا يكون اقراره به اقرارا
بقبول المراة اما البيع بلا قبول المشتري فليس ببيع فكان اقراره به اقرارا بقبول المشتري فدعواه بعده عدم قبوله تناقض ومراده من
تصديق الزوج قبول قوله مع يمينه كما نص عليه العمادي في الفصول ولو قيد المسئلة بالمال كما في الهداية لكان اصح ولولا ما ذكره
المصنف في الكافي شرحا لقوله بخلاف البيع من ان صورته ما لو قال لغيره بعت منك هذا العبد بالف درهم امس فلم تقبل وقال
المشتري قبلت الى اخره لشرحت قوله بخلاف البيع بما لو قال بعتك طلاقك امس فلم تقبلي فقالت بل قبلت فقد نص في فتح القدير ان
القول لها لمناسبة للطلاق وفيه وقوله لعبده اعتقتك امس على الف فلم تقبل وبعتك نفسك بالف فلم تقبل على قياس
قول الزوج لها انتهى وفي التاتارخانية لو اقاما بينة اخذت بينته انتهى وفي البزازية ادعى الخلع على مال والمراة تنكر وقع الطلاق
باقراره والدعوى في المال على حالها وعكسه لا يقع كيفما كان ادعت المهر ونفقة العدة لانه طلقها وادعى الخلع وليس لها بينة
فهو في حق المهر القول لها وفي النفقة قوله انتهى وينبغي حمله على ما اذا كان يدعيان نفقة العدة من جملة بدل الخلع وعلى تقديره فالفرق
ان المهر كان ثابتا عليه قبله فدعواه سقوطه غير مقبول واما نفقة العدة فليست واجبة قبله وهي تدعي استحقاقها بالطلاق
وهو ينكر فكان القول له وهو مشكل فانهما اتفقا على سبب استحقاقها لان الخلع والطلاق يوجبان نفقة العدة فكيف يشترط
وفي جامع الفصولين اختلفا في كمية الخلع فقالت مرتان وقال ثلاث فالقول له وقيل لو اختلفا بعد التزوج فقالت لم يحرم الزوج
لانه وقع بعد الخلع الثالث وانكره فالقول له ولو اختلفا في العدة وبعد مضيها فقالت هي عدة الخلع الثاني وقال هو عدة
الخلع الثالث فالقول لها فلا يحل النكاح انتهى وفي القنية لو اقامت بينة ان زوجها المجنون خالعها في صحته واقام وليه او هو
بعد الافاقة بينة انه خالعها في جنونه فبينة المراة اولى انتهى وفي كافي الحاكم قال لها قد طلقتك واحدة بالف فقبلت فقالت
انما سالتك ثلاثا بالف فطلقتني واحدة فلك ثلثها فالقول للمراة مع يمينها فان اقام البينة فالبينة بينة الزوج وكذا لو اختلفا
في مقدار الجعل بعد الاتفاق على الخلع او قالت اختلعت بغير شيء فالقول قولها والبينة بينة الزوج اما ان اتفقا انها سالته
يطلقها ثلاثا بالف وقالت طلقتني واحدة وقال هو ثلاثا فالقول قوله ان كانا في المجلس الا ترى انه لو قال لها انت طالق
انت طالق في مجلس سؤالها الثلث بالف كان لها الالف فغايته هنا ان يكون موقعا للباقي في المجلس فيكون مثله وان كان غير ذلك المجلس
لزمها الثلاث وان كانت في العدة من المتفق عليه ولا يكون للزوج الا ثلث الالف وان قالت سالتك ان تطلقني ثلاثا على الف فطلقتني
واحدة فلا شيء لك يعني على قول ابي حنيفة وقال هو بل سالتني واحدة على الف فطلقتكها فالقول قولها على قول ابي حنيفة وان
قالت سالتك ثلاثا بالف فطلقتني في ذلك المجلس واحدة والثنتين في غيره ولو قال بل الثلاث فيه فالقول لها وان قالت سالتك
ان تطلقني انا وصاحبتي على الف فطلقتني وحدي وقال طلقتها معك وقد افترقا من ذلك المجلس فالقول لها وعليها حصتها من الالف
والاخرى طالق باقراره وكذا ان قالت فلم تطلقني ولا في ذلك المجلس وفي مسئلة خلع الثنتين سؤال واحد **تنبيه** وهو انه
اذا خلع امراتيه على الف كانت منقسمة على قدر ما تزوجهما عليه من المهر حتى لو سالتاه طلاقهما على الف او بالف فطلق احداهما
لزم المطلقة حصتها من الالف على قدر ما تزوجها عليه فان طلق الاخرى في ذلك المجلس ايضا لزمها ايضا حصتها لان الالف
تنقسم عليهما بالسوية ولو طلقهما بعدما افترقا فلا شيء له واذا ادعت المراة الخلع وانكر الزوج فاقامت بينة فشهد احدهما
بالف والاخر بالف وخمسمائة او اختلفا في جنس الجعل فالشهادة باطلة وان كان الزوج هو المدعي للخلع والمراة منكرة فشهد احد
شاهديه بالف والاخر بالف وخمسمائة والزوج يدعي الفا وخمسمائة جازت شهادتهما على الف وان ادعى الفا لم تجز شهادتهما ولزمه
الطلاق باقراره كذا في فتح القدير وفيه ولو اختلفا في مقدار العوض فالقول لها عندنا وعن الشافعي يتحالفان انتهى وفي البزازية
دفعت بدل الخلع وزعم الزوج انه قبضه لجهة اخرى افتى الامام ظهير الدين ان القول له وقيل لها لانها المملكة **قوله** ويسقط
الخلع والمباراة كل حق لكل واحد على الاخر مما يتعلق بالنكاح حتى لو خالعها او بارأها بمال معلوم كان للزوج ما سمت له ولم
يبق لاحدهما قبل صاحبه دعوى في المهر مقبوضا كان او غير مقبوض قبل الدخول بها او بعده لان الخلع كالبراءة يقتضي البراءة

من الجانبين لانه ينبئ عن الخلع وهو الفصل ولا يتحقق ذلك الا اذا لم يبق لكل واحد منهما قبل صاحبه حق والا تحقق المبارأة
بعده والمبارأة بالمهر وتركها خطأ وهي ان يقول الزوج برئت من نكاحك بكذا كذا في شرح الوقاية ولا يخفى وقوع الطلاق البائن في
هذه الصورة وصورها في فتح القدير بان يقول بارأتك على الف وتقبل ولم يذكر وقوع الطلاق به وقد صرح بوقوع الطلاق بهذا
اللفظ في الخلاصة والبزازية لكن قال فيهما نية الطلاق في الخلع والمبارأة شرط الصحة الا ان المشايخ لم يشترطوه في الخلع لغلبة
الاستعمال ولان الغالب كون الخلع بعد مذاكرة الطلاق فلو كانت المبارأة ايضا كذلك لا حاجة الى النية وان كان من الكنايات ولو
لم يكن كذلك فبقيت مشروطة في المبارأة وسائر الكنايات على الاصل انتهى وشمل كلامه ستة عشر وجها لانه لا يخلو اما ان لا
يسميا شيئا او سميا المهر او بعضه او مالا اخر وكل وجه على وجهين اما ان يكون المهر مقبوضا او لا وكل على وجهين اما ان يكون
قبل الدخول او بعده فان لم يسميا شيئا برئ كل منهما كما صححه في الخلاصة والبزازية وعبارة الخلاصة لو خالعها ولم يذكر العوض
ذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه انه يبرأ كل واحد منهما عن صاحبه وذكر الامام خواهر زاده ان هذا احدى الروايتين عن ابي حنيفة
وهو الصحيح وان لم يكن على الزوج مهر فعليها رد ما ساق اليها من المهر لان المال مذكور عرفا بذكر الخلع وفي رواية عن ابي حنيفة وهو
قولهما لا يبرأ احدهما عن صاحبه انتهى وهكذا في البزازية وظاهر عبارتهما اولا ان المهر اذا كان مقبوضا فلا رجوع له عليها
وصرح كلامهما ثانيا الرجوع وقد صرح قاضي خان في فتاواه في هذه الصورة بانها ترد ما ساق اليها من المهر لجهله لم يبرأ كل منهما
عن صاحبه وقد ظهر لي ان محل البراءة لكل منهما ما اذا خالعها بعدما دفع لها معجل المهر وبقي مؤجله فانه يبرأ عن مؤجله وتبرأ
هي عن معجله ولذا قال في المحيط والصحيح انه يسقط المهر ما قبضت المراة فهو لها وما كان باقيا في ذمة الزوج يسقط انتهى وفي
البزازية قال لها خالعتك فقالت قبلت لا يسقط شيء من المهر ويقع الطلاق البائن بقوله اذا نوى ولا دخل لقبولها حتى اذا
نوى الزوج الطلاق ولم تقبل المراة يقع البائن وان قال لم ارد الطلاق لا يقع ويصدق قضاء وديانة بخلاف قوله خالعتك
فقالت قبلت يقع الطلاق والبراءة انتهى وحاصله ان الفرق بين خلعتك وخالعتك من وجهين الاول ان خلعتك لا يتوقف
على القبول بخلاف خالعتك والثاني لا براءة في الاول ويبرأ في الثاني فلذا قال في الكافي حتى لو خالعها بصيغة المفاعلة السابع
ان يصرح بنفي العوض فيه كما لو قال لها اخلعي نفسك مني بغير شيء ففعلت وقبل الزوج صح بغير شيء لانه صرح في عدم المال ووقع
البائن كذا في البزازية يعني فلا يبرأ كل منهما عن حق صاحبه كما لا يخفى الثالث ان يقع ببدل على الزوج قال في البزازية قال الامام في
الاسرار يجوز الخلع ولا يجوز بدل المال وقال بعضهم يجوز والمختار الجواز وطريقه ان يحمل على الاستثناء من المهر لان الخلع يوجب براءته
من المهر فكانه قال الا قدرا من المهر فانه لا يسقط عني فان لم يكن عليه مهر يجعل كان ذلك القدر استثنى عن نفقة العدة فان زاد على
نفقة العدة يجعل كانه زاد على مهرها ذلك القدر قبل الخلع ثم خالع تصحيحا للخلع بقدر الامكان انتهى وبه علم حكم ما اذا خالعها
واشترطت عليه ان يدفع لها بعض المهر فانه صحيح الرابع ان يقع بشرط ان يكون المهر لولدها او لاجنبي قال في البزازية خالعها على
ان جعلت صداقها لولدها او لاجنبي جاز والمهر للزوج لا للغير انتهى وان سميا المهر فان كان مقبوضا رجع بجميعه والا سقط
عنه كله مطلقا في الاحوال كلها وفي البزازية خلع امراته على ان ترد عليه جميع ما قبضت منه وكانت وهبته او باعته من ساعته
ولم ترد ذلك عليه رجع عليها بقيمة ذلك ان عروضا وبالمثل في المكيلات والموزونات كانه استحق بدل الخلع فيرجع بالقيمة انتهى
وفيها خالعها بغير خسران يلحق الزوج فاذا ابرأته عن مهرها يقع الطلاق والا لا لان الخسران يكون بسلامة المهر له انتهى وان سميا
بعض المهر كالعشر مثلا فان كان مقبوضا رجع بالمسمى فقط ان كان بعد الدخول وسلم لها الباقي وبنصفه فقط ان كان قبله وان
لم يكن مقبوضا سقط الكل مطلقا المسمى بحكم الشرط والباقي بحكم لفظ الخلع وان سميا مالا اخر غير المهر فله المسمى وبرئ كل مطلقا
في الاحوال كلها ومما قررناه ظهر ان قولهم الخلع يسقط كل الحقوق ليس في جميع الصور ويستثنى ما اذا خالعها على مهرها او بعضه
وكان مقبوضا فانها ترده ولا يبرأ ومقتضى اطلاقهم البراءة الا ان يقال ان مرادهم البراءة عن سائر الحقوق ما عدا بدل الخلع
والمهر بدل الخلع فلا براءة عنه كما لو كان مالا اخر ومما قررناه ظهر ان الوجوه اربعة وعشرون لانه اما ان يسكتا عن البدل او
ينفيا او يشترط على الزوج او عليها او مهرها او بعضه وكل على وجهين اما ان يكون مقبوضا او لا وكل على وجهين اما ان يكون
قبل الدخول او بعده هذا ان كان المسمى معلوما موجودا متقوما او مجهولا جهالة مستدركة كثوب هروي او مروي فان
فحشت الجهالة كما لو طلق ثوبا ويمكن الخطر بان خلعها على ما يثمر نخلها العام او على ما في البيت وليس فيه شيء بطلت التسمية ورد
ما قبضت من المهر كذا في البزازية وقدمناه **ثم اعلم** انه بقي هنا صورة وهي ما في البزازية اختلعت مع زوجها على مهرها ونفقة
عدتها على ان الزوج يرد عليها عشرين درهما صح ولزم الزوج عشرون دليله ما ذكر في الاصل خالعت على دار على ان الزوج
يرد عليها الفا لا شفعة فيه وقيل ان نجاب بدل الخلع عليه يصح وفي صلح القدوري ادعت عليه نكاحا فصالحها على مال بذل

لما لم يجز وفي بعض النسخ جاز والرواية الأولى تخالف المتقدم والتوفيق بينهما إذا خالعت على بدل يجوز إيجاب البدل على الزوج
أيضا ويكون مقابلا لا بدل الخلع وكذا إذا لم يذكر نفقة العدة في الخلع ويكون تقديرا لنفقة العدة أما إذا خالعت على نفقة العدة
ولم تذكر عوضا آخر ينبغي أن لا يجب بدل الخلع على الزوج وقد ذكرنا فيه من الوجه انتهى قيد بالخلع والمباراة لأن الطلاق على مال لا
يسقط شيئا مما يتعلق بالنكاح في ظاهر الرواية وصححه الشارحون وقاضي خان وفي البزازية والولوالجية وعليه الفتوى بعد
أن حكى أن فيه روايتين عن الإمام وأن عندهما هو كالخلع وفي موضع منها طلقها على ألف قبل الدخول ولها عليه ثلاثة آلاف
يسقط ألف وخمسمائة بالطلاق قبل الدخول ويبقى عليه ألف وخمسمائة وتقاصا بألف ولا ترجع عليه بخمسمائة عند البلخي وترجع
عند غيره وعليه الفتوى بناء على أن صريح الطلاق بقدر من المال هل يوجب البراءة من المهر عند الإمام أم لا فالبلخي يوجبه وغيره لا
انتهى **ثم اعلم** أن الأولى في التعبير أن يقال لأن الطلاق على مال لا يسقط المهر فقد صرح في شرح الوقاية والخلاصة والبزازية والجوهرة
بأن النفقة المقضي بها تسقط بالطلاق والطلقة مثل الطلاق بمال وغيره وسنتكلم عليه إن شاء الله تعالى في كتاب النفقات
وأما الخلع بلفظ البيع والشراء فقال قاضي خان وفتاواه إنه لا يوجب البراءة عن المهر إلا بذكره اتفاقا وهو الصحيح وصحح في الفتاوى
الصغرى أنه يوجب البراءة كالخلع واختاره العمادي في الفصول وأطلق في الحقوق فشمل المهر والنفقة المفروضة الماضية والكسوة
كذلك وأما المتعة فقال في البزازية خالعها قبل الدخول وكان لم يسم مهرا تسقط المتعة بلا ذكر انتهى وأما نفقة العدة فلم
تدخل تحت العموم لأنها لم تكن واجبة قبل الخلع لتسقط به وإنما تسقط بالتنصيص قال البزازي اختلعت بمهرها ونفقة عدتها
صح وإن لم تجب النفقة بعد وهي مجهولة لدخولها تبعا كبيع الشرب جاز تبعا للأرض وإن كان مجهولا وفي شرح الطحاوي خالعها
على نفقة العدة صح ولا تجب النفقة بخلاف ما لو أبرأت الزوج عن النفقة في المستقبل لا يصح وفي الظهيرية أن أبرأته عن نفقة
العدة بعد الخلع لا يصح وكذا بعد الطلاق وقيل يصح وهو الأشبه انتهى ما في البزازية وفيها في موضع آخر اختلعت بطليقة
بائنة على حق يجب للنساء على الرجال قبل الخلع وبعده ولم يذكر الصداق ونفقة العدة تبرأ المرأة عنهما لأن المهر ثابت قبل
الخلع وبعده تثبت نفقتها انتهى وفي الخانية من العدة رجل طلق امرأته ثم صالحته من نفقة العدة على شيء إن كانت عدتها
بالأشهر جاز الصلح لأن نهار العدة معلوم وإن كانت عدتها بالحيض لا يجوز لأن المدة غير معلومة انتهى وأما السكنى فلم يصح
إسقاطها بحال لما أنها في غير بيت الطلاق معصية إلا أن أبرأته عن مؤنة السكنى بأن كانت ساكنة في بيت نفسها أو تعطي الأجرة
من مالها فيصح التزامها ذلك كذا في فتح القدير وأما إذا شرط البراءة من نفقة الولد وهي مؤنة الرضاع إن وقتا لذلك وقتا
كسنة مثلا صح ولزم وإلا لا يصح وفي المنتقى إن كان الولد رضيعا صح وإن لم تبين المدة ويرضع حولين انتهى بخلاف الفطيم كذا في
فتح القدير واقتصر في البزازية على ما في المنتقى فإن تركته على الزوج وهربت فللزوج أن يأخذ قيمة النفقة منها ولها أن تطالبه
بكسوة الصبي إلا أن اختلعت على نفقته وكسوته فليس لها وإن كانت الكسوة مجهولة سواء كان الولد فطيما أو رضيعا ولو خالعها
على نفقة ولده عشرا وهي معسرة فطالبته بنفقته يجبر عليها وعليه الاعتماد لا على ما أفتى به بعضهم من سقوط النفقة
كذا في فتح القدير وهو مذكور في القنية وإن مات الولد قبل تمام المدة كان للزوج أن يرجع عليها بحصة الأجر إلى تمام المدة
والحيلة في براءتها أن يقول الزوج خالعتك على أني بريء من نفقة الولد إلى سنتين فإن مات الولد قبلها فلا رجوع لي عليك
كذا في الخانية بخلاف ما لو استأجر الظئر للإرضاع سنة بكذا على أنه إن مات قبلها فالأجر كله لها فالإجارة فاسدة كذا في إجارات
الخلاصة ومقتضى مسئلة موت الولد قبل المدة أن نفقة العدة لو جعلت بدلا في الخلع ثم لم تسكن في منزل الطلاق حتى صارت
ناشزة وسقطت نفقتها أن يرجع الزوج عليها بالنفقة وأنه إذا شرط أنها إذا لم تسكن فلا رجوع أن يصح الشرط كما لا يخفى
فإن قلت إذا خالعها على نفقة العدة ثم تزوجها بعد خمسة أيام مثلا فهل يرجع عليها ببقية النفقة **قلت** نعم لما في القنية
اختلعت نفسها بالمهر ونفقة العدة ونفقة ولده سنة ثم مات الولد بعد خمسة أيام وتزوجها يرجع بنفقة بقية العدة
وبقية نفقة ولده سنة انتهى وهو دليل لما ذكرناه من مسئلة النشوز ثم اعلم أن موتها أو عدم وجود ولد في بطنها لكونه في أثناء
المدة من كونها ترد قيمة الرضاع كما في المحيط ولو اختلعت على أن تمسكه إلى وقت البلوغ صح في الأنثى لا الغلام وإذا تزوجت فللزوج
أن يأخذ الولد ولا يتركه عندها وإن اتفقا على ذلك لأن هذا حق الولد وينظر إلى مثل إمساك الولد في تلك المدة فيرجع
عليها كذا في فتح القدير ومقتضاه أنها لو قصرت في الإنفاق عليه أن يرجع عليها بقيمة النفقة ويفتى هو عليه نظرا له وفي
الولوالجية من كتاب الصلح صالحها على أن يطلقها على أن ترضع ولده سنتين على أن تردها ثوبا بعينه وقبضته فاستهلكته وأرضعت
الصبي سنة ثم مات فإن الزوج يرجع عليها إذا كانت قيمة الثوب والمهر سواء بنصف قيمة الثوب وربع قيمة الرضاع ولو زادت
مع ذلك شاة قيمتها مثل قيمة الرضاع رجع عليها بربع الثوب وبربع قيمة الرضاع وسلمت له الشاة وتوضيحه فيها وقد أطال

في بيانه فليراجع قيد بقوله مما يتعلق بالنكاح لأنهما لا يوجبان البراءة من دين آخر سواه على الصحيح لأنه وإن كان مطلقا
فقد قيدناه بحقوق النكاح لدلالة الغرض وادعى في الجوهرة الإجماع عليه وليس بصحيح فقد روي عن الإمام البراءة عن
سائر الديون كما في فتح القدير **فإن قلت** لو اختلعت على أن لا دعوى لكل على صاحبه هل يشمل ما ليس من حقوق النكاح
قلت مقتضى الإبراء العام ذلك لكن المنقول في البزازية اختلعت على أن لا دعوى لكل منهما على صاحبه ثم ادعى أن له عندها
كذا من القطن يصح لأن البراءة تختص بحقوق النكاح انتهى وكأنه لما وقع في ضمن الخلع تخصص بما هو من حقوق النكاح
وأراد بالنكاح ما ارتفع بهذا الخلع لأنه إذا تزوج امرأة على مهر مسمى ثم طلقها بائنة بعد الدخول ثم تزوجها ثانيا بمهر آخر
ثم اختلعت منه على مهرها برئ الزوج عن المهر الذي يكون في النكاح الثاني دون الأول كذا في الخانية وإنما نص على المهر ليعلم سقوط
باقي الحقوق بالأولى وأطلق النكاح فانصرف إلى الصحيح والخلع في الفاسد غير مسقط لمهر المثل كما في البزازية وقيد بقوله
خالعها المفيد لكونه خاطبها لأنه لو خالعها مع أجنبي بمال فإنه لا يسقط المهر لأنه لا ولاية للأجنبي في إسقاط حقها
وهو خلع الفضولي وسنتكلم عليه مع خلع الوكيل والرسول إن شاء الله تعالى **قوله** ولو خلع صغيرته بمالها لم يجز
عليها أي لا يلزمها المال لأنه لا نظر لها فيه لعدم تقوم البضع حالة الخروج وإنما قررنا عدم الجواز في كلامه بعدم لزوم
المال لأن الصحيح وقوع الطلاق كما في الهداية لأنه تعليق بشرط قبوله فيعتبر بالتعليق بسائر الشروط هذا إذا قبل
الأب فإن قبلت وهي عاقلة تعقل أن النكاح جالب والخلع سالب وقع الطلاق بالاتفاق ولا يلزمها المال وذكر صاحب
المنظومة أن خلع الصغيرة بمال مع الزوج إن كان بلفظ الخلع يقع البائن وإن كان بلفظ الطلاق يقع الرجعي في جامع الفصولين
لو طلق الصبية بمال يقع رجعيا وفي الأمة يصير بائنا إذ الطلاق بمال يصح في الأمة لكنه مؤجل وفي الصبية يقع بلا مال
وفي جوامع الفقه طلقها بمهرها وهي صغيرة عاقلة فقبلت وقع طلقة ولا يبرأ وإن قبل أبوها أو أجنبي روى هشام عن محمد
أنه يقع وروى الهندواني عن محمد لا يقع فلو بلغت وأجازت جاز كذا في فتح القدير وذكر الشارح لو شرط الزوج البدل إن كان
أهلا فإن قبلت وقع اتفاقا ولا يلزم المال وإن قبل الأب صح في رواية لأنه نفع محض لأنها تخلص بلا مال ولا يصح في أخرى لأن قبولها
بمعنى شرط اليمين وهو لا يحتمل النيابة وهذا هو الأصح انتهى أطلق في مالها فشمل مهرها الذي على الزوج ولهذا قال في البزازية خلع
على مهرها ومال آخر سواء في الصحيح انتهى وقيد بالصغيرة ليفيد أنه لو خلع كبيرته بلا إذنها فلا يلزمها المال بالأولى لأنه كالأجنبي
في حقها وفي البزازية الكبيرة إذا خلعها أبوها أو أجنبي بإذنها جاز والمال عليها وإن بلا إذنها لم يجز ولم يرجع بالصداق على
الزوج والزوج على الأب إن ضمن الأب وإن لم يضمن فالخلع يتوقف على قبولها إن قبلت تم الخلع في حق المال وهذا دليل على أن الطلاق
واقع وقيل لا يقع الطلاق ههنا إلا بإجازتها انتهى وقيد بالأب لأنه لو جرى الخلع بين زوج الصغيرة وأمها فإن أضافت الأم البدل
إلى مال نفسها أو ضمنت تم الخلع كالأجنبي وإن لم تضف ولم تضمن لا رواية فيه والصحيح أنه لا يقع الطلاق بخلاف الأب وإن كان العاقد
أجنبيا ولم يضمن البدل إن كانت الصغيرة تعقل العقد والزوج والصداق وأنه مما يتوقف على إجازتها وقيل لا يتوقف وفي
مذهب مالك أن الأب إذا علم أن الخلع خير لها بأن كان الزوج لا يحسن عشرتها والخلع على صداقها صحيح فإن قضى به قاض نفذ قضاؤه
كذا في البزازية وفيها وإذا أراد أن يصح خلع الصغيرة على وجه يسقط المهر والمتعة عن زوجها يخالع أجنبي مع زوجها على
ما قدر المهر والمتعة فيجب البدل على الأجنبي للزوج ثم يحيل الزوج بما عليه من الصداق والمتعة لمن له ولاية قبض صداقها
على ذلك الأجنبي فيبرأ الزوج عن المهر ويكون في ذمة ذلك الرجل انتهى وفيها من موضع آخر وحيلة أخرى أن يحيل الزوج
بالصداق على الأب فيبرأ الزوج منه وينتقل إلى ذمة الأب والأب يملك قبول الحوالة إذا كان المحتال عليه أملى من المحيل والغالب
كون الأب أملى من الزوج وكذا لو كان المحتال عليه مثل المحيل في الملاءة ذكره في الجامع الصغير وذكر شيخ الولوالجي أنه لا يملك
قبولها لو مثله في الملاءة ولو كان الخالع ولي غير الأب يجعله القاضي وصيا حتى يملك قبولها وذكر الحاكم حيلة أخرى وهي
أن يقر الأب بقبض صداقها ونفقة عدتها ثم يطلقها الزوج بائنا وهذا خاص بالأب لصحة إقراره بالقبض بخلاف سائر الأولياء
ويبرأ الزوج في الظاهر لإقرار الأب لا في إقرار غيره ويكتب وإن الأب يقبض حقها وطلاق الزوج بائنا انتهى وتعقبه في جامع
الفصولين بأن الأب إذا كان كاذبا في الإقرار لم يبرأ الزوج عند الله وتحرم عليه فلم تكن هذه الحيلة شرعية ولذا قال في الظاهر
انتهى وفيها أيضا وكلت الصغيرة بالخلع ففعل الوكيل في رواية يصح ويتم الخلع وله البدل وفي رواية لا إلا إذا ضمن الوكيل
البدل وإن لم يضمن الوكيل لا يقع الطلاق قال لها وهي صغيرة إن غبت عنك فأمرك بيدك فطلقي نفسك متى شئت بعد
أن تبرئيني من المهر فوجد الشرط فطلقت نفسها بعدما أبرأته لا يسقط المهر لعدم صحة إبراء الصغيرة ويقع الرجعي
لأنه كالقائل لها عند وجود الشرط أنت طالق على كذا وحكمه ما ذكرنا انتهى وقيد بالأب لأنه لو خلع ابنه الصغير لا يصح

ولا يتوقف خلع الصغيرة على اجازة الولي انتهى وحاصله انه في الصغيرة لا يلزم المال مع وقوع الطلاق وفي الصغير لا يقع
اصلا قوله ولو بالف على انه ضامن طلقت والالف عليه اي على الاب الملتزم لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح
فعلى الاب اولى ولا يسقط مهرها لانه لم يدخل تحت ولاية الاب فاذا بلغت تاخذ نصف الصداق ان كان قبل الدخول وكله ان
كان بعده من الزوج ويرجع هو على الاب الضامن او ترجع على الاب ويرجع هو على الزوج ولو كان المهر عينا اخذته من الزوج كله
ان كان بعد الدخول ونصفه ان كان قبله ويرجع الزوج على الاب الضامن بقيمته كذا في فتح القدير وليس بصحيح لان هذا حكم ما اذا
خالعها على صداقها على انه ضامن له فحينئذ اذا رجعت به على الزوج رجع الزوج به على الاب لضمانه والكلام فيما اذا هو فيما
اذا خالعها على الف على انه ضامن لها وحكمه لزوم الالف عليه للزوج واذا رجعت على الزوج بمهرها فلا رجوع له على ابيها لانه لم
يضمن له الصداق مع ان في جامع الفصولين في مسئلة ما اذا خالعها ابوها على مهرها وضمنه انها ترجع على الاب لا على الزوج
هذا لو ضمن مهرها للزوج والا فلا شك ان المهر لا يسقط بهذا الخلع لصغرها انتهى والظاهر انها مخيرة ان شاءت رجعت على زوجها
او ابيها وفي البزازية خالعها ابوها او اجنبي على صداقها ان ضمن المخالع تم ووقع مجانا ان كان العاقد وبعد البلوغ اخذت
الزوج بنصفه لو قبل الدخول وبكله لو بعده وقال شمس الائمة رجع به على الاب لا على الزوج وان لم يضمن الاب لا شك ان
الصداق لا يسقط وهل تقع البينونة ان قبلت الصغيرة وهي اهل للقبول وقع اتفاقا وان لم تقبل ان كان المخالع اجنبيا ولم يضمن
لا يقع اتفاقا وتكلموا انه هل يتوقف على اجازتها اذا بلغت قبلها وان كان العاقد ابا ولم يضمن للزوج قال ابو بكر اختلف المشايخ في
الوقوع وقال الامام الحلواني فيه روايتان وفي حيل الاصل انه لا يقع ما لم يضمن الاب الدرك له وفي كشف الغوامض ان الطلاق
يقع بقبول الاب على قول محمد بن سلمة وان لم يضمن البدل اي الصداق ولا يجب البدل على الاب ولا عليها وعنه ان الخلع واقع بقبول
الاب والبدل عليه وان لم يضمن وفي طلاق الاصل في خلع الاب على صداقها قبل الدخول بها ان الخلع جائز ولها نصف الصداق وعلى
الاب للزوج نصف الصداق قالوا كيف صح الخلع على صداقها وهو ملكها ولا ولاية له في ابطال ملكها وكيف صح ضمان الصداق
للزوج وهو عليه ولاي معنى يضمن الاب نصف الصداق للزوج وقد ضمن الزوج ذلك لها اجابوا عن ذلك بان الخلع لما اضيف الى
مهرها وذلك ملكها كان مضافا الى مالها والاضافة الى مال الغير بان خلع على عبد انسان صح كاضافة الشرا الى مال غيره فلما صح
اضافة الشرا فلان يصح الخلع وهو اقرب الى الجواز اولى لكن في باب الشرا يجب تسليم البدل على العاقد وفي الخلع لا يجب الا بضمان لرجوع
الحقوق الى من يقع له العقد غير انه اذا ضمن رجع اليه الحقوق بالضمان فاذا خلع وضمن صح وضمن البدل ووقع الطلاق بقبوله
ووجب نصف المهر وسقط النصف ويجب للزوج على الاب نصفه بضمان تسليم كل المهر الى الزوج وان كانت مدخولة فلها جميع
المهر عليه والاب يضمن للزوج كله لانه ضمن تسليم الكل فلم يقدر فيضمن مثله انتهى ولا فرق في حكم ضمانه بين الصغيرة والكبيرة
التي لم تاذنه ولكن ان اجازته وقع وبرئ من الصداق واعتبر هذا الخلع معاوضة بين الزوج والمخالع وطلاقا بلا بدل في حقها
فان بلغ الخبر اليها فاجازت نفذ عليها وبرئ الزوج وان لم تجز رجعت عليه بمهرها والزوج يرجع على الاب بحكم الضمان ونفذ
هذا الخلع كان المخالع قال له اذا بلغها الخبر واجازت كان البدل عليها وان لم تجزه فالبدل علي وما يجب على الاب من الضمان انما يجب
بالعقد لا بحكم الكفالة كذا في البزازية ولذا قال في فتح القدير المراد بالضمان هنا التزام المال لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي
صحيح بخلاف بدل العتق لا يجوز اشتراطه على الاجنبي لانه يحصل به للعبد ما لم يكن حاصلا له وهو اثبات الاهلية والقوة
عن ذلك الاسقاط بخلاف اسقاط الملك في الخلع لا يحصل عنه للمراة ما لم يكن حاصلا قبل فصار الاجنبي والاب مثلها فانه لم يحصل
له شي بخلاف العبد فانه حصل ما ذكرنا له والعوض لا يجب على غير من يحصل له العوض فصار كثمن المبيع الا ان البيع يفسد بالشروط
الفاسدة والخلع لا يفسد بها انتهى وبهذا علم الفرق بين ما يصح التزامه وما لا يصح ومن صور الالتزام ايضا ما في جامع الفصولين
لو زوج الاب بنته الكبيرة فطلبوا وقت الدخول ان يهب للزوج شيئا من مهرها ينبغي ان يهب باذنها وان يضمن للزوج عنها فيقول
ان انكرت هي الاذن بالهبة وغرمتك ما وهبته فانا ضامن ويصح هذا الضمان لاضافته الى سبب الوجوب لان من زعم الاب والزوج
انها كاذبة في الانكار وان ما اخذته دين عليها للزوج فالاب ضمن بدين واجب فصح انتهى والظاهر من اخر كلامه ان الضمان بمعنى الكفالة
لا التزام المال ابتداء كما لا يخفى واشار بقوله لم يجز عليها الى ان الاب فضولي في خلع الصغيرة فيستفاد منه خلع الفضولي وحاصله
كما في المحيط ان المتعاقدين من بد خلا ان يخاطب الاجانب وان كان المخاطب في خلع المراة فالمعتبر قبولها سواء كان البدل عنها او مطلقا
اضاف البدل الى نفسه او لم يضف لانها هي العاقدة وان كان المخاطب هو الاجنبي ان اضاف البدل الى نفسه فالمعتبر قبوله
لانه التزم تسليم ذلك من ملكه وان لم يضفه الى نفسه ولا الى احد فالمعتبر قبولها لانها الاصل فيه فلو قال اجنبي للزوج اخلع
امراتك على هذه الدار او هذه الالف فالقبول الى المراة ولو قال على عبدي هذا او الفي هذه ففعل وقع الخلع لانه هو العاقد

لما اضاف المال الى نفسه ولو قال لها الزوج خلعتك على دار فلان فالقبول اليها ولو قال لصاحب العبد خلعت امراتي
بعبدك والمراة حاضرة فالقبول لصاحب العبد ولو قال رجل للزوج اخلعها على الف فلان هذا او عبد فلان او على الف على
ان فلانا ضامن لها فالقبول لفلان ولو قالت اخلعني بالف على ان فلانا ضامن له ففعل وقع الخلع فان ضمن فلان اخذ الزوج
من ايهما شاء والا فمنها فقط انتهى وفي البزازية الخلع اذا جرى بين الزوج والمراة فاليها القبول كان البدل مرسلا او مطلقا او مضافا
الى المراة او الاجنبي اضافة ملك او ضمان فالى الاجنبي لا المراة انتهى واما التوكيل به فقال في الخانية وكيل المراة بالخلع اذا قبل
الخلع تم الخلع وهل يطالب الوكيل ببدل الخلع فالمسئلة على وجهين ان كان الوكيل ارسل البدل ارسالا بان قال للزوج اخلع امراتك
بالف درهم او على هذا الالف واشار الى الف للمراة كان البدل على المراة ولا يطالب به الوكيل وان اضاف الوكيل البدل الى نفسه اضافة
ملك او ضمان بان قال اخلع امراتك على الفي هذه او على هذه الالف واشار الى الف نفسه او على الف على اني ضامن كان
البدل على الوكيل ولا تطالب به المراة وللوكيل ان يرجع على المراة قبل الاداء او بعده وان لم تكن المراة امرته بالضمان بخلاف
الوكيل بالنكاح من قبل الزوج اذا ضمن المهر للمراة ولم يكن الضمان بامر الموكل فانه لا يرجع على الموكل انتهى ولا ينفرد احد الوكيلين
به بخلاف الطلاق والوكيل بالطلاق لا يملك الخلع والطلاق على مال ان كانت مدخولة على الصحيح لانه خلاف الخير بخلاف
غيرها فانه الى خير ولو زعم رجل انه وكيلها بالخلع فخالعها معه على الف ثم انكرت المراة التوكيل فان ضمن الفضولي المال للزوج
وقع الطلاق وعليه المال والا ان لم يدع الزوج التوكيل لم يقع وان ادعاه وقع ولا يجب المال كذا في المحيط ولو وكله بان
يخالعها بعد شهر فمضت المدة ولم يخالع الوكيل لا يجبر الوكيل على الخلع وان طلبت المراة وبمضي المدة لا ينعزل الوكيل وذكر
الامام محمد ان توكيل الصبي والمعتوه عن البالغ العاقل بالخلع صحيح والواحد لا يصلح في الخلع وكيلا من الجانبين بان وكلته هي
بالخلع فوكله الزوج سواء كان البدل مسمى او لا وعن محمد انه يصح كذا في البزازية.

باب الظهار

هو في اللغة مصدر ظاهر امراته اذا قال لها انت علي كظهر امي كذا في الصحاح والمغرب وفي المصباح قيل انما خص ذلك بذكر
الظهر لان الظهر من الدابة موضع الركوب والمراة مركوبة وقت الغشيان فركوب الام مستعار من ركوب الدابة ثم شبه ركوب
الزوجة بركوب الام الذي هو ممتنع وهو استعارة لطيفة فكانه قال ركوبك للنكاح حرام علي وكان الظهار طلاقا في
الجاهلية فنهوا عن الطلاق بلفظ الجاهلية واوجب عليهم الكفارة تغليظا في النهي انتهى والمذكور في كتب الشافعية انه
كان طلاقا في الجاهلية يوجب حرمة مؤبدة لا رجعة فيه وفي الشريعة ما ذكره بقوله هو تشبيه المنكوحة بمحرمة عليه على
التابيد اراد بالمنكوحة ما يصح اضافة الطلاق اليه من الزوجة وهو ان يشبهها او عضوا يعبر به عنها او جزءا شائعا منها
لما سياتي واراد بالزوج المسلم لانه لا ظهار للذمي عندنا ولم يقيدها بشي لتشمل المدخولة وغيرها الكبيرة والصغيرة الرتقا
وغيرها العاقلة والمجنونة المسلمة والكتابية وقيد بالتابيد لانه لو شبهها باخت امراته لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة
بكون امراته في عصمته وكذا المطلقة ثلاثا واطلق الحرمة فشمل المحرمة نسبا وصهرية ورضاعا واراد بالتابيد تابيد الحرمة
باعتبار وصف لا يمكن زواله لا باعتبار يمكن زواله فان المجوسية محرمة على التابيد ولو قال كظهر مجوسية لا يكون مظاهرا
ذكره في جوامع الفقه لان التابيد باعتبار دوام الوصف وهو غير لازم لجواز اسلامها بخلاف الامية والاختية وغيرهما
كذا في فتح القدير والتحقيق ان حرمة المجوسية ليست مؤبدة بل هي موقتة باسلامها او بصيرورتها كتابية ولا حاجة الى ما
ذكره كما لا يخفى ولذا علل في المحيط بانها ليست محرمة على التابيد وضم الى المجوسية المرتدة وشمل كلامه التشبيه الصريح
فدخل ما لو ظاهر من امراته ثم قال لاخرى انت علي مثل هذه ينوي الظهار فانه يكون مظاهرا ولو بعد موتها وبعد التكفير باعتبار
تضمن قوله لها انت علي كظهر امي فالتشبيه فيها باعتبار خصوص وجه الشبه المراد لا باعتبار نفس التشبيه بها وكذا لو كانت
امراة رجل اخر ظاهر زوجها منها فقال انت علي مثل فلانة ينوي ذلك صح ولو كان بعد موتها وكذا لو ظاهر من امراته ثم قال لاخرى
اشركتك في ظهارها فالحاصل ان حقيقة الظهار الشرعي تشبيه الزوجة او جزء شائع منها او معبر عن الكل بما لا يحل النظر
اليه من المحرمة على التابيد كذا قالوا ولو قال الوامر محرم دون محرمة صفة لتشمل التناول للذكر والانثى لكان اولى لانه لو قال
انت علي كفرج ابي او قريبي كان مظاهرا اذ فرجهما في الحرمة كفرج امه كذا في المحيط وينبغي عدم التقييد بالاب والقريب لان
فرج الرجل الاجنبي محرم على التابيد ايضا واشار بقوله بمحرمة الى ان المشبه الرجل لانه لو كانت المراة بان قالت انت علي كظهر ابي
او انا عليك كظهر امك فالصحيح كما في المحيط انه ليس بشي فلا حرمة ولا كفارة ومنهم من اوجب عليها الكفارة ثم اختلفوا هل
هي كفارة يمين او ظهار ورجح ابن الشحنة انها كفارة يمين وذكر ابن وهبان تفريعا على القول بوجوب الكفارة انها تجب بالحنث

ان كانت كفارة يمين وان كانت كفارة ظهار فان كان تعليقا يجب متى وجب وان كانت في نكاحه يجب للحال لما لم يطلقها لانه لاجل
لها العزم على منعه من الجماع انتهى وفي الخانية ولو شبهها بمن يحرم الابا والام قال محمد لا يكون ظهارا وقال ابو يوسف يكون ظهارا وهو
الصحيح ولو شبهها بام امراة او ابنة امراة قد زنى بها يكون ظهارا انتهى ولو قبل اجنبية بشهوة ثم شبه زوجته بابنتها لم يكن
مظاهرا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كذا في الولوالجية فلذا زاد في النهاية لفظة اتفاقا في التعريف وتبعه الشارح
وغيره وما في الدراية لو شبهها بام امراة زنى بها ابوه او ابنه كان مظاهرا اشكل لان غايته كام زوجة ابيه او ابنه وهي حلال
كذا في فتح القدير والظاهر انه سبق قلم وقد ظهر لي انه لا حاجة الى الاثنين في تشبيهها بمن يحرم الابا والابن فقد علمت انه يكون مظاهرا
على الصحيح مع انه لا اتفاق على حرمتها لمخالفة الشافعي واما في مسئلة تشبيهها بابنة المقبلة بشهوة فلان حرمة البنت عليه
ليست مؤبدة لارتفاعها بقضاء الشافعي بحلها كما في المحيط فارقا بين التقبيل والوطي بان حرمة الوطي منصوص عليها فلم ينفذ
قضاء الشافعي بحل اصول المزنية وفروعها بخلاف التقبيل وعلى هذا لو شبهها بالملاعنة لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة
بتكذيبه نفسه ولو شبهها بالاخت من لبن الفحل لا يكون مظاهرا لان حرمتها موقتة بقضاء الشافعي بحلها فهي كالمقبلة وبهذا
التقرير ان شاء الله تعالى استغني عنهما في فتح القدير واطلق في التشبيه فشمل المعلق ولو شبهها كالطلاق والموقت كانت علي
كظهر امي يوما او شهرا فان اراد قربانها في ذلك الوقت فانه لا يجوز بغير كفارة ويرتفع الظهار بمضي الوقت كما في الخانية ولو
قال لها انت علي كظهر امي كل يوم فهو ظهار واحد ولو قال في كل يوم تجدد الظهار كل يوم فاذا مضى يوم بطل ظهار ذلك اليوم
وكان مظاهرا في اليوم الاخر وله ان يقربها ليلا ولو قال انت علي كظهر امي اليوم وكلما جاء يوم كان مظاهرا منها اليوم واذا
مضى بطل هذا الظهار وله ان يقربها في الليل فاذا جاء غد كان مظاهرا ظهارا اخر وانما غير موقت وكذلك كلما جاء يوم صار
مظاهرا ظهارا اخر مع بقاء الاول واذا قال انت علي كظهر امي رمضان كله ورجب كله فكفر في رجب سقط ظهار رجب وظهار
رمضان استحسانا والظهار واحد وان كفر في شعبان لم يجز انت علي كظهر امي الا يوم الجمعة ثم كفر ان كفر في يوم الاستثناء لم يجز والا جاز
انت علي كظهر امي الى شهر لا يكون مظاهرا قبله كذا في التاتارخانية وغيرها وفيها عن ابي يوسف انت علي كظهر امي اذا جاء غد كان باطلا
ولو قال انت علي كظهر امي امس كان باطلا انتهى والفرعان مشكلان لان الاول من قبيل اضافة الظهار او تعليقه وهما صحيحان
كما قدمناه وقد صرح بهما في البدائع والثاني ينبغي ان يكون كالطلاق ان كان نكحها قبل امس كان مظاهرا الان وان نكحها اليوم كان لغوا
والحاصل ان هنا اربعة اركان المشبه والمشبه به واداة التشبيه اما الاول وهو المشبه بكسر الباء فهو الزوج البالغ
العاقل المسلم وزاد في التاتارخانية العالم ولا يخفى ما فيه واما الثاني وهو المشبه بفتح الباء المنكوحة او عضو منها
يعبر به عن كلها او جزء شايع واما الثالث وهو المشبه به عضو لا يحل النظر اليه من محرمة عليه تابيدا واما الرابع فهو الدال
عليه وهو ركنه وهو صريح وكناية فالصريح انت علي كظهر امي ومني وعندي ومعي كعلي ولم ار حكم ما اذا قال انت كظهر امي
بدون اضافة له وينبغي ان لا يكون مظاهرا لاحتمال ان قصد انها كظهر امه على غيره وانا منك مظاهر وظاهرت منك من الصريح
وفي التاتارخانية وعن ابي يوسف لو قال انت مني مظاهرة كان باطلا وشرطه في المراة كونها زوجة ولو امة فلا يصح من امته ولا
من مبانته ولا من اجنبية الا اذا اضافه الى التزوج كما سياتي وفي الرجل كونه من اهل الكفارة فلا يصح من ذمي وصبي ومجنون
لان الكافر ليس من اهل الكفارة وفي التاتارخانية يلزم الذمي كفارة الظهار اذا ظاهر وفي صحته عن ابي يوسف نظر وانما نقله
المشايخ عن الشافعي والحاصل انه تعالى قيد بقوله منكم في الاية الاولى وهي قوله الذين يظهرون منكم من نسائهم ما هن امهاتهم
ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا وان الله لعفو غفور ولما شرع في بيان الكفارة لم يقيده بقوله
منكم فقال والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لكن لما لم يكن اهلا للكفارة لم يصح ظهاره
قال بعضهم والعجب من الشافعي انه قيد الرقبة بالايمان ولم يجوز ان يملك الكافر المؤمن وصحح ظهاره فكان متناقضا ورده بعض الشافعية
بان اعتبار الكفارة به الاطعام ولا يلزم من صحة الظهار ان يكون المظاهر اهلا لكل الانواع بدليل ان ظهار العبد صحيح عندنا مع انه
ليس اهلا لغير الصوم ولو ظاهر المسلم ثم ارتد بقي ظهاره عند ابي حنيفة حتى لو اسلم لا تحل القربان الا بالكفارة وعندهما لا يبقى
لان المرتد ليس اهلا لحكمه وهو الكفارة وله ان الحال حال بقاء حكمه وهو الحرمة لا حال الانعقاد والكفر ليس بمضاد للحرمة وحكمه
حرمة الوطي ودواعيه الى غاية الكفارة **قوله** حرم الوطي ودواعيه بانت علي كظهر امي حتى يكفر اما حرمة الوطي فبالكتاب
والسنة واما حرمة الدواعي فلدخولها تحت النص المفيد لحرمة الوطي وهو قوله من قبل ان يتماسا لانه لا موجب فيه
للحمل على المجاز وهو الوطي لامكان الحقيقة ويحرم الجماع لانه من افراد التماس فيحرم الكل بالنص كذا في فتح القدير وقد يقال ان
الموجب للحمل على المجاز موجود وهو صدق التماس على المس بغير شهوة وليس بحرام اتفاقا فالتحقيق خلاف ما زعم انه التحقيق

وهو ان الاصل ان الوطي اذا حرم حرم ما كان داعيا اليه لان طريق المحرم محرم وقد استمر هذا في الاستبراء والاحرام والاعتكاف و
خرج في الصوم والحيض عن هذا الاصل بالنص الصريح وهو انه عليه السلام كان يقبل بعض نسائه وهو صائم وكان يقبلها وهي
حائض وحكمته لرفع الحرج لو حرمت الدواعي في الصوم والحيض لكثرة وقوعهما بخلاف غيرهما وعن محمد للمظاهر تقبيلها اذا
قدم من سفر بغير شهوة للشفقة والدواعي المباشرة والتقبيل واللمس عن شهوة والنظر الى فرجها بشهوة كما في البدائع ولا يدخل
فيها النظر اليها بشهوة وفي التاتارخانية ولا يحرم النظر الى ظهرها وبطنها ولا الى الشعر والصدر وفي الهداية ان اللفظ الصريح
اعني انت علي كظهر امي لا يكون الا ظهارا ولو نوى به الطلاق لا يصح لانه منسوخ فلا يتمكن من الاثبات به وهو يقتضي ان الظهار
كان طلاقا في الاسلام حتى يوصف بالنسخ مع انه كما قال اولا انه كان طلاقا في الجاهلية وهو يقتضي ان تجعله ظهارا ليس ناسخا
ولم ار احدا من شراحها تعرض لذلك وذكر الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير البحث الثاني ان الظهار كان من اشد طلاق
الجاهلية لانه في التحريم اوكد ما يكون فان كان ذلك الحكم مقررا في الشرع كانت الاية ناسخة له والا لم يعد ناسخا في الشرع لا في عادة
الجاهلية لكن الذي روي انه عليه السلام قال لها حرمت او ما اراك الا قد حرمت عليه كالدلالة على انه كان شرعا فاما ما روي
انه توقف في الحكم فلا يدل على ذلك انتهى واشار المصنف الى ان هذه الحرمة لا ترتفع الا بالكفارة فلا يبطل الظهار بزوال ملك
النكاح ولا يبطل لانحلال المحلية حتى لو ظاهر منها ثم طلقها باينا ثم تزوجها لا يحل له وطيها حتى يكفر وكذا اذا كانت زوجته
امة فظاهر منها ثم اشتراها وكذا اذا كانت حرة فارتدت عن الاسلام ولحقت بدار الحرب فسبيت ثم اشتراها وفي المحيط اسلم زوج
المجوسية وظاهر منها قبل عرض الاسلام عليها صح لكونه من اهل الكفارة انتهى قالوا وللمراة ان تطالبه بالوطي وعليها ان تمنعه
من الاستمتاع بها حتى يكفر وعلى القاضي ان يجبره على التكفير دفعا للضرر عنها بحبس فان ابى ضربه ولا يضرب في الدين ولو قال
قد كفرت صدق ما لم يعرف بالكذب وفي التاتارخانية اذا ابى عن التكفير عزره بالضرب والحبس الى ان يكفر او يطلق ثم اعلم ان تعليقه
بمشيئة الله تعالى يبطله ولو قال ان شاء فلان فالمشيئة اليه **قوله** فلو وطي قبله استغفر ربه فقط اي لو وطي قبل التكفير
لا يجب عليه كفارة لاجل الوطي والواجب الكفارة الاولى لما رواه الترمذي في المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة واما
الاستغفار فمنقول في الموطا من قول مالك والمراد منه التوبة من هذه المعصية وهي حرمة الوطي قبل الكفارة **قوله**
وعوده عزمه على وطيها اي عود المظاهر المذكور في الاية عزمه على وطي المظاهر منها وهو بيان لسبب وجوب الكفارة وقد اختلف
فيه اصحابنا على اقوال محكية في البدائع فالعامة على ان السبب مجموع الظهار والعود لانه المذكور قبل فاء التسبيبة ولان
الكفارة دائرة بين العقوبة والعبادة فلا بد ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة حتى تتعلق العقوبة بالمحظور وهو الظهار
والعبادة بالمباح وهو العزم على وطيها لانه نقض للمنكر وقيل الظهار سبب بالاضافة والعود شرط وقيل عكسه وقيل هما شرطان
والسبب ثالث وهو كون الكفارة طريقا متعينا لايفاء حقها وكونه قادرا على ايفايه وقيل كل منهما شرط وسبب ومن جعل السبب العزم
اراد به العزم المؤكد حتى لو عزم ثم بدا له ان لا يطاها لا كفارة عليه لعدم العزم المؤكد لا انها وجبت بنفس العزم ثم سقطت كما قال
بعضهم لان الكفارة بعد سقوطها لا تعود الا بسبب جديد كذا في البدائع لكن اورد على من جعل العود وحده سببا ان الحكم يتكرر
بتكرر سببه لا شرطه والكفارة تتكرر بتكرر الظهار لا العزم وانه لو قدمها على العزم صح ولو كان سببا لم يصح ولكن دفع الكافي بانها
انما وجبت لرفع الحرمة الثابتة في الذات فيجوز بعد ثبوتها كما قلنا في الطهارة انها جائزة قبل ارادة الصلاة مع انها سببها
لانها شرعت لرفع الحدث فيجوز بعد وجوده واورد على من جعله الظهار فقط ان السبب ما دار بين محظور ومباح وهو محظور
فقط فلا يصلح للسببية وسيجي عنه في الكفارة ولم يظهر لي ثمرة الاختلاف بين الاقوال لاتفاقهم على جوازها بعد الظهار
قبل العزم وعلى عدمه قبل الظهار وعلى تكررها بتكرر الظهار وان لم يتكرر العزم وعلى انه لو عزم ثم ترك فلا اثم ولا عدم الكفارة لو
اباها بعده وبعد العزم ومراد الشارح من قول المشايخ العزم على وطيها العزم على استباحة وطيها لا العزم على نفس الوطي لانهم
قالوا المراد في الاية ثم يعودون لنقض ما قالوا ورفعه وهو انما يكون باستباحتها بعد تحريمها لكونه ضد الحرمة لا نفس
وطيها ولقد ابعد من قال ان المراد تكرار الظهار لانه لو كان كذلك لقال تعالى ثم يعيدون ما قالوا من الاعادة لا من العود وتمام
تحقيقه في التفسير الكبير للامام فخر الدين **قوله** وبطنها وفخذها وفرجها كظهرها اي الام وهي المشبه به وقدمنا ان
المعتبر فيه عضو لا يحل النظر اليه من محرمة تابيدا وهذه الاعضاء كذلك فخرج عضو يحل النظر اليه كاليد والرجل و[illegible]
فلا يكون ظهارا وفي الخانية انت علي كركبة امي في القياس يكون مظاهرا ولو قال كفخذ امي لا يكون مظاهرا لفقد الشرط
في الثانية من جهة المشبه **قوله** واخته وعمته وامه رضاعا كامه اي نسبا لما قدمنا ان المعتبر في المشبه به كونها محرمة
تابيدا نسبا او صهرا او رضاعا فخرج من لا تحرم تابيدا كاخت امراته وعمتها وخالتها والمرتدة والمجوسية والملاعنة والمقبلة

حراما والمطلقة ثلاثا والاخت رضاعا من لبن الفحل خاصة كان رضع على امراة لها لبن من زوج له بنت من غير المرضعة فان الرضيع بعد بلوغه اذا شبه امراته بهذه البنت لا يكون مظاهرا وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم وما في الدراية معزيا الى شرح القدوري لو شبهها بامراة زنى بها ابوه او ابنه كان مظاهرا غلط لان غايته ان تكون كزوجة ابيه او ابنه وهي حلال والتعبير بالغلط اولى من قوله في فتح القدير يشكل لانه لا يقال الا فيما يمكن تاويله وهذا ليس كذلك وفي البزازية من فصل الخلوة حلف بامراة ثم قال لزوجته انت علي كظهر ام تلك المراة لا يكون مظاهرا والمراد حلف باجنبية لا بزوجته لانها ام امها حرام بالعقد تابيدا **قوله** وراسك ووجهك وفرجك ورقبتك ونصفك وثلثك كانت بعضا لان المشبه في المعتبر ان يذكرها او جزءا شائعا منها او عضوا يعبر به عنها كلها وضابطه ما صح اضافة الطلاق اليه كان مظاهرا به فخرج اليد والرجل فلو قال بطنك على كظهر امي لا يكون مظاهرا للامتناع من جهة المشبه وفي الخانية راسك كراس امي لا يكون مظاهرا للامتناع من جهة المشبه به **قوله** وان نوى بانت علي مثل امي او كامي برا او ظهارا او طلاقا فكما نوى والا لغا بيان للكنايات فيها انت علي مثل امي او كامي فان نوى الكرامة قبل منه لانه مستعمل فيه والتقدير انت عندي في الكرامة كامي وان نوى الظهار كان ظهارا لكونه كناية فيه واشار الى انه لا صريح له لانه لا بد فيه من ذكر العضو وحينئذ لا يحتاج الى النية ولا تصح فيه نية الطلاق والايلاء لانها تغيير للمشروع واذا نوى الطلاق في مسئلة الكتاب كان بائنا كلفظ الحرام وان لم ينو شيئا كان باطلا ولم يتعرض لنية الايلاء للاختلاف فابو يوسف جعله ايلاء لانه ادنى من الظهار ومحمد جعله ظهارا نظرا الى اداة التشبيه وصح انه ظهار عند الكل لانه تحريم موكد بالتشبيه ودل على انه ليس بشرط في مسئلة الكتاب اذا انت مثل امي كذلك كما في الخانية وقيد بالتشبيه لانه لو حذفه بان قال انت امي لا يكون مظاهرا لكنه مكروه لقربه من التشبيه وقياسا على قوله يا اخيه المنهي عنه في حديث ابي داود المصرح بالكراهة ولولا التصريح بها لامكن القول بالظهار فعلم انه لا بد في كونه ظهارا من التصريح باداة التشبيه شرعا ومثله قوله يا بنتي يا اختي ونحوه **قوله** وبانت علي حرام كامي ظهارا او طلاقا فكما نوى لانه لما زاد على المثال الاول لفظ التحريم امتنع ارادة الكرامة وصحة نية الظهار والطلاق ولم يبين ما اذا لم ينو شيئا للاختلاف فمحمد جعله ظهارا وابو يوسف ايلاء و[illegible] الاول **قوله** وبانت علي حرام كظهر امي طلاقا او ايلاء فظهار لانه لما زاد على المثال الثاني لفظة الظهار كان صريحا فيه فكان مظاهرا سواء نوى او نوى الطلاق او الايلاء او لم تكن له نية **قوله** ولا ظهار الا من زوجته اي ابتداء الظهار فشمل الحرة والامة والمدبرة وام الولد او ابنتها او مكاتبة او مستسعاة فلا يصح من امته موطوءة كانت او غير موطوءة قنة او مدبرة او ام ولد او ابنتها او مكاتبة او مستسعاة لان النص لم يتناولها لان حقيقة اضافة النساء الى رجل او رجال انما يتحقق مع الزوجات لانه المتبادر حتى صح ان يقال هؤلاء جواريه لا نساؤه ولهذا لم تدخل في نص الايلاء ايضا ولا في قوله وامهات نسائكم حتى لا تحرم عليه ام امته قبل وطي امته واستدل الامام الرازي في تفسيره على عدم دخول الاماء تحت نسائنا بقوله تعالى او نسائهن والمراد منه الحرائر ولولا ذلك لما صح عطف قوله تعالى او ما ملكت ايمانهن لان الشي لا يعطف على نفسه انتهى وقيد بالابتداء لانه في البقاء لا يحتاج الى كونها زوجة لما قدمنا انه لو ظاهر من زوجته الامة ثم ملكها بقي الظهار وكما خرجت الامة خرجت الاجنبية والمبانة حتى لو علق الظهار بشرط ثم ابانها ثم وجد الشرط في العدة لا يصير مظاهرا بخلاف الابانة المعلقة والفرق في البدائع وحاصله انه وقت وجود الشرط صادق في التشبيه فلا ظهار واما في الطلاق ففائدة وقوع المعلق بعد تقدم الابانة تنقيص العدد وصح اضافته الى الملك او سببه كالطلاق بان قال ان تزوجتك فانت علي كظهر امي فان نكحها كان مظاهرا وفي التاتارخانية لو قال اذا تزوجتك فانت طالق ثم قال اذا تزوجتك فانت علي كظهر امي فتزوجها يقع الطلاق ولا يلزم الظهار في قول ابي حنيفة وقال صاحباه يلزمانه جميعا ولو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت علي كظهر امي مائة مرة فعليه لكل مرة كفارة انتهى **قوله** فلو نكح امراة بغير امرها فظاهر منها فاجازته بطل لانه صادق في التشبيه في ذلك الوقت ولا يتوقف على الاجازة كالنكاح لان الظهار ليس بحق من حقوقه حتى يتوقف بتوقفه بخلاف اعتاق المشتري من الغاصب فانه يتوقف بتوقف الملك وينفذ بنفاذه كما افاده المصنف في البيوع بقوله وصح عتق مشتر من غاصب باجازة بيعه لان الاعتاق حق من حقوق الملك بمعنى انه اذا ملك العبد يملك ان يعتقه كما في فتح القدير ويرد عليه الطلاق فانه على هذا التفسير من حقوق النكاح بمعنى انه اذا نكحها يملك ان يطلقها فيقتضي انه لو طلقها في النكاح الموقوف توقف بتوقفه وينفذ بنفاذه مع ان المصرح به في جامع الفصولين لو طلقها ثلاثا في النكاح الموقوف لم تحرم عليه ولا يقبل الاجازة وصار ردا ولهذا فسر كون الاعتاق من حقوق الملك بكونه منهيا له في العناية وهنا لا يرد عليه الطلاق **قوله** انتن علي كظهر امي ظهار منهن لانه اضاف الظهار اليهن فكان كاضافة الطلاق اليهن **قوله** وكفر لكل اي لزمه الكفارة لكل واحدة اذا عزم على وطئها لان الكفارة لرفع الحرمة وهي متعددة بتعددهن وانما قال وكفر لكل ولم يكتف بقوله كان مظاهرا منهن لانه لا يلزم كان واحد فلا يكون مظاهرا من الكل ولكن اكتفيا بكفارة واحدة قيدنا بالظهار لانه لو آلى منهن كان موليا منهن وعليه كفارة واحدة لانها في الايلاء يجب لهتك حرمة

اسم الله تعالى وهو ليس متعدد واشار الى انه لو ظاهر من امراته مرارا في مجلس او مجالس فعليه لكل ظهار كفارة الا ان نوى به الاول كما ذكره الاسبيجابي وغيره وفي بعض الكتب فرق بين المجلس والمجالس والمعتمد الاول وقدمنا في باب التعليق عن البزازية ان الظهار كالطلاق والعتاق مبني علق بشرط متكرر فانه يتكرر كما لو قال كلما دخلت الدار فانت علي كظهر امي تكرر بتكرر الدخول بخلاف اليمين

فصل في الكفارة

من كفر الله عنه الذنب محاه ومنه الكفارة لانها تكفر الذنب وكفر عن يمينه اذا فعل الكفارة كذا في المصباح وفي القاموس الكفارة ما كفر به من صدقة وصوم ونحوهما انتهى وفي المحيط انها منبئة عن الستر لغة لانها ماخوذة من الكفر وهو التغطية والستر قال الشاعر ٭ في ليلة كفر النجوم غمامها ٭ اي سترها انتهى والكلام يقع في مواضع في معناها وقد قدمناه وفي سببها وهو قسمان سبب مشروعيتها وسبب وجوبها فالاول ما هو سبب لوجوب التوبة وهو اثلامه وعهده مع الله ان لا يعصيه واذا عصاه تاب لانه من تمام التوبة لانها شرعت للتكفير والثاني فقال في التنقيح سببها ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة بمعنى ان يكون مباحا من وجه محظورا من وجه اخر والحاصل ان السبب يكون على وفق الحكم فالقتل خطا مباح باعتبار عدم التعمد محظور باعتبار عدم التثبت والافطار عمدا مباح نظرا الى انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور لكونه جناية على العبادة واما كفارة اليمين فسببها اما اليمين المعقودة للاضافة اليها وهي دائرة بين الحظر والاباحة او الحنث وهو دائر ايضا واما كفارة الظهار فعلى القول بان المضاف اليه سبب وهو الظهار وهو قول الاصوليين فانما كان دائرا بين الحظر والاباحة مع انه منكر من القول وزور باعتبار ان التشبيه يحتمل ان يكون للكرامة فلم يتمحض كونه جناية واما على قول من جعل السبب كلا من الظهار والعود فظاهر لكون الظهار محظورا والعود مباحا لكونه امساكا بمعروف ونقضا للقول الزور والذي يظهر انه لا ثمرة للاختلاف في سببها لانهم اتفقوا على انه لو عجلها بعد الظهار قبل العود جاز ولو كرر الظهار تكررت الكفارة وان لم يتكرر العزم ولو عزم ثم ترك فلا وجوب ولو عزم ثم ابانها سقطت ولو عجلها قبل الظهار لم يصح وفي الطريقة المعينية لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي ان يكفر المعصية ويذهب اثره خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة واما ركنها فالفعل المخصوص من اعتاق وصوم واطعام على ما سياتي واما شروطها فكل ما هو شرط انعقاد سبب وجوبها من اليمين والظهار والافطار والقتل ومن شرائط وجوبها القدرة عليها واما شرائط الصحة فنوعان عامة وخاصة فالعامة النية وشرطها المقارنة لفعل التكفير فان تاخرت عنه لم يجز وسياتي بيان ما اذا اعتق رقبة عن كفارتين وسياتي بيان شرط صحة كل نوع من انواعها ومصرفها مصرف الزكاة فلا يجوز اطعام الغني ولا مملوكه ولا الهاشمي الا الذمي فانه مصرف لها دون الحربي واما صفتها فهي عقوبة وجوبا لكونها شرعت اجزية لافعال فيها معنى الحظر عبادة اداء لكونها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب والغالب فيها معنى العبادة الا كفارة الفطر في رمضان فان جهة العقوبة فيها غالبة بدليل انها تسقط بالشبهات كالحدود ولا تجب مع الخطا بخلاف كفارة اليمين لوجوبها مع الخطا وكذا كفارة القتل الخطا واما كفارة الظهار فقالوا ان معنى العبادة فيها غالب وخالفهم صدر الشريعة في الاصول فجعلها ككفارة الفطر معنى العقوبة فيها غالب لكونها من القول وزورا ورده في التلويح بانه فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلتصريحهم بخلافه واما الثاني فلان من حكم ما تكون العقوبة فيه غالبة ان تسقط بالشبهة وتتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر مرارا لم تلزمه الا كفارة واحدة ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امراته مرارا لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلانه لم يتحقق كونه جناية لاحتمال ان يكون التشبيه للكرامة وتمامه فيه واما حكمها فسقوط الواجب عن ذمته وحصول الثواب المقتضي لتكفير الخطايا وهي واجبة على التراخي على الصحيح لكون الامر مطلقا حتى لا ياثم بالتاخير عن اول وقت الامكان ويكون مؤديا لا قاضيا ويتضيق في اخر عمره وياثم بموته قبل الاداء ولا تؤخذ من تركته ان لم يوص ولو تبرع الورثة جاز الا في الاعتاق والصوم كذا في البدائع فان اوصى كان من الثلث واما انواعها فخمس كفارة الظهار وكفارة القتل وكفارة الفطر وهي مرتبة الاعتاق ثم الصوم ثم الاطعام الا كفارة القتل فانه لا اطعام بعد الصوم وكفارة اليمين وهي مخير فيها كما سياتي وكفارة جزاء الصيد وقد تقدم في جنايات الاحرام وزاد في البدائع كفارة الحلق ولكن المذكور في الاية الفدية ففدية من صيام او صدقة او نسك **قوله** وهو تحرير رقبة اي التكفير المستفاد من قوله حتى يكفر والتحرير من حر المملوك عتق حرا من باب لبس وحرره صاحبه ومنه فتحرير رقبة وتحرير المعنى [illegible] كذا في المغرب فالتحرير بمعنى الاعتاق وهو اولى من قول الهداية عتق رقبة فانه لو ورث من يعتق عليه فنوى به الكفارة مقارنا لموت المورث لا يجزيه عنها لعدم الصنع منه بخلاف ما اذا نوى عند العلة الموضوعة للملك كالشراء والهبة كما سياتي والرقبة من الحيوان معروفة وهي في معنى المملوك من تسمية الكل باسم البعض كذا في المغرب وفي الهداية هي عبارة عن الذات اي الشيء المرقوق

المملوك من كل وجه فشمل الذكر والانثى الصغير والكبير ولو رضيعا وفي البدائع فان قيل الصغير لا منافع لاعضائه فينبغي ان لا يجوز
اعتاقه عن الكفارة كالزمن ولذا لا يجوز اطعامه عن الكفارة فكذا اعتاقه فالجواب عن الاول ان اعضاء الصغير سليمة لكنها ضعيفة
وهي بعرض ان تصير قوية فاشبه المريض واما اطعامه عن الكفارة فجائز بطريق التمليك لا الاباحة والكافر والمسلم ولو مرتدا
او مرتدة او مستأمنا واما اعتاق العبد الحربي في دار الحرب فغير جائز عنها كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية لو اعتق عبدا حربيا
في دار الحرب ان لم يخل سبيله لا يجوز وان خلى سبيله ففيه اختلاف المشايخ بعضهم قالوا لا يجوز انتهى فشمل الصحيح والمريض الا ان
في الخانية مريضا لا يرجى برؤه فانه لا يجوز لانه ميت حكما انتهى وفي التاتارخانية واما اعتاق حلال الدم فعن محمد اذا قضى بدمه
عن ظهاره ثم عفي عنه لم يجز انتهى فاذا اعتق عبدا حلال الدم قد قضي بدمه ثم عفي عنه او كان ابيض العينين فزال البياض او كان
مرتدا فاسلم فانه لا يجوز وفي جامع الجوامع وجاز المديون والمرهون ومباح الدم ويجوز اعتاق الآبق اذا علم انه حي انتهى ثم اعلم
انه لا بد ان يكون الرقبة غير المرأة المظاهر منها لما في الظهيرية وفي التاتارخانية امة تحت رجل ظاهر منها ثم اشتراها واعتقها عن
ظهارها قيل لم يجز في قول ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف انتهى ولا بد ان يكون العتق صحيحا لانه لو كان مريضا اعتق عبده عن كفارته
وهو لا يخرج من ثلث ماله فمات من ذلك المرض لا يجوز عن كفارته وان اجازت الورثة ولو انه برئ من مرضه جاز كذا في التاتارخانية
وخرج بقوله من كل وجه الجنين اذا اعتقه عنها وولدته لاقل من ستة اشهر فانه لا يجوز لانه رقبة من وجه جزء من اجزاء الام من وجه
حتى يعتق باعتاق الام كذا في المحيط وقوله من كل وجه متعلق بالمرقوق لا بالمملوك كذا في العناية وفي المحيط ولو اعتق عبدا قد غصبه
احد جاز عن الكفارة اذا وصل اليه ولو ادعى الغاصب انه وهبه منه فاقام بينة زورا وحكم له الحاكم بالعبد لم يجز عتقه عن الكفارة
لانه بمعنى الهالك ولو اعتق عبدا مديونا عن الكفارة واختار الغرماء استسعاءه جاز لان استغراق الدين برقبته واستسعاءه
لا يخل بالرق والملك فان السعاية لم توجب الاخراج عن الحرية فوقع تحريرا من كل وجه بغير بدل عليه انتهى وفي البدائع وكذا لو اعتق
عبدا رهنا فسعى العبد في الدين فانه يجوز عن الكفارة ويرجع على المولى لان السعاية ليست ببدل عن الرق **قوله** ولم يجز الاعمى
ومقطوع اليدين او ابهاميهما او الرجلين والمجنون لان الاصل ان فوات جنس المنفعة يمنع الجواز والاختلال والعيب لا يمنع لان
بفوات جنس المنفعة تصير الرقبة فائتة من وجه بخلاف نقصانها فتدخل تحت عدم الجواز ساقط الاسنان لانه لا يقدر على المضغ كما
في الولوالجية ودخل اشل اليدين والرجلين والمفلوج اليابس الشق والمقعد والاصم الذي لا يسمع شيئا على المختار لانه بمنزلة العمى
كما في الولوالجية وشمل مقطوع اليد والرجل من جانب واحد لان منفعة المشي فائتة وكذا من كل يد ثلاث اصابع مقطوعة لفوات
منفعة البطش كمقطوع الابهامين وجاز العنين والخصي والمجبوب بخلاف الرق ومقطوع الاذنين والمذاكير والرتقاء والقرناء والعوراء
والعمشاء والبرصاء والرمداء والخنثى وذاهب الحاجبين وشعر اللحية والرأس ومقطوع الانف والشفتين اذا كان يقدر على الاكل و
الاصم الذي يسمع اذا صيح عليه لانه بمنزلة العور واراد بالمجنون المطبق وكذا المعتوه المغلوب كما في الكافي لان منفعة العقل آلة
واما الذي يجن ويفيق فانه يجزي عتقه كذا في الهداية واطلقه ومراده اذا اعتقه في حال افاقته واعلم انهم اعتبروا هنا فوات جنس
المنفعة ولم يعتبروا كمال الزينة واعتبروه في الديات فاوجبوا بقطع الاذنين الشاخصتين تمام الدية وجوزوا هنا عتق مقطوعهما
اذا كان السمع باقيا ومثله فيمن حلقت لحيته فلم تنبت لفساد المنبت والفرق بين البابين ان كمال الزينة مقصود في الحر فباعتبار فواته
يصير الحر هالكا من وجه وزائد على ما يطلب من المماليك فباعتبار فواته لا يصير المرقوق هالكا من وجه كذا في فتح القدير **فان قلت**
ان جنس المنفعة فات في الخصي والمجبوب لانه لا مني ولا نسل لهما **قلت** قال في المحيط انه لم يفت خروج البول ولان منفعة النسل عائدة
الى العبد ولا منفعة للمولى في كون عبده فحلا بل ازدادت قيمته في حق المولى بالخصي والجب فلم تصر الرقبة هالكة من وجه وفي الولوالجية
ان منفعة النسل زائدة على ما يطلب من المماليك وههنا فرع حسن من الخانية من كتاب الوكالة رجل وكل رجلا وقال اشتر لي جارية بكذا
اعتقها عن ظهاري فاشترى عمياء او مقطوعة اليدين او الرجلين ولم يعلم بذلك لم يلزم الآمر وكان له ان يرد ولو علم الوكيل بذلك لا يلزم
الآمر انتهى **قوله** والمدبر وام الولد اي لا يجوز تحريرهما عن الكفارة لاستحقاقهما الحرية بجهة فكان الرق فيهما ناقصا والاعتاق عن
الكفارة يعتمد كمال الرق كالبيع فلذا لا يجوز بيعهما والمكاتب كامل الرق فلذا جاز اعتاقه عن الكفارة حيث لم يؤد شيئا ولا عبرة
هنا بكمال الملك ونقصانه وانما لم يستلزم نقصان الملك نقصان الرق لان محل الملك اعم من محل الرق لان الملك يثبت في الامتعة وغير
الآدمي دون الرق وبالبيع يزول الملك دون الرق والاعتاق يزيلهما واما عتق المدبر وام الولد بقوله كل مملوك املكه فهو حر دون المكاتب
لان هذه اليمين تقتضي ملكا كاملا لا رقا كاملا والملك فيهما كامل حتى ملك اكسابهما واستخدامهما ووطء المدبرة وام الولد والملك
في المكاتب ناقص لانه مالك نفسه يدا ولذا لا يملك المولى كسبه ويحرم عليه وطء مكاتبته والحاصل ان جواز البيع والاعتاق عن
الكفارة يعتمد كمال الرق فجاز بيع المكاتب برضاه واعتاقه عنها وانعكس فيهما وحل الوطء يعتمد كمال الملك فحرم في المكاتبة وانعكس

فيهما

فيهما **قوله** والمكاتب الذي ادى شيئا اي لا يجوز تحريره عنها لانه تحرير بعوض وذكر في الاختيار ان السيد لو ابرأه عن بدل الكتابة
او وهبه عتق فلو قال لا اقبل صح عتقه ولم يبرأ من بدل الكتابة فينبغي ان لا يجزي عن الكفارة لانه عتق ببدل كما لا يخفى وروى الحسن
عن ابي حنيفة انه اذا اعتق المكاتب عنها بعد اداء البعض صح لان عتقه معلق باداء كل البدل فلا يثبت شيء من العتق باداء البعض كذا
في المحيط وما في الكتاب ظاهر الرواية وفي التاتارخانية لو عجز عن اداء بدل الكتابة ثم اعتقه يجوز سواء كان ادى شيئا او لم يؤد وهي الحيلة
لمن اراد ان يعتق مكاتبه بعد اداء البعض كما في البدائع وفي كافي الحاكم ولو اعتق عنها على جعل لم يجزه عنها فان وهب له الجعل بعد
ذلك لم يجزه ايضا انتهى **قوله** فان لم يؤد شيئا او اشترى قريبه ناويا بالشراء الكفارة او حرر نصف عبده عن كفارته ثم حرر باقيه
عنها صح اما الاول فلما قدمنا ان الرق فيه كامل وان كان الملك فيه ناقصا وجواز الاعتاق عنها يعتمد كمال الرق لا كمال الملك اشار
الى ان عتق المرهون والمستأجر والموصى بخدمته عنها جائز بالاولى لوجود ملك الرقبة وان فاتت اليد ودل كلامه على ان الكتابة تنفسخ
باعتاقه لرضاه بذلك لكن قالوا ان الانفساخ ضروري فيتقدر بقدر الضرورة وهو جواز التكفير فتنفسخ الكتابة بالنظر الى
جوازه لا مطلقا بدليل ان الاولاد والاكساب سالمة له **ثم اعلم** ان السيد لو مات وله مكاتب فاعتقه وارثه عن كفارته لم يجز اجماعا
كما نقله الفخر الرازي في التفسير الكبير قال لقيام الدليل على ان الملك كان فيه ضعيفا انتهى والفرق على مذهبنا ان المكاتب لا ينتقل الى ملك
الوارث بعد موت سيده لبقاء الكتابة بعد موته فلا ملك للوارث فيه بخلاف سيده حال الكتابة وانما جاز اعتاق الوارث له
لتضمنه الابراء من بدل الكتابة المقتضي للاعتاق واما الثاني اعني ما اذا اشترى قريبه او محرمه ناويا بالشراء الكفارة ومراده ما
اذا دخل محرمه في ملكه بصنع منه فنوى وقت الملك عتقه عن كفارته اجزأه شراء كان او هبة او قبول صدقة او وصية فخرج
الارث فلو نوى وقت موت مورثه اعتاقه عنها لم يجز عنها لعدم الصنع وقيد بكون النية عند الشراء لانها لو تأخرت عن الصنع لم
يجز عنها وما في الخانية من باب عتق القريب لو وكل رجلا بان يشتري اباه فيعتقه بعد شهر عن ظهاره فاشتراه الوكيل يعتق كما اشتراه ويجزيه
عن ظهار الآمر انتهى فمبني على الغاء قوله بعد شهر لمخالفته المشروع وهو عتق المحرم عند الشراء واشار باشتراط النية عند الشراء الى
اشتراط قرانها بعلة العتق لكون الشراء علة لعتق القريب فافاد انه لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر ناويا كونه عن الظهار
وقت التعليق اجزأه وان تأخرت النية عنه لم يجزه ولا فرق بين ان يصرح بقوله عن ظهاري او ينوي فلو نوى وقت التعليق ان يكون
حرا عن ظهاره ثم نوى ان يكون عن كفارة قتله كان عن الظهار وكذا لو نوى وقته ان يكون تطوعا ثم نوى عنها لم يصح كما في البدائع معللا بان
اليمين لا تحتمل الفسخ بناء على ان المنوي كالملفوظ به وفي التاتارخانية وعلى هذا لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر عن ظهاري ثم قال ان
اشتريته فهو حر عن ظهار فلانة ثم قال لامرأة اخرى ثم اشتراه فهو حر عن ظهار الاولى انتهى **ثم اعلم** انه لو وكل في اعتاق عبده عن كفارته
ثم نوى قبل اعتاق المأمور ان يكون عن جهة اخرى فانه يجوز فهما من كلام المحيط في باب الاحصار لو بعث المحصر بهدي لاحصاره ثم زال وحدث
اخر فان علم انه يدرك الهدي ونوى ان يكون لاحصاره الثاني جاز وكذا لو دفع خمسة اصوع طعام لرجل وامره بالتصدق على عشرة
عن كفارة يمينه فلم يتصدق حتى كفر الآمر وحنث في اخرى ثم تصدق المأمور جاز عن الثانية اذا نواها الآمر وكذا لو بعث هديا لجزاء
صيد ثم احصر فنوى ان يكون للاحصار ولو قلد بدنة واوجبها تطوعا ثم احصر فنوى ان يكون لاحصاره جاز انتهى **ثم اعلم** انهم جعلوا
انهم جعلوا المعلق هنا علة للعتق مع قولهم ان المعلق لا ينعقد سببا للحال وانما ينعقد سببا عند وجود الشرط فينبغي على هذا
الاصل ان لا تصح النية وقت التعليق وانما تصح وقت وجود الشرط والحكم فيهما بالعكس وجوابه في فتح القدير من كتاب الايمان من باب
اليمين في الطلاق والعتاق وقد ذكروا فيه لو اشترى ام ولده اي من استولدها بنكاح ناويا عن كفارته فانه لا يجوز لان العلة
الاستيلاد ولم تقارنه النية واما الثالث اعني ما اذا حرر نصف عبده ثم حرر باقيه قبل المسيس فلكونه اعتق رقبة كاملة بكلامين
والنقصان متمكن على ملكه بسبب التحرير عنها ومثله غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها قيد بقوله حرر باقيه لانه
لو حرر نصفا من رقبة اخرى لا يجوز فلا يجوز تكميل العتق بالعتق من شخص اخر واما تكميله بالاطعام كما لو حرر عنها نصف عبد
واطعم عن الباقي لم يجز عند ابي حنيفة لانها انما تتأدى باعتاق رقبة او باطعام مساكين مقدرة ولم يوجد واحد منهما وتكميل العتق
بالعتق من شخص اخر لا يجوز فلان لا يجوز تكميله بالتمليك من جنس اخر اولى وعندهما يجوز لان العتق عندهما لا يتجزى فصار معتقا
للكل وكان متبرعا بالاطعام كذا في المحيط ولو حرر عبدين بينه وبين غيره لم يجزه عن الكفارة لان الواجب تحرير رقبة واحدة وتخليصها
عن الرق وهو ما حرر رقبة واحدة ولم يصرف العتق الى شخص بل حرر نصفا من كل رقبة كما لو فرق طعام مسكين على اثنين ولو كان
شاتان بين رجلين فذبحاهما عن نسكهما اجزأهما لان الاشتراك في النسك جائز الا ترى انه يجزي البدنة عن سبعة فكان المعتبر في باب النسك
مقدار الشاة وقد وجد كذا في المحيط ايضا وخرج بقوله حرر باقيه ما اذا لم يحرر باقيه اصلا فاعتاق النصف لا يكفي عنها عنده
وعندهما لما اعتق النصف عتق الكل بلا سعاية فاجزأ عن الكفارة كذا في الكافي **قوله** وان حرر نصف عبد مشترك وضمن باقيه

وحرر نصفه عنده ثم وطئ التي ظاهر منها ثم حرر باقيه لا اي لا يجزيه عن الكفارة اما الاول فلان نصيب صاحبه قد انتقص على ملكه لتعذر
استدامة الرق فيه ثم يتحول اليه بالضمان ومثله يمنع الكفارة كالتدبير والمراد بضمان القيمة اعتاق النصف الآخر بعد التضمين ولا
بمجرد الضمان لا يكفي لوضع المسئلة ودل كلامه على انه لو كان معسرا وسعى العبد في بقية قيمته حتى عتق كله لا يجزيه عنها بالاولى وهذا
عند الامام وعندهما ان كان المعتق موسرا وضمن قيمة نصيب شريكه اجزاه عنها لانه عتق كله باعتاق البعض وان كان معسرا لا يجزيه
والخلاف مبني على تجزي الاعتاق وعدمه وثمرته علم ان المعتق اذا كان معسرا لم يجز اتفاقا لانه عتق بعوض وان لم يكن البدل حاصلا
للمعتق بل لشريكه لان المانع ان يلزم العبد بدل في مقابلة تحرير رقبته وفي الكافي فان قيل المضمونات تملك عند اداء الضمان مستندا الى
وقت وجود السبب فصار نصيب الساكت ملكا للمعتق من الاعتاق وكان النقصان في ملكه لا في ملك شريكه قلنا الملك في المضمون
يثبت بصفة الاستناد في حق الضامن والمضمون له لا في حق غيرهما فيمكن النقصان في نصيب الساكت في حق غيرهما والكفارة غيرهما
فلم يجز انتهى والحاصل ان النقصان ان كان على ملك المعتق اجزاه وان كان على ملك غيره لا يجزيه وفي فتح القدير ولا يخفى ان التعيب
ضرورة اقامة المأمور به ليس كالتعيب بصنعه مختارا حتى انه لو قطعا عين الشاة مختارا عند الذبح نقول لا يجزيه فكان المشترك
اولى بالاجزاء من العبد المحض لان مالك النصف لا يقدر على عتقه الا بطريق عتق نصفه فحاله اشبه بذابح الشاة من مالكه
على الكمال وجوابه ان المعنى انه حصل بسبب اقامة الواجب وهذا القدر كاف في عدم ما تعيبه لا يتوقف على كونه بحيث لا يمكن اقامة
الواجب الا كذلك فان الشارع لما اطلق له العتق مرة فمرة كان لازمه انه اذا حصل النقص بسببه مطلقا لا يمنع وتمامه فيه
واما الثاني فعدم الاجزاء قول الامام لكونه متجزيا عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده
وعندهما اعتاق النصف اعتاق للكل فحصل الكل قبل المسيس واورد عليه ان هذا يقتضي ان لا يجوز اعتاق رقبة كاملة بعد
المسيس مع انه جائز واجيب بانه قبل المسيس الثاني وبطل اعتاق ذلك النصف عنها كما في النهاية **قوله** فان لم يجد ما يعتق صام
شهرين متتابعين ليس فيهما رمضان وايام منهية اي ان لم يملك رقبة ولا ثمنها فاضلا عن قدر كفايته لان قدرها مستحق الصرف
فصار كالعدم فمن له خادم يحتاج الى خدمته لا يجزيه الصوم بخلاف من له مسكن لانه ولباس اهله صرح به في الخزانة وفي الجوهرة
لو كان له عبد للخدمة لا يجوز له الصوم الا ان يكون زمنا فيجوز انتهى والضمير في يكون يعود ظاهرا الى المولى وفي التاتارخانية
ومن ملك رقبة لزمه العتق وان كان يحتاج اليها انتهى وظاهره انه يعتقها ولو كان السيد زمنا فحينئذ يرجع الضمير في كلام
الجوهرة للعبد والمعنى الا ان يكون العبد زمنا لا يجزي عنها ومن الكفاية قدر كفايته للقوت فان كان يحترف فقوت يومه والذي
لا يعمل فقوت شهر وفي المحيط معسر له دين على الناس او عبد غائب يجزيه الصوم يريد بالغائب انه لم يكن مملوكا له فاما اذا كان في ملكه
لا يجزيه الصوم لانه قادر على اعتاقه فاما الدين اذا لم يقدر على اخذه من مديونه فقد عجز عن التكفير بالمال فيجزيه الصوم اما اذا
قدر على اخذه منه لم يجزه الصوم وكذلك امراة تزوجت على عبد وزوجها قادر على ادائه اذا طالبته بذلك ووجبت عليها كفارة
لم يجزها الصوم وان كان له مال ووجب عليه دين مثله يجزيه الصوم بعدما قضى دينه لانه غير واجد للمال فاما قبل قضاء
الدين قيل يجزيه لان محمدا علل وقال بانه تحل له الصدقة وهذا اشارة الى ان ماله ملحق بالعدم حكما لكونه مستحق الصرف الى الدين
كالماء المستحق للعطش وقيل لا يجزيه وذكر محمد ما يدل عليه فانه جعل الصوم مما بعد قضاء الدين وذلك لان ملك المديون في ماله
كامل بدليل انه يملك جميع التصرف فيه انتهى وفي البدائع لو كان في ملكه رقبة صالحة للتكفير يجب عليه تحريرها سواء كان عليه
دين او لم يكن لانه واجد حقيقة انتهى وحاصله ان الدين لا يمنع تحرير الرقبة الموجودة ويمنع وجوب شرائها بمال على احد القولين
فان قلت اذا كان عليه كفارتا ظهار لامرأتين وفي ملكه رقبة فقط فصام عن احداهما ثم اعتق عن ظهار الاخرى هل يجزيه الصوم
عن الاولى **قلت** لم اره صريحا ولكن في المحيط في نظيره ما يقتضي عدم الاجزاء قال عليه كفارتا يمين وعنده طعام يكفي لاحداهما
فصام عن احداهما ثم اطعم عن الاخرى لا يجوز صومه لانه صام وهو قادر على التكفير بالمال فلا يجزيه انتهى ومما نقلناه عن المحيط
من ان من له عبد غائب في ملكه لا يجزيه الصوم ظهر ان ما ذكره الامام فخر الدين الرازي عن اصحابنا انا في استنباطا من تعيينه تعالى
بعدم الوجود عند الانتقال الى الصوم وبعدم الاستطاعة عند الانتقال الى الاطعام من انه لو كان له مال غائب فانه ينتظر
ولا يصوم ومن كان مريضا مرضا يرجى برؤه فانه يطعم ولا ينتظر الصحة ليصوم موافق لمذهبنا ايضا في الصوم لا في الاطعام لما
سيأتي وان كان المال اعم من العبد لانه لا فرق بين العبد وبين قدرها يشتري به واراد بالايام المنهية الخمسة المعروفة وهي يوما العيد
وايام التشريق لان الصوم بسبب النهي فيها ناقص فلا يتأدى به الكامل وشهر رمضان في حق الصحيح المقيم لا يسع غير فرض الوقت
قيدنا بالمقيم الصحيح لان المسافر له ان يصوم عن واجب آخر وفي المريض روايتان كما علم في الاصول في بحث الامر وفي اقتصاره على نفي
الايام المنهية وشهر رمضان دلالة على انه لا يشترط ان لا يكون فيهما وقت نذر صومه لان المنذور المعين اذا نوى فيه واجبا آخر وقع

عما نوى بخلاف رمضان كما علم في الصوم وفي كلامه اشارة الى ان هذه الايام لو دخلت على الصوم انقطع التتابع صامها او لا لامكان
وجود شهرين بصومهما خاليين عنها فلذا قطع النفاس والمرض التتابع وكان حيضها غير قاطع لصوم كفارتها لعدم الامكان
وينبغي ان يكون مخصوصا بكفارة قتلها وفطرها في الحيض لانها لا تجد شهرين خاليين عن حيضها بخلاف اليمين فانها تجد ثلاثة
ايام خالية عنه ثم رأيت الفرق مصرحا به في المحيط وفي البدائع عليها ان تصل ايام القضاء بعد الحيض بما قبله حتى لو لم تصل
وافطرت يوما بعد الحيض استقبلت لتركها التتابع بلا ضرورة بخلاف نفاسها وهذا مما خالف فيه النفاس الحيض فان النفاس
قاطع للتتابع في صوم كل كفارة لها بخلاف الحيض فانه غير قاطع في كفارة الفطر والقتل وعن محمد في المنتقى لو صامت شهرا ثم
حاضت ثم ايست استقبلت لانها قدرت على مراعاة التتابع فلزمها التتابع وعن ابي يوسف اذا حبلت في الشهر الثاني بنت كذا في
المحيط فعلى الاول قولهم حيضها غير قاطع في كفارة الشهرين الا اذا ايست بعده فحينئذ يقطع واما صوم المصلة عن الكفارة
فقد استوفاه في المحيط من الحيض وقد افاد كلامه ان كل صوم شرط فيه التتابع نصا فحكمه كالكفارة فاذا افطر فيه يوما بطل ما
قبله ولزمه الاستقبال كالمنذور المشروط فيه التتابع معينا او مطلقا بخلاف المعين الخالي عن اشتراطه فان التتابع فيه وان
لزم لكن لا يستقبل اذا افطر فيه يوما كرجب مثلا لانه لا يزيد على رمضان وحكمه ما ذكرنا كما في فتح القدير من الايمان واراد بعدم
الوجود عدمه مستمرا الى فراغ صوم الشهرين حتى لو قدر على الاعتاق في اليوم الاخير قبل غروب الشمس وجب عليه الاعتاق وكان
صومه تطوعا والافضل اتمامه وان افطر لا قضاء عليه لانه شرع فيه مسقطا لا ملتزما خلافا لزفر وقيد الصوم بعدم الوجود
لانه جائز من القادر على التحرير لترك الواجب في قوله فتحرير اذ المعنى فالواجب عليه تحرير رقبة لا عملا بمفهوم الشرط كما لا يخفى واليسار
والاعسار معتبران وقت التكفير اي الاداء لا وقت الوجوب كمذهب احمد ولا اغلظ الحالين كمذهب الشافعي لان القدرة انما يحتاج اليها
للاداء فيشترط وجودها وعدمها عند الاداء وفي المحيط لو صام بالاهلة فاتفق تسعة وخمسين يوما جاز ولو صام بغير الاهلة
تسعة وخمسين يوما يصوم ثانيا لان الاصل اعتبار الشهر بالاهلة فان تم الهلال اعتبر كل شهر ثلاثين يوما انتهى وينبغي ان يقال
فاتفق ثمانية وخمسون جاز لجواز كون كل منهما تسعة وعشرين يوما وقد افاده في التاتارخانية **قوله** وان وطئ فيهما ليلا او يوما
ناسيا او افطر استأنف الصوم اي وطئ المظاهر منها عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف الشرط عدم فساد الصوم فلو جامعها ليلا
او نهارا ناسيا لا يستأنف والصحيح قولهما لان المأمور به صيام شهرين متتابعين لا مسيس فيهما فاذا جامعها في خلالهما لم يأت بالمأمور به
واذا افطر في خلالهما انقطع التتابع اطلق في الليل فشمل العمد والنسيان كما صرح به البدائع والتقييد بالعمد في اكثر الكتب للاحتراز عنه
كما في بعض شروح المجمع فاحترزنه فانه غلط وقد صرح في غاية البيان والعناية بانه قيد اتفاقي وقيد بالنسيان في اليوم لانه لو جامعها
نهارا عامدا استأنف اتفاقا لوجود المسيس عندهما ولفساد الصوم عنده وانما لم يعف عن النسيان في وطئ المظاهر منها كما عفي عنه
في الصوم لانه في الصوم على خلاف القياس بالحديث فلا يلحق به غيره ولو قال المصنف ولو جامعها فيهما مطلقا او افطر استأنف لكان
اولى ومن التطويل اعرى قيدنا بوطئ المظاهر منها لانه لو وطئ غيرها فيهما فان بطل صومه كأن كان نهارا عامدا دخل تحت قوله او فطر
فيستأنف والا لا وهذا بالاتفاق وقيد بكفارة الظهار لانه لو وطئ وطأ لا يفسد الصوم في كفارة القتل لم يستأنف كما في الجوهرة
واطلق في الافطار فشمل ما اذا كان لعذر كسفر او مرض او لا كما في العناية **قوله** ولم يجز للعبد الا الصوم اي الا صوم الشهرين المتتابعين
لان العبد لا يملك وان ملك والاعتاق والاطعام شرطهما الملك فان اعتق المولى عنه او اطعم لم يجز ولو كان بامره لانه ليس باهل
للملك فلا يصير مالكا بتمليكه للحديث لا يملك العبد شيئا ولا يملكه مولاه ولا يثبت عتقه في ضمنه لانه انما يصح ان لو كان يعلق والاعتاق
اصل الاهلية فلا يثبت اقتضاء كذا في الكافي واذا تعين الصوم لكفارته وقد تعلق بها حق المرأة لم يكن للسيد ان يمنعه بخلاف صوم بقية
الكفارات له ان يمنعه عن صومها لعدم تعلق حق عبد بها وفي فتح القدير من جنايات الاحرام ولا يجوز اطعام المولى عنه الا في
الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا عتق فعليه حجة وعمرة انتهى ولم يعلل الاستثناء هذه المسئلة **فان قلت** لم لم يكن الرق
منصفا لصوم الكفارات مع انه منصف لعقوبة **قلت** لما فيه من معنى العبادة وهي لم تنصف بالرق كالصلاة وصوم رمضان
وان كان الغالب في بعضها معنى العقوبة احتياطا ثم رأيت تعليل مسئلة دم الاحصار فقال في البدائع لو احصر العبد بعد
ما احرم باذن المولى ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي انه لا يلزم المولى ان يبعث هديا لانه لو لزمه للزمه لحق العبد ولا يجب للعبد
على مولاه حق فاذا اعتقه وجب عليه وذكر القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان على المولى ان يبعث عنه صيدا في الحرم ليحل لان
هذا الدم وجب لبلية ابتلي بها العبد باذن المولى فصار بمنزلة النفقة والنفقة على المولى كذا دم الاحصار انتهى واما
كفارة الميت اذا مات وعليه كفارة واوصى باخراجها من ثلث ماله فان كانت كفارة يمين خير الوصي بين الاطعام وبين الكسوة
وبين التحرير وفي كفارة القتل والظهار والافطار يتعين التحرير ان بلغت قيمة الثلث والا تعين الاطعام ولا دخل في الصوم

في الكل كذا في البدائع فان قلت هل للحر ليس له كفارة الا الصوم قلت المحجور عليه بالسفه على قولهما المفتى به لا يكفر الا بالصوم
حتى لو اعتق عنها صاحب العتق لا يجزي عنها ويلزمه الصوم كما في شرح المنظومة من الحجر قوله فان لم يستطع الصوم اطعم ستين فقيرا
كالفطرة او قيمته اي ان لم يقدر على الصوم لمرض لا يرجى برؤه او كبر اراد بالاطعام الاعطاء تمليكا لانه سيصرح بالاباحة ولذا قال في
البدائع اذا اراد التمليك اطعم كالفطرة واذا اراد الاباحة اطعمهم غداء وعشاء وقيد بالفقير لان الغني لا يجوز اطعامه في الكفارات
تمليكا واباحة ومن له مال وعليه دين لعبد فقير في هذا كما في البدائع واشار بذكر الفقير الى انه المراد في الاية فالمسكين والفقير
سواء فيها وافاد بقوله كالفطرة اي كصدقة الفطر انه لا يجوز اطعام اصوله وفروعه واحد الزوجين ومملوكه والهاشمي وانه يجوز
اطعام الذمي لان مصرفها مصرفها وهو مصرف الزكاة الا الذمي فانه مصرف فيما عدا الزكاة بخلاف الحربي ليس مصرفا لشيء ولو كان مستأمنا
ولو دفع بتحر فبان انه ليس بمصرف اجزأه عندهما خلافا لابي يوسف كما عرف في الزكاة كما في البدائع وانه يملك نصف صاع من بر او صاعا
من تمر او شعير ودقيق كل اصله وكذا السويق واختلفوا هل يعتبر الكيل او القيمة فيهما كما في صدقة الفطر وانه لو دفع البعض
من الحنطة والبعض من الشعير فانه جائز اذا كان قدر الواجب كان دفع ربع صاع من بر ونصفا من شعير وانما جاز التكميل بالاجزاء
لاتحاد المقصود وهو الاطعام ولا يجوز التكميل بالقيمة كما لو ادى نصفا من تمر جيد يساوي صاعا من الوسط وافاد بعطف
القيمة انه لا بد ان تكون من غير المنصوص عليه فلو دفع منصوصا عن منصوص عليه اخر بطريق القيمة لم يجز الا ان يبلغ المدفوع
الكمية المقدرة شرعا فلو دفع نصف صاع تمر يبلغ قيمة نصف صاع بر لا يجوز فالواجب عليه ان يتم للذين اعطاهم للقدر المقدر
من ذلك الجنس الذي دفعه لهم فان لم يجدهم باعيانهم استأنف في غيرهم ولا يتأتى كما لو اطعم خمسة وكسى خمسة في كفارة اليمين حيث
يجوز الكسوة عن الاطعام مع ان كلا منهما منصوص عليه لانا نقول قال في البدائع لو اطعم خمسة على وجه الاباحة وكسى خمسة
فان كان على وجه المنصوص عليه لا يجوز وان اخرجه على وجه القيمة فان كان الطعام ارخص من الكسوة اجزأه وان كانت الكسوة
ارخص من الطعام لم يجز لان الكسوة تمليك فجاز ان تكون بدلا عن الاطعام ثم ان كانت قيمة الكسوة مثل قيمة الطعام فقد اخرج قيمة
الطعام وان كانت اعلى فقد اخرج قيمة الطعام وزيادة وان كانت قيمة الكسوة ارخص لا يكون الطعام بدلا عنه لان طعام الاباحة ليس
بتمليك فلا يقوم مقام التمليك ومنها الكسوة لان الشيء لا يقوم مقام ما هو فوقه ولو اطعم خمسة وكسى خمسة جاز وجعل اعلاهما ثمنا
بدلا عن ارخصهما ثمنا عن ايهما كان لان كل واحد منهما تمليك فجاز ان يكون احدهما بدلا عن الاخر انتهى واشار بقوله كالفطرة الى انه لو اعطى
مسكينا اقل من نصف صاع لا يجزيه كما قدمه الشارح في صدقة الفطر ونقل ان الجواز قول الكرخي كما نقله هنا من الجواز اما غفلة
عما قدمه واما على قول الكرخي **اعلم** ان الكفارات كلها لا يجوز اعطاء فقير فيها اقل من نصف صاع حتى فدية الصلاة حتى لو اعطى
عن صلاة اقل منه لمسكين لم يجز كما في المحيط وقد توهم في العناية بين الكفارة وصدقة الفطر وقد علمت انه تفرع على الضعيف وفي
التاتارخانية لو اعطى ستين مسكينا كل مسكين مدا من حنطة لم يجز وعليه ان يعيد مدا اخر على كل مسكين فان لم يجد الاولين فاعطى
ستين اخرين كل مسكين مدا لم يجز انتهى وفي المحيط لو اعطى عشرة مساكين كل مسكين مدا مدا ثم استغنى المساكين ثم افتقروا فاعاد عليهم
مدا مدا لا يجوز وكذا لو ادى الى المكاتبين مدا مدا ثم ردوا الى الرق ومواليهم اغنياء او كوتبوا ثانيا ثم اعاد عليهم لم يجز لانهم صاروا
بحال لا يجوز الاداء اليهم فصاروا كجنس اخر انتهى فلو امر غيره ان يطعم عنه عن ظهاره ففعل اجزأه لانه طلب منه التمليك معنى
والفقير قابض له اولا ثم لنفسه فيتحقق تملكه ثم تمليكه كهبة الدين من غير من عليه الدين اذا سلطه على القبض ولما كان طلب التمليك
متنوعا الى هبة وقرض والاصل البراءة لا رجوع على الامر والفرق على قولهما ان التمليك بغير بدل هبة ولا جواز لها بدون القبض
ولم يوجد القبض في الاعتاق ووجد في الاطعام والكسوة في كفارة اليمين كالاطعام كذا في البدائع في ظاهر الرواية وفي التاتارخانية
ان قال الامر على ان لا رجوع للمامور فلا رجوع وان قال على ان يرجع عليه رجع عليه وان سكت الامر ففي الدين يرجع اتفاقا وفي الكفارة
والزكاة لا يرجع عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يرجع انتهى الحاصل انهم فرقوا بين الامر بقضاء الدين وبين الامر باداء الزكاة والتكفير
مع ان الكل واجب على الامر وقد رايت الفرق في السراج الوهاج من كتاب الوكالة معزوا الى الامام الكرخي بانه لو رجع بلا شرط
لرجع باكثر مما اسقط عن ذمته لان الامر الزكاة الوجوب كان من احكام الاخرة دون الدنيا ولو ثبت الرجوع بمطلق الامر لرجع بحق
مضمون في الدنيا والاخرة ولا يجوز ان يرجع باكثر مما اسقط عن ذمته انتهى وفي البزازية من كتاب الوكالة ذكر ضابطا حسنا لما
يرجع بلا شرط وما يرجع بشرط الرجوع فانظره ثمه قيد بالاطعام لانه لو امر اجنبيا ان يعتق عنه فاعتق لا يجزيه عندهما
خلافا لابي يوسف وان كان جعل سماه اجزأه اتفاقا وان اعتق عنه بغير امره لم يجز اتفاقا والوقوع عن المعتق كذا في الولوالجية وخرج
الصوم ايضا فلو امره ان يصوم عنه فصام لا يجزيه كما في غاية البيان وقيد الاطعام بالامر لانه لو اطعم عنه بلا امره لا يجزيه
لعدم ملكه ولعدم النية واما تكفير الوارث عن الميت ففي كفارة اليمين يجوز الاطعام او الكسوة وفي كفارة الظهار بالاطعام

ولا يجوز التبرع عنه في كفارة القتل لان التبرع بالاعتاق غير جائز كذا في المحيط **قوله** وصح الاباحة في الكفارات اي في طعام
الكفارات والفدية دون الصدقات والعشر لورود الاطعام في الكفارات والفدية وهو حقيقة في التمكين من الطعم وانما جاز
التمليك باعتبار انه تمكين واما الواجب في الزكاة الايتاء وفي صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك حقيقة **فان قلت** هل يجوز الجمع
بين الاباحة والتمليك لرجل واحد ولبعض المساكين دون البعض وان يعطي نوعا للبعض ونوعا للبعض **قلت** اما الاول ففي
التاتارخانية اذا غداه واعطاه مدا ففيه روايتان واقتصر في البدائع على الجواز لانه جمع بين شيئين جائزين على الانفراد واذا غداهم
واعطاهم قيمة العشاء او عشاهم واعطاهم قيمة الغداء يجوز واما الثانية كما اذا ملك ثلاثين واطعم ثلاثين غداء وعشاء فهو جائز
واما الثالث فقال في الكافي ويجوز تكميل احدهما بالاخر **فان قلت** هل المباح له الطعام يستهلكه على ملك المبيح او على ملك
نفسه **قلت** اذا صار ماكولا زال ملك المبيح عنه ولم يدخل في ملك احد ذكره في البدائع قيد بالاطعام لان الاباحة في الكسوة
في كفارة اليمين لا يجوز كما لو اعار عشرة مساكين كل مسكين ثوبا كذا في المحيط وجعل الفدية كالكفارة ظاهر الرواية وروى الحسن
عن الامام انه لا بد من التمليك لانها تنبئ عنه كفدية العبد الجاني لا بد فيها من تمليك الارش والشرط غداآن او عشاآن مشبعان او غداء
وعشاء اي الشرط في طعام الاباحة اكلتان مشبعتان لكل مسكين والسحور كالغداء فلو غداهم يومين او عشاهم كذلك او غداهم كذا
المحيط وسحرهم او سحرهم يومين اجزأه ولو غدا ستين وعشى ستين غيرهم لم يجز الا ان يعيد على احد النوعين منهم غداء او عشاء ولو
غدا واحدا وعشى اخر لم يجز وقيد بالشبع لانه لو كان فيهم شبعان قبل الاكل او صبي لم يراهق لا يجزيه واختلف المشايخ فيه
وما لوا اي الى عدم الجواز وفي المصباح الاكل معروف والاكل بضمتين واسكان الثاني للتخفيف الماكول والاكلة بالفتح المرة
وبالضم اللقمة والغداء بالمد طعام الغداة والعشاء بالفتح طعام العشاء بالكسر والسحور بفتح السين ما يؤكل في السحر ما قبل الصبح
وبالضم الاكل فيه واشار به الى انه لا معتبر بعد الشبع الى مقدار الطعام حتى روي عن ابي حنيفة في كفارة اليمين لو قدم اربعة
ارغفة الى عشرة مساكين وشبعوا اجزأه وان لم يبلغ ذلك صاعا او نصف صاع كذا في التاتارخانية والى انه لا بد من الادام
في خبز الشعير والذرة ليمكنهم الاستيفاء الى الشبع بخلاف خبز البر وقد اختلف المشايخ في جواز اطعام خبز الشعير بالادام بناء على
ان محمدا نص على خبز البر في الزيادات فقال البعض لا يجوز بخبز الشعير والبعض جوزه مع الادام واليه مال الكرخي كما في التاتارخانية
وفي الينابيع لو اطعم مائة وعشرين مسكينا في يوم واحد اكلة واحدة مشبعة لم يجز الا عن نصف الاطعام فان اعاده على ستين
مسكينا اجزأه انتهى وفي البدائع اوصى بان يكفر عنه فاطعم الوصي الغداء للعدد المنصوص عليه ثم ماتوا قبل العشاء يستأنف
فيغدي ويعشي غيرهم لانه لا سبيل الى التفريق ولا يضمن الوصي شيئا لانه غير متعد اذ لا صنع له في الموت انتهى وينبغي ان المكفر
اذا غدا العدد ثم غابوا ان ينتظر حضورهم او يعيد الغداء مع العشاء على عدد غيرهم وينبغي للوصي ان حضورهم وان اعطى فقيرا
شهرين صح لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد بتجدد الايام فتكرر المسكين بتكرر الحاجة حكما فكان تعددا حكما قيد بالتمليك
لانه لو اطعم مسكينا غداء وعشاء ستين يوما لا يجزيه في قول ابي يوسف الاخر كما في التاتارخانية فيحتاج الى الفرق بين الاباحة
والتمليك في حق الواحد والجواز لا فرق على المذهب لما في البدائع لو اعطى طعام عشرة مساكين في كفارة اليمين في عشرة ايام
لمسكين واحد او غداه وعشاه عشرة ايام اجزأه عندنا وفي المصباح الخلة بالفتح الفقر والحاجة **قوله** ولو في يوم لا
عن يومه اي لو اعطى فقيرا ستين صاعا في يوم لا يجوز الا عن واحد لفقد التعدد حقيقة وحكما لعدم تجدد الحاجة ثم
اطلقه فشمل ما اذا اعطاه بدفعة واحدة او متفرقة على الصحيح كما في المحيط وفي طعام الاباحة لا يجوز في يوم واحد وان
فرق بلا خلاف كما في التاتارخانية والكسوة في كفارة اليمين كالاطعام حتى لو اعطى مسكينا واحدا عشرة اثواب في عشرة ايام
يجوز في كفارة اليمين لتجدد الحاجة حكما باعتبار تجدد الزمان وفي البدائع في كفارة اليمين لو غدا رجلا واحدا عشرين يوما او عشى
واحدا عشرين يوما اجزأه عندنا وفي المحيط لو اعطى مسكينا عن فدية صوم يومين عليه فعن ابي يوسف روايتان في رواية يجزيه
عنهما وفي رواية لا يجزيه قيل وهذا قول ابي حنيفة كما في كفارة اليمين **قوله** ولا يستأنف بوطئها في خلال الاطعام لان الله تعالى
انما شرط في التحرير والصوم ان يكون قبل التماس ولم يشرطه في الاطعام ولا يحمل المطلق على المقيد وان في حادثة واحدة بعد
ان يكونا حكمين كذا في الكافي والاية منع الوطء قبله لجواز ان يقدر على الصوم والاعتاق فتنتقل الكفارة اليهما فيتبين ان الوطء
كان حراما **قوله** ولو اطعم عن ظهارين ستين فقيرا كل فقير صاعا صح عن واحد وعن افطار وظهار صح عنهما لانه في الاول زاد
في قدر الواجب ونقص عن المحل فلا يجوز الا بقدر المحل لان النية في الجنس الواحد لغو وفي الجنسين معتبرة وكذلك لو اطعم عشرة
مساكين عن يمينين لكل مسكين صاعا فهو على هذا الخلاف كذا في البدائع اطلقه فشمل ما اذا كان الظهاران لامراتين او لواحدة
والحاصل ان النقصان عن العدد لا يجوز فالواجب في الظهارين اطعام مائة وعشرين فلا يجوز صرف الواجب الى الاقل كما لو

اطعم ثلاثين مسكينا لكل واحد صاعا تماما فانه لا يكفي عن ظهار واحد والمراد بالمدفوع البر اذ لو كان تمرا او شعيرا فموضوع المسئلة يعطي
لكل فقير صاعين ولا بد من تقييد المسئلة بان يكون دفعها دفعة واحدة اما لو كان بدفعات جاز اتفاقا كما في الكافي معللا بانه
في المرة الثانية كمسكين اخر ورجح في فتح القدير قول محمد بانه كما يحتاج الى نية التعيين عند اختلاف الجنس يحتاج اليها لتمييز بعض
اشخاص ذلك الجنس وقد اعتبروا ذلك في العتق فانه لو كان عليه كفارتا ظهار لامرأتين فاعتق عبدا ناويا عن احدهما صح تعيينه ولم
يلغ وحل له وطيها مع اتحاد الجنس فليصح في الاطعام لثبوت غرضه وهو حلهما معا ثم اعلم ان قولهم ان نية التعيين في الجنس الواحد
لغو يرد عليه ما لو كان عليه كفارتا ظهار لامرأتين فاعتق عبدا عن احداهما صح التعيين وله ان يطأ التي كفر عنها دون الاخرى
ولم يجب عنه في فتح القدير وهو بناء على ما فهمه من ظاهر العبارة ان المراد ان نية تعيين بعض الافراد في الجنس المتحد لغو وقد قرر المراد
في النهاية بما يدفع الايراد اراد به تعميم الجنس بالنية الا ترى انه اذا عين للتكفير ظهار احداهما صح وحل له قربانها كذا في الفوائد الظهيرية
قوله ولو حرر عبدين عن ظهارين ولم يعين صح عنهما ومثله الصيام والاطعام حتى لو صام عنهما اربعة اشهر او اطعم عنهما مائة
وعشرين مسكينا صح عنهما من غير لان الجنس متحد فلا حاجة الى نية التعيين وقيد بقوله عن ظهارين لانه لو كان عليه كفارة يمين وكفارة
ظهار وكفارة قتل فاعتق عبدا عن الكفارات لا يجزيه عن الكفارة ولو اعتق كل رقبة ناويا عن واحدة منها لا بعينها جاز بالاجماع
ولا يضره جهالة المكفر عنه كذا في المحيط **قوله** وان حرر عنهما رقبة او صام شهرين صح عن واحد وعن ظهار وقتل لا لان نية التعيين
في الجنس الواحد لغو وفي المختلف فاذا لغى له ان يعين ايهما شاء وتجامع تلك المرأة التي عينها واراد بالرقبة المؤمنة اما لو اعتق كافرة
عن ظهار وقتل كان عن الظهار وان اختلف الجنس لان الكافرة لا تصلح لكفارة القتل وجعله في البدائع نظير ما اذا جمع
بين المرأة وبنتها او اختها ونكحهما معا فان كانتا فارغتين لم يصح العقد على كل منهما وان كانت احداهما منكوحة صح في الفارغة والاصل
ان ما اختلف سببه فهو المختلف وما لا فهو المتحد فالصلوات كلها من قبيل المختلف حتى الظهرين من يومين وصوم ايام رمضان من قبيل
المتحد ان كان في سنة واحدة وان كان من سنتين فهو المختلف ولو نوى ظهرا او عصرا او صلاة جنازة لم يكن شارعا في واحدة منها للتنافي
وعدم الرجحان ولو نوى ظهرا ونفلا لم يكن شارعا اصلا عند محمد للتنافي وعند ابي يوسف يقع عن الفرض لانه اقوى ولو نوى صوم
القضاء والنفل او الزكاة والتطوع او الحج المنذور والتطوع يكون تطوعا عند محمد لبطلانهما بالتعارض فبقي مطلق النية فيصرف الى النفل وعند
ابي يوسف يقع عن الاقوى ترجيحا له عند التعارض ولو نوى حجة الاسلام والتطوع فهو عن الحجة اتفاقا للقوة عند الثاني
ولبطلان الجهة بالتعارض وهي تتأدى بالمطلق ثم **اعلم** ان من عليه كفارات ايمان اعتق عن احداها واطعم عن اخرى وكسى عن اخرى
واعتق عنها عبدا ولا ينوي كل واحدة بعينها جاز استحسانا خلافا لزفر نظرا الى انهما مختلفان ونحن نقول الجنس متحد فهو كالصوم
بخلاف صلاة الظهر لان نية التعيين ثمة لم تشترط باعتبار ان الواجب متعدد بل باعتبار ان مراعاة الترتيب واجبة عليه ولا يمكنه
مراعاة الترتيب الا بنية التعيين حتى لو سقط الترتيب بكثرة الفوائت تكفيه نية الظهر لا غير كذا في المحيط وهو تفصيل حسن
في الصلوات ينبغي حفظه والحاصل انه اذا نوى شيئين فان كانا فرضين لم يصح اتفاقا وان كان احدهما فرضا والاخر نفلا فعند
ابي يوسف يقع عن الاقوى سواء كان ذلك الاقوى يتأدى بمطلق النية كالصوم والحج او لا كالصلوة وعند محمد في الاول يقع
عن الفرض لانه لما بطلت النيتان للتعارض بقي مطلق النية وفي الثاني لم يصح وفي فتح القدير ومما يفرع على الاصل المهد ما عن ابي
يوسف في المنتقى لو تصدق عن يمين وظهار فله ان يجعله عن احدهما استحسانا وقدمنا في باب شروط الصلاة مسائل من هذا
النوع فارجع اليه وقولهم هنا لو نوى ظهرا وعصرا وصلاة جنازة بواو العطف في صلاة الجنازة لانها لو كانت باو لم يصح
لانهم قالوا لو نوى ظهرا او صلاة جنازة كان عن الظهر كما قدمناه.

باب اللعان

مصدر لاعنه ملاعنة ولعانا يقال لاعن امرأته ملاعنة ولعانا وتلاعنا والتعنا لعن بعض بعضا ولاعن الحاكم بينهما لعانا
حكم والتلعين التعذيب ولعنه كجعله طرده وابعده فهو لعين وملعون والجمع ملاعين والاسم اللعان واللعانية واللعنة
بالضم من يلعنه الناس واللعنة كهمزة الكثير اللعن لهم واللعين من يلعنه كل احد كالملعن والشيطان والممسوخ والمشئوم
والمسيب وما يتخذ في المزارع كالرجل والمخزي المهلك كذا في القاموس والاصل فيه الايات التي في سورة النور قوله تعالى والذين
يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم فشهادة احدهم اربع شهادات بالله انه لمن الصادقين والخامسة ان لعنة الله
عليه ان كان من الكاذبين ويدرأ عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين والخامسة ان غضب الله عليها ان كان
من الصادقين ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله تواب حكيم. وقد اختلف في سبب نزولها فروى البخاري عن ابن عباس
ان هلال بن امية قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم البينة والا حد في

ظهرك

ظهرك فقال يا رسول الله اذا رأى احدنا على امرأته رجلا ينطلق يلتمس البينة فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول البينة والا
حد في ظهرك فقال هلال والذي بعثك بالحق اني لصادق ولينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد ونزل جبريل فانزل الله والذين يرمون
ازواجهم حتى بلغ ان كان من الصادقين فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم فارسل اليهما فجاء هلال فشهد والنبي صلى الله عليه وسلم يقول
الله يعلم ان احدكما كاذب فهل منكما تائب ثم قامت فشهدت فلما كانت عند الخامسة وقفوها وقالوا انها موجبة فتلكأت ونكصت
حتى ظننا انها ترجع ثم قالت لا افضح قومي سائر اليوم فمضت فقال النبي صلى الله عليه وسلم ابصروها فان جاءت به اكحل العينين
سابغ الاليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء فجاءت به كذلك فقال النبي صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي
ولها شأن واخرج البخاري ايضا عن سهل بن سعد قال جاء عويمر الى عاصم بن عدي فقال سل رسول الله صلى الله عليه وسلم ارأيت
رجلا وجد مع امرأته رجلا فقتله ايقتل به ام كيف يصنع فسأل عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاب رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلقيه عويمر فقال ما صنعت فقال انك لم تأتني بخير سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعاب المسائل فقال عويمر
والله لآتين رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأسألنه فأتاه فوجده قد انزل عليه فدعى بهما فلاعن بينهما فقال عويمر ان انطلقت بها
يا رسول الله فقد كذبت عليها ففارقها قبل ان يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت سنة للمتلاعنين فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ابصروها فان جاءت به اسحم العينين عظيم الاليتين فلا اراه الا قد صدق وان جاءت به احيمر كانه وحرة فلا اراه الا
كاذبا فجاءت به مثل النعت المكروه وذكر البقاعي انه لا يمتنع ان يكون للاية الواحدة عدة اسباب معا او متفرقا انتهى وتمام الروايات
باختلاف طرقها في الدر المنثور للجلال السيوطي رحمه الله **قوله** هي شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف
في حقه ومقام حد الزنا في حقها وهذا بيان للركن فدل على اشتراط اهليتهما للشهادة في حق كل منهما كما سيصرح به لا اهلية اليمين
كما ذهب اليه الشافعي ودل على انهما لو التعنا عند قاض فلم يفرق بينهما حتى مات او عزل فان الثاني يعيد اللعان كما لو شهدا عنده
فمات او عزل قبل القضاء كذا في البدائع والمراد بكونه قائما مقام حد القذف في حقه ان يكون بالنسبة اليها لا مطلقا اذ لو كان مطلقا
لم تقبل شهادته ابدا مع انها مقبولة كما ذكره الشارح في حد القذف وفي الاختيار لا تقبل شهادته ابدا مع انها مقبولة بعد اللعان
ابدا ولو قذف بكلمة او بكلمات اربع زوجات له بالزنا لا يكفيه لعان واحد لهن بل لا بد ان يلاعن كلا منهن على حدة بخلاف ما اذا قذفها
مرارا حيث يجب لعان واحد كما لو قذف اجنبية مرارا او اجنبيات بكلمة او بكلمات يجب حد واحد لحصول المقصود وهو دفع العار
عنهن ولا يحصل ذلك في اللعان الا بالنسبة الى كل واحدة ولو قذفهن ولم يكن من اهل اللعان اكتفى بحد واحد للكل للتداخل كذا
في البدائع والمراد بكونه قائما مقام حد الزنا في حقها ان يكون بالنسبة الى الزوج حتى لا يثبت اللعان بالشهادة على الشهادة ولا
بكتاب القاضي الى القاضي ولا بشهادة النساء واذا قذفها انسان بعد اللعان انها زانية بالزنا ثم قذفها هو او غيره حد لان
لعانه كحده مؤكد لعفتها وان قذفها بنفي الولد ثم قذفها هو او غيره لا يحد لوجود امارة الزنا وان اكذب نفسه بعد اللعان ثم قذفها
هو او غيره حد القاذف سواء كان اللعان بالزنا او بنفي الولد واعلم انه ليس المراد ان اللعان قائم مقام الحدين في حالة واحدة وانما
المراد انه قائم مقام حد القذف في حقه ان كان كاذبا وهي صادقة وقائم مقام الزنا في حقها ان كانت كاذبة وهو صادق فافهم
وشبهه قذفه لزوجته قذفا يوجب الحد في الاجنبية واهله اهل اداء الشهادة وحكمه حرمة الوطء بعد التلاعن ولو قبل التفريق
بينهما ووجوب التفريق بينهما ووقوع البائن بالتفريق وفي البدائع واما شرائط وجوب اللعان فبعضها يرجع الى القاذف خاصة
وبعضها الى المقذوف خاصة وبعضها اليهما جميعا وبعضها الى المقذوف به وبعضها الى المقذوف فيه وبعضها الى نفس
القذف اما الاول فواحد وهو عدم اقامة البينة على صدقه واما الثاني فانكارها وجود الزنا منها وعفتها عنه واما الثالث
فالزوجية بينهما والحرية والعقل والاسلام والبلوغ والنطق وعدم الحد في قذف فلا لعان بقذف المنكوحة فاسدا ولا بقذف
المبانة ولو واحدة بخلاف قذف المطلقة رجعيا ولو قذف زوجته بزنا كان قبل الزوجية وجب اللعان ولا لعان بقذف زوجته
الميتة وقال الشافعي يلاعن على قبرها واما ما يرجع الى المقذوف به فهو الزنا واما المقذوف فيه فدار الاسلام واما نفس القذف
فالتصريح بالزنا وسيأتي في الحدود **قوله** ولو قذف زوجته بالزنا وصلحا شاهدين وهي ممن يحد قاذفها او نفى نسب الولد
وطالبته بموجب القذف وجب اللعان اي بصريح الزنا الموجب للحد في الاجنبية فلو قذفها بعمل قوم لوط فلا لعان عنده وعندهما
يجب اللعان بناء على الحد كما في البدائع وفي التاتارخانية رجل قذف امرأة رجل فقال الزوج صدقت هي كما قلت كان قاذفا حتى يلاعن
ولو قال صدقت مطلقا من غير زيادة لم يكن قاذفا انتهى بخلاف ما اذا قضى بشهادة المملوك او الصبي فانه لا يصح وضمير صلحا
للزوجين شهادات مؤكدات بالايمان فلا يكتفى باهلية الشهادة واطلقها فشمل غير المدخولة والمراد صلاحيتهما لاداء الشهادة على المسلم
لا للتحمل فلا لعان بين كافرين وان قبلت شهادة بعضهم على بعض عندنا لان اللعان شهادات مؤكدات بالايمان فلا يكتفي باهلية

الشهادة بل لا بد منها من اهلية اليمين والكافر ليس من اهل الكفارة كذا في البدايع ولا بين كافرة ومسلم ولا بين مملوكين ولا اذا كان
احدهما مملوكا او صبيا او مجنونا او محدودا في قذف ولا يرد عليه لعان الاعمى والفاسق فانه يجري بين الاعميين والفاسقين مع
انهما لا تقبل شهادتهما لانهما من اهل الاداء الا انه لا يقبل للفسق في الفاسق ولعدم التمييز في الاعمى حتى لو قضى قاض بشهادة
الفاسق والاعمى صح قضاؤه ولم يحتج الى التمييز لان المشهود عليه الزوجة وان كان بعد الاكذاب لاعن كما في التاتارخانية وقيد
بكونها ممن يحد قاذفها احترازا عما لو كانت وطئت بنكاح فاسد وكان لها ولد ليس له اب معروف او زنت في عمرها ولو مرة او وطئت وطأ
حراما ولو مرة بشبهة لا يجري اللعان ويتفرع على هذا الشرط لو قذفها فتزوجت غيره فادعى الاول الولد لزمه وحد للقذف وان
ولدت من الثاني لا شيء عليه ان كان قبل الاكذاب الاول وان كان بعد الاكذاب لاعن كما في التاتارخانية ولما كانت المرأة هي المقذوفة
دونه اختصت باشتراط كونها ممن يحد قاذفها بعد اشتراط اهلية الشهادة ولما كان الزوج ليس مقذوفا وانما هو شاهد اشترط
في حقه كما اشترط في حقها اهلية الشهادة ولم يشترط عفته لانه لو كان فاسقا بالزنا جرى اللعان بينه وبينها وان كان لا يحد
قاذفه لما قدمنا من جريانه بين الفاسقين فهذا وجه تخصيصها بهذا الشرط كما حققه الشارح ردا على صاحب النهاية واراد
بكونها ممن يحد قاذفها ان تكون عفيفة عن الزنا فقط لان كونهما من اهل الشهادة يدل على اشتراط الحرية والتكليف والاسلام فلم
يبق من شرائط الاحصان الا العفة كما افاده في شرح الوقاية واراد بنفي نسب الولد نفي نسب ولدها واطلقه فشمل ولدها منه او
من غيره بان يقول هذا الولد من الزنا او هذا الولد ليس مني وما اذا صرح معه بالزنا او لم يصرح على مختار الهداية والشارح خلافا
لما في المحيط والمستصفى والحق الاطلاق لان قطع النسب من كل وجه يستلزم الزنا فلا عبرة باحتمال كون الولد من غيره بوطء بشبهة ولهذا
قال في البدايع هذا الاحتمال ساقط بالاجماع للاجماع على انه ان نفاه عن الاب المشهور بان قال له لست لابيك لامه يكون قاذفا
لامه حتى يلزمه حد القذف مع وجود هذا الاحتمال وقد ظهر بهذا ان قول من قال لا يحد ولا لعان بنفي الولد عن نسبه اذا لم يصرح
بالزنا محمول على حالة الرضا وقول من اوجبه وان لم يصرح به محمول على حالة الغضب وبه يندفع الزام التناقض على صاحب النهاية
والدراية وانما حملناه على ذلك لتصريحهم بالتفصيل في باب حد القذف والله الموفق وهو قادر على ان يفصل بين نفسه وامرأته
وروي ابن المبارك عن الامام ان الاعمى لا يلاعن بخلاف قوله وجدت رجلا يجامعها فانه ليس بقذف لان الجماع لا يستلزم الزنا
وقيد بطلبها لانها لو لم تطالبه فلا لعان لانه حقها لدفع العار عنها فيشترط طلبها ولا بد من كونه في مجلس القاضي كذا في
البدايع ومراده طلبها اذا كان القذف بصريح الزنا اما بنفي الولد فالطلب حقه ايضا لاحتياجه الى نفي من ليس ولده عنه واشار
بعدم اشتراط الفور في الطلب الى ان سكوتها لا يبطل حقها وان طالت المدة لان تقادم الزمان لا يوجب بطلان الحق في القذف
والقصاص كما ذكره الاسبيجابي وزاد في الجوهرة وحقوق العباد وفي خزانة الفقه ولو سكتت ولم ترفع الى الحاكم كان افضل وينبغي
للحاكم ان يقول لها اتركي واعرضي عن هذا لانه دنا الى الستر فان تركت مدة ثم خاصمت فلها ذلك كذا في البدايع ولا يخفى ان وجوب اللعان
مقيد بعجزه عن اقامة البينة على زناها وعدم اكذاب نفسه بعده وعدم تصديقها فان اقام بينة على زناها فان كانوا اربعة رجال
رجمت لو محصنة وجلدت لو غير محصنة وان كانا رجلين فقط على اقرارها بالزنا يندرئ اللعان ولا تحد المرأة وكذا لو كانا رجلا
وامرأتين شهدوا على تصديقها فلا حد عليها ولا لعان وهذا كله اذا اقر بالقذف فان انكره فاقامت رجلين وجب اللعان لا ان
رجلا وامرأتين وان لم يكن له بينة لا يستحلف الزوج ذكره الامام الاسبيجابي وتقبل شهادة الزوج على زناها مع ثلاثة ان لم يكن قذفها
به والا فلا تقبل الثلاثة تحد القذف ويلاعن الزوج ولو لم يقذفها وشهد مع ثلاثة غير عدول فلا حد عليها ولا على الثلاثة
ولا لعان كذا في المحيط وفيه ايضا لو شهدا على ابيهما انه قذف ضرة امهما لا تقبل لانهما يشهدان لامهما بخلو الفراش لها لان اللعان
سبب الفرقة حتى لو كان ابوهما محدودا في قذف تقبل لان هذا القذف موجب للحد دون اللعان ولا بد في وجوب اللعان من
ان لا يقذف امها فلو قال لها يا زانية بنت الزانية وجب الحد لقذف امها واللعان لقذفها فان اجتمعا على المطالبة بدئ
بالحد ليسقط اللعان لخروجه عن اهلية الشهادة وان لم تطالب الام وطالبت المرأة وجب اللعان ويحد للام بطلبها بعده
في ظاهر الرواية وذكر الطحاوي انه لا يحد بعد اللعان وهذا غير سديد لعدم المانع من اقامته ولو كانت امها ميتة فلها المطالبة
بهما فان خاصمته فيهما بدئ بالحد ليسقط اللعان وان بدأت بالخصومة لنفسها وجب اللعان ثم لها المطالبة بقذف امها
لمحله وعلى هذا التفصيل لو قذف اجنبية بالزنا ثم نكحها ثم قذفها فلها المطالبة باللعان والحد كذا في البدايع والحاصل انه
اذا اجتمع قذفان وفي تقديم موجب احدهما اسقاط الاخر بدئ بالمسقط كما اذا قذفها وقذف فانه يبدأ بحدها ليسقط اللعان
كما سيأتي في باب حد القذف وفي المحيط لو قال لها انت طالق ثلاثا يا زانية وجب الحد ولا لعان ولو قال يا زانية انت طالق ثلاثا
فلا حد ولا لعان انتهى ولو قال قذفتك قبل ان اتزوجك او قد زنيت قبل ان اتزوجك فهو قذف في الحال فيلاعن ومما في خزانة

الاكمل من انه يلاعن في قوله زنيت ويحد في قوله قذفتك قبل ان تزوجتك او نحوه كذا في فتح القدير **قوله** فان ابى حبس حتى يلاعن
او يكذب نفسه فيحد لانه حق مستحق عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس حتى يأتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع السبب في اللعان
وهو التكاذب هكذا قالوا والتحقيق ان القذف هو السبب وان التكاذب شرط فيه ووجوب الحد بالاكذاب لعدم وجوبه بمجرد
الامتناع من اللعان وهذا هو المذكور في ظاهر الرواية كما نص عليه الحاكم في الكافي وبه علم ان ما ذكره الولوالجي من وجوب الحد عليه
بمجرد امتناعه سهو ليس مذهبا لاصحابنا وحمله في غاية البيان على انه قول بعض المشايخ بعيد لتوقفه على النقل ولان الولوالجي ذكر
انها اذا امتنعت بعد لعانه تحد حد الزنا ولم يقل به احد من اصحابنا كما سنوضحه **قوله** فان لاعن وجب عليها اللعان لما قدمنا
فاذا لعانها مؤخر عن لعانه لانه في حكم الشاهد عليها بقذفه وهي مسقطة لشهادته بما حققه عليها من الزنا فلا يصح ان تبتدئ
المرأة كما لا يصح ان يبتدئ المدعى عليه بما يسقط الدعوى عن نفسه كذا في شرح الاقطع وفي الاختيار فان التعنت المرأة اولا ثم الزوج
اعادت ليكون على الترتيب المشروع فان فرق بينهما قبل الاعادة جاز لان المقصود تلاعنهما وقد وجد **قوله** فان ابت حبست حتى
تلاعن او تصدقه لما قدمناه ولم يقل او تصدقه فتحد للزنا كما وقع في بعض نسخ القدوري لكونه غلطا لان الحد لا يجب الا بالاقرار اربع مرات فكيف
يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق ليس باقرار قصدا فلا يعتبر في حق وجوب الحد ويعتبر في درئه فيندفع به اللعان
ولا يجب به الحد ولو صدقته في نفي الولد فلا حد ولا لعان وهو ولدهما لانهما لا يملكان ابطال حقه قصدا في النسب انما ينتفي
باللعان ولم يوجد وبهذا ظهر ان ما قاله في شرح الوقاية شارح النقاية من انها اذا صدقته بنفي نسب ولدها ينتفي غير صحيح
كما نبه عليه في شرح الدرر والغرر ولم يذكر المؤلف حكم ما اذا امتنعا من اللعان بعدما ترافعا وصرح الاسبيجابي في شرح الطحاوي
انهما يحبسان اذا امتنعا بعد الثبوت وينبغي حمله على ما اذا لم تعف المرأة اما اذا عفت فانه لا يحبسهما كما لو عفى المقذوف فانا
وان قلنا لا يصح العفو في حد القذف واللعان لا يقام الا بطلب كما سنوضحه في باب حد القذف **فان قلت** ظاهر الاية يشهد للشافعي
القائل بانها اذا امتنعت من اللعان تحد حد الزنا وهي قوله تعالى ويدرؤ عنها العذاب ان تشهد اي الحد لان اللام للعهد الذكري
اي العذاب المذكور السابق وهو الحد **قلنا** المراد منه الحبس كقوله تعالى في اية الهدهد لاعذبنه ورد في التفسير لاحبسنه
والاختلاف مبني على ان الاصل في قذف الزوجات عند الشافعي الحد عملا بالاية الاولى وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم الاية وبين باية اللعان ان القاذف اذا كان زوجا له ان يدفع الحد عنه باللعان وان كان المقذوف
زوجة القاذف لها ان تدفع حد الزنا عنها بلعانها فايهما امتنع عن اللعان وجب الاصل وهو الحد وعندنا اية اللعان ناسخة للاولى
في حق الزوجات لان الخاص المتأخر عن العام ينسخ العام بقدره فلم يبق الاية الاولى متناولة للزوجات فصار الواجب بقذف الزوجة
اللعان فايهما امتنع عنه حبس حتى يأتي به كالمديون اذا امتنع عن ايفاء ما عليه ولذا لما قذف هلال زوجته قال له عليه السلام
البينة والا فحد في ظهرك وذلك لانه كان في الابتداء يوجب الحد كقذف الاجنبيات ثم لما نزلت اية اللعان انتسخ في حق الزوجات كما في البدايع
والعناية **قوله** فان لم يصلح شاهدا حد لانه لما تعذر اللعان لمعنى من جهته لا من جهتها صير الى الموجب الاصلي وهو حد القذف
وعدم صلاحيته للشهادة بكونه عبدا او محدودا في قذف او كافرا قذفها قبل عرض الاسلام عليه قيدنا به لان الزوج لو كان صبيا
او مجنونا فلا حد ولا لعان والاصل ان اللعان اذا سقط لمعنى من جهته فان كان القذف صحيحا وجب الحد عليه وان لم يكن القذف صحيحا
فلا حد ولا لعان كذا في البدايع فلو قال فان لم يصلح شاهدا وكان اهلا للقذف حد لكان اولى وفي الينابيع نصرانيان كافران اسلمت
المرأة ولم يسلم الزوج ولم يعرض القاضي عليه الاسلام حتى قذفها بالزنا وجب الحد فان اقيم بعض الحد ثم اسلم فقذفها ثانيا قال
ابو يوسف اقيم عليه بقية الحد ثم يلاعنا وقال زفر لا لعان بينهما وفي المنافع وان كانا ذميين فاسلمت المرأة وقذفها قبل ان يعرض الاسلام
عليه فلا لعان ويحد الزوج كذا في التاتارخانية **قوله** وان صلح وهي ممن لا يحد قاذفها فلا حد ولا لعان لانها ان لم تكن عفيفة
فهو صادق في قوله وان كانت صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف فلفقد اهليتها للشهادة اما في الصغيرة والمجنونة فظاهر
واما في المحدودة العفيفة فلان قذفه مع اهليته للعان انما يوجب اللعان فاذا امتنع لعدم اهليتها له امتنع الحد ايضا وان كانت
ممن يحد قاذفها فلو قال وان صلح وهي ليست اهلا للشهادة لكان اولى ليدخل المحدودة في قذف ولم تدخل في عبارته لانها ممن يحد
قاذفها كما لا يخفى ولم يتعرض صريحا لما اذا لم يصلحا لاداء الشهادة وقد فهم من اشتراطه اولا انه لا لعان واما الحد فان كانا
صغيرين او مجنونين او كافرين او مملوكين فلا يجب واما اذا كانا محدودين في قذف فانه يجب الحد عليه لان امتناع اللعان
لمعنى من جهته وكذا اذا كان هو عبدا وهي محدودة في قذف يحد لان قذف العفيفة ولو كانت محدودة موجب للحد سقط فقد
ينفي الحد واللعان لان التعزير واجب لاذاها والحاق الشين بها فحسما لهذا الباب كذا في الاختيار وفي الكافي ولو كانا محدودين في
قذف فعليه الحد لان قذفه باعتبار حاله غير موجب للعان فيكون موجبا للحد ولا يجوز ان يقال امتناع جريان اللعان لكونها

بحد قذفه لان اصل القذف من الرجل انما يظهر في حكم المانع في حقها بعد قيام الاهلية في جانبه فاما بدون الاهلية في جانبه
فلا معتبر بحالها انتهى وتحقيقه كما في العناية ان المانع من الشيء انما يعتبر مانعا اذا وجد المقتضي لانه عبارة عما ينتفي به الحكم مع
وجود المقتضي واذا لم يكن الزوج اهلا للشهادة لم ينعقد قذفه مقتضيا للعان فلا يعتبر المانع والقذف في نفسه موجب
للحد فيحد بخلاف ما اذا وجدت الاهلية من جانبه فانه ينعقد قذفه مقتضيا له فاذا ظهر عدم اهليتها بطل المقتضي فلا يحد الحد
لانه انما انعقد للعان وقد ابطله المانع انتهى ثم الاحصان يعتبر عند القذف حتى لو قذفها وهي امة او كافرة ثم اسلمت او اعتقت
لا حد ولا لعان كذا ذكره الشارح ثم اعلم ان اللعان بعد وجوبه يسقط بالطلاق ولا يجب الحد ولا يعود اللعان بتزوجها بعده
لان الساقط لا يعود ويسقط بزناها ووطئها بشبهة وبردتها ولو اسلمت بعده لا يعود وباكذابه نفسه ولا يحد بخلاف ما اذا
اكذب نفسه بعد اللعان وبموت شاهد القذف وغيبته بخلاف ما لو عميا او فسقا او ارتدا كما في فتح القدير ولو اسند الزنا الى ما قبل
النكاح وان صبية او مجنونة وهو معهود وهي الان اهل فلا لعان بخلاف وان ذمية او امة او منذ اربعين سنة وعمرها اقل
فلا لعان لا قذف كما في فتح القدير ايضا **قوله** وصفته ما نطق به النص اي صفة اللعان ما دلت عليه اية اللعان
من الابتداء بالزوج ثم بالزوجة بالالفاظ المخصوصة وظاهره انه متعين وقدمنا ان المراة لو بدات ثم الزوج اعادت ولو فرق القاضي
قبل اعادتها صح وفي الغاية لا تجب الاعادة وقد اخطا السنة ورجحه في فتح القدير بانه الوجه وهو قول مالك لان النص اعقب الرمي
بشهادة احدهم وشهادتها الدارئة للحد عنها بقوله ويدرا عنها العذاب ولان الفاء دخلت على شهادته على وزان ما قلنا في سقوط
الترتيب في الوضوء من انه اعقب الافعال للقيام الى الصلاة وان كان دخول الفاء على غسل الوجه فانظره ثم انتهى وظاهره انه اراد
بالصفة الركن كقولهم في باب صفة الصلاة اي بيان ماهيتها فيكون بيانا للشهادات الاربع وانما اولناه بذلك لان صفته على
وجه السنة لم ينطق به النص وانما ورد في السنة فالذي نقله الشارح ان القاضي يقيمهما متقابلين ويقول له التعن فيقول الزوج
اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا
يشير اليها في كل مرة ثم تقول المراة اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها
ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا وانما ذكر الغضب في جانبها في الخامسة لانهن يستعملن اللعن كثيرا كما في الحديث يكثرن اللعن
فكان الغضب ردع لها هكذا ذكر الشارح وذكر البقاعي في المناسبات ان الغضب ابلغ من اللعن الذي هو الطرد لانه قد يكون
بسبب غير الغضب وسبب التغليظ عليها الحث على اعترافها بالحق لما يعضد الزوج من القرينة من انه لا يتجشم فضيحة اهله المستلزم
لفضيحته الا وهو صادق ولانها مادة الفساد وهاتكة الحجاب وخالطة الانساب انتهى وفي رواية الحسن انه لا بد ان يقول انك لمن
الصادقين فيما رميتك به من الزنا وهي تقول انك لمن الكاذبين فيما رميتني به من الزنا بالخطاب لان في الغيبة شبهة واحتمالا وفي ظاهر
الرواية لم يعتبر هذا لان كل واحد منهما يشير الى صاحبه والاشارة ابلغ اسباب التعريف كذا في الكافي هذا كله اذا كان القذف
بالزنا وان كان بنفي الولد ذكراه وان كان بهما ذكراهما وزاد بعضهم بعد القسم الذي لا اله الا هو والقيام ليس بشرط لانه اما شهادة
او يمين والقيام ليس بشرط فيهما الا انه مندوب اليه لقوله عليه السلام يا عاصم قم فاشهد وللمراة قومي فاشهدي ولان الحد ودمنا
على الشهرة **فان قلت** هل يشرع الدعاء باللعن على الكاذب المعين **قلت** قال في غاية البيان من العدة وعن ابن مسعود انه قال من
شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في سورة البقرة اي من شاء المباهلة اي الملاعنة باهلته وكانوا يقولون
اذا اختلفوا في شيء بهلة الله على الكاذب منا قالوا هي مشروعة في زماننا ايضا انتهى وقد سئلت في ذلك من الصر عمن شبه حين قرا
باب اللعان من الهداية انهما لو تلاعنا ثم وجد الزوج بينة على صدقه هل تقبل فاجبت بانى لم اره نقلا وينبغي ان لا تقبل
لان القذف اخذ موجبه من اللعان وكانها حدت للزنا فلا تحد ثانيا **قوله** فان التعنا بانت بتفريق الحاكم ولا تبين قبله اي
الحاكم الذي وقع اللعان عنده حتى لو لم يفرق الحاكم حتى عزل او مات فالحاكم الثاني يستقبل اللعان عندهما خلافا لمحمد كذا في الاجناس
وافاد انه لو مات احدهما قبل التفريق ورثه الاخر وانه لو زالت اهلية اللعان في الحال بما لا يرجى زواله بان اكذب نفسه او قذف
احدهما انسانا فحد للقذف او وطئت وطئا حراما او خرس احدهما لم يفرق بينهما بخلاف ما اذا جن قبل التفريق حيث يفرق بينهما لانه
يرجى عود الاحصان وانه لو ظاهر منها في هذه الحالة او طلقها او الى منها لبقاء النكاح صح واشار الى ان القاضي يفرق بينهما ولو
لم يرضيا بالفرقة كما في شرح النقاية وفي التاتارخانية ولو تلاعنا فجن احدهما يفرق ولو تلاعنا فوكل احدهما بالتفريق وغاب
يفرق ولو ارتد لا يفرق لزوال الاحصان وانما توقفت البينونة على التفريق لانه لما حرم الاستمتاع بينهما باللعان فات الامساك
بالمعروف فوجب عليه التسريح فاذا لم يسرح ناب القاضي منابه لانه نصب لدفع الظلم ويدل عليه انه عليه السلام لاعن بين
عويمر وبين امراته فقال عويمر كذبت عليها ان امسكتها هي طالق ثلاثا فاوقع الثلاث بعد التلاعن ولم ينكر عليه صلى الله عليه

وسلم وكذا في واقعة هلال قال الراوي فلما فرغا فرق النبي عليه السلام بينهما فدل على قيام النكاح قبل التفريق وهي تطليقة
بائنة وهو خاطب اذا اكذب نفسه عندهما وعند ابي يوسف هي حرمة مؤبدة كما سياتي وفي شرح النقاية واما قول البيهقي في
المعرفة ان عويمر حين طلقها ثلاثا كان جاهلا بان اللعان فرقة فصار كمن شرط الضمان في السلف وهو يلزمه شرط او لم يشرط
بخلاف الظاهر انتهى والجواب ان الاستدلال انما هو بعدم انكاره عليه السلام عليه لا بمجرد فعله كما لا يخفى ويقع في بعض شروح
الزيادة الثمانية في قوله هي طالق ثلاثا وهي من النساخ لان الواقع ان عويمر انجز طلاقها لا انه علقه بالامساك وفي التاتارخانية
وان اخطا القاضي ففرق بينهما بعد وجود اكثر اللعان من كل واحد منهما وقعت الفرقة ولو التعن كل واحد مرتين ففرق القاضي
بينهما لم تقع الفرقة ولو فرق بينهما بعد لعان الزوج قبل لعان المراة نفذ حكمه لكونه مجتهدا فيه انتهى وينبغي ان يقيد بغير القاضي
الحنفي اما هو فلا ينفذ وفي فتح القدير وطؤها حرام بعده قبل التفريق وان كان النكاح قائما لقوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان
ابدا وفي التاتارخانية ولها النفقة والسكنى ما دامت في العدة **قوله** وان قذف بولد نفى نسبه والحقه بامه لان المقصود
من هذا اللعان نفي الولد فيوفر عليه مقصوده ويتضمنه القضاء بالتفريق وفي البدائع ولوجوب قطع النسب شرائط الاول التفريق
الثاني ان يكون بحضرة الولادة او بعدها بيوم او يومين الثالث ان لا يتقدم منه اقرار به صريحا او دلالة كسكوته عند التهنئة
مع عدم رده الرابع ان يكون الولد حيا وقت قطع النسب وهو وقت التفريق فلو نفاه بعد موته لاعن ولم يقطع نسبه وكذا لو جاءت
بولدين احدهما ميت فنفاهما فلاعن لزماه وكذا لو نفاهما ثم مات احدهما او قتل قبل اللعان لزماه واما اللعان فذكر الكرخي
انه يلاعن ولم يذكر الخلاف وذكر ابن سماعة الخلاف فقال عند ابي يوسف بطل وعند محمد لا يبطل الخامس ان لا تلد بعد التفريق ولدا
اخر من بطن واحد فلو ولدت فنفاه ولاعن الحاكم بينهما وفرق بينهما والزم الولد امه ثم ولدت اخر من الغد لزماه وبطل قطع نسب الاول
ولا يصح نسبه الان لانها اجنبية واللعان ماض لانه لما ثبت نسب الثاني ثبت نسب الاول ضرورة وان قال الزوج هما ابناي لا حد عليه ولا
يكون مكذبا نفسه لاحتمال الاخبار بما لزمه شرعا السادس ان لا يكون محكوما بثبوته شرعا فان كان لا يقطع نسبه وقد ذكر الامام
محمد في الجامع الكبير خمس مسائل مشتملات في كتاب الشهادات من التلخيص احداها في كتاب العاقل امراة ولدت ولدا فانقلب هذا
الولد على رضيع فمات الرضيع وقضي بديته على عاقلة الاب ثم نفى الاب نسبه يلاعن القاضي بينهما ولا يقطع نسب الولد منه لان القضاء
بالدية على عاقلة الاب قضاء بكون الولد منه فلا يقطع النسب بعده الثانية اذا قال لامراته وقد دخل بها احداكما طالق ثلاثا
ولم يبين حتى ولدت احداهما لاكثر من سنتين من وقت الطلاق فكانت الولادة بيانا لوقوعه على الاخرى لان الولد حصل من علوق حادث
بعد الطلاق وتعينت التي ولدت للنكاح فان نفى الولد لاعن القاضي بينهما ولا يقطع النسب لان حكم الشرع بكون الولد بيانا حكم بكونه
منه وبعد الحكم لا ينقطع باللعان وثلاث مسائل في كتاب الدعوى الاولى امراة ولدت وزوجها غائب فقطعت ولدها وطلبت
من القاضي ان يفرض النفقة لها وللولد وبرهنت ثم حضر الزوج ونفى الولد لاعن وقطع النسب مع انه محكوم به حيث فرض القاضي
نفقته الثانية لو انكر الدخول بعد ما ولدت ثبت النسب ووجب لها كمال المهر فلو نفاه يلاعن ويقطع النسب مع انه محكوم به
حين قضي لها بكمال المهر الثالثة المطلقة طلاقا رجعيا اذا ولدت لاكثر من سنتين تكون رجعة وان نفاه لاعن وقطع نسبه مع
انه محكوم به **وقد حكي** ان عيسى بن ابان كتب الى محمد بن الحسن حين كان بالرقة يستفرقه بين المسئلتين الاوليين وبين الثلاث فكتب
محمد رحمه الله انه متى حصل القضاء بالنسب ضرورة القضاء بامر ليس من حقوق النكاح فانه يمنع قطع النسب باللعان وتمامه
في شرح التلخيص للجامع من باب شهادة ولد الملاعنة ثم اذا قطع النسب عن الاب والحق الولد بالام بنفي الولد في حق سائر الاحكام
من الشهادة والزكاة والقصاص على الاب بقتله ونحو ذلك من الاحكام الا انه لا يجري التوارث بينهما ولا نفقة على الاب لان
النفي باللعان ثبت شرعا بخلاف الاصل بناء على زعمه وظنه مع كونه مولودا على فراشه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الولد للفراش
فلا يظهر في حق سائر الاحكام انتهى ويزاد السابع ان يكون النكاح صحيحا فلا لعان بالقذف بنفي الولد في النكاح الفاسد
والوطء بشبهة ولا ينتفي النسب وقيد بالزوجية لانه لو نفى نسب ولد امه الولد فانه ينتفي بمجرد قوله بلا لعان ويزاد الثامن ان
تكون البينة في حال يجري بينهما فيه اللعان حتى لو علق وهي كارهة لا ينتفي وفي التاتارخانية ولا ينتفي من احكام النسب من جهة
الزوج سوى التوارث وايجاب النفقة وما عداهما من احكام النسب من جهة الزوج قائمة وفي شهادات الجامع ولدت توامين
فنفاهما ومات احدهما عن امه واخيه واخ منها فالسدس لها والثلث لهما والباقي يرد كاولاد العاهرة لانقطاع النسب
وفيها اختلاف يعرف في موضعه انتهى وفي تتمة الفتاوى من الفرائض ولد الملاعنة وولد الزنا في حكم الميراث بمنزلة ولد رشدة
ليس له اب ولا قرابة الاب فلا يرث هذا الولد من الاب وقرابته ولا يرث الاب ولا قرابته من هذا الولد لانقطاع الاب يتبع لما في
قطع النسب وهو ولد الام فيرث منها ومن قرابتها وترثه الام وقرابتها اما الملاعنة فله وقوم الاب وهم الاخوة وليس له حد

صحيح ولا قوته ونهم الاعمام والعمات لاب وام او لاب واذا ثبت حرمة المصاهرة بين الزوجين ثم حدث بينهما ولد ثم مات الاب اختلفوا
في ميراث هذا الولد منه للاختلاف في هذه الحرمة فلم يكن كولد الزنا كما لو مات بولد بعد النكاح المعلق طلاقها الثلاث به فان
النسب فيه ثابت وفي تلخيص الجامع لو ملك الزاني الام لا يجوز بيعها وفي شرحه وصورته رجل نفى نسب ولد امرأته الحرة ولاعن القاضي
بينهما وقطع نسب الولد ثم ارتدت والعياذ بالله عن الاسلام ثم سبيت فملكها الزوج النافي فانه لا يجوز له بيعها لان نسب الولد
ثابت حكما لقيام وارثها ولا تصح دعوة غير النافي لهذا الولد وان صدقه النافي وتصح دعوة النافي مطلقا ولو كان المنفي كبيرا جاحدا
للنسب من النافي وفي الذخيرة وكل نسب ثبت باقراره او بطريق الحكم لم ينتف بعد ذلك وبيانه فيما روي عن ابي يوسف في رجل جاءت امرأته
بولد فنفاه فلم يلاعنها حتى قذفها اجنبي بالولد فحد فقد ثبت نسب الولد ولا ينتفي بعد ذلك ولو نفى ولد زوجته ومما لا لعان
بينهما لا ينتفي سواء وجب الحد او لم يجب وكذا اذا كانا من اهل اللعان ولم يتلاعنا فانه لا ينتفي وكذا لو كان العلوق في حال لا لعان بينهما
ثم صار الحال بحال يلاعنان نحو ان كانت المرأة امة او كتابية حالة العلوق فاعتقت واسلمت فانهما لا يتلاعنان ولا ينتفي نسب الولد وفي
المغني ولو قال لامرأته يا زانية وهذا الولد من الزنا تلاعنا ولا يلزم نفي الولد فان اكذب نفسه حد القاضي انتهى ولذا قيدنا النفي
بقذف الولد احترازا عما اذا قذفها بالزنا ولها منه ولد فانه لا ينتفي نسبه ثم اعلم ان هذا الولد وان قطع القاضي نسبه عن ابيه لم يصح
دعوى احد لنسبه وان صدقه الولد كما في التاتارخانية وهو مستفاد من قولهم ان قطع النسب لا يظهر الا في مسئلتين وفي قوله نفى
نسبه اي القاضي والحقه بامه اشارة الى ان التفريق بينهما لا يكفي لنفي نسب الولد فلذا روي عن ابي يوسف انه لا بد ان يقول قطعت نسب
هذا الولد عنه بعدما قال وفرقت بينكما وفي المبسوط هذا هو الصحيح لانه ليس من ضرورة التفريق نفي النسب كما بعد الموت يفرق بينهما
باللعان ولا ينتفي نسبه عنه كذا في النهاية وفي المجتبى ولو ماتت بنته المنفية عن ولد فادعاه فنسبه غير ثابت اي عند الامام وقالا
يثبت قيد بموتها لانها لو كانت حية ثبت نسبهما بدعوة ولدها اتفاقا وقيد بالبنت لان الولد المنفي لو كان ذكرا فمات وترك ولدا ثبت نسبه
من المدعي وورث الابن منه اتفاقا لحاجة الولد الثاني الى ثبوت النسب فبقاؤه كبقاء الاول وقيد بدعوة الولد لانه لو ادعى البنت
المنفية حية ثبت نسبها اتفاقا وتمامه في شرحه وفي الذخيرة لا يشرع اللعان بنفي الولد في المجبوب والخصي ومن لا يولد له ولد واعلم
ان ولد ام الولد اذا نفاه المولى وقلنا بصحته فان حكمه حكم ولد المنكوحة اذا نفي في سائر الاحكام فلا تقبل شهادة احدهما للاخر بعد
اعتاق الولد ولا يصح احدهما كونه فيه وتحرم المناكحة بينهما ولا يرث احدهما صاحبه بالقرابة لكن المولى يرث منه بالولاء اذا لم يكن عصبة
اقرب منه وتجب نفقته على المولى بعد اعتاقه بحكم الملك كذا في شرح التلخيص من الشهادات **قوله** فان اكذب نفسه حد لاقراره بوجوب
الحد عليه اطلقه فشمل ما اذا اعترف به وما اذا اقيمت عليه بينة انه اكذب نفسه لان الثابت بالبينة عليه كالثابت باقراره كما في الولوالجية
وشمل الاكذاب صريحا وضمنا ولهذا لو مات الولد المنفي عن مال فادعى الملاعن انه ابنه ثبت نسبه وحد فان كان قد ترك ولدا ثبت نسبه من الاب
وورثه الاب لاحتياج الحي الى النسب ولو ترك بنتا ولها ابن فاكذب الملاعن نفسه يثبت نسب الولد منه عند الامام خلافا لهما كذا في فتح القدير
وظاهر ما في الكتاب ان الاكذاب بعد اللعان ووجوب الحد عليه ليس باعتبار قذفه الاول لانه اخذ موجبه وهو اللعان بل باعتبار
القذف الثاني الذي تضمنه كلمات اللعان كشهود الزنا اذا رجعوا فانهم يحدون باعتبار ما تضمنه شهادتهم من القذف فاما لو اكذب نفسه
قبل اللعان نظر فان لم يطلقها قبل الاكذاب حد ايضا ولذا ابانها ثم اكذب نفسه فلا حد ولا لعان لان اللعان اثره التفريق بينهما وهو لا يثبت
بعد البينونة لحصوله بالابانة وهو لا يصح بدون نحكمه ولا يجب الحد لان قذفه وقع موجبا للعان فلا ينقلب موجبا للحد وعلى هذا
لو قال يا زانية انت طالق ثلاثا لا حد ولا لعان ولو قال انت طالق ثلاثا يا زانية حد اطلق في الاكذاب فشمل ما اذا انكر الولد بعدما
ادعاه ولذا قال ايضا في فتح القدير منه لو اقام البينة على الزوج انه ادعاه وهو ينكر يثبت النسب منه ويحد انتهى وفي جامع الصدر
الشهيد قذفها بنفي الولد ولاعن فتزوجت غيره فادعاه صح فان ولدت في النكاح فنفاه لاعن وينبغي ان يلاعن بعد اكذابه وقبله لا وينبغي
ان لا يلاعن لاسناده نظيره زنيت وانت صبية بخلاف وانت ذمية او رقيقة ومنذ اربعين وعمرها عشرون وان يرد وينقطع سجانا
وقيد بالاطبقة اسلمت زوجته او عتقت ثم ولدت فنفاه انتهى **قوله** وله ان ينكحها اي الملاعن بعد التفريق ان بين وجهها اذا كذب
نفسه اطلقه فشمل ما اذا حد او لم يحد فقيده الشارح بالحد اتفاقي وكذا اذا كذبت نفسها فصدقته فالحاصل ان الفرقة
باللعان يزول بها ملك النكاح وتوجب حرمة الاجتماع والتزوج ما دام على حال اللعان فان اكذب احدهما نفسه جاز النكاح
والاجتماع عند الامام والثالث وقال الثاني انها توجب حرمة مؤبدة كحرمة الرضاع والمصاهرة لقوله عليه السلام المتلاعنان
لا يجتمعان ابدا ومقتضى قوله ان الفرقة لا تتوقف على القضاء كما اشار اليه في فتح القدير ولهما ان عويمر اطلقها ثلاثا فصار
سنة المتلاعنين انه يجب عليه ان يطلقها فان لم يفعل ناب القاضي منابه كما في العنين فكانت الفرقة طلاقا قاولنا الحديث فلا يكون
العمل بحقيقته لان حقيقة التفاعل المتشاغل بالفعل وكان قد زالت الحقيقة فانصرف المراد الى الحكم وهو ان يكون حكمه باقيا

وبعد الاكذاب لم يبق حكمه لبطلانه فلم يبق حقيقة ولا حكما فجاز اجتماعهما ونظيره قوله تعالى في قصة اصحاب الكهف انهم
ان يظهروا عليكم يرجموكم او يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا اذا ابدا اي ما داموا في ملتهم الا ترى انهم اذا لم يفعلوا افلحوا كذا هنا
كذا في البدائع وقد بحث المحقق في فتح القدير بانه لما لم يمكن الحقيقة وصير الى المجاز كان له مجازان احدهما ما ذكره من زاده من
بينهما تلاعن قائم حكما والثاني من وجد بينهما تلاعن في الخارج وعلى هذا التقدير لا يجتمعان بعد الاكذاب اذ ارتفاع حكمه لا يوجب
ارتفاع كونه قد تحقق له وجود في الخارج ولكن بقي النظر في اي الاحتمالين ارجح واظن ان الثاني اسرع الى الفهم انتهى **قوله** وكذا
ان قذف غيرها فحد او زنت فحدت يعني له ان ينكحها ايضا اذا خرجا او احدهما عن اهلية اللعان فشمل ما اذا خرسا او احدهما
واراد بالزنا الوطي الحرام وان لم يكن زنا شرعيا كما ذكره الاسبيجابي لزوال عفتها ولو قال وكذا ان قذف احدهما فحد لكان اولى ليشمل المتلاعنين
ولو اسقط قوله فحدت لكان اولى لان بمجرد زناها حلت له سواء حدت بان وقع اللعان قبل الدخول ثم زنت فجلدت او لم تحد لزوال
العفة وانما قيدنا بهذه الصورة لانه لو كان بعد الدخول كان حدها الرجم وهو اهلاك فلا يتصور القول بحلها بعده واستغنى
عن تعيين الرواية بانها زنت بالتشديد اي نسبت غيرها الى الزنا لمخالفته للرواية لانها بتخفيف النون وفي فتح القدير واستشكل بان
زوال اهلية الشهادة بطرو الفسق مثلا لا يوجب بطلان ما حكم به القاضي عنها في حال قيام العدالة فلا يوجب بطلان ذلك
اللعان السابق الواقع في حال الاهلية ليبطل اثره من الحرمة انتهى **قوله** ولا لعان بقذف الاخرس لفقد الركن صفة وهو
التلفظ بالشهادات ولهذا لو قال احلف مكان اشهد لا يجوز ولو قال ولا لعان اذا كانا اخرسين او احدهما لكان اولى للعلة المذكورة اذا
كان اخرسا ولاحتمال تصديقها لو كانت ناطقة واشار الى انه لا يثبت بالكتابة كما لا يثبت باشارة الاخرس للشبهة والى انه لو خرس احدهما
بعد اللعان قبل التفريق فلا تفريق ولا حد كما لو ارتدا او اكذب نفسه **قوله** ولا بنفي الحمل لانه لا يتيقن بقيامه عند القذف لاحتمال
انه انتفاخ ولو تيقنا بقيامه وقته بان ولدته لاقل من ستة اشهر صار كانه قال ان كنت حاملا فحملك ليس مني والقذف لا يصح تعليقه
بالشرط وهذا قول الامام وعندهما يجري اللعان اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر للتيقن بقيامه وجوابه ما مر واما الارث والوصية
فيتوقفان على الولادة فيثبتان للولد لا للحمل واما عتقه فكذلك لقبوله التعليق بالشرط واما رد المبيعة بعيب الحمل فلان الحمل
ظاهر واحتمال الريح شبهة والرد بالعيب لا يمتنع بالشبهة وكذا النسب يثبت مع الشبهة واما وجوب النفقة للمطلقة اذا ادعت حبلا
فلقبول قولها في امر عدتها والحق ان قول صاحب الهداية ان الاحكام لا تترتب عليه قبلها لا يراد به كل الاحكام وانما يراد به بعضها
كما في العناية وقد كتبنا في القواعد الفقهية مسائل تترتب عليه قبلها **قوله** وتلاعنا بزنيت وهذا الحمل منه ولم ينف الحمل لوجود
القذف بصريح الزنا ونفي الحمل غير صحيح لان قطع النسب حكم عليه ولا تترتب الاحكام عليه ولا له قبل الانفصال **قوله** ولو نفى
الولد عند التهنئة وابتياع آلة الولادة صح وبعده لا ولاعن فيهما اي فيما اذا صح نفيه او لم يصح لوجود القذف فيهما والتهنئة بالهمز
من هنأته فالتفصيل المذكور بين ان تقوم دلالة على اقراره بالولد اولا انما هو في صحة النفي وعدمه لا في اللعان كما في التوضيح
وبه علم ان ما ذكره الولوالجي من ان اللعان انما يجري اذا نفي بعد الولادة في مدة قصيرة اما بعد مدة طويلة فلا يصح سهو وذلك لانه
علله بانه لو اقر صريحا بالولد ثم نفاه لا يصح بالاولى كما قدمناه ولم يقدر مدة الولادة بوقت وهو ظاهر الرواية وقد قالوا ان الاقرار
بالولد الذي ليس منه حرام كالسكوت لاستلحاق نسب من ليس منه وقد ذكر المصنف تبعا للهداية شيئين قبول التهنئة وشراء آلة الولادة
وزاد في الاختيار ثالثا ان يقبل هدية الاهل فهي ثلاث لا يصح نفيه بعد واحد منها والحق بها رابع والرابع سكوته حتى مضى وقت
التهنئة وشراء الآلة وهي ثلاثة ايام في رواية وسبعة في اخرى كما في الكافي وقبول التهنئة ذكر ما يدل على القبول مثل احسن الله بارك
الله جزاك الله رزقك مثله او امن على دعاء المهنئ كذا في فتح القدير ولو كان غائبا لم يعلم بالولادة تعتبر المدة بعد قدومه **قوله**
وان نفى اول التوأمين واقر بالثاني حد لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني التوأم فوعل ولا ابني توأمه والاثنان توأمان والجمع توائم
وتوام كدخان كذا في المصباح **قوله** وان عكس لاعن لانه اقر بالاول ونفى الثاني لانه قاذف بنفي الثاني ولم يرجع عنه **قوله** ويثبت
نسبهما فيهما اي في المسئلتين لانهما خلقا من ماء واحد والتوأمان ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر وفيه اشارة الى انه لو نفاهما
ثم مات احدهما قبل اللعان لزماه وقدمنا تفاريعه ولو جاءت بثلاثة في بطن واحد فنفى الثاني واقر بالاول والثالث يلاعن وهم بنوه
ولو نفى الاول والثالث واقر بالثاني يحد وهم بنوه كذا في شرح النقاية اعلم انه في صورة ما اذا اقر بالاول ونفى الثاني اذا قال بعده
هما ابناي او ليسا بابني فلا حد فيهما كما في فتح القدير وفي شهادة الجامع للصدر الشهيد من باب شهادة ولد الملاعنة باع احد التوأمين
وقد ولدا في ملكه واعتقه المشتري فشهد لبائعه تقبل فان ادعى البائع ثبت نسبهما وانتقض البيع والعتق والقضاء ويرد ما قبض
او مثله ان هلك للاستناد كتحويل العقد وان كان القضاء قصاصا في طرف او نفس فارشه عليه دون العاقلة لانه بدعواه ثم
اعلم انه اذا نفى نسب التوأمين ثم مات احدهما عن توأمه وامه واخ لامه فالارث اثلاثا فرضا وردا للام السدس وللاخوين الثلث

والتصغير دعلهم وهذا يبين ان قطع النسب الحربي في النوم لانه لو لم يقطع نسبه عن اخيه النوم لكان عصبة باخذ الثلثين وقطع
النسب عن الاخ النوم بالتبعية لابيها وقدمناه عن الجامع وتمامه في شرح التلخيص من باب شهادة ولد الملاعنة . والله اعلم

باب العنين وغيره

يقال رجل عنين لا يقدر على اتيان النساء او لا يشتهي النساء وامراة عنينة لا تشتهي الرجال والفقهاء يقولون به عنة وفي كلام الجوهري
ما يشبهه ولم اجده لغيره ولفظه عنن عن امراته تعيينا بالبناء للمفعول اذا حكم عليه القاضي بذلك او منع عنها بالسحر والاسم منه
العنة وصرح بعضهم بانه لا يقال عنين به عنة كما تقوله الفقهاء فانه كلام ساقط قال والمشهور في هذا المعنى كما قال ثعلب وغيره
رجل عنين بين التعنين والتعنينة وقال في البارع بين العنانة بالفتح قال الازهري وسمي عنينا لان ذكره يعن لقبل المراة عن يمين وشمال
اي يعترض اذا اراد ايلاجه كذا في المصباح وجهه عنن واما عند الفقهاء فهو من لا يصل الى النساء مع قيام الآلة لمرض به فان كان يصل
الى الثيب دون البكر او الى بعض النساء دون بعض سواء كانت الته تقوم او لا كما في العناية كذا قال في شرح المنظومة الشكاز يعني
المجبوب وكاف مشددة وبعدها الف زاي هو الذي اذا حدثت المراة انزل قبل ان يخالطها ثم لا تنتشر الته بعد ذلك لجماعها وهو من قبيل
العنين لها المطالبة بالتفريق لضعف طبيعته او لكبر سنه او سحر فهو عنين في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها فان
السحر عندنا حق وجوده وتصوره ويكون اثره كما في المحيط ولا يخرج عن العنة بادخاله في دبرها خلافا لابن عقيل فانه يقول الدبر
اشد من القبل كذا في المعراج وفيه اذا اولج الحشفة فقط فليس بعنين وان كان مقطوعها فلا بد من ايلاج بقية الذكر وينبغي ان
يقال يكفي الايلاج بقدر الحشفة من مقطوعها ولم ار حكم ما اذا قطعت ذكره واطلق المجبوب بسمله وهو في تحرير الشافعية لكن قوم
لو رضيت به فلا خيار لنا فيه وله نظيران احدهما لو خرب المستاجر الدار الثاني لو اتلفا البايع المبيع قبل **قوله** وجدت زوجها
مجبوبا او في الحال وهو من استوسل ذكره وخصياه يقال جببته جبا من باب قتل قطعته وهو مجبوب بين الجباب بالفتح والكسر كذا في
المصباح وانما لم يوجل لعدم الفائدة ولما كان التفريق لفوات حقها توقف على طلبها ولم يذكره هنا اكتفاء بما ذكره في العنين واشار الى
انه لو جبت بعد الوصول اليها مرة لا خيار لها كما اذا صار عنينا بعده ويلحق بالمجبوب من كان ذكره صغيرا جدا كالزر الا من كانت الته قصيرة
لا يمكن ادخالها داخل الفرج فانه لا حق لها في المطالبة بالتفريق كذا في المحيط وظاهره انه اذا كان لا يمكن ادخالها اصلا فانه كالمجبوب
لتقييده بالداخل واطلقوا زوج المجبوب فشمل الصغير والمريض بخلاف العنين حيث ينتظر بلوغه او برؤه لاحتمال الزوال واراد بالمراة
من لها حق المطالبة بالجماع لانها لو كانت صغيرة انتظر بلوغها في المجبوب والعنين لاحتمال رضاها بخلاف ما لو كان احدهما مجنونا فانه
لا يوخر الى عقله في الجب والعنة لعدم الفائدة ويفرق بينهما للحال في الجب وبعد التاجيل في العنين لان الجنون لا يعدم الشهوة وينصب
ولي ان كان والا فمن ينصبه القاضي ولو جاء الولي ببينة في المسلتين على رضاها بعنته او جبه او على علمها بحاله عند العقد لم يفرق
ولو طلب يمينها على ذلك تحلف فان نكلت لم يفرق وان حلفت فرق كذا في فتح القدير وقالوا لو جاءت امراة المجبوب بولد بعد التفريق
الى سنتين ثبت نسبه ولا يبطل التفريق بخلاف العنين حيث يبطل التفريق لانه لما ثبت نسبه لم يبق عنينا ونظر فيه الشارح بان
الطلاق وقع بتفريقه وهو باين فكيف يبطل الا ترى انها لو اقرت بعد التفريق انه كان قد وصل اليها لا يبطل التفريق وجوابه
ان ثبوت النسب من المجبوب باعتبار الانزال بالسحق والتفريق بينهما باعتبار الجب وهو موجود بخلاف ثبوته من العنين فانه يظهر به انه
ليس بعنين والتفريق باعتباره بخلاف ما استشهد به من اقرارها فانها متهمة في ابطال القضاء لاحتمال كذبها فظهر ان البحث بعيد كما في
فتح القدير وفي الخانية من فصل العنين اذا شهد شاهدان بعد التفريق القاضي على اقرار المراة قبل التفريق انه وصل اليها بطل
تفريق القاضي ولو اقرت بعد التفريق انه كان وصل اليها لم تصدق على ابطال تفريق القاضي انتهى والحاصل ان تفريق القاضي في العنين
يبطل بمجيء الولد واقامة البينة على اقرارها بالوصول وفي التاتارخانية كان الزوج مجبوبا ولم تعلم بحاله فجاءت بولد فادعاه وابت
القاضي نسبه ثم علمت بحاله وطلبت الفرقة فلها ذلك انتهى واطلق في المراة ولا بد من تقييدها بان لا تكون رتقا فان رتقا اذا وجدته
مجبوبا لا خيار لها كما في الخانية وان تكون حرة لانه زوج الامة اذا كان مجبوبا او عنينا فالخيار الى المولى في قول ابي حنيفة فان رضي المولى
لا حق للامة وان لم يرض كانت الخصومة اليه كما في العزل وقال ابو يوسف الخيار الى الامة كقوله في العزل واختلفوا في قول محمد قيل
مع ابي يوسف كما في العزل وقال ابو يوسف الخيار الى الامة وقيل مع الامام ههنا كذا في الخانية ولم يقيد بالتفريق بالطلب للحال لانها
لو وجدته مجبوبا فاقامت معه زمانا وهو يضاجعها كانت على خيارها ولم يذكر حكم ما اذا اختلفا في كونه مجبوبا وحكمه انه
ان كان يعرف حقيقة حاله بالمس من غير نظر يمس من وراء الثياب ولا تكشف عورته وان كان لا يعرف الا بالنظر امر القاضي امينا ينظر
الى عورته فيخبر بحاله لان النظر الى العورة يباح عند الضرورة كذا في الخانية ولم يذكر المصنف صفة الفرقة اكتفاء بما ذكره

في العنين وهي طلاق باين كفرقة العنين كما في الخانية والحاصل ان المجبوب كالعنين الا في خصلة واحدة هي ان العنين يوجل والمجبوب
لا كذا في التاتارخانية ويزاد مسئلة طلاق التفريق بمجيء الولد كما قد علمت والثالثة لا يشترط بلوغه والرابعة لا يشترط صحته
وفي فتح القدير وما عن الهندواني يا بني بطست فيه ماء بارد فيجلس فيه العنين فان نقص ذكره وانزوى علم انه لا عنة به والا علم انه عنين
لو اعتبر لزم ان لا يوجل سنة ان التاجيل ليس الا للتعرف انه عنين على ما قالوا ولا فايدة فيه ان اجل مع ذلك لكن التاجيل الابد منه
لانه حكم انتهى والحاصل ان طلبها التفريق في العنين له شرايط مختصة به وشرايط بها فالمختص به ان يكون الزوج بالغا صحيحا
لم يصل اليها مرة فالصبي لا يوجل الا بعد بلوغه والمريض بعد صحته والمختص بها ان تكون حرة بالغة غير رتقا وقرناء عالمة بحاله
قبل النكاح غير راضية به بعده **قوله** واجل سنة لو عنينا او خصيا وهو من نزع خصيتاه وبقي ذكره وهو بفتح الخاء فعيل بمعنى
مفعول مثل جريح وقتيل والجمع خصيان والخصيتان بالتاء البيضتان الواحدة خصية وبدون التاء الخصيان الجلدتان وجمع الخصية
خصا كمدية ومدي وخصيت العبد اخصيه خصاء بالكسر والمد سللت خصيتيه وخصيت الفرس قطعت ذكره فهو مجبوب فيجوز
استعمال فعيل ومفعول فيهما كذا في المصباح ولا فرق هنا بين سلهما وقطعهما اذا كان ذكره لا ينتشر قيدنا به لان الته لو كانت تنتشر
لا خيار لها كما في المحيط وعلى هذا لا حاجة الى عطفه على العنين لانه ان لم يكن عنينا فلا تاجيل والا فهو داخل فيه ولذا لم يصرح
بالخنثى الذي يبول من مبال الرجال والصبي الذي بلغ اربع عشرة سنة والشيخ الكبير وحكم الثلاثة التاجيل كالعنين كما في الخانية
لدخول الكل تحت اسم العنين قال في الخانية يوجل الشيخ الكبير وان قال لا اصل اليها والمراد بالموجل الحاكم ولا عبرة بتاجيل غيره
قال في الخانية وتاجيل العنين لا يكون الا عند قاضي مصر او مدينة فلا يعتبر تاجيل المراة ولا تاجيل غيرها انتهى واما رضاها
به عند غير الحاكم فيسقط حقها كما في الخلاصة ولو عزل القاضي بعدما اجله بنى المتولي على التاجيل الاول وابتداء السنة من
وقت الخصومة واستفيد من وضع المسئلة ان نكاح العنين صحيح فان علمت بعنته وقت النكاح فلا خيار لها كما لو علم المشتري
بعيب المبيع وان لم تعلم به وقته وعلمت بعده لها الخصومة وان طال الزمان كما في الخانية وفي المحيط والامام السمع في احكام
العنين عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ولم ينقل عن اقرانهم خلافه فحل محل الاجماع ولان عدم الوصول قد يكون
لعلة معترضة وقد يكون لافة اصلية فلا بد من ضرب مدة لاستبانة العلة من العنة وقدرت بسنة لاشتمالها على الفصول
الاربع انتهى وقد كتبنا في القواعد الفقهية في مذهب الحنفية ان قاضيا لو قضى بعدم تاجيل العنين لا ينفذ قضاوه ولم
يقيد المراة بشيء ولا بد من كونها حرة وغير رتقا كما قدمناه في زوجة المجبوب وعلله في الاختيار بان الرتقا لا حق لها في الوطي
فلا تملك الطلب ولو اختلفا في كونها رتقا اراها النساء كما في التاتارخانية واطلق الزوج فشمل المعتوه لما في الخانية والمعتوه
اذا زوجه وليه امراة فلم يصل اليها اجله القاضي سنة بحضرة الخصم عنه ولا بد من تقييد الزوج بكونه صحيحا لما في التاتارخانية
المريض لا يوجل حتى يصح واختلفوا في تلك السنة فقيل قمرية وهي تزيد على القمرية باحد عشر يوما قال في الخلاصة وعليه الفتوى
وقيل قمرية وهي ثلاث مائة واربع وخمسون يوما وصححه في الواقعات والولوالجية وهو ظاهر الرواية كما في الهداية فكان هو المعتمد
لانه الثابت عن صاحب المذهب وفي الخانية اذا ثبت عدم الوصول اجله القاضي طلب او لم تطلب ويكتب التاجيل ويشهد على التاريخ
وفي المجتبى اذا كان التاجيل في اثناء الشهر يعتبر بالايام اجماعا ما ذكره في العدة **قوله** فان وطي والا بانت بالتفريق ان طلبت اي طلبت
ثانيا فالاول للتاجيل والثاني للتفريق وذكر مسكين ان قوله ان طلبت متعلق بالجميع وهو حسن وطلب وكيلها بالتفريق عند
غيبتها كطلبها على خلاف فيه ولم يذكره محمد واطلقه فشمل ما اذا طلبت على التراخي او لا ثانيا وكذا لو خاصمته ثم تركت مدة فلها
المطالبة ولو طاوعته في المضاجعة تلك الايام كما في الخانية ولما كانت هذه فرقة قبل الدخول حقيقة كانت باينة ولها كمال
المهر وعليها العدة لوجود الخلوة الصحيحة واشار الى انه لو وطئها مرة لا حق لها في المطالبة لسقوط حقها بالمرة قضاء وما زاد عليها
فهو مستحق ديانة لا قضاء كما في جامع قاضي خان وفي فتاواه لو كان يايتها فيما دون الفرج حتى ينزل وينزل ولا يصل اليها في فرجها فان
معه كذلك زمانا وهي بكر او ثيب ثم خاصمته الى القاضي اجله القاضي سنة ولو وطئها بعد التاجيل سقط حقها ولو حاضت
او نفسا او صايمة او محرمة كذا في المعراج والى ان الزوج لو طلب ان يوجل بعد السنة ولو يوما لا يجيبه القاضي الا برضاها
فلها الرجوع واختيار الفرقة كذا في الاختيار وقدمنا ان المراد بالزوجة الحرة اما الامة فالخيار لمولاها لا لها كالاذن في العزل
وفي المحيط فرق بينهما ثم تزوجها ثانيا لا خيار لها لرضاها بالمقام معه ولو تزوج اخرى عالمة بحاله لا خيار لها وعليه الفتوى
ولو كان له امراة يصل اليها وولدت منه اولادا ثم ابانها ثم تزوجها ولم يصل اليها في النكاح الثاني فهو عنين لانها باعتبار كل عقد
يتجدد لها حق المطالبة انتهى وفي المعراج ويوهل الصبي هنا للطلاق في مسئلة الجب لانه مستحق عليه كما يوهل للعتق القريب ثم
من جعله فرقة بغير طلاق والاول اصح انتهى **قوله** فلو قال وطيت وانكرت وقلن بكر خيرت وان كانت ثيبا صدق بحلفه طلقة

فيشمل ما اذا وقع الاختلاف في الابتدا بان ادعى الوصول اليها وانكرت او في الانتها فان قوله خيرت شامل التخيير بتاجيله سنة في الابتدا
ولاختيار الفرقة بعد التاجيل وحاصله انها ان كانت ثيبا فالقول قوله في الوطي ابتدا وانتها مع يمينه فان نكل في الابتدا اجل
ولا يؤجله الا اذا ثبت عدم الوصول اليها وان نكل في الانتها خيرت للفرقة وان كانت بكرا ثبت عدم الوصول اليها بقول امراة فيؤجل في الابتدا
ويفرق في الانتها وبهذا ظهر ان ما ذكره الشارح من ان المصنف لم يذكر كيفية ثبوت العنة في الابتدا وذكره في الانتها غفلة عما فهمته
من كلامه لما قررنا ان التخيير شامل لهما والتقييد بقوله وقيل المفيد للجماعة اتفاقي او لبيان الاولى للاكتفا بقول الواحدة والاثنتان
احوط وفي البدايع اوثق وفي الاسبيجابي افضل وشرط الحاكم الشهيد في الكافي عدالتها وطريق معرفة انها بكر ان يقول لها جدار فان
وصل اليه فبكر والا فلا او يرسل في فرجها ما في بيضة فان دخل فثيب وان اندفع في فرجها اصغر بيضة للدجاجة فان دخلت من
غير عنف فهي ثيب والا فبكر وفي الخانية وان شهد البعض بالبكارة والبعض بالثيابة يريها غيرهن انتهى وفي المعراج لو وجدت
ثيبا وزعمت ان عذرتها زالت بسبب اخر من غير وطيه كاصبعه وغيرها فالقول قوله لانه الظاهر والاصل عدم اسباب اخر وفي
المحيط عنين اجله القاضي سنة وامراته ثيب فوطيها وادعت بعد الحول انه لم يطاها وقال لم احلفه فابى ان يحلف فرق القاضي
بينهما لم يسعها ان تتزوج باخر ولم يسعه ان يتزوج اختها انتهى قوله وان اختارته بطل خيارها اطلقه فشمل الاختيار حقيقة
او حكما كما اذا قامت من مجلسها او اقامها اعوان القاضي قبل ان تختار شيئا او قام القاضي قبل ان تختار لامكان ان تختار مع قيام
وعليه الفتوى كذا في المحيط والواقعات وفي البدايع ظاهر الرواية انه لا يتوقف على المجلس وقيد بقوله بانت بالتفريق لان الفرقة
لا تقع باختيارها نفسها بل لا بد من تطليق الزوج بائنة او تفريق القاضي ان امتنع وقيل تقع باختيارها وجعله في الخلاصة
ظاهر الرواية والاول رواية الحسن واشار ببطلانه باختياره الى انه لو فرق بينهما ثم تزوجها ثانيا لم يكن لها خيار لرضاها بحاله
كما لو تزوجته عالمة بحاله على المفتى به كما في المحيط وفي الخانية بين العنين وبين امراته ثم تزوج اخرى تعلم بحاله اختلف الروايات
والصحيح ان للثانية حق الخصومة لان الانسان قد يعجز عن امراة ولا يعجز عن غيرها وتحتسب من السنة بايام حيضها ورمضان
وحجه وغيبته لا مرض احدهما على المفتى به مطلقا كما في الولوالجية وصحح في الخانية ان الشهر لا يحتسب وفي المحيط اصح الروايات
عن ابي يوسف ان نصف الشهر وما دونه يحتسب وما زاد على النصف لا يحتسب ولا حجها وغيبتها وحبسها وامتناعها من المجي الى
السجن بعد حبسه بعدما يكون فيه موضع خلوة ولو على مهرها وفي الخلاصة لو كان محرما وقت الخصومة اجله بعد الاحرام
وفي الخانية لو وجدت زوجها مريضا لا يقدر على الجماع لا يؤجل ما لم يصح وان طال المرض انتهى وفيها وان كان الزوج مظاهرا منها
ان كان قادرا على الاعتاق اجله القاضي وان كان عاجزا عنه امهله القاضي شهرين للكفارة ثم يؤجل وان ظاهر بعد التاجيل لا
يلتفت اليه ويحتسب ذلك عليه انتهى وفي المحيط الجامع اصله ان كل موضع تجري الوكالة فيه ينتصب الولي فيه خصما وكل موضع
لا تجري الوكالة لا ينتصب الولي خصما فالتفريق بسبب الجب وخيار البلوغ وعدم الكفاءة تجري الوكالة فيه فانتصب الولي فيه خصما
وكل موضع لا تجري الوكالة لا ينتصب الولي فيه خصما كالفرقة بالاباء عن الاسلام واللعان انتهى ولم يخير احدهما بعيب في الاخر
الزوجين بعيب في الاخر لان المستحق بالعقد هو الوطي والعيب لا يفوته بل يوجب فيه خللا ففواته بالموت قبل التسليم لا يوجب
الخيار فاختلاله له اولى وفي الهداية ان اختلاله بالموت لا يوجب الفسخ فبالعيب اولى واعترض عليه جميع الشارحين بان النكاح
موقت بحيوتها ولم يجيبوا واجيب عنه بجوابين الاول ان النكاح بالموت ينتهي لا انه ينفسخ قالوا والشي بانتهايه يتقرر ولا ينفسخ الثاني
وهو الاحسن انه على حذف مضاف تقديره لا يوجب خيار الفسخ حتى لا يسقط بالموت شي من مهرها اطلق العيب فشمل الجذام
والبرص والجنون والرتق والقرن وخالف الشافعي ومالك واحمد في هذه الخمسة وخالف محمد في الثلاثة الاول اذا كانت بالزوج
فخير المراة بخلاف ما اذا كانت بها فلا يخير لقدرته على دفع الضرر عن نفسه بالطلاق فيها ويرد عليه تخيير الغلام اذا بلغ عند
محمد فانه قادر بالطلاق ويمكن الجواب بان خيار البلوغ لدفع ضرر فعل الغير بخلافه هنا لان الزوج فعله كما لا يخفى والجذام من
الجذم بفتح الجيم القطع وهو مصدر من باب ضرب ومنه يقال جذم بالبنا للمفعول اذا اصابه الجذام لانه يقطع اللحم ويسقطه
وهو مجذوم وقالوا ولا يقال فيه من هذا المعنى اجذم وزان احمر كذا في المصباح وفي القاموس الجذام كغراب علة تحدث من انتشار
السودا في البدن كله فيفسد مزاج الاعضا وهياتها وربما انتهى الى تاكل الاعضا وسقوطها عن تقرح جذم فهو مجذوم ومجذم
واجذم ووهم الجوهري في منعه انتهى والبرص محركة بياض يظهر في ظاهر البدن لفساد مزاج برص كفرح فهو ابرص وابرصه الله
ثم قال في موضع اخر وجن بالضم جنا وجنونا واستجن مبنيا للمفعول وجنن وجان واجنه الله فهو مجنون والرتق ضد الفتق
ومحركة جمع رتقة ومصدر قولك امراة بينة الرتق لا يستطاع جماعها او لا خرق لها الا المبال خاصة وفي المصباح رتقت
المراة رتقا من باب تعب فهي رتقا اذا انسد مدخل الذكر من فرجها فلا يستطاع جماعها والقرن مثل فلس العفلة وهو لحم ينبت

في الفرج في مدخل الذكر كالغدة الغليظة وقد يكون عظما ويحكى انه اختصم الى القاضي شريح في جارية بها قرن فقال اقعدوها
فان اصاب الارض فهو عيب والا فلا وقال المطلعي القرن بفتح الرا بمنزلة العفلة فاوقع المصدر موقع الاسم وهو سايغ كذا في
المصباح والرتق بفتح التا كما في العناية وقد كتبنا في الفوايد الفقهية في مذهب الحنفية ان القاضي لو قضى برد احد الزوجين
بعيب نفذ قضاوه وفي القنية من الكراهة جراح اشترى جارية رتقا فله شق الرتق وان المت انتهى ولم ار حكم شق الرتقا المنكوحة
وقالوا في تعليل عدم ردها لامكان شقه ولكن ما رايت هل تجبر ام لا وفي المعراج لو تراضى العنين وزوجته على النكاح بعد
التفريق فله ان يتزوجها الا رواية عن احمد حيث قال لا يجتمعان كفرقة اللعان وهذا باطل لا اصل له انتهى

باب العدة

لما ترتبت في الوجود على الفرقة بجميع انواعها اوردها عقيب الكل وهي لغة الاحصا عددت الشي احصيته احصا وفي شرح
المجمع للمصنف لغة مصدر عد الشي يعده وسيل عليه السلام متى تكون القيمة فقال اذا تكاملت العدتان اي عدة اهل الجنة
وعدة اهل النار اي عددهم وسميت زمان التربص عدة لانها تعد ويقال على المعدود والعد الشي اي اذا تكاملت عند الله برجوعهم
اليه وفي المصباح وعدة المراة قيل ايام اقرايها ماخوذ من العد والحساب وقيل تربصها المدة الواجبة عليها والجمع عدد مثل
سدرة وسدر وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن قال النحاة اللام بمعنى في اي في عدتهن انتهى وفي الشريعة ما ذكره بقوله هي
تربص يلزم المراة عند زوال النكاح او شبهته اي لزوم انتظار انقضا مدة والتربص التثبت والانتظار قال الله تعالى فتربصوا
حتى حين وقال يتربص بكم الدوائر وقال فتربصوا انا معكم متربصون كذا في البدايع وانما قيدنا باللزوم لان التربص فعلها وقد
قالوا ان ركنها حرمات اي لزومات كحرمة تزوجها على الغير ونقلوا عن الشافعي ان ركنها عنده التربص وفرعوا على الاختلاف
تداخل العدتين فعندنا يتداخلان خلافا له وانقضاها بدون علمها عندنا خلافا له وهذا اولى مما في البدايع من جعلها في
الشرع عندنا الاجل ضرب لانقضا ما بقي من اثار النكاح وعند الشافعي اسم الفعل التربص لانه على هذا التقدير يكون ركنها
نفس الاجل وقد صرحوا بخلافه الا انه لو صح اندفع الاشكال الوارد على عدة الصغيرة اذ ليس في العدة وجوب شي بل مجرد
انقضا الاجل والثابت في هذه المدة عدم صحة التزوج لا خطاب احد بل وضع الشارع عدم الصحة لو فعل ويرد على ما في الكتاب
عدة الصغيرة لا لزوم في حقها ولا تربص واجب وجوابه بانها ليست هي المخاطبة بل الولي هو المخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة
العدة ولهذا لم يطلق اكثر المشايخ لفظ الوجوب على عدة الصغيرة لعدم خطابها وانما يقولون تعتد وقيد بقوله يلزم
المراة لان ما يلزم الرجل من التربص عن التزوج الى مضي عدة امراته في نكاح اختها ونحوه لا يسمى عدة اصطلاحا لاختصاصه
وان وجد معنى العدة فيه ويجوز اطلاق العدة عليه شرعا كما افهمه ما في فتح القدير فعلى هذا ما في الكتاب معناها
الاصطلاحي واما في الشريعة فهي تربص يلزم المراة او الرجل عند وجود سببه وقد ضبط الفقيه ابو الليث في خزانة
الفقه المواضع التي يمنع الانسان من الوطي فيها حتى تمضي مدة في عشرين موضعا نكاح اخت امراته وعمتها وخالتها وبنت اخيها
وبنت اختها والخامسة وادخال الامة على الحرة ونكاح اخت الموطوة في نكاح فاسد او في شبهة عقد ونكاح الرابعة كذلك
ونكاح المعتدة للاجنبي ونكاح المطلقة ثلاثا ووطي الامة المشتراة والحامل من الزنا اذا تزوجها والحربية اذا اسلمت في دار
الحرب وهاجرت الينا وكانت حاملا فتزوجها رجل والمسبية لا يوطا حتى تحيض او يمضي شهر ان كانت لا تحيض لصغر او كبر
ونكاح المكاتبة ووطيها لمولاها حتى تعتق او تعجز نفسها ونكاح الوثنية والمرتدة والمجوسية لا يجوز حتى تسلم ودخل تحت
شبهة النكاح الفاسد ومن زفت اليه غير امراته فوطيها ولكن خرج عن التعريف عدة ام الولد اذا مات مولاها او اعتقها
فانها واجبة عندنا مع انها لم تكن عند زوال النكاح او شبهته هذا ما اوردته قبل الاطلاع على الاصطلاح ثم رايته
عرفها فيه بما يدخل عدة ام الولد فقال هي اسم لاجل ضرب لانقضا ما بقي من اثار النكاح او الفراش وقال في ايضاح الاصلاح
لا بد منه لينتظم عدة ام الولد انتهى وفي بعض النسخ او شبهه باضافة الشبه الى ضمير النكاح وعلى النسخة الاولى باضافة
الشبهة اليه فعلى النسخة الثانية تدخل عدة ام الولد لانها تربص يلزمها عند زوال شبه النكاح لما ان لها فراشا كالحرة
وان كان اضعف من فراشها وعند زواله بالعتق ولكن لا يدخل من زفت اليه غير امراته وقيل ام الولد لا على النسخة الاولى والجواب
فينبغي ان يقال قوله او شبهته معطوف على زوال لا على النكاح لانه لو عطف عليه لاقتضى انها لا تجب الا عند زوال
الشبهة وليس كذلك واما سبب وجوبها فلكل نوع منها سبب فعدة الاقرا لوجوبها اسباب منها الفرقة في النكاح الصحيح
سواء كانت بطلاق او بغير طلاق بعد وطي او خلوة ومنها عدة النكاح الفاسد سببها تفريق القاضي او المتاركة وشرطها
ان يكون بعد الوطي حقيقة ومنها عدة الوطي عن شبهة سببها الوطي ومنها عدة ام الولد سببها عتق المولى باعتاقه او موته

واما عدة من لم تحض لصغر او كبر سببها الطلاق وشرط وجوبها اما الصغر او الكبر او عدم الحيض اصلا والثاني الدخول حقيقة
او حكما واما عدة الحبل فسببها الفرقة او الوفاة لا كما في البدائع مختصرا وهو مخالف لما في فتح القدير من ان سبب وجوبها عقد
النكاح المتاكد بالتسليم او ما يجري مجراه من الخلوة والموت ولو فاسدا واما الفرقة فشرطها فالاضافة في قولهم عدة الطلاق
الى الشرط انتهى والظاهر ما في فتح القدير لعدم صلاحية الطلاق والموت للسببية لما في المصفى كان القياس ان لا تجب العدة
بالطلاق والموت لانهما مبطلان للنكاح والشيء اذا زال يزول بجميع اثاره وانما وجبت بالنص على خلاف القياس انتهى وحكمها حرمة
نكاحها على غيره وحرمة نكاح اختها واربع سواها كذا قالوا وينبغي الاقتصار على الثاني لان حرمة نكاحها على غيره من الحرمات
التي قدمنا انها الركن ومحظورها انها حرمة التزين والتطيب خصوصا في المبانة والخروج من المنزل عموما كما سياتي في الحداد
وانواعها حيض واشهر ووضع حمل لتعرف براءة رحم وللتعبد ولاظهار حزن على زوج والى هنا ظهر ان الكلام فيها في عشرة مواضع
معناها لغة وشرعا واصطلاحا وركنها وشرطها وسببها وحكمها ومحظوراتها وانواعها ودليلها **قوله** عدة الحرة
للطلاق او الفسخ ثلاثة اقراء اي حيض ظاهر في ان العدة اسم للاجل المضروب كما في البدائع على ارادة مدة ثلاثة اقراء لانه
اوقع ثلاثة خبرا للعدة على تقدير الرفع فهو مخالف لما قدمناه من التحقيق واما على تقدير نصب ثلاثة فالمراد عدتها في مدة
ثلاثة اقراء لان الحرمات تتعلق في مدة الاقراء فكان ظرف زمان مبهما وانتصاب ثلاثة معنى نحو السفر غدا لكنه على تقدير الرفع
اعتبر فيه الاطلاق اعني اطلاق العدة على نفس المدة اطلق الطلاق فشمل البائن والرجعي ولم يقيد بالدخول بناء على ان
الاصل في النكاح الدخول ولا بد منه حقيقة او حكما حتى تجب على مطلقة بعد الخلوة ولو فاسدة كما بيناه فيها ولم ار حكم ما
اذا وطئها في دبرها او ادخلت منيه في فرجها ثم طلقها من غير ايلاج في قبلها وفي تحرير الشافعية وجوبها فيهما ولا يبعد الحكم به
المذهب بالثاني لان ادخال المني يحتاج الى تعرف البراءة اكثر من مجرد الايلاج والاصل في هذا النوع قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمراد بهن المدخولات اللاتي تحيض وهو خبر بمعنى الامر واصل الكلام ليتربصن ولام الامر محذوف
فاستغني عن ذكره واخراج الامر في صورة الخبر تاكيد له والاشعار بانه مما يتلقى بالمسارعة الى امتثاله نحو قولهم في الدعاء رحمك
الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كان الرحمة وجدت فهو يخبر عنها وبناؤه على المبتدا يدل على زيادة التاكيد ولو قيل
يتربص المطلقات لم يكن بتلك الوكادة لان الجملة الاسمية تدل على الدوام والثبات بخلاف الفعلية وفي ذكر الانفس تهييج لهن على
التربص وزيادة بعث اذ انفسهن طوامح الى الرجال فامرن ان يقمعن انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص وانتصب
ثلاثة على الظرف اي مدة ثلاثة قروء وجاء المميز على جمع الكثرة دون القلة التي هي الاقراء لجواز استعمال احد الجمعين مكان الاخر
لاشتراكهما في الجمعية ولعل القروء كثر في جمع القرء من الاقراء فاوثر عليه تنزيلا لقليل الاستعمال منزلة المهمل كذا في المعراج
والقرء مشترك بين الحيض والطهر واوله اصحابنا في الاية بالحيض والشافعي بالطهر وموضعه الاصول وفائدة الاختلاف تظهر
فيما اذا طلقها في الطهر فانه تنقضي العدة برؤية قطرة من الدم من الحيضة الثالثة عنده وعندنا لا تنقضي ما لم تطهر منها
كذا في غاية البيان وفي المبسوط الحيضة الاولى لتعرف براءة الرحم والثانية لحرمة النكاح والثالثة لفضيلة الحرية وشمل
جميع اسبابه من الفسخ بخيار البلوغ والعتق وملك احد الزوجين صاحبه وردة احدهما وعدم الكفاءة وقدمنا في نكاح
الاولياء جملة الفرق والايراد على قولهم انه يحتمل الفسخ بعد التمام **ثم رايت** في ايضاح الاصلاح هنا انه لا فرق بين الطلاق
او الفسخ او الرفع ثم قال اعلم ان النكاح بعد التمام لا يحتمل الفسخ فكل فرقة بغير طلاق قبل تمام النكاح كالفرقة بخيار البلوغ
والفرقة بخيار العتق والفرقة لعدم الكفاءة فسخ وكل فرقة بغير طلاق بعد تمام النكاح كالفرقة بملك احد الزوجين الاخر وفرقة
بتقبيل ابن الزوج ونحوه رفع وهذا واضح عند من له حجر وفي هذا الفن انتهى ومن هذا النوع ما اذا زوج المكاتب بنت مولاه باذنه
ثم مات المكاتب بعد موت المولى لا عن وفاء فان النكاح يفسد وتعتد بثلاث حيض ان كانت مدخولا بها وسقط مهرها بقدر ما
ملكت منه والا فلا عدة وان مات عن وفاء تعتد عدة الوفاة دخل بها او لم يدخل ولها الصداق والارث لانا حكمنا بعتقه في
اخر جزء من اجزاء حيوته وقدمنا في فصل التحليل ان العدة لا تظهر في حق المطلق حيث كان دون الثلاث وهكذا في الفسخ فلو
اشترى زوجته بعد الدخول لا عدة عليها له وتعتد لغيره حتى لا يزوجها من الغير ما لم تحض حيضتين ولهذا لو طلقها
السيد في هذه العدة لم يقع طلاقه لانها معتدة بالنسبة الى غيره ولهذا تحل له بملك اليمين بخلاف ما اذا اشترى الحرة
زوجها بعد الدخول وقد كان قال لها انت طالق للسنة وهي حائض ثم طهرت من حيضها وقع الطلاق لعدم ارتفاع عدة
الطلاق بدليل حرمة وطئها ولا بد في انقضاء عدتها من الاقراء بالطلاق لانه لو طلقها واقام معها زمانا منكرا طلاقها
لم تنقض عدتها هكذا اختاره المشايخ كذا في المحيط وسياتي زيادة بيان له ولو اشترى المكاتب زوجته ثم مات فان ترك وفا

بموت حر في اخر جزء حيوته وفسد نكاحه فان لم يكن دخل بها فلا عدة لوقوع الفرقة قبل الدخول وبين امه وان كانت ولدت منه تعتد بثلاث
حيض حيضتان بالفرقة وثلاث بالوفاة الا انها تتداخل وتحد في الاوليين دون الثالثة كذا في المحيط واطلق الحرة فشمل المسلمة
والكتابية تحت مسلم فالكتابية تحت المسلم كالمسلمة حرها كحرتها وامتها كامتها واما اذا كانت تحت ذمي فلا عدة عليها اذا كانوا لا
يدينون الا اذا كانت حاملا عند الامام خلافا لهما وقدمنا وذكرها في البدائع هنا وفي الولوالجية قال الا ان تكون حاملا فتمنع
من التزوج ان كان ذلك في دينهم انتهى فقيد الحامل بان يكون في دينهم العدة لها وفي البزازية شهدا ان زوجها طلقها ثلاثا ان كان غائبا تسع
لها ان تتزوج باخر وان كان حاضرا لا لان الزوج اذا انكر احتيج الى القضاء بالفرقة ولا يجوز القضاء بها الا بحضرة الزوج وفيها
لو شهد عندها رجلان انه طلقها ليس لها ان تمكن من نفسها وان اخبرها واحد ليس لها الامتناع انتهى فقد قبل خبر الواحد العدل
بموت عندها ولم يقبل بطلاقه وذكر في الاسعاف لو اخبر الابن رجلان ان فلانا قتل اباه ليس له ان يقتله حتى يحكم القاضي بهما
بخلاف المراة اذا اخبرها عدلان بالطلاق فانه يحرم عليها التمكين من غير حكم بشهادتهما ولو برهن القاتل عندنا ان المقتول انه قتله
للردة او للقصاص ان كان الشاهدان مما لو شهدا عند الحاكم قبلهما ليس للابن قتله والا فله انتهى **قوله** او ثلاثة اشهر ان لم تحض
اي عدة الحرة ان لم تكن من ذوات الحيض لصغر او كبر في مدة ثلاثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلاثة اشهر فجواب الاية وقوله تعالى واللائي لم يحضن في حق الصغيرة ومن بلغت بالسن ولم تحض وشمل قوله ان لم تحض ايضا
البالغة اذا لم تر دما اصلا وان انقطع قبل التمام ومن بلغت مستحاضة والمستحاضة التي نسيت عادتها وهو مما يلغز ويقال شابة
ترى ما يصلح حيضا في كل شهر عدتها بالاشهر لكن في التحقيق لما نسيت عادتها جاز كونها اول كل شهر واخره فاذا قدرت ثلاثة اشهر
علم انها حاضت ثلاثة حيض بيقين بخلاف من لم تنس فانها ترد الى ايام عادتها فجاز كون عدتها اول الشهر فتخرج من العدة بخمسة اشهر
من الثالث وفي فتح القدير اخذا من الزيلعي في الحيض واعلم ان اطلاقهم الانقضاء بثلاثة اشهر في المستحاضة الناسية لعادتها لا يصح
الا فيما اذا طلقها اول الشهر اما لو طلقها بعد ما مضى من شهر ما يصلح حيضة فينبغي ان يعتبر ثلاثة اشهر غير باقي هذا الشهر انتهى
اعلم ان ما ذكره في فتح القدير عدتها بثلاثة اشهر قول المرغيناني وذكر مثله في الحيض احتياطا فقال والفتوى على قول الحاكم من ان
طهرها مقدر بشهرين فعلى هذا لا بد من ستة اشهر للاطهار وثلاث حيض بشهر احتياطا والمراد بالصغيرة من لم تبلغ سن الحيض
والمختار المصحح انه تسع وعن الامام الفضلي انها اذا كانت مراهقة لا تنقضي عدتها بالاشهر بل توقف حالها حتى يظهر هل حبلت
من ذلك الوطء او لا فان ظهر حبلها اعتدت بالوضع وان لم يظهر فبالاشهر انتهى وفي فتح القدير وتعتبر من التوقف من عدتها
لانه كان لم يظهر حبلها فاذا لم يظهر كان من عدتها انتهى وفي التاتارخانية امراة رات الدم وهي بنت ثلاثين سنة ثلاثة ايام دما ثم لم تر
ثم طلقها زوجها قال ليست هي ايسة وقال ابو جعفر تعتد بالشهور لانها من اللائي لم يحضن وبه ناخذ انتهى وفي الصغرى واعتبار
الشهور في العدة بالايام دون الاهلة اجماعا انما الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه في الاجارة انتهى وفي المجتبى جعله على الخلاف
كالاجارة والدين وانما يعتبر بالايام اجماعا مدة العنين وفي التاتارخانية امراة بلغت فرات يوما دما ثم انقطع عنها الدم حتى مضت
سنة ثم طلقها فعدتها بالاشهر انتهى وخرج بقوله ان لم تحض الشابة الممتد طهرها فلا تعتد بالاشهر وصورتها اذا رات ثلاثة
ايام وانقطع ومضى سنة او اكثر ثم طلقت فعدتها بالحيض الى ان تبلغ الحد الاياس وهو خمس وخمسون سنة في المختار كذا في البزازية
ومن الغريب ما في البزازية قال العلامة والفتوى في زماننا على قول مالك في عدة الايسة انتهى ولو قضى قاض بانقضاء عدة الممتد
طهرها بعد مضي تسعة اشهر نفذ كما في جامع الفصولين ونقل في المجمع ان مالكا يقول ان عدتها تنقضي بمضي حول وفي شرح المنظومة
ان عدة الممتد طهرها تنقضي بتسعة اشهر كما في الذخيرة معزيا الى حيض منهاج الشريعة ونقل مثله عن ابن عمر قال وهذه المسئلة
يجب حفظها لانها كثيرة الوقوع وقد ذكر الزاهدي وقد كان بعض اصحابنا يفتون بقول مالك في هذه المسئلة للضرورة خصوصا
الامام والدي انتهى **قلت** لكنه مخالف لجميع الروايات فلا يفتى به نعم لو قضى مالكي به نفذ وفي فتح القدير ثم اكثر المشايخ
لا يطلقون لفظ الوجوب على هذه الصغيرة لانها غير مخاطبة بل يقولون تعتد وفي المبسوط قال بعض علمائنا هي لا تخاطب
بالاعتداد لكن الولي يخاطب بان لا يزوجها حتى تنقضي مدة العدة مع ان العدة مجرد مضي المدة فثبوتها في حقها لا يؤدي الى
توجيه خطاب الشرع عليها ولا يخفى ان القائل الاول قوله مبني على انه يراها الحرمات او التربص الواجب **فان قلت** على تقدير
كونها مضي المدة اليس انه يجب ان لا تتزوج فلا بد ان يتعلق خطاب بمنع التزوج بالولي فجعلها المدة كما قال شمس الائمة لا يستلزم
انتفاء قوم الاول لخاطب الولي بان لا يزوجها **فالجواب** لا يلزم فانا اذا قلنا انها المدة فالثابت فيها عدم صحة التزوج لا خطاب احد
بل وضع الشارع عدم الصحة لو فعل انتهى والحاصل ان الصغيرة اهل لخطاب الوضع وهذا منه كما خوطب الصغيرة والصبي
بضمان المتلفات ولو حاضت الصغيرة في الاشهر الثلاثة تستانف العدة بالحيض ولو حاضت الكبيرة حيضتين ثم ايست استانفت

بالشهور تحرزا عن الجمع بين الاصل والخلف وقد فسر القاضي قوله تعالى شككتم وجهلتم انتهى واذا كان هذا مع الارتياب فمع جزمه بالاولى
كذا في غاية البيان وفي الفخر الرازي ان ارتبتم في دم البالغات مبلغ الاياس اهو دم حيض او استحاضة وروي ان معاذ بن جبل قال
يا رسول الله قد عرفنا عدة التي تحيض فما عدة التي لم تحض فنزل واللائي يئسن فقام رجل فقال فما عدة الصغيرة فنزل واللائي لم يحضن
اي هي بمنزلة الكبيرة فقام اخر فقال فما عدة الحوامل فنزل واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انتهى وذكر في الدر المنثور للاسيوطي
ان السائل عن المسائل الثلاث اعني عن الكبرى والصغرى والحامل ابي بن كعب رضي الله عنه واخرج عن مجاهد في قوله تعالى ان ارتبتم ان
لم تعلموا التحيض ام لا فان قلت لم يكتف بقوله واللائي لم يحضن عما قبلها قلت الآيسة صدق عليها انها حاضت فلم تدخل تحت
قوله واللائي لم يحضن لان المعنى لا حيض لهن اصلا اما للصغر او بلغت ولم تحض فلذا افردها **قوله** وللموت اربعة اشهر وعشر اي
عدة المتوفى عنها زوجها بعد نكاح صحيح اذا كانت حرة اربعة اشهر وعشرة ايام لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اي عشرة ايام بناء على انه اذا ذكر عدد الايام او الليالي فانه يدخل ما بازائه من الاخر وبه اندفع قول
الاوزاعي ان العدة اربعة اشهر وعشر ليال لاخذه بتذكير العدد اعني العشر في الكتاب كما سمعت وفي السنة في حديث الاحداد الا على
زوجها اربعة اشهر وعشرا والحاصل ان الاوزاعي يقول بتسعة ايام وعشر ليال حتى لو تزوجت في اليوم العاشر جاز هكذا فرعه في
معراج الدراية على قول الاوزاعي وتبعه في فتح القدير ولكن في فتاوى قاضيخان حكى عن الفضلي كقول الاوزاعي فقال وحكى عن الشيخ
الامام ابي بكر محمد بن الفضل انه قال تعتد اربعة اشهر وعشر ليال لان الله تعالى ذكر العشر منكرا وجمع الليالي بذكر بلفظ التذكير
وجمع الايام بلفظ التانيث فعلى قوله تربيا العدة بليلة واحدة وهذا اقرب الى الاحتياط انتهى فظاهره ان من اعتبار الليالي انما هو
لانه نقص فاذا تزوجت في اليوم العاشر لم يجز اتفاقا وانما يظهر الاختلاف فيما اذا ماتت قبل طلوع الفجر وتربصت الاهلة الاربعة
فان عدتها لا تنقضي بمضي اليوم العاشر من الخامس بل لا بد من مضي الليلة التي بعد العاشر على قول الفضلي والاوزاعي وعلى قول
العامة تنقضي بغروب الشمس ولا يخفى ان الاول احوط وفي المجتبى ان العشر عشرة ايام وعشر ليال من الشهر الخامس عندنا وقال
ابن عمر عشر ليال وتسعة ايام انتهى واكثرها ان العدد انما يكون عكس المعدود تذكيرا وتانيثا حيث كان المعدود مذكورا اما اذا
كان محذوفا فانه يجوز ترك التاء في العدد الذي معدوده مذكر كقوله عليه السلام من صام رمضان واتبعه ستا من شوال
كذا في بعض شروح الالفية وذكره الكرماني في شرح حديث بني الاسلام على خمس والنكتة في عدم الاتيان بالتاء مما ذكره الرازي
ان هذه ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي استعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وتمامه فيه وفي المحيط اذا اتفق
عدة الطلاق والموت في غرة الشهر اعتبرت الشهور بالاهلة وان نقصت عن العدد وان اتفق وسط الشهر بعد الايام يعتبر بالايام
فتعتد في الطلاق بتسعين يوما وفي الوفاة بمائة وثلاثين يوما وعندهما يكمل الاول من الاخير وما بينهما بالاهلة ومدة الايلاء
واليمين ان لا يكلم فلانا اربعة اشهر والاجارة سنة في وسط الشهر وسن الرجل متى ولد في اثنائه وصوم الكفارة اذا شرع فيه في
وسط الشهر على هذا الاختلاف انتهى وقدمنا عن المجتبى ان سنة تاجيل العنين اذا كان في اثناء الشهر فانه يعتبر بالايام اجماعا وتسقى
ايضا من الخلاف لو طلق الحامل في وسط الشهر فانه يفصل بين كل طلاقين بثلاثين يوما فاذا طلقها الثالثة فقد بانت منه بثلاث
وبقي من عدتها ثلاثون يوما وهو قول الكل وهو الصحيح لان عندهما تعذر اعتبار الاهلة في جميع العدة لانا لو اعتبرنا الشهر الثاني
والثالث بالهلال في حق انقضاء العدة وتمامه بنقصان يومين فمتى اعتبرنا الفاصل بين الطلاقين ثلاثين بقي بعد الطلقة الثالثة
ثمانية وعشرون يوما وذلك اقل من شهر ولا يجوز انقضاء العدة منه كذا في المحيط وفي الصغرى واعتبار العدة بالايام اجماعا
انما الخلاف في الاجارة انتهى ونقلنا عنها في التاتارخانية امراة الغائب اذا اخبرها رجل بموت زوجها واخبرها رجلان بحيوته
فان كان الذي اخبر بموته شهد انه عاين موته او جنازته وكان عدلا وسعها ان تعتد وتتزوج هذا اذا لم يورخا وان ارخا
وتاريخ شهود الحياة متاخر فشهادتهما اولى السنية سئل عن امراة لها زوج غائب اخبرها رجل بموته فاعتدت وتزوجت ودخل
بها الاخر واخبرها انه حي في بلد كذا وانا رايته هل يحل لها المقام مع الثاني فقال ان كانت صدقت المخبر الاول لا يمكنها ان تصدق
المخبر الثاني ولا يبطل النكاح الثاني ولهما ان يقرا على ذلك النكاح انتهى وفي شهادات البزازية قال رجل لامراة سمعت ان زوجك
مات لها ان تتزوج ان كان المخبر عدلا فان تزوجت باخر واخبرها جماعة بانه حي ان صدقت الاول صح النكاح كذا في فتاوى النسفي
وفي المنتقى شرط عدالة المخبر ولا يشترط تصديقها وفي النوازل لو عدلا لكن اعمى او محدودا في قذف جاز ولو شهد عندها
عدلان ان زوجها ارتد هل لها ان تتزوج فيه روايتان في رواية السير لا يجوز وفي الاستحسان يجوز واطلق في عدة الحرة للموت فشمل
المسلمة والكتابية تحت مسلم صغيرة كانت او كبيرة او آيسة سواء كان زوجها حرا او عبدا قبل الدخول او بعده ولم يخرج عنها
الا الحامل فانها تعتد بالوضع في الوفاة ايضا ولذا اخر عدة الحامل عن المتوفى عنها زوجها للاشارة الى انها باقية على عمومها

كما سيأتي وفي البدائع ان سببها الموت وشرط وجوبها النكاح الصحيح فلا تجب في النكاح الفاسد انتهى وسياتي ان ابتداءها من
وقت الوفاة لا من وقت العلم بها ولا بد من بقاء النكاح صحيحا الى الموت فلو فسد قبله لم تجب عدة الوفاة ولهذا قدمنا ان المكاتب
لو اشترى زوجته ثم مات عن وفاء لم تجب عدة الوفاة فان لم يدخل بها فلا عدة اصلا وان دخل بها وولدت فقد صارت ام ولد له
فعدتها ثلاث حيض وان لم تكن ولدت منه فعليها ان تعتد بحيضتين لفساد النكاح قبل الموت وان لم يترك وفاء تعتد بشهرين
وخمسة ايام عدة الوفاة لانها مملوكة للمولى كما في الخانية ولكن ذكر في المحيط انها اذا ولدت منه وقلنا عدتها ثلاث حيض تحد في
الاوليين دون الثالثة ولو تزوج المكاتب بنت مولاه فان مات عن وفاء فعدتها عدة الحرة عن وفاة دخل او لا والا لم تعتد للوفاة
فان لم يدخل فلا عدة وان دخل فثلاث حيض **قوله** وللامة قرآن ونصف المقدر اي وعدة الامة حيضتان في الطلاق بعد الدخول
ان كانت ممن تحيض والاشهر ونصف في الطلاق وشهران وخمسة ايام في الوفاة اطلقها فشمل القنة وام الولد والمدبرة والمكاتبة
والمستسعاة على قول الامام سواء كانت معتقة البعض او لا كالمعتقة في مرض الموت اذا كانت لا تخرج من الثلث والمدبرة
بعد موت مولاها فهي من السعاية فان المستسعى كالمكاتب عنده وحر مديون عندهما ولا بد من قيد الدخول في الامة المتوفى
عنها زوجها والحاصل ان الرق منصف نعمة وعقوبة لكن في الصلاة والصوم والطهارة هما سواء وفي اجل العنين هما سواء
بخلاف ايلاء الامة فانه على النصف كما قدمناه وفي الحدود على النصف وفي النكاح على النصف وفي الطلاق على النصف
واعتباره بالمراة وفي القصاص هما سواء بخلاف الاطراف فهو منصف الا في العبادات وما فيه معنى العبادة والايلاء
والقصاص ودليل التنصيف في عدة الامة الحديث وعدتها حيضتان واورد عليه في الكافي انه معارض لعموم القطعي
وتخصيص العام ابتداء لا يجوز بخبر الواحد والقياس ولهذا قال ابو بكر الاصم بان عدتها ثلاثة اقراء واجاب عنه بانه
من المشاهير تلقته الامة بالقبول او لان الاية انما هي في الحرائر بدليل السياق ومما اثبتوه تحتي نكح فيما قدمناه وفي كافي
الحاكم لو نفى حمل امراته وهي مملوكة واعتدت بشهرين وخمسة ايام واقرت بانقضاء عدتها ثم ولدت لاكثر من ستة اشهر من يوم الاقرار
لم يلزم الزوج وان لم يقر لزمه الولد الى سنتين وفي الخانية امراة قالت في عدة الوفاة لست بحامل ثم قالت بعد الغد انا حامل
كان القول قولها وان قالت بعد اربعة اشهر وعشرة ايام لست بحامل ثم قالت انا حامل لا يقبل قولها وسياتي اخر الباب
قوله وللحامل وضعه اي وعدة الحامل وضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن اطلقها فشمل
الحرة والامة المسلمة والكتابية مطلقة او متاركة في النكاح الفاسد او وطء بشبهة والمتوفى عنها زوجها لاطلاق الاية
وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة يريد بالقصرى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
وبالطولى والذين يتوفون منكم الاية والمباهلة الملاعنة وفي رواية من شاء لاعنته وفي رواية خالفته وكانوا اذا اختلفوا
في امر يقولون لعنة الله على الكاذب منا قالوا وهي مشروعة في زماننا كما في غاية البيان وفتح القدير وقال عمر رضي الله عنه
لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وعن علي وابن عباس تعتد الحامل المتوفى عنها زوجها بابعد
الاجلين يعني لا بد من وضع الحمل ومضي اربعة اشهر وعشر هذا معنى ابعد الاجلين هنا وليس معناه كما قلناه في زوجة
الفار وقد سمى صاحب المعراج مفسرا ابعد الاجلين المروي عن علي باربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض ونقله عن فتاوى قاضي
خان وانما هذا في عدة امراة الفار ولانه لا دخل للحيض في عدة الحامل اصلا ولهذا قال في المحيط عن علي تعتد بابعد الاجلين
وهما الاشهر ووضع الحمل وهكذا في فتح القدير وانما قالا ذلك لعدم علمهما بالتاريخ فكان ذلك احوط وعامة الصحابة لما
علموا التاريخ قالوا بوضع الحمل لتاخر آيته قال القاضي في تفسيره وهو حكم يعم المطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن والمحافظة
على عمومه اولى من عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا لان عموم اولات الاحمال بالذات وعموم ازواجا بالعرض
والحكم يتعلل ههنا بخلافه ثم ولانه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفات زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال قد حللت فتزوجي ولانه متاخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الاخر بناء الخاص على العام والاول راجح
للوفاق عليه انتهى وفي الدر المنثور عن ابن مسعود مرفوعا نسخت سورة النساء القصرى كل عدة واولات الاحمال اجل كل حامل
مطلقة او متوفى عنها زوجها ان تضع حملها واخرج عن ابي سعيد الخدري انها نزلت بعد سبع سنين ونقل عن ابي بن كعب وابي
سعيد الخدري وعمر وابنه وابي هريرة وعائشة والمسور بن مخرمة كقول ابن مسعود ومعنى قول القاضي ان عموم اولات
بالذات ان الموصول من صيغ العموم ومعنى قوله ان عموم ازواجا بالعرض ان عمومه بدلي لا يصلح لتناول جميع الازواج في حال
واحد ومعنى قوله ان الحكم يتعلل هنا ان الحكم هنا معلل بوصف الحملية بخلاف ذاك وقوله والاول ارجح اي التخصيص اولى من
النسخ لانا اذا اخرنا اية الحمل عن اية الوفاة كانت مخصصة لاية الوفاة واذا قدمنا اية الحمل على اية الوفاة كانت رافعة لما في

الخاص من الحكم وهو نسخ وفي المعراج حمل اهل العلم اية البقرة على الحوائل تخصيصا باية القصرى في التخصيص اولى من دعوى النسخ انتهى وفي البدائع ان كان بين نزول الايتين زمان يصلح للنسخ فينسخ الخاص المقدم بالعام المتاخر كما هو مذهب مشايخنا بالعراق ولا يبنى العام على الخاص او يعمل بالنص العام على عمومه ويتوقف في حق الاعتقاد كما هو مذهب مشايخ سمرقند ولا يبنى العام على الخاص انتهى وذكر البقاعي في المناسبات لما كان توحيد الحمل لاشاعته لبس وكان الجمع ربما اوهم انه لا تحل واحدة منهن حتى تضع جمعا قال حملهن انتهى وذكر الفخر الرازي انه قرئ احمالهن ثم قال انما قال ان يضعن حملهن ولم يقل ان يلدن لانه لو قال لانقضت بولادة احد الولدين انتهى يعني وهو بعض الحمل فلا تنقضي حتى تضع جميع ما في البطن لان الحمل اسم لجميع ما في البطن ولهذا قال الاصوليون لو قال ان كان حملك ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثى لم تعتق لانه اسم لجميع ما في البطن كقوله ان كان ما في بطنك ذكرا وفي البدائع وشرط وجوبها ان يكون الحمل من نكاح صحيحا كان او فاسدا ولا تجب على الحامل من الزنا لان الزنا لا يوجب العدة الا انه اذا تزوج امراة وهي حامل من الزنا جاز النكاح عند ابي حنيفة ومحمد لا يجوز له ان يطاها ما لم تضع كيلا يكون ساقيا ماءه زرع غيره فقد ظهر ان الحامل من الزنا لا عدة عليها اصلا واما الموطوءة بشبهة فعدتها بالاقراء كما سياتي وفي البدائع وقد تنقضي العدة بوضع الحمل من الزنا بان تزوجت الحامل من الزنا ثم طلقها فولدت انقضت عدتها عندهما بالوضع وفي فتح القدير لو تزوجت بعد الاشهر ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من المدة ظهر فساد النكاح وكذا الميت انتهى وفي بطنها اخر تنقضي العدة بالاخر لان الحمل اسم لجميع ما في البطن واذا اسقطت سقطا استبان بعض خلقه انقضت به العدة لانه ولد وان لم يستبن بعض خلقه لم تنقض لان الحمل اسم لنطفة متغيرة بدليل ان الساقط اذا كان مضغة او علقة لم تنقض به العدة لانها لم تتغير ولن يعرف كونها متغيرة بيقين الا باستبانة بعض الخلق كذا في المحيط وفي التاتارخانية قال اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ثم ولدت لستة اشهر ثبت نسب الثاني ايضا وانقضت به العدة ولا يجب به العقر وفي كافي الحاكم قال لها كلما ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدين في بطن واحد طلقت بالاول وانقضت العدة بالاخر ولا يقع به طلاق ولو ولدت ثلاثة في بطن وقعت طلقتان وانقضت بالثالث ولو كان بين الولدين ستة اشهر ولم تقر بانقضاء العدة طلقت ثلاثا وتعتد بالاقراء بعد الثلاث انتهى وفي الخانية طلقها رجعيا فتزوجت في العدة ثم طلقها الثاني فجاءت بولد لاكثر من سنتين من طلاق الاول ولستة اشهر من طلاق الثاني فان الولد للثاني ولو تزوجت المنعي لها زوجها ثم ولدت اولادا ثم جاء الزوج حيا كان الامام يقول الاولاد للاول ثم رجع عنه وقال للثاني وعليه الفتوى انتهى ملخصا قال محمد في نوادر ابن رستم لو خرج من قبل الراس نصف البدن غير الراس او خرج من قبل الرجلين نصف البدن غير الرجلين انقضت به العدة وفسره وقال النصف من البدن هو من اليتيه الى منكبيه ولا يعتد بالرجلين ولا بالراس وقال في الهارونيات لو خرج اكثر الولد لم تصح الرجعة وحلت للازواج وقال مشايخنا لا تحل للازواج ايضا لانه قام مقام الكل في حق انقطاع الرجعة احتياطا ولا يقوم مقامه في حق حلها للازواج احتياطا وفي نوادر ابن سماعة لو جاءت المبانة المدخولة بولد فخرج راسه لاقل من سنتين وخرج الباقي لاكثر من سنتين لم يلزمه حتى يخرج الراس ونصف البدن لاقل من سنتين او يخرج من قبل الرجل الاكثر من البدن لاقل من سنتين فخرج ما بقي لاكثره ولو خرج الراس فقتله انسان وجبت الدية ولا يجب القصاص وكذلك في اذنيه ولو قطع الرجلين قبل الراس وجبت الدية وفي نوادر هشام قال لجاريته انت حرة وقد خرج راس الولد مع نصف البدن لا يعتق حتى يخرج النصف سوى الراس انتهى ما في المحيط والحاصل ان خروج الاكثر كالكل في جميع الاحكام الا في حلها للازواج على قول المشايخ وخروج الراس فقط او مع الاقل لا اعتبار به فلا تنقضي به العدة ولا يثبت نسبه من المبانة اذا كان لاقل من سنتين والباقي للاكثر ولا قصاص بقطعها ولعل مسئلة العتق في المحيط سرقة من الكاتب وحاصلها ان الحمل يتبع الام في العتق فاذا اعتقت بعد خروج بعضه فان خرج الاكثر او النصف لا يتبعها وان خرج الاقل يتبعها وفي المحيط ايضا تزوج بامراة فجاءت بسقط بعد اربعة اشهر الا يوما لم يجز النكاح ان كان قد استبان خلقه لانه لا يستبين خلقه الا في مائة وعشرين يوما اربعين يوما نطفة واربعين علقة واربعين مضغة ثم ينفخ فيه وان سقطت لاربعة اشهر تامة فهو من الزوج والعمل على مائة وعشرين يوما وان تزوجها في عشر من الشهر فخمسة اشهر بالاهلة وعشرين يوما من السادس في لزوم الولد انتهى وفي الخانية المتوفى عنها زوجها اذا ولدت لاكثر من سنتين من وقت يحكم بانقضاء عدتها قبل الولادة بستة اشهر وزيادة فيجعل كانها تزوجت بزوج اخر بعد انقضاء العدة وحبلت من الثاني انتهى والحاصل ان السقط الذي استبان بعض خلقه يعتبر فيه اربعة اشهر وتام الخلق ستة اشهر كذا في المجتبى وفي التاتارخانية المعتدة عن وطء بشبهة اذا حبلت في العدة ثم وضعت انقضت عدتها وفي البزازية لو قالت المعتدة ولدت لا يقبل الا ببينة فان طلب يمينها بالله لقد اسقطت مستبين الخلق حلفت اتفاقا انتهى **قوله** وزوجة الفار ابعد الاجلين

اي وعدة المطلقة بائنا في مرض موته بغير رضاها عدة الوفاة وعدة الطلاق والمراد بابعد الاجلين مضي اربعة اشهر وعشر فيها ثلاث حيض حتى لو مضت هذه المدة ولم تحض ثلاثا كانت في العدة حتى تحيض ثلاثا ولو حاضت ثلاثا قبل تمام مدة الوفاة لم تنقض حتى تتم كما ذكره في الخانية والعناية واعترضه في فتح القدير بانه قصر لانه لا يصدق الا اذا كانت الاربعة الاشهر وعشر ابعد من الثلاث حيض وحقيقة الحال انها لا بد ان تتربص الاجلين انتهى وجوابه انه لا لبس بعد التصريح بالمراد فلا تقصير وفي المجتبى يعني بابعد الاجلين عدة الوفاة ان كانت اطول وعدة الطلاق ان كانت اطول قلت ويعتبر الحيض من وقت الطلاق لا الوفاة انتهى فعلى هذا قول من فسر بالاربعة الاشهر والعشر فيها ثلاث حيض مشكل لانه يقتضي انه لا بد ان تكون الحيض كلها في عدة الوفاة وعلى ما في المجتبى لو حاضت حيضتين قبل وفاته ولم تحض بعد وفاته الا واحدة في مدة الوفاة كفى بخلاف ما في الخانية وقيدنا بكونه بائنا لانه لو طلقها رجعيا فعدتها عدة الوفاة سواء طلقها في الصحة او في المرض بطريق الانتقال لعدة الطلاق الى عدة الوفاة وترث منه وقيدنا بكونه في مرض موته لانه لو طلقها بائنا في صحته لم تنتقل ولا ترث وما ذكره المصنف قولهما وقال ابو يوسف عدتها ثلاث حيض لان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلاث حيض وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النكاح بالوفاة الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق من كل وجه ولهما انه لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا فيجمع بينهما كذا في الهداية واورد على قولهما لو ارتد زوج المسلمة فمات او قتل على ردته ترثه زوجته المسلمة وعدتها بالحيض فقد بقي في حق الارث ولم يبق في حق العدة فكذا في زوجة الفار والجواب بمنع حكم المسئلة بل يلزمها عدة الوفاة على ما اشار اليه الكرخي فهي على الاختلاف وقيل عدتها بالحيض اجماعا لان النكاح ما اعتبر باقيا الى وقت الموت في حق الارث لان المسلمة لا ترث الكافر فيستند استحقاقه الى وقت الردة وقد استفيد مما ذكرناه ان وضع المسئلة فيما اذا لم تحض ثلاثا قبل موته اما اذا حاضت ثلاثا قبل موته فقد انقضت عدتها ولم تدخل تحت المسئلة لانه لا ميراث لها الا اذا مات قبل انقضاء العدة وقد اشكل ذلك على بعض حنفية العصر لعدم التامل وفي فتح القدير وهذا الحكم ثابت في صور احداها هذه الثانية اذا قال لامرأتيه او نحوها انه احداكما طالق بائن ومات قبل البيان فعلى كل واحدة الاعتداد بابعد الاجلين ولو بين في احداهما كان ابتداء العدة من وقت البيان والثالثة اذا مات زوجها وسيدها ولم يدر ايهما مات اولا وعلم ان بينهما شهرين وخمسة ايام فصاعدا انتهى ولا بد من تقييد المسئلة الاولى بان يكون قد دخل بهما فلو لم يدخل بهما اعتدتا بعدة الوفاة فقط ولو دخل باحداهما دون الاخرى ينبغي ان تعتد المدخولة بابعد الاجلين وغيرها بعدة الوفاة ولا بد من كونهما من ذوات الاقراء لانهما لو كانتا لا تحيضان فعدة الوفاة وان كانت احداهما تحيض والاخرى لا فعلى التي تحيض ابعد الاجلين والاخرى عدة الوفاة هذا ما فهمته ولم اره صريحا والحاصل ان المراة لا تعتد بابعد الاجلين الا في ثلاث مسائل وينبغي ان تزاد رابعة على قول محمد هي لو اسلم وتحته اختان او اكثر من اربع او ام وبنتها ومات بلا بيان فان محمدا يخيره وبما ابطل نكاح الكل حيث لم يعلم الاول منها في المجمع ولم ار من نبه عليه **قوله** ومن عتقت في عدة الرجعي لا البائن والموت كالحرة اي وعدة الامة اذا اعتقت وهي معتدة عن طلاق رجعي كعدة الحرة في الابتداء فتتغير عدتها الى عدة الحرة فان كانت من ذوات الاقراء صارت عدتها ثلاث حيض والا فثلاثة اشهر بخلاف ما لو كانت معتدة عن بائن او وفاة فان عدتها لا تتغير لبقاء النكاح في الرجعي من كل وجه وزواله في البائن والموت قيدنا بالعدة لان الامة لو آلى منها ثم اعتقت انتقل مدة ايلائها الى مدة الحرائر لان البينونة ليست من احكام الايلاء في الابتداء لانها لا تثبت الا بعد المدة فكانت الزوجة قائمة للحال فاشبه الطلاق الرجعي لا البائن والرجعي وفي فتح القدير وقد صور الانتقال الى جميع كميات العدة البسيطة وهي اربعة صورتها امة صغيرة منكوحة طلقت رجعيا فعدتها شهر ونصف فلو حاضت في اثنائها انتقلت الى حيضتين فلو اعتقت قبل مضيها صارت ثلاث حيض فلو مات زوجها انتقلت الى اربعة اشهر وعشر انتهى وفيه نظر لان هذه الصورة لم تجمع فيها كميات العدة اي عددها البسيطة لان عدة الايسة من جملة كميات العدة البسيطة ولم يذكرها ولذا قال في الخانية وقد تجب على المراة اربع عدد ولو ذكر كذلك لسلم وحاصل مسائل انتقال العدة مسائل الاولى صغيرة اعتدت فبلغت في خلالها تستقبل بالحيض مبانة كانت او رجعية الثانية ايسة حاضت في اثناء الشهر او حبلت تستقبل بالحيض او بالوضع الثالثة اعتدت بحيضة او حيضتين ثم ارتفع حيضها لا تخرج من العدة ما لم تياس فاذا ايست استقبلتها بالاشهر الرابعة ايسة اعتدت بالاشهر ثم حاضت وستاتي الخامسة اعتقت الامة بعد الطلاق او الموت وقد قدمناها السادسة مات زوج الحرة المطلقة في عدتها وقد قدمناها في زوجة الفار **قوله** ومن عاد دمها بعد الاشهر الحيض اي وعدة من اعتدت

بالاشهر لا بايامها فرات دم الحيض فينتقض ما مضى من عدتها وعليها ان تستانف العدة بالحيض ومعناه اذا رات الدم على العادة
لان عوده يبطل اياسها هو الصحيح فظهر انه لم يكن خلفا وهذا لان شرط الخلفية تحقق الياس وذلك باستدامة العجز الى
الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني كذا في الهداية وظاهره فساد الانكحة المباشرة رؤية قبل الدم وبعده وهو لازم الانتقاض
كما في فتح القدير واختلفوا في معنى قوله اذا رات الدم على العادة فقيل معناه اذا كان كثيرا سائلا احترازا عما اذا رات بلة يسيرة
وقيل معناه ما ذكروا ان يكون احمر او اسود فلو كان اصفر او اخضر او تربية لا يكون حيضا وقيل معناه ان يكون على العادة الجارية
حتى لو كان عادتها قبل الاياس اصفر فراته كذلك انتقض هكذا حكى الاقوال في فتح القدير من غير ترجيح وصرح في المعراج
بان الفتوى على القول الاول وشمل اطلاق المصنف كالهداية اذا رات قبل الحكم باياسها او بعده وهذا الاطلاق يحمله مختار
صاحب الهداية وهو احد الاقوال وحاصله ينتقض مطلقا وسواء كان بعد الشهور او في اثنائها ولكن عبارة المصنف فيما اذا
كان بعد الاشهر كان يدعي احدهما فساد النكاح فيقضي بصحته والثاني لا ينتقض مطلقا واختاره الاسبيجابي الثالث ينتقض ان
رات قبل تمام الاشهر وان كان بعدها فلا وافتى به الصدر الشهيد وفي المجتبى وهو الصحيح المختار للفتوى الرابع ينتقض على رواية
عدم التقدير للاياس التي هي ظاهر الرواية فانما بنت الامر على ظنها فلما حاضت تبين خطؤها وما ينتقض على رواية التقدير له واختاره
في الايضاح واقتصر عليه في الخانية وجزم به القدوري والجصاص ونصره في البدائع الخامس ينتقض ان لم يكن حكم باياسها وان
حكم به فلا كان يدعي احدهما فساد النكاح فيقضي بصحته وهو قول محمد بن مقاتل وصححه في الاختيار السادس ينتقض في المستقبل
فلا تعتد الا بالحيض للطلاق بعده لا الماضي فلا تفسد الانكحة المباشرة بعد الاعتداد بالاشهر وصححه في النوازل فقد تحرر
ان فيها ستة اقوال الصحيحة فيجب النظر فيما يشعر صاحب المذهب الامام الاعظم وقد صرح الاقطع وتبعه في غاية البيان بان
ظاهر الرواية القول بالانتقاض مطلقا وهو مختار صاحب الهداية فتعين المصير اليه ولكنه مبني على اشتراط تحقق الياس
في خلفية الاشهر بالنص وان تحقق الياس لا يكون الا باستدامة الانقطاع الى الممات وضعفه في فتح القدير بمنع قوله فذلك
باستدامة العجز الى الممات الى آخره بناء على ان الياس حقيقة اعتقاد عدم الوقوع ابدا الا العلم بعدم وجوده وفي القاموس الياس
القنوط وضد الرجا وقطع الامل انتهى ويمكن ان يقال ان في المسئلة ثمانية اقوال الخمسة الاخيرة والثلاثة المذكورة في تفسير
قول الهداية اذا رات الدم على العادة **ثم اعلم** انه لا تقدير لسن الاياس في ظاهر الرواية واياسها على هذا ان تبلغ من السن ما لا
يحيض فيه مثلها وذلك يعرف بالاجتهاد والمماثلة في تركيبها البدن والسمن والهزال وفي رواية فيه تقدير قال الصدر الشهيد
المختار خمس وخمسون سنة وعليه اكثر المشايخ وفي المنافع وعليه الفتوى كذا في المعراج ثم قال بعده قال ابن مقاتل حده
خمسون سنة وهو مروي عن عائشة رضي الله عنها وعليه الفتوى وقيل ستون وقيل لا للدلستين الا قرشية وقال الصفار
سبعون سنة وقدره محمد في الروايات خمسا وخمسين سنة وفي غيرهن ستين وعنه سبعين وفي الخانية لا فرق بين الرومية
وغيرها وهو خمس وخمسون سنة وعليه الفتوى وفي الاختيار المراة اذا لم تحض ابدا حتى بلغت مبلغا لا يحيض فيه امثالها
غالبا حكم باياسها وذكر في الجامع الصغير اذا بلغت ثلاثين ولم تحض حكم باياسها وفي القنية طلق المدخول بها وعمرها خمس
وخمسون سنة ثم مضى عليها اربعة اشهر لا تحيض ليس له ان يتزوج باختها حتى تنقضي مدة الحبل ثم ثلاثة اشهر للاحتياط
انتهى **قوله** والمنكوحة نكاحا فاسدا والموطوءة بشبهة وام الولد الحيض للموت وغيره اي عدة هؤلاء ثلاث حيض في الحرة التي
تحيض وحيضتان في الامة ووضع الحمل ان كانت حاملا والاشهر ان كانت ايسة وتركه لظهوره وفهمه مما قدمه ولو صرح به لكان
اولى وانما كان كذلك لانها وجبت لتعرف براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح اذ لا نكاح صحيح والحيض هو المعرف وانما لم يكتف بحيضة
كالاستبراء لان الفاسد ملحق بالصحيح وعدة الوفاة انما وجبت لاظهار الحزن على فوات نعمة زوج عاشرها الى الموت ولا زوجية وشمل
قوله وغيره الفرقة في النكاح الفاسد وهي اما بتفريق القاضي او بالمتاركة وابتداؤها من وقت الفرقة وفي الموت من وقت
الموت ودخل تحت النكاح الفاسد النكاح بغير شهود ونكاح المحارم مع العلم بعدم الحل عند الامام خلافا لهما وقد
مرت المسئلة في كتاب النكاح ومثال الموطوءة بشبهة ان تزف اليه غير امراته والموجودة ليلا على فراشه اذا دعاها فاجابته
وفي كتب الشافعية اذا دخلت منا فرجها نطفة مني زوج او سيد وجبت العدة عليها كالموطوءة بشبهة ولم اره لاصحابنا
والقواعد لا تاباه لان وجوبها لتعرف براءة الرحم كما سياتي في الحدود ووجوبها بسبب ان الشبهة تقام مقام الحقيقة في موضع
الاحتياط وايجاب العدة من باب الاحتياط ولا احداد عليها في هذه العدة لما سياتي وللموطوءة بشبهة ان تقيم مع زوجها الاول
ونفقتها وسكناها على زوجها الاول لان النكاح بينهما قائم انما حرم الوطء وليس لها ان تخرج الا باذن زوجها الاول فان
اذن لها فلها ان تخرج وان لم تنقض عدتها ذكره القاضي الاسبيجابي ومراده اذا لم تكن راضية بالوطء اما ان كانت راضية

عالمة فلا نفقة لها ولهذا قال في الخانية المنكوحة اذا تزوجت رجلا ودخل بها الثاني ثم فرق بينهما لا تجب على الزوج الاول
نفقتها ما دامت في العدة لانها لما وجبت العدة عليها صارت ناشزة انتهى وقيدنا الوطء بشبهة لانه لو تزوج امراة الغير عالما
بذلك ودخل بها لا تجب عليها العدة حتى لا يحرم على الزوج وطؤها وبه يفتى لانه زنا والمزني بها لا تحرم على زوجها وفي شرح
المنظومة اذا زنت المراة لا يقربها زوجها حتى تحيض لاحتمال علوقها من الزنا فلا يسقي ماءه زرع غيره انتهى ويجب حفظه لغرابته
بخلاف ما اذا لم يعلم كما في الذخيرة والخانية وفي فتح القدير اول الباب فرع تنقضي عدة الطلاق البائن والثلاث بالوطء المحرم
بان وطئها وهي معتدة عالما بحرمتها بخلاف ما لو ادعى الشبهة او كان منكرا طلاقها فانها تستقبل العدة انتهى والثاني في قوله
بالوطء المحرم بمعنى مع اي مع الوطء المحرم كقولك اشتريت الفرس بسرجه هذا هو المراد وليس الوطء المحرم سببا للانقضاء ولا آلة
له وقيد بالنكاح الفاسد لان المنكوحة نكاحا موقوفا كنكاح الفضولي لا تجب فيه العدة قبل الاجازة لان النسب لا يثبت
فيه لانه موقوف فلم ينعقد في حق حكمه فلا يورث شبهة الملك والحل والعدة وجبت صيانة للماء المحترم عن الخلط واحترازا
عن اشتباه الانساب كذا في الاختيار والمحيط وهو مشكل لمخالفة الرواية فقد نقل الزيلعي في النكاح الفاسد ما نصه وذكر في كتاب
الدعوى من الاصل اذا تزوجت المراة بغير اذن مولاها ودخل بها الزوج وولدت لستة اشهر منذ تزوجها فادعاه المولى والزوج
فهو ابن الزوج فقد اعتبره من وقت النكاح لا من وقت الدخول ولم يحك خلافا فالحلواني بهذه المسئلة دليل على ان الفراش ينعقد
بنفس العقد في النكاح الفاسد خلافا لما يقوله البعض انه لا ينعقد الا بالدخول انتهى فهو صريح في ثبوت النسب فيه وتبعه
وجوب العدة فكان ما في المحيط والاختيار سهوا وفي الخانية ام ولد تزوجت بغير اذن المولى فولدت لستة اشهر فصاعدا من وقت
النكاح فادعاه المولى والزوج فان الولد يكون للزوج في قولهم جميعا واما عدة ام الولد فلانها وجبت بزوال الفراش فاشبهت عدة
النكاح وفراش ام الولد وان كان اضعف من فراش المنكوحة الا انهما يشتركان في اصل الفراش والمحل محل الاحتياط فالحق القاصر بالكامل
احتياطا وفي الحاكم لو اعتق ام ولده لا نفقة لها في عدتها واما ما فيه عن عمر رضي الله عنه فانه قال عدة ام الولد ثلاث حيض
ودخل تحت قوله وغيره عتقها وهو مقيد بان تكون ممن تحيض فان كانت من ذوات الاشهر ومات مولاها او اعتقها فعدتها
ثلاثة اشهر كما ذكرناه وان كانت حاملا فوضع الحمل كما في الخانية وبان لا تكون منكوحة ولا معتدة لزوج فان كانت لا عدة عليها من
المولى اجماعا لانه لا فراش لها من المولى ووجوب العدة بزواله والتحقيق ان يقال الشرط في وجوب عدة المولى ان لا تحرم عليه بسبب
من الاسباب واسباب الحرمة عليه ثلاثة نكاح الغير وعدته والثالث تقبيل ابن المولى فلا عدة عليها بموت المولى واعتاقه بعد
تقبيل ابنه كما في الخانية قال ولذا لو اتت بولد بعد حرمتها لستة اشهر لا يثبت نسبه ما لم يدعه انتهى فلو طلقها بعد الاعتاق
عدة الحرائر وبانقضاء عدة الزوج تعود عدة المولى ثلاث حيض ولو ماتا المولى والزوج ولا يدرى الاول فهي على ثلاثة اوجه الاول ان
يعلم ان بين موتيهما اقل من شهرين وخمسة ايام فعليها ان تعتد باربعة اشهر وعشر لان المولى ان كان مات اولا ثم مات الزوج وهي حرة
فلا تجب بموت المولى شيء وتعتد للوفاة عدة الحرة وان كان الزوج مات اولا وهي امة لزمها شهران وخمسة ايام ولا يلزمها بموت شيء لانها
معتدة الزوج في حال يلزمها اربعة اشهر وعشر وفي حال نصفها فلزمها الاكثر احتياطا ولا تستكمل عدتها على الاحتمال الثاني لما
قدمنا انها لا تستكمل في الموت الثاني ان يعلم ان بين موتيهما شهران وخمسة ايام فعليها ان تعتد باربعة اشهر وعشر وثلاث حيض
احتياطا لان المولى ان كان مات اولا لم يلزمها عدته لانها منكوحة وبعد موت الزوج يلزمها اربعة اشهر وعشر لانها حرة وان مات
الزوج اولا لزمها شهران وخمسة ايام وقد انقضت عدتها منه لانها مصورة ان بينهما هذه او اكثر فموت المولى بعده يوجب عليها
ثلاث حيض فيجمع بينهما احتياطا الثالث ان لا يعلم كم بين موتيهما ولا الاول منهما فكالاول عنده وكالثاني عندهما كذا في المعراج
وغيره وقيد بام الولد لان المدبرة والامة اذا اعتقتا ومات سيدها لا عدة عليهما بالاجماع كما ذكره الاسبيجابي وفي فروق الكرابيسي
المعتدة في عدة الزوج تغسل زوجها ولا تغسل مولاها في عدته اذا كانت ام ولد لانها ليست عدة النكاح بل هي استبراء انتهى ومما
يتعلق بام الولد حكاية لطيفة ذكرها في المعراج لما اخرج شمس الائمة من السجن تزوج السلطان امهات اولاده من خدامه الاحرار
فسال العلماء عنه فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة له اخطات لان تحت كل خادم حرة وهذا تزوج الامة على الحرة
فقال السلطان اعتقهن وجدد العقد فسال العلماء فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطات لان العدة تجب عليهن بعد
الاعتاق فكان تزوج المعتدة من الغير فانسى الله العلماء الجواب في هاتين المسئلتين ليظهر فضل شمس الائمة انتهى ولكن حكاها
الشيخ محمد بن الشحنا فيما كتبه على الهداية على غير هذا الوجه وهو ان لما خطاه في الثانية اغراه عليه القاضي فحبسه وان
هذا كان سبب حبسه وان القاضي حينئذ كان فخر الاسلام البزدوي وان طلبته وعلماء عصره لا ينقطعون عنه ولا يتركون
الاشتغال عليه فسمعوا عنه كتبه فاملاه المبسوط من حفظه وقيل سبب حبسه ان السلطان اراد ان ياخذ من الرعية مظلمة

كبيرة ثم ترك بعضها فمدحه القاضي فانكر عليه شمس الايمة وقال لا يمدح اذا ترك جميعه فكيف بترك بعضه بحضرته **وحكى** شمس الايمة
في المبسوط واقعة مناسبة للموطوءة بشبهة دالة على افضلية الامام على علماء زمانه هي زوج رجل ابنيه بنتين وعمل الوليمة
وجمع العلماء وفيهم ابو حنيفة لكنه لم يكن حينيذ من المشهورين ففي اثناء الليل سمعوا ولولة النسا فسالوا فاخبروا انهن غلطن
فادخلن زوجة كل اخ على اخيه فسالوا العلماء فاجابوا بان كل واحد يجتنبها حتى تنقضي العدة فتعود الى زوجها فعسر ذلك
الجواب فقال الامام يطلق كل زوجته ويعقد على موطوته ويدخل عليها للحال لانه صاحب العدة بعدما سال كل واحد من الاخوين
عن مراده فقال كل مرادي موطوتي لا المعقود عليها فرجع العلماء الى جوابه ثم رايت بعد ذلك ان اعود الى شرح المسئلة الخلافية
في ام الولد اذا لم يعلم كم بين موتيهما توضيحا للطلاب فقال في شرح المجمع وقالا لا يجمع بين العدتين احتياطا لجواز ان يكون المولى مات
اولا فعتقت ثم مات الزوج فوجب عليها عدة الوفاة وجواز ان يكون الزوج مات اولا وانقضت شهران وخمسة ايام ثم مات المولى
فتجب ثلاث حيض وهذا لان موت المولى سبب للاعتداد بثلاث حيض وقيام حق الزوج مانع وقد وقع الشك في بقاء المانع فوجب
حكم السبب احتياطا كما لو تزوج بنتين في عقدة وثلاثا في عقدة واربعا في عقدة ومات مجهلا فان العدة تجب على الجميع لوجود
السبب ووقوع الشك في المانع في حق التفريق وهو تقديم نكاح فريق اخر بخلاف ما اذا وقع الشك في السبب فانه لا يحتاط لاثبات
الحكم لتعذر ثبوت الحكم بدون السبب كما اذا قال ان لم افعل كذا فانت طالق ثم مات ولا يعلم وجد الشرط ام لا فانها لا تعتد عدة الطلاق
لوقوع الشك في السبب لانه ينعقد عند وجود الشرط ووجوده مشكوك فيه وله ان الواقع ليس الا احتمالا الا ان احتمالا من احتمالين
ثابت والاحتمال الاخر محتمل بيان هذا ان موت الزوج بعد المولى يوجب الاعتداد بعدة الوفاة قطعا وهذا الاحتمال ثابت
واحتمال موت الزوج قبل موت المولى ليس بموجب للاعتداد بثلاث حيض قطعا لجواز ان يكون موت المولى بعد الزوج قبل انقضاء
شهرين وخمسة ايام فلا يجب وجواز ان يكون بعد انقضاء هذه المدة فيجب فيها فالاحتمال الثابت على احد التقديرين دون الاخر فكان
الاحتمال الثابت قطعا قائما مقام الحقيقة عملا بالاحتياط ولا يقام احتمال وجوب العدة عن المولى لان شبهة الشبهة ساقطة
الاعتبار بالاجماع بخلاف وجوب العدة على اوليك النسا لثبوت احتمال وجوب العدة عليهن لان نكاح كل فريق اما ان يكون متقدما
او لم يكن فان تقدم وجبت العدة قطعا والا لا تجب قطعا فيكون الاحتمال ثابتا فيلحق بالحقيقة انتهى وقال في فتح القدير بعد
الدليلين ولا يخفى انه مشترك الالزام وفي الكافي للحاكم الشهيد ان قولهما احتياط وفي فتح القدير ان الاحتياط انما يكون بعد ظهور
السبب لانه العمل باقوى الدليلين ثم قال في الكافي ولا ميراث لها من زوجها لاني لم اعلم انها كانت حرة يوم موته انتهى وفيه لا فرق بين
كون طلاقها رجعيا او بائنا في الوجوه وفيه ايضا لو مات عن ام ولده او اعتقها فجاءت بولد ما بينها وبين سنتين لزمه وان جاءت به
لاكثر من سنتين لم يلزمه الا ان يدعيه فان ادعاه لزمه انتهى وفي الخانية ام ولد اعتقها مولاها او مات ولزمتها العدة ثم تزوجت
في العدة فجاءت بولد لسنتين من حين مات المولى او اعتق ولستة اشهر منذ تزوجت وادعياه معا كان للمولى في قولهم لمكان العدة
التي كانت **قوله** وزوجة الصغير الحامل عند موته وضعه والحامل بعد الشهور اي عدتها وضع الحمل اذا اتت به لاقل من ستة
اشهر من وقت موته وعدتها الشهور اذا اتت به لستة اشهر فاكثر اي عدة الوفاة اربعة اشهر وعشر والحامل صفة زوجة ونعت
مخصوص بالاناث كحايض ولهذا لم تؤنث وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واوجب ابو يوسف عدة الوفاة في الحالين لان الحمل ليس بثابت
النسب منه فاستوى الموجود عند الموت والحادث بعده ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ولانها
مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعها بالاشهر مع وجود الاقرا لكن
لقضاء حق النكاح وهذا المعنى يتحقق في حق الصبي وان لم يكن الحمل منه بخلاف الحمل الحادث لانه وجبت العدة بالشهور فلا تتغير
بحدوث الحمل وفيما نحن فيه كما وجبت وجبت مقدرة بمدة الحمل فافترقا كذا في الهداية واختلفوا في الموجود والحادث فالصحيح
في تفسيرهما ما قدمناه ان الحادث ان تاتي به بعد موته لستة اشهر من يوم الموت وهو قول عامة المشايخ وقال بعضهم ان تضعه
لاكثر من سنتين والاول اصح كما في العناية معزيا الى النهاية واما تفسير قيامه عند الموت ان تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الموت
كذا في الفوايد الظهيرية ولم ار صريحا حكم دخول الصبي في النكاح الصحيح والفاسد في وجوب العدة وقد صرحوا بفساد
خلوته وبوجوب العدة بالخلوة الفاسدة الشاملة لخلوة الصبي واما الكلام فيما اذا اولج فيها في مكان ليس بخلوة فهل تجب العدة
به لو بلغ وطلقها ثم رايت في شرح النكاح الفاسد من هذا الكتاب في نفقات وجوب العدة عليها اذا وطيها الصبي بنكاح
فاسد وفي وجوب المهر عليه بالوطي تفصيل فليرجع اليه فعلم به ان دخوله في الصحيح موجب العدة عليها بالاولى وخلوته
كدخوله فيها فالحاصل ان الزوج الصبي كالبالغ في الصحيح والفاسد وفي الوطي بشبهة والوفاة والطلاق والتفريق ووضع الحمل
كما لا يخفى فليحفظ ثم رايت في القنية ما نصه تجب العدة بدخول زوجها الصبي المراهق وفي احاد الجرجاني في قول ابي حنيفة

وابي

وابي يوسف ان المهر والعدة واجبان بوطي الصبي وفي قول محمد تجب العدة دون المهر قال ولا خلاف بينهم لانهما اجابا في مراهق
يتصور منه الاعلاق ومحمد اجاب في من لا يتصور منه لان ذكره في حكم اصبعه وفي نظم الزندويستي زنت العاقلة البالغة بصبي
او مجنون لا حد عليهما وعليها العدة ولا مهر لها انتهى قال في الهداية ولا يلزم امراة الكبير اذا حدث لها الحمل بعد الموت لان النسب
يثبت منه فكان كالقايم عند الموت حكما انتهى ومراده بقوله اذا حدث ظهوره بعد الموت فهو كالظاهر عنده سعيا لثبوت النسب
منه ولذا قيدناه بان تلده لاقل من سنتين اما ان ولدته لسنتين فاكثر من موته كانت عدتها بالشهور للتيقن بحدوثه عند الموت
حقيقة وحكما لانه غير ثابت النسب وعند التامل لا معنى للايراد الجواب عنه بما ذكرنا اصلا كما في فتح القدير وفي المجتبى حبلت المطلقة
فعدتها بالوضع وكذا لو تزوجت في عدة الوفاة وحبلت وعنه خلافه بخلاف عدة الطلاق وفي الايضاح حبلت في عدة الوفاة
فعدتها بالشهور اختلت معتدة عن ثلاث فعدتها بالوضع وفي كافي الحاكم ان مات المجنون عن امراته كان حكمه في العدة والولد
حكم الرجل الصحيح وفي الخانية قبيل المهر زوج امته من صبي ثم جاءت بولد فادعاه المولى ثبت نسبه لانه اقر بنسب من يملكه
وليس له نسب معروف ولو كان الزوج مجبوبا لم يثبت النسب من المولى لانه ثابت النسب من الزوج وعلى الزوج كل المهر لمكان الدخول
حكما انتهى والحق ان قول ابي يوسف موافق لقولهما وانما هي رواية شاذة عنه موافقة للشافعي وهو رواية عن الامام ايضا
كما حققه في فتح القدير وفيه على هذا الخلاف اذا طلق الكبير امراته فاتت بولد غير سقط لاقل من ستة اشهر من وقت العقد
بان تزوجها حاملا من الزنا ولا يعلم الحال ثم وضعت كذلك بعد الطلاق تعتد بالوضع عندهما خلافا له وانما قلنا ولا
يعلم ليصح كونه على هذا الخلاف لانه لو علم لا يصح العقد عند ابي يوسف لانه يمنع العقد على الحامل من الزنا بخلاف
ما اذا لم يعلم فانه وان لم يصححه لكن يجب من الوطي فيه العدة لانه بشبهة في انها بالوضع او بالاشهر انتهى وفي البدايع وقال
ابو يوسف ومحمد في زوجة الكبير تاتي بولد بعد موته لاكثر من سنتين وقد تزوجت بعد مضي اربعة اشهر وعشر ان النكاح
جايز لان اقدامها على النكاح اقرار منها بالانقضاء ولم يرد ما يبطله **قوله** والنسب منتف فيهما اي في الموجود وقت الموت
والحادث بعده لان الصبي لا ماء له فلا يتصور منه العلوق ولا يرد ثبوت نسب ولد امراة المشرقي من المغربية لان النكاح انما
اقمناه مقام العلوق لتصوره حقيقة وهو غير متصور هنا حقيقة فافترقا وظاهر اطلاقهم دخول المراهق وينبغي
ان يثبت النسب منه احتياطا الا ان لا يمكن بان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت العقد كما في فتح القدير ودل كلامهم في
زوجة الصغير ان الحامل من الزنا اذا تزوجت ثم مات عنها زوجها فعدتها بوضع الحمل كما في المعراج معزيا الى قاضي خان
وقدمنا ان الحامل من الزنا لا عدة عليها عندهما ولذا صح نكاحها لغير الزاني وان حرم الوطي وانما الكلام فيما اذا تزوجت
على قول ابي حنيفة ومحمد وهي حامل من الزنا ثم طلقها او مات عنها فانها تعتد بوضع الحمل وفي كافي الحاكم الشهيد في عدة امراة
الصغير اذا مات وهي حامل فان عدتها بوضع الحمل قال لانه مات وهي حامل وان كان من مجبوب وخصي كالصحيح في الولد والعدة
وكذلك المجبوب اذا كان ينزل وان لم ينزل لم يلزمه الولد فكان بمنزلة الصبي في الولد والعدة **قوله** ولم يعتد بحيض طلقت
فيه للزوم النقص عن المقدر شرعا لو اعتد بها وهذا بالاجماع بخلاف الطهر الذي وقع فيه الطلاق فانه محسوب عند مالك
والشافعي وقد ورد عليهما لزوم النقصان عن الثلاثة فاورد علينا لزوم الزيادة عليها والخاص كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل
الزيادة واجيب عنه بانا لم نعتبر ذلك الزايد اصلا فلا زيادة على الخاص والحاصل لا اعتبار بالناقص لا ابتدا ولا انتهاء
قوله وتجب عدة اخرى بوطي المعتدة بشبهة وتداخلتا والمرئي منهما وتتم الثانية ان تمت الاولى لان المقصود التعرف عن
فراغ الرحم وقد حصل بالواحد فيتداخلان ومعنى العبادة فيها تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومن غير تركها الكف منها
اطلق الوطي بشبهة فشمل المطلق وغيره حتى لو حاضت المطلقة حيضة ثم تزوجت باخر ووطيها وفرق بينهما ثم حاضت حيضتين
بعد التفريق فقد انقضت عدة الاول وحل للثاني ان يتزوجها وليس لغيره ان يتزوجها حتى تحيض ثلاثا من وقت التفريق وان كان
طلاق الاول رجعيا كان له ان يراجعها قبل ان تحيض حيضتين لبقاء عدته ولا يطاها حتى تنقضي عدة الثاني فان حاضت
ثلاثا من وقت التفريق فقد انقضت العدتان كذا في الخانية والوطي بشبهة يتحقق في صور منها من زفت الى غير زوجها ومنها
الموطوءة للزوج بعد الثلاث في العدة بنكاح قبل زوج اخر وفي العدة اذا قال ظننت انها تحل لي ومنها المبانة بالكناية اذا
وطيها في العدة ومنها المعتدة اذا وطيها اخر في العدة بشبهة او في عصمة فوطيها اخر بشبهة ثم طلقها الزوج ففي هذه تجب
عدتان ويتداخلان كذا في فتح القدير اخذا من المعراج اخذا من الينابيع ولكنه نظر في مسئلة في المعراج وهي الموطوءة للزوج بعد
الثلاثة اذا ادعى ظن الحل بانه من قبيل شبهة الفعل والنسب لا يثبت فيها بالوطي فان قال ظننت انها تحل لي واذا لم يثبت النسب لم
تجب العدة لكن الاخيرة لم تدخل تحت كلام المصنف لان كلامه في وطي المعتدة وتلك وطي المنكوحة وان اشتركا في وجوب عدتين

وقوله والمرئي منهما بيان لمعنى التداخل ولكنه قاصر على من تحيض بعد ان كان قوله وتداخلتا شاملا لما اذا كانتا من جنس واحد كوطء
المعتدة عن وفاة وامّا من لا تحيض اذا وجبت عليها عدتان فالاشهر لهما يتاديان بمدة واحدة حياة ووفاة وكذا المعتدة عن وفاة
اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فلو لم تر فيها دما يجب ان تعتد بعد الاشهر بثلاث حيض كما في فتح
القدير يعني صورتان لو كانت حائلا في عدة الطلاق او الموت فوطئت بشبهة فحبلت وظاهر المعراج التداخل مقتضى بوضع
الحمل لكن الحامل لا تحيض عندنا فينبغي ان يكتفى بوضع الحمل وقدمناه في بيان عدة امرأة الصغير معزيا الى المجتبى فراجع اليه وفي
كافي الحاكم لو تزوجت المعتدة برجل ودخل وفرق بينهما وكانت حاملا فوضعت انقضت العدتان منهما جميعا وفيه ايضا لو
تزوجت في عدتها من طلاق باين ودخل بها فولدت لاقل من سنتين منذ طلق الاول ولاقل من ستة اشهر منذ دخل الثاني لزم
الاول وان كان لاكثر من سنتين منذ طلقها الاول ولاقل من ستة اشهر منذ دخل الثاني لم يلزم الاول ولا الثاني انتهى بقي ما لو
جاءت به لاقل من سنتين من طلاق الاول ولستة اشهر من دخول الثاني وينبغي الحاقه بالاول وبقي ما اذا جاءت به لاكثر من سنتين
من الطلاق ولستة اشهر من دخول الثاني ولا شك في الحاقه بالثاني فهي ناعية وفي نسختي الكافي للحاكم الشهيد سقط وتغيير
في هذا المحل وفي الجوهرة ثم اذا تداخلتا عندنا وكانت العدة من طلاق رجعي فلا نفقة على واحد منهما لها وان كانت من باين فنفقتها
على الاول والزوجة اذا تزوجت باخر وفرق بينهما بعد الدخول ووجبت عليها العدة فلا نفقة لها في هذه العدة على زوجها
لانها منعت نفسها في العدة انتهى وعلى هذا فالمنع الشرعي اقوى من المنع الحسي لانها لو منعته عن جماعها لها النفقة ولو كان
الواطئ في العدة هو المطلق فلا نفقة لها بعد عدة الطلاق كذا في المجتبى وفي المجتبى كل نكاح اختلف العلماء في جوازه كالنكاح بلا
شهود فالدخول فيه موجب للعدة اما نكاح منكوحة الغير ومعتدته فالدخول فيه لا يوجب العدة ان علم انها للغير لانه لم يقل
احد بجوازه فلم ينعقد اصلا فعلى هذا يفرق بين فاسده وباطله في العدة ولهذا يجب الحد مع العلم بالحرمة لكونه زنا كما في القنية
وغيرها ثم اعلم ان المرئي انما يكون منهما اذا كان بعد التفريق بينها وبين الواطئ الثاني اما اذا حاضت حيضة بعد وطء الثاني
قبل التفريق فانها من عدة الاول خاصة وبقي عليها من تمام عدة الاول حيضتان وللثاني ثلاث حيض فاذا حاضت حيضتين
كانت منهما جميعا وبقيت من عدة الثاني حيضة كذا في الجوهرة فان قيل اذا كان الواطئ المطلق فهل يشترط ان يكون بعد التفريق
ايضا قلت لم اره صريحا وفي الولوالجية رجل طلق امرأته ثلاثا فلما اعتدت بحيضتين اكرهها على الجماع ان جامعها منكرا
طلاقها تستقبل العدة وان كان مقرا بطلاقها لكن جامعها على وجه الزنا لا تستقبل وكذلك من طلق امرأته ثم اقام معها
زمانا فعلى التفصيل انتهى وشمل قوله المعتدة عن وطء بشبهة لو وطئ بشبهة ثانيا والمعتدة عن فاسد لو وطئت بشبهة للاول
ولكن ذكر في القنية خلافا في الثانية قوله ومبدا العدة بعد الطلاق والموت يعني ابتداء عدة الطلاق من وقته وابتداء
عدة الوفاة من وقتها سواء علمت بالطلاق والموت او لم تعلم حتى لو لم تعلم ومضت مدة العدة فقد انقضت لان سبب وجوبها
الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب كذا في الهداية وشرح عليه في العناية وغاية البيان والمعراج من
غير تعقيب وهذا صريح فيما نقلناه عن البدائع من ان سببها مخالفا لما في فتح القدير من ان الفرقة شرطها والنكاح سببها وقوله هنا
ان في عبارته تساهلا فقد قدموا ان سببها النكاح والطلاق شرط وان الاضافة في قولنا عدة الطلاق الى الشرط فالاولى
ان يقال لان عند الطلاق والموت يتم السبب فيستعقبها من غير فصل فيكون مبدا العدة من غير فصل بالضرورة وذكر الشارح
الزيلعي كما في فتح القدير فقال وجعل صاحب الهداية السبب نفس الطلاق والموت وهو تجوز لكونه معلولا للعلة انتهى وفي
الكافي شرح الوافي وقال صاحب الهداية سبب وجوبها الطلاق والموت وقد نص في الاسرار ان سبب وجوبها نكاح متاكد
بالدخول او ما يقوم مقامه مما يكمل المهر عند ثبوت ما يوجب الفرقة لا الفرقة فانها شرط انتهى وقدمنا ان ابتداء العدة
في الطلاق المبهم من وقت البيان يعني كونه انشاء من وجه وفي الكافي للحاكم وغاية البيان اذا اتاها خبر موت زوجها وشكت
في وقت الموت تعتد من الوقت الذي تستيقن فيه بموته لان العدة يؤخذ فيها بالاحتياط وذلك في العمل باليقين انتهى وظاهر
كلام محمد في المبسوط ان العدة تعتبر من وقت الطلاق في اقراره بالطلاق من زمان مضى الا ان المتاخرين اختاروا وجوب العدة
من وقت الاقرار حتى لا يحل له التزوج باختها واربع سواها زجرا له حيث كتم طلاقها ولكن لا نفقة لها ولا كسوة ان صدقته
في الاسناد لان قولها مقبول على نفسها وفي الهداية ومشايخنا يفتون في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة
المواضعة انتهى وهو المختار كما في الفتاوى الصغرى وفي غاية البيان اراد بالمشايخ علماء بخارا وسمرقند لا جماعة النصرية
الذين هم اهل البدعة انتهى وهو عجيب منه والحاصل انها ان كذبته في الاسناد او قالت لا ادري فمن وقت الاقرار وان صدقته
ففي حقها من وقت الطلاق وفي حق الله من وقت الاقرار واما حكم وطئها في هذه المدة فقال في الاختيار لها ان تاخذ منه

مهرا ثانيا لانه اقرّ به انتهى وفي الخانية رجل تزوج امرأة ودخل بها ثم قال كنت حلفت ان تزوجت ثيبا فقط فهي طالق ثلاثا
ولم اعلم انها ثيب يقع الطلاق باقراره ثم ان صدقته المرأة كان لها نصف المهر بالطلاق قبل الدخول ومهر المثل بالدخول
وعليها العدة بهذا الوطء ولا نفقة لها لانها صدقته في وقوع الطلاق قبل الدخول وان كذبته المرأة في اليمين فلها مهر
واحد ولها النفقة والسكنى لانها تزعم ان الطلاق وقع عليها باقراره بعد الدخول انتهى ثم اعلم ان يوم الموت لا
يدخل تحت القضاء ويوم القتل يدخل وقد وقعت حادثة في عدة الوفاة استخرجنا حكمها من هذه القاعدة واوضحناها
في القواعد الفقهية وفي القنية طلقها ثلاثا ثم قال بعد كان عليها طلقة وانقضت عدتها فلم يقع الثلاث وصدقته
في ذلك فقد ذكر في الجامع انهما يصدقان وذكر علي البزدوي انهما لا يصدقان وعليه الفتوى وان لم تصدقه لا يصدق
انتهى وفيها طلقها ثلاثا ويقول كنت طلقتها قبل ذلك بواحدة وانقضت عدتها فان كان انقضاء العدة معلوما عند الناس
لا يقع الثلاث والا يقع ولو حكم عليه بوقوع الثلاث بالبينة بعد انكاره فلو اقام بينة اني كنت طلقتها قبل ذلك طلقة
بمدة مديدة لا يلتفت اليه انتهى وفي فتح القدير وعرف ان تقييده بالاقرار يفيد ان الطلاق المتقدم اذا ثبت بالبينة ينبغي
ان تعتبر العدة من وقت قامت لعدم النفقة لان ثبوته بالبينة لا بالاقرار انتهى وهو مقيد بما اذا كان تاخير الشهادة
لعذر اما اذا كان لغير عذر لم تقبل الشهادة كما في البزازية وفي الخانية الفتوى على ان العدة من وقت الاقرار صدقته او كذبته
ولا يظهر اثر تصديقها الا في اسقاط النفقة ووفق السغدي بحمل كلام محمد على ما اذا كانا متفرقين وكلام المشايخ على ما اذا
كانا مجتمعين لان الكذب في كلامهما ظاهر وهذا هو التوفيق ان شاء الله تعالى وفي فتح القدير ان فتوى المتاخرين مخالفة للائمة
الاربعة وجمهور الصحابة والتابعين فينبغي ان يتقيد بمحل التهمة ولذا قيده السغدي بان يكونا مجتمعين وفي الجوهرة ولو ان
امرأة اخبرها ثقة ان زوجها الغائب مات او طلقها ثلاثا او اتاها كتاب من زوجها على يد ثقة بالطلاق ولا تدري انه كتابه ام لا
الا ان اكبر رايها انه حق فلا باس ان تعتد وتتزوج وكذا لو قالت امرأة لرجل طلقني زوجي وانقضت لا باس ان يتزوجها انتهى
وفي الذخيرة واذا شهد شاهدان على رجل انه طلق امرأته ثلاثا بعدما دخل بها فلم يعدلا حتى مضى ايام ثم عدلا وقضى القاضي
بالفرقة بينهما تعتبر العدة من يوم الشهادة لا من يوم القضاء انتهى وهل يحال بينه وبينها بعد الشهادة قبل التزكية كتبناه
في القواعد الفقهية في السابعة عشر بعد الثلاث مائة وكتبنا فيها ما تسمع فيها الشهادة بدون الدعوى وهي [illegible]
مسئلة وفي فتح القدير ولو جعل امر امرأته بيدها ان ضربها فضربها فطلقت نفسها فانكر الزوج الضرب فاقامت البينة
عليه وقضى القاضي بالفرقة فالعدة من وقت القضاء او من وقت الضرب ينبغي ان يكون من وقت الضرب ولو طلقها فانكر
فاقيمت البينة فقضي بالطلاق فالعدة من وقت الطلاق لا القضاء انتهى وفي المجتبى قال لها ان فعلت كذا فانت طالق ثم
فعلت ذلك ولم يعلم الزوج به ومضى عليها ثلاثة اقراء وتزوجت باخر ودخل بها ثم طلقها واعتدت ثم اخبرت زوجها
بما صنعت وصدقها لم تحل له لان عدة المطلقة ثلاثا من وقت الفراق عندنا لا من الطلاق وعند زفر تحل لانها من وقت
الطلاق انتهى ولا يحل القول المحقق ينبغي ان تكون العدة من وقت الضرب بل يتعين الجزم فقد جزم به في البزازية كالواقع
الطلاق في شوال وقضى بالفرقة في المحرم فالعدة من وقت القضاء انتهى وفي الخانية طلقها باينا او ثلاثا ثم اقام معها
زمانا ان اقام وهو ينكر طلاقها لا تنقضي عدتها وان اقام وهو يقر بالطلاق تنقضي عدتها وان اقام وهو يقر بالطلاق
تنقضي عدتها انتهى فعلى مبدا العدة من وقت ثبوت الطلاق في هذه المسئلة وفيها ايضا قال لامرأته المدخولة كلما
حضت وطهرت فانت طالق فحاضت ثلاثا كانت العدة عليها من وقت الطلاق الاول انتهى فعلى هذا اذا حاضت ثلاثا
بانت بثلاث وبقي عليها حيضة من عدتها لكن الثالثة لا يقع الا بالطهر وفي القنية تزوجها نكاحا فاسدا وانكر الدخول
وهي تزعم انها غير بالغة وانه دخل بها لزمها العدة حتى يحرم نكاحها على غيره انتهى فعلى هذا القول قوله في الدخول
وعدمه في حق المهر وقولها في وجوب العدة قوله وفي النكاح الفاسد بعد التفريق او العزم على ترك وطئها اي
ومبدا العدة وقال زفر من اخر الوطئات لان الوطء هو السبب الموجب ولنا ان كل وطء وجد في العقد الفاسد يجري
مجرى الوطئة الواحدة لاستناد الكل الى حكم عقد واحد ولهذا يكتفى في الكل بمهر واحد فقبل المتاركة او العزم لا
تثبت العدة مع جواز وجود غيره ولان التمكن على وجه الشبهة اقيم مقام حقيقة الوطء لخفائه ومساس الحاجة الى معرفة
الحكم في حق غيره وفي الخلاصة المتاركة في النكاح الفاسد بعد الدخول لا تكون الا بالقول بقوله تركتك او ما يقوم
مقامه كتركتها وخليت سبيلها اما عدم المجيء فلا لان الغيبة لا تكون متاركة لانه لو عاد يعود ولو انكر نكاحها لا تكون متاركة
انتهى وقدمنا في النكاح الفاسد انهما لو اختلفا في الدخول فالقول له في المهر وان المراد بهذه العدة عدة المتاركة

فلا عدة عليها بموته الا الحيض بعد الدخول وانه لا احداد ولا نفقة فيها وان اخت امراته فاسد محرم عليه الى انقضاء
عدتها وان وجوبها فيه انما هو في القضاء اما في الديانة لو علمت انها حاضت بعد اخر وطي ثلاثا حل لها التزوج من غير تفريق
ونحوه وان الطلاق فيه متاركة وان انكار النكاح ان كان بحضرتها فمتاركة والا فلا وان علم غير المتارك بالمتاركة شرط
على قول وصح وقيل لا وصحح وصححنا الثاني وان المتاركة لا تختص بالزوج بل تكون من المراة ايضا ولذا ذكر مسكين في شرحه من
صورها ان تقول له تركتك وقدمنا كثيرا من احكامه ثمة فارجع اليه ومما قررناه علم ان مجرد العزم لا يكفي بل لا بد من الاخبار
بما يدل عليه ولذا قال في العناية العزم امر باطن لا يطلع عليه وله دليل ظاهر وهو الاخبار به فلو قال كما في الاصلاح
او اظهار عزمه لكان اولى والمراد بالتفريق ان يحكم القاضي بالتفريق بينهما كما في العناية وفي الجوهرة لا ينقطع الا بالطهر ولو
فرق بينهما ثم وطيها وجب الحد عليه انتهى وينبغي ان يقيد بما اذا وطيها بعد انقضاء العدة والا فوطي المعتدة لا يوجب الحد
وجعل في التتمة قوله قول ابي القاسم الصفار البلخي وان الامام ابا بكر البلخي يقول من وقت الفرقة وفي البزازية في النكاح
الفاسد لا تعتد في بيت الزوج انتهى وفي القنية تزوجها فاسدا فاحبلها فولدت لا تنقضي به العدة ان كان قبل المتاركة
وان كان بعدها انقضت انتهى **قوله** ولو قالت مضت عدتي وكذبها الزوج فالقول لها مع الحلف لانها امينة في ذلك
وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع اذا ادعى الرد او الهلاك وقد ذكرنا في القواعد الفقهية عشر مسائل لا يحلف فيها الامين
وذكرنا فيها مسئلة لا يقبل فيها قول الامين في الدفع وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو كون المدة تحتمل الانقضاء على الخلاف
الذي قدمناه وهو شهران عنده وتسعة وثلاثون يوما عندهما لانه اذا لم تحتمله المدة لا يقبل قولها اصلا لان الامين
انما يصدق فيما لا يخالفه الظاهر اما اذا خالفه فلا كالوصي اذا انفق على اليتيم في يوم واحد الف دينار كذا في البدائع
والخلاف المذكور في الحرة واما الامة فاقل مدة تصدق فيها اربعون يوما على رواية محمد وخمسة وثلاثون يوما على رواية
الحسن مع اتفاقهما في الحرة على الستين عن الامام ومحل الخلاف ايضا فيما اذا لم يكن طلاقها معلقا بولادتها اما هو فطلقها
عقب الولادة فلا تصدق الحرة في رواية محمد في اقل من خمسة وثمانين يوما ويجعل النفاس خمسة وعشرين يوما وعلى رواية
الحسن اقلها مائة يوم بزيادة اكثر النفاس وقال ابو يوسف لا تصدق في اقل من خمسة وستين يوما وقال محمد لا تصدق في
اقل من اربعة وخمسين وساعة وان كانت امة فعلى رواية محمد عن الامام لا تصدق في اقل من خمسة وستين وعلى رواية
الحسن لا تصدق في اقل من خمسة وسبعين بزيادة اربعين على خمسة وثلاثين وقال ابو يوسف لا تصدق في اقل من سبعة
واربعين وقال محمد لا تصدق في اقل من ستة وثلثين وساعة وتوجيه الروايات المذكورة في البدائع واطلق في قولها مضت
عدتي فشمل ذات الاقراء والاشهر والخلاف المذكور في ذات الاقراء واما المعتدة بالشهور فلا بد من مضي المقدمة شرعا وفي الخلاصة
المطلقة بالثلاث اذا جاءت بعد اربعة اشهر وقالت طلقني الثاني وانقضت عدتي افتى السغدي انه لا بد من مدة اخرى للنكاح
والوطي وافتى الاسبيجابي وابو نصر انها تصدق انتهى **ثم اعلم** انه اذا كذبها الظاهر بالنسبة الى المدة انما لا يقبل قولها عند
عدم التفسير اما لو فسرت بان قالت اسقطت سقطا مستبين الخلق او بعضه قبل قولها لان الظاهر لا يكذبها كذا في البدائع
وانقضاؤها لا ينحصر في اخبارها بل يكون به وبالفعل بان تزوجت بزوج اخر بعدما مضت مدة تنقضي في مثلها العدة حتى
لو قالت بعده لم تنقض لم تصدق لا في حق الزوج الاول ولا الثاني لان الاقدام عليه دليل الاقرار كذا في البدائع وفي
فتح القدير وعكس هذه المسئلة اذا قال الزوج اخبرتني بان عدتها قد انقضت فان كان في مدة لا تنقضي في مثلها لا يقبل قولها
ولا قوله الا ان تبين ما هو محتمل من اسقاط سقط مستبين الخلق فحينئذ يقبل قولها ولو كان في مدة تحتمله فكذبته لم تسقط
نفقتها وله ان يتزوج باختها لانه امر ديني يقبل قوله فيه انتهى فالحاصل انه يعمل بخبرها بقدر الامكان بخبره فيما هو حقه
وحق الشرع وبخبرها في حقها من وجوب النفقة والسكنى ولو جاءت بولد لاكثر من ستة اشهر ثبت نسبه منه لانه في النسب حق
اصل لحق الولد لانها تعير بولد ليس له اب معروف فلم يقبل قوله ولا ينفذ نكاح اختها لانه لا يتصور استحقاق النسب الا بيقاء
الفراش فصار الزوج مكذبا في خبره شرعا بخلاف القضاء بالنفقة لانه يتصور استحقاق النفقة بغير العدة فكانه وجب في
حقها بسبب العدة وفي حقه بسبب اخر فان تزوج اختها ومات فالميراث للاخرى هكذا ذكر محمد في النكاح وقيل ان قال هذا
في الصحة ثم مات فالميراث للاخرى لا للمعتدة وان قال في المرض فالميراث للمعتدة فاذا قضى بالميراث للمعتدة قيل يفسد نكاح
اختها والاصح انه لا يفسد لانه يتصور استحقاق الميراث بغير الزوجية فنزل منزلة استحقاق النفقة كذا في المحيط وفي
الخانية امراة قالت في عدة الوفاة لست بحامل ثم قالت من الغد انا حامل كان القول قولها وان قالت بعد اربعة اشهر
وعشرة ايام لست بحامل ثم قالت انا حامل لا يقبل قولها الا ان تاتي بولد لاقل من ستة اشهر من موت زوجها فيقبل قولها

وبطل اقرارها بانقضاء العدة رجل خلع امراته فاقرت وقته وقالت انا حائض غير حامل من زوجي ثم اقرت في الشهر قبل
ان تقر بانقضاء العدة وقالت انا حامل من زوجي وانكر الزوج الحمل لا يصح دعواها انتهى وفي القنية اذا قالت المعتدة انقضت
عدتي في يوم او اقل تصدق ايضا وان لم تقل سقط لاحتمال ثم نقل خلافه عن بعض الكتب انتهى فعلى الاول يعني قولهم لا
تصدق في اقل من ستين يوما فيما اذا قالت انقضت بالحيض لا مطلقا وفيها ايضا ولدت ثم طلقها ومضى سبعة اشهر و
تزوجت باخر لا يصح اذا لم تحض فيها ثلاث حيض قيل له فان لم تكن حاضت قبل الولادة قال الجواب كذلك لان ولادتها كالحيض
لا من لا تحيض لا تحبل انتهى **فرع** في الخلاصة جاءت امراة الى رجل وقالت طلقني زوجي وانقضت عدتي ووقع في
قلبه انها صادقة وهي عدلة او لا حل له ان يتزوجها وان قالت وقع نكاح الاول فاسدا لم يحل له وان كانت عدلة وفي البزازية
قالت ولدت لم تقبل الا ببينة ولو قالت سقطت مستبين الخلق قبل قولها وله ان يحلفها انتهى وفي المسئلة الاولى نظر فقد
صرحوا في باب ثبوت النسب ان عدتها تنقضي باقرارها بوضع الحمل وان توقفا الولادة على البينة انما هو لاجل ثبوت النسب **قوله**
ولو نكح معتدته وطلقها قبل الوطي وجب مهر تام وعدة مبتداة وهذا عندهما وقال محمد عليه نصف المهر وعليها اتمام العدة
الاولى لانه طلاق قبل المسيس ولا يوجب كمال المهر ولا استيناف العدة واكمال العدة الاولى انما وجب بالطلاق الاول
ظهر حكمه كما لو اشترى ام ولده ثم اعتقها ولهما انها مقبوضة في يده حقيقة بالوطية الاولى وبقي اثره وهو العدة فاذا
جدد النكاح وهي مقبوضة ناب ذلك عن القبض المستحق في هذا النكاح كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير
قابضا بمجرد العقد فوضح بهذا انه طلاق بعد الدخول وقال زفر لا عدة عليها اصلا لان الاولى قد سقطت بالتزوج
فلا تعود والثانية لم تجب وجوابه ما قلناه ومما قاله زفر فاسد لانه يستلزم ابطال المقصود من شرعها وهو عدم
اشتباه الانساب كذا في فتح القدير ومع ذلك هو مجتهد فيه صرح في جامع الفصولين بانه لو قضى به قاض نفذ قضاؤه
لان للاجتهاد فيه مساغا وهو موافق لصريح القرآن ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها انتهى وهذه
احدى المسائل المبنية على هذا الاصل وهو ان الدخول في النكاح الاول دخول في الثاني او لا ويتفرع عليه لو قال كلما تزوجتك
فانت طالق فتزوجها في يوم ثلاثا ودخل في كل مرة لزمه بانها اربعة مهور ونصف وبانها بثلاث وحكما بطلقتين ومهرين ونصف
لزمه بتلك المهور وهي خمسة ونصف نصفه بالطلاق الاول قبل الدخول ومهران بالطلقتين لكونهما بعد الدخول
حكما وثلاث مهور بالدخول ثلاثا وتمامه في شرح المجمع من التعليق **ثم اعلم** ان الدخول في الاول دخول في الثاني في حق
المهر ووجوب العدة واما في حق الرجعة لو كان الطلاق رجعيا لا يملكها كما في فتح القدير ثانيها لو تزوجها نكاحا فاسدا
ودخل بها ففرق بينهما ثم تزوجها صحيحا وهي في العدة عن ذلك الفاسد ثم طلقها قبل الدخول يجب عليه مهر كامل وعليها
عدة مستقبلة عندهما ولو كان على العكس بان تزوجها اولا صحيحا ثم طلقها بعد الدخول ثم تزوجها في العدة فاسدا لا يجب عليه
مهر ولا عليها عدة مستقبلة وتجب عليها تمام العدة الاولى بالاتفاق والفرق لهما انه لا يتمكن من الوطي الفاسد فلا يجعل وطيا
حكما لعدم الامكان حقيقة ولهذا لا يجعل واطيا بالخلوة في الفاسد حتى لا تجب العدة بها ولا عليها المهر ثالثها انه لو دخل
بها في الصحة وطلقها بائنا ثم تزوجها في المرض في عدتها وطلقها بائنا قبل الدخول هل يكون فارا ام لا ورابعها لو تزوجت بغير كفو
ودخل بها ففرق القاضي بينهما بطلب المولى ثم تزوجها هذا الرجل في العدة بمهر وفرق القاضي بينهما قبل ان يدخل بها كان عليه
المهر الثاني كاملا وعدة مستقبلة عندهما استحسانا وعند محمد نصف المهر الثاني وعليها اتمام العدة الاولى وخامسها
تزوجها صغيرة ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها فبلغت فاختارت نفسها قبل الدخول وسادسها تزوجت ودخل بها ثم
طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت ثم اسلمت فتزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول هكذا ذكر في فتح القدير بتكرار التزوج
ثلاثا ولا حاجة اليه في التصوير ويكفي فيه انه تزوجها مرتين وان الردة حصلت مرة واحدة فليتامل وسابعها تزوجها ودخل
بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت ثم اسلمت فتزوجها في العدة ثم طلقها قبل الدخول وثامنها تزوجها ودخل بها
ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة ثم ارتدت قبل الدخول وتاسعها تزوج امة ودخل بها ثم اعتقت فاختارت نفسها ثم تزوجها
في العدة ثم طلقها قبل الدخول وعاشرها تزوج امة ودخل بها ثم طلقها بائنا ثم تزوجها في العدة فاعتقت فاختارت نفسها
قبل الدخول كذا في فتح القدير والمعراج **قوله** ولو طلق ذمي ذمية لم تعتد عند الامام وقالا عليها العدة والخلاف
فيما اذا كانوا لا يعتقدونها اما اذا اعتقدوها فعليها العدة اتفاقا وفيما اذا كانت حائلا اما الحامل فعليها العدة
اتفاقا وقيده الولوالجي وغيره بما اذا كانوا لا يدينونها واطلقه في الهداية معللا بان في بطنها ولدا ثابت النسب وعن
الامام يصح العقد عليها ولا يطؤها كالحبلى من الزنا والاول اصح انتهى وفي المعراج وقع في بعض النسخ على موت التقييد

وفي بعضها منع من التزوج ولم يذكر الزيادة انتهى ولا فرق بين الطلاق والموت فلو تزوجها مسلم او ذمي في دار الاسلام ثم طلقها جاز كما في
فتح القدير وقيد بالذمية لان المسلم اذا طلق الذمية او مات عنها فعليها العدة اتفاقا لانها حقه ومعتقده كذا في فتح القدير
وعلى هذا الخلاف المهاجرة اذا خرجت الينا مسلمة او ذمية او مستأمنة ثم اسلمت وصارت ذمية فعنده ان تزوجت جاز
الا ان تكون حاملا وعنه لا يطأها الزوج حتى يستبرئها بحيضة وعندهما لا يتزوجها الا بعد الاستبراء وقالا عليها العدة
واما اذا هاجر الزوج مسلما او ذميا او مستأمنا ثم صار مسلما او ذميا فانه لا عدة عليها حتى جاز له التزوج باختها
واربع سواها كما دخل دارنا لعدم تبليغ احكامنا اليها لا لانها غير مخاطبة بالعدة كما في فتح القدير **فصل**

في الاحداد فيه لغتان احدت احدادا فهي محد ومحدة اذا تركت الزينة لموته وحدت المرأة على زوجها فهي
تحد وتحد حدادا بالكسر فهي حاد بغير هاء وانكر الاصمعي الثلاثي واقتصر على الرباعي كذا في المصباح وفي القاموس والحاد والمحد
تاركة الزينة للعدة حدت تحد وتحد حدادا واحدت انتهى وفي الشريعة ترك الزينة ونحوها من معتدة بطلاق بائن او موت
قوله تحد معتدة البت والموت بترك الزينة والطيب والكحل والدهن لا بعذر والحناء ولبس المعصفر والمزعفر ان كانت مسلمة
بالغة اي تحد المبانة والمتوفى عنها زوجها بترك ما ذكر اطلقه فشمل الطلاق واحدة او اكثر والفرقة كما في الخانية وعبر
بالاخبار عن فعلها للافادة انه واجب عليها بالحديث الصحيح لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد فوق ثلاث الا على زوج
اربعة اشهر وعشرا وتعقب بانه لا دليل فيه على الايجاب لان حاصله استثناء من نفي الحل فيفيد ثبوت الحل ولا كلام فيه فالاولى
الاستدلال بالرواية الاخرى الا على زوج فانها تحد اربعة اشهر وعشرا ولا تلبس ثوبا مصبوغا الا ثوب عصب ولا تكتحل
ولا تمس طيبا فصرح بالنهي وتفصيل معنى ترك الاحداد ولا خلاف في عدم وجوبه على المرأة بسبب غير الزوج من الاقارب وهل
يباح قال محمد في النوادر لا يحل الاحداد لمن مات ابوها او ابنها او امها او اخوها وانما هو في الزوج خاصة قيل اراد بذلك
فيما زاد على الثلاث لما في الحديث من اباحته للمسلمات على غير ازواجهن ثلاثة ايام كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية سئل ابو
الفضل عن المرأة يموت زوجها او ابوها او غيرهما من الاقارب فتصبغ ثوبها اسود فتلبسه شهرين او ثلاثة او اربعة تأسفا
على الميت أتعذر في ذلك فقال لا وسئل عنها علي بن احمد لا تعذر وهي آثمة الا الزوجة في حق زوجها فانها تعذر الى ثلاثة ايام
انتهى وظاهره منعها من لبس السواد تأسفا على موت زوجها اكثر من الثلاث وقيد بالبت لان المطلقة رجعيا لا احداد عليها
وينبغي انها لو ارادت ان تحد على قرابة ثلاثة ايام ولها زوج له ان يمنعها لان الزينة حقه حتى كان له ان يضربها على تركها
اذا امتنعت وهو يريدها وهذا الاحداد مباح لها لا واجب وبه يفوت حقه كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية ويستحب
تركه ولما وجب في الموت اظهارا للتأسف على فوات نعمة النكاح وجب على المبتوتة الحاقا لها بالمتوفى عنها زوجها بالاولى لان الموت
اقطع من الابانة ولهذا تغسله ميتا قبل الابانة لا بعدها واطلق في ترك الطيب فلا يحضر عمله ولا تتجر فيه وان لم يكن لها
كسب الا فيه ودخل في الزينة الامتشاط بمشط اسنانه للنفقة لا الواسعة كما في المبسوط وشمل لبس الحرير بجميع انواعه
والوانه ولو اسود وجميع انواع الحلي من ذهب وفضة وجواهر زاد في التاتارخانية القصب وقوله الا بعذر متعلق بجميع
لا بالدهن وحده فلها لبس الحرير للحكة والقمل ولها الاكتحال للضرورة ولو اخر الاستثناء عن الجميع لكان اولى ولجواز لبس
المعصفر والمزعفر اذا لم تجد غيره لوجوب ستر العورة وذكر الدهن بعد الطيب ليفيد حرمته وان لم يكن مطيبا كالزيت
الخالص منه والشيرج والسمن وفي المجتبى ولو اعتادت فخافت وجعا فان كان امرا ظاهرا يباح لها انتهى ويستثنى من المعصفر
والمزعفر الخلق الذي لا رائحة له فانه جائز كما في الهداية وقيد باسلامها وبلوغها لانه لا احداد على كافرة ولا صغيرة
وقدمنا معنى وجوب العدة عليها ولم يقيد بالعقل مع انه لا احداد على مجنونة للاكتفاء بما يخرج الصغيرة لان عدم
عليها ليس الا لعدم تكليفها والمجنونة مثلها في ذلك ولهذا قال الاسبيجابي الاصل ان كل معتدة مخاطبة فارقت فراش زوج
حلال يجب عليها الحداد والا فلا انتهى ولم يقيد بالحرية لوجوبها على الامة المنكوحة لكونها مكلفة بحقوق الشرع ما لم
يفت به حق العبد ولهذا لا يحرم عليها الخروج الا اذا كانت في بيت الزوج وقت الطلاق ولم يخرجها المولى فيحل ان تخرج
فالمدبرة والمكاتبة والمستسعاة كالقنة ولو اسلمت الكافرة في العدة لزمها الاحداد فيما بقي من العدة كذا في الجوهرة وينبغي
كذلك لو بلغت الصغيرة او افاقت المجنونة اذ لا فرق واقتصاره على ما ذكر يفيد جواز دخول الحمام لها ونقل في المعراج ان
عندهم لها ان تدخل الحمام وتغسل رأسها بالخطمي والسدر وفيه ان الحداد حق الشرع حتى لو امرها الزوج بتركه لم يحل لها
قوله لا معتدة العتق والنكاح الفاسد اي لا احداد على ام الولد اذا عتقت باعتاق سيدها او موته ولا على المعتدة
من نكاح فاسد وهو مفهوم اقتصاره على البت والموت وفي الخانية لو تزوج امة وملكها بعد الدخول وقد ولدت منه

فسد النكاح بينهما ولا احداد عليها ولا يجوز لغيره ان يتزوجها حتى تحيض حيضتين فان اعتقها كان عليها عدتان عدة فساد
النكاح وفيها الحداد وعدة العتق ولا احداد فيها فتحد في حيضتين دون الثالثة ولو اعتقها بعد حيضتين كان عليها
ان تعتد بثلاث انتهى وبهذا ظهر ان النكاح اذا فسد بعد صحته يوجب الحداد بخلاف ما اذا كان فاسدا من اصله لانه انما
وجب اظهارا للتأسف على نعمة النكاح وسببه النكاح الصحيح فلا يتأسف على الفاسد واستفيد عدم وجوبه على
المعتدة من وطء بشبهة بالاولى كما في المعراج فالحاصل لا احداد على كافرة ولا صغيرة ولا مجنونة ولا معتدة عن عتق ولا
معتدة عن نكاح فاسد ولا معتدة عن وطء بشبهة ولا معتدة عن طلاق رجعي فهن سبع لا احداد عليهن **فان قلت** ان
العلة لوجوبه اعني اظهار التأسف على فوات نعمة النكاح وقد فاتت في مسئلتي الكتاب بقيت اخرى اعني عدم اظهار الرغبة
فيما هو ممنوع فيها وهذه الاشياء للرغبة **اجيب** بان هذه حكمة فلا يظهر تطرد وتلك علة يزول الحكم بزوالها كما في المعراج
قوله ولا تخطب معتدة اي يحرم خطبتها وهي بكسر الخاء مصدر بمنزلة الخطب مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة
تريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشأن ويقال ما خطبك اي ما شأنك فقولهم خطب
فلان فلانة اي سأل امرا وشأنا في نفسها والثاني في الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه
خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى الخطاب كثير
كذا ذكر الامام الرازي اطلقها فشمل المعتدة عن طلاق بنوعيه وعن وفاة وعن عتق وعن غير ذلك وعلم منه حرمة خطبة
المنكوحة بالاولى ويحرم تعريضا وتصريحا كما في البدائع وقيد بالمعتدة لان الخالية عن نكاح وعدة تحل خطبتها تصريحا
وتعريضا الجواز نكاحها لكن بشرط ان لا يخطبها غيره قبله فان خطبها فعلى ثلاثة اوجه اما ان تصرح بالرضا فيحرم او بالرد
فيحل او تسكت ففيه قولان للعلماء ولم ار هذا التفصيل لاصحابنا واصله الحديث الصحيح لا يخطب احدكم على خطبة اخيه
وقيدوه بان لا يأذن له واستفيد من حرمة خطبة المعتدة حرمة نكاحها على غير المطلق بالاولى وهو ظاهر ولكن جعلوا دليله
قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ووجهه ان المراد لا تعقدوا وعبر عنه بالعزم لانه سببه مبالغة
في المنع عنه وقيل هو باق على حقيقته والمراد به الايجاب يقال عزمت عليك اي اوجبت عليك والايجاب سبب الوجود ظاهرا
فكان مجازا عنه اي لا توجدوا عقدة النكاح وهذا القول هو اختيار اكثر المحققين وفي الكتاب وجهان احدهما
المكتوب والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها الثاني الكتاب بمعنى الفرض اي حتى يبلغ هذا التكليف اخره ونهايته
وتمامه في التفسير الكبير **قوله** وصح التعريض وهو لغة خلاف التصريح والفرق بينه وبين الكناية ان التعريض
تضمين الكلام دلالة ليس فيها ذكر كقولك ما اقبح البخل تعرض بانه بخيل والكناية ذكر الرديف وارادة المردوف كقولك
فلان طويل النجاد وكثير رماد القدر يعني انه طويل القامة ومضياف كذا في المغرب والمراد به هنا ان يذكر شيئا يدل على شيء
لم يذكره نحو ان يقول اني اريد ان اتزوج امرأة من امرها كذا ومن امرها كذا كما فسره ابن عباس رضي الله عنه وما قيل انه ان
يقول انك لجميلة واني فيك لراغب وانك لتعجبيني واني لارجو ان نجتمع او انك لدنيئة فهو غير سديد ولا يحل لاحد ان
يشافه امرأة اجنبية لا يحل له نكاحها للحال بمثل هذه الكلمات لان بعضها صريح في الخطبة وبعضها صريح في اظهار
الرغبة فلا يجوز شيء من ذلك كذا في البدائع وظاهره ان التعريض جائز لكل معتدة وليس كذلك بل لا يجوز الا للمتوفى عنها
زوجها بالاجماع كما في المعراج واما المطلقة فغير جائز لما فيه من ايراث العداوة بين المطلق والخاطب بخلاف الميت فان
النكاح قد انقطع فلا عداوة من الميت ولا ورثته والاصل في ذلك قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا قولا معروفا قال الرازي في تفسيره اراد
به المتوفى عنها زوجها بدليل سياق الاية والمعنى لا اثم عليكم فيما ذكرتم لهن من الالفاظ الموهمة لارادة نكاحهن او اضمرتم
في انفسكم فلم تنطقوا به تعريضا ولا تصريحا علم الله ستذكرونهن فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحا والاستثناء
من لا تواعدوهن وهو منقطع لان القول المعروف ليس داخلا في السر والاستدراك من ما قدرناه وتمامه في التفسير الكبير
قوله ولا تخرج معتدة الطلاق لقوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا ان يأتين بفاحشة مبينة اي لا تخرجوا
المعتدات من المساكن التي كنتم تسكنون فيها قبل الطلاق فان كانت المساكن عارية فارتجعت كان على الازواج ان يعينوا مساكن
اخرى بطريق الشراء او الكراء وعلى الزوجات ايضا ان لا يخرجن حقا لله تعالى الا لضرورة ظاهرة فان خرجت ليلا او نهارا كان حراما
وقال ابن عباس الفاحشة الزنا فتخرج لاقامة الحد وبه قال الاكثرون وقال ابن عمر خروجها قبل انقضاء العدة وقال بعضهم
العصيان الظاهر وهو النشوز عن المحاورة وجمع بين النهي عن الاخراج والخروج لان الاخراج اخراج الزوج لها غصبا وكراهة

او لحاجة الى السكنى وان لا باذن لها في الخروج اذا طلبت والخروج خروجهن بانفسهن اذا اردن ذلك وقرئ مبينة بالكسر والفتح
وتمامه في التفسير الكبير واخذ ابو حنيفة بتفسير ابن عمر رضي الله عنهما كما ذكره الاسبيجابي وذكر في الجوهرة ان اصحابنا قالوا
الصحيح تفسيرها بالزنا كما فسره ابن مسعود اطلقه فشمل الرجعي والباين بنوعيه والمراد معتدة الفرقة سواء كانت بطلاق
او بغيره ولو كانت معصية كتقبيل ابن زوجها كما في البدايع وما اذا خرجت باذن المطلق وبغير اذنه حتى ان المطلقة رجعيا
وان كانت منكوحة حكما لا تخرج من بيت العدة ولو اذن الزوج بخلاف ما قبل الطلاق لان الحرمة بعده للعدة وهي حق الله تعالى
فلا يملك ابطاله بخلاف ما قبله لان الحرمة لحق الزوج فيملك ابطاله بالاذن وسياتي انها تخرج حالة الضرورة كما اذا اخرجت
او انهدم المنزل فهو مقيد بحالة الاختيار ولا بد من تقييدها بالحرية والتكليف لان الامة والمدبرة وام الولد والمكاتبة و
المستسعاة يجوز لها الخروج في عدة الطلاق والوفاة لان حالة العدة مبنية على حال النكاح ولا يلزمها المقام في منزل زوجها
حال النكاح فكذا العدة ولان الخدمة حق المولى فلا يجوز ابطاله الا اذا بواها منزلا فحينئذ لا تخرج وله الرجوع ولو بواها
في النكاح ثم طلقت فللزوج منعها من الخروج حتى يبطلها المولى واما الصغيرة والمجنونة فلا يتعلق بهما شيء من التكليف كما
قدمناه في الحداد ولكن للزوج ان يمنع المجنونة تحصينا لمائه من الخروج ويمنع الصغيرة اذا كانت مطلقة رجعيا كما في البدايع
وفي المعراج وشرح النقاية المراهقة كالبالغة في المنع من الخروج وكالكتابية في عدم وجوب الاحداد واما الكتابية فلا
يحرم عليها الخروج لانها غير مخاطبة بحق الشرع الا ان يمنعها الزوج صيانة لمائه وكذا اذا اسلم زوج المجوسية وابت الاسلام
كذا في البدايع وفي الظهيرية الكتابية لا تخرج الا باذن الزوج بخلاف المسلمة فانها لا تخرج لا باذن الزوج ولا بعدمه انتهى
وبين العبارتين فرق للمتامل وقيد بمعتدة الطلاق لان معتدة الوطي لا يحرم عليها الخروج كالمعتدة عن عتق كام الولد اذا
اعتقها سيدها او مات عنها والمعتدة عن نكاح فاسد ووطي بشبهة لانه لا يفيد المنع من الخروج قبل التفريق فكذا بعده
الا ان يمنعها الزوج لتحصين مائه فان اعتقت الامة في العدة او اسلمت الكتابية حرم الخروج كما في البدايع وينبغي كذلك في
الصغيرة اذا بلغت والمجنونة اذا افاقت وفي الظهيرية وساير وجوه الفرق التي توجب العدة من النكاح الصحيح والفاسد
سواء يعني في حق حرمة الخروج من بيتها في العدة فهذا تنصيص على ان المنكوحة نكاحا فاسدا تعتد في بيت الزوج وحكى فتوى شمس
الاسلام الاوزجندي انها لا تعتد في منزل الزوج لانه لا ملك له عليها انتهى وفي المجتبى لا تمنع المعتدة عن نكاح فاسد من
الخروج وفي التاتارخانية اذا قبلت ابن زوجها فلا نفقة لها ولها السكنى والنصراني اذا طلق النصرانية فلها النفقة لا
السكنى ويشمل ايضا المنزل المملوك للزوج ولغيره حتى لو كان غايبا وهي في دار باجرة قادرة على دفعها فليس لها ان تخرج بل تدفع
وترجع ان كان باذن الحاكم ويشمل خروجها الى صحن دار فيها منازل لغيره بخلاف ما اذا كانت المنازل له ويشمل ايضا المختلعة على
نفقة عدتها فالصحيح المختار انه لا يباح لها الخروج وبه افتى الصدر الشهيد كما لو اختلعت على ان لا سكنى لها ويلزمها ان تكتري
بيت الزوج في المعراج ولو زارت اهلها والزوج معها او لا فطلقها كان عليها ان تعود الى منزلها ذلك فتعتد كما في فتح القدير
وفي المجتبى لو طلقت في غير مسكنها تعود الى مسكنها بغير تاخير **قوله** ومعتدة الموت تخرج يوما وبعض الليل للتكسب
وقيام المعيشة لانه لا نفقة لها حتى لو كان عندها كفايتها صارت كالمطلقة فلا يحل لها ان تخرج لزيارة ونحوها ليلا ولا نهارا
والحاصل ان مدار الحل كون خروجها بسبب قيام شغل المعيشة فيتقدر بقدره فمتى انقضت حاجتها لا يحل لها بعد ذلك صرف
الزمان خارج بيتها كذا في فتح القدير **واقول** لو عمم اصحابنا الحكم فقالوا لا تخرج المعتدة عن طلاق او موت الا لضرورة لان
المطلقة تخرج للضرورة بحسبها ليلا كان او نهارا والمعتدة عن موت كذلك فاين الفرق فالظاهر من كلامهم جواز خروج المعتدة
عن وفاة نهارا ولو كانت قادرة على النفقة ولهذا استدل اصحابنا بحديث فريعة بنت ابي سعيد الخدري ان زوجها لما قتل اتت
النبي صلى الله عليه وسلم فاستاذنته في الانتقال الى بني خدرة فقال لها امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله فدل على حكمين
اباحة الخروج بالنهار وحرمة الانتقال حيث لم ينكر خروجها ومنعها من الانتقال **وروى** علقمة ان نسوة من همدان نعي اليهن
ازواجهن فسالن ابن مسعود رضي الله عنه فقلن انا نستوحش فامرهن ان يجتمعن بالنهار فاذا كان بالليل فلترجع كل امراة الى
بيتها كذا في البدايع وفي المحيط عزا الثاني الى النبي صلى الله عليه وسلم وفي الجوهرة يعني ببعض الليل مقدار ما تستكمل به حوايجها
وفي الظهيرية والمتوفى عنها زوجها لا باس بان تتغيب عن بيتها اقل من نصف الليل قال شمس الايمة الحلواني وهذه العبارة صحيحة
انتهى ولكن في الخانية والمتوفى عنها زوجها تخرج بالنهار لحاجتها الى نفقتها ولا تبيت الا في بيت زوجها انتهى فظاهرها انها
لو لم تكن محتاجة للنفقة لا يباح لها الخروج نهارا كما فهمه المحقق **قوله** وتعتدان في بيت وجبت فيه الا ان تخرج او ينهدم
اي معتدة الطلاق والموت يعتدان في المنزل المضاف اليهما بالسكنى وقت الطلاق والموت ولا يخرجان منه الا لضرورة لما

تلوناه

تلوناه من الاية والبيت المضاف اليها في الاية ما تسكنه كما قدمناه سواء كان الزوج ساكنا معها او لم يكن كذا في البدايع ولهذا
قدمنا لو زارت اهلها وطلقها زوجها كان عليها ان تعود الى منزلها فتعتد فيه واستفيد من كلامه ان اجر المنزل بعد وفاة الزوج
من مالها ان كان لها مال وبعد الطلاق على الزوج فان كان الزوج غايبا فطولبت بالكرا فعليها اعطاؤه من مالها حيث كانت
قادرة وترجع به عليه ان دفعت باذن القاضي كذا في البدايع وغيرها هكذا اطلقه الشيخان خواهر زاده وشمس الايمة
السرخسي وظاهره انها لا تخرج منها قبل العدة وان لم تكن مستاجرة ولا زوجها مستاجرا وذكر شمس الايمة الحلواني ان المنزل
اذا كان بالاجارة ينظر ان كانت مشاهرة فلها التحول وان كانت الاجارة الى مدة طويلة فليس لها التحول كذا في الظهيرية واستفيد
ايضا ان المطلق لو طلب من القاضي ان يسكنها بجواره لا يجيبه الى ذلك وانما تعتد في مسكن كانت تسكنه قبل المفارقة كما في
الظهيرية واطلق في الاخراج فشمل ما اذا اخرجها المطلق ظلما وتعديا وما اذا اخرجها صاحب الدار لعدم قدرتها على الكرا
او وجدت منزلا بغير كرا وما اذا اخرجها الوارث وكان نصيبها من البيت لا يكفيها وفي المجتبى كان نصيبها من دار الميت لا يكفيها
اشترت من الاجانب واولاده الكبار وكذا في الطلاق الباين انتهى وظاهره وجوب الشرا عليها ان كانت قادرة ويقال يجب الشرا
او الكرا ان امكن وحكم ما انتقلت اليه حكم المسكن الاصلي فلا تخرج منه على ما اسلفناه وتعيين المنزل الثاني للزوج في
معتدة الطلاق ولها في الوفاة كما في فتح القدير وكذا اذا كان زوجها غايبا وطلقها فالتعيين لها كذا في المعراج وفي المعراج
ايضا عين انتقالها الى اقرب المواضع مما انهدم في الوفاة والى حيث شاءت في الطلاق والمراد بالانهدام خوفه كما في الظهيرية فلها
الخروج اذا خافت الانهدام عليها والمراد اذا خافت على نفسها او متاعها من اللصوص فلها التحول للضرورة وليس المراد حصر
الاعذار فيما ذكر فمنها ما في الظهيرية لو لم يكن معها احد في البيت وهي تخاف بالليل بالقلب من امر الميت والموت ان كان الخوف
شديدا كان لها التحول وان لم يكن شديدا فليس لها التحول كذا في الظهيرية وفي القنية خرجت المعتدة لاصلاح ما لا بد لها
كالزراعة وطلب النفقة واخراج الكرم ولا وكيل لها فلها ذلك انتهى ومنها طلقها بالبادية وهي معه في خيمة والزوج ينتقل
الى موضع اخر للكلا والماء فان كان يدخل عليها ضرر بين في نفسها وما لها بتركها في ذلك الموضع فله ان يحول بها والا فلا كما في
الظهيرية ايضا وليس منها سفر لحج او عمرة فلا تخرج المعتدة لسفر حج او عمرة كذا في المعراج وليس للزوج المسافرة بالمعتدة ولو
عن رجعي وقدمناه في بابها ولم يبين المصنف رحمه الله حكم اقامته معها في منزل الطلاق قال في المجتبى واذا وجب الاعتداد
في منزل الزوج فلا باس بان يسكنا في بيت واحد اذا كان عدلا سواء كان الطلاق رجعيا ام باينا او ثلاثا والافضل ان يحال بينهما
في البيتوتة بستر الا ان يكون الزوج فاسقا فيحال بامراة ثقة تقدر على الحيلولة بينهما وان تعذر فلتخرج هي وتعتد في منزل
اخر وكذا لو ضاق البيت وان خرج هو كان اولى ولهما ان يسكنا بعد الثلاث في بيت اذا لم يلتقيا التقاء الازواج ولم يكن فيه
خوف فتنة انتهى وهكذا صرح في الهداية بان خروجه اولى من خروجها عند العدة ولعل المراد انه ارجح فيجب الحكم به كما يقال
اذا تعارض محرم ومبيح رجح المحرم او فالمحرم اولى ويؤيد ما قلناه في هذا لانهم عللوا اولوية خروجه بان مكثها واجب لا مكثه
كذا في فتح القدير وقد استفيد من كلامهم ان الحايل يمنع الخلوة المحرمة قال في الظهيرية يجعل بينهما حجاب حتى لا يكون بينه وبين
امراة اجنبية خلوة وانما اكتفي بالحايل لان الزوج معترف بالحرمة انتهى فيمكن ان يقال في الاجنبية كذلك وان لم تكن معتدة
الا ان يوجد نقل بخلافه وكذلك حكم الستر اذا مات زوجها وله اولاد كبار اجانب كما في المعراج واما نفقة هذه المراة الحايل
بينها وقال في تلخيص الجامع الكبير للصدر الشهيد من باب ما يوضع عند العدل شهدا او واحد عدل انه طلقها ثلاثا وقد دخل
يمنع من الخلوة بها مدة المسألة بامينة نفقتها في بيت المال لانه يعتقد الحل والعدل كغيره وبخلاف المعتدة فان طلبت النفقة
تفرض نفقة العدة مدتها لانها زوجة او معتدة بخلاف ما قبل الدخول انتهى وتمام مسايل الحيلولة في كتاب القضاء من
البزازية وغيرها **قوله** بانت او مات عنها في سفر وبينها وبين مصرها اقل من ثلاثة ايام رجعت اليه اي الى مصرها مطلقا
سواء كانت في المصر او غيره هذا اذا كان المقصد ثلاثة ايام اما اذا كان المقصد اقل فهي مخيرة **قوله** ولو ثلاثة ايام رجعت
او مضت اي لو كان بينها وبين مصرها ثلاثة ايام خيرت اذا كان المقصد كذلك وهي في المفازة ولكن الرجوع اولى اما اذا كان
المقصد اقل من ثلاثة ايام تختار الادنى **قوله** معها او لي او لا متعلق بالصورتين **قوله** ولو كانت في مصر تعتد ثمة تخرج بمحرم
ولا تخرج قبل انقضايها مطلقا سواء كان لها محرم او لا وقيد بالباين لان المطلقة رجعيا تابعة للزوج ولا تفارقه وحاصل
الوجوه كما في فتح القدير اما ان يكون بينها وبين مصرها ومقصدها اقل من السفر فتخير والاولى الرجوع على ما في الكافي وعلى ما في
النهاية وغيرها يتعين الرجوع وان كان احدهما سفرا والاخر دونه فتختار ما دونه فان كان كل منهما سفرا فلا يخلو اما ان يكون
مفازة او مصر فان كانت في مفازة تخيرت والاولى الرجوع وان كانت في مصر لم تخرج بغير محرم وفي البدايع لو كانت الجبانة

مدة سفر فمضت او رجعت وبلغت ادنى المواضع التي تصلح للاقامة اقامة فيه واعتدت ان لم تجد محرما بالاخلاف وكذا ان وجدت
عند ابي حنيفة وفي المحيط

باب ثبوت النسب

لما كان من اثار الحمل ذكره عقب العدة **قوله** ومن قال ان نكحتها فهي طالق فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزمه نسبه ومهرها
اما النسب فلانها فراشه لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت الطلاق فكان
العلوق قبله في حالة النكاح والتصور ثابت بان تزوجها وهو يخالطها فوافق الانزال النكاح والنسب يحتاط في اثباته
والتزوج في هذه الحالة اما بتكلمهما او بسماع الشهود او بابيهما وكلا في التزوج فزوجهما الوكيل وهما في الحالة والثاني احسن
كما لا يخفى ولقايل ان يقول ان الحمل على ما اذا تزوجها وهو مخالطها حمل المسلم على الحرام وهو لا يجوز ولذا رد بعض المشايخ على اثباته
هذا التصور وقال لا حاجة الى هذا التكليف بل قيام الفراش كاف ولا يعتبر مكان الدخول لان النكاح قايم مقامه كما في
تزوج المشرقي بمغربية وبينهما مسيرة سنة فجاءت بولد لستة اشهر من يوم تزوجها لكن في فتح القدير والحق ان التصور شرط ولذا لو
جاءت امراة الصبي بولد لا يثبت نسبه والتصور ثابت في المغربية لثبوت كرامات الاولياء والاستخدامات فيكون صاحب
خطوة او جني انتهى ولم يجب عما ذكرناه قيد بان الولادة لستة اشهر من غير زيادة ولا نقصان لانها لو ولدته لاقل منها لم يثبت
نسبه لان العلوق حينئذ من زوج قبل النكاح ولو ولدته لاكثر منها لم يثبت ايضا لاحتمال حدوثه بعد الطلاق وقد حكمنا
به حيث حكمنا بعدم وجوب العدة لكونه قبل الدخول والخلوة ولم يتبين بطلان هذا الحكم وتعقبه في فتح القدير بان نفيهم
النسب هنا في مدة يتصور ان يكون منه وهو مستان ينافي الاحتياط في اثباته والاحتمال المذكور في غاية البعد فان العادة
المستمرة كون الحمل اكثر من ستة اشهر وربما تمضي دهور ولم يسمع فيها ولادة ستة اشهر فكان الظاهر عدم حدوثه وحدوثه
احتمال فاي احتياط في اثبات النسب اذا نفينا لاحتمال ضعيف يقتضي نفيه وتركنا ظاهرا يقتضي ثبوته وليت شعري اي
الاحتمالين ابعد الاحتمال الذي فرضوه لتصور العلوق منه ليثبتوا النسب وهو كونها تزوجها وهو يطاها فسمع كلامهما
الناس وهما على تلك الحالة ثم وافق الانزال العقد او احتمال كون الحمل اذا زاد على ستة اشهر بيوم يكون من غيره انتهى واما المهر
فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتاكد المهر به وقال ابو يوسف في الامالي القياس ان يجب مهر ونصف بالوطي بعد
وقوع الطلاق وقبله والجواب انا اذا قدرنا انه تزوجها حالة المواقعة لم تكن المواقعة بعد الطلاق فلا يلزمه الا مهر
واحد ذكره ابن بندار في شرح الجامع الصغير وبه اندفع ما قيل لا يلزم من ثبوت النسب منه وطيه لان الحبل قد يكون بادخال
الماء الفرج دون جماع مع انه نادر والوجه الظاهر هو المعتاد وفي فتح القدير واعلم انه اذا كان لا صح في ثبوت هذا النسب
امكان الدخول وتصوره ليس الا بما ذكر من تزوجها حال وطيها المبتدا به قبل التزوج وقد حكم فيه بمهر واحد في صريح الرواية
يلزم كون ما ذكر مطلقا ومنسوبا وقدمناه في باب المهر من انه لو تزوجها في حال ما يطاها عليه مهران مهر بالزنا لسقوط الحد
بالتزوج قبل تمامه ومهر بالنكاح لان هذا اكثر من الخلوة مشكلا لمخالفته لصريح المذهب وايضا الفعل واحد وقد اتصف
بشبهة الحل فيجب مهر واحد بخلاف ما لو قال ان تزوجتها فهي طالق ثم تزوجها ووطيها حيث يجب مهر ونصف لان الطلاق
قبل الوطي اما ثمنا الطلاق مع الوطي الحلال في فعل يحد فصار الفعل كله له شبهة الحل وقد وجب المهر فلا يجب غيره
انتهى وقد دل كلام المصنف على مسئلتين احدهما ان من طلق امراته قبل الدخول بها فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر منذ طلقها
انه يلزمه لتيقننا بالعلوق حال قيام النكاح وان جاءت به لستة اشهر او لاكثر لا يلزمه لعدم التيقن بذلك ويستوي في هذا
الحكم ذوات الاقرا وذوات الاشهر ثانيهما ان من تزوج امراة فولدته لاقل من ستة اشهر من وقت التزوج لا يثبت نسبه وستاتي
صريحة وذكر في النهاية انه لا يكون محصنا بالوطي في مسئلة الكتاب **قوله** ويثبت نسب ولد معتدة الرجعي وان ولدته
لاكثر من سنتين ما لم تقر بمضي العدة وكانت رجعة في الاكثر منهما لا في الاقل منهما اي من السنتين لاحتمال العلوق في حالة
العدة لجواز انها تكون ممتدة الطهر فان جاءت به لاقل من سنتين بانت منه وحكما لانقضاء العدة وثبت نسبه لوجود العلوق
في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا بالشك
وان جاءت به لاكثر من سنتين كانت رجعة لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطي مراجعا
والاصل ان اقل مدة الحمل ستة اشهر واكثرها سنتان نفي كل موضع يباح الوطي فيه فهي مقدرة بالاقل وهو اقرب الاوقات
الا ان يلزم اثبات رجعة بالشك او ايقاع طلاق بالشك او استحقاق مال بالشك فحينئذ يستند العلوق الى ابعد
الاوقات وهو ما قبل الطلاق لان هذه الاشياء لا تثبت بالشك وفي كل موضع لا يباح الوطي فيه فمدة الحمل سنتان
ويكون العلوق مستندا الى ابعد الاوقات للحاجة الى اثبات النسب والامر مبني على الاحتياط كذا في غاية البيان اطلق

في الاكثر منهما فشمل عشر سنين او اكثر وقيد بعدم اقرارها لانها لو اقرت بانقضائها والمدة محتملة بان تكون ستين يوما على
قول ابي حنيفة وتسعة وثلثين يوما على قولهما ثم جاءت بولد لا يثبت نسبه الا اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار
فانه لا يثبت نسبه للتيقن بقيام الحمل وقت الاقرار فيظهر كذبها واما نفي الاقل بقوله لا في الاقل منهما مع فهمه من التقييد
بالاكثر لبيان ان حكم السنتين حكم الاقل ولذا قال في الاختيار وان جاءت به لسنتين او اكثر كانت رجعة انتهى واطلق في المعتدة
فشمل المعتدة بالحيض او بالاشهر لاياسها ولا فرق بينهما كما في البدايع الا اذا اقرت بانقضائها بالاشهر لاياسها مفسرا بثلاثة اشهر
فانه يثبت نسب ولدها اذا جاءت لاقل من سنتين من وقت الطلاق بائنا كان او رجعيا لانها لما ولدت تبين انها لم تكن ايسة
فتبين ان عدتها لم تكن بالاشهر فلم يصح اقرارها بانقضاء عدتها بالاشهر فصار كانها لم تقر اصلا **قوله** والبت لاقل منهما اي
ويثبت نسب ولد معتدة الطلاق البائن اذا ولدته لاقل من سنتين من وقت الطلاق لانه يحتمل ان يكون الولد قايما وقت الطلاق
فلا يتيقن بزوال الفراش فيثبت النسب احتياطا **قوله** والا لا صادق بصورتين بما اذا اتت به لسنتين فقط وبما اذا اتت به
لاكثر منهما واقتصر الشارح على الثاني وصرح في المجتبى والنهاية بان حكم السنتين كالاكثر وهو ظاهر المختصر اما ان اتت به
لاكثر منهما فظاهر لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا يكون منه لحرمة وطيها في العدة بخلاف الرجعي واما اذا اتت به لتمام السنتين
فمشكل فانهم اتفقوا على ان اكثر مدة الحمل سنتان والحقوا السنتين بالاقل منهما حتى انهم اثبتوا النسب اذا جاءت لتمام سنتين
وجوابه بالفرق فان في مسئلة المبتوتة اذا جاءت به لسنتين من وقت الطلاق لو اثبتنا به النسب منه لزم ان يكون العلوق سابقا
على الطلاق حتى يحل الوطي فحينئذ يلزم كون الولد في بطن امه اكثر من سنتين وفي الحديث لا يمكث الولد اكثر من سنتين في بطن
امه بخلاف غير المبتوتة لحل الوطي بعد الطلاق ولم يذكر المصنف في مسئلة المبتوتة القيد الذي ذكره في الرجعية وهو عدم
الاقرار بانقضاء عدتها مع انه قيد فيهما كما صرح به في البدايع وقوله والا مقيد بما اذا لم تلد ولدا قبله لاقل من سنتين وبينهما
اقل من ستة اشهر حتى لو ولدت توامين احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر منها ثبت نسبهما منه عند ابي حنيفة وابي يوسف
كالجارية اذا ولدت ولدين بعد بيعها ثم ادعى البايع الاول ثبت نسبهما لانهما خلقا من ماء واحد وقال محمد لا يثبت نسبهما لان
الثاني من علوق حادث فمن ضرورته ان يكون الاول كذلك بخلاف مسئلة الجارية لانه يحتمل ان يكون الاول علوقه في ملكه لعدم
الاستحالة حتى لو ولدت احدهما لاقل من سنتين والاخر لاكثر ينبغي ان يكون الحكم كذلك او نقول يمكن ان يفرق بينهما بان البايع
التزمه قصدا بالدعوة والزوج لم يدع حتى لو ادعى الزوج الاول كان مثله ولو خرج بعضه لاقل من سنتين وباقيه لاكثر من
سنتين لا يلزمه حتى يكون الخارج لاقل من سنتين نصف بدنه او خرج من قبل الرجلين اكثر البدن لاقل والباقي لاكثر ذكره محمد ولم
يذكر المصنف ان عدتها انقضت بوضع الحمل او قبله قالوا فيما اذا ولدته لاكثر يحكم بانقضاء عدتها قبل ولادتها بستة اشهر
عند ابي حنيفة ومحمد فيجب ان ترد نفقة ستة اشهر حملا على انه من غيره بنكاح صحيح واقل مدة الحمل ستة اشهر فقد اخذت ما لا
تستحقه في هذه الاشهر الستة فترده وقال ابو يوسف لا تنقضي الا بوضع الحمل بدليل عدم تزوجها بالغير قبل وضعه فيحمل
على الوطي بشبهة وذكر القاضي الاسبيجابي وكذلك اذا طلق الرجل امراته في حال المرض فامتد مرضه الى سنتين وامتدت
عدتها الى سنتين ثم مات ثم ولدت المراة بعد الموت بشهر وقد كان اعطاها النفقة الى وقت الوفاة فانها لا ترث وترد
منها نفقة خمسة اشهر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ترث ولا تسترد منها شيا انتهى واطلق في البت فشمل الواحدة
والثلاث كما في البدايع وشمل الحرة والامة لكن بشرط ان لا يملكها بعد الطلاق فلو تزوج امة ثم دخل بها ثم طلقها واحدة
ثم ملكها يلزمه ولدها ان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الملك ولا يلزمه ان جاءت به لستة اشهر فصاعدا كما سياتي في
اخر الباب مفصلا **واعلم** ان ثبوت النسب فيما ذكر من ولد المطلقة الرجعية والباينة مقيد بما سياتي من الشهادة بالولادة
او اعتراف من الزوج بالحبل او حبل ظاهر وفي الخانية المعتدة عن طلاق باين اذا تزوجت بزوج اخر في العدة وولدت بعد ذلك
ان ولدت لاقل من سنتين من وقت طلاق الاول ولاقل من ستة اشهر من وقت نكاح الثاني كان الولد للاول وان ولدت لاكثر من سنتين
من وقت طلاق الاول لم يكن للاول ثم ينظر ان ولدت لستة اشهر من وقت نكاح الثاني فالولد للثاني والا فلا انتهى وبه علم ان قوله
المختصر شامل لما اذا تزوجت المبتوتة في العدة او لم تتزوج ولم يبق في الخانية ما اذا اتت به لاقل من طلاق الاول ولستة اشهر
من نكاح الثاني وفي البدايع انه للثاني والنكاح جايز لان اقدامها على التزوج دليل انقضاء عدتها من الاول وكذلك اذا اتت
به للاكثر من وقت الطلاق ولاقل من ستة اشهر من وقت النكاح ولم يثبت من الاول ولا من الثاني فان النكاح صحيح عندهما
خلافا لابي يوسف بناء على تزوج الحامل من الزنا هنا اذا لم يعلم انها كانت معتدة وقت النكاح فان علم ووقع الثاني فاسدا
بولد فان النسب يثبت من الاول ان امكن اثباته منه بان جاءت به لاقل من سنتين منذ طلقها الاول او مات ولستة اشهر فاكثر

منذ تزوجها الثاني وان جاءت به لاكثر من سنتين من وقت الطلاق ولستة اشهر من وقت التزوج فهو للثاني كذا في البدائع **قوله**
الا ان يدعيه استثناء من النفي يعني اذا جاءت به المبتوتة لاكثر وادعاه الزوج ثبت نسبه منه لانه التزمه وله وجه بان وطئها
بشبهة في العدة كذا في الهداية وغيرها وتعقبه في التبيين بان المبتوتة بالثلاث اذا وطئها الزوج بشبهة كانت شبهة في الفعل
وفيها لا يثبت النسب وان ادعاه نص عليه في كتاب الحدود فكيف اثبت به النسب هنا انتهى وجوابه تسليم ان شبهة الفعل لا يثبت
النسب فيها وان ادعاه اذا كانت محضة والا فلا كما في المطلقة ثلاثا على مال فانه يثبت فيهما بالدعوة لان الشبهة فيها
تمحض للفعل بل هي شبهة عقد ايضا فلا يكون بين النصين تناقض وهذا اولى من حمل بعضهم المذكور هنا على البائنة بالكنايات
فان الشبهة فيها شبهة المحل واما المطلقة ثلاثا او على مال فلا يثبت فيها بالدعوة لان المنصوص عليه هنا اعم من المبتوتة
بالكناية او بالثلاث او على مال وقد صرح ابن الملك في شرح المجمع ان من وطئ امراة اجنبية زفت اليه وقيل له انها امراتك
فهي شبهة وان النسب يثبت اذا ادعاه فعلم انه ليس كل شبهة في الفعل تمنع دعوى النسب واطلق في المختصر فافاد انه لا يشترط
تصديق المراة وفيه روايتان كما في البدائع والاوجه انه لا يشترط لانه ممكن منه وقد ادعاه ولا معارض ولذا لم يشترطه
السرخسي والبيهقي فدل على ضعف رواية الاشتراط وغرابتها كغرابة ما نقله في المجتبى ان توقف ثبوت النسب فيما اذا جاءت
به للاكثر على الدعوة انما هو قول ابي يوسف واما عندهما فيثبت النسب بلا دعوة لاحتمال الوطء بشبهة في العدة انتهى وفي البدائع
وكل جواب عرفته في المعتدة عن طلاق فهو الجواب في المعتدة عن غير طلاق من اسباب الفرقة انتهى **قوله** والمراهقة لاقل من
تسعة اشهر والا لا اي يثبت نسب ولد المطلقة المراهقة اذا اتت به لاقل من تسعة اشهر وكان قد دخل بها ولم تقر بانقضاء
عدتها ولم تدع حبلا وان جاءت به لتسعة اشهر فاكثر لا يثبت وهذا عند ابي حنيفة ومحمد سواء كان الطلاق رجعيا او بائنا كما
اطلقه المصنف وقال ابو يوسف يثبت النسب الى سنتين في الطلاق البائن كالكبيرة والى سبعة وعشرين شهرا في الطلاق الرجعي
لانه يجعل واطئا في اخر العدة وهي الثلاثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان ولهما ان لانقضاء عدة الصغيرة جهة
متعينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله فاذا ولدت
قبل مضي تسعة اشهر من وقت الطلاق تبين ان الحمل كان قبل انقضاء العدة وان ولدته لتسعة اشهر فاكثر فهو حمل حادث بعد
انقضاء عدتها بالاشهر وقد وقع بالبدائع هنا غلط فاجتنبه فانه قال اذا لم تقر بانقضاء عدتها فان جاءت به لاقل من ستة اشهر
من وقت الطلاق يثبت النسب وان جاءت به لستة اشهر او لاكثر لا يثبت وصوابه ابدال الستة بالتسعة كما في المختصر او ابدال
قوله من وقت الطلاق بقوله من وقت انقضاء العدة بالاشهر الثلاثة والعبارتان سواء وقيد المصنف بكونها مطلقة لانها لو
مات عنها زوجها ولم تقر بالحمل ولا بانقضاء العدة فعندهما ان ولدت لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام يثبت النسب لانه تبين انه كان
موجودا قبل مضي عدة الوفاة والا لم يثبت لانه حادث بعد مضيها وعند ابي يوسف يثبت الى سنتين كالكبيرة وان اقرت بانقضاء
العدة بعد اربعة اشهر وعشرة ثم ولدت لستة اشهر فصاعدا لم يثبت النسب منه وقيدنا بكونه دخل بها لانه لو لم يدخل بها وجاءت
بولد فان كان لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق ثبت نسبه وان جاءت به لاكثر منها من ستة لا يثبت لحصول العلوق وهي اجنبية
كما في غاية البيان وقيدنا بكونها لم تقر بانقطاعها لانها لو اقرت به بعد ثلاثة اشهر ولم تدع حبلا ثم جاءت بولد فان كان لاقل من
ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت النسب وان جاءت به لستة اشهر فاكثر لم يثبت لانقضاء العدة ومجيء الولد لمدة حبل تام بعده
وقيدنا بكونها لم تدع حبلا لانها لو اقرت بالحبل فهو اقرار منها بالبلوغ فيقبل قولها فصارت كالكبيرة في حق ثبوت نسبه
من حيث انها لا يقتصر انقضاء عدتها على اقل من تسعة فان كان الطلاق بائنا ثبت نسب ولدها لاقل من سنتين وان كان رجعيا
ثبت نسبه اذا اتت به لاقل من سبعة وعشرين شهرا كما في غاية البيان لا مطلقا فان الكبيرة يثبت نسب ولدها في الطلاق الرجعي
لاكثر من سنتين وان طال الى سن الاياس لجواز امتداد طهرها ووطئه اياها في اخر الطهر وتعبير المصنف بالمراهقة اولى من
تعبير كثير بالصغيرة لان المراهقة هي التي تلد لا ما دونها ومن تعبير الهداية بالصغيرة التي يجامع مثلها كما لا يخفى **قوله**
والموت لاقل منهما معطوف على الرجعي اي ويثبت نسب ولد معتدة الموت اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت الموت وقال زفر
اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما اذا
اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل
فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك اطلق في معتدة الموت وهو مقيد بالكبيرة واما الصغيرة فقدمنا
حكمها وتقييدها بما اذا لم تقر بانقضاء عدتها واما اذا اقرت فهي داخلة في عموم المسئلة الاتية عقب هذه وشمل كلامه المدخول
بها وغيرها كما في البدائع وشملها اذا كانت من ذوات الاقراء او من ذوات الاشهر لكن قيده في البدائع بان تكون من ذوات الاقراء

قال

قال واما اذا كانت من ذوات الاشهر فان كانت ايسة او صغيرة فحكمها في الوفاة ما هو حكمها في الطلاق وقد ذكرناه انتهى
وقيد بالاقل لانها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت الموت لا يثبت نسبه كذا في البدائع ولم ار من صرح بالسنتين وينبغي
ان يكون كالاكثر كما تقدم في نظيره **قوله** والمقرة بمضيها لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار والا لا اي ويثبت نسب ولد
المعتدة المقرة بمضيها اذا جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار لانه ظهر كذبها بيقين فيبطل الاقرار ولو جاءت
به لستة اشهر او اكثر من وقت الاقرار لم يثبت لانا لم نعلم بطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده وهو المراد بقوله والا او ذكر
في التبيين ان هذا اذا جاءت به لاقل من سنتين من وقت الفراق وان جاءت به لاكثر منهما لا يثبت وان كان لاقل من ستة اشهر من وقت
الاقرار كما اذا اقرت بعد ما مضى من عدتها سنتان الا شهرين فجاءت بولد بعد ثلاثة اشهر من وقت الاقرار لم يثبت نسبه منه
لان شرط ثبوته ان يكون لاقل من سنتين من وقت الفراق بالموت او بالطلاق وبعده لا يثبت وان لم تقر بالانقضاء مع الاقرار
الا اذا كان الطلاق رجعيا فحينئذ يثبت ويكون مراجعا على ما بينا من قبل ففيه اشكال وهو ما اذا اقرت بانقضاء
عدتها ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ولاقل من سنتين من وقت الفراق ينبغي ان لا يثبت نسبه اذا كانت المدة
تحتمل ذلك بان اقرت بعد ما مضى سنة مثلا ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار لانه يحتمل ان عدتها انقضت في
شهرين او ثلاثة اشهر ثم اقرت بعد ذلك بزمان طويل ولا يلزم من اقرارها بانقضاء العدة ان تنقضي في ذلك الوقت فلم يظهر
كذبها بيقين الا اذا قالت انقضت عدتي الساعة ثم جاءت بولد لاقل من ستة اشهر من ذلك الوقت انتهى وهذا الاشكال ظاهر
ويجاب بكون كلامهم محمولا على ما اذا اقرت بالانقضاء الساعة كما يفهم من غاية البيان اطلق المعتدة فشمل المعتدة عن طلاق
بنوعيه وعن وفاة كما في الهداية لكن في الخانية والايسة تعتد بالاشهر فاذا ولدت يثبت نسب ولدها في الطلاق الى سنتين اذا لم
تقر بانقضاء العدة او لم تقر انتهى وقدمناه عن البدائع فارجع اليه **قوله** والمعتدة ان جحدت ولادتها بشهادة رجلين او
رجل وامراتين او حبل ظاهر او اقراره او تصديق الورثة اي ويثبت نسب ولد المعتدة ان جحدت ولادتها باحد امور اربعة
فلا يثبت بشهادة امراة واحدة عند ابي حنيفة خلافا لهما لان الفراش قائم بقيام العدة وهو ملزم للنسب والحاجة الى تعيين
الولد فيه فيتعين بشهادتها وله ان العدة تنقضي باقرارها بوضع الحمل والمنقضي ليس بحجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء
فيشترط كمال الحجة واما اكتفى بظهور الحبل او الاعتراف به لان النسب ثابت قبل الولادة والتعيين يثبت بشهادتها واما اكتفى
بتصديق الورثة اذا كانت معتدة عن وفاة فصدقها الورثة في الولادة ولم يشهد احد عليها في قولهم جميعا لان الارث خالص
حقهم فيقبل فيه تصديقهم واما في النسب فظاهر المختصر انه يثبت في حق غيرهم ايضا لان النسب في حق غيرهم تبع للثبوت
في حقهم ولذا كان الاصح انه لا يشترط في تصديقهم لفظ الشهادة في مجلس الحكم ولذا عبر في المختصر بالتصديق دون الشهادة
لانه انما يثبت تبعا لا يراعى فيه الشرائط وقيل يشترط ليتعدى الى غير المصدق وقيد بان يكون المصدق جماعة من الورثة لان المصدق
لو كان رجلا وامراة لم يشارك جميع الورثة ولو صدقها رجل وامراتان منهم شارك المصدقين والمكذبين فكان ذلك كشهادة
غيرهم الا انهم لم يعتبروا لفظ الشهادة والخصومة بين يدي القاضي لانه يشبه الاقرار لانه يشاركهم باقرارهم فمن حيث
انه يشبه الشهادة اعتبروا العدد ومن حيث انه يشبه الاقرار ما اعتبرنا الخصومة واتيان لفظ الشهادة توفيرا على الشبهين
حظهما كذا في شرح الجامع الصغير لابن بندار وحاصله انه اشترط احد شطري الشهادة في تصديقهم وهو العدد نظرا
الى انه شهادة ولم يشترط لفظ الشهادة وينبغي ان لا تشترط العدالة ايضا وعلى هذا لو قال المصنف وتصديق ورثة
بالتنكير لكان اولى لان الالف واللام ابطلت معنى الجمعية كما في قوله لا اشتري العبيد ولا اتزوج النساء لكن ذكر في البدائع
ان العدد انما اشترطه من جعلها شهادة كما اشترط لفظها ومن جعل التصديق اقرارا فلم يشترط العدد ايضا وعبارة
فتاوى قاضي خان امراة ولدت بعد موت زوجها ما بينها وبين سنتين ان صدقها الورثة في الولادة يثبت نسب الولد
الميت في حق من صدقها وهل يثبت النسب في حق غيرهم ان كان تم نصاب الشهادة بهم يثبت واختلفوا في اشتراط لفظ الشهادة
انتهى وظاهره ان العدد لا بد منه ليتعدى في حق الكل عند الكل واطلق في المعتدة فشمل المعتدة عن طلاق رجعي او
باين والمعتدة عن وفاة كما صرح به في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام وقيدها الامام السرخسي بالطلاق البائن
والحق التفصيل في المعتدة عن طلاق رجعي فان اتت به لاقل من سنتين فكالمعتدة عن طلاق باين لانقضاء فراشها
بالولادة وان اتت به لاكثر من سنتين يثبت نسب ولدها بشهادة القابلة من غير زيادة شيء اتفاقا كما في المنكوحة لان
الفراش ليس بمنقض في حقها لانها تكون رجعة كما قدمناه وصرح في البدائع بانه لا فرق بين الرجعي والبائن الا انه
علل بما يخص الاول بقوله لانها بعد انقضاء العدة اجنبية في الفصلين جميعا وقيد المصنف بقوله ان جحدت ولادتها

لانه لو اعترف بولادتها وانكر تعيين الولد فانه يثبت تعيينه بشهادة القابلة اجماعا ولا يثبت نسب الولد الا بشهادتها
اجماعا لاحتمال ان يكون هو غير هذا المعين وظاهر كلام المصنف انه لا يحتاج الى شهادة القابلة مع ظهور الحبل او اعتراف
الزوج بالحبل وقد صرح في البدايع فقال وان كان الزوج قد اقر بالحبل او كان الحبل ظاهرا فالقول قولها في الولادة وان لم
يشهد لها قابلة في قول ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الولادة بدون شهادة القابلة وهكذا صرح في الغاية وانكر على صاحب
ملتقى البحار في اشتراطه شهادة القابلة لتعيين الولد عند ابي حنيفة ورده في التبيين بانه سهو فان شهادة القابلة
لا بد منها لتعيين الولد اجماعا في جميع هذه الصور وانما الخلاف في ثبوت نفس الولادة واما نسب الولد فلا يثبت بالاجماع
الا بشهادة القابلة لاحتمال ان يكون هو غير هذا المعين وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في حق حكم اخر كالطلاق والعتاق بان
علقهما بولادتها حتى يقع عند ابي حنيفة بقولها ولدت لانها امينة لاعترافه بالحبل او لظهوره فيقبل قولها وعندهما
لا يقع حتى تشهد قابلة انتهى وذكر ابن بندار انه بعد الثبوت بقيت مؤتمنة فكان القول قولها الا ان القابلة جعلت شرطا
للعادة لانها لا تلد الا بالقابلة وابي قول ان القابلة شرط زوال التهمة كاليمين في رد الوديعة واليمين في دعوى
انقضاء العدة فاذا لم تشهد قابلة بقيت تهمة فلا يقبل قولها فيه انتهى كلامه وهو يصلح توفيقا لكلامهم فمن نفى اشتراطها
القابلة اراد انها ليست شرط الحقيقة ثبوت النسب ومن اثبته اراد به انها شرط لزوال التهمة عن نفسها وهو كلام حسن يجب
قبوله وافاد بقوله بشهادة رجلين على قبول شهادة الرجال على الولادة من الاجنبية وانهم لا يفسقون بالنظر الى عورتها
اما لكونه قد يتفق ذلك من غير قصد نظر ولا تعمد او للضرورة كما في شهود الزنا ولا يخفى انها اذا ولدت وجحد الزوج ولادتها
وادعت ان حبلها كان ظاهرا وانكر ظهوره فلا بد من اقامة البينة عليه اي رجلين او رجل وامراتين فظهور الحبل عند
الانكار انما يكون باقامة البينة لان الحبل وقت المنازعة لم يكن موجودا حتى يكون ظهوره لانها بعد الولادة ولم ار من صرح
به قوله والمنكوحة لستة اشهر فصاعدا ان سكت وان جحد بشهادة امراة على الولادة اي يثبت نسب ولد المنكوحة حقيقة
اذا جاءت به لستة اشهر او اكثر من وقت التزوج باحد شيئين اما بالسكوت من غير اعتراف ولا نفي له واما بشهادة القابلة
عند انكار الولادة لان الفراش قائم والمدة تامة فوجب القول بثبوته اعترف به او سكت او انكر حتى لو نفاه لا ينتفي الا باللعان
وفي التحقيق شهادة القابلة لم يثبت بها النسب لانه ثابت بقيام الفراش وانما يثبت بها تعيين الولد وقيد بستة اشهر لانها لو
ولدت لاقل منها لم يثبت نسبه لان العلوق سابق على النكاح فلا يكون منه ويفسد النكاح لاحتمال انه من زوج اخر بنكاح
صحيح او بشبهة وافاد انها اذا جاءت به لتمام ستة اشهر بلا زيادة انها كالاكثر قالوا لاحتمال انه تزوجها واطئا لها فوافق
الانزال النكاح والنسب يحتاط في اثباته ويرد عليه ما تقدم في المبتوتة حيث نفي نسب ما اتت به لتمام سنتين مع تصحيحه
بان طلقها حال جماعها وصادف الانزال الطلاق واجيب عنه بان ثبوت النسب هنا لحمل امرها على الصلاح اذ لو لم يثبت هنا
لزم كونه من زنا او من زوج فتزوجت وهي في العدة واما عدم الثبوت هناك للشك فلا يستلزم نسبة فساد اليها لجواز كون
عدتها انقضت وتزوجت بزوج اخر فعلقت منه اطلق المصنف في المراة هنا وقيدها في الشهادات بالعدالة وقيدها في
المبسوط بالحرية والاسلام ولم يشترط العدالة والظاهر الاول وفي الولوالجية رجل تزوج امراة فجاءت بسقط قد استبان
خلقه فان جاءت لاربعة اشهر جاز النكاح ويثبت النسب من الزوج الثاني وان جاءت به لاربعة اشهر الا يوما لم يجز النكاح
لان في الوجه الاول الولد للزوج الثاني وفي الوجه الثاني من الزوج الاول لان خلقه لا يستبين الا في مائة وعشرين
يوما فيكون اربعين يوما نطفة واربعين علقة واربعين مضغة انتهى قوله فان ولدت ثم اختلفا فقالت نكحتني
منذ ستة اشهر وادعى الاقل فالقول لها وهو ابنه لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولا من
نوع تزوجتها الزوج في عدته وهو مقدم على الظاهر الذي يشهد له وهو اضافة الحادث وهو النكاح الى اقرب
الاوقات لانه اذا تعارض ظاهران في ثبوت نسب قدم المثبت له لوجوب الاحتياط فيه حتى انه يثبت بالايماء مع القدرة
على النطق بخلاف سائر التصرفات مع ان ظاهرها مؤيد بظاهر وهو عدم مباشرته النكاح الفاسد ان كان الولد
من زوج او حبل من زنا على الخلاف فيه ولم يذكر المصنف حرمتها عليه بهذا النفي لانه لا يلزم منه تزوجها حاملا لا اثبات
النسب ليكون اقرارا بالفساد كما اذا تزوجها بلا شهود لجوازه وهي حامل من زنا فانه صحيح على الصحيح ولان الشرع كذبه حيث
اثبت النسب والشرع اذا كذب الاقرار بطل كذا في فتح القدير وذكر في الخلاصة في كتاب القضاء من الفصل الثالث فيما يكون
خصما ومن لا يكون ان الاقرار انما يبطل بتكذيب الشرع اذا كان التكذيب بالبينة واما اذا قضى باستصحاب الحال فلا يبطل كما
لو اشترى عبدا واقر ان البايع اعتقه قبل البيع وكذبه البايع فقضى القاضي بالثمن على المشتري لم يبطل اقرار المشتري

بالعتق

بالعتق حتى يعتق عليه الى اخر ما فيها ولم يذكر المصنف يمينها لانه لا تحليف عند الامام لانه راجع الى الاختلاف في النسب
والنكاح وعندهما تستحلف وسياتي ان الفتوى على قولهما في الاشياء الستة قوله ولو علق طلاقها بولادتها فشهدت
امراة على الولادة لم تطلق يعني فلا يقع الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين عند ابي حنيفة وقالا تطلق لان شهادتها
حجة في ذلك قال عليه السلام شهادة النساء جائزة فيما لا يطلع عليه الرجال ولانها لما قبلت على الولادة تقبل فيما
يبتني عليها وهو الطلاق ولابي حنيفة انها ادعت الحنث فلا يثبت الا بحجة تامة وهذا لان شهادتهن ضرورية
في الولادة فلا تظهر في حق الطلاق لانه ينفك عنها وشرط في البدايع على قولهما ان تكون المراة عدلة وقيد بالطلاق
لان النسب يثبت بشهادتها وكذا ما هو من لوازمه من امومية الولد لو كانت امة وثبوت اللعان فيما اذا نفاه ووجوب
الحد بنفيه ان لم يكن اهلا للعان وليس مراده خصوص الطلاق بل كل ما لم يكن من لوازم الولادة فالعتاق كذلك قوله
وان كان اقر بالحبل طلقت بلا شهادة اي بلا شهادة احد اصلا عند ابي حنيفة وعندهما تشترط شهادة القابلة لانه لا بد
من حجة لدعواها الحنث وشهادتها حجة فيه على ما بينا وله ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه وهو الولادة ولانه اقر
بكونها مؤتمنة فيقبل قولها في رد الامانة وعلى هذا الخلاف لو كان الحبل ظاهرا اما عندهما فظاهر لانها مدعية ولا بد
من اقامة البينة واما عنده فان الطلاق معلق بامر كائن لا محالة فيقبل قولها فيه والحاصل ان التعليق ان كان بما هو
معلوم الوقوع بعده وعلمه من جهتها كحيضها وبولادتها بعد الاقرار بحبلها او ظهور حبلها كان التزاما لتصديقها
عند اخبارها به واعترافا بانها مؤتمنة فيه وان لم يكن كذلك وهو التعليق بولادتها قبل الاعتراف بحبل سابق ولا ظهور
حبل حال التعليق لم يستلزم ذلك فيحتاج عند انكاره الى الحجة وفي البدايع ولا خلاف ان النسب لا يثبت بدون شهادة القابلة
قوله واكثر مدة الحمل سنتان لقول عايشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل رواه
الدارقطني والبيهقي وهو لا يعرف الا سماعا وظل المغزل مثل لقلته لان ظله حالة الدوران اسرع زوالا من سائر الظلال
وهو على حذف المضاف تقديره وهو بقدر ظل مغزل ويروى ولو بفلكة مغزل اي ولو بقدر دوران فلكة مغزل قوله
واقلها ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي للحمل ستة اشهر كذا في الهداية
وقد نقل في فتح القدير انه لا خلاف للعلماء فيه واورد على ما في الهداية انه مخالف لقول لابي حنيفة في الرضاع من
ان هذه المدة مضروبة بتمامها لكل من الحمل والفصال غير ان المنقص قام في احدهما وهو الحمل وهو حديث عايشة قلنا
قدمنا هناك انه غير صحيح لما يلزم من انه يراد بلفظ الثلاثين في اطلاق واحد حقيقة ثلاثين واربعة وعشرين باعتبار
اضافتين فلعله رجع الى الصحيح قوله فلو نكح امة فطلقها فاشتراها فولدت لاقل من ستة اشهر منه اي من وقت
الشراء لزمه والا لا اي وان ولدت لتمام ستة اشهر او لاكثر منها لا يلزمه لانه في الوجه الاول ولد المعتدة فان العلوق
سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف الحادث الى اقرب وقته حيث لم يقتض ابطال ما كان ثابتا
بالدليل او ترك العمل بالمقتضي وبه اندفع ما اورد عليه كما علم في فتح القدير فلا بد من دعوته واقتصار الشارح على الاكثر
في قوله والا لا لا ينبغي فقد صرح في فتح القدير بما ذكرناه اطلق في الامة فشمل المدخول بها وغيرها كما اطلق في الطلاق
فشمل الرجعي والباين الواحدة والثنتين وكل من الاطلاقين غير صحيح فان كان بعد الدخول فلا فرق بين الرجعي والباين
اذا كان واحدة وان كان قبل الدخول فانه لا يلزمه الولد الا ان يجيء بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق اذا ولدت
لتمام ستة اشهر او اكثر من وقت التزوج وفي غاية البيان ولنا فيه نظر لان الطلاق قبل الدخول باين والحكم في المبانة
ان نسب ولدها يثبت الى سنتين من وقت الطلاق نعم ان محمدا وضع المسئلة في الجامع الصغير في المدخول بها انتهى وجوابه
ان هذا حكم المبانة اذا كانت معتدة وغير المدخول بها لا عدة عليها واما اذا كان الطلاق ثنتين فانه يمتد نسب الولد الى
سنتين من وقت الطلاق وان لم يدع فان ولدت لاكثر من ذلك لا يثبت الا اذا ادعاه لحرمتها حرمة غليظة فيضاف العلوق
الى ابعد الاوقات وهو ما قبل الطلاق حملا لامرهما على الصلاح وذكر في غاية البيان ان في التقييد بالثنتين لهذا الحكم
ابهاما لانه ربما يظن ظان ان الطلاق اذا كان واحدا باينا لا يثبت النسب فيه الى سنتين وليس كذلك لان النسب في الباين
يثبت الى سنتين من وقت الطلاق وان لم يدع انتهى وجوابه بالفرق بين البينونة الخفيفة وبين الغليظة فان في الخفيفة
يعتبر وقت الشراء ايضا وهو ان تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء وان كان لسنتين من وقت الطلاق وفي الغليظة
لا يعتبر ذلك حتى لو ولدته لاكثر من ستة اشهر من وقت الشراء ولسنتين من وقت الطلاق ثبت نسبه بلا دعوة فظهر
الفرق والابهام في فهمه لا في كلام المشايخ فالحاصل انه يستثنى من حكم المسئلة المذكورة في المختصر المطلقة قبل

الدخول والمبانة بالثنتين فانه فيهما لا اعتبار لوقت الشرا وانما يعتبر وقت الطلاق ففي الاولى يشترط لثبوت نسبه ولادته لاقل من ستة اشهر وفي الثانية لسنتين فاقل وقد علم مما قدمه المصنف ان هذه الامة لو كان طلاقها رجعيا فانه يثبت نسب ولدها وان جاءت به لعشر سنين بعد الطلاق او اكثر فان بائنا فلا بد ان تاتي به لتمام سنتين او اقل بعد ان يكون لاقل من ستة اشهر من وقت الشرا في المسئلتين فلا يرد عليه ما اذا اتت به المبتوتة لاكثر من سنتين من وقت الطلاق ولاقل من ستة اشهر من وقت الشرا وان كان داخلا في عبارته مثنا لما قدمه سابقا والتقييد بالطلاق اتفاقي لان الحكم فيما اذا لم يطلقها واشتراها كذلك اي كحكم المطلقة فان ولدته لستة اشهر او اكثر من وقت الشرا لا يلزمه والا لزمه وتقييده في فتح القدير بالرجعي لا يفيد لان البائن مثله كالرجعي الا اذا كان غليظا والمراد من الشرا الملك اعم من ان يكون بشرا او هبة او ارث او نحو ذلك لان المفسد للنكاح الملك لا خصوص شبلة واشار باقتصاره على الشرا الى انه لا فرق في هذا الحكم بين ان يعتقها بعد الشرا او لا وعند محمد يثبت النسب الى سنتين بلا دعوة من يوم الشرا لانه بالشرا بطل النكاح ووجبت العدة لكنها لا تظهر في حقه للملك وبالعتق ظهرت وحكم معتدة لم تقر بانقضا عدتها ذلك ولو لم يعتقها ولكن باعها فولدت لاكثر من ستة اشهر مذ باعها فعند ابي يوسف لا يثبت النسب وان ادعاه الا بتصديق المشتري لما مر ان النكاح بطل وعند محمد يثبت بلا تصديق كما قال في العتق الا انه لا يثبت بلا دعوة لان العدة ظهرت ثم ولم تظهر هنا وقيد في فتح القدير حكم المسئلة المذكورة في المختصر بما اذا اشتراها قبل ان تقر بانقضا عدتها ولم يبين مفهومه **قوله** ومن قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امراة بالولادة فهي ام ولده لان الحاجة الى تعيين الولد ويثبت ذلك بشهادة القابلة بالاجماع وقد ذكر في المختصر المراة دون القابلة وكثيرا ما يذكرون القابلة والظاهر ان كونها القابلة ليس بشرط اطلقه وقيدوه بان تلده لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار وان ولدته لستة اشهر لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى مدعيا هذا الولد بخلاف الاول للتيقن بقيامه في البطن وقت القول فيتيقن بالدعوى وما في غاية البيان من انها اذا ولدته لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق سبق قلم اذ لا طلاق هنا لان الكلام في الامة المملوكة له وانما الاعتبار لوقت الاقرار ومثله لو قال ان كان في بطنك ولد فهو حر فولدت بعد ذلك لستة اشهر لم يعتق وان ولدته لاقل منها عتق ولا فرق بين ان يقول في مسئلة المختصر ان كان في بطنك ولد او ان كان بها حبل فهو مني وقيد بالتعليق لانه لو قال هذه حامل مني لزمه الولد وان جاءت به لاكثر من ستة اشهر الى سنتين حتى ينفيه كذا في غاية البيان **قوله** ومن قال لغلام هو ابني ومات فقالت امه انا امرأته وهو ابنه يرثانه والقياس ان لا ميراث لها لان النسب كما يثبت بالنكاح الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطي عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح الصحيح هو المتعين لذلك وضعا وعادة لانه الموضوع لحصول الاولاد دون غيره فيما احتمالان لا يعتبران في مقابلة الظاهر لقوي وكذا احتمال كونه طلقها في صحته وانقضت عدتها لانه لما ثبت النكاح وجب الحكم ببقائه ما لم يتحقق زواله **فان قيل** ان النكاح يثبت مقتضى ثبوت النسب وهو لا عموم له فيتقدر بقدر الحاجة **قلنا** النكاح غير متنوع الى نكاح موجب للارث والنسب والى غير موجب لهما فاذا تعين النكاح الصحيح لزم بلوازمه وفي غاية البيان انه ليس من الاقتضا في شيء لان المقتضي وهو النسب يصح بلا ثبوت المقتضى وهو النكاح بان يكون الوطي عن شبهة او نكونها ام ولده فلم يفتقر ثبوت النسب الى النكاح لا محالة **قوله** وان جهلت حريتها فقال وارثه انت ام ولد ابي فلا ميراث لها لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث وتقييده بقول الوارث اتفاقي لان الجهل بحريتها كاف لعدم ميراثها قال الوارث انها ام ولد ابي او لم يقل كما اطلقه في غاية البيان معللا بان للوارث ان يقول ذلك ولعل فايدته ان الوارث لو كان صغيرا فانه لا ميراث لها ايضا وان لم يقل شيئا ولم يذكر المصنف ان لها مهرا عندنا واقرار الوارث انها ام ولد ابيه وذكر الكمال انه لها مهر مثلها لانهم اقروا بالدخول ولم يثبت كونها ام ولد بقولهم وزاده في غاية البيان بان الدخول انما يوجب مهر المثل في غير صورة النكاح اذا كان الوطي عن شبهة ولم يثبت النكاح هنا والاصل عدم الشبهة فباي دليل يحمل ذلك فلا يجب مهر المثل وايضا انا لم نوجب الارث لان الاستصحاب لا يصلح للاثبات فلو وجب مهر المثل لكان صالحا للاثبات فلا يجوز انتهى والله اعلم

باب الحضانة

بيان لمن يحضن الولد الذي ثبت نسبه وهي بكسر الحاء وفتحها تربية الولد والحاضنة المراة توكل بالصبي فترفعه وتربيه وقد حضنت ولدها حضانة من باب طلب وحضن الطاير بيضه حضنا اذا جثم عليه يكنفه بحضنيه كذا في المغرب وفي

صبا الحلوم حضنت المراة ولدها حضانة وحضنت الحمامة بيضها حضونا اي جعلته في حضنها وحضنه عن حاجته اي حبسه وحضنه عن الامر اذا نحاه عنه والحضن ما دون الابط **ثم اعلم** ان الحضانة حق الصغير لاحتياجه الى من يمسكه فتارة يحتاج الى من يقوم بمنفعة بدنه في حضانته وتارة يقوم بماله حتى لا يلحقه الضرر وجعل كل واحد منهما الى من هو اقوم به وابصر فالولاية في المال جعلت الى الاب والجد لانهم ابصر واقوم في التجارة من النسا وحق الحضانة جعل الى النساء لانهن ابصر واقوم على حفظ الصبيان من الرجال لزيادة شفقتهن وملازمتهن للبيوت واتفقوا على ان الاب يجبر على نفقته مطلقا ويجبر على امساكه وحفظه وصيانته اذا استغنى عن النساء لان ذلك حق للصغير عليه واختلفوا في وجوب حضانته على الام ونحوها من النساء وفي جبرها اذا امتنعت فصرح في الهداية بانها لا تجبر لانها عست ان تعجز عن الحضانة وصححه في التبيين وفي الولوالجية وعليه الفتوى وفي الواقعات والفتوى على عدم الجبر لوجهين احدهما انها ربما لا تقدر على الحضانة والثاني ان الحضانة حق الام والمرء لا يجبر على استيفا حقه انتهى وفي الخلاصة وقال الشافعي لا تجبر الام عليها وكذلك الخالة اذا لم يكن لها زوج لانها ربما تعجز عن ذلك انتهى فاذا كان غير الام كالام في عدم الجبر بل هو بالاولى كما في الولوالجية وذكر الفقهاء الثلاثة ابو الليث والهندواني وخواهر زاده انها تجبر على الحضانة وتمسك لهم في فتح القدير بما في الكافي للحاكم الشهيد الذي هو جمع كلام محمد لو اختلعت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل لان حق الولد ان يكون عند امه ما كان اليها محتاجا زاد في المبسوط فليس لها ان تبطله بالشرط فهذا يدل على ان قول الفقها الثلاثة هو جواب ظاهر الرواية واما قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى فليس الكلام في الارضاع بل في الحضانة قال في التحفة ثم الام وان كانت احق بالحضانة فانه لا تجب عليها ارضاعه لان ذلك بمنزلة النفقة ونفقة الولد على الوالد الا ان لا يوجد من يرضعه فتجبر فالحاصل ان الترجيح وقد اختلف في هذه المسئلة والاولى الافتا بقول الفقهاء الثلاثة لكن قيده في الظهيرية بان لا يكون للصغير ذو رحم محرم فحينئذ تجبر الام لئلا يضيع الولد اما اذا كان له جدة مثلا وامتنعت الام من امساكه ورضيت الجدة بامساكه فانه يدفع الى الجدة لان الحضانة كانت حقا لها فاذا اسقطت حقها صح الاسقاط منها وعزا هذا التفصيل الى الفقها الثلاثة وعلله في المحيط بان الام لما اسقطت حقها بقي حق الولد فصارت الام بمنزلة الميتة او المتزوجة فتكون الجدة اولى وظاهر كلامهم ان الام اذا امتنعت وعرض على من دونها من الحاضنات فامتنعن اجبرت الام لا من دونها ولذا قيدوا جواب المسئلة بان رضيت الجدة بامساكه وذكر في السراجية ان الام تستحق اجرة على الحضانة اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة لابيه وتلك الاجرة غير اجرة ارضاعه كما سياتي في النفقات **قوله** احق بالولد امه قبل الفرقة وبعدها اي في التربية والامساك لما قدمناه ولما روي ان امراة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال عليه السلام انت احق به ولان الام اشفق واليه اشار الصديق رضي الله عنه بقوله ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله حين وقعت الفرقة بينه وبين امراته والصحابة حاضرون متوافرون اطلق في الام وقيدوه بان تكون اهلا للحضانة فلا حضانة للمرتدة سوا لحقت بدار الحرب او لا لانها تحبس وتجبر على الاسلام فان تابت فهي احق به ولا للفاسقة كما في فتح القدير وغيره وفي القنية الام احق بالصغير وان كانت سيئة السيرة معروفة بالفجور ما لم يعقل ذلك انتهى وينبغي ان يكون المراد بالفسق في كلامهم هنا الزنا المقتضي لاشتغال الام عن الولد بالخروج من المنزل ونحوه لا مطلقه الصادق بترك الصلاة لما سياتي في ان الذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان فالفاسقة المسلمة بالاولى ولا لمن تخرج كل وقت وتترك البنت ضايعة ولا للامة وام الولد والمدبرة والمكاتبة اذا ولدت قبل الكتابة ولا للمتزوجة بغير محرم وكذلك لو كان الاب معسرا وابت الام ان تربي الا باجر وقالت العمة انا اربي بغير اجر فانه لا حضانة للام وتكون العمة اولى في الصحيح كما سياتي وسيذكر ان الكتابية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان **قوله** ثم ام الام يعني بعد الام الاخوات وموت امها اذا كانت الام ميتة او ليست اهلا للحضانة ففي كل منهما ينتقل الحق الى ام الام لان هذه الولاية مستفادة من قبل الامهات فكانت التي من قبلها اولى وان علت فالجدة من قبل الام اولى من ام الاب ومن الخالة وصححه الولوالجي وذكر الخصاف في النفقات فان كان للصغير جدة الام من قبل ابيها وهي ام ابي امه فهذه ليست بمنزلة من كانت من قرابة الام من قبل امها وكذلك كل من كان من قبل ابي الام فليس بمنزلة قرابة الام من قبل امها انتهى وفي الولوالجية جدة الام من قبل الاب وهي ام ابي الام لا تكون بمنزلة من كانت من قرابة الام لان هذا الحق لقرابة الام انتهى وظاهره تاخيرها عن ام الاب بل عن الخالة ايضا وقد صارت حادثة الفتوى في زماننا **قوله** ثم ام الاب وان علت فهي مقدمة على الاخوات والخالات لانها من الامهات ولهذا حرزت ميراثهن السدس ولانها اوفر شفقة للولد واما قوله عليه السلام في حديث ابي داود

الا الخالة ام يحتمل كونه في ثبوت الحضانة او غيره الا ان السياق افاد ارادة الاول فيبقى اعم من كونه في ثبوت اصل الحضانة او كونها
احق بالولد من كل من سواها ولا دلالة على الثاني والاول متيقن فيثبت فلا يتقيد الحكم بكونها احق من احد بخصوصه اصلا مما له
حق في الحضانة فينتفي المعنى الذي عناه بلا معارض من ان الجدة ام كذا في فتح القدير وفي القنية صغيرة عند جدة تحوز حقها
فلعمها ان ياخذها منها اذا ظهر خيانتها **قوله** ثم الاخت لاب وام ثم لام ثم لاب يعني فهن اولى من العمات والخالات لانهن
بنات الابوين ولهذا قدمن في الميراث وتقدم الاخت الشقيقة لانها اشفق ثم يليها الاخت من الام لان الحق لهن من قبل الام واما
الاخت لاب فذكر المصنف انها مقدمة على الخالة اعتبارا لقرب القرابة وتقدم المدلي بالام على المدلي بالاب عند اتحاد مرتبتهما قربا
وهكذا رواية كتاب النكاح وفي رواية كتاب الطلاق الخالة اولى لانها تدلي بالام وتلك بالاب ولم يذكر المصنف اولاد الاخوات لان
فيهم تفصيلا فاولاد الاخوات لاب وام او لام احق من الخالات والعمات باتفاق الروايات واما اولاد الاخوات لاب ففي احدى
الروايتين احق من الخالات اعتبارا بالاصل والصحيح ان الخالات اولى من اولاد الاخوات لاب والاخت لام اولى من ولد الاخت لاب ثم
وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان الاخت لها حق في الحضانة دون الاخ فكان المدلي بها اولى واذا اجتمع من له حق الحضانة
في درجة فاورعهم اولى ثم اكبرهم **قوله** ثم الخالات كذلك اي فهن اولى من العمات ترجيحا لقرابة الام وينزلن كما نزلت الاخوات
فترجح الخالة لاب وام ثم لام ثم لاب وهو المراد بقوله كذلك والخالة هي اخت ام الصغير لا مطلق الخالة لان خالة الام موخرة عن
عمة الصغير وكذا خالة الاب كما سنبينه وافاد كلامه ان الخالة اولى من بنت الاخ لانها تدلي بالام وتلك بالاخ **قوله** ثم العمات
كذلك اي تقدم العمة لاب وام ثم لام ثم لاب ولم يذكر المصنف بعد العمات احدا من النساء والمذكور في غاية البيان وفتح القدير
وغيرهما ان بعد العمات خالة الام لاب وام ثم لام ثم لاب ثم بعدهن خالة الاب لاب وام ثم لام ثم لاب ثم بعدهن عمات الامهات
والاباء على هذا الترتيب ولم يذكر المصنف ايضا بنات الاخ وفي التبيين ان بنات الاخ اولى من العمات ولم يذكر ايضا اولاد الخالة
والعمة لانه لا حق لبنات العمة والخالة في الحضانة لانهن غير محرم وكذلك بنات الاعمام والاخوال بالاولى كذا في كثير من الكتب
وفي غاية البيان والعمة احق من ولد الخالة وهو تسامح لانه لا حق لولد الخالة اصلا كما نقلناه **قوله** ومن نكحت غير محرم سقط
حقها اي غير محرم من الصغير كالام اذا تزوجت باجنبي منه لقوله عليه السلام انت احق به ما لم تتزوجي ولان زوج الام اذا كان
اجنبيا يعطيه نزرا وينظر اليه شزرا فلا نظر له والنزر الشيء القليل والشزر نظر البغض ولذا قال في القنية ولو تزوجت الام
بزوج اخر وتمسك الصغير معه ام الام في بيت الراب فللاب ان ياخذه منها انتهى فعلى هذا تسقط الحضانة اما بتزوج غير المحرم
او بسكناه عند المبغض له لكن وقع التردد في ان الخالة ونحوها اذا سكنت عند اجنبي من الصغير ولم تكن متزوجة هل تسقط حضانتها
قياسا على الجدة اذا سكنت في بيت بنتها المتزوجة او مخاص ببيت زوج الام باعتبار بغضه له كما هو العادة والذي يظهر
الاول لانه يتضرر بالسكنى في بيت اجنبي عنده ولذا اختلف في اجرة المسكن الذي تحضن فيه الصبي فقيل تجب في ماله ان كان له
مال والا فعلى من تجب عليه نفقته وفي التفاريق لا تجب كذا في خزانة الفتاوى وقيد بغير المحرم لان الزوج لو كان ذا رحم محرم للصغير
كالجدة اذا كان زوجها الجد والام اذا كان زوجها عم الصغير او الخالة اذا كان زوجها عمه لا يسقط حقها لانتفاء الضرر عن الصغير
ودخل تحت غير المحرم الرحم الذي ليس بمحرم كابن العم فهو كالاجنبي هنا ولو ادعى ان الام تزوجت وانكرت فالقول لها وينبغي ان
يكون مع اليمين **قوله** ثم تعود بالفرقة اي تعود الحضانة لزوال المانع وقولهم سقط حقها معناه منع مانع منه لانه
من باب زوال المانع لا من عود الساقط كالناشزة لا نفقة لها ثم تعود بالعود الى منزل الزوج واراد بالفرقة الطلاق البائن
واما الطلاق الرجعي فانه لا يعود حقها به حتى تنقضي عدتها لقيام الزوجية وفي الظهيرية وغيرها لو اقرت بالتزوج و
ادعت انه طلقها وعاد حقها فيها فان ابهمت الزوج كان القول قولها وان عينت لا يقبل قولها في دعوى الطلاق **قوله**
ثم العصبات بترتيبهم يعني ان لم يكن للصغير احد من محارمه من النساء واختصم فيه الرجال فاولاهم به اقربهم تعصيبا لان
الولاية للاقرب فيقدم الاب ثم الجد اب الاب وان علا ثم الاخ الشقيق ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ لاب وكذا
كل من سفل من اولادهم ثم العم شقيق الاب ثم لاب واما اولاد الاعمام فانه يدفع اليهم الغلام فيبدا بابن العم لاب وام ثم ابن العم
لاب ولا تدفع اليهم الصغيرة لانهم غير محارم وكذا لا تدفع الى الام التي ليست بمامونة ولا للعصبة الفاسق ولا الى مولى
العتاقة تحرزا عن الفتنة وبهذا علم ان اطلاق المصنف في محل التقييد لكن ينبغي ان يكون محل عدم الدفع الى ابن العم ما اذا
كانت الصغيرة تشتهى وكان غير مامون اما اذا كانت لا تشتهى كبنت سنة مثلا فلا منع لانه لا فتنة وكذا اذا كانت تشتهى وكان
مامونا قال في غاية البيان معزيا الى تحفة الفقهاء وان لم يكن للجارية من عصباتها غير ابن العم فالاختيار الى القاضي ان راه اصلح
تضم اليه والا توضع عند امينة انتهى ولم يذكر المصنف الدفع الى ذوي الارحام قالوا اذا لم يكن للصغير عصبة يدفع الى الاخ

لام ثم الى ولده ثم الى العم لام ثم الى الخال لاب وام ثم لام لان لهؤلاء ولاية عند ابي حنيفة في النكاح وبهذا علم ان مرادهم بذوي
الارحام هنا ما في باب ولاية الانكاح وانه ليست بعصبة لا المذكور في الفرائض انه قريب ليس بذي سهم ولا عصبة لان بعض
اصحاب الفروض داخل في ذوي الارحام هنا كالاخ لام واذا اجتمع مستحقو الحضانة في درجة كاخوة او اعمام فاصلحهم اولى
فان تساووا فاسنهم وفي البدائع لا حق للرجال من قبل الام وهو محمول على ما اذا كان من قبل الاب من هو موجود **قوله** والام
والجدة احق بالغلام حتى يستغني وقدر بسبع لانه اذا استغنى يحتاج الى التادب والتخلق باداب الرجال واخلاقهم والاب
اقدر على التاديب والتثقيف وما ذكره المصنف من التقدير بسبع قول الخصاف اعتبارا للغالب لان الظاهر ان الصغير اذا
بلغ السبع يهتدي بنفسه الى الاكل والشرب واللبس والاستنجاء وحده فلا حاجة له الى الحضانة فلا مخالفة بين تقدير
الاستغناء بالسن وبين ان يقدر على الاشياء الاربعة وحده كما هو المذكور في الاصل ولم يذكر الاستنجاء في المبسوط وذكره في
السير الكبير وزاد في نوادر ابن رستم ويتوضا وحده ثم من المشايخ من قال المراد من الاستنجاء تمام الطهارة بان يطهر وجهه
وحده بلا معين ومنهم من قال بل من النجاسة والا لم يقدر على تمام الطهارة وهو المفهوم من ظاهر كلام الخصاف وفي غاية
البيان والتبيين والكافي الفتوى على قول الخصاف من التقدير بالسبع لان الاب مامور بان يامره بالصلاة اذا بلغها وانما يكون
ذلك اذا كان الولد عنده ولو اختلفا فقال الاب ابن سبع وقالت ابن ست لا يحلف القاضي احدهما ولكن ينظر ان كان ياكل وحده
ويلبس وحده ويستنجي وحده دفع والا فلا كذا في الظهيرية واستغنى بذكر الاكل عن الشرب ولذا ذكر الشرب في الخلاصة وجمع
بين الاربعة في التبيين واما ما في فتح القدير والخلاصة من عدم ذكر الاستنجاء فسهو واشار المصنف بذكر الام والجدة الى
غيرهما فلو قال والحاضنة احق به حتى يستغني لكان اصرح **قوله** وبها حتى تحيض اي الام والجدة احق بالصغيرة حتى تحيض
لان بعد الاستغناء تحتاج الى معرفة اداب النساء والمراة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج الى التحصين والحفظ والاب
فيه اقوى واهدى وبه علم انه لو قال حتى تبلغ لكان اولى وعن محمد انها تدفع الى الاب اذا بلغت حد الشهوة لتحقق الحاجة الى
الصيانة قال في النقاية وهو المعتبر لفساد الزمان وفي نفقات الخصاف وعن ابي يوسف مثله وفي التبيين وبه يفتى في
زماننا لكثرة الفساد وفي الخلاصة وغياث المفتي والاعتماد على هذه الرواية لفساد الزمان فالحاصل ان الفتوى على خلاف
ظاهر الرواية فقد صرح في التجنيس بان ظاهر الرواية كما انها احق بها حتى تحيض واختلف في حد الشهوة ففي الولوالجية ليس له
حد مقدر لانه يختلف باختلاف حال المراة وفي التبيين وغيره وبنت احدى عشرة سنة مشتهاة في قولهم جميعا وقدره
ابو الليث بتسع سنين وعليه الفتوى انتهى واشار المصنف الى انها لو تزوجت قبل ان تبلغ فانه لا تسقط حضانتها لكن قال
في القنية الصغيرة اذا لم تكن مشتهاة ولها زوج لا تسقط حق الام في حضانتها ما دامت لا تصلح للرجال الا في رواية عن ابي
يوسف اذا كانت لا يستانس بها وظاهره انها اذا صلحت للرجال قبل البلوغ وقد زوجها ابوها فانه لا حضانة لامها اتفاقا
فيحتاج اطلاق المختصر الى تقييد نعم على المفتى به هو ظاهر ولم ار حكم ما اذا اختلف الاب والام في حيضها فقالت الام لم تحض
وقال الاب حاضت او في البلوغ بالسن وينبغي ان يكون القول قول الام كما لو ادعى تزوجها وانكرت كما انه يدعي سقوط حقها
وهي تنكر **قوله** وغيرهما احق بها حتى تشتهى اي غير الام والجدة احق بالصغيرة حتى تشتهى فياخذها الاب وفي
الجامع الصغير حتى تستغني لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا توجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة
لقدرتهما عليه شرعا واطلق في الجدة فشمل جدته من امه ومن ابيه كما في فتح القدير وفي الظهيرية ولو ان امراة جاءت بالصبي
تطلب النفقة من ابيه فقالت هذا ابن ابنتي منك وقد ماتت امه فاعطني نفقته فقال الاب صدقت هذا ابني من ابنتك
فاما امه فلم تمت وهي في منزلي واراد اخذ الصبي منها لم يكن له ذلك حتى يعلم القاضي امه ويحضرها فياخذه لانه لما اقر انها
جدة الصبي فقد اقر ان لها حق الحضانة ثم يدعي قيام من هو اولى منها وذا محتمل فان احضر الاب امراة فقال هذه ابنتك وهذا
ابني منها وقالت الجدة ما هذه ابنتي وقد ماتت ابنتي ام هذا الصبي فالقول في هذا قول الرجل والمراة التي معه ويدفع الصبي
اليه لان الفراش لهما فيكون الولد لهما وصار هذا كالزوجين اذا كان بينهما ولد فقالت المراة هو ابني من زوج اخر وقال الرجل
هو ابني من امراة اخرى فانه يحكم بكونه ابنا لهما لان الفراش لهما فيكون الولد لهما وكذلك الجدة لو حضرت وقالت ابن ابنتي
من هذا الرجل وقد ماتت امه فقال الرجل هذا ابني من غير ابنتك من امراة لي فالقول قوله وياخذ الصبي منها ولو احضر
الاب امراة وقال ابني من هذه لا من ابنتك وقالت الجدة ما هذه امه بل امه ابنتي وقالت التي احضرها الرجل صدقت ما انا
بامه وقد كذب هذا الرجل ولكني امراته فان الاب اولى به وياخذه على قول الخصاف رحمه الله في الكتاب لانه لما قال هذا ابني
من هذه المراة فقد انكر كونها جدة له فيكون منكرا لحق لها في الحضانة اصلا وهي اقرت له بالحق انتهى **قوله** ولا حق للامة

وام الولد ما لم يعتقا لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى واذا اعتقا صارتا حرتين او ان ثبوت الحق ودخل تحت الامة
المدبرة لوجود الرق فيها وكذا المكاتبة داخلة تحت الامة بالنسبة الى الولد المولود قبل الكتابة واما اذا ولدته بعد الكتابة
فهي اولى بحضانته من غيرها لانه صار داخلا في كتابتها واراد بالحق المنفي حق الحضانة قالوا ولا يفرق بينه وبين امه للنهي
عن ذلك ولم يذكر المصنف ان الحق في حضانة ولد الامة للمولى او لغيره للتفصيل فان كان الصغير رقيقا فمولاه احق به
حرا كان ابوه او عبدا وكذا لو عتقت امه بعد وضعه فلا حق لها في حضانته انما الحق للمولى سواء كانت منكوحة ابيه او كانت
لانه مملوكه واما اذا كان حرا فالحضانة لاقربائه الاحرار ان كانت امه امة لا لمولاها الذي اعتقه ولا لمولاه وان عتقت
كانت الحضانة لها **قوله** والذمية احق بولدها المسلم ما لم يعقل الاديان لان الحضانة تبتني على الشفقة وهي اشفق
عليه فيكون الدفع اليها انظر له فاذا عقل الاديان ينزع منها لاحتمال الضرر واطلق الذمية فشمل الكتابية والمجوسية كما في غاية
البيان وغيره وقيد بها للاحتراز عن المرتدة لانه لا حق لها فيها لانها تحبس وتضرب فلا تتفرغ له ولا في دفعه اليها نظر فاذا
اسلمت وتابت يسلم الولد اليها وقد جمع في الهداية بين شيئين فقال ما لم يعقل الاديان او يخاف ان يالف الكفر فظاهره انه اذا
خيف ان يالف الكفر ينزع منها وان لم يعقل دينا وهي واردة على المصنف المقتصر على الاول وفي شرح النقاية لو خيف ان تغذيه
لحم خنزير او خمر لم ينزع منها بل يضم الى ناس من المسلمين والام ليس بقيد احترازي بل كل حاضنة ذمية كذلك لما في خزانة الاكمل
وام الام بمنزلة الام مسلمة كانت او كتابية او مجوسية وكذا كل ذي رحم من نساء القرابة فهي بمنزلة الام انتهى **قوله** ولا خيار
للولد عندنا ذكرا كان او انثى وقال الشافعي لها الخيار لان النبي صلى الله عليه وسلم خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده
الدعة والراحة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رضي الله عنهم لم يخيروا واما الحديث قلنا قد
قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختيار الانظر بدعائه عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا والمراد بعدم تخييره
عندنا انه اذا بلغ السن الذي ينزع من الام ياخذه الاب ولا خيار للصغير وفي فتح القدير والمعتوه لا يخير ويكون عند الام وينبغي
ان يكون عند من يقول بتخيير الولد واما عندنا فالمعتوه اذا بلغ السن المذكور يكون عند الاب ولم يذكر المصنف رحمه الله حكم الولد
اذا بلغ هل ينفرد بالسكنى او يستمر عند الاب وفي الظهيرية فاذا بلغت الجارية مبلغ النساء ان كانت بكرا كان للاب ان يضمها الى نفسه
وان كانت ثيبا فليس له ذلك الا اذا لم تكن مامونة على نفسها والغلام اذا عقل واجتمع رايه فاستغنى عن الاب ليس للاب ان يضمه
الى نفسه الا اذا لم يكن مامونا على نفسه فكان له ان يضمه الى نفسه وليس عليه نفقته الا ان يتبرع ومتى كانت الجارية بكرا
يضمها الى نفسه وان كان لا يخاف عليها الفساد اذا كانت حديثة السن اما اذا دخلت في السن واجتمع لها راي وعقلت فليس
للاولياء حق الضم ولها ان تنزل حيث احبت حيث لا يتخوف عليها وان كانت ثيبا مخوفا عليها وليس لها اب ولا جد لكن لها اخ او
عم ليس له ولاية الضم الى نفسه بخلاف الاب والجد والفرق ان الاب والجد كان لهما ولاية الضم في الابتداء فجاز ان يعيداها
الى حجرهما اذا لم تكن مامونة اما غير الاب والجد فلم يكن له ولاية الضم في الابتداء فلا يكون له ولاية الاعادة ايضا انتهى
وان لم يكن لها اب ولا جد ولا عصبة او كان لها عصبة مفسد فللقاضي ان ينظر في حالها فان كانت مامونة خلاها
تنفرد بالسكنى سواء كانت بكرا او ثيبا والا وضعها عند امراة امينة ثقة تقدر على الحفظ لانه جعل ناظرا للمسلمين كذا في
التبيين وذكر الاسبيجابي ان للاب ان يؤدب ولده البالغ اذا وقع منه شيء وفي الولوالجية الابن اذا بلغ يخير بين الابوين فان
كان فاسقا يخشى عليه شيء فالاب اولى من الام وفي الخلاصة امراة خرجت من منزلها وتركت صبيها في المهد فسقط المهد ومات
الصبي لا شيء عليها لانها لم تضيع فلا تضمن كما لو خرجت من منزلها فخاط ربط في البيت فلا ضمان عليها **قوله** ولا تسافر
مطلقة بولدها الا الى وطنها وقد نكحها لان في السفر به اضرارا بابيه فاذا خرجت به الى وطنها وقد كان تزوجها الزوج فيه
فلها ذلك لانه التزم المقام فيه عرفا وشرعا قال عليه السلام من تاهل ببلدة فهو منهم ولهذا يصير الحربي به ذميا كذا في
الهداية ودفعه في الكافي بان المصرح به بان الحربي لا يصير بتاهله في دار الاسلام ذميا لامكان ان يطلقها ثم يعود الى دار
الحرب وانما ذلك في الحربية اذا تزوجت فانها تصير ذمية وما في التبيين من ابدال الحربي بالحربية لا يناسب المقام لان الكلام
في الرجل وشرط المصنف لجواز سفرها به امرين واتفقوا انه ليس لها السفر به الى مصر لم يتزوجها فيه واختلفوا فيما اذا
ارادت الخروج الى مصر غير وطنها وقد كان التزوج فيه اشار في الكتاب الى انه ليس لها ذلك وهذا رواية كتاب الطلاق وذكر
في الجامع الصغير ان لها ذلك لان العقد متى وجد في مكان يوجب احكامه فيه كما يوجب البيع التسليم في مكانه ومن جملة
ذلك حق امساك الاولاد وجه الاول ان التزوج في دار الغربة ليس التزاما للمكث فيه عرفا وهذا اصح كذا في الهداية وفي
شرح النقاية وانما قال المصنف تسافر دون تخرج لانه لو كان بين الموضعين تقارب بحيث يمكن الاب من مطالعة ولده

والرجوع اليه في نهاره جاز لها ان تنتقل اليه سواء كان وطنها او لم يكن وقع العقد فيه او لم يقع لان الانتقال الى قرب
بمنزلة الانتقال من محلة الى محلة في بلدة واحدة انتهى والذي يظهر عدم صحة التعبير بالسفر او بالخروج على الاطلاق
لان السفر ان كان المراد به الشرعي لم يصح اذ لا يشترط في منعها عن الخروج به ان يكون بين الوطنين ثلاثة ايام وان كان المراد
به السفر اللغوي لم يصح ايضا لانه اذا كان بين المكانين تقارب لا تمنع مطلقا فهو كالانتقال من محلة الى اخرى وكذا
التعبير بمطلق الخروج لا يصح فالعبارة الصحيحة ليس لها الخروج بالولد من بلدة الى اخرى ليس بينهما تقارب كما ذكرناه
الا اذا انتقلت من قرية المصر الى المصر فان لها ذلك لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه
ضرر بالاب وفي عكسه ضرر بالصغير لتخلقه باخلاق اهل السواد فليس لها ذلك وهي واردة على المصنف ويستثنى
من جواز نقله اذا وجد الامران دار الحرب فليس لها ان تنقله اليها اذا كان وطنها وتزوجها فيه لما فيه من الاضرار بالولد
والولد المسلم او الذمي حتى لو كان الوالد والوالدة حربيين لها ذلك وقيد بالمطلقة لان المنكوحة ليس لها الخروج به من بلد
الى اخر مطلقا لان السكنى للزوج بعد ايفاء المعجل خصوصا بعدما خرج معه واراد بالمطلقة المبانة بعد انقضاء
عدتها لان المطلقة رجعيا حكمها حكم المنكوحة ومعتدة البائن ليس لها الخروج قبل انقضاء العدة مطلقا وقيد بالام
لان الام لو ماتت وصارت الحضانة للجدة فليس لها ان تنتقل الى مصرها بالولد لانه لم يكن بينهما عقد وكذا ام الولد اذا
اعتقت لا يخرج الولد من المصر الذي فيه الغلام لانه لا عقد بين الاب وام الولد كذا في فتح القدير وغير الجدة كالجدة بالاولى
واطلق في الوطن فشمل القرية فلها ان تنقله من مصر الى قرية وقع العقد بها وهي قريتها كما في شرح الطحاوي وهو المنصوص
عليه في الكافي للحاكم الشهيد كما في شرح البقالي من انه ليس لها ذلك ضعيف وقيد بالمراة لان الاب ليس له اخراج من بلد
امه حيث كان لها حق الحضانة قال في الظهيرية وفي المنتقى لابن سماعة عن ابي يوسف رجل تزوج امراة بالبصرة فولدت
له ولدا ثم ان هذا الرجل اخرج ولده الصغير الى الكوفة وطلقها فخاصمته في ولدها واراد رده عليها قال ان كان الزوج
اخرجه اليها بامرها فليس عليه ان يرده ويقال لها اذهبي اليه وخذيه قال وان كان اخرجه بغير امرها فعليه ان يجيء به
اليها ابن سماعة عن ابي يوسف في رجل خرج مع المراة وولدها من البصرة الى الكوفة ثم رد المراة الى البصرة ثم طلقها فعليه
ان يرد ولدها فيؤخذ بذلك لها انتهى وفي الحاوي القدسي واذا تزوجها في قرية من رستاق لها وفي قرية بعضها من بعض
فارادت ان تخرج بولدها من قرية الى قرية لها ذلك ما لم تقطعه من ابيه اذا اراد ان يبصر ولده كل يوم وكذا الاب اذا اراد ان يخرج
الى مثل ذلك وليس له ان يخرجه من المصر الى القرى بغير رضا امه اذا كان صغيرا انتهى وفي المجمع ولا يخرج الاب بولده قبل
الاستغناء انتهى وعلله في الشرح لما فيه من الاضرار بالام بابطال حقها في الحضانة وهو يدل على ان حضانتها اذا سقطت
جاز له السفر به وفي الفتاوى السراجية سئل اذا اخذ المطلق ولده من حاضنته لزواجها هل له ان يسافر به فاجاب
بان له ان يسافر به الى ان يعود حق امه انتهى وهو صريح فيما قلنا وهي حادثة الفتوى في زماننا

باب النفقة

هي في اللغة ما ينفق الانسان على عياله ونحو ذلك قال تعالى لن تقبل منهم نفقاتهم ويقال انفق الرجل من النفقة
قال تعالى لينفق ذو سعة من سعته وانفق القوم اذا نفقت سوقهم وانفق الرجل اذا ذهب ماله ويقال منه قوله تعالى
اذن لامسكتم خشية الانفاق اي خشية الفقر ويقال نفقت السلعة نفاقا نقيض كسدت ونفقت الدابة نفوقا
اذا ماتت كذا في ضياء الحلوم وبه علم ان النفقة المرادة هنا ليست مشتقة من النفوق بمعنى الهلاك ولا من النفوق ولا من
النفاق بل هي اسم للشيء الذي ينفقه الرجل على عياله واما في الشريعة فذكر في الخلاصة قال هشام سالت محمدا عن
النفقة قال النفقة هي الطعام والكسوة والسكنى انتهى قالوا ونفقة الغير تجب على الغير باسباب ثلاثة بالزوجية
والقرابة والملك فبدا بالاول لمناسبته لما تقدم من النكاح والطلاق والعدة **قوله** تجب النفقة للزوجة على زوجها
والكسوة بقدر حالهما اي الطعام والشراب بقرينة عطف الكسوة والسكنى عليها والاصل في ذلك قوله تعالى لينفق
ذو سعة من سعته وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقوله عليه السلام في حجة الوداع
ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف وعليه اجماع الامة ولان النفقة جزاء الاحتباس فكل من كان محبوسا بحق مقصود
لغيره كانت نفقته عليه اصله القاضي والعامل في الصدقات والمفتي والوالي والمضارب اذا سافر بمال المضاربة
والمقاتلة اذا قاموا بدفع عدو المسلمين واعترض بان الرهن محبوس بحق المرتهن وهو الاستيفاء ولذا كان احق به من سائر الغرماء

مع ان نفقته على الراهن واجيب بانه محبوس بحق الراهن ايضا وهو وفاء دينه عند الهلاك مع كونه ملكا له واطلق في
الزوجة فشمل المسلمة والكافرة الغنية والفقيرة واطلق في الزوج فشمل الغني والفقير الصغير والكبير بشرط ان
يكون للصغير مال والا فلا شيء على ابيه لها كما قدمناه في مهرها ولم يذكر المصنف طريق ايصال النفقة اليها وهو اما ان
تمكين وتمليك فالتمكين متعين فيما اذا كان له طعام كثير وهو صاحب مائدة فتمكن المراة من مقدار كفايتها فليس لها ان تطالبه
بفرض النفقة وان لم يكن بهذه الصفة فان رضيت ان تاكل معه فبها وان خاصمته في فرض النفقة يفرض لها بالمعروف وهو
التمليك كذا في غاية البيان وظاهر ما في الذخيرة ان المراد بصاحب الطعام الكثير ان ينفق على من لا تجب عليه نفقته فحينئذ
هي متعنتة في طلب الفرض لانه اذا كان ينفق على من لا تجب عليه نفقته فلا يمتنع من الانفاق على من عليه نفقتها الا اذا ظهر
للقاضي انه يضرها ولا ينفق عليها فحينئذ يفرض لها النفقة انتهى وظاهر ما في غاية البيان ان النفقة المفروضة تصير
ملكا للمراة اذا دفعها اليها فلها التصرف فيها من بيع وهبة وصدقة وادخار ويدل على ذلك ما في الخلاصة لو سرقت الكسوة
او هلكت النفقة لا يفرض لها اخرى بخلاف المحارم ولو فرض لها دراهم وبقي منها شيء يفرض بخلاف المحارم انتهى وفي الذخيرة
لو فرض لها القاضي عشرة دراهم نفقة شهر فمضى الشهر وقد بقي من العشرة شيء يفرض لها القاضي عشرة اخرى وفرق بين
النفقة وبين الكسوة كما سنبينه في الكسوة ويدل عليه ايضا ما فيها انهما لو اصطلحا بعد فرض النفقة على شيء لا يصلح
تقديرا للنفقة كان معاوضة كالعبد فلولا انها ملكت النفقة المفروضة لما كان معاوضة وفي القنية قال لها خذي
هذه الدنانير الحمر لنفقتك ولم يعين الوقت فهو تمليك لا اباحة انتهى فيفيد انها تملك النفقة بفرض القاضي او
بدفع شيء بالرضا لكن في الخلاصة والذخيرة اذا فرض القاضي النفقة فالزوج هو الذي يلي الانفاق الا اذا ظهر عند القاضي
مطله فحينئذ يفرض النفقة ويامره ليعطيها لتنفق على نفسها نظرا لها فان لم يعط حبسه ولا تسقط عنه النفقة
انتهى فهي وان ملكتها بالفرض لم تتصرف فيها بالانفاق وتفرع على هذا ما لو قتر لها كل يوم مثلا معينا من الفضة فامرته
بانفاق البعض وارادت ان تمسك الباقي فمقتضى التمليك ان لها ذلك كما تقدم التصريح به عن الخلاصة والذخيرة في نفقة
الشهر ولا فرق بين نفقة شهر او يوم فليس فائدة انه يلي الانفاق مع فرض القاضي الا لكونه قواما عليها لا لانه ياخذ ما فضل
وعلى هذا لو امرته بشرا طعام فاشترى لها فاكلت وفضل شيء واستغنت عنه في يومها فليس له اكله والتصرف فيه الا باذنها
كما هو مقتضى التمليك ويدل عليه ايضا انها لو اسرفت في نفقة الشهر فاكلتها قبل مضيه واحتاجت لا يفرض لها اخرى
كما لو هلكت كما في الذخيرة فالحاصل ان المفروضة او المدفوعة اليها ملك لها فلها الاطعام منها والتصديق وفي الخانية
المراة اذا فرضت لها النفقة فاكلت من مال نفسها او من مسئلة الناس كان لها ان ترجع بالمفروض على زوجها انتهى وفي
البدايع واذا طلبت المراة من القاضي فرض النفقة قبل النقلة وهي بحيث لا تمتنع من التسليم لو طالبها بالتسليم او كان
امتناعها بحق فرض القاضي لها اعانة لها على الوصول الى حقها الواجب وان كان بعد ما حولها الى منزله فزعمت عدم الانفاق
او التضييق فلا ينبغي له ان يعجل بالفرض ولكن يامره بالنفقة والتوسيع الى ان يظهر ظلمه فحينئذ يفرض عليه النفقة ويامره
ان يدفعها اليها لتنفق على نفسها ولو طلبت كفيلا بها خوفا من غيبته لا يجبره القاضي على اعطا الكفيل عند ابي حنيفة واستحسن
ابو يوسف اخذ كفيل بنفقة شهر ويشترط لوجوب الفرض على القاضي وجوازه منه شرطان احدهما طلب المراة والثاني حضرة
الزوج حتى لو كان الزوج غايبا فطلبت المراة من القاضي فرض نفقة عليه لم يفرض وان كان عالما بالزوجية عند ابي حنيفة
في قوله الاخير لان الفرض من القاضي قضا وقد صح من اصلنا ان القضا على الغايب لا يجوز من غير خصم وقوله عليه السلام
لامراة ابي سفيان انما كان على سبيل الفتوى لا على طريق القضا بدليل انه لم يقدر لها ما تاخذه وفرض النفقة من القاضي
تقديرها فاذا لم يقدره لم يكن فرضا فلم يكن قضا وسياتي تمامه فيما اذا غاب وله مال عند مودعه وفي الولوالجية الفتوى
على قول ابي يوسف في اخذ الكفيل بنفقة شهر ولم يذكر المصنف تقديرا للنفقة لما في الذخيرة وغيرها من انه ليس في النفقة
عندنا تقدير لازم لان المقصود من النفقة الكفاية وذلك مما يختلف فيه طباع الناس واحوالهم ويختلف باختلاف
الاوقات ايضا ففي التقدير بمقدار اضرار باحدهما والذي قال في الكتاب ان كان الزوج معسرا فرض القاضي لها النفقة
اربعة دراهم فهذا ليس بتقدير لازم بل انما قدره محمد لما شاهد في زمانه فالذي يحق على القاضي في زماننا اعتبار
الكفاية بالمعروف واصله حديث هند حيث اعتبر الكفاية وفي البدايع واذا كان وجوبها على الكفاية فيجب على الزوج
ما يكفيها من الطعام والادام والدهن لان الخبز لا يوكل عادة الا مادوما والدهن لا بد منه للنسا وفي الذخيرة قالوا
واللحم ليس من الادام خصوصا على اصل ابي حنيفة في اليمين فينظر ان كانت المراة مفرطة اليسار تاكل الحلوى وما اشبه

ذلك

ذلك والزوج كذلك يفرض عليه مثل ذلك وان كانا من اوساط الناس فعلى ما يتادمون به في عاداتهم يفرض على الزوج ثم
وفي الاقضية يفرض الادام ايضا اعلاه اللحم وادناه الزيت واوسطه اللبن وفي الفقيرة لا يفرض الادام الا اذا كان خبز شعير
وفي فتح القدير والحق الرجوع في ذلك الى عرفهم انتهى وفي المجتبى والنفقة هي الخبز واللحم ودهن الراس ودهن السراج وثمن
الماء ولون من الفاكهة وعلى المعسر من الطعام خبز الشعير اذا كان ذلك طعام فقرائهم وعشرة اساتير من اللحم وخمسة اساتير
من الشحم والالية ولا شيء لها من الفاكهة انتهى فصار الحاصل انه ينبغي للقاضي اذا اراد فرض النفقة ان ينظر في سعر البلد
وينظر ما يكفيها بحسب عرف تلك البلدة ويقوم الاصناف بالدراهم ثم يقدرها بالدراهم كما في المحيط اما باعتبار حاله او باعتبار
حالهما واختار المصنف الثاني وهو قول الخصاف وفي الهداية وعليه الفتوى وفي الولوالجية وهو الصحيح وعليه الفتوى
وظاهر الرواية اعتبار حاله فقط وهو قول الكرخي وقال به جمع كثير من المشايخ ونص عليه محمد وقال في التحفة والبدايع
انه الصحيح نظرا الى قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما اتاه الله لا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها واستدل في الهداية لاعتبار حالهما بحديث هند فانه اعتبر حالها واما النص فنقول بموجبه انه مخاطب
بقدر وسعه والباقي دين في ذمته وحاصله انه عمل بالاية والحديث واتفقوا على وجوب نفقة الموسرين اذا كانا موسرين
وعلى نفقة المعسرين اذا كانا معسرين وانما الاختلاف فيما اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا فعلى ظاهر الرواية الاعتبار
بحال الرجل فان كان موسرا وهي معسرة يجب عليه نفقة الموسرين ولا يجب عليه ان يطعمها مما ياكل لكن قال المشايخ يستحب
له ان يواكلها لانه مامور بحسن العشرة معها وذا في ان يواكلها لتكون نفقتها ونفقته سوا وان كان معسرا وهي موسرة
وجب عليه نفقة المعسرين لانها لما تزوجت معسرا فقد رضيت بنفقة المعسرين واما على المفتى به فيجب نفقة الوسط
في المسئلتين وهو فوق نفقة المعسرة ودون نفقة الموسرة فاذا كان الزوج مفرط اليسار ياكل الحلوا واللحم المشوي
والباجات والمراة فقيرة تاكل في بيتها خبز الشعير لا يجب عليه ان يطعمها ما ياكل بنفسه ولا ما كانت تاكل في بيت اهلها
ولكن يطعمها الوسط وهو خبز البر وباجة او باجتين كذا في الذخيرة وفي غاية البيان انه اذا كان معسرا وهي موسرة واوجبنا
الوسط فقد كلفناه بما ليس في وسعه فلا يجوز وهو غفلة عما في الهداية كما قدمناه من انه يخاطب بقدر وسعه والباقي
دين الى الميسرة فليس تكليفا بما ليس في وسعه وفي المجتبى ان شاء فرض لها اصنافا وان شاء قومها وفرض لها بالقيمة ولم يذكر
المصنف في اي وقت يدفع لها النفقة لانه يختلف باختلاف الناس قالوا يعتبر في الفرض الاصلح والايسر ففي المحترف يوما
بيوم اي عليه ان يدفع نفقة يوم بيوم لانه قد لا يقدر على تحصيل نفقة شهر مثلا دفعة وهذا بنا على ان يعطيها معجلا
ويعطيها كل يوم عند المساء عن اليوم الذي يلي ذلك المسا لتتمكن من الصرف في حاجتها في ذلك اليوم وان كان تاجرا يفرض
عليه نفقة شهر بشهر او من الدهاقين فنفقة سنة بسنة او من الصناع الذي لا ينقضي عملهم الا بانقضاء الاسبوع كذلك
كذا في فتح القدير وغيره وينبغي ان يكون محله ما اذا رضي الزوج والا لو قال التاجر او الدهقان او الصانع انا ادفع نفقة
كل يوم معجلا لا يجبر على غيره لانه انما اعتبر ما ذكر تخفيفا عليه فاذا كان يضره لا يفعل وظاهر كلامهم ان كل مدة ناسبت
الزوج فانه يعجل نفقتها كما صرحوا به في اليوم وصرحوا به في المجتبى في نفقة الشهر انها تفرض عليه وتدفع لها ثم
قال لو فرض لها نفقة كل شهر فطلبتها كل يوم كان لها ان تطلب عند المسا لا حصته كل يوم معلوم فيمكنها المطالبة ولا كذلك
ما دون اليوم انتهى فان قلت اذا شرط عليها وقت العقد ان النفقة تمون من غير تقرير والكسوة كسوة الشتا والصيف
فهل لها بعد ذلك طلب التقرير فيهما قلت لم اره صريحا والقواعد تقتضي ان لها ذلك لان هذا الشرط ليس بلازم اذ هو
شرط فيما لم يكن واجبا بعد ولهذا قالوا ان الابرا عن النفقة لا يصح الا اذا وجبت بالقضا او الرضا ومضت مدة فحينئذ
يصح الابرا كما في البدايع وفي السراجية انت بري من نفقتي ما دمت امراتك فان لم يفرض القاضي النفقة فالابرا باطل وان
فرض لها القاضي النفقة كل شهر عشرة دراهم صح الابرا من نفقة الشهر الاول دون ما سواها انتهى وهذا يدل على ان التقرير
في مثل هذا يقع على الشهر الاول دون ما عداه فان قلت اذا حكم مالكي في اصل العقد وفي شروطه وكتب حكم بموجبه
كما يفعل الان ثم بعد ذلك شكت المراة وطلبت التقرير عند قاض حنفي فهل له تقريرها قلت لم اره صريحا ايضا ومما
نقلوه في كتاب القضا كما في فصول العمادي والبزازية من ان الحكم لا يرفع الخلاف الا اذا كان بعد دعوى صحيحة في حادثة من
خصم على خصم ومما نقل الكل ان شرط صحة الحكم تقدم الدعوى والحادثة فمقتضى ان للحنفي ذلك وقد كثر وقوعها في
زماننا خصوصا ان تجدد في كل يوم وما يتجدد لم يقع فيه حكم وفي القنية قول القاضي استدني عليه كل شهر كذا فرض
منه كحبس المدعى عليه قضاء به واشار المصنف بوجوب النفقة عليه الى انه اذا لم يعط الزوج لها نفقة ولا كسوة

فلها ان تنفق من طعامه وتتخذ ثوبا من كرباسه بغير اذنه كما في الذخيرة والقنية ومن النفقة التي على الزوج الحطب والصابون
والاشنان والدهن للاستصباح وغيره وثمن ماء الاغتسال لانه مؤنة الجماع وفي كتاب رزين جعله عليها وفصل في ماء الطهر
من الحيض بين ان يكون تحيضها عشرة ايام فعليها او اقل فعليه واجرة القابلة على من استأجرها من الزوجة والزوج فان جاءت
بغير استيجار فللقائل ان يقول عليه لانه مؤنة الجماع وللقائل ان يقول عليها كاجرة الطبيب واما ماء الوضوء فعليها فان
كانت غنية تستأجر من ينقله ولا تنقله بنفسها وان كانت فقيرة فاما ان ينقله الزوج لها او يدعها تنقله بنفسها كذا في
الخلاصة وبه علم ان اجرة الحمام عليه لان ثمن ماء الاغتسال لما كان عليه فمنعها من الحمام حينئذ لم تكن نفسا كما سياتي بيانه وسوى في الظهيرية
بين ثمن ماء الاغتسال وماء الوضوء في الوجوب عليه وهو الظاهر وفي الواقعات ثمن ماء وضوئها عليه غنية كانت او فقيرة
لانه لا بد لها منه فصار كالشرب انتهى فظهر ضعف ما في الخلاصة وفي الذخيرة لو طلبت المراة من القاضي فرض النفقة وكان
للزوج عليها دين فقال احسبوا لها نفقتها منه كان له ذلك لان الدينين من جنس واحد فتقع المقاصة كما في سائر الديون
الا ان في سائر الديون تقع المقاصة تقاصا او لم يتقاصا وهنا يحتاج الى رضى الزوج لوقوع المقاصة لان دين النفقة
انقص من سائر الديون لسقوطه بالموت بخلاف سائر الديون فكان دين الزوج اقوى فيشترط رضاه بالمقاصة كما لو كان احد
الدينين جيدا والاخر رديا انتهى وفي نفقات الخصاف لو كفل رجل لها بالنفقة كل شهر عشرة دراهم لزمه شهر واحد عند ابي
حنيفة وعند ابي يوسف يقع على الابد وهو ارفق بالناس وعليه الفتوى واجمعوا انه لو قال كفلت لك نفقتك كل شهر
كذا ابدا او ما دمتما زوجين فانه يقع على الابد ما داما زوجين واما الكسوة فقال في الظهيرية قدر محمد الكسوة بدرعين
وخمارين وملحفة في كل سنة واختلفوا في تفسير الملحفة قال بعضهم الملاءة التي تلبسها المراة عند الخروج وقال بعضهم
هي غطاء الليل تلبسه في الليل وذكر درعين وخمارين اراد بهما صيفيا وشتويا ولم يذكر السراويل في الصيف ولا بد منه في
الشتاء وهذا في عرفهم اما في عرفنا فيجب السراويل وثياب اخر كالجبة والفراش التي تنام عليه واللحاف وما يدفع به اذى الحر
والبرد وفي الشتاء درع خز وجبة قز وخمار ابريسم ولم يذكر الخف والمكعب في النفقة لان ذلك انما تحتاج اليه في الخروج
وليس للزوج تهيئة اسباب الخروج انتهى وفي المجتبى ان ذلك يختلف باختلاف الاماكن والعادات فيجب على القاضي اعتبار
الكفاية بالمعروف في كل وقت ومكان فان شاء القاضي فرضها اصنافا وان شاء قومها وقضى بالقيمة وفي الخلاصة وتفرض النفقة
كل ستة اشهر الا اذا تزوج وبنى بها ولم يبعث لها الكسوة لها ان تطالبه بالكسوة قبل مضي ستة اشهر والكسوة كالنفقة
في انه لا يشترط مضي المدة وللزوج ان يرفعها الى القاضي حتى يامرها بلبس الثوب لان الزينة حقه انتهى وهو يدل على ان المراة
لو امسكت النفقة واكلت قليلا وقترت على نفسها فله ان يرفعها الى القاضي لتاكل مما فرض لها خوفا عليها من الهزال فانه
يضره وفي غاية البيان معزيا الى الخصاف ويجعل لها ما تنام عليه مثل الفراش ومضربة ومرفقة في الشتاء ولحافا تتغطى
به قال شمس الائمة في شرح كتاب النفقات ذكر لها فراشا على حدة ولم يكتف بفراش واحد لانها ربما تعتزل عنه في ايام الحيض
او في ايام مرضها انتهى وفي فتح القدير ذكر في الاصل الدرع من الكسوة والخصاف ذكر القميص وهما سواء الا ان القميص يكون
مجيبا من قبل الكتف والدرع من قبل الصدر وفي البدائع الكسوة على الاختلاف كالنفقة من اعتبار حاله فقط او حالهما
على قول الخصاف وفي الذخيرة اذا فرض لها القاضي الكسوة فهلكت او سرقتها او خرقتها قبل الوقت فليس عليه ان يكسوها
حتى يمضي الوقت الذي لا تبقى اليه الكسوة والاصل ان القاضي متى ظهر له الخطا في التقدير يرده فاذا لم يظهر له ذلك لا
يرده فان تخرقت الكسوة بالاستعمال قبل مضي الوقت ينظر فان تخرقت تخرق استعمالها لم يتبين الخطا في التقدير فلا يقضي
بكسوة اخرى ما لم يمض ذلك الوقت وان تخرقت بالاستعمال المعتاد تبين الخطا في التقدير فيقضي بكسوة اخرى وكذا الجواب
في النفقة اذا ضاعت او سرقت او اكلت واسرفت او لم تسرف وكان ذلك قبل مضي الوقت فهو كما قلنا في الكسوة ولو مضت
المدة والكسوة باقية فان لم تستعمل تلك الكسوة اصلا حتى مضى الوقت يفرض القاضي لها كسوة اخرى لانه لم يظهر خطا
القاضي في التقدير وان استعملت تلك الكسوة فان استعملت معها كسوة اخرى في تلك المدة يفرض لها كسوة اخرى وان
لم تستعمل مع هذه الكسوة كسوة اخرى لا يفرض لها اخرى لانه ظهر خطاؤه في التقدير حيث وقت ما تبقى الكسوة وراء
ذلك الوقت فرق بين هذا وبين ما اذا فرض لها القاضي عشرة دراهم نفقة شهر فمضى الشهر وقد بقي من العشرة شيء حيث يفرض
لها القاضي في النفقة عشرة اخرى والفرق ان في باب النفقة لم يظهر خطا القاضي في التقدير بيقين لجواز انه انما بقي
من العشرة شيء لتقتير وجدتها في الانفاق على نفسها فبقي التقدير معتبرا فيقضي القاضي لها بعشرة اخرى اما في باب
الكسوة اذا لبست جميع المدة ولم تتخرق فقد ظهر خطا القاضي في التقدير بيقين لانا تيقنا انه لم يوجد منها التقتير

في اللبس وفرق بين نفقة الزوجات وكسوتهن وبين نفقة المحارم وكسوتهم فان في الاقارب اذا مضى الوقت وبقي شيء من
الدراهم او الكسوة فالقاضي لا يقضي باخرى في الاحوال كلها لانها باعتبار الحاجة في حقهم وفي حق المراة معاوضة
عن الاحتباس ولهذا اذا ضاعت النفقة او الكسوة من ايديهم يفرض لهم اخرى لما ذكرنا انتهى وقد استفيد من هذه النقول
اشياء منها ان جميع ما تحتاج اليه المراة من لباس بدنها وفرش بيتها مما تنام عليه وتتغطى به فانه لازم على الرجل اما
ان ياتي به واما ان يفرضه القاضي عليه اصنافا او دراهم كل ستة اشهر ويعجلها لها وينبغي ان يلي الزوج شراء الامتعة
لها كما قدمناه في الانفاق الا اذا ظهر مطله او خيانته في الشراء لها فحينئذ هي التي تلي ذلك بنفسها او بوكيلها ومنها
انها لو كان لها امتعة من فرش ونحوها لا يسقط عن الزوج ذلك بل يجب عليه ما ذكرناه وان كان لها امتعة ولا يلزمها
ان تلبس متاعها ولا ان تنام على فراشها فبالاولى ان لا يلزمها ان تفرش متاعها لينام عليه او يجلس عليه ومنها انه اذا دفع لها
نفقتها وانفقت منها قليلا وامسكت الباقي فان لها ذلك كما قدمناه ومنها ان ادوات البيت كالاواني ونحوها على الرجل
والحاصل ان المراة ليس عليها الا تسليم نفسها في بيته وعليه لها ما يكفيها بحسب حالهما من اكل وشرب ولبس وفرش ولا يلزمها
ان تتمتع بما هو ملكها ولا ان تفرش له شيئا من فراشها وانما اكثرنا من هذه المسائل تنبيها للازواج لما نراه في زماننا من تقصيرهم
في حقوقهن حتى انه يامرها بفرش امتعتها له جبرا عليها وكذلك لاضيافه وبعضهم لا يعطي لها كسوة حتى كانت عند الدخول
غنية صارت فقيرة وهذا كله حرام لا يجوز نعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا واراد بالزوجة في قوله تجب
للزوجة الزوجة في نفس الامر بنكاح صحيح لانه لا نفقة للزوجة بنكاح فاسد لا قبل التفريق ولا بعده ولا نفقة للزوجة
ظاهرا لا في نفس الامر ولذا قال في الظهيرية لو ان امراة اخذت نفقتها من زوجها شهرا ثم شهد شاهدان انها اخته من الرضاع
يفرق بينهما ويرجع الزوج عليها بما اخذت وذكر قبله اختان ادعت كل واحدة منهما ان هذا زوجها وهو يجحد فاقامتا البينة
على النكاح والدخول فلهما نفقة امراة واحدة في هذه المسالة عن الشهود نص عليه الخصاف **قوله** ولو مانعة نفسها
للمهر اي يجب عليه النفقة ولو كانت المراة مانعة نفسها بحق كالمنع لقبض مهرها والمراد منه المعجل اما نصا او عرفا كما اسلفنا
لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس لمعنى من قبله فيجعل كلا فائت اطلقه فشمل المنع بعد الدخول وهو قول الامام وقالا لا
نفقة لها الا اذا كانت دون البلوغ لعدم صحة تسليم الاب وقد قدمناه قيد المهر بالمعجل لانه لو كان كله مؤجلا فامتنعت
فلا نفقة لها لانه نشوز كذا في غاية البيان وقدمنا ان الفتوى على قول ابي يوسف من ان لها المنع نعم على هذا لا تسقط نفقتها
لانه بحق واشار المصنف الى ان شرط وجوب النفقة تسليم المراة نفسها الى الزوج وقت وجوب التسليم ونعني بالتسليم التخلية
وهي ان تخلي بين نفسها وبين زوجها برفع المانع من وطئها او الاستمتاع بها اذا كان المانع من قبلها او من قبل غير الزوج فلو تزوج
بالغة حرة صحيحة سليمة ونقلها الى بيته فلها النفقة وكذلك اذا لم ينقلها وهي بحيث لا تمنع نفسها وطلبت النفقة
ولم يطالبها بالنقلة فلها النفقة فان طالبها بالنقلة وامتنعت فان كان امتناعها بحق بان امتنعت لاستيفاء مهرها المعجل
فلها النفقة وكذا لو طالبها بالنقلة بعد ما اوفاها المهر الى دار مغصوبة فامتنعت فلها النفقة لانه بحق ولو كانت
ساكنة في منزلها فمنعته من الدخول عليها لا على سبيل النشوز بل قالت له حولني الى منزلك او اكر لي منزلا انزله فاني احتاج الى
منزلي هذا اخذ كراه فلها النفقة كذا في البدائع وفي الذخيرة وقال بعض المتاخرين من ائمة بلخ لا تستحق النفقة اذا لم تزف
الى بيت الزوج والفتوى على جواب الكتاب وهو وجوب النفقة اذا لم يطالبها بالنقلة **قوله** لا ناشزة بالجر عطف على
الزوجة اي لا تجب النفقة للناشزة وهي في اللغة العاصية على الزوج المبغضة له يقال نشزت المراة على زوجها فهي
ناشزة وعن الزجاج النشوز يكون بين الزوجين وهي كراهة كل واحد منهما صاحبه كذا في المغرب وفي الشرع كما قال الخصاف
الخارجة عن منزل زوجها المانعة نفسها منه والمراد بالخروج كونها في غير منزله بغير اذنه يشمل ما اذا امتنعت عن المجيء الى
منزله ابتداء بعد ايفاء معجل مهرها وما اذا خرجت من منزله بعد الانتقال اليه واطلق الخروج فشمل الحقيقي والحكمي ومنه عدم
تمكينها له من الدخول في منزلها الذي يسكنان فيه قبل ان تساله النقلة لانها كالخارجة وفي الذخيرة لانها صارت كانها
نشزت الى موضع اخر فكانه خروج من منزله حكما بخلاف ما اذا امتنعت بعد ما سالته النقلة كما قدمناه وخرج ما اذا
خرجت من بيت الغصب وامتنعت من الانتقال اليه فانها لا تكون ناشزة كما قدمناه لانه ليس منزلا له اصلا بخلاف البيت الذي
فيه شبهة كبيت السلطان ليس لها ان تمتنع وتصير ناشزة كما في الخانية لعدم اعتبار الشبهة في زماننا كما في المجتبى وقيد
بالخروج لانها لو كانت مقيمة معه في منزله ولم تمكنه من الوطء فانها لا تكون ناشزة لان الظاهر ان الزوج يقدر على تحصيل
المقصود منها بدليل ان البكر لا توطأ الا كرها وقد علم مما قدمناه ان المراد بمنعها نفسها منه المنع بغير حق فلذا قال في

الخلاصة لو كان الزوج بسمرقند وامرأته بنسف فبعث لها اجنبيا ليحملها الى سمرقند ولم تذهب لعدم المحرم فان لها النفقة وشمل الخروج الحكمي ما اذا طلبا ان تسافر بها من بلدها وامتنعت فانه لا نفقة لها على ظاهر الرواية من ان له السفر بها واما على المفتى به فلا تكون ناشزة كما قدمناه واشار اليه في الذخيرة هنا واطلق في عدم وجوب النفقة للناشزة فشمل ما اذا كانت النفقة مفروضة فان النشوز يسقطها ايضا الا اذا استدانت فان المستدانة لا يسقطها النشوز على اصح الروايتين كالموت لا يسقطها ايضا كما في الذخيرة وهو مما لا ينبغي حفظه ولم يذكر ما اذا تركت النشوز وهو بعودها الى منزله لظهور ان النفقة تعود لانه من باب زوال المانع وفي الخلاصة الناشزة اذا عادت الى بيت الزوج بعدما سافر زوجها اجابوا انها خرجت عن ان تكون ناشزة انتهى وشمل تعريفها الناشزة المنكرة للنكاح فاذا ادعى عليها النكاح فجحدت ثم اقام البينة فلا نفقة لها كذا في فتح القدير وكذا اذا كان الزوج هو المنكر ثم قال وللقائل ان يقول ينبغي ان يجب لانها صارت مكذبة شرعا وكذا الزوج والا فلا يخفى ما فيه من الاضرار وفتح باب الفساد خصوصا عند اضطرارها للنفقة مع حبسها انتهى ولا يخفى انهم انما نفوا وجوب النفقة ما دامت جاحدة اما اذا عادت الى التصديق وطلبت النفقة فان لها النفقة واما اذا كان الزوج هو المنكر فانما نفوا وجوب النفقة عنه في مدة المسئلة عن الشهود لا مطلقا كما سنبينه بعد ذلك عن الظهيرية وخرج عنه ما اذا اجرت نفسها لارضاع صبي ونحوها شريف ولم تخرج من منزله وذكر في الفوائد التاجية نقلين فيها الثاني منهما كما ذكرنا والاول هو نشوزه ان لم تخرج ولا يخفى ضعفه وفي الخلاصة فان قال الزوج هي ناشزة فلا نفقة علي فان شهدوا انه اوفاها المعجل وهي لم تكن في بيت الزوج سقطت النفقة ولو شهدوا انها ليست في طاعة الزوج للجماع لا تقبل لانه يحتمل انها تكون في بيته ولا تكون في طاعته وبه لا تسقط النفقة لان الزوج يغلب عليها انتهى وبه علم ان الزوج اذا ادعى نشوزها في مدة وانكرت فالقول قولها مع يمينها فان حلفت اخذت النفقة وان نكلت سقطت والبينة عليه وسياتي ان لها الخروج من منزله بغير اذنه في مواضع وحينئذ لا تكون ناشزة فعلى هذا المراد بالخروج خروجها بغير حق لا بغير اذنه فقط لكن ذكر في المجتبى واذا سلمت نفسها بالنهار دون الليل فعلى عكسه لا تستحق النفقة لان التسليم ناقص **قلت** وبهذا عرف جواب واقعة في زماننا بانه اذا تزوج من المحترفات التي تكون عامة النهار في الكارخانة والليل مع الزوج لا نفقة لها انتهى مع انه سياتي ان القابلة لها الخروج **قوله** وصغيرة لا توطأ اي لا نفقة للصغيرة اذا كانت لا تطيق الجماع لان امتناع الاستمتاع لمعنى فيها والاحتباس الموجب هو الذي يكون وسيلة الى المقصود المستحق بالنكاح ولم يوجد بخلاف المريضة كما سياتي وقال الشافعي لها النفقة لانها عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين **ولنا** ان المهر عوض عن الملك ولا يجتمع العوضان عن معوض واحد فلها المهر دون النفقة اطلق في عدم وجوبها لها فشمل ما اذا كانت في بيت الزوج او في بيت ابيها وقيد بالنفقة لان للاب مطالبة الزوج بمهر الصغيرة التي لا توطأ وان كانت صغيرة جدا ويجبر الزوج على دفع المهر اليه لانه يجب كله بنفس العقد وحق القبض للاب كذا في الخانية وقيد بالصغيرة لانه يجب المهر للكبيرة وان كان زوجها صغيرا جدا في ماله لان العجز من قبله كالمجبوب والعنين فان لم يكن له مال لا يجب على الاب نفقة امرأة ولده ويستدين الاب عليه ثم يرجع بذلك على الابن اذا ايسر كذا في الخانية وفي الخلاصة لا يجب على ابيه الا اذا كان ضمنها كما في المهر انتهى فلو انفق عليها ابوه فولدت واعترفت انها حبلت من الزنا فانها لا ترد شيئا من النفقة لان الحبل من الزنا وان منع من الوطء لا يمنع من دواعيه فمن الوطء فيما دون الفرج وهذا كاف لوجوب النفقة بخلاف ما اذا اقرت انها حين تزوجت كانت حبلى فانها ترد نفقة ستة اشهر لانه لا نفقة في النكاح الفاسد حملا لامرها على ان الحبل من زوج سابق فتصدق في حق نفسها لا في حق الزوج كذا في الذخيرة والحاصل ان الصغيرة التي لا توطأ لا تجب نفقتها صغيرا كان زوجها او كبيرا والمطيقة للوطء تجب نفقتها صغيرا كان الزوج او كبيرا واختلف في حد المطيقة له والصحيح انه غير مقدر بالسن وانما العبرة للاحتمال والقدرة على الجماع فان السمينة الضخمة تحتمل الجماع وان كانت صغيرة السن كذا في التبيين وذكر العتابي انها بنت تسع واختاره مشايخنا انتهى واطلق في التي لا تطيق الجماع فشمل ما اذا كانت تصلح للخدمة او للاستيناس فانها لا نفقة لها خلافا لابي يوسف فيما اذا امسكها في بيته فان لها النفقة واختاره صاحب الايضاح والتحفة كما في غاية البيان وله ان يردها على قول ابي يوسف وقيد بالصغيرة لان النفقة واجبة للقرناء والرتقاء والتي اصابها مرض يمنع الجماع والكبيرة لا يمكن وطؤها لكبرها سواء اصابها هذه العوارض بعدما انتقلت الى بيت الزوج او قبل ذلك مع انه لا احتباس للوطء فهن كالصغيرة التي لا توطأ واجيب بان المعتبر في ايجاب النفقة احتباس ينتفع به الزوج انتفاعا مقصودا بالنكاح وهو الجماع او الدواعي والانتفاع من حيث الدواعي موجود في هؤلاء بان يجامع فيما دون الفرج بخلاف الصغيرة فانها لا تكون مشتهاة اصلا قالوا فعلى هذا التعليل اذا كانت صغيرة مشتهاة يمكن جماعها فيما دون الفرج تجب النفقة كذا في الذخيرة والظاهر

ان

ان كانت بحيث تشتهي للجماع فيما دون الفرج فهي مطيقة للجماع في الجملة الى آخر ما في فتح القدير وفي الخلاصة معزيا الى الاقضية ابو الصغيرة التي لا نفقة لها اذا طلب من القاضي فرض النفقة على الزوج وظن الزوج ان ذلك عليه ففرض لها النفقة لا يجب شيء والفرض باطل انتهى ونظيره ما قدمناه عن الظهيرية لو فرض لها القاضي النفقة فاخذتها اشهرا ثم شهد الشهود انها اخته من الرضاع وفرق القاضي بينهما رجع الزوج عليها بما اخذت من النفقة **قوله** ومحبوسة بدين ومغصوبة وحاجة مع غير الزوج ومريضة لم تزف اي لا تجب النفقة لهؤلاء لان فوت الاحتباس ليس منه اما في المحبوسة بدين فلان فوت الاحتباس منها بالمماطلة وان لم يكن منها بان كانت عاجزة فليس منه ولذا اطلقه المصنف ليشمل ما اذا كانت قادرة على ادائه اولا وما اذا حبست قبل النقلة او بعدها وهو المذكور في الجامع الكبير واستشهد له محمد رحمه الله بغصب العين المستاجرة من يد المستاجر حيث تسقط الاجرة عنه لفوات الانتفاع لا من جهته وعليه الاعتماد كذا في التبيين وفي فتح القدير وعليه الفتوى وفي غاية البيان ان محمدا وضع المسئلة في النفقة المفروضة لان بدونه لا تتصور المسئلة لسقوطها ولو حذف المصنف قوله بدين لكان اولى لان المحبوسة ظلما بغير حق لا نفقة لها لان المعتبر في سقوط نفقتها فوات الاحتباس لا من جهة الزوج وقد فات الاحتباس هنا لا من جهته فلم يكن الاحتباس باقيا تقديرا وبدونه لا يمكن ايجاب النفقة كذا في الذخيرة وقيد بحبسها لان الزوج لو حبس وهو يقدر على الاداء او لا يقدر او حبس ظلما او هرب او نشز كانت لها النفقة لان الاحتباس هنا فات بمعنى من جهة الزوج كذا في الذخيرة ولا فرق بين ان تحبسه بدين لها عليه او يحبسها اجنبي وفي الخلاصة انها اذا حبسته وطلب ان تحبس معه فانها لا تحبس وذكر في مآل الفتاوى انه اذا خيف عليها الفساد تحبس معه عند المتأخرين واما اذا غصبها رجل كرها وذهب بها فما في المختصر هو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان لها النفقة والفتوى على الاول لان فوت الاحتباس ليس منه ليجعل باقيا تقديرا كذا في الهداية واما اذا حجت مع غير الزوج فلان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر فيكون لها نفقة الحضر وفي رواية عنه يؤمر الزوج بالخروج معها والانفاق عليها اذا ارادت حجة الاسلام كما في الذخيرة اطلق الحج فشمل الفرض والنفل وما اذا حجت قبل ان تسلم نفسها او بعد وهذا هو ظاهر الرواية لان الامتناع من جهتها فاوجب سقوطها سواء كانت عاصية في الخروج او طائعة بخلاف الصلاة والصوم لوجود الاحتباس فلا يمنع اشتغالها بهما من وجوب النفقة كذا في الذخيرة وقيد بكون الحج مع غير الزوج لانه لو حج معها وحدها او مع محرم للاحتراز عما اذا حج معها فان لها النفقة اتفاقا وهي نفقة الحضر لا السفر فينظر الى قيمة الطعام في الحضر ولا ينظر الى قيمته في السفر ولا يلزمه الكراء ومؤنة السفر واما المريضة التي لم تزف فالمراد بها المريضة التي لم تنقل الى بيت الزوج وقد اختلفت عبارات الكتب في هذه المسئلة فظاهر المختصر انها مرضت قبل الدخول وهي في غير بيت الزوج فانه لا نفقة لها ومفهومه انها ان كانت في بيته فلها النفقة وعلى هذا فالفرق بينها وبين الصحيحة انما هو من جهة ان الصحيحة اذا لم تمنع نفسها من الانتقال مع الزوج فلها النفقة طلبها الزوج او لا بخلاف المريضة فانه لا نفقة لها وهي في بيتها مطلقا وفي البدائع ما يخالفه فانه قال ولو كانت المرأة مريضة قبل النقلة مرضا يمنع من الجماع فنقلت وهي مريضة فلها النفقة بعد النقلة وقبلها ايضا اذا طلبت النفقة فلم ينقلها الزوج وهي لا تمتنع من النقلة لو طلب الزوج وان كانت تمتنع فلا نفقة لها كالصحيحة كذا ذكر في ظاهر الرواية **وروي** عن ابي يوسف انه لا نفقة لها قبل النقلة فاذا انتقلت وهي مريضة فله ان يردها وجه ظاهر الرواية ان التسليم في حق التمكين من الوطء ان لم يوجد فقد وجد في حق التمكين من الاستمتاع وهذا يكفي لوجوب النفقة كما في الحائض والنفساء والصائمة صوم رمضان واذا استعصت لم يوجد التسليم راسا انتهى فحاصله ان ظاهر الرواية ان المريضة كالصحيحة فلا ينبغي ادخالها في النساء اللاتي لا نفقة لهن وفي المجتبى المرأة قبل الدخول بها اذا مرضت فطلبت النفقة يفرض لها النفقة اذا لم يكن يحول بينه وبين من يضمها اليه لانها ما امتنعت من تسليم وان امتنعت من ذلك فلا نفقة عليه انتهى وظاهره انه اذا كان مرضها مانعا من النقلة فلا نفقة لها وان لم تمنع نفسها وعليه يحمل ما في المختصر وحاصله ان المنقول في ظاهر الرواية وجوب النفقة للمريضة سواء كان قبل النقلة او بعدها وسواء كان يمكنه جماعها او لا كان معها زوجها او لا حيث لم تمنع نفسها كما صرح به في البدائع والخلاصة والذخيرة وغاية البيان معزيا الى كافي الحاكم والمبسوط والشامل وشرح الطحاوي وكان هو المذهب وصححه في فتح القدير وقال ان الفتوى عليه وذكر ان القائلين بعدمه فرعوه على اشتراط التسليم حقيقة وهو مروي عن ابي يوسف وليس هو المختار والذي ظهر لي انما ذكره المشايخ انما هو ظاهر الرواية لا انه متفرع على رواية ابي يوسف فان النفقة وان كانت واجبة للمريضة في ظاهر الرواية قبل الانتقال حيث لم تمنع نفسها لكن بشرط ان يمكنها الانتقال فلو كانت بحيث

لا يمكنها الانتقال اصلا فلا نفقة لها لعدم التسليم تقديرا بدليل قولهم في توجيه ظاهر الرواية ان التسليم حاصل في حق
التمكين من الاستمتاع واذا لم يمكن انتقالها فان التسليم بالكلية فهذا هو مراد الفارقين بين المريضة والصحيحة فالمريضة
التي لم تزف لا نفقة لها ان كانت بحيث لا تقدر على الانتقال معه سواء منعت نفسها بالقول او لا وقيد بكونها لم تزف لانها
لو مرضت في بيت الزوج مرضا لا تستطيع معه الجماع لم تبطل نفقتها بلا خلاف لان التسليم المطلق هو التسليم الممكن من الوطي
والاستمتاع وقد حصل بالانتقال لانها كانت صحيحة كذا في البدايع وبه ظهر ان ما في الخانية من التفصيل لا اصل له
وعبارتها واذا زفت المراة الى زوجها وهي صحيحة ثم مرضت في بيت الزوج مرضا لا تحتمل الجماع ان كان يبني بها كان لها النفقة
لان المراة لا تسلم عن المرض في عمرها وان كان لم يدخل بها ثم مرضت مرضا لا تحتمل الجماع لا نفقة لها وان عمي عليها اعماء كثيرا فهو بمنزلة
المرض انتهى وفيها ايضا لو مرضت في بيت الزوج بعد الدخول فانتقلت الى دار ابيها قالوا ان كانت بحال يمكن النقل الى منزل الزوج
بمحفة او نحوها فلم تنتقل فلا نفقة لها وان كان لا يمكن نقلها فلها النفقة انتهى وقيد بالنفقة لان المداواة لا تجب عليه
اصلا كذا في التبيين من باب صدقة الفطر وقد ذكر المصنف ستا من النساء لا نفقة لهن وفي خزانة الفقه لابي الليث عشر
من النساء لا نفقة لهن ولم يذكر المريضة وذكر خمسة والامة اذا لم يبوئها مولاها والمنكوحة نكاحا فاسدا والمرتدة والمتوفى
عنها زوجها والمقبلة فلم يبق للمصنف الا المنكوحة والمرتدة نكاحا فاسدا ولا حاجة الى بيانه **قوله** ولخادمها لو موسرا
اي تجب النفقة والكسوة لخادم المراة لان كفايتها واجبة عليه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه فيلزمه للخادم ادنى الكفاية لا
تبلغ نفقة المراة وكذا كسوته بارخص ما يكون ويفرض للخادم خف لانها تحتاج الى الخروج بخلاف المراة كذا في الخانية وفي
الهداية نفقة الخادم مما يلزم المعسر من نفقة امراته وشرط في البدايع وشرح الطحاوي في وجوب نفقة خادمها ان لا يكون
له شغل غير خدمتها بان يكون متفرغا لها واطلق المصنف في الخادم ولم يضفه اليها للاختلاف في تفسيره فقيل هو كل من يخدمها
حرا كان او غيره ملكا لها او له او لغيرهما وظاهر الرواية عن اصحابنا الثلاثة كما في الذخيرة انه مملوكها فلو لم يكن لها خادم لا
يفرض عليه نفقة خادم لانها بسبب ملكها له فاذا لم يكن في ملكها لا يلزمه نفقته كالقاضي اذا لم يكن له خادم لا يستحق نفقة
الخادم في بيت المال وظاهر كلامهم ان خادمها مملوك لها سواء كان عبدا او جارية ولهذا ذكر في غاية البيان ان الخادم واحد
الخدام غلاما كان او جارية وبه تبين ان تفسير الزيلعي خادمها بالجارية المملوكة لها في ظاهر الرواية فيه نظر وينبغي ان يدخل
المدبر والمدبرة تحته وبهذا علم انه اذا لم يكن لها خادم مملوك لا يلزم الزوج كراء غلام يخدمها لكن يلزمه ان يشتري لها ما تحتاج
اليه من السوق كما صرح به في الفتاوي السراجية وقيد بالخادم لانه لا يلزمه نفقة اكثر من خادم واحد لها وهذا عندهما وقال
ابو يوسف يفرض لخادمين لانها تحتاج الى احدهما لمصالح الداخل والى الاخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين
فلا ضرورة الى اثنين وقال الطحاوي **روى** صاحب الاملا عن ابي يوسف ان المراة اذا كانت ممن يجل مقدارها عن خدمة
خادم واحد انفق على من لا بد لها منه من الخدم ممن هو اكثر من الخادم الواحد او اثنين او اكثر من ذلك قال وبه ناخذ كذا في غاية
البيان وفي الظهيرية والولوالجية المراة اذا كانت من بنات الاشراف ولها خدم يجبر الزوج على نفقة خادمين انتهى فالحاصل
ان المذهب الاقتصار على واحد مطلقا والماخوذ به عند المشايخ قول ابي يوسف وفي فتح القدير والذخيرة لو كان له اولاد
لا يكفيهم خادم واحد فرض عليه لخادمين او اكثر مقدار ما يكفيهم اتفاقا وفي التجنيس امراة لها مماليك قالت لزوجها انفق
عليهم من مهري فانفق فقالت لا اجعلها من المهر لانك استخدمتهم فما انفق بالمعروف فهو محسوب عليها لانه بامرها انتهى واطلق
في وجوب نفقة الخادم فشمل ما اذا اراد الزوج ان يخدمها او يخدمها خادمه ولا ينفق على خادمها قال في الخانية وان قال
الزوج انا اخدمك او تخدمك جارية من جواري الصحيح ان الزوج لا يملك اخراج خادم المراة عن بيته وعلله الولوالجي بان
المراة عسى لا تتهيؤ لها الخدمة بخدم الزوج وظاهره انه يملك اخراج ما عدا خادم واحد من بيته لانه زايد على قولهما واطلق
في المراة فشمل الحرة والامة الشريفة والوضيعة لكن في الخلاصة معزيا الى الفتاوي الصغرى المنكوحة اذا كانت امة لا تستحق
نفقة الخادم ونفقة الخادم لبنات الاشراف انتهى ولا يتصور ان يكون للامة خادم على ظاهر الرواية لانه المملوك للمراة ولا
ملك للامة وانما هو على قول من فسر الخادم بكل خادم مملوكا لها او لا وقد اخذ بعضهم بما في الخلاصة انها اذا كانت من الاراذل
لا تستحق نفقة الخادم وان كانت حرة لانه قيدها ببنات الاشراف قال في فتح القدير ويوافقه ما قيد به الفقيه ابو الليث
كلام الخصاف حيث قال في ادب القاضي لو فرض ما يحتاج اليه من الدقيق والدهن واللحم والادام فقالت لا اعجن ولا اخبز
ولا اعالج شيا من ذلك لا تجبر عليه وعلى الزوج ان ياتيها بمن يكفيها عمل ذلك قال الفقيه هذا اذا كان بها علة لا تقدر على
الطبخ والخبز او كانت ممن لا تباشر ذلك فان كانت ممن تخدم نفسها او تقدر على ذلك لا يجب عليه ان ياتيها بمن يفعله وفي بعض

المواضع تجبر على ذلك قال السرخسي لا تجبر ولكن اذا لم تطبخ لا يعطيها الادام وهو الصحيح وقالوا ان هذه الاعمال واجبة عليها
ديانة وان كان لا يجبرها القاضي انتهى ولذا قال في البدايع لو استاجرها للطبخ والخبز لم يجز ولا يجوز لها اخذ الاجرة على ذلك
لانها لو اخذت لاخذت على عمل واجب عليها في الفتوى فكان في معنى الرشوة فلا يحل لها الاخذ انتهى وهو شامل لبنات الاشراف
ايضا ولذا استدل في البدايع لوجوبه ديانة بانه عليه السلام قسم الاعمال بين علي وفاطمة فجعل اعمال الخارج على علي
واعمال الداخل على فاطمة انتهى مع انها سيدة نساء العالمين رضي الله تعالى عنها وابوها صلى الله عليه وسلم افضل
الخلق اجمعين وقيد بيسار الزوج لانه لا يجب عليه نفقة الخادم عند اعساره وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهو
الاصح خلافا لما قاله محمد لان الواجب على المعسر ادنى الكفاية وهي قد تكتفي بخدمة نفسها كذا في الهداية وتعقبه في فتح
القدير بانه مخالف لما ذكره اولا من لزوم اعتبار حالهما وانه عند اعساره دونها ينفق بقدر حاله والباقي دين عليه وقياسه
ان تجب النفقة للخادم دينا عليه انتهى وقد يقال انما قيل في نفقتها ذلك للجمع بين الدليلين الاية وحديث هند وليس
ذلك في الخادم فكان على الاصل من اعتبار حاله وفي الذخيرة ولا تقدر نفقة الخادم بالدراهم على ما ذكرنا في نفقة المراة
بل يفرض لها ما يكفيها بالمعروف ولكن لا تبلغ نفقة خادمها نفقتها لان الخادم تبع للمراة فينقص نفقة الخادم عن نفقتها
لم يرد بالنقصان النقصان في الخبز لان النفقة بقدر الكفاية وعسى ان تستوي في الخادم من الخبز في الاكل اكثر مما تستوي في
المراة وانما اراد به النقصان في الادام انتهى وفيها ايضا والكسوة للخادم على المعسر قميص كرباس في الشتاء وازار ورداء
كارخص ما يكون وفي الصيف قميص مثل ذلك وازار وعلى الموسر في الشتاء قميص طي وازار كرباس وكساء رخيص وفي
الصيف قميص مثل ذلك وازار ولم يفرض للخادمة الخمار وفرضها للمراة لان الخمار لستر الراس وراس المراة عورة وراس
الخادم ليس بعورة وفرض لها الازار لان الخادم تحتاج الى الخروج قال مشايخنا وما ذكره محمد في الكتاب من ثياب الخادم
فهو بنا على عاداتهم وذلك يختلف باختلاف الامكنة في شدة الحر والبرد وباختلاف العادات في كل وقت فعلى القاضي
اعتبار الكفاية في نفقة الخادم فيما يفرض في كل زمان ومكان انتهى وما ذكر من كسوة الخادم على المعسر انما هو على قول محمد كما لا
يخفى وفي غاية البيان واليسار مقدر بنصاب حرمان الصدقة لا بنصاب وجوب الزكاة انتهى وان اختلفا في اليسار والاعسار
فالقول لقوله الا ان تقيم المراة البينة ويشترط العدد والعدالة في هذا الخبر ولا يشترط لفظة الشهادة وان اقاما البينة
فبينتها اولى كذا في الخانية **ثم اعلم** ان نفقة الخادم انما تجب على الزوج بازاء الخدمة فان امتنع من الطبخ والخبز واعمال
البيت لم تستحق النفقة لانه لم يوجد ما تستحق النفقة بمقابلتها بخلاف نفقة المراة فانها في مقابلة الاحتباس فاذا
لم تعمل لا تستحق النفقة وهذا هو ظاهر الرواية كذا في الذخيرة **قوله** ولا يفرق بعجزه عن النفقة وتؤمر بالاستدانة
عليه لانه لو فرق بينهما لبطل حقه ولو لم يفرق لتاخر حقها والاول اقوى في الضرر لان النفقة تصير دينا بفرض القاضي
فيستوفي في الثاني وفوت المال وهو تابع في النكاح فلا يلحق بما هو المقصود وهو التوالد فلا يقاس العجز عن الانفاق على العجز
عن الجماع في المجبوب والعنين واطلق في النفقة فشمل الانواع الثلاثة فلا يفرق بعجزه عن كلها او بعضها وقيد بالنفقة
ليعلم حكم المهر بالاولى وفي غاية البيان معزيا الى الفصول اذا اثبت العجز بشهادة فان كان القاضي شافعي المذهب وفرق بينهما
نفذ قضاؤه بالتفريق وان كان حنفيا لا ينبغي له ان يقضي بخلاف مذهبه الا اذا كان مجتهدا ووقع اجتهاده على ذلك
فان قضى بخلاف رايه من غير اجتهاد فعن ابي حنيفة روايتان ولو لم يقض ولكن امر الشافعي المذهب ليقضي بينهما في هذه
الحادثة فقضى بالتفريق ينفذ اذا لم يرتش الامر والمامور فان كان الزوج غايبا فرفعت المراة الامر الى القاضي واقامت المراة
البينة ان زوجها الغايب عاجز عن النفقة وطلبت من القاضي انه يفرق بينهما فان كان القاضي حنفيا فقد ذكرنا وان كان
شافعيا ففرق بينهما قال المشايخ ثم قد جاز تفريقه لانه قضى في فصلين مختلف فيهما التفريق بسبب العجز عن النفقة
والقضا على الغايب وكل واحد منهما مجتهد فيه وقال ظهير الدين المرغيناني لا يصح هذا التفريق لان القضا على الغايب
انما يجوز عند الشافعي وينفذ في احدى الروايتين عن ابي حنيفة اذا ثبت المشهود به ومنها لم يثبت المشهود به عند القاضي
وهو العجز لان المال غاد ورايح ومن الجايز ان الغايب صار غنيا ولم يعلم به الشاهد لما بينهما من المسافة وكان الشاهد مجازفا
في هذه الشهادة وقال صاحب الذخيرة الصحيح انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حالة الغيبة لجواز ان يكون
قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا القضا الى قاض اخر فاجاز قضاءه فالصحيح انه
لا ينفذ لان هذا القضا ليس بمجتهد فيه لما ذكرنا ان العجز لم يثبت انتهى وتعقبه في فتح القدير بقوله واعلم ان الفسخ اذا
غاب ولم يترك لها نفقة ممكن بغير طريق اثبات عجزه يعني فقره وهو ان تعذر النفقة عليها قال القاضي ابو الطيب

من الشافعية اذا تعذرت النفقة عليها بغيبته ثبت لها الفسخ. قال في الحلية وله وجه جيد فلا يلزم مجيئا قال ظهير الدين انتهى
وهذا لا يرد ما قاله ظهير الدين لوجهين الاول انه ليس مذهب الشافعي والثاني ان كلامه في التفريق بسبب العجز لا في غيره وفي الذخيرة
فرق بين النفقة وبين سائر الديون في الامر بالاستدانة فان في سائر الديون من عليه الدين اذا عجز عن قضاء الدين لا يؤمر صاحب
الدين بالاستدانة عليه وهنا بعدما فرض القاضي لها تؤمر بالاستدانة على الزوج والفرق بينهما ان المراة لو لم تؤمر بالاستدانة
عسى تموت جوعا او بموت الزوج فتسقط نفقتها فكان الامر بها لتاكيد حقها وهذا المعنى معدوم في سائر الديون. قال
مشايخنا ليس فائدة الامر بالاستدانة بغير فرض القاضي النفقة اثبات حق للمراة عليه لان حق رجوعها ثابت بالفرض سوا
اكلت من مال نفسها او استدانت بامر القاضي او بغير امره ولكن فائدته ان يرجع الغريم على الزوج وبدون الامر ليس له الرجوع
عليه وانما يرجع بالدين على المراة وهي ترجع بالمفروض على الزوج وفي تجريد القدوري ان فائدته ان تحيل المراة الغريم على
الزوج وان لم يرض الزوج وبدونه ليس لها ذلك وذكر الحاكم في المختصر ان فائدته الرجوع على الزوج بعد موت احدهما و
بدونه ليس لها ذلك وذكر الحاكم في المختصر ان فائدته الرجوع على الزوج بعد موت احدهما وبدونه لا رجوع انتهى ما في الذخيرة
فقد ذكروا للامر بالاستدانة ثلاث فوايد لكن من جعل فائدتها امكان الاحالة عليه بدون رضاه ظاهره انه ليس لرب الدين
الاخذ من الزوج بدون الحوالة وعلى الاول له ذلك كما لا يخفى ولم ار من ذكر الوجه في امرها بالاستدانة دون امره بذلك مع
انه المديون فكان ينبغي ان يامره القاضي بالاستدانة وقد ظهر لي وجهه بانه لو امر ربما تراخى في ذلك فيحصل لها الضرر فامرت
هي بالاستدانة لدفع الضرر ولان الغريم يطمئن لاستدانتها اكثر من استدانته باعتبار انه تصير له المطالبة على تحصيل
الزوج والمراة بخلاف استدانة الزوج فانه لا يطالب الا الزوج فلو امره القاضي بالاستدانة لنفقتها قبل ان يامرها لم يكن
بعيدا ولم اره منقولا واختلف في معنى الاستدانة فذكر الخصاف وتبعه الشارحون انها الشرا بالنسيئة لتقضي الثمن من
مال الزوج وفي المجتبى معزيا الى ركن الايمة الصباغي انها الاستقراض فاذا استدانت بما صرح بانه استدين على زوجها وتنوي
اما اذا صرحت فظاهر وكذا اذا نوت واذا لم تصرح ولم تنو لا تكون استدانة عليه ولو ادعت انها نوت الاستدانة وانكر الزوج
فالقول له انتهى واطلق في الاستدانة فشمل قريبها المراة والاجنبي لكن ذكر في شرح المختار ان المراة المعسرة اذا كان زوجها معسرا
ولها ابن من غيره موسر او اخ موسر فنفقتها على زوجها ويؤمر الابن او الاخ بالانفاق عليها ويرجع به على الزوج اذا ايسر ويحبس
الابن او الاخ اذا امتنع لان هذا من المعروف قال في الزيلعي فتبين بهذا ان الادانة لنفقتها اذا كان الزوج معسرا وهي معسرة
تجب على من كانت تجب عليه نفقتها لولا الزوج وعلى هذا لو كان للمعسر اولاد صغار ولم يقدر على انفاقهم تجب نفقتهم على
من تجب عليه لولا الاب كالام والاخ والعم ثم يرجع به على الاب اذا ايسر بخلاف نفقة اولاده الكبار حيث لا يرجع عليه
بعد اليسار لانها لا تجب مع الاعسار فكان كالميت انتهى واقره عليه في فتح القدير وينبغي ان يكون محله اذا لم يجد اجنبيا يبيعها
بالنسيئة او يقرضها فحينئذ يتعين على ولدها ونحوه واما اذا وجدت فلا وفي فتح القدير ولو امتنع من الانفاق عليها مع اليسر
لم يفرق ويبيع الحاكم ماله عليه ويصرفه في نفقتها فان لم يجد ما له يحبسه حتى ينفق عليها ولا يفسخ انتهى وفي المجتبى والذخيرة
قال الزوج في مجلس ابي يوسف ليس عندي نفقة فقال خذ بي عمامته وانفقها على نفسك فيحتمل انه علم ان له عمامة
اخرى والا لا تباع العمامة في النفقة وسائر الديون قال الخصاف لا يبيع مسكنه وخادمه ويبيع ما سوى ذلك وقيل
يبيع ما سوى الازار وقيل يترك لنفسه دستا من الثياب ويبيع ما سوى ذلك وقيل دستين وبه قال السرخسي ولو كان له
ثياب حسنة يمكنه الاكتفاء بما دونها يبيعها ويشتري ذلك بعضها ويصرف الباقي الى الديون والنفقة انتهى وسياتي
تمامه في الحبس وفي باب الحجر ان شاء الله تعالى **قوله** وتتم نفقة اليسار بطروه وان قضى بنفقة الاعسار لان النفقة تختلف
بحسب اليسار والاعسار وما قضى به تقدير لنفقة لم تجب فاذا تبدل حاله فلها المطالبة بتمام حقها وزعم الشارح الزيلعي
ان هذه المسئلة تستقيم على قول الكرخي حيث اعتبر حال الرجل فقط ولم يعتبر حال المراة اصلا وهو ظاهر الرواية ولا
تستقيم على ما ذكره الخصاف من اعتبار حالهما على ما عليه الاعتماد فيكون فيه نوع تناقض من الشيخ لانه ما ذكره اولا الا
هو قول الخصاف ثم بنى الحكم على قول الكرخي انتهى واقره عليه في فتح القدير وهو مردود بل هو مستقيم على قول الكل لان
الخلاف انما يظهر فيما اذا كان احدهما موسرا والاخر معسرا وكلام المصنف هنا اعم من ذلك فلو كانا معسرين وقضى بنفقة الاعسار
ثم ايسر فانه يتمم نفقة اليسار اتفاقا واذا ايسر الرجل وحده فانه يقضي بنفقة يساره ونفقة يساره في حالة اعسارها
عند الخصاف هي الوسط وكذا اذا ايسرت المراة وحدها قضى بنفقة يسارها وهي الوسط عنده فصار كلامه شاملا للصور
الثلاث بهذا الاعتبار لانه لم يقيد بيسار الزوج وان قلنا انه المراد كما وقع التصريح به في الهداية فهو محمول على يسارها

ايضا ومتى امكن الحمل فلا تناقض واشار المصنف الى ان القاضي اذا فرض للمراة النفقة فغلا الطعام او رخص فان القاضي
يغير ذلك الحكم كذا في الظهيرية وفي الذخيرة واذا فرض القاضي لها ما لا يكفيها فلها ان ترجع عن ذلك لانه ظهر خطا القاضي
حيث قضى بما لا يكفيها فعليه ان يتدارك الخطا بالقضا لها بما يكفيها وكذلك اذا فرض على الزوج زيادة على ما يكفيها فله
ان يمتنع عن الزيادة انتهى. وفي الخلاصة لو صالحته على اكثر من حقها في النفقة والكسوة ان كان زيادة بما يتغابن الناس
في مثله جاز وان كان زيادة بما لا يتغابن الناس فالزيادة مردودة وتلزم نفقة مثلها ولا يبطل القضا فلو ان القاضي
فرض لها النفقة والسعر غال ثم رخص تسقط الزيادة وهذا يدل على انه لا يبطل القضا ويبطل الشهادة انتهى يعني لا
يبطل اصلا التقرير بزيادة السعر او نقصانه حتى لو مضت مدة لا تسقط النفقة اذ لو بطل اصله لسقطت بمضي الزمان
وسياتي مسايل الصلح عن النفقة قريبا ان شاء الله تعالى **قوله** ولا تجب نفقة مضت الا بالقضا او الرضا لان النفقة
صلة وليست بعوض عندنا فلم يستحكم الوجوب فيها الا بالقضا كالهبة لا توجب الملك فيها الا بمؤكد وهو القبض
والصلح بمنزلة القضا لان ولايته على نفسه اقوى من ولاية القاضي بخلاف المهر لانه عوض البضع والمراد بعدم وجوبها
عدم كونها دينا عليه فلا تكون دينا عليه يطالب به ويحبس عليه الا باحدى هذين الشيين فحينئذ تصير دينا عليه فياخذه
منه جبرا سوا كان غايبا او حاضرا سوا اكلت من مال نفسها او استدانت اطلق المصنف فشمل المدة القليلة لكن ذكر في الغاية
ان نفقة ما دون الشهر لا تسقط وعزاه الى الذخيرة فكانه جعل القليل مما لا يمكن التحرز عنه اذ لو سقطت بمضي يسير من
المدة لما تمكنت من الاخذ اصلا انتهى والمراد بالرضى اصطلاحهما على قدر معين للنفقة اما اصنافا او دراهم ولذا عبر
الحدادي بالفرض والتقدير فاذا فرض لها الزوج شيئا معينا كل يوم ثم مضت مدة فانها لا تسقط فهذا هو المراد بقولهم
او الرضى واما ما توهمه بعض حنفية العصر من ان المراد بالرضا انه اذا مضت مدة بغير فرض ولا رضى ثم رضي الزوج بشي
فانه يلزمه فخطاه ظاهر لا يفهمه من له ادنى تامل واما ما ياتي من مسايل الصلح بلا قضا ولا رضا فالمراد انهم اصطلحا على
شي ثم مضت مدة بعده كما لا يخفى وظاهر المتون والشروح ان المراة ترجع بالنفقة المفروضة سوا شرط الرجوع لها او لا
ويشكل عليه ما في الخانية والظهيرية القاضي اذا فرض للمراة النفقة فقال الزوج استقرضي كل شهر كذا وانفقي على نفسك
ففعلت ليس لها ان ترجع على الزوج الا ان يقول وترجعين بذلك علي انتهى. ولم ار جوابا عنها ولعل المراد انها ترجع بما
استقرضت وانما ترجع بما فرض لها لان المامور باستقراضه قد يكون ازيد ومن خلاف الجنس وان لم يول بذلك فهو غلط
محض كما لا يخفى. وفي الظهيرية اذا قال الرجل لاخر استدن على امراتي وانفق عليها كل شهر عشرة دراهم وقال انفقت وكذبت
المراة صدق ولم يصدق وعلى ذلك الا ان يكون القاضي فرض لها النفقة فحينئذ يصدق لانها اخذت باذن القاضي وكذا
هذا في الاولاد الصغار انتهى واشار المصنف الى ان الابرا عن النفقة قبل القضا والصلح باطل لما في الواقعات وغيرها
المراة اذا ابرات الزوج عن النفقة بان قالت انت بري من نفقتي ابدا ما كنت امراتك فان لم يفرض لها النفقة فالبراة باطلة
لانها ابراته قبل الوجوب وان كان فرض لها القاضي كل شهر عشرة دراهم صح الابرا عن نفقة الشهر الاول ولم يصح من نفقة ما
سوى ذلك من الشهور وكذا لو قالت ابراتك عن نفقة سنة لم يبرا الا من نفقة شهر واحد لان القاضي لما فرض كل شهر فانما
فرض لمعنى يتجدد بتجدد الشهر فما لم يتجدد الشهر لا يتجدد الفرض وما لم يتجدد الفرض لا تصير نفقة الشهر الثاني واجبا ولو
قالت بعدما مكثت اشهرا ابراتك من نفقة ما مضى وما يستقبل برا من نفقة ما مضى ونفقة ما يستقبل بقدر نفقة
شهر ولا يبرا زيادة على ذلك وهو نظير من اجر عبده من رجل كل شهر بعشرة دراهم ثم ابراه من اجر الغلام ابدا لا يبرا الا من
اجر شهر انتهى واشار المصنف الى ان الكفالة بالنفقة قبل الفرض والتراضي على معين لا تصح وبعد احدهما تصح كما في الذخيرة
ولو ان المراة قالت للقاضي ان زوجي يريد ان يغيب واردت ان اخذ منه كفيلا بالنفقة فانه ليس لها ذلك لان النفقة
لم تجب وقال ابو يوسف استحسن ذلك واخذ منه كفيلا بالنفقة شهرا وعليه الفتوى لان النفقة انه تجب للحال تجب بعد
فيصير كانه كفل بما ذاب لها على الزوج فيجري استحسانا رفقا بالناس كذا في الواقعات زاد في الذخيرة انه لا فرق في هذا الحكم
بين ان تكون النفقة مفروضة او لا وفي الذخيرة ايضا ولو اختلفا فيما مضى من المدة من وقت القضا او من وقت الصلح
فالقول قول الزوج والبينة بينة المراة فانها تدعي زيادة دين والزوج ينكر فالقول قوله مع يمينه واذا ادعى الزوج
الانفاق وانكرت المراة فالقول قولها مع اليمين في سائر الديون انتهى وفي الظهيرية امراة اقامت على رجل بينة بالنكاح
فلا نفقة لها في مدة المسئلة عن الشهود ولو اراد القاضي ان يفرض لها النفقة لما راى من المصلحة ينبغي ان يقول لها ان
كنت امراته فقد فرضت ذلك عليه في كل شهر كذا وكذا ويشهد على ذلك فاذا مضى شهر وقد استدانت وعدلت البينة

اخذته بنفقتها منذ فرض لها انتهى وهو يدل على ما قلنا من ان الغرض من القاضي يصيرها دينا فلا تسقط بالمضي وان فرض القاضي
النفقة قضاء لا يقال انه ليس بقضاء لعدم الدعوى لانا نقول طلبها النفقة دعوى وفي مسئلة الابراء ما يدل على ان غير المفروض في
الشهر الاول منجز وفيما بعده مضاف منجز بدخول الشهر وهكذا فلا يصح الرجوع عنه لما في الخانية من الصلح ولو صالحت المراة
زوجها عن نفقة كل شهر على دراهم ثم قال الزوج لا اطيق ذلك فهو لازم لا يلتفت اليه الا اذا تغير سعر الطعام ويعلم القاضي انها
دون ذلك يكفيها انتهى فاذا كان هذا في الصلح ففي فرض القاضي اولى لانه ولاية تامة فاذا قرر القاضي لها نفقة كل يوم
او كل شهر او كل سنة لزم الزوج ما دامت في عصمته حيث لم يوجد مسقط وكان يقدر حالهما وفي خزانة المفتين ولو اراد
القاضي ان يفرض النفقة يقول فرضت عليك نفقة امراتك كذا وكذا في مدة كذا او يقول قضيت عليك بالنفقة مدة كذا
يصح ويجب على الزوج حتى لا تسقط بمضي المدة لان نفقة زمان المستقبل تصير واجبة بقضاء القاضي حتى لو ابرات بعد الفرض
صح انتهى وهو دليل على ما قلنا من ان فرضها وانه اذا فرضها ثم مضت مدة لم تسقط وقد نقل في فتح القدير انه لا نفقة لها
فيما اذا ادعى الزوج النكاح وهي تجحد وعكسه واستشكله بان فيه اضرارها وهو سهو لانه اذا كان منكرا انما نفوا النفقة في
مدة المسئلة عن الشهود لا مطلقا مع ان القاضي اذا فرض لها جاز واما بعد قضاء القاضي بالنكاح بالبينة فلا شك في
وجوبها وقد علم من عطف المصنف الرضا على القضاء ان فرض القاضي بطريق الجبر وقدمنا انه اذا فرض عليه اكثر من
حاله فان له ان يمتنع عن الزيادة وكذا اذا اصطلحا على ازيد من نفقة المثل لما في الظهيرية واذا صالح الرجل امراته عن نفقة
كل شهر على مائة درهم والزوج محتاج لم يلزمه الا نفقة مثلها واذا صالحها على دانق كل شهر جاز ولها ان تنقض ان لم يكفها انتهى
وفي الذخيرة اذا صالحت المراة زوجها من نفقتها على ثلاثة دراهم كل شهر فهو جائز وكان ذلك تقديرا لنفقتها والاصل ان الصلح
بينهما متى حصل بشيء يجوز للقاضي ان يفرضه في نفقتها كان الصلح منهما تقديرا للنفقة ولا يعتبر معاوضة سواء كان هذا
الصلح قبل فرض القاضي او التراضي على شيء او كان بعد احدهما واذا وقع الصلح على شيء لا يجوز للقاضي ان يفرضه على الزوج
في نفقتها بحال كالثوب والعبد ينظر ان كان الصلح منهما قبل قضاء القاضي لها بالنفقة وقبل تراضيهما على شيء لكل شهر يعتبر
الصلح منهما تقديرا وبعد احدهما اعتبر معاوضة وفائدة اعتبار التقدير ان يجوز الزيادة عليه والنقصان عنه وفائدة
اعتبار المعاوضة ان لا يجوز الزيادة على ذلك ولا النقصان فاذا صالحها على دراهم كل شهر ثم قال لا تكفيني نفقت ولو قال
الرجل لا اطيقه فانه لا يصدق في ذلك فانه التزمه باختياره وذلك دليل على كونه قادرا على اداء ما التزم فيلزمه جميع
ذلك الا ان يعرف القاضي عن حاله بالسؤال عن الناس فاذا اخبروه انه لا يطيق ذلك نقص عنه واوجب على قدر طاقته
فان لم يمض شيء من الشهر حتى صالحها من هذه الدراهم على شيء ان كان شيئا يجوز للقاضي ان يفرضه كما اذا صالح عن الدراهم على ثلاث
مخاتيم دقيق بعينه او بغير عينه فهو تقدير للنفقة وان كان ثوبا او نحوه فهو معاوضة ولا يشبه هذا الديون كما اذا كان
لرجل على اخر ثلاثة دراهم فصالحه من الدراهم على ثلاث مخاتيم دقيق بعينه او بغير عينه فهو تقدير للنفقة وان كان ثوبا او نحوه
فهو معاوضة ولا يشبه هذا الديون كما اذا كان لرجل على اخر ثلاثة دراهم فصالحه من الدراهم على ثلاث مخاتيم دقيق بغير
عينه فان الصلح لا يجوز لان الصلح فيه معاوضة لوجوب الدين قبل الصلح فكان بيع دين بدين فلا يجوز الا ان يدفع
الدقيق في المجلس واما هنا فقبل مضي الشهر فالنفقة لا تصير دينا فلم تكن معاوضة وانما هو تقدير للنفقة حتى لو مضى
الشهر وصارت الدراهم دينا ثم صالحها على دقيق بغير عينه لا يجوز ايضا لما قلنا انتهى وقد علم منه ان رضاهما وصلحهما
على شيء صالح للنفقة بعد فرض النفقة مبطل لتقرير القاضي حتى لا يلزمه الا ما تراضيا عليه بعد فرض القاضي فيستفاد منه
انهما لو اتفقا على ان تاكل معه نوبا بعد فرض النفقة او الانفاق على قدر معين فانه يبطل التقدير السابق لرضاها بذلك
وهي كثيرة الوقوع في زماننا وفي الذخيرة ايضا ولو صالحها من نفقة سنة على ثوب جاز فان استحق الثوب فان وقع الصلح عليه
بعد الفرض او الرضا فانها ترجع بما فرض لها او تراضيا عليه لان اخذها الثوب شراء وقد انفسخ بالاستحقاق فعادت بما
وان كان قبل الفرض والتراضي رجعت بقيمة الثوب ولو صالحها على وصيف وسط ولم يجعل له اجلا او اجله فان كان قبل الفرض
والتراضي جاز وان كان بعد احدهما لا يجوز وصلح المكاتبة عن نفقتها جائز كالصلح عن مهرها لانه حقها وكذلك العبد
المحجور اذا صالح عن نفقة امراته وقد تزوج باذن المولى وكذا صلح المكاتب عن نفقة امراته كل شهر جائز بالاولى انتهى **قوله**
وبموت احدهما تسقط المقضية اي بموت احد الزوجين تسقط النفقة المقضي بها لان النفقة صلة والصلات تسقط
بالموت كالهبة والدية والجزية وضمان العتق اطلقه فشمل ما اذا استدانت او لم تكن استدانت بغير اذن القاضي فانها
تسقط بموت احدهما كما لو انفقت من مال نفسها وان كانت الاستدانة بامر القاضي جزم في الظهيرية بعدم السقوط وصححه

في الذخيرة ونسبه الى الكافي للحاكم الشهيد لان للقاضي ولاية تامة بمنزلة استدانة الزوج بنفسه ولو استدان الزوج بنفسه
لا يسقط ذلك الدين بموت احدهما كذا هنا انتهى قيد بالموت لان سقوط النفقة المقضي بها بالطلاق مختلف فيه فجزم في
النقاية بسقوطها به كالموت مسويا بينهما وكذا في الجوهرة وذكر في الخانية والظهيرية وكما تسقط المفروضة بموت احد الزوجين
هل تسقط بالطلاق اختلفوا فيه قال بعضهم لا تسقط وقال القاضي الامام ابو علي النسفي وجدت رواية في السقوط
وذكر البقالي ان قول محمد تسقط ولا رواية عن ابي يوسف وذكر شمس الائمة الحلواني ان الخصاف لسقوط النفقة المفروضة سببا
اخر فقال تسقط بموته وموتها وتسقط اذا طلقها او ابانها انتهى هذه عبارتهما باللفظ وفي الخلاصة والبزازية وهل تسقط
النفقة المفروضة بالطلاق **حكي** عن القاضي الامام ابو علي النسفي انها تسقط وفي فتاوى البقالي ذكر الاختلاف بين
ابي يوسف ومحمد انتهى وفي الذخيرة ولو طلقها الزوج في هذا الوجه يسقط ما اجتمع عليه من النفقات بعد فرض القاضي كذا
حكي عن القاضي الامام ابي علي النسفي وكان يقول وجدنا رواية بهذه المسئلة في كتاب الطلاق وبه كان يفتي الصدر الشهيد و
الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني وشبهه بالذمي اذا اجتمع عليه خراج راسه ثم اسلم لا يسقط عنه ما كان اجتمع عليه ووجه
التشبيه به ان الذمي انما كان يوخذ منه خراج الراس لاصراره على الدين الباطل وقد زال ذلك المعنى بالاسلام فتسقط الجزية
كذا هنا المراة انما تستحق النفقة بالوصلة التي كانت بينهما وتلك الوصلة قد انقطعت بالطلاق واما اذا كانت النفقة مستدانة
بامر القاضي فانها لا تسقط بالطلاق وهو الصحيح لما ذكرنا انه كاستدانة الزوج بنفسه انتهى ما في الذخيرة وفي المجتبى لو طلقها
الزوج في هذه الوجوه فانه يسقط ما اجتمع عليه من النفقات بعد فرض القاضي انتهى فقد ظهر من هذا ان الراجح عندهم سقوطها
بالطلاق كالموت خصوصا قد افتى به الشيخان كما في الذخيرة وظاهر كلامهم انه لا فرق فيه بين الطلاق الرجعي والبائن لان في
عبارة الخانية والظهيرية قد عطف البائن على الطلاق فعلم ان الطلاق رجعي قال العبد الضعيف ينبغي ضعف القول
بسقوطها بالطلاق ولو بائنا لامور الاول انهم اتفقوا على انه يحبس في النفقة المفروضة اذا امتنع من دفعها ولو كانت تسقط
بالطلاق لامكنه ان يطلقها فتسقط ثم يراجعها الثاني انهم صرحوا بجواز اخذ الكفيل بالنفقة المفروضة بعد المدة التي
فرضها القاضي مع ان الكفالة لا تصح الا بدين صحيح قالوا وهو الذي لا يسقط الا بالاداء او الابراء فلو كان دين النفقة يسقط بالطلاق
لم يكن صحيحا فلم تصح الكفالة به ولا يضر سقوطه بموت احدهما لانه لعارض انه صلة والصلات تسقط بالموت قبل القبض
الثالث وهو اقواها ما ذكروه في باب الخلع فان الكل قد ذكروا ان الطلاق على مال لا يسقط شيئا من حقوق النكاح بخلاف الخلع على
مال ولا باس بذكر عباراتهم قال في البدائع ولا خلاف بينهم في الطلاق على مال انه لا يبرا به عن سائر الحقوق التي وجبت لها بسبب
النكاح انتهى فقد افاد عدم سقوط النفقة والكسوة المفروضتين بالطلاق على مال لانه صرح بسائر الحقوق وهي ثلاثة المهر
والنفقة والكسوة ولا يمكن حمله على المهر فقط لانه يبطل به قوله سائر الحقوق وقال قبله واما حكم الخلع فان كان بغير بدل بان
قال خالعتك ونوى الطلاق فحكمه ان يقع الطلاق ولا يسقط شيء من المهر والنفقة الماضية وان كان ببدل الى اخره فهذا
صريح في المسئلة ايضا وفي غاية البيان اما اذا كان العقد بلفظ الطلاق على مال فهل تقع البراءة عن الحقوق المتعلقة بالنكاح
ففي ظاهر الرواية لا تقع لان لفظ الطلاق لا يدل على اسقاط الحق الواجب بالنكاح وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة تقع البراءة
عنها لاتمام المقصود انتهى وظاهره ان الطلاق اذا لم يكن على مال لا يسقط شيئا من الحقوق الواجبة اتفاقا فهذا كله يدل
على ضعف الرواية السابقة خصوصا ان مفهوم الكتب حجة وقد قيد سقوطها بموت احدهما وظاهر ما في الخانية
والظهيرية ان الخصاف زاد الطلاق من عنده وليس له اصل في المذهب فالذي يتعين المصير اليه على كل مفت وقاض
اعتماد عدم السقوط خصوصا ما تضمنه القول بالسقوط من الاضرار بالنساء حتى استفتيت وقت تاليف هذا المحل
عن امراة لها كسوة مفروضة تجمد لها عشر سنين ولم يدفع لها الزوج ثم انها رفعته الى قاض وحكم عليه بالدفع فاستمهلها
يوما ثم ذهب الى قاض شافعي وخلعها عنده بغير علمها فحكم له القاضي الحنفي بسقوط الكسوة الماضية ولا يخفى ما في ذلك
من الضرر **فان قلت** لم لم تعتمد على تصحيح الزيلعي بقوله وكذا لا تسقط بالطلاق في الصحيح لما ذكرنا **قلت** لان كلامه
في النفقة المستدانة بامر القاضي وكلامنا في المفروضة فقط **قوله** ولا ترد المعجلة اي لا ترد النفقة المعجلة بموت
احدهما ونحوه بان عجل لها نفقة شهر بعد فرض القاضي او التراضي ثم مات احدهما اطلقه فشمل ما اذا كانت قائمة او
هالكة فان كانت هالكة فلا ترد شيئا اتفاقا وان كانت قائمة او مستهلكة فكذلك عندهما وقال محمد يحتسب لها نفقة ما
مضى وما بقي فهو للزوج وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه عليه بالاحتباس وقد بطل الاستحقاق
بالموت فبطل العوض بقدره كرزق القاضي ورزق المقاتلة ولهما انها صلة وقد اتصل بها القبض ولا رجوع في الصلات

بعد الموت لانها حكمها كما في البحر وفي فتح القدير والفتوى على قولهما وجعله الولوالجي واصحاب الفتاوى قول ابي يوسف قالوا والفتوى
عليه وشمل ما اذا كان المعجل الزوج او اباه لما في الولوالجية وغيرها ابو الزوج اذا دفع نفقة امراة ابنه مائة ثم طلقها الزوج
ليس للاب ان يسترد ما دفع لانه لو اعطاها الزوج والمسئلة بحالها لم يكن له ذلك عند ابي يوسف وعليه الفتوى فكذا اذا
اعطاها ابو الزوج انتهى وشمل الموت والطلاق لما ذكرناه وكذا في الخانية لو عجل لها ثم طلقها لم يكن له ان يسترد وفي فتح
القدير والموت والطلاق قبل الدخول سواء وفي نفقة المطلقة اذا مات الزوج اختلفوا قيل ترد وقيل لا تسترد بالاتفاق
لان العدة قائمة في موته كذا في الاقضية فعلى هذا لا ينبغي ان يقيد كلام المصنف بموت احدهما كما فعله الزيلعي بل يجعل مستقلا
ووجهه انها صلة لزوجته ولا رجوع فيما يهبه لزوجته والعبرة لوقتها لانه لا لوقت الرجوع فالزوجية من الموانع من الرجوع
كالموت ودفع الاب كدفع ابنه فلا اشكال **قوله** ويباع القن في نفقة زوجته يعني اذا كان تزوجه باذن المولى لانه دين
وجب في ذمته لوجود سببه وقد ظهر وجوبه في حق المولى فيتعلق برقبته كدين التجارة في العبد التاجر ومراده عند عدم الفداء
فان للمولى ان يفدي لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة فلو مات العبد سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانه صلة وكذا المهر
ولم ارهم صرحوا هنا بان المراة اذا اختارت استسعاءه في النفقة دون بيعه ان لها ذلك امر الا لكن صرحوا في الماذون للتجارة
اذا لحقه دين واختار الغرماء استسعاءه دون بيعه ان لهم ذلك ذكره الزيلعي في الماذون فينبغي ان يكون كذلك وينبغي ان المراة
اذا اختارت استسعاءه لنفقتها كل يوم ان يكون ذلك ايضا وقيدنا باذن المولى لانه لو تزوج بغير اذن المولى لا يباع في النفقة
لعدم وجوبها لعدم صحة النكاح ولذا لم يقيد المصنف بالاذن لان عند عدمه لم تكن زوجة تجب لها النفقة وكذا المهر لا يباع
فيه ولو دخل بها لعدم ظهوره في حق المولى وانما يطالب به بعد عتقه وقيد بالقن وهو العبد الذي لا حرية فيه بوجه عند
الفقهاء وفي اللغة العبد اذا ملك هو وابواه يستوي فيه الاثنان والجمع والمذكر والمؤنث كما في شرح النقاية لان المكاتب والمدبر
وولد ام الولد لا يباعون فيها لعدم جواز البيع وانما عليهم السعاية الا اذا عجز المكاتب فانه يباع لزوال المانع وقيد بنفقة
زوجته لان نفقة اولاده لا تجب عليه سواء كانت الزوجة حرة او امة اما اذا كانت حرة فلان الاولاد احرار تبعا لها والحر لا
يستوجب النفقة على العبد لا الزوجة وان كانت المراة امة فنفقة الاولاد على مولى الامة وان كانت نفقة الام على العبد
لان الاولاد تبع للام في الملك فتكون نفقة الاولاد على المالك لا على الزوج كذا في الولوالجية زاد في الكافي للحاكم وشرحه للسرخسي
وشرح الطحاوي والشامل وكذلك المكاتب لا تجب نفقة ولده سواء كانت امراته حرة او امة لهذا المعنى واذا كانت امراة المكاتب
مكاتبة وهما لمولى واحد فنفقة الولد على الام لان الولد تابع للام في كتابتها ولهذا كان كسب الولد لها وارش الجناية عليه
لها وميراثه لها فكذلك النفقة تكون عليها بخلاف ما اذا وطئ المكاتب امته فولدت حيث تجب نفقة الولد على المكاتب لانه
داخل في كتابته ولهذا يكون كسبه له وكذا ارش الجناية عليه له ولانه جزؤه فاذا تبعه في العقد كان نفقته عليه كنفقة نفسه
انتهى ولم ار متى يباع القن في النفقة فان القاضي اذا فرض لها نفقة كل شهر كذا وطالبت بالنفقة هل يباع لاجل النفقة
اليسيرة او تصبر المراة حتى يجتمع لها من النفقة قدر قيمته ان قلنا بالاول ففيه اضرار بالمولى ويقتضي ان يباع في نفقة يوم
اذا طلبتها ولم يفده السيد وان قلنا بالثاني ففيه اضرار بها خصوصا اذا كانت فقيرة وذكر في الذخيرة ما يدل على المراد
ولفظها فاذا اجتمع عليه من النفقة ما يعجز عن الاداء يباع فيه الا ان يفديه المولى انتهى فاذا فرض القاضي لها نفقة
شهر به فطالبته وعجز عن ادائه باعه القاضي ان لم يفده والله الموفق للصواب واطلق في بيعه لها فشمل سيده المزوج له
وغيره فاذا بيع فيها فاشتراه من علم به او لم يعلم ثم علم فرضي ظهر السبب في حقه ايضا فاذا اجتمعت عليه النفقة مرة اخرى
يباع ثانيا وكذا حاله عند المشتري الثالث وهلم جرا ولا يباع مرة بعد اخرى الا في دين النفقة لانها تتجدد شيئا فشيئا على حسب
تجدد الزمان على وجه يظهر في حق السيد فهو في الحقيقة دين حادث عند المشتري واما اذا لم يعلم المشتري بحاله او علم بعد الشراء
ولم يرض فله رده لانه عيب اطلع عليه كذا في فتح القدير وقد فرق الولوالجي وغيره ايضا بين دين النفقة وبين دين المهر بان العبد
انما بيع في جميع المهر لان المهر جميعه واجب فاذا بيع في جميع المهر لا يباع مرة اخرى وان بقي شيء من ذلك المهر فاما النفقة فانما
تجب شيئا فشيئا فاذا بيع فيها فانما بيع فيما اجتمع من النفقة وصارت واجبة فاما فيما لم يجتمع ولم تصر واجبة لا يتصور البيع
فيه فاذا وجبت نفقة اخرى فهذا دين حادث لم يبع فيه العبد مرة فجاز بيعه انتهى وهذا يدل على انه لو بيع في النفقة المجتمعة
فلم يف بكلها فاشتراه من هو عالم به فانه لا يباع لبقية النفقة الماضية لانها حينئذ كالمهر وانما يباع لما يجتمع من النفقة
عند المشتري وبهذا ظهر ان ما ذكره صدر الشريعة في شرح الوقاية من قوله صورته عبد تزوج امراة باذن المولى ففرض
القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه القدر ثم فبيع بحصتها لا يباع مرة اخرى انتهى سهو فاحش ظاهر لتصريحهم بان دين النفقة

في الحقيقة دين حادث عند المشتري ولانه يلزم عليه ان يكون دين النفقة اقوى من سائر الديون والامر بالعكس واطلق المصنف
في الزوجة فشمل الحرة والامة ويستثنى من الامة امة سيد العبد فانه لا نفقة لها على العبد بواها المولى بيتا او لا وانما هي
على المولى لانهما جميعا ملك المولى ونفقة المملوك على المالك كذا في الذخيرة وشمل بنت المولى فان لها النفقة على عبد ابيها لان
النفقة في معنى سائر الديون من وجه والبنت تستحق الدين على الاب وكذلك على عبد الاب كذا في الذخيرة ايضا وقد سئلت عن
كفن امراة العبد وتجهيزها على القول المفتى به من انه على الزوج وان تركت مالا فاجبت باني الى الان لم ارها صريحة لكن تعليلهم
لابي يوسف بان الكفن كالكسوة حال الحياة يقتضي ان يكون على العبد ومقتضاه ان يباع فيه كما يباع في كسوتها **قوله**
ونفقة الامة المنكوحة انما تجب بالتبوئة لانه لا احتباس الا بها فان بواها المولى معه منزلا فعليه النفقة لتحقق الاحتباس
والا فلا لعدمه واطلق في الزوج فشمل الحر والقن والمدبر والمكاتب واطلق في الامة فشمل القنة والمدبرة وام الولد واما
المكاتبة فهي كالحرة ولا يحتاج الى التبوئة لاستحقاق النفقة لانه لا حق فيها على حكم ملكها بصيرورتها اخص بنفسها
ومنافعها بعقد الكتابة ولهذا لم يبق للمولى ولاية الاستخدام فكانت كالحرة والتبوئة ان يخلي المولى بين الامة وزوجها في منزل
الزوج ولا يستخدمها كذا في كافي الحاكم وهو يفيد انه لو جاءت الامة من منزل زوجها بعد التبوئة وخدمت المولى في بعض الاوقات
من غير ان يستخدمها لم تسقط كما صرح به في الذخيرة وفيها لو جاءت الى بيت المولى في وقت والمولى ليس في البيت فاستخدمها اهله
ومنعوها من الرجوع الى بيته فلا نفقة لها لان استخدام اهل المولى اياها بمنزلة استخدام المولى وفيه تفويت التبوئة انتهى
وظاهر قوله ولا يستخدمها انه لو استخدمها وهي في منزل الزوج فلا نفقة لها لان للتبوئة شرطين فاذا فقد احدهما فقدت
ويدل عليه قولهم لو استخدمها بعد التبوئة سقطت النفقة لكن علله في الهداية بقوله لانه فات الاحتباس وهو يدل على انها
خدمته في بيت المولى وتعليل الزيلعي بقوله لزوال الموجب اولى وقيد بالامة لان نفقة الحرة واجبة مطلقا ولو كان زوجها
عبدا وما في الكتاب من تقييد زوجة العبد اذا كانت حرة بالتبوئة فقال في الذخيرة انه ليس بصحيح لان الحرة لا تحتاج اليها مطلقا
وقيد بالمنكوحة لان نفقة المملوكة على سيدها مطلقا وقد تقدم ان التبوئة من السيد ليست بلازمة لتقدم حقه على حق
الزوج ولو بوا الامة بعد الطلاق ولم يكن بواها قبله فلا نفقة لها لانها لم تستحق بهذا الطلاق فلا تستحق بعده ولو فاتت
التبوئة بعد الطلاق ثم عادت تعود النفقة كما في الولوالجية ولا يشكل على التعليل الحرة اذا كانت ناشزة فطلقها زوجها
فلها ان تعود الى بيت الزوج وتاخذ النفقة والسكنى كما ذكره الاسبيجابي للفرق المذكور في الولوالجية من ان في الامة النكاح
حالة الطلاق لم يكن سببا لوجوب النفقة لانه لم يكن سببا لوجوب الاحتباس اذ لا يجب التبوئة وفي الحرة النكاح حالة
الطلاق سبب لوجوب النفقة الا انها فوتت بالنشوز فاذا عادت وجبت انتهى وظاهره ان تقرير النفقة من القاضي قبل التبوئة
لا يصح لانه قبل السبب ولم اره صريحا وفي الذخيرة والولوالجية واذا كان للرجل نسوة بعضهن حرائر مسلمات وبعضهن اماء
ذميات فهن في النفقة سواء لان النفقة مشروعة للكفاية وذلك لا يختلف باختلاف الدين والرق والحرية الا ان الامة
لا تستحق نفقة الخادم انتهى وينبغي ان يكون هذا مفرعا على ظاهر الرواية من اعتبار حاله واما على المفتى به فليس في النفقة
سواء لاختلاف من يسار واعسار فليست نفقة الموسرة كنفقة المعسرة وليست نفقة الحرة كالامة كما لا يخفى ولم ار من نبه
عليه **قوله** والسكنى في بيت خال عن اهله واهلها معطوف على النفقة اي تجب السكنى في بيت اي الاسكان للزوجة
على زوجها لان السكنى من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى كما اوجب النفقة بقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم من وجدكم اي من طاقتكم اي مما تطيقونه ملكا او اجارة او عارية اجماعا واذا وجب حقا لها ليس له ان يشرك غيرها
فيه لانها تتضرر به فانها لا تامن على متاعها ويمنعها ذلك من المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها رضيت
بانتقاص حقها ودخل في الاهل الولد من غيرها لما بينا قيل الا ان يكون صغيرا لا يفهم الجماع فله اسكانه معها كما في فتح القدير
وخرج عنه امته وام ولده فليس للمراة الامتناع من اسكانهما معها على المختار كما سيذكره المصنف اخر الكتاب لانه يحتاج
الى استخدامها فلا يستغني عنها وانما ذكر البيت دون الدار لانه لو اسكنها في بيت من الدار مفرد وله غلق كفاها لان المقصود
حصل كذا في الهداية وقد اقتصر على الغلق فافاد انه لو كان الخلاء مشتركا بعد ان يكون له غلق يخصه وليس لها ان
تطالبه بمسكن اخر وبه قال الامام لان الضرر بالخوف على المتاع وعدم التمكن من الاستمتاع قد زال ولا بد من كون المراد
كون الخلاء مشتركا بينهم وبين غير الاجانب والذي في شرح المختار ولو كان في الدار بيوت وابت ان تسكن مع ضرتها او مع
احد من اهله ان اخلى لها بيتا او جعل له مرافق وغلقا على حدة ليس لها ان تطلب بيتا كذا في فتح القدير وهو يفيد انه لا بد
للبيت من بيت الخلاء ومن مطبخ بخلاف ما في الهداية وينبغي الافتاء بما في شرح المختار وبشرط ان لا يكون في الدار احد من احماء الزوجة

يؤذيها كما في الخانية قالوا للزوج ان يسكنها حيث احب ولكن بين جيران صالحين ولو قالت انه يضربني ويؤذيني فمره ان يسكنني بين
قوم صالحين فان علم القاضي ذلك زجره ومنعه عن التعدي في حقها والا يسأل الجيران عن صنيعه فان صدقوها منعه عن
التعدي في حقها ولا يتركها ثمة وان لم يكن في جوارها من يوثق به او كانوا يميلون الى الزوج امره باسكانها بين قوم صالحين
انتهى ولم يصرحوا بانه يضرب وانما قالوا زجره ولعله لانها لم تطلب تعزيره وانما طلبت الاسكان بين صالحين وقد علم من كلامهم
ان البيت الذي ليس له جيران فليس بمسكن شرعي ثم اعلم ان المسكن ايضا لابد ان يكون بقدر حالهما كما تقدم في الطعام والكسوة
فليس مسكن الاغنياء كمسكن الفقراء فلو اخر قوله بقدر حالهما عن المسكن لكان اولى وقدمنا ان النفقة اذا اطلقت فانها
تنصرف الى الطعام والكسوة والسكنى كما في الخلاصة فقولهم يعتبر في النفقة حالهما يشمل الثلاثة كما لا يخفى وفي البزازية
من الاجارات تزوج بها وبنى بها في منزل كانت فيه باجر ومضى عليه سنة فطالب الموجر المراة بالاجر فقالت له اخرجتك ان
المنزل بالكرا عليك الاجر لا يلتفت الى مقالها والاجر عليها لا على الزوج لانها العاقدة انتهى ومفهومه انها لو سكنت بغير
اجارة في وقف او مال يتيم او ما كان معدا للاستغلال فالاجرة عليه وفي البزازية اجرت دارها من زوجها وهما يسكنان فيه
لا اجر عليه انتهى ولم يذكر المصنف المونسة لانها ليست بواجبة عليه كما في الفتاوي السراجية يعني ليس عليه ان ياتي لها بامراة
تونسها في البيت اذا خرج اذا لم يكن عندها احد **قوله** ولهم النظر والكلام معها يعني في اي وقت اختار اهلها ذلك فلهم
ذلك لما في عدمه من قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر وقد افاد كلامه ان له ان يمنع اهلها من الدخول في بيته ولو ولدها
او ولدا لان المنزل ملكه وله حق المنع من دخول ملكه واما القيام على باب الدار فليس له منعهم منه كالكلام كما في الخانية
واختاره القدوري وقيل لا يمنعهم من الدخول وانما يمنعهم من القرار لان الفتنة في المكث وطول الكلام والصحيح خلاف كل
من القولين قالوا الصحيح انه لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ولا يمنعهما من الدخول عليها في كل جمعة وفي غيرهما من المحارم
في كل سنة وانما يمنعهم من الكينونة عندها وعليه الفتوى كما في الخانية وعن ابي يوسف في النوادر تقييد خروجها بان لا يقدرا
على اتيانها فان كانا يقدران على اتيانها لا تذهب وهو حسن فان بعض النسا لا يشق عليها مع الابا الخروج وقد يشق ذلك
على الزوج فتمنع وقد اختار بعض المشايخ منعها من الخروج اليهما وقد اشار الى نقله في شرح المختار والحق الاخذ بقول ابي يوسف
اذا كان الابوان بالصفة التي ذكرت وان لم يكونا كذلك ينبغي ان ياذن لها في زيارتهما في الحين بعد الحين على قدر متعارف اما في كل
جمعة فبعيد فان في كثرة الخروج فتح باب الفتنة خصوصا اذا كانت شابة والزوج من ذوي الهيئات بخلاف خروج الابوين فانه
ايسر ولو كان ابوها زمنا مثلا وهو يحتاج الى خدمتها والزوج يمنعها من تعاهده فعليها ان تعصيه مسلما كان الاب او كافرا كذا
في فتح القدير وقد استفيد مما ذكرناه ان لها الخروج الى زيارة الابوين والمحارم فعلى الصحيح المفتى به تخرج للوالدين في كل
جمعة باذنه وبغير اذنه ولزيارة المحارم في كل سنة مرة باذنه وبغير اذنه واما الخروج للاهل زائدا على ذلك فلها ذلك
باذنه قال في الظهيرية ويجوز للرجل ان ياذن لها في الخروج الى زيارة الابوين وتعزيتهما وعيادتهما وزيارة المحارم وفي الخلاصة
معزيا الى مجموع النوازل يجوز للزوج ان ياذن لها بالخروج الى سبعة مواضع زيارة الابوين وعيادتهما وتعزيتهما او احدهما
وزيارة المحارم فان كانت قابلة او غاسلة او كان لها على اخر حق تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك من
زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن وخرجت كانا عاصيين وتمنع من الحمام فان ارادت ان تخرج الى
مجلس العلم بغير رضا الزوج ليس لها ذلك فان وقعت لها نازلة ان سال الزوج من العالم واخبرها بذلك لا يسعها الخروج
وان امتنع من السؤال يسعها الخروج من غير رضا الزوج وان لم تقع لها نازلة لكن ارادت ان تخرج الى مجلس العلم لتتعلم مسئلة
من مسائل الوضوء والصلاة ان كان الزوج يحفظ المسائل ويذكر عندها له ان يمنعها وان كان لا يحفظ الاولى ان ياذن لها احيانا
وان لم ياذن فلا شي عليه ولا يسعها الخروج ما لم تقع لها نازلة وفي الفتاوي في باب المراة قبل ان تقبض مهرها لها
الخروج في حوائجها وتزور الاقارب بغير اذن الزوج فان اعطاها المهر ليس لها الخروج الا باذن الزوج انتهى وسكت في
الخانية الا انه زاد انها تخرج بغير الاذن ايضا اذا كانت في منزل يخاف السقوط عليها وقيد الحج بالفرض مع وجود المحرم
وقيد خروج القابلة والغاسلة باذن الزوج وفسر الغاسلة بمن تغسل الموتى وينبغي ان للزوج ان يمنع القابلة و
الغاسلة من الخروج لان في الخروج اضرارا به وهي محبوسة لحقه وحقه مقدم على فرض الكفاية بخلاف الحج الفرض لان
حقه لا يقدم على فرض العين وينبغي ان يحمل كلامهم هنا على المراة التي لم تكن مخدرة في مسئلة خروجها للخصومة عند القاضي
لانه حينئذ لا يقبل منها التوكيل واما اذا كانت مخدرة فليس لها الخروج بغير اذن الزوج لقبول التوكيل منها بغير رضا
الخصم اما الزوج او غيره ولم ار من نبه على هذا وسياتي في باب التعزير المواضع التي يجوز للزوج ان يضرب امراته فيها

وقالوا مسالة ان يمنع امراته من الغزل ولا تتطوع للصلاة والصوم بغير اذن الزوج كذا في الظهيرية وينبغي عدم تخصيص
الغزل بل له ان يمنعها من الاعمال كلها المقتضية للكسب لانها مستغنية لوجوب كفايتها عليه وكذا من العمل تبرعا لاجنبي
بالاولى وفي فتح القدير وحيث ابحنا لها الخروج فانما يباح بشرط عدم الزينة وتغيير الهيئة الى ما لا يكون داعية لنظر الرجال
والاستمالة قال الله تعالى ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى وقول الفقيه وتمنع من الحمام خالفه قاضيخان قال في فصل
الحمام في فتاواه حيث قال دخول الحمام مشروع للرجال والنسا جميعا خلافا لما قاله بعض الناس انتهى **قوله** وفرض
لزوجة الغائب وطفله وابويه في مال له عند من يقر به وبالزوجية ويوخذ منها كفيل بيان لنفقة الزوجة اذا كان زوجها
غائبا ولم يعطها نفقتها واستتبع نفقة الفروع والاصول عند غيبته ولا يخلو اما ان يكون له مال حاضر عند غيره او لا
فصرح بالاول واشار الى الثاني اما الاول فشرط لفرض القاضي شيئين ان يكون من عنده المال مقرا به وان يكون مقرا بالزوجية
لانه لما اقر بهما فقد اقر بحق الاخذ لها لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه واقرار صاحب اليد مقبول في حق
نفسه لا سيما هنا وكذا الولد الصغير والابوان لان لهم ان ياخذوا نفقتهم من ماله بغير قضا ولا رضاه فكان القضا
في حقهم اعانة وفتوى من القاضي وحكم الولد الكبير الزمن او الانثى مطلقا كالصغير لما سياتي وقيد بالطفل والابوين
للاحتراز عن غيرهم من الاقربا كالاخ والعم فان نفقتهم انما تجب بالقضا لانه مجتهد فيه والقضا على الغائب لا يجوز وللاحتراز
عن نفقة مملوكه واطلق فيمن عنده المال فشمل مودعه ومضاربه قالوا وكذا مديونه فلو قال المصنف عنده او عليه لكان
اولى لان عند للامانة فلو استعملت هنا للامانة والدين لكان جمعا بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد وهو لا يجوز وقوله
وبالزوجية اكتفا والا فكان ينبغي ان يقول وبالزوجية والنسب لانه لا تفرض النفقة لطفله وابويه حتى يكون مقرا
بالنسب كما في التبيين قالوا وعلم القاضي بهما كاقراره بهما وان علم القاضي احدهما يحتاج الى الاقرار بالاخر على الصحيح واطلق
في المال وهو في محل التقييد قالوا هذا اذا كان المال من جنس حقها دراهم او دنانير او تبرا او طعاما او كسوة من جنس حقها
اما اذا كان من خلاف جنس حقها لا تفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع ولا يباع مال الغائب بالانفاق اما عند
ابي حنيفة فلانه لا يباع على الحاضر فكذا على الغائب واما عندهما فلانه ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه لا يقضي
على الغائب لانه لا يعرف امتناعه وقيد باقراره بهما لانه لو جحد كون المال للغائب وجحد النكاح او جحدهما لم تقبل بينتها
على شي من ذلك اما على المال فلانها بهذه البينة تثبت الملك للغائب وهي ليست بخصم في اثبات الملك للغائب واما على
الزوجية فلانها بهذه البينة تثبت النكاح على الغائب والمودع والمديون ليسا بخصم في اثبات النكاح على الغائب ولا يمين
للمراة عليه لانه لا يستحلف الا من كان خصما كذا في الخانية من كتاب الوديعة وهي مما يستثنى من قولهم كل من اقر بشي لزمه فاذا
انكره يحلف عليه ولم يذكر المصنف استحلاف المراة قبل الفرض وفي الذخيرة ان القاضي يسال المراة هل عجل لها النفقة فان
قالت لا يستحلفها فاذا حلفت امرهما القاضي باعطا النفقة من ذلك وفي الخانية انه يحلفها انه ما اعطاها نفقة
ولا كانت ناشزة وقيد بنفقة من ذكر للاحتراز عن دين على الغائب فان صاحب الدين لو احضر غريما او مودعا للغائب لم يامر
القاضي بقضا الدين وان كان مقرا بالمال وبدينه لان القاضي انما يامر في حق الغائب بما يكون نظرا له وحفظا لملكه وفي
الانفاق على زوجته من ماله حفظ ملكه وفي قضا دينه قضا عليه بقول الغير وهو لا يجوز كذا في الذخيرة واطلق في فرض
النفقة فشمل ما اذا قال المودع ان الزوج امرني ان لا ادفع اليها شيئا فان القاضي لا يلتفت اليه ويامره بالانفاق ولا
ضمان عليه كذا في الذخيرة والضمير في قول المصنف فرض يعود الى ما ذكر اولا الثلاثة اي فرض النفقة والكسوة والسكنى
كما في الذخيرة وانما يوخذ منها كفيل لجواز انه قد عجل لها النفقة او كانت ناشزة او مطلقة قد انقضت عدتها فكان النظر له
في التكفيل بخلاف اخذ الكفيل عند قسمة التركة بين الورثة فانه ليس بحسن لجهالة المكفول له كما سياتي واختلف في
اخذ الكفيل هل هو واجب على القاضي او حسن ذهب السرخسي الى الاول والخصاف الى الثاني وصحح الصدر الشهيد الاول
لانه نصب ناظرا للعاجز فيجب عليه النظر اليه وهو في اخذ الكفيل وفي كتاب الاقضية ان القاضي لو لم ياخذ منها كفيلا
دفع اليها النفقة فهذا اشارة الى ان اخذ الكفيل نوع احتياط لا ان يكون لازما كذا في الذخيرة وذكر في المستصفى قوله
ويوخذ منها اي من المراة وفي بعض النسخ ويوخذ منه اي من اخذ النفقة او من كل واحد من الاصناف المذكورين انتهى وهذا
يدل على انه يوخذ الكفيل من الوالدين ايضا وهو الظاهر لانه انظر للغائب وقد يقال انه انما يوخذ منها لما تقدم واما
من الوالدين فانما هو لاحتمال التعجيل وقدمنا ان النفقة المعجلة للقريب اذا هلكت او سرقت فانه يقضي له باخرى بخلاف
الزوجة فليس في اخذ الكفيل احتياط للغائب لانه لو كان عجل ثم ادعى الوالد هلاكها قبل منه وقد يكون المال عند خصم

لانه لو كان له مال في بيته فطلبت من القاضي فرض النفقة فان علم بالنكاح بينهما فرض لها في ذلك المال لانه ايفاء لحق المراة وليس
بقضاء على الزوج بالنفقة كما لو اقر بدين ثم غاب وله مال حاضر من جنس الدين وطلب صاحب الدين من ذلك قضي له به اصله
حديث هند كما عرف وينبغي للقاضي ان يحلفها انه لم يعطها النفقة وياخذ منها كفيلا كما قدمناه كذا في الذخيرة ولو لم يكن
مال اصلا فطلبت من القاضي فرض النفقة فعندنا لا يسمع البينة لانه قضاء على الغائب وعنده يسمع القاضي البينة
ولا يقضي بالنكاح ويعطيها النفقة من مال الزوج وان لم يكن له مال امرها القاضي بالاستدانة فان حضر الزوج واقر
بالنكاح امره بقضاء الدين وان انكر ذلك كلفها القاضي اعادة البينة فان لم تعدها امرها القاضي برد ما اخذت وما يفعله
القضاة في زماننا من قبول البينة من المراة وفرض النفقة للغائب مما ينفذ لا لانه قول علمائنا الثلاثة في ظاهر الرواية ولانا
ينفذ لكونه مختلفا فيه اما مع زفر او مع ابي يوسف كما ذكره الخصاف وهو ارفق بالناس ثم على قول من يقول تفرض النفقة في
هذه المسئلة لا تحتاج المراة الى اقامة البينة على انه لم يخلف نفقة كذا في الذخيرة والخانية والحاصل ان القاضي اذا لم يعلم
النكاح فليس له فرض النفقة على الغائب ولو اقامت المراة البينة على ظاهر الرواية لكن لو سمع البينة وفرضها وامر بالاستدانة
جاز ونفذ كما هو قول زفر وابي يوسف وعليه العمل وهي من احد المسائل الستة التي يفتى فيها بقول زفر لحاجة الناس وفي فتح القدير
ونقل مثل قول زفر عن ابي يوسف فقوي عمل القضاة لحاجة الناس الى ذلك واذا كان للمراة اولاد صغار وغاب الاب ولم يترك
لهم نفقة تجبر الام على الانفاق ان كان لها مال ثم ترجع بذلك على الاب كذا في الخانية وبهذا علم ان الرجل اذا غاب وله زوجة
واولاد صغار ولم يترك شيئا فان القاضي يسمع البينة منها على النكاح ان لم يكن عالما به على ما عليه العمل ثم يفرض لها ولاولادها
نفقة ثم يامرها بالاستدانة فاذا جاء رجعت عليه بالمفروض لها ولاولادها واشار بقوله فرض الى ان المودع والمديون لو
انفقا بغير امر القاضي فان المودع ضامن ولا يبرأ المديون ولا رجوع للمنفق على من انفق عليه كما في الذخيرة وجعل في الخانية
نظير المودع لو قضى بالوديعة دين المودع بغير امر القاضي فانه يكون ضامنا انتهى مع انه في هذه المسئلة لا فرق بين امر القاضي
وعدمه فانه ليس للقاضي ان يقضي دين الغائب من وديعته كما قدمناه ولم يذكر المصنف الحكم بعد حضور الزوج قال في
الذخيرة فان حضر الزوج وقال كنت اوفيتها النفقة او ارسلت اليها النفقة فالقاضي يقول اقم البينة فان اقام امرها القاضي
برد ما اخذت لانه ظهر عند القاضي انها اخذت بغير حق وللزوج الخيار ان شاء اخذها بذلك وان شاء اخذ الكفيل وان لم
يكن للزوج بينة وحلفت المراة على ذلك فلا شيء على الكفيل وان نكلت عن اليمين ونكل الكفيل لزمهما وللزوج الخيار فقد ذكر
في هذه المسئلة نكولهما ونكول المراة امر لازم واما نكول الكفيل فليس بلازم بل اذا نكلت المراة فذلك يكفي لثبوت الخيار للزوج
وان لم ينكل الكفيل لان النكول اقرار والاصيل اذا اقر بالمال لزم الكفيل وان جحد الكفيل ولا ضمان على المودع لان امر القاضي
بالدفع اليها قد صح فصار كامره بنفسه انتهى ويخالفه ما في المبسوط وشرح الطحاوي انها لو اقرت انها تعجلت نفقتها
فالزوج ياخذ من المراة ولا ياخذ من الكفيل انتهى وسياتي في باب الكفالة الفرق بين الكفالة بدين قائم في الحال كقوله كفلت
بما لك عليه فلا يلزم الكفيل ما اقر به الاصيل وبين الكفالة بدين مستحب كقوله ما ثبت لك عليه او ذاب فيلزم الكفيل ما اقر
به كما في فتح القدير ولا يخفى ان الكفيل انما ضمن الدين القائم للحال لانها لما اخذت ثانيا ضمنها وكان وقت الضمان الدين قائما في
ذمتها للحال وهو ما اخذته ثانيا فظهر بهذا انه من القسم الاول فالحق ما في المبسوط وفي المجتبى ولم يذكر انه ياخذ منها كفيلا
بنفسها او بما اعطاها وذكر في شس فاذا حلفت فاعطاها النفقة اخذ منها كفيلا بذلك بط وهو الصحيح انتهى فقد صرح
بان الكفالة انما هو بما اخذته قبل الكفالة فهو نظير قوله كفلت بما لك عليه وفي الخانية وبعدما امر القاضي المودع او
المديون اذا قال المودع دفعت المال اليها لا لاجل النفقة قبل قوله ولا يقبل قول المديون الا ببينة انتهى ولم يذكر قولها
وينبغي ان يكون كالبينة لانها مقرة على نفسها وفي الخانية والوديعة اولى من الدين في البداءة بالانفاق منها عليها وفي الذخيرة
وينفق القاضي عليها من غلة الدار والعبد الذي هو للغائب لانه من جنس حقها واطلق المصنف في الغائب فشمل المفقود
وغيره كما في شرح الطحاوي ولم يقيد فيما عندي من الكتب النفيسة بشيء الا في الفتاوى الصيرفية فانه قال ايجاب النفقة
في مال الغائب بشرط ان تكون مدة سفر انتهى وهو قيد حسن يجب حفظه فانه فيما دونها يسهل احضاره ومراجعته **قوله**
وللمعتدة الطلاق اي يجب النفقة والكسوة والسكنى لمعتدة هذا هو ظاهر المختصر وذكر الزيلعي النفقة والكسوة ولم يذكر السكنى
والمنقول في الذخيرة والخانية والغاية والمجتبى ان المعتدة تستحق الكسوة قالوا وانما لم يذكرها محمد في الكتاب لان العدة لا تطول
غالبا فتستغني عنها حتى لو احتاجت اليها يفرض لها ذلك انتهى فظهر بهذا ان كسوة المعتدة على التفصيل ان استغنت
عنها لقصر المدة كما اذا كانت عدتها بالحيض وحاضت او بالاشهر فانه لا كسوة لها وان احتاجت اليها لطول المدة كما اذا كانت

ممتدة

ممتدة الطهر ولم تحض فان القاضي يفرض لها وهذا هو الذي حرره الطرسوسي في انفع الوسائل وهو تحرير حسن مفهوم من
كلامهم اطلق الطلاق فشمل البائن والرجعي لانها جزاء الاحتباس وهي محبوسة فيهما في حق حكم مقصود وهو الولد اذ العدة
واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة وفي المجتبى ونفقة العدة كنفقة النكاح وتسقط بمضي المدة الا بفرض او صلح
واذا استدانت عليه وهو غائب فان كان بقضاء رجع عليه وبغير قضاء اختلاف الروايات والمشايخ انتهى وفي الذخيرة والنفقة
واجبة للمعتدة طالت العدة او قصرت ويكون القول قولها في عدم انقضائها مع يمينها فان اقام الزوج بينة على اقرارها
بانقضائها برئ منها وان ادعت حبلا انفق عليها ما بينها وبين سنتين منذ يوم طلقها فان قالت كنت اظن اني حامل ولم احض
وانا ممتدة الطهر الى هذه الغاية واظن ان هذا الذي بي ريح وانا اريد النفقة حتى تنقضي عدتي وقال الزوج قد ادعيت
الحبل واكثره سنتان فالقاضي لا يلتفت الى قوله ويلزمه النفقة ما لم تنقض العدة اما بثلاث حيض او بدخولها في حد
الاياس ومضي ثلاثة اشهر بعده فان حاضت في مدة الاشهر الثلاثة استقبلت العدة بالحيض والنفقة واجبة لها في
جميع ذلك ما لم يحكم بانقضاء العدة وهكذا في الخلاصة وقد وقعت حادثة في زماننا هي انها ادعت الحبل ولم يصدقها
فقرر لها نفقة على انها ان لم تكن حاملا ردت ما اخذته ولا يخفى انه شرط باطل وفي الخلاصة المعتدة اذا لم تاخذ النفقة
حتى انقضت عدتها سقطت نفقتها هذا اذا لم تكن مفروضة اما اذا كانت مفروضة ذكر الصدر الشهيد في الفتاوى الصغرى
عن شمس الائمة الحلواني انه قال المختار عندي انها لا تسقط انتهى وذكر الخلاف في الخانية ايضا وفي الذخيرة ان كان القاضي امرها
بالاستدانة واستدانت فلها الرجوع على الزوج لانه كاستدانته بنفسه وان لم يامرها القاضي بالاستدانة ففيه خلاف
واشار السرخسي الى انها تسقط حيث علل فقال سبب استحقاق هذه النفقة العدة والمستحق بهذا السبب في حكم الصلة
فلا بد من قيام السبب لاستحقاق والمطالبة الا ترى ان الذمي اذا اسلم وعليه خراج راسه لم يطالب بشيء منه فكذا هنا وهو الصحيح
انتهى فعلى هذا لا بد من اصلاح المتون فانهم صرحوا انها تجب بالقضاء او الرضا وتصير دينا وهنا لا تصير دينا بالقضاء
الا اذا لم تنقض العدة وهو يرجح ان المقضي بها تسقط بالطلاق لانه يشترط للمطالبة بها قيام السبب وفي الذخيرة على الزوج
مؤنة سكنى المعتدة فان لم يكن له منزل مملوك يكتري منزلا لها ويكون الكراء عليه فان كان معسرا تؤمر المراة ان تستدين الكراء ثم
ترجع على الزوج اذا ايسر كما هو الحكم في النفقة حال قيام النكاح فان كان الطلاق بائنا فان كان المنزل ملكا للزوج ينبغي
ان يخرج الزوج من المنزل ويعتزل عنها ويتركها في ذلك المنزل الى انقضاء عدتها وكذلك ان كان المنزل بالكراء وان سكن في
منزل اخر يجوز لكن الافضل ان يتركها في المنزل الذي كانا يسكنان فيه قبل الطلاق وان كان الطلاق رجعيا فقد ذكر الخصاف
انه يسكنها في المنزل الذي كانا يسكنان فيه قبل الطلاق لكن الزوج يخرج او يعتزل عنها في ناحية انتهى وفيها ايضا المعتدة
اذا خرجت من بيت العدة تسقط نفقتها ما دامت على النشوز فان عادت الى بيت الزوج كان لها النفقة والسكنى ثم الخروج
عن بيت العدة على سبيل الدوام ليس بشرط لسقوط نفقتها فانها اذا خرجت زمانا وسكنت زمانا لا تستحق النفقة وفي
فتاوى النسفي المعتدة عن طلاق بائن اذا تزوجت في العدة ووجد الدخول وفرق بينهما ووجبت العدة منهما لا نفقة على
الزوج الثاني لفساد نكاحه وهي للاول اذا لم تخرج من بيت العدة فان خرجت فلا ولا توصف بالنشوز لمنعها نفسها منه
هنا لان الطلاق بائن والحمل زائل انتهى وفي الذخيرة ايضا واذا صالح الرجل امراته عن نفقتها ما دامت في العدة على دراهم
مسماة لا يزيدها عليها حتى تنقضي ينظر ان كان عدتها بالحيض لا يجوز الصلح للجهالة وان كانت بالاشهر جاز لعدمها واذا خلعها
او ابانها ثم صالحها من السكنى على دراهم لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال حق الله تعالى في السكنى وفي المحيط خالعها على ان لا نفقة
لها ولا سكنى فلها السكنى دون النفقة لان النفقة حقها فيصح الابراء عنها دون السكنى وفي الولوالجية المختلعة بنفقة عدتها
هل تخرج في حوائجها بالنهار تكلموا فيه والمختار انها لا تخرج لانها هي التي ابطلت حقها في النفقة فلم يصح الابطال فيما يؤدي الى
ابطال حق الشرع انتهى **قوله** لا للموت والمعصية اي لا تجب النفقة لمعتدة الموت ولا لمعتدة وقعت الفرقة بينها وبين
زوجها بمعصية من جهتها كالردة وتقبيل ابن الزوج اما المتوفى عنها زوجها فلان احتباسها ليس لحق الزوج بل لحق الشرع فان
التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعريف عن براءة الرحم ليس بمراعى فيه حتى لا يشترط فيه الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان
النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة اطلقه فشمل ما اذا كانت حاملا لكن قال في
الظهيرية واذا انفق الوصي على الحامل للحمل فضمن يرجع على المراة بما انفق الا ان يكون ذلك باذن القاضي لان عليا وشريحا
كانا يريان ذلك للحمل من جميع المال انتهى وشمل السكنى والنفقة فلا سكنى لها ايضا كذا في المبسوط واما الفرقة بمعصية من
جهتها فلانها صارت حابسة نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة بخلاف المهر بعد الدخول لانه وجد التسليم في حق

المهر بالوطي قيد بالمعصية اي بمعصيتها لان الفرقة من قبلها بغير معصية كخيار العتق وخيار البلوغ والتفريق بعدم الكفاءة
لا يسقط نفقتها لانها حبست نفسها بحق كما اذا حبست نفسها لاستيفاء المهر فالحاصل ان الفرقة اما من قبله او قبلها فان
كانت من قبله فلها النفقة مطلقا سواء كانت بمعصية او بغير معصية طلاقا كانت او فسخا كطلاقه ولعانه وعنته
او تقبيله بنت زوجته او بايلائه مع عدم فيئه حتى مضت اربعة اشهر او ابائه الاسلام اذا اسلمت هي وارتداده وعرض عليه الاسلام
فلم يسلم وان كان من قبلها فان كانت بمعصية فلا نفقة لها واما السكنى فقالوا بوجوبه كما في الخانية وشرح الطحاوي وفي فتح
القدير لها السكنى في جميع الصور لان القرار في منزل الزوج حق عليها فلا يسقط بمعصيتها اما النفقة فحق لها فتجازى بسقوطها
بمعصيتها وبما قررناه علم ان المصنف لو قال والمعتدة الطلاق او الفسخ الا اذا وقعت الفرقة بمعصيتها فلا نفقة لها الا السكنى
لكان اولى واعلم ان كلامه خال عن معتدة الفسخ والمعصية شاملة لمعصيتها ولمعصيته وفي الذخيرة وفرق بين النفقة وبين المهر
فان الفرقة اذا جاءت من قبل المراة قبل الدخول يسقط المهر سواء كانت عاصية او محقة لان المهر عوض من كل وجه ولهذا لا يسقط
بموت احدهما فاذا فات العوض بمعنى من جهة من له العوض سقط فاما النفقة فعوض من وجه صلة من وجه فاذا كان بينهما اعتبر
عوضا متى جاءت بسبب هو معصية وصلة متى جاءت بحق **قوله** وردتها بعد البت تسقط نفقتها لا تمكين ابنه يعني لو
طلقها ثلاثا ثم ارتدت سقطت نفقتها ولو مكنت ابن زوجها بعد البينونة لا تسقط مع ان الفرقة فيهما بالطلاق لا من جهتها
بمعصية لان المرتدة تحبس حتى تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا يقع الفرق وفي الحقيقة لا فرق بين المسئلتين
لان المرتدة بعد البينونة لو لم تحبس يجب لها النفقة كما في غاية البيان والمحيط كالممكنة والممكنة اذا لم تلزم بيت العدة لا نفقة
لها فليس للردة او التمكين دخل في الاسقاط وعدمه بل ان وجد الاحتباس في بيت العدة وجبت والا فلا ولو حبست المعتدة
للردة ثم تابت ورجعت يجب النفقة لعود الاحتباس كالناشزة اذا عادت لزوال المانع بخلاف المبانة بالردة اذا اسلمت لا تعود
نفقتها لسقوط نفقتها اصلا لمعصيتها والساقط لا يعود ولو لحقت بدار الحرب ثم عادت وتابت فلا نفقة لها لسقوط
العدة باللحاق حكما لتباين الدارين لانه بمنزلة الموت فانعدم السبب الموجب قيد بالطلاق البائن لان المعتدة عن رجعي اذا
طاوعت ابن زوجها او قبلته بشهوة فلا نفقة لها لان الفرقة لا تقع بالطلاق وانما وقعت بسبب وجد منها وهو معصيتها
واطلقه فشمل البائن بالواحدة والثلاث وما في الهداية من تقييده بالثلاث اتفاقي وفي المحيط الاصل ان كل امراة لا نفقة
لها يوم الطلاق فليس لها نفقة ابدا الا الناشزة كالمعتدة عن النكاح الفاسد والامة المزوجة اذا لم يبوئها المولى بيتا
انتهى ثم قال بعده لو طلقها وهي مبوءة فلها النفقة فان اخرجها المولى بطلت فان اعادها عادت النفقة فلو بوأها بعد الطلاق
الرجعي وجبت النفقة لانها منكوحة بخلاف المبانة **قوله** ولطفله الفقير اي تجب النفقة والسكنى والكسوة لولده
الصغير الفقير لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف فهي عبارة في ايجاب نفقة المنكوحات اشارة الى
ان نفقة الاولاد على الاب وان النسب له وانه لا يعاقب بسببه فلا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطي جاريته وان علم حرمتها
وان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها احد وان الولد اذا كان غنيا والاب فقيرا محتاجا لم يشارك الولد احد في نفقة
الوالد ذكره المصنف في شرح المنار قيد بالطفل وهو الصبي حين يسقط من البطن الى ان يحتلم ويقال جارية طفل وطفلة
كذا في المغرب وبه علم ان الطفل يقع على الذكر والانثى ولذا عبر به لان البالغ لا تجب نفقته على ابيه الا بشروط نذكرها وقيد
بالفقر لان الصغير اذا كان له مال فنفقته في ماله ولا بد من التقييد بالحرية لما اسلفناه ان الولد المملوك نفقته على مالكه لا على
ابيه حرا كان الاب او عبدا والحاصل ان الاب لا يخلو اما ان يكون غنيا او فقيرا والصغير كذلك فان كان الاب والصغير غنيين
فان الاب ينفق عليه من مال نفسه ان كان حاضرا وان كان مال الصغير غائبا وجب على الاب فان اراد الرجوع انفق عليه باذن
القاضي فلو انفق بلا امره ليس له الرجوع في الحكم الا ان يكون اشهد انه انفق ليرجع ولو لم يشهد لكنه انفق بنية الرجوع لم يكن
له رجوع في الحكم وفيما بينه وبين الله تعالى يحل له الرجوع وان كان للصغير عقار او اردية او ثياب واحتيج الى النفقة كان للاب ان
يبيع ذلك كله وينفق عليه لانه غني بهذه الاشياء وان كانا فقيرين فعند الخصاف ان الاب يتكفف الناس وينفق على اولاده الصغار
وقيل نفقتهم في بيت المال هذا اذا كان عاجزا عن الكسب وان كان قادرا على الكسب اكتسب فان امتنع عن الكسب حبس بخلاف سائر
الديون ولا يحبس والد وان علا في دين ولده وان سفل الا في النفقة لان الامتناع اتلاف النفس واذا لم يف كسبه بحاجته
او لم يكتسب لعدم تيسره انفق عليهم القريب ورجع على الاب اذا ايسر وان كان الاب غنيا والولد الصغير فقيرا فالنفقة على
الاب الى ان يبلغ الذكر حد الكسب فان لم يبلغ الحلم فاذا كان هذا كان للاب ان يؤجره وينفق عليه من اجرته وليس له في الانثى
ذلك فلو كان الاب مبذرا يدفع كسب الابن الى امين كما في سائر املاكه وان كان الاب فقيرا والصغير غنيا لا تجب نفقته

على ابيه بل نفقة ابيه عليه كذا في الذخيرة وذكر الولوالجي ان في كل موضع اوجبنا نفقة الولد فانه يدخل فيه الاولاد والاولاد
البنات والبنين وفي الذخيرة ان الام اذا خاصمت في نفقة الاولاد فان القاضي يفرض على الاب نفقة الصغار الفقراء ويدفع
النفقة اليها لانها ارفق بالاولاد فان قال الاب انها لا تنفق وتضيق عليهم لا يقبل قوله لانها امينة ودعوى الخيانة على
الامين لا تسمع من غير حجة فان قال للقاضي سل جيرانها فالقاضي يسال جيرانها احتياطا وانما يسال من كان يداخلها فان اخبر
جيرانها بما قال الاب زجرها القاضي ومنعها عن ذلك نظرا لهم ومن مشايخنا من قال اذا وقعت المنازعة بين الزوجين
كذلك وظهر قدر النفقة فالقاضي بالخيار ان شاء دفعها الى ثقة يدفعها اليها صباحا ومساء ولا يدفع اليها جملة وان
شاء امر غيرها ان ينفق على الاولاد واذا صالحت المراة زوجها عن نفقة الاولاد الصغار موسرا كان الزوج او معسرا جاز واختلف
المشايخ في طريق جواز هذا الصلح فقال بعضهم لان الاب متولي العاقد من الجانبين كبيعه مال ولده الصغير من نفسه وشرائه
كذلك وقال بعضهم لان العاقد الاب من جانب نفسه والام من جانب الصغار لان نفقتهم من اسباب التربية والحضانة وبي الام
ثم ينظر ان كان ما وقع عليه الصلح اكثر من نفقتهم بزيادة يسيرة فهي عفو وهي ما تدخل تحت تقدير المقدرين وان كانت لا تدخل
طرحت عنه وان كان المصالح عليه اقل بان كان لا يكفيهم يزاد الى مقدار كفايتهم **قوله** ولا تجبر امه لترضع لانه كالنفقة
وهي على الاب وعسى لا تقدر عليه فلا تجبر عليه قضاء وتؤمر به ديانة لانه من باب الاستخدام وهو واجب عليها ديانة كما قدمناه
اطلقه فشمل ما اذا كان الاب لا يجد من يرضعه او كان الولد لا ياخذ ثدي غيرها ونقل الزيلعي والاتقاني انه ظاهر الرواية
لانه يتغذى بالدهن وغيره من المائعات فلا يؤدي الى ضياعه ونقل عدم الاجبار في هذه الحالة في المجتبى عن البعض قال
والاصح انها تجبر عند الكل انتهى وجزم به في الهداية وفي الخانية وعليه الفتوى وذكر في فتح القدير انه الاصوب لان
قصر الرضيع الذي لم يانس الطعام على الدهن والشراب سبب تمريضه وموته انتهى وفي الخانية وان لم يكن للاب ولا للولد الصغير
مال تجبر الام على الارضاع عند الكل انتهى فمحل الخلاف عند قدرة الاب بالمال وفي غاية البيان معزيا الى التتمة عن اجارة
العيون عن محمد فيمن استاجر ظئرا للصبي شهرا فلما انقضى الشهر ابت ان ترضعه والصبي لا يقبل ثدي غيرها قال اجبرها ان ترضع
قوله ويستاجر من ترضعه عندها اي ويستاجر الاب من يرضع الطفل عند الام لان الحضانة لها والنفقة عليه
اطلقه وقيده في الهداية بارادة الام للحضانة وهو مبني على ما صححه من ان الام لا تجبر عليها لانها حقها وعلى ما اختاره الفقهاء
الثلاثة من الجبر فليس معلقا بارادتها لانها حق الصبي عليها وفي الذخيرة لا يجب على الظئر ان تمكث في بيت الام اذا لم يشترط عليها
ذلك وقت العقد وكان الولد يستغني عن الظئر في تلك الحالة بل لها ان ترضع وتعود الى منزلها كما لها ان تحمل الصبي اليه منزلها
او تقول اخرجوه فترضع عند فناء الدار ثم تدخل الولد على الوالدة الا ان يشترط عند العقد ان الظئر تكون عند الام
فحينئذ يلزمها الوفاء بذلك الشرط انتهى وفي الخزانة عن التفاريق لا تجب في الحضانة اجرة المسكن الذي يحضن فيه الصبي
وقال اخرون تجب ان كان له مال والا فعلى من تجب عليه نفقته انتهى **قوله** لا امه لو منكوحة او معتدة اي لا يستاجر
امه لو منكوحة او معتدته لان الارضاع مستحق عليها ديانة قال الله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت
لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر ظهرت قدرتها فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه اطلق في المعتدة
فشمل المعتدة عن رجعي وبائن وهو في الرجعي رواية واحدة وفي البائن رواية وفي رواية اخرى جاز استئجارها لان النكاح
قد زال وجه الاول انه باق في حق بعض الاحكام كذا في الهداية من غير ترجيح صريح وان كان تاخير وجه المنع يدل على انه المختار
عنده كما هو عادته وصحح في الجوهرة الجواز فكان الاولى للمصنف ان يقيد المعتدة بالرجعي وذكر في فتح القدير عن بعضهم ان
ظاهر الرواية الجواز وقيد بالام لانه لو استاجر منكوحته لترضع ولده من غيرها جاز لانه لم يجب عليها ارضاعه بخلاف
الام لانه وجب عليها ارضاعه ديانة كما قدمناه عن الهداية وظاهره انه لا يجوز لها اخذ الاجر من مال الصغير لو كان
له مال لكن في الذخيرة هذا اذا لم يكن للصغير مال فاما اذا كان له مال هل يجوز ان يفرض اجرة الرضاع في ماله ذكر الصدر
الشهيد انه روي عن محمد انه يفرض في مال الصبي وهذا في اجارات القدوري وليس فيه اختلاف الروايتين ولكن ما
روي عن محمد انه يفرض في مال الصبي تاويله اذا لم يكن للاب مال وما ذكر ان الزوج اذا استاجرها لا يجوز تاويله اذا فرض
اجرة الرضاع في مال نفسه فلا تستحق ذلك كيلا يؤدي الى اجتماع اجر الرضاع مع نفقة النكاح في مال واحد وهذا
المعنى لا يتحقق اذا فرض لها في مال الصغير فقلنا انها تستحق ذلك انتهى فالحاصل ان على تعليل صاحب الهداية لا تاخذ
شيئا في مقابلة الارضاع لا من الزوج ولا من مال الصغير لوجوبه عليها وعلى ما علل به في الذخيرة من ان المنع انما هو
لاجتماع واجبين وفي المجتبى لو استاجرها وجعله من مال الصبي لارضاعه جاز وفي ماله لا يجوز حتى لا يجتمع عليه نفقة

النكاح وا لارضاع انتهى فان قلت وهي احق بعدها ما لم تطلب زيادة اي الام احق بارضاع ولدها من الاجنبية بعد
انقضاء العدة ما لم تطلب اجرة زائدة على اجرة الاجنبية للارضاع فحينئذ لا تكون احق وانما جاز لها اخذ الاجرة بعد
انقضائها لان النكاح قد زال بالكلية وصارت كالاجنبية قلت ان الوجوب عليها مقيد بايجاب رزقها على
الاب بقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن في حال الزوجية والعدة هو قائم برزقها وفيما بعد العدة لا يقوم شيء فتقوم
الاجرة مقامه كما في فتح القدير وانما كانت احق لانها اشفق فكان نظرا للصبي في الدفع اليها وان التمست زيادة لم يجبر
الزوج عليها دفعا للضرر عنه واليه الاشارة بقوله تعالى لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزامه لها
اكثر من اجرة الاجنبية وفي الذخيرة لو صالحت المراة زوجها على اجر الرضاع على شيء ان كان الصلح حال قيام النكاح او في
العدة عن طلاق رجعي لا يجوز وان كان عن طلاق بائن واحدة او ثلاثا جاز على احدى الروايتين لان الصلح على ان يعطيها
شيئا لترضع ولدها استيجار لها واذا جاز الصلح فهو كما لو استاجرها على عمل اخر من الاعمال على دراهم وصالحها عن تلك
الدراهم على شيء بعينه جاز وان صالح عنها على شيء بغير عينه لا يجوز الا ان يدفع ذلك في المجلس حتى لا يكون بيع دين بدين وفي
كل موضع جاز الاستيجار ووجبت النفقة لا تسقط بموت الزوج لانها اجرة وليست بنفقة انتهى وكذا ذكر في الولوالجية
لا تسقط هذه الاجرة بموته بل تكون اسوة الغرماء انتهى فالحاصل انه اجرة فلذا لا تتوقف على القضاء وظاهر المتون ان
الام لو طلبت الاجرة اي اجرة المثل والاجنبية متبرعة بالارضاع فالام اولى لانهم جعلوا الام احق في سائر الاحوال
الا في حالة طلبها الزيادة على اجرة الاجنبية والمصرح به خلافه كما في التبيين وغيره ان الاجنبية اولى لكن هي اولى في
الارضاع اما في الحضانة ففي الولوالجية وغيرها رجل طلق امراته وبينهما صبي وللصبي عمة ارادت ان تربيه وتمسكه
من غير اجر من غير ان تمنع الام عنه والام تابى ذلك وتطالب الاب بالاجر ونفقة الولد فالام احق بالولد وانما يظهر حق
الام اذا طلبت الام في اجر الرضاع باكثر من اجر مثلها والصحيح انه يقال للام اما ان تمسكي الولد بغير اجر واما ان تدفعي الى العمة
انتهى ولم ار من صرح بان الاجنبية كالعمة في ان الصغير يدفع اليها اذا كانت متبرعة والام تريد الاجر على الحضانة ولا
تقاس على العمة لانها حاضنة في الجملة وقد كثر السؤال عن هذه المسئلة في زماننا وهو ان الاب ياتي باجنبية متبرعة بالحضانة
فهل يقال للام كما يقال لو تبرعت العمة وظاهر المتون ان الام تاخذه باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى بخلاف العمة على الصحيح
الا ان يوجد نقل صريح في ان الاجنبية كالعمة والظاهر ان العمة ليست قيدا بل كل حاضنة كذلك بل الخالة كذلك بالاولى
لانها من قرابة الام ثم اعلم ان ظاهر الولوالجية ان اجرة الرضاع غير نفقة الولد للعطف وهو للمغايرة فاذا استاجر الام
للارضاع لا يكفي عن نفقة الولد لان الولد لا يكفيه اللبن بل يحتاج معه الى شيء اخر كما هو المشاهد خصوصا الكسوة
فيفرض القاضي له نفقة غير اجرة الارضاع وغير اجرة الحضانة فعلى هذا يجب على الاب ثلاثة اجرة الرضاع واجرة
الحضانة ونفقة الولد اما اجرة الرضاع فقد صرحوا بها هنا واما اجرة الحضانة فصرح بها قارئ الهداية في فتاواه
واما نفقة الولد فصرحوا بها في الاجارات في اجارة الظئر قال الزيلعي فيها والطعام والثياب على الوالد وما ذكره محمد
من ان الدهن والريحان على الظئر فهو على عادة اهل الكوفة انتهى فالحاصل ان الام ليس عليها الا الارضاع واصلاح طعامه
وغسل ثيابه كذا في الخانية وبعد الفطام يفرض القاضي نفقة الصغير على طاقة الاب ويدفع الى الام حتى تنفق على
الاولاد انتهى الا ان يقال ان مراده النفقة الكاملة بخلافها في زمن الرضاع فانها قليلة وفي المجتبى واذا كان للصبي مال
فمؤنة الرضاع ونفقته بعد الفطام في مال الصغير ومدة الرضاع ثلاثة اوقات ادنى وهو حول ونصف واوسط
وهو حولان ونصف حتى لو نقص عن الحولين لا يكون شططا ولو زاد لا يكون تعديا فلو استغنى الولد دون الحولين ففطمته
في حول ونصف حل بالاجماع ولا اثم ولو لم يستغن بحولين حل لها ان ترضعه بعدهما عند عامة المشايخ الا عند خلف
ابن ايوب واما الكلام في استحقاق الاجرة فمنهم من قال انه على الخلاف حتى ان المبانة تستحق الى حولين ونصف عنده وعندهما
الى حولين فقط واكثر المشايخ على ان مدة الرضاع في حق الاجر حولان عند الكل حتى لا تستحق بعد الحولين اجماعا وتستحق
اجماعا انتهى وظاهر كلامهم ان وجوب اجر الارضاع لا يتوقف على عقد اجارة مع الام بل تستحقه بالارضاع مطلقا في المدة
المذكورة وقدمنا انه ليس بنفقة وفي الظهيرية واذا اقرت المعتدة انها قبضت نفقة اولادها الصغار لخمسة اشهر ثم
قالت انما قبضت عشرين درهما ونفقة خمسة اشهر مائة درهم لم تصدق على ذلك وان قالت ضاعت النفقة فانها ترجع
على ابيهم بنفقتهم دون حصتها انتهى قوله ولابويه واجداده وجداته لو فقراء اي تجب النفقة لهؤلاء اما الابوين
فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان الابن يعيش في نعم الله تعالى

ويتركهما

ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الاباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم تسببوا لاحيائه
فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب النفقة في ماله اولى من ايجابها في مال غيره
بخلاف نفقة الزوجة حيث تجب مع الغنى لانها تجب لاجل الحبس الدائم كرزق القاضي ولو ادعى الولد غنى الاب وانكره
الاب فالقول للاب والبينة للابن وفي المبتغى بالمعجمة اذا كان الاب محتاجا وابى الابن ان ينفق عليه وليس ثمة قاض يرفع الامر
اليه له ان يسرق من مال ابنه وبوجود قاض ثمة ياثم بسرقة ماله ولو اعطى الابن ما لا يكفيه يجوز له ان ياخذ الى ان
تقع له الكفاية وبسرقته ما فوق الكفاية ياثم ولذا اذا لم يكن محتاجا ولم تكن نفقته عليه لا يحل له ان يسرق مال ابنه
انتهى واطلق في الابن ولم يقيده بالغنى مع انه مقيد به لما في شرح الطحاوي ولا يجبر الابن على نفقة ابويه المعسرين
اذا كان معسرا الا اذا كان بهما زمانة او بهما فقر فقط فانهما يدخلان مع الابن ويأكلان معه ولا يفرض لهما نفقة على
حدة انتهى وفي الخانية ولا تجب على الابن الفقير نفقة والده الفقير كما اذا كان الوالد يقدر على العمل وان كان الوالد
زمنا او لا يقدر على عمل وللابن عيال كان على الابن ان يضم الاب الى عياله وينفق على الكل والموسر في هذا الباب من يملك
ما لا فاضلا عن نفقة عياله ويبلغ الفاضل مقدارا تجب فيه الزكاة انتهى وفي الخلاصة المختار في الفقير الكسوب
ان يدخل الابوين في نفقته وقيد بفقرهم فقط لانه لو كان فقيرا وله قدرة على الكسب فان الابن يجبر على نفقته وهو قول
السرخسي وقال الحلواني لا يجبر اذا كان الاب كسوبا لانه غني باعتبار الكسب فلا ضرورة في ايجاب النفقة على الغير واذا كان
الابن قادرا على الكسب لا تجب نفقته على الابن فلو كان كل منهما كسوبا يجب ان يكتسب الابن وينفق على الاب فالمعتبر في ايجاب
نفقة الوالدين مجرد الفقر قيل هو ظاهر الرواية لان معنى الاذى في ايكاله الى الكد والتعب اكثر منه في التافيف المحرم بقوله
تعالى فلا تقل لهما اف كذا في فتح القدير والقائل بانه ظاهر الرواية صاحب الذخيرة والضمير في قوله ولابويه يعود الى
الانسان المفهوم فافاد باطلاقه انه لا فرق بين الذكر والانثى وفي الهداية وهي على الذكور والاناث بالسوية في ظاهر
الرواية وهو الصحيح لان المعنى يشملهما انتهى وفي الخلاصة وبه يفتى وفي فتح القدير وهو الحق لتعلق الوجوب بالولادة وهو
يشملهما بالسوية بخلاف غير الولاد لان الوجوب علق فيه بالارث انتهى وفي الخانية فان كان للفقير ابنان احدهما فائق في
الغنى والاخر يملك نصابا كانت النفقة عليهما على السواء وكذا لو كان احدهما مسلما والاخر ذميا فهي عليهما على السواء انتهى
وذكر في الذخيرة فيه اختلافا وعزا ما في الخانية الى مبسوط محمد ونقل عن الحلواني انه قال قال مشايخنا هذا اذا تفاوتا
في اليسار تفاوتا يسيرا اما اذا تفاوتا فيه تفاوتا فاحشا يجب ان يتفاوتا في قدر النفقة واشار بقوله ولابويه الى ان جميع
ما وجب للمراة يجب للاب والام على الولد من طعام وشراب وكسوة وسكنى حتى الخادم قال في الخانية وكما يجب على الابن الموسر
نفقة والده الفقير يجب عليه نفقة خادم الاب امراة كانت الخادم او جارية اذا كان الاب محتاجا الى من يخدمه انتهى
وفي الخلاصة يجبر الابن على نفقة زوجة ابيه ولا يجبر الاب على نفقة زوجة ابنه وفي نفقات الحلواني قال فيه روايتان
في رواية كما قلنا وفي رواية انما تجب نفقة زوجة الاب اذا كان الاب مريضا او به زمانة يحتاج الى الخدمة اما اذا كان
صحيحا فلا قال في المحيط فعلى هذا لا فرق بين الاب والابن فان الاب اذا كان بهذه المثابة يجبر الابن على نفقة خادمه انتهى
وظاهر ما في الذخيرة ان المذهب عدم وجوب نفقة امراة الاب او جاريته او ام ولده حيث لم يكن بالاب علة وان القول بالوجوب
مطلقا انما هو رواية عن ابي يوسف وفي الذخيرة ايضا ثم اذا قضى القاضي بالنفقة على الولدين للاب فابى احدهما ان
يعطي للاب ما يجب عليه فالقاضي يامر الاخر بان يعطي كل النفقة ثم يرجع على الاخ بحصته انتهى ومراد المصنف من
ايجاب نفقة الام على الولد اذا لم تكن متزوجة لانها على الزوج كبنته المراهقة اذا زوجها صارت نفقتها على زوجها
وقدمنا ان الزوج لو كان معسرا فان الابن يؤمر بان يقرضها ثم يرجع عليه اذا ايسر وقد صرح به في الذخيرة هنا ايضا
قال فان ابى الابن ان يقرضها النفقة فرض لها عليه وتوخذ منه وتدفع اليها لان الزوج المعسر بمنزلة الميت واشار المصنف
بقوله ولابويه الى ان الاعتبار في وجوب نفقة الوالدين والمولودين انما هو القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث قالوا اذا
استويا في القرب تجب على من له نوع رجحان واذا لم يكن لاحدهما رجحان فحينئذ تجب النفقة بقدر الميراث فاذا كان للفقير ولد
وابن ابن موسرين فالنفقة على الولد لانه اقرب واذا كانت له بنت وابن ابن فالنفقة على البنت خاصة وان كان الميراث
بينهما لان البنت اقرب واذا كان له بنت بنت وابن بنت واخ لاب وام فالنفقة على ولد البنت ذكرا كان او انثى وان كان الميراث للاخ
لا لولد البنت ولو كان له ولد وولد ولد موسران فالنفقة على ولده وان استويا في القرب ترجح الولد بتاويل انت ومالك
لابيك ولو كان له جد وابن ابن فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما على الجد السدس والباقي على ابن الابن والدليل على عدم

اعتبار الميراث في هذه النفقة انه لو كان احدهما ذميا فالنفقة عليهما وان كان الميراث للمسلم منهما ولو كان للمسلم الفقير ابن
نصراني واخ مسلم فالنفقة على الابن والميراث للاخ ولو كان للفقير بنت ومولى عتاقة موسران فالنفقة على البنت وان لم تكن
في الميراث كذا في الذخيرة واطلق المصنف في الجد فشمل اب الاب واب الام وجزم به في الذخيرة وغيرها ونقل الاختلاف في
اب الام واطلق الجدة فشمل الجدة من قبل الاب والجدة من قبل الام وفي الولوالجية الاب اذا اخذ النفقة والكسوة المفروضة لصغير
معجلة فضاع ذلك يفرض له اخرى فلو مضت المدة وهي باقية لا يفرض اخرى بخلاف الزوجة فيهما وقد ذكرنا الفرق في
اول باب النفقات **قوله** ولا تجب مع اختلاف الدين الا بالزوجية والولاد اما الزوجية فلما ذكرنا انها واجبة
لها بالعقد لاحتباسها بحق مقصود له وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى
نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا يمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا
مستأمنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين اطلق في الولاد فشمل الابوين والاجداد والجدات والولد وولد
الولد وفي المستصفى صورته تزوج ذمي ذمية وحصل لهما ولد ثم اسلمت الذمية حكم باسلام الولد تبعا لها والنفقة
على الاب وهذا قبل عرض الاسلام ويحتمل ان يعتقد الكفر في صغره وكفره صحيح عند ابي حنيفة ومحمد انتهى وقيد بالزوجية
والولاد لان فيما عدا ذلك لا تجب مع اختلاف الدين فلا يجب على المسلم نفقة اخيه النصراني وعكسه لان النفقة متعلقة
بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملك لانه متعلق بالقرابة والمحرمية بالحديث ولان القرابة موجبة للصلة ومع الاتفاق
في الدين آكد ودوام ملك اليمين اعلى في القطيعة من حرمان النفقة واعتبرنا في الاعلى اصل العلة وفي الادنى العلة
المؤكدة فلهذا افترقا **قوله** ولا يشارك الاب والولد في نفقة ولده وابويه احد اما نفقة الولد فقدمناها واما نفقة
الوالدين فلان لهما تاويلا في مال الولد بالنص ولا تاويل لهما في مال غيره ولانه اقرب الناس اليهما فكان اولى باستحقاق
نفقتهما عليه اطلق في الاب فشمل الموسر والمعسر لكن في الذخيرة ان كان الاب معسرا والام موسرة امرت ان تنفق من مالها على
الولد فيكون دينا ترجع عليه اذا ايسر لان نفقة الصغير على الاب وان كان معسرا كنفقة نفسه فكانت الامة قاضية حقا
واجبا عليه بامر القاضي فترجع عليه اذا ايسر ثم جعل الام اولى بالتحمل من سائر الاقارب حتى لو كان الاب معسرا والام موسرة
وللصغير جد موسر يؤمر الام بالانفاق من مال نفسها ثم ترجع على الاب ولا يؤمر الجد بذلك لانها اقرب الى الصغير ولو كان
الاب واجدا للنفقة لكنه امتنع من النفقة على الصغير ففرض القاضي النفقة على الاب فامتنع عن الاداء فالقاضي يامرها
ان تستدين عليه وتنفق على الصغير لترجع بذلك على الاب وكذلك لو غاب الاب بعد فرض نفقة الاولاد وتركهم بلا نفقة
فاستدانت بامر القاضي وانفقت عليهم رجعت عليه وكذلك هذا الحكم في مؤنة الرضاع اذا كان الاب معسرا فالقاضي يامر
الام بالاستدانة فاذا ايسر رجعت عليه بالقدر الذي امرها القاضي بالاستدانة وان لم تستدن بعد الفرض لكن اكلوا
من مسئلة الناس فلا رجوع لها لوقوع الاستغناء فان كانوا اعطوا مقدار نصف الكفاية سقط نصف النفقة عن الاب
وصح الاستدانة في النصف الباقي وعلى هذا القياس وكذا في نفقة المحارم وسيأتي تمامه ولو كان للفقير اولاد صغار
وجد موسر لم تفرض النفقة على الجد ولكن يؤمر الجد بالانفاق صيانة لولد الولد ويكون ذلك دينا على والد الصغار
هكذا ذكر القدوري فلم يجعل النفقة على الجد حال عسرة الاب وقد ذكرنا في اول هذا الفصل ان الاب الفقير يلحق بالميت
في استحقاق النفقة على الجد وهذا هو الصحيح من المذهب وما ذكره القدوري قول الحسن بن صالح هكذا ذكر الصدر
الشهيد في ادب القاضي للخصاف وان كان الاب زمنا قضي بنفقة الصغار على الجد ولم يرجع على احد بالانفاق لان نفقة
الاب في هذه الحالة على الجد فكذا نفقة الصغار وعن ابي يوسف في صغير له والد محتاج وهو زمن فرضت نفقته على
قرابته من قبل ابيه دون امه وكل من يجبر على نفقة الاب يجبر على نفقة الغلام فان لم يكن له قرابة من قبل ابيه قضيت
بالنفقة على ابيه وامرت قرابة الام بالانفاق فيكون دينا على الاب وهذا الجواب انما يستقيم اذا لم يكن في قرابة الام
من يكون محرما للصغير ويكون اهلا للارث لان شرط وجوب النفقة في غير قرابة الولاد المحرمية واهلية الارث
فاما من كان في قرابة الام من كان محرما للصغير وهو اهل للارث يجب عليه النفقة ويلحق الاب المعسر بالميت لما ذكرنا انتهى
وحاصله ان الوجوب على الاب المعسر انما هو اذا انفقت الام الموسرة والا فالاب كالميت والوجوب على غيره لو كان ميتا
ولا رجوع عليه في الصحيح وعلى هذا فلا بد من اصلاح المتون والشروح كما لا يخفى واطلق في قوله في نفقة ولده فشمل
الصغير والكبير الزمن وفي رواية ان نفقة الكبير تجب على الابوين اثلاثا باعتبار الارث بخلاف الصغير والظاهر
الاول **قوله** ولقريب محرم فقير عاجز عن الكسب بقدر الارث لو موسرا اي تجب النفقة للقريب المحرم لان الصلة في

القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم وقد قال تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد
الله بن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك قيد بالقريب لان المحرم الذي ليس بقريب كالاخ من الرضاع لا تجب نفقته
وقيد بالمحرم لان ذا الرحم غير المحرم لا تجب نفقته كابن العم وان كان وارثا ولا بد ان تكون المحرمية بجهة القرابة لانه لو كان قريبا محرما
لا من جهتها كابن العم اذا كان اخا من الرضاع فانه لا نفقة له كذا في شرح الطحاوي فلو كان له خال وابن عم فالنفقة على الخال
المحرمية لا على ابن العم وان كان وارثا لان المراد من الوارث في الاية من هو اهل للميراث لا كونه وارثا حقيقة اذ لا يتحقق ذلك الا
بعد الموت والخال وارث في الجملة سواء كان وارثا في هذه الحالة او لم يكن وعند الاستواء في المحرمية واهلية الارث يترجح من
كان وارثا حقيقة في هذه الحالة حتى اذا كان له عم وخال فالنفقة على العم لانهما استويا في المحرمية وترجح العم على الخال
لكونه وارثا حقيقة وكذلك اذا كان له عم وعمة وخالة فالنفقة على العم لاعتبار كان موسرا وان كان معسرا فالنفقة على
العمة والخالة اثلاثا على قدر ميراثهما ويجعل العم كالميت وفي القنية يجبر الابعد اذا غاب الاقرب وقيد بالفقر لان الغني
نفقته على نفسه وقيد بالعجز عن الكسب وسواء الانوثة مطلقا وبالزمانة والعمى ونحوهما في الذكر فنفقة المراة الصحيحة
الفقيرة على محرمها فلا يعتبر في الانثى الا الفقر واما البالغ الفقير فلا بد من عجزه بزمانة او عمى وفقء العين او شلل
اليدين او مقطوع الرجلين او معتوه او مفلوج نادر في التبيين ان يكون من ابناء الكرام بحيث العار من التكسب وطالب العلم لا يتفرغ
لذلك وفي المجتبى البالغ اذا كان عاجزا عن الكسب وهو صحيح فنفقته على الاب وهكذا قالوا في طالب العلم اذا كان لا يهتدي
الى الكسب لا تسقط نفقته عن الاب بمنزلة الزمن والانثى انتهى وفي القنية والظاهر انه لم يخف على ابي حامد قول السلف
بوجوب نفقة طالب العلم على الاب لكن افتى بعدم وجوبها لفساد احوال اكثر طلبة العلم فان من كان منهم حسن السيرة
مشتغلا بالعلوم النافعة يجب لانا على الانفاق عليهم واما بطالهم فساق المبتدعة الذين شرهم اكثر من خيرهم يحضرون
الدرس ساعة بخلافيات ركيكة ضررها في الدين اكثر من نفعها ثم يشتغلون طول النهار بالسخرية والغيبة والوقوع في الناس
مما يستحقون به لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فيفرق الله البغض في قلوب ابائهم وينزع عنهم الشفقة فلا يعطونهم
في الملابس والمطاعم فيطالبونهم بالنفقة ويؤذونهم مع حرمة التافيف ولو علم السلف سيرتهم لحرموا الانفاق عليهم ومن
كان بخلافهم نادر في هذا الزمان فلا يفرد بالحكم دفعا لحرج التمييز بين المصلح والمفسد قلت لكن نرى طلبة العلم بعد الفتنة
العامة المشتغلين بالفقه والادب الذين هم قواعد الدين واصول كلام العرب والاشتغال بالكسب يمنعهم عن التحصيل و
يؤدي الى ضياع العلم والتعطيل فكان المختار الان قول السلف وهفوات البعض لا تمنع وجوب النفقة كالاولاد والاقارب
انتهى واختلفوا في حد المعسر الذي يستحق هذه النفقة فقيل هو الذي يحل له هذه الصدقة وقيل هو المحتاج والذي له
منزل وخادم هل يستحق النفقة على قريبه الموسر فيه اختلاف الرواية في رواية لا يستحق حتى لو كانت اختا لا يؤمر الاخ
بالانفاق عليها وكذا لو كانت بنتا او اما وفي رواية تستحق وهو الصواب كذا في البدائع واطلق المصنف فيمن تجب عليه هذه
النفقة فشمل الصغير الغني والصغيرة الغنية فيؤمر الوصي بدفع نفقة قريبهما المحرم بشرطه كذا في انفع الوسائل ايضا
وقدمناه وافاد بقوله بقدر الميراث انه لو تعدد من يجب عليه النفقة فانها تقسم عليهم بقدر ميراثهم لان الله اوجب
النفقة باسم الوارث فوجب التقدير به فاذا كان للصغير ام وعم او ام واخ لاب وام فالنفقة عليهما على قدر الميراث و
كذلك الرضاع عليهما اثلاثا لان الرضاع نفقة الولد فيكون عليهما كنفقته بعد الفطام **وروى** الحسن عن ابي حنيفة
ان في النفقة بعد الفطام الجواب هكذا واما ما يحتاج اليه من النفقة قبل الفطام الرضاع كله على الام لانها موسرة
باللبن والعم معسر في ذلك ولكن في ظاهر الرواية قدرة العم على تحصيل ذلك بماله يجعله موسرا فيه فلهذا كان بينهما
اثلاثا فان كان العم فقيرا والام غنية فالكل على الام وان كان له ام واخ لاب وام او اخ لاب وعم اغنياء فالرضاع على
الام والاخ اثلاثا بحسب الميراث لان العم ليس بوارث في هذه الحالة فيترجح الاخ على العم واذا كان للفقير الزمن ابن صغير
معسر وليس بزمن وله ثلاثة اخوة متفرقين اهل يسار فنفقة الرجل على الاخ من الاب والام والاخ من الام
اسداسا لان الابن الصغير المعسر يجعل كالمعدوم في حق ايجاب النفقة على الغير وما لم يجعل الابن كالمعدوم لا تصير
الاخوة ورثة فيتعذر ايجاب النفقة عليهم حال قيام الابن فيجعل الابن كالمعدوم ويجعل الميراث بين الاخ لاب وام
وبين الاخ لام اسداسا ولو كان مكان الابن بنت فنفقة الاب على الاخ لاب وام خاصة لانا لا نحتاج ان نجعلها كالمعدوم
لانه يرث مع البنت وقد تعذر ايجاب النفقة على البنت فيجب على الاخ لاب وام ونفقة الصغيرة على العم والام خاصة
لان الاب المعسر كالمعدوم وبعد الاب ميراث الولد للعم والام خاصة فكذا نفقة الولد عليهما فان كان مكان الاخوة اخوات

متفرقات فان كان الولد ذكرا فنفقة الاب على الاخوات اخماسا لان احدا من الاخوات لا يرث مع الابن فلا بد ان يجعل الابن
كالمعدوم ليمكن ايجاب النفقة على الاخوات وبعدها لا بد من ميراث بين الاخوات اخماسا ثلاثة اخماسه للاخت لاب وام وخمسه
للاخت لاب وخمسه للاخت لام فرضا وردا فالنفقة عليهن بحساب ذلك ونفقة الولد على الاخت لاب وام خاصة عندنا
فالنفقة تكون عليهما ايضا واذا كان الولد بنتا فنفقة الاب على الاخت لاب وام خاصة لانها وارثة مع البنت فان الاخوات
مع البنات عصبة فلا يجعل البنت كالمعدوم ولكن لو مات الاب كان نصف ميراثه للبنت والباقي للاخت لاب وام فكذا
النفقة على الاخت لاب وام ونفقة البنت على العم لاب وام خاصة عندنا لان الاب المحتاج جعل كالمعدوم وعند انعدام
الولد فميراث البنت يكون للعم لاب وام خاصة عندنا فكذا النفقة عليها وتمامه في الذخيرة وعلم مما ذكرناه ان الولد
الكبير داخل تحت القريب المحرم فيجب نفقته على الاب بشرط العجز على رواية المبسوط وعلى ما ذكره الخصاف في نفقاته فهي على
الاب والام اثلاثا ثلثاها على الاب والثلث على الام قال في الذخيرة واذا طلب الابن الكبير العاجز او الانثى ان يفرض
له القاضي النفقة على الاب اجابه القاضي ويدفع ما فرض لهم اليهم لان ذلك حقهم ولهم ولاية الاستيفاء انتهى وفي
هذا لو قال الاب للولد الكبير انا اطعمك ولا ادفع اليك شيئا لا يلتفت اليه وكذا الحكم في نفقة كل محرم لكن لا يشترط يسار
الاب لنفقة الولد الكبير العاجز لانه كالصغير كما في البدايع وشرط المصنف اليسار لان الفقير لا يجب عليه نفقة غير
الاصول والفروع والزوجة واختلف في حد اليسار على اربعة اقوال الرواية الاصح منها قولان احدهما انه مقدر بنصاب
الزكوة قال في الخلاصة حتى لو انتقص منه درهم لا يجب وبه يفتى واختاره الولوالجي معللا بان النفقة تجب على الموسر ونهاية
اليسار لا حد لها وبدايته النصاب فيقدر به انتهى وثانيهما انه نصاب حرمان الصدقة وهو النصاب الذي ليس بنام قال
في الهداية وعليه الفتوى وصححه في الذخيرة لانه لم يشترط لوجوب صدقة الفطر غنى موجب الزكوة وانما شرط غنى محرم
للصدقة فكذا في حق ايجاب النفقة لان النفقة بصدقة الفطر اشبه منها بالزكوة لان في صدقة الفطر معنى المؤنة
ومعنى الصدقة فاذا لم يشترط لوجوب صدقة الفطر غنى موجب الزكاة وهي صدقة من وجه مؤنة من وجه فلان لا يشترط
لوجوب النفقة موجب الزكاة وانها مؤنة من كل وجه كان اولى انتهى ورجح الزيلعي رواية محمد التي قدرت اليسار بما يفضل عن
نفقة نفسه وعياله شهرا ان كان من اهل الغلة وان كان من اهل الحرف فهو مقدر بما يفضل عن نفقته ونفقة عياله كل
يوم لان المعتبر في حقوق العباد القدرة دون النصاب وهو مستغن عما زاد على ذلك فيصرف الى اقاربه اذ المعتبر في حقوق
العباد القدرة دون النصاب وهذا اوجه انتهى وفي التحفة وقول محمد ارفق وفي غاية البيان ومال شمس الائمة السرخسي
الى قول محمد انتهى ولم ار من افتى به من مشايخنا فالاعتماد على القولين الاولين والارجح الثاني كما لا يخفى وقدمنا ان القول لمنكر
اليسار والبينة لمدعيه وفي القنية له عم وجد ابو الام فنفقته على ابي الام وان كان الميراث للعم ولو كان له ام واب موسران
فعلى الام وفيه اشكال قوي لانه ذكر في الكتاب اذا كانت له ام وعم موسران فالنفقة عليهما اثلاثا فلم يجعل الام اقرب من
العم وجعل في المسئلة المتقدمة ابا الام اقرب من العم ولزم منه ان تكون النفقة على ابي الام مع الام ومع هذا اوجبها
على الام ويتفرع من هذه الجملة نوع اشكال الجواب فيه وهو ما اذا كانت له ام وعم واب لام موسرون فيحتمل ان تجب على الام
لا غير لان ابا الام لما كان اولى من العم والام ومن ابي الام كانت الام اولى من العم لكن يترك جواب الكتاب ويحتمل ان تكون على الام
والعم اثلاثا انتهى وفي الخانية صغير مات ابوه وله ام وجد اب الاب كانت النفقة عليهما اثلاثا الثلث على الام والثلثان
على الجد انتهى وبه علم ان الجد ليس كالاب فيها **قوله** وصح بيع عرض ابنه لا عقاره للنفقة والقياس انه لا يجوز له بيع شيء
وهو قولهما لانه لا ولاية له لانقطاعها بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة والمذكور
في المختصر هو الاستحسان وهو قول الامام رحمه الله ولان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فللاب اولى
لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وقيد بالاب لان الام وسائر الاقارب
ليس لهم بيع شيء اتفاقا لانهم لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر واذا جاز بيع الاب فالثمن من جنس
حقه وهو النفقة فله الاستيفاء منه كما لو باع العقار والمنقول على الصغير جاز لكمال الولاية ثم له ان ياخذ منه نفقته
لانه جنس حقه ومحل الخلاف في الابن الكبير اما الصغير فللاب بيع عرضه للنفقة اجماعا كما في شرح الطحاوي وله بيع
عقاره وكذا المجنون بخلاف غير الاب لا يجوز له بيع العقار مطلقا كذا في فتح القدير وقيد بالنفقة لانه ليس للاب بيع
عرض ابنه لدين له عليه سوى النفقة اتفاقا واستشكله الزيلعي بانه اذا كان البيع من باب الحفظ وله ذلك فما المانع
منه لاجل دين اخر واجاب عنه في غاية البيان بان النفقة لا تشبه سائر الديون لانه حينئذ يلزم القضا على الغائب

فلا

فلا يجوز بخلاف النفقة فانها واجبة قبل القضا وانما قضى القاضي اعانة فجاز بيع الاب لعدم القضا على الغائب
انتهى واشار بقوله للنفقة الى انه لا يجوز بيعه الا بقدر ما يحتاج اليه من النفقة ولا يجوز له ان يبيع الزيادة على
ذلك كما في غاية البيان واطلق المصنف في بيع العرض وهو مقيد بغيبته لان الابن لو كان حاضرا ليس للاب البيع اجماعا
كما في الذخيرة وانما قال المصنف للنفقة ولم يقل لنفقته للاشارة الى انه يبيع لنفقته ونفقة ام الغائب وان كانت
الام لا تملك ولكن بعدما باع الاب فالثمن يصرف اليهما في نفقتهما انتهى واحترز بالاب عن القاضي لانه ليس له
البيع عند الكل لا في العروض ولا في العقار لا في النفقة ولا في سائر الديون يريد به اذا لم يكن السبب معلوما للحاكم
او ان كان معلوما ولكن حاجة الاب لم تكن معلومة او ان كانت معلومة الا انه يحتمل ان الابن اعطاها النفقة وفي
هذه الوجوه كلها لا يبيع لانه لو باع القاضي وصرف الثمن اليه لا يكون ذلك الثمن مضمونا عليه لانه قبض بامر القاضي
فينقض به الغائب فلذا لا يبيعه القاضي ولكن يفوض الامر الى الاب ويقول له ان كنت صادقا فيما تدعي والا فالامر
لك وعلى هذا الوجه لا ينقض الغائب انتهى **قوله** ولو انفق مودعه على ابويه بلا امر ضمن المودع ما انفقه لانه
تصرف في مال الغير بلا ولاية ولا نيابة لانه نائب عنه في الحفظ لا غير والمودع ليس بقيد لان مديون الغائب كذلك
كما في الولوالجية والابوان ليسا بقيد بل الانفاق على الزوجة بلا امر كذلك كما في الخانية من كتاب الوديعة وكذا على الاولاد
وقيد بكونه بلا امر لانه لو كان بامر الغائب فلا اشكال وكذا اذا كان بامر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته ولا يقال انه
قضا على الغائب فلا يجوز لانا نقول نفقة هؤلاء واجبة قبل القضا وقضاؤه اعانة لهم فحسب كذا في غاية البيان
وعند امر القاضي لا فرق بين الابوين والاولاد الصغار والزوجة كما تقدم في قوله وفرض لزوجة الغائب الى اخره واشار
المصنف الى ان المودع لو قضى دين المودع بالوديعة فانه يكون ضامنا ولم يضمنه الحاكم ابو اسحق والصحيح الضمان كما
اشار اليه محمد في كتاب الوديعة كذا في الذخيرة واطلقه فظاهره انه ولو كان بامر القاضي لان الامر هنا بقضا الدين قضا
على الغائب وهو لا يجوز بخلاف الامر بالانفاق كما قدمنا الفرق وانما عبر المصنف بالضمان دون الحرمة لانه انما يضمن في القضا
واما فيما بينه وبين الله تعالى فلا ضمان عليه ولو مات الغائب حل له ان يحلف لورثته انهم ليس لهم عليه حق لانه لم
يرد بذلك غير الاصلاح كذا في فتح القدير واطلق المصنف في الضمان فشمل ما اذا امكن استطلاع راي القاضي او لا لكن
نقلوا عن النوادر انه مقيد بما اذا امكن اما اذا لم يمكن فلا ضمان استحسانا قال في الذخيرة وكذلك قال مشايخنا في رجلين
كانا في سفر فاغمي على احدهما فانفق الاخر على المغمى عليه من مال المغمى عليه لم يضمن استحسانا وكذا اذا مات فجهز صاحبه
من ماله لم يضمن استحسانا وكذا العبد الماذون في التجارة اذا مات مولاه فانفق في الطريق لم يضمن وكذا **روي** عن مشايخ
بلخ اذا كان للمسجد اوقاف ولم يكن لها متول فقام واحد من اهل المحلة في جمع الاوقاف وانفق على المسجد فيما يحتاج اليه من
الحصر والحشيش لا يضمن استحسانا فيما بينه وبين الله تعالى **وحكي** عن محمد انه مات واحد من تلامذته فباع محمد كتبه
وانفق في تجهيزه فقيل له انه لم يوص بذلك الى احد فتلا محمد قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فكما كان على قياس
هذا الاصل لا ضمان عليه فيما بينه وبين الله تعالى استحسانا اما في الحكم فهو ضامن وكذا الورثة الكبار اذا انفقوا
على الصغار ولم يكن ثمة وصي فانهم متطوعون حكما واما ديانة فهم محسنون ويسعهم ان يقروا بما فضل من نصيب
الصغار فقط ولو حلفوا فلا شيء عليهم ونظيره اذا عرف الوصي الدين على الميت فقضاه ولم يقر بذلك ولم يعرفه القاضي
ولا الورثة لا ياثم وكذا اذا كان لرجل عند رجل وديعة وعلى صاحب الوديعة مثلها دين والمودع يعلم انه مات ولم
يقض دينه ويسع المودع ان يقضي ذلك الدين بماله ولا يقربه وكذا اذا كان على زيد لعمرو دين وعلى عمرو مثل ذلك الدين
لرجل اخر فمات عمرو وزيد يعرف ان عمرا لم يقض دينه يسع له ديانة ان يقضي دين عمرو بمال عمرو على زيد ولا يخبر ورثته بذلك
انتهى والاصل في ذلك ان خالد بن الوليد اخذ الراية وتامر من غير تامير لاجل الاصلاح ذكره الكرماني في شرح البخاري
من الجنايز ولم يذكر المصنف انه هل يرجع بما انفقه على من انفق عليه عند ضمانه وقالوا لا رجوع له لان المودع ملك المدفوع
بالضمان فكان متبرعا بملك نفسه وظاهره انه لا فرق بين ان ينفق عليهم وبين ان يدفع الوديعة اليهم في وجوب الضمان
وعدم الرجوع عليهم لوجود العلة فيهما ولم ار انه اذا انفق بلا امر ثم اجاز المالك لظهور انه لا ضمان لان الاجازة ابرا
له من الضمان ولقولهم الاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة **قوله** ولو انفقا ما عندهما لا اي لا ضمان عليهما لانهما
استوفيا حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضا على ما مر وقد اخذا جنس الحق وفي الخلاصة ولو انفق على نفسه من مال
الابن ثم خاصمه الابن فقال انفقته وانت موسر وقال الاب انفقته وانا معسر قال انظر الى حال الاب يوم الخصومة ان كان

معسرا فالقول قوله استحسانا في نفقة مثله وان كان موسرا فالقول قول الابن ولو اقاما البينة فالبينة بينة الابن انتهى
وحكم الزوجة والولد كالابوين اذا انفقا ما عندهما لا ضمان عليهما بخلاف غيرهم من القريب المحرم العاجز فانه يضمن بالانفاق
بغير قضا ولا رضا قال في الذخيرة ان نفقة الوالدين والمولودين والزوجة واجبة قبل القضا حتى اذا ظفر احد من هولا
بجنس حقهم كان له الاخذ بغير قضا ولا رضا فاما نفقة سائر الاقارب لا تجب الا بالقضا او الرضا حتى لو ظفر واحد من
الاقارب بجنس حقه لم يكن له الاخذ الا بقضا او رضا ولذا يفرض القاضي في مال الغائب نفقة الاولين فقط انتهى **قوله**
ولو قضى بنفقة الولاد والقريب ومضت مدة سقطت لان نفقة هولا تجب كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت
الكفاية بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى بها القاضي لانها تجب مع يسارها فلا تسقط لحصول الاستغنا فيما مضى
ولم ار من صرح بانه يأثم ومقتضى وجوبها انه يأثم بتركها اذا طلبها صاحبها وامتنع مع انهم قالوا انها لا تجب الا بالقضا
او الرضا كما قدمناه عن الذخيرة ولذا ليس لمن هي له اخذها بغير قضا ولا رضا وصرح في الخصاف في ادب القاضي بانها لا تجب
الا بالقضا للاختلاف فيها واستشكله الشارح في الغاية من حيث انهم جعلوا القاضي نفسه هو الذي اوجب هذه
النفقة والقاضي ليس بمشرع وما ذاك الا للنبي صلى الله عليه وسلم وانقطع من بعده فهو مشكل جدا وتبعه على ذلك الطرسوسي
في انفع الوسائل وقال لم لا قيل ان الوجوب ثبت بقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فقضا القاضي اعانة له كما في نفقة
الاولاد كيف وانهم استدلوا في اصل المسئلة بهذه الاية على وجوب نفقة القريب وكله على للايجاب ولا يعكر على هذا
اختلاف العلما لان المسائل الاختلافية يعمل فيها على الاختلاف ولا يكون الاختلاف موثرا في عدم الفروع فان ذلك كان
واجبا قبل القضا كما قلنا في نفقة المبتوتة انه يقضي بها باعتبار انها ثابتة قبل القضا والقضا اعانة لا ان تعين القضا
مثبتها وكذا بقية المسائل الخلافية ولم يظهر لي الموجب لفرارهم من هذا انتهى وفي البدائع ان شرط وجوب نفقة القريب
الطلب والخصومة بين يدي القاضي في نفقة غير الولاد فلا تجب بدونه لانها لا تجب بدون قضاء القاضي والقضا لابد
له من الطلب والخصومة انتهى وهو صريح في ان الطلب من غير ان يكون بين يدي القاضي لا يكون موجبا واطلق المصنف
المدة وهي مقيدة بالكثيرة اما القليلة فلا تسقط وهي ما دون الشهر كما في الذخيرة وتبعها الشارحون لانها لو سقطت
بالمدة اليسيرة لما امكنهم استيفاؤها وفي فتح القدير وكيف لا تصير القصيرة دينا والقاضي مأمور بالقضا ولو لم تصر دينا
لم يكن بالامر بالقضا فائدة ولو كان كلما مضى سقط لم يمكن استيفا شي ومثل هذا قدمناه في غير المفروضة من نفقة الزوجات
انتهى واطلق في نفقة الولاد فشمل الاصول والفروع الصغار والكبار واستثنى في الذخيرة معزيا الى الحاوي واقره عليه
الزيلعي نفقة الصغير فانها تصير دينا على الاب بقضا القاضي بخلاف نفقة سائر الاقارب وفي الواقعات وان فرض
نفقة الاب او الابن فلم يقبض سنين ثم ايسر او مات تبطل لان هذا صلة من وجه فلا تصير دينا من كل وجه انتهى ولا يخفى
ان تعليق البطلان على اليسار او الموت ليس بقيد لما ذكرناه **قوله** الا ان ياذن القاضي بالاستدانة يعني فلا تسقط بمضي
المدة لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه كامر الغائب فتصير دينا في ذمته وقد اخل المصنف بقيد لا بد منه وهو
الاستدانة والانفاق مما استدانه كما قيده في المبسوط والهداية وغيرهما حتى قال الطرسوسي ولقد غلط بعض الفقها
هنا في مفهوم كلام صاحب الهداية وقال اذا اذن القاضي بالاستدانة ولم يستدن فانها لا تسقط وهذا غلط بل
معنى الكلام اذن القاضي في الاستدانة واستدان انتهى قال في المبسوط فلو انفق بعد الاذن بالاستدانة من ماله
او من صدقة تصدق بها عليه فلا رجوع له لعدم الحاجة انتهى وصرح به في الذخيرة في نفقة الاولاد الصغار انهم
اذا اكلوا من مسئلة الناس فلا رجوع لامهم على الاب بشي فلو اعطوا نصف الكفاية واستدانت الام لهم النصف رجعت
بما استدانت وقد قدمناه وافاد المصنف بعدم سقوطها بعد الاستدانة المأذون فيها انه لو مات من عليه النفقة
بعد ذلك لا تسقط على الصحيح بل تؤخذ من تركته وانها حينئذ مانع من وجوب الزكاة لانه دين له مطالب من جهة
العباد وفي الخانية رجل غاب ولم يترك لاولاده الصغار نفقة ولامهم مال تجبر الام على الانفاق ثم ترجع بذلك على
الزوج انتهى ولم يشترط الاستدانة ولا الاذن بها فيفرق بين ما اذا انفق عليهم من مالها وبين ما اذا اكلوا من المسئلة
وفي البزازية قالت الام للقاضي فرض نفقة هذا الصغير على ابيه ومرني حتى استدين عليه ففعله القاضي فان
استدانت عليه وانفقت رجعت عليه فان لم ترجع عليه حتى مات لا تاخذه من تركته في الصحيح وان انفقت عليه من مالها
او من المسئلة من الناس لا ترجع على الاب وكذا في نفقة المحارم انتهى ثم اعلم ان الممتنع من نفقة القريب المحرم بشرطه
يضرب ولا يحبس بخلاف الممتنع من سائر الحقوق لانه لا يمكن استدراك هذا الحق بالحبس لانه يفوت بمضي الزمان فيستدرك

بالضرب

بالضرب بخلاف سائر الحقوق كذا في البدائع **قوله** ولمملوكه اي تجب النفقة والكسوة والسكنى لمملوك على سيده للامر
في قوله صلى الله عليه اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون وعليه اجماع العلما قال الطحاوي ذهب قوم الى ان
الرجل عليه ان يسوي بين مملوكه وبين نفسه في الطعام والكسوة احتجاجا بما روينا وخالفهم اخرون احتجاجا بما حدث
الطحاوي باسناده الى ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للمملوك طعامه وكسوته ولا يكلف من العمل الا ما
يطيق فدل على ان للموالي ان يفضلوا انفسهم على عبيدهم ويدل عليه ايضا حديث البخاري مرفوعا اذا اتى احدكم خادمه بطعام
فان لم يجلسه معه فليناوله لقمة او لقمتين او اكلة او اكلتين فانه ولي علاجه والجواب عن الاول انه ذكره بلفظ من
وهي للتبعيض فاذا اطعمهم الموالي من بعض ما ياكلون او كسوهم من بعض ما يلبسون يحصل الغرض فلو كان المراد التسوية في الاكل
والكسوة لقال مثل ما تاكلون ومثل ما تلبسون كذا في غاية البيان واجاب عنه في فتح القدير بان المراد من جنس ما تاكلون
وتلبسون لا مثله فاذا البسه من الكتان والقطن وهو يلبس منهما الفائق كفى بخلاف الباسه نحو الجوالق والله اعلم ولم يرد
عن الصحابة انهم كانوا يلبسونهم مثلهم الا الافراد انتهى والمراد بالمملوك من كانت منافعه مملوكة لشخص سوا كانت رقبته مملوكة
له او لا فدخل المدبر وام الولد وخرج المكاتب لانه مالك لمنافعه ولو اوصى بعبد لرجل وبخدمته لاخر فالنفقة على من
له الخدمة فان مرض في يد صاحب الخدمة ان كان مرضا لا يمنعه من الخدمة كانت نفقته على صاحب الخدمة وان كان مرضا
يمنعه من الخدمة كانت نفقته على صاحب الرقبة فان تطاول المرض وراى القاضي ان يبيعه فباعه يشتري بثمنه عبدا يقوم
مقام الاول في الخدمة كذا في الخانية وزاد في المحيط انه ان كان صغيرا لم يبلغ الخدمة فنفقته على صاحب الرقبة حتى يبلغ
الخدمة ثم على المخدوم لانه ملك منفعته بغير عوض فصار كالمستعير وكذا النفقة على الراهن والمودع واما عبد
العارية فعلى المستعير ولو اوصى بجارية لانسان وبما في بطنها لاخر فالنفقة على من له الجارية ومثله اوصى بدار لرجل
وسكناها لاخر فالنفقة على صاحب السكنى لان المنفعة له فان انهدمت فقال لصاحب السكنى انا ابنيها واسكنها كان له ذلك
ولا يكون متبرعا لانه مضطر فيه لانه لا يصل الى حقه الا به فصار كصاحب العلو مع صاحب السفل اذا انهدم السفل
وامتنع صاحبه من بنائه لصاحب العلو ان يبنيه ويمنع صاحبه عنه حتى يعطي ما غرم فيه ولا يكون متبرعا واطلق في
المملوك فشمل ما اذا كان له ابن موجود حاضرا ولا وشمل الامة المتزوجة حيث لم يبوئها منزل الزوج وشمل الصغير والكبير
الذكر والانثى الصحيح والمريض والزمن والاعمى واما العبد الابق اذا اخذه رجل ليرده على مولاه وانفق عليه ان انفق
بغير امر القاضي كان متطوعا لا يرجع وان رفع الامر الى القاضي فسال من القاضي ان يامره بالنفقة نظر القاضي في ذلك
فان راى الانفاق اصلح امره بالانفاق وان خاف ان تاكله النفقة امره القاضي بالبيع وامساك الثمن وكذا اذا وجد ضالة
دابة في المصر او في غير المصر واما العبد المغصوب فنفقته على الغاصب الى ان يرده على المولى فان طلب من القاضي ان يامره
بالنفقة او بالبيع لا يجيبه لان المغصوب مضمون على الغاصب الا ان يكون الغاصب مخوفا منه على العبد فحينئذ ياخذه
القاضي ويبيعه ويمسك الثمن واما العبد الوديعة اذا غاب صاحبه فجا المودع الى القاضي وطلب منه ان يامره بالنفقة
او بالبيع فان القاضي يامره بان يواجر العبد وينفق عليه من اجره وان راى ان يبيعه فعل واما العبد اذا كان بين رجلين
فغاب احدهما وتركه عند الشريك فرفع الشريك الامر الى القاضي واقام البينة على ذلك كان القاضي بالخيار ان شاء
قبل هذه البينة وان شاء لم يقبل واذا قبل يامره بالنفقة ويكون الحكم ما هو الحكم في الوديعة الكل من الخانية وفي
الخلاصة الشريك اذا انفق على العبد في غيبة شريكه بغير اذن القاضي وبغير اذن صاحبه وكذا النخل والزرع وكذا
المودع والملتقط اذا انفق على الوديعة واللقطة وكذا في الدار المشتركة اذا استرمت فانفق احدهما بغير اذن صاحبه
وبغير امر القاضي فهو متطوع وفي القنية ونفقة المبيع على البايع ما دام في يده هو الصحيح ثم رقم برقم اخر انه يرفع البايع
الامر الى الحاكم فياذن له في بيعه او اجارته ثم رقم بان نفقة العبد المبيع بشرط الخيار على من له الملك في العبد وقت
الوجوب وقيل على البايع وقيل يستدين فيرجع على من يصير له الملك كصدقة الفطر انتهى وفي وجوب نفقة المبيع
على البايع قبل تسليمه اشكال لانه لا ملك له لا رقبة ولا منفعة فينبغي ان تكون على المشتري وتكون تابعة للملك
كالمرهون كما بحثه بعضهم كما في القنية ايضا وشمل كلام المصنف ايضا المملوك ظاهرا فلو شهد عليه بحرية امته فوضعها
على يد عدل لاجل المسئلة عن الشهود فالنفقة على من هي في يده سوا ادعت الامة الحرية او جحدت لوجوب نفقة المملوك
على مولاه وان كان ممنوعا منه ولا رجوع للمولى بما انفقه سوا زكيت الشهود او لا الا اذا اجره القاضي واكلت في بيته بغير
اذنه فيرجع بما انفقه لانه تبين ان لا ملك له وان كان عبدا امره بان يكتسب وينفق على نفسه ان كان قادرا عليه ولا

نعلى المدعى عليه وتمامه في الذخيرة **قوله** فان ابى ففي كسبه والا امر ببيعه اي ان امتنع المولى عن الانفاق فان نفقته
في كسبه ان كان له كسب لان فيه نظرا لهما حتى تبقى المملوك فيه حيا وتبقى ملك المالك وان لم يكن لهما كسب بان كان عبدا زمنا او
جارية لا يوجر مثلها اجبر المولى على بيعهما لانهما من اهل الاستحقاق وفي البيع ابقا حقهما وابقا حق المولى بالخلف بخلاف
نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان ابطالا وفي غاية البيان ان كل من لا يصلح للاجارة يجبر المولى على الانفاق او بيع القاضي
اذا اراد ذلك الا المدبر وام الولد فانه يجبر على الانفاق لا غير لانه لا يمكن بيعهما انتهى فلو قال المصنف كذلك لكان اولى
وعلم مما في الغاية ان الامر بالبيع معناه بيع القاضي عليه وفي شرح الاقطع ما ذكر من البيع ينبغي ان يكون على قول ابي يوسف
ومحمد لانهما يريان البيع على الحر لاجل حق الغير فاما ابو حنيفة فانه لا يرى جواز البيع على الحر ولكنه يحبسه حتى يبيعه
اذا استحق عليه البيع انتهى ولذا قال المصنف امر ببيعه ولم يقل باعه القاضي قيد بالمملوك اي الرقيق لان ما عداه مع
املاكه اذا امتنع من الانفاق فانه لا يجبر عليه ولو كان حيوانا لانها ليست من اهل الاستحقاق الا انه يومر ديانة فيما بينه وبين
الله تعالى في الانفاق على الحيوانات لانه عليه السلام نهى عن تعذيب الحيوان وفيه ذلك ونهى عن اضاعة المال وفيه
اضاعته وعن ابي يوسف انه يجبر والاصح ما قلنا كذا في الهداية ورجح الطحاوي رواية ابي يوسف وقال وبه ناخذ قال
في فتح القدير وبه قالت الائمة الثلاثة وغاية ما فيه ان يتصور فيه دعوى حسبة فيجبره القاضي على ترك الواجب ولا
بدع فيه وظاهر الاول والحق ما عليه الجماعة انتهى واما في غير الحيوانات كالدور والعقار لا يفتى به ايضا الا اذا كان فيه
تضييع المال فيكون مكروها وهذا كله اذا لم يكن له شريك فان كانت دابة بين شريكين فامتنع احدهما من الانفاق اجبره
القاضي لانه لو لم يجبر لتضرر الشريك كما في المحيط وذكر الخصاف ان القاضي يقول للابي اما ان تبيع نصيبك من الدابة او
تنفق عليها رعاية لجانب الشريك وفي الذخيرة لو اوصى بنخل لواحد وثمره لاخر فالنفقة على صاحب الثمرة وفي التبن والحنطة
ان بقي من ثلث ماله شيء فالنفقة في ذلك المال وان لم يبق فالتخليص عليهما لان المنفعة لهما انتهى وفي فتح القدير واقول ينبغي
ان يكون على قدر قيمة ما يحصل لكل منهما والا يلزم ضرر صاحب القليل الا ترى الى قولهم في السمسم اذا اوصى بدهنه لواحد
وبثجيره لاخر ان النفقة على من له الدهن لعدمه عدما وان كان يباع وينبغي ان يجعل كالحنطة والتبن في ديارنا لان التجير يباع
لعلف البقر وغيره وكذا اقول فيما عن محمد ذبح شاة فاوصى بلحمها لواحد وبجلدها لاخر فالتخليص كالحنطة والتبن انه
يكون على قدر الحاصل لهما وقبل الذبح اجرة الذبح على صاحب اللحم لا الجلد انتهى وفي المجتبى العبد اذا افتر عليه مولاه في
نفقته ليس له ان ياكل من مال مولاه لكنه يكتسب وياكل الا اذا كان صغيرا او جارية او عاجزا عن الكسب فله ان ياكل وان لم
ياذن له في الكسب فله ان ياكل من ماله وللعبد ان ياخذ من مال سيده قدر كفايته ولو تنازعا في عبد وامة في ايديهما
يجبران على النفقة على نفقته ونفقة الدابة المستاجرة على الاجر واذا شرط العلف على المستاجر لم يضمن ان لم يعلفها حتى مات
لان بدل المنافع تعود الى مالك الرقبة ومن ركب فرسا حبيسا في سبيل الله فنفقته عليه حتى يرده والاصل ان من كانت له
المنفعة او بدلها فالنفقة عليه سوا كان مالكا او لا انتهى وفي فتح القدير وبحوز وضع الضريبة على العبد ولا يجبر
عليها بل ان اتفقا على ذلك انتهى وقيدنا الذي لا كسب له بان يكون زمنا الى اخره تبعا لما في الهداية للاحتراز عما اذا كان صحيحا
عن عمار وبضاعة فانه لا يكون عاجزا عن الكسب لانه لا يمكن ان يواجر نفسه في بعض الاعمال كحمل شي وتحويل شي كمعين البناء كما
قدمنا نقلا عن الكافي في نفقة ذوي الارحام بثبوته هنا اولى كذا في فتح القدير وفي الخلاصة لو اعتق عبدا
زمنا او مقعدا سقطت نفقته عن المولى وينفق عليه من بيت المال انتهى

كتاب الاعتاق

ذكره عقب الطلاق لان كلا منهما اسقاط الحق وقدم الطلاق لمناسبة النكاح ثم الاسقاطات انواع تختلف اسماؤها
باختلاف انواعها فاسقاط الحق عن الرق عتق واسقاط الحق عن البضع طلاق واسقاط ما في الذمة براءة واسقاط الحق
عن القصاص والجراحات عفو والاعتاق في اللغة الاخراج عن الملك يقال اعتقه فعتق والعتق الخروج عن الملك
يقال من باب فعل بالفتح يفعل بالكسر عتق العبد عتاقا اذا خرج عن الملك وعتقا اذا سبقت ونجت وعتق فرخ القطاة
اذا طار ويقال عتق فلان بعد استعلاج اذا رقت بشرته بعد غلظ ومصدره العتق والعتاق وليس منه العتاقة
بمعنى القدم لان فعله فعل بالفتح يفعل بالضم وليس منه العتق بمعنى الجمال لانه من هذا الباب ايضا وهو مضموم العين
ايضا كذا في ضيا الحلوم فالعتق اللغوي حينئذ هو العتق الشرعي وهو الخروج عن المملوكية وهو اولى من قولهم ان العتق
في اللغة القوة وفي الشرع القوة الشرعية لان اهل اللغة لم يقولوا اعتق العبد اذا قوي وانما قالوا عتق العبد

اذا خرج عن المملوكية وانما ذكروا القوة في عتق الطير ونحوه وركنه في الاعتاق اللفظي الانشاي اللفظ الدال عليه وفي البدائع
ركنه اللفظ الذي جعل دلالة على العتق في الجملة او ما يقوم مقام اللفظ انتهى ويعرف ذلك ببيان سببه قالوا سببه المثبت
له قد يكون دعوى النسب وقد يكون نفس الملك في القريب وقد يكون الاقرار بحرية عبد انسان حتى لو ملكه عتق وقد يكون
بالدخول في دار الحرب فان الحربي اذا اشترى عبدا مسلما فدخل به الى دار الحرب ولم يبعه عتق عند ابي حنيفة وكذا لو الدية
عنه بان هرب من مولاه الحربي الى دار الاسلام وقد يكون اللفظ المذكور واما سببه الباعث فهي الواجب تفريغ ذمته وفي غيره
قصد التقرب الى الله تعالى وانواعه اربعة واجب ومندوب ومباح ومحظور فالواجب الاعتاق في كفارة القتل
والظهار واليمين والافطار الا انه في باب القتل والظهار والافطار واجب على التعيين عند القدرة عليه وفي باب اليمين
واجب على التخيير والمندوب الاعتاق لوجه الله تعالى من غير ايجاب لان الشرع ندب الى ذلك للحديث ايما مومن اعتق مومنا في
الدنيا اعتق الله بكل عضو منه عضوا منه من النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمراة الامة ليتحقق مقابلة
الاعضا بالاعضا لكنه ليس بعبادة حتى يصح من الكافر واما المباح فهو الاعتاق من غير نية واما المحظور فهو الاعتاق
لوجه الشيطان وسياتي تمامه وسياتي بيان شرائطه وحكمه زوال الملك وثبوت العتق الاحكام **قوله** هو اثبات القوة
الشرعية للمملوك اي الاعتاق شرعا والقوة الشرعية هي قدرته على التصرفات الشرعية واهليته للولايات والشهادات
ودفع تصرف الغير عليه وحاصله انه ازالة الضعف الحكمي الذي هو اثر الكفر وفي المحيط ويستحب للعبد
ان يكتب للعتق كتابا ويشهد عليه شهودا توثيقا وصيانة عن التجاحد والتنازع فيه كما في المداينة بخلاف سائر التجارات لانه
مما يكثر وقوعها فالكتابة فيها تودي الى الحرج ولا كذلك العتق **قوله** ويصح من حر مكلف لمملوكه بانت حر او بما يعبر به عن
البدن وعتيق ومعتق ومحرر وحررتك واعتقتك نواه او لا بيان لشرائطه وصريحه وحكم الصريح اما شرائطه فذكر
المصنف انها ثلاثة الاول انها لا حاجة اليه مع ذكر الملك لان الحرية للاحتراز عن اعتاق غير الحر وهو ليس بمالك كما سنبينه
واحترز بالمكلف عن عتق الصبي فانه لا يصح واذ كانا فلا كما لا يصح طلاقه وعن عتق المجنون فانه لا يصح واما الذي يفيق
ويجن فهو في حالة افاقته عاقل وفي حال جنونه مجنون وخرج المعتوه ايضا والمدهوش والمبرسم والمغمى عليه والنائم
فلا يصح اعتاقهم كما لا يصح طلاقهم ولو قال اعتقت وانا صبي او وانا نائم كان القول قوله وكذا لو قال اعتقت وانا مجنون
بشرط ان يعلم جنونه او قال انا حربي في دار الحرب وقد علم ذلك لانه لما اضافه الى حالة لا يتصور منه الاعتاق علم
انه اراد صيغة الاعتاق لا حقيقته فلم يصر معترفا بالاعتاق كما لو قال اعتقته قبل ان اخلق او يخلق وخرج
باشتراط ان يكون مملوكا له اعتاق العبد الماذون له في التجارة او المكاتب لانعدام ملك الرقبة وكذا لو اشترى العبد
الماذون له محرما منه او المكاتب كذلك فانه لا يعتق عليهما لعدم الملك لهما ويرد على المصنف اعتاق عبد الغير فانه
صحيح موقوف على اجازة سيده ان لم يكن وكيله نعم هو شرط للنفاذ وليس الكلام هنا الا في الصحة ولو ابدله بقوله لمملوكه
لكان اولى لان شرطه كما في المستصفى ان يكون المحل مملوكا والمراد بالمملوك المملوك رقبة وان لم يكن في يده فصح اعتاق المولى
المكاتب والعبد الماذون والمشتري قبل القبض والمرهون والمستاجر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لاخر
اذا اعتقه الموصى له بالرقبة ولا يشترط ان يكون عالما بانه مملوكه حتى لو قال الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه
وهو لا يعلم انه عبده عتق ولا يرجع على الغاصب بشي وكذا لو قال البائع للمشتري اعتق عبدي هذا او اشار الى المبيع فاعتقه
المشتري ولم يعلم انه عبده صح اعتاقه ويجعل قبضا ويلزمه الثمن كما في الكشف الكبير في بحث القضا وخرج باشتراط
المملوكية عتق الحمل اذا ولدت لستة اشهر فاكثر لعدم التيقن بوجوده وقته بخلاف ما اذا ولدته لاقل منها فانه يصح ويشترط
وجود الملك للمعتق وقت وجود الاعتاق ليتنفذ ان كان منجزا وان كان معلقا بما سوى الملك وسببه فانه يشترط وجود
الملك وقت التعليق كالتعليق بدخول الدار ونحوه وكذا يشترط وقت نزول الجزا ولا يشترط بقا الملك فيما بينهما واما اذا كان
معلقا بالملك كان ملكتك فانت حر فلا يشترط له شي من ذلك ولم يشترط المصنف ان يكون صاحيا ولا طايعا لصحة عتق
السكران والمكره عندنا كطلاقهما وكذا لم يشترط العمد لصحة عتق المخطي ولم يشترط قبول العبد للاعتاق لانه ليس بشرط
الا في العتق على مال فان قبوله شرط كما سنذكره في بابه وكذا لم يشترط خلوه عن الخيار لعدم صحة الخيار فيه من جانب المولى
فيقع العتق ويبطل الشرط واما من جانب العبد في العتق على مال فلا بد من خلوه عن خياره حتى لو رد العبد العقد في مدة
الخيار ينفسخ العقد ولا يعتق كما في الطلاق على مال وكذا الصلح من دم العمد بشرط الخيار فان كان من جانب الولي فهو باطل
والصلح صحيح وان كان للقاتل فهو صحيح فان فسخ العقد ففي القياس يبطل العفو وفي الاستحسان لا يبطل ويلزم القاتل

الدية ولم يشترط المصنف ايضا اسلام المعتق وهو المالك لانه يصح من الكافر ولو مرتدة واما اعتاق المرتد فموقوف
عند الامام نافذ عندهما ولم يشترط ايضا ان يكون المالك صحيحا لانه يصح الاعتاق من المريض مرض الموت وان كان معتبرا
من الثلث لانه وصية وشرط في البدايع عدم الشك في ثبوت الاعتاق فان كان شاكا فيه لا يحكم بثبوته واما الثاني وهو صيغه
فذكر المصنف منها انه الحرية فالعتق باي صيغة كان فعلا او وصفا فالفعل نحو اعتقتك وحررتك واعتقك الله
على الاصح وهو المختار كما في الظهيرية ولا بد ان يكون خبر المبتدا فلو ذكر الخبر توقف على النية ولذا قال في الخانية لو قال حر فقيل
له لمن عنيت فقال عبدي عتق عبده والوصف نحو انت حر ومحرر وعتيق وسيأتي حكم النداء بها ومنه المولى ايضا كما سنبينه
واما المصدر فلم يذكره المصنف للتفصيل فيه فان كان قال العتاق عليك او عتقتك علي كان صريحا الا ان اراد قوله واجب
فانه لا يعتق لجواز وجوبه عليه بكفارة او نذر بخلاف طلاقك علي واجب لان نفس الطلاق غير واجب وانما يجب حكمه وحكمه
وقوعه فاقتضى هذا وقوعه اما العتق فجاز ان يكون واجبا كذا في الظهيرية واما لو قال انت عتق او عتاق فانه لا يعتق
الا بالنية كما في جوامع الفقه قال الكمال فعلى هذا لا بد من ضابط الصريح قلت انما في الجوامع ضعيف لما في المحيط لو قال
انت عتق يعتق وان لم ينو كقوله لامرأته انت طلاق انتهى فلا يحتاج الى اصلاح الضابط واما اذا تلفظ بالعتق مهجى كقوله
ا ن ت ح ر فانه كناية يعتق بالنية كالطلاق كما في الظهيرية والخانية واما اذا تلفظ بالعتق العام فقال في الظهيرية لو
قال كل مال لي حر لا يعتق عبيده لانه يراد به الصفاء والخلوص عن شركة الغير ولو قال عبيد اهل بلخ احرار ولم ينو عبيده او قال
كل عبد في الارض حر او قال كل عبد اهل الدنيا حر او كان مكان العتق طلاق اختلف المتقدمون والمتاخرون في هذه المسألة
اما المتقدمون فقال ابو يوسف في نوادره لا يعتق وقال محمد في نوادر ابن سماعة يعتق واما المتاخرون فقال عصام بن يوسف
لا يعتق وقال شداد يعتق قال الصدر الشهيد المختار للفتوى قول عصام ولو قال كل عبيد في هذه الدار احرار وعبده
فيهم عتق بالاتفاق ولو قال ولد آدم كلهم احرار لا يعتق عبده بالاتفاق انتهى واما التلفظ بافعل التفضيل ففي الخانية
والظهيرية لو قال انت اعتق من هذا في ملكي او قال في السن لا يعتق في القضاء ويدين وفي المجتبى قال العبد انا عتيق
او لامرأته انا طالق من فلانة وهي مطلقة ان نوى عتق وطلقت وقيل يعتق بدون النية ولو قال انت عتيق فلان يعتق
بخلاف قوله اعتقك فلان انتهى وفي الظهيرية لو قال لعبده نسبك حر واصلك حر ان علم انه سبي لا يعتق وان لم
يعلم انه سبي فهو حر وهذا دليل على ان اهل الحرب احرار ولو قال ابواك حران لا يعتق لاحتمال انهما اعتقا بعدما ولد
ولو قال لعبده تصبح غدا حرا كان العتق مضافا الى الغد ولو قال تقوم حرا وتقعد حرا يعتق للحال ولو قال صحيح لعبده
انت حر من ثلثي يعتق من جميع المال ولو قال لعبده افعل في نفسك ما شئت فان اعتق نفسه قبل ان يقوم من مجلسه
عتق ولو قام قبل ان يعتق نفسه لم يكن له ان يعتق نفسه وله ان يهب نفسه وان يبيع نفسه وان يتصدق بنفسه على
من يشاء ولو قال لعبد من له يا سالم انت حر يا مبارك فهو على الاول ولو قال يا سالم انت حر يا مبارك على الف درهم كان
على الاخير وسئل ابو القسم عمن قال لفلان على الف درهم فلا فعبدي حر ثم انكر المال ايكون انكاره المال اقرارا بالعتق
قال ان قال ليس على شيء لم يكن اقرارا بالعتق وان قال لم يكن علي شيء كان اقرارا بالعتق انتهى واما العتق بالجمع فقال في الخانية
لو قال عبيدي احرار وهم عشرة عتق عبيده وان كانوا مائة ولو كان له خمسة اعبد فقال عشرة من مماليكي الا واحدا احرار
عتقوا جميعا لان تقديره تسعة من مماليكي احرار ولو قال مماليكي احرار العشرة الا واحدا عتق اربعة منهم لانه ذكر
العشرة على سبيل التفسير وذلك غلط منه فلغا فكان الاستثناء منصرفا الى مماليكه فيعتق اربعة وفي الظهيرية
عن محمد فيمن قال مماليكي الخبازون احرار وله خبازون وخبازات عتقوا كلهم لان جمع الذكور ينتظم الاناث بطريق
الاستتباع انتهى وفي المحيط رجل له عبد واحد فقال اعتقت عبيدا يعتق ولو قال بعتك عبيدا لا يصح لان الجهالة
تمنع صحة البيع دون العتق انتهى واما الثالث وهو حكم الصريح فانه لا يتوقف على النية لاستعماله فيه شرعا وعرفا
ولو قال عنيت به الخبر كذبا لا يصدق في العدول عن الظاهر ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى وفي الخانية لو قال اردت
به اللعب عتق قضاء وديانة وفي البدايع عنيت به انه كان حرا فان كان مولدا لا يصدق اصلا لانه كذب محض وان كان سبيا
لا يصدق قضاء ويصدق ديانة ولو قال انت حر من عمل كذا او انت حر اليوم من هذا العمل عتق في القضاء ولو دعا لعبده
سالم يا سالم فاجابه مرزوق فقال انت حر ولا نية له عتق الذي اجابه ولو قال عنيت سالما عتقا في القضاء واما فيما
بينه وبين الله تعالى فانما يعتق الذي عناه خاصة ولو قال يا سالم انت حر فاذا هو عبد اخر له او لغيره عتق سالم
لانه لا مخاطب ههنا الا سالم فينصرف اليه انتهى وفي الظهيرية والخانية امة قائمة بين يدي مولاها فسألها رجل

امة انت ام حرة فاراد المولى ان يقول ما سؤالك عنها امة ام حرة فعجل في القول وقال هي حرة امة عتقت في القضاء انتهى وفي
الخانية لو قال لعبده الذي حل له دمه بقصاص اعتقتك وقال عنيت به عن القتل عتق في القضاء وسقط عنه الدم
باقراره انتهى وقد ذكر المصنف رحمه الله ان العضو الذي يعبر به عن الكل كالكل كما قال رقبتك حر او راسك او وجهك او
بدنك او فرجك للامة كما تقدم بيانه في الطلاق بخلاف العضو الذي لا يعبر به عن الكل كاليد والرجل وفي المجتبى
لو قال لعبده وجهك حر عتق عند ابي حنيفة وابي يوسف وعن محمد روايتان وكذا لو قال كبدك حر يعتق ولو قال بدنك
بدن حر عتق وكذا الفرج والراس وعن ابي يوسف راسك راس حر انه لا يعتق ولو قال لها فرجك حر عن الجماع تعتق قضاء
انتهى وفي الخانية لو قال فرجك حر فان للعبد او للامة عتق بخلاف الذكر في ظاهر الرواية ولو قال لعبده انت حر او قال
لامته انت حر يعتق في الوجهين كذا روي عن ابي حنيفة وابي يوسف انتهى وفي الخلاصة بخلاف ما لو قال لرجل يا زانية يعني
فلا يكون قذفا ولم يذكر المصنف الجزء الشايع كما ذكره في الطلاق للفرق بين العتاق والطلاق فان الطلاق لم يتجزأ اتفاقا
فذكر بعضه كذكر كله واما العتق فيتجزى عند الامام فاذا قال نصفك حر او ثلثك حر يعتق ذلك القدر خاصة عنده كما
سيأتي فما في غاية البيان من تسوية الطلاق والعتاق في الاضافة الى الجزء الشايع سهو كما لا يخفى وفي الخانية لو قال سهم منك
حر عتق السدس ولو قال جزء منك حر او شيء منك حر يعتق منه ما شاء المولى في قوله انتهى ولم يذكر المصنف الالفاظ الجارية
مجرى الصريح قال في البدايع واما الذي هو ملحق بالصريح فهو ان يقول وهبت لك نفسك او وهبت نفسك منك او بعت
نفسك منك ويعتق سواء قبل او لم يقبل نوى او لم ينو لان الايجاب من الواهب والبايع ازالة الملك من الموهوب والمبيع
وانما الحاجة الى القبول من الموهوب له والمشتري لثبوت الملك لهما وههنا لا يثبت الملك للعبد في نفسه لانه لا يصلح مملوكا
لنفسه فبقي الهبة والبيع ازالة الملك عن الرقيق لا الى احد وهذا معنى الاعتاق وقد قال ابو حنيفة اذا قال لعبده وهبت
لك نفسك وقال اردت وهبته عتقه اي لا اعتقه لم يعتق في القضاء لانه عدول عن الظاهر ويصدق فيما بينه وبين
الله تعالى لانه نوى ما يحتمله كلامه انتهى وزاد في الخانية تصدقت بنفسك عليك وفي ...... الالفاظ الثلاثة اقوال فقيل
انها ملحقة بالصريح كما ذكرناه وقيل انها كناية لا تحتاج الى النية وكل منهما مبني على ان الصريح محض الوضعي والحق القول الثالث
انها صرايح حقيقة كما قال به جماعة لانه لا يخص الوضعي واختاره المحقق ابن الهمام **قوله** وبلا ملك ولا رق ولا سبيل لي
عليك ان نوى بيان الكنايات لان نفي هذه الاشياء يحتمل بالبيع والكتابة والعتق وانتفاء السبيل يحتمل بالعتق والايضاع حتى لا
يكون له سبيل في اللوم والعقوبة فصار مجملا والمجمل لا يتعين بعض وجوهه الا بالنية وبه اندفع ما في غاية البيان من انه
ينبغي ان يقع العتق بلا نية اذا لم يكن البيع ونحوه من الاشياء المزيلة موجودا لان نفي الملك لما كان دائرا بين الاعتاق وغيره
وغير الاعتاق لم يكن موجودا في الواقع تعين الاعتاق لا محالة كما هو الحكم في المتردد بين الشيئين والا يلزم ان يكون كلام العاقل
لغوا فلا يجوز انتهى وقوله في المختصر لي عليك متعلق بالثلاثة فقيد بقوله لا سبيل لي عليك لانه لو قال لا سبيل لي عليك
الا سبيل الولاء عتق في القضاء ولا يصدق انه اراد به غير العتق ولو قال الا سبيل الموالاة دين في القضاء كذا في البدايع واذا
لم يقع العتق في لا ملك لي وخرجت عن ملكي فهل له ان يدعيه قال في خلاصة الفتاوى لو قال لعبده انت غير مملوك
لا يعتق لكن ليس له ان يدعيه بعد ذلك ولا ان يستخدمه فان مات لا يرث بالولاء فان قال المملوك بعد ذلك انا مملوك له فصدقه
كان مملوكا له وكذا لو قال له ليس هذا بعبدي لا يعتق انتهى وظاهره انه لا يكون حرا ظاهرا لا معتقا فتكون احكامه احكام
الاحرار حتى يأتي من يدعيه ويثبت فيكون ملكا له ومن الكنايات ايضا خليت سبيلك لا حق لي عليك وقوله لامته اطلقتك
فتعتق بالنية ومن الكنايات ايضا كما في البدايع امرك بيدك اختر فيتوقف على النية وسيأتي تمامه واختلف في انت لله ففي
الظهيرية لا يعتق عند ابي حنيفة وان نوى وقال محمد ان اراد به العتق فهو حر وان اراد به الصدقة فهو صدقة وان اراد
ان كلنا لله لا يلزمه شيء ولو قال لعبده في مرضه انت لوجه الله فهو باطل وكذا انت عند الله ولو قال جعلتك لله في صحته
او في مرضه وقال لم انو به العتق او لم يقل شيئا حتى مات فانه يباع وان نوى العتق فهو حر انتهى **قوله** وهذا ابني وابي وامي
وهذا مولاي او يا مولاي ويا حر او يا عتيق معطوف على قوله انت حر اي يصح بهذا ابني وما عطف عليه وانما اخرها مع
انها صرايح لا تتوقف على النية لما فيها من التفصيل اما الاول فهو الالفاظ التي يثبت بها النسب فذكر المصنف منها ثلاثة
الابن والاب والام وكل منها اما ان يكون على وجه الصفة او على وجه النداء فان كان على طريق الصفة بان قال لمملوكه هذا ابني
فهو على وجهين اما ان كان يصلح ابنا له بان كان مثله يولد لمثله او لا وكل منهما اما ان يكون مجهول النسب او معروفه فان كان
يصلح ابنا له وهو مجهول النسب ثبت النسب والعتق بالاجماع وان كان معروف النسب من الغير لا يثبت النسب بلا شك ولكن

يثبت العتق عندنا وان كان لا يصلح ابا له لا يثبت النسب بلا شك ومثل يعتق قال ابو حنيفة يعتق سوا كان مجهول النسب او معروف
النسب وقالا لا يعتق وعلى هذا لو قال لمملوكه هذه بنتي خلافا ووفاقا لهما انه كلام محال فيرد ويلغو كقوله اعتقتك قبل
ان اخلق وله انه محال بحقيقته لكنه صحيح لمجازه لانه اخبار عن حريته من حين ملكه وهذا لان البنوة في المملوك سبب لحريته
اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب مستجاز في اللغة تجوزا ولان الحرية ملازمة للبنوة في المملوك والمشا
في وصف ملازم من طرق المجاز على ما عرف فيحمل عليه تحرزا عن الالغا بخلاف ما استشهد به لانه لا وجه له في المجاز فتعين الالغا
وهذا بخلاف ما اذا قال لغيره قطعت يدك فاخرجهما صحيحتين حيث لم يجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامه وان كان القطع
سببا لوجوب المال لان القطع خطا سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه يخالف مطلق المال في الوصف حتى وجب
على العاقلة في سنتين ولا يمكن اثباته بدون القطع وما امكن اثباته فالقطع ليس بسبب له اما الحرية لا تختلف ذاتا
وحكما فامكن جعله مجازا عنه والكلام في المسئلة طويل في الاصول في بحث الحقيقة هل المجاز خلف عنها في التكلم او في
الحكم وصرح في فتح القدير بانه يعتق نوى او لم ينو اذ لا مزاحم كيلا يلغى كلام العاقل ثم ان كان هذا دخل في الوجود عتق قضا
وديانة والا فقضا ولا تصير ام ولد له انتهى وكذا صرح في الكشف الكبير بانه يعتق قضا فيما اذا كان لا يولد مثله لمثله
والمعتبر المماثلة في السن لا المشاكلة حتى لو كان ابيض ناصعا والمقول له اسود او على القلب ثبت النسب وقيد بالمملوك لانه
لو قال لزوجته وهي معروفة النسب من الغير هذه بنتي لم تقع الفرقة اتفاقا كما عرف في الاصول واما الثاني فهو قوله هذا
ابي فان كان يصلح ابا له وليس للقايل اب معروف يثبت النسب والعتق بلا خلاف وان كان يصلح ابا له ولكن للقايل اب معروف لا يثبت
النسب بلا شك ولكن عند ابي حنيفة وعندهما لا يعتق واما الثالث فهو قوله هذه امي والكلام فيه كالكلام في الاب ولو قال
لعبده هذه بنتي او قال لامته هذا ابني اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يعتق وقال بعضهم لا يعتق ورجحه في الهداية وفتح
القدير وفي المجتبى وهو الاظهر ولو قال لمملوكه هذا عمي او خالي يعتق بلا خلاف بين اصحابنا وسياتي الكلام على هذا اخي ولو
قال هذا ابني من الزنا يعتق ولا يثبت النسب واشار المصنف الى انه لا يشترط تصديق العبد المقر له بالنسب وفيه اختلاف
فقيل لا يحتاج الى تصديقه لان اقرار المالك على مملوكه يصح من غير تصديقه وقيل يشترط تصديقه فيما سوى دعوى البنوة
لان فيه حمل النسب على الغير فيكون فيه الزام العبد الحرية فيشترط تصديقه ولو قال لصغير هذا جدي فقيل هو على
الخلاف وهو الاصح لانه وصفه بصفة من يعتق عليه بملكه والاصل انه اذا وصف العبد بصفة من يعتق عليه اذا ملكه
فانه يعتق عليه الا في قوله هذا اخي وسيجيء اخي واما الثاني فاعني لفظ المولى فذكر المصنف انه لا فرق بين الخبر والندا اما
الاول فلان اسم المولى وان كان ينتظم الناصر وابن العم والموالاة في الدين والاعلى والاسفل في العتاقة الا انه تعين الاسفل
مرادا فصار كاسم خاص له وهذا لان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة والعبد نسبه معروف فانتفى الاول والثاني والثالث نوع
مجاز بحقيقته والاضافة الى العبد تنافي كونه معتقا فتعين المولى الاسفل فالتحق بالصريح وكذا اذا قال لامته هذه
مولاتي لما بينا ولو قال عنيت به المولى في الدين او الكذب يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولا يصدق في القضا لمخالفة الظاهر
كذا في الهداية وصرح في التحفة بان لفظ المولى صريح لا يحتاج الى النية وذكر الولوالجي اختلاف المشايخ فمنهم من قال لا يعتق
بغير النية والاصح انه صريح من كل وجه انتهى وتعقبهم في غاية البيان بانا لا نسلم ان المولى صريح في ايقاع العتق وهذا
لان الصريح مكشوف المراد ولفظ المولى مشترك ومع استعماله في المعاني على سبيل البدل لا يكون مكشوفا فلا يكون صريحا
وقولهم ان المولى لا يستنصر بمملوكه عادة فلا نسلم ذلك بل يحصل له النصرة بمماليكه وخدمه والذي لا يحتاج الى النصير
والظهير هو الله تعالى وحده على انا نقول الصريح يفوق الدلالة والمتكلم يصرح وينادي باعلى صوته اني عنيت الناصر
بلفظ المولى وله دلالة على ذلك حقيقة لانه مشترك وهم يقولون دلالة الحال من كلامك تدل على ان المراد من المولى
هو المعتق الاسفل ولا تعتبر ارادة الناصر ونحوه وهذا في غاية المكابرة انتهى واجاب عنه في فتح القدير بان قوله استعمل
في معان فلا يكون مكشوف المراد ان اراد دايما منعناه لجواز ان ينكشف المراد من المشترك في بعض الموارد الاستعمالية لانتفا
ما سوى معنى واحد من المعاني كما هو فيما نحن فيه ومنعه ان المولى لا يستنصر بعبده لا يلايم ما استند به من قوله يحصل النصرة
بهم لان المراد انه اذا حزبه امر لا يستدعي للنصرة عبده بل بني عمه وان كان العبيد والخدم ينصرونه واما قوله الصريح يفوق
الدلالة فكانه اراد الكناية فطغى قلمه فنقول هنا الصريح وهو قوله اردت الناصر بلفظ المولى انما قاله بعد قوله لمملوكه
يا مولاي الملحق بالصريح في ارادته العتق فاستحكم ذلك ظاهرا وهذا الصريح بعده رجوع عنه فلا يقبله القاضي والكلام
فيه ونحن نقول فيما بينه وبين الله تعالى لو اراد الناصر لم يعتق فاين المكابرة انتهى واما الثاني فاعني في الندا فلانه لما تعين

الاسفل مرادا التحق بالصريح وبالندا به يعتق بان قال يا حر يا عتيق فكذا بالندا بهذا اللفظ وقيد بالمولى لانه لا يعتق في السيد
والمالك الا بالنية كقولك يا سيدي ويا سيد او يا مالكي لانه قد يذكر على وجه التعظيم والاكرام فلا يثبت به العتق
بغير نية وفي الظهيرية وغيرها لو قال انت مولى فلان عتق في القضا كقوله انت عتيق فلان بخلاف اعتقك فلان وعن
ابي القاسم الصفار انه سئل عن رجل جاءت جارية بسراج فوقفت بين يديه فقال لها يا مولية ما اصنع بالسراج ووجهك
اضوا من السراج يا من انا عبدك قال هذه كلمة لطف لا تعتق بها الجارية وفي التلقيح لو قال لعبده انا عبدك اختار
عدم العتق انتهى واما الثالث وهو الندا بحر ونحوه كيا حر يا عتيق يا معتق فلانه ناداه بما هو صريح في الدلالة على العتق
لكون التلفظ موضوعا له ولا يعتبر المعنى في الموضوعات فيثبت العتق من غير نية واستثنى في الهداية ما اذا سماه حرا ثم
ناداه يا حر لان مراده الاعلام باسم علمه وهو ما لقبه به ولو ناداه بالفارسية يا آزاد وقد لقبه بالحر قالوا يعتق وكذا عكسه
لانه ليس ندا باسم علمه فيعتبر اخبارا عن الوصف انتهى وشرط في الظهيرية والخانية الاشهاد وقت تسميته حرا وفي المبسوط
اذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق في القضا لانه ناداه بوصف يملك ايجابه به وفرق في التلقيح بين تسميته حرا حيث لا
يقع اذا ناداه وبين تسمية المراة طالقا حيث يقع اذا ناداها لانه عمد التسمية بحر كالحر بن قيس بخلاف طالق لم نعهد التسمية
به وفي اكثر الكتب لم يفرق بينهما لان العلم لا يشترط فيه ان يكون معهودا والكلام فيما اذا اشهد وقت التسمية فيهما فالظاهر
عدم الفرق وفي الظهيرية لو بعث غلامه الى بلد وقال له اذا استقبلك احد فقل اني حر فذهب الغلام فاستقبله رجل
فساله فاجابه بما قال المولى فانه قال له سميتك حرا فقل اني حر لم يعتق اصلا وان لم يقل له المولى ذلك يعتق قضا لا
ديانة انتهى وفي المجتبى بعث غلامه الى بلد فقال له اذا استقبلك احد فقل اني حر ففعل عتق او بعثه مع جماعة فقال لهم
ان سالكم عنه عاشر او غيره فقولوا له انه حر ففعلوا اعتق ولا يعتق قبله قضا لا ديانة ولو كان المولى قال لهم سميته حرا
فقولوا انه حر ففعلوا لا يعتق انتهى وبه علم انه اذا سماه حرا لا يعتق بالاخبار ايضا فلا فرق بين ان يقول له يا حر او هذا
حر **قوله** لا بيا ابني ويا اخي ولا سلطان لي عليك والفاظ الطلاق وانت مثل الحر اي لا يقع العتق بهذه الالفاظ اما
في الندا بيا ابني ويا اخي لان الندا لاعلام المنادى الا انه اذا كان بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق ذلك الوصف في المنادى
استحضارا له بالوصف المخصوص كما في قوله يا حر على ما بيناه وان كان الندا بوصف لا يمكن اثباته من جهته كان للاعلام المجرد دون
التحقيق لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة الندا من جهته لانه لو تخلق من ما غيره لا يكون ابنا له بهذا الندا فكان
لمجرد الاعلام ويروى عن ابي حنيفة شاذا انه يعتق فيهما والاعتماد على الظاهر كذا في الهداية ولا خصوصية للابن والاخ بل كذا
لو قال يا ابي يا جدي يا خالي يا عمي او لجاريته يا عمتي يا خالتي يا اختي كما في غاية البيان وفيها عن تحفة الفقها انه لا يعتق في هذه
الالفاظ الا بالنية وحينئذ لا ينبغي الجمع بين هذه المسايل في حكم واحد لان في مسئلة الندا يتوقف على النية وفي لا سلطان وفي
الفاظ الطلاق لا يقع وان نوى كما سنبينه واشار المصنف الى انه لو قال يا ابن بغير اضافة لا يعتق بالاولى لان الامر كما اخبر
فانه ابن ابيه وكذا اذا قال يا بني او يا بنية لانه تصغير الابن والبنت من غير اضافة والامر كما اخبر كذا في الهداية وقد ذكر
المصنف الذي يثبت به النسب على وجه الخبر لانه الابن والاب والام ولم يذكر الاخ ونحوه فلو قال هذا اخي لا يعتق وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يعتق ووجه ظاهر الرواية ان الاخوة اسم مشترك يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة
وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة في النسب والمشترك لا يكون حجة فان
قيل الابوة والبنوة قد تكون بالرضاع فلم اثبتم العتق بهذين اللفظين عند الاطلاق قيل له البنوة عن الرضاع مجاز والمجاز
لا يعارض الحقيقة بخلاف الاخوة فانها مشتركة في الاستعمال ولو قال لامته هذه عمتي او هذه خالتي او قال لغلامه هذا
خالي او عمي فانه يعتق كذا في الظهيرية وفرق بينهما في البدايع بان الاخوة تحتمل الاكرام والنسب بخلاف العم لانه لا يستعمل للاكرام
عادة وهذا كله اذا اقتصر على هذا اخي فلو قال هذا اخي من ابي او من امي او من النسب فانه يعتق كما في فتح القدير وغيره ولا يخفى انه
اذا اقتصر يكون من الكنايات فيعتق بالنية واما عدم العتق بقوله لا سلطان لي عليك ولو نوى به العتق كما في الهداية لان
السلطان عبارة عن اليد وسمي السلطان به لقيام يده وقد يبقى الملك دون اليد كما في المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك
لان نفيه مطلقا بانتفا الملك لان للمولى على المكاتب سبيلا فلهذا يحتمل العتق انتهى وفي فتح القدير واعلم ان بعض المشايخ مال
الى انه يعتق بالنية في لا سلطان لي عليك وبه قال الائمة الثلاثة وقال بعض المشايخ انه ليس ببعيد وعن الكرخي نفي ذلك
يتضح لي الفرق بين نفي السلطان والسبيل وشأن هذا الامام لا يقع له مثل هذا الا والمحل مشكل وهو به جدير اما اولا فلان
اليد المفسر بها السلطان ليس المراد بها الجارحة المحسوسة بل القدرة فاذا قيل له سلطان اي يد يعني لا سبيلا وقد صح

في الكافي باب السلطان يراد به الاستيلاء واذا كان كذلك كان نفيه نفي الاستيلاء حقيقة او مجازا فصح ان يراد منه ما يراد لنفي
السبيل بل اولى بادنى تامل واما ثانيا فالمانع الذي عينه من ان يراد به العتق وهو لزوم ان يثبت باللفظ اكثر مما وضع له غير مانع
اذ غاية الامر ان يكون المعنى المجازي اوسع من الحقيقي فلا بدع في ذلك بل هو ثابت في المجازات العامة فان المعنى الحقيقي فيها يصير
فردا من المعنى المجازي كما هنا يصير زوال اليد من افراد المجازي اعني العتق او زوال الملك والذي يقتضيه النظر كون نفي السلطان
من الكنايات واما عدم الوقوع بالفاظ الطلاق ولو نوى العتق فهو مذهبنا الا رواية عن ابي يوسف انه يقع بقوله لامته
طلقتك ناويا العتق كما في المجتبى ووجه المذهب انه نوى ما لا يحتمله لفظه لان الاعتاق لغة اثبات القوة والطلاق رفع
القيد وهذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى فيقدر ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع
وبالطلاق يرتفع المانع فتظهر القوة ولا خفاء ان الاول اقوى ولان ملك اليمين فوق ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ
يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه فلذا امتنع في المتنازع فيه واتساع في عكسه كذا في الهداية وحاصله انه
تستعار الفاظ العتق للطلاق دون عكسه بناء على ما في الاصول من جواز استعارة السبب للمسبب دون عكسه الا انه يختص
السبب بالمسبب فكالمعلول فيصح استعارة كل منهما للاخر اطلقه فشمل صريح الطلاق وكناياته فلا يقع بها العتق اصلا فلو
قال لامته فرجك علي حرام او انت علي حرام فانها لا تعتق وان نواه لان اللفظ غير صالح له فهو كما لو قال لها قومي واقعدي
ناويا للعتق لان اللفظ لما لم يصلح له لغا فبقي مجرد النية وهي لا يقع بها شيء وسياتي في الايمان انه ان وطيها لزمه كفارة اليمين
فليحفظ هنا وينبغي من كنايات الطلاق امرك بيدك او اختري فانه يقع العتق به بالنية لانه لما احتمل العتق وغيره كان
كناية فهو من كنايات الطلاق ولا بدع فيه كما في البدايع وقد يقال انهما من كنايات تفويض الطلاق فلا استثناء كما لا يخفى وفي
المحيط لو قال لامته امرك بيدك واراد العتق فاعتقت نفسها في المجلس عتقت والا فلا لانه ملكها ايقاع العتق والاعتاق
اسقاط الملك كالطلاق فيقتصر حكمه على المجلس كما في الطلاق ولو قال لها اعتقي نفسك فقالت اخترت كان باطلا كما في الطلاق
انتهى وفي البدايع فلو قال لها امر عتقك بيدك او جعلت عتقك في يدك وقال اختاري العتق او خيرتك في عتقك او في العتق
لا يحتاج فيه الى النية لانه صريح لكن لا بد من اختيار العبد العتق ويتوقف على المجلس لانه تمليك انتهى وقيدنا الفاظ الطلاق
لانه لو قال لامته اطلقتك او قال لعبده ذلك يقع العتق اذا نوى كما في فتح القدير لانه كقوله خليت سبيلك بخلاف طلقتك
كما قدمناه وكذا اذا قال له اذهب حيث شئت توجه حيث شئت من بلاد الله تعالى لا يد لي عليك لا يقع وان نوى كما في المجتبى مع ان
اطلقتك من كنايات الطلاق يقع به بالنية فكيف وقع به العتق والجواب انه كناية فيهما والممنوع استعارة ما كان من الفاظ
الطلاق خاصة صريحا او كناية واما عدم العتق في قوله انت مثل الحر فلانه اثبت المماثلة بينهما وهي قد تكون عامة وقد تكون
خاصة فلا يعتق بلا نية للشك كذا في التبيين وهو يفيد انه من الكنايات يقع به العتق بالنية وقد صرح به في نهاية البيان
معزيا الى التحفة حيث قال وقد قالوا اذا نوى يعتق فانه ذكر في كتاب الطلاق اذا قال لامراته انت مثل امراة فلان وفلان آلى
من امراته ونوى الايلاء لا يصدق ويصير موليا وانما لم يقع بدون النية لان المثل للتشبيه والتشبيه بين الشيئين لا يقتضي الشركة
من جميع الوجوه فلذلك لم يعتق لا في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى ومعنى المثل في اللغة النظير كذا في الجوهرة انتهى وفي
المحيط لو قال ما انت الا مثل الحر لا يقع ولو قال لحرة انت حرة مثل هذه يعني امته فامته حرة ولو قال انت حرة مثل هذه الامة
لم تعتق امته انتهى وفي الظهيرية اخذ قميصا خاطه غلامه وقال هذه خياطة حر لا يعتق العبد لانه يراد به التشبيه انتهى
فقد علمت ان بعض هذه المسائل يعتق فيها بالنية وبعضها لا فلا ينبغي ادخالها في سلك واحد وفي الخانية لو قال لعبده انت
حر يعني في النفس لم يدين في القضاء ولو قال انت عتيق وقال عنيت به في الملك لا يدين في القضاء ولو قال انت عتيق في السن لا
يعتق ولو قال انت حر النفس يعني به الاخلاق عتق في القضاء انتهى وفي المحيط وغيره لو قال لعبده بدنك بدن حر او راسك
راس حر لم يعتق لانه تشبيه وليس بتحقيق لانه لو اراد التحقيق لقال بدنك حر ولو نون وقال راسك راس حر او بدنك
بدن حر او وجهك وجه حر عتق لان هذا وصفه بالحر وليس بتشبيه فصار كانه قال راسك حر **قوله** وعتق بما انت
الا حر لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة كذا في الهداية وفي فتح القدير هذا هو الحق المفهوم
من تركيب الاستثناء لغة وهو خلاف قول المشايخ في الاصول وقد بيناه في الاصول وانه لا اثبات في قولهم الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا واما كونه اثباتا مؤكدا فلوروده بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد انتهى **قوله** وعلك قريب محرم
ولو كان المالك صبيا او مجنونا معطوف على قوله اول الباب بانت حر اي يصح العتق بملك قريب محرم للحديث من ملك ذا رحم
محرم منه فهو حر او عتق عليه واللفظ بعمومه ينتظم كل قرابة مؤيدة بالمحرمية ولادا او غيره ولانه ملك قريبه قرابة مؤثرة

في المحرمية فيعتق عليه وهذا هو المؤثر في قرابة الولاد وذكر فخر الاسلام البزدوي في بحث العلل ان العلة في عتق القريب
بالملك شيئان القرابة والملك لكن العتق يضاف الى اخرهما فان تاخر الملك اضيف العتق اليه كما اذا ملك قريبه وان
تاخرت القرابة وتقدم الملك اضيف العتق الى القرابة كما اذا كان بين اثنين عبد ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه
واضيف العتق الى القرابة انتهى قيد بالقريب لانه لو ملك محرما بلا رحم كزوجة ابنه او ابيه لا يعتق لانه ليس بينهما قرابة
موجبة للصلة محرمة للقطيعة فلا يستحق العتق وقيد بالمحرم احترازا عن الرحم بلا محرم كبني الاعمام والاخوال والخالات
اذا ملكه لم يعتق وخص عن النص المحرم للقطيعة بالاجماع لما انهم كثير لا يحصون فلو عتقوا لتما خرجوا الملاك فيه
لتعذبه معرفتهم بالكلية فلو خصت القرابة المحرمية عن النص ايضا يؤدي الى تعطيله وذلك لا يجوز وكذا لو ملك ذا رحم
محرم من الرضاع فلا بد ان يكون المحرمية من جهة القرابة وذو الرحم المحرم شخصان يدليان الى اصل واحد بلا واسطة
كالاخوين او احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة كابن الاخ مع العم في النسبة الى الجد كذا في المحيط واطلق في المالك
فشمل المسلم والكافر لانهما يستويان في الملك وفيما يلزمهم من الصلة وحرمة القطيعة ويشترط ان يكون في دار الاسلام
لانه لا حكم لنا في دار الحرب فلو ملك قريبه في دار الحرب او اعتق المسلم عبده في دار الحرب لا يعتق خلافا لابي يوسف وعلى
هذا الخلاف اذا اعتق الحربي عبده في دار الحرب ذكر الخلاف وفي الايضاح وفي الكافي للحاكم عتق الحربي في دار الحرب قريبه
باطل ولم يذكر خلافا اما اذا اعتقه وخلاه ففي المختلف قال يعتق عند ابي يوسف وولاؤه له وقالا لا ولاء له لان عتقه
بالتخلية لا بالاعتاق ثم قال المسلم اذا دخل دار الحرب فاشترى عبدا حربيا فاعتقه ثمه فالقياس انه لا يعتق بدون التخلية
وفي الاستحسان يعتق بدونها ولا ولاء له عندهما قياسا وله الولاء عند ابي يوسف استحسانا وفي المحيط ولو كان عبده
مسلما او ذميا عتق بالاجماع لانه ليس بمحل للاسترقاق بالاستيلاء انتهى والصبي جعل اهلا لهذا العتق وكذا المجنون حتى
عتق القريب عليهما عند الملك لانه تعلق به حق العبد فشابه النفقة وفي البدايع ولو اشترى امة وهي حبلى من ابيه والامة
لغير الاب جاز الشراء وعتق ما في بطنها ولا تعتق الامة ولا يجوز بيعها قبل ان تضع وله ان يبيعها اذا وضعت وانما عتق
الحمل لانه اخوه وقد ملكه فيعتق عليه انتهى فافاد ان الحمل داخل تحت قولهم ومن ملك فهو مبني على انه مملوك قبل الوضع مع
انهم قالوا الحمل لا يدخل تحت اسم المملوك حتى لو قال كل مملوك لي حر لا يعتق الحمل فيحتاج الى الجواب واطلق المصنف في الملك
فشمل ما اذا باشر سببه بنفسه او بنائبه فدخل ما اذا اشترى العبد المأذون ذا رحم محرم من مولاه ولا دين عليه فانه يعتق
بخلاف المديون لا يعتق ما اشتراه عنده خلافا لهما وخرج المكاتب اذا اشترى ابن مولاه فانه لا يعتق في قولهم جميعا
كما في الظهيرية وشمل الكل والبعض اذا ملك بعض قريبه عتق عليه بقدره كما سياتي **قوله** وبتحرير لوجه الله تعالى والشيطان
والصنم اي يصح العتق بتحرير هو عبادة او معصية لان الاعتاق هو الركن المؤثر في ازالة الرق وصفة القربة لا تاثير لها في
ذلك الا ترى ان العتق بالمال والكتابة مشروعان وان عريا عن صفة القربة فلا ينعدم بعدمها اصل العتق ولا يخفى ان
الاعتاق للصنم انما هو صادر من كافر اما اذا صدر من مسلم فينبغي ان يكفر به اذا قصد تعظيمه وقدمنا ان انواعه اربعة
فرض ومندوب ومباح ومعصية وفي المحيط ان الاعتاق قد يقع مباحا لا قربة بان اعتق من غير نية او اعتق لوجه فلان
وقد يقع معصية بان اعتقه لوجه الشيطان انتهى ففرق بين الاعتاق لادمي وبين الاعتاق للشيطان وعلل حرمة الاعتاق
للشيطان بانه قصد تعظيمه وكذا العتق بلا نية مباح كما في التبيين وذكر في فتح القدير ان من الاعتاق المحرم اذا غلب على ظنه
انه لو اعتقه يذهب الى دار الحرب او يرتد او يخاف منه السرقة وقطع الطريق وينفذ عتقه مع تحريمه خلافا للظاهرية
هذا وفي عتق العبد الذمي ما لم يخفه ما ذكرنا اجر لتمكينه من النظر في الآيات والاشتغال بما يزيل الشبهة عنه ولما
علم مالك انه اذا كان ثمنا من العبد المسلم يكون عتقه افضل من عتق المسلم لقوله عليه السلام افضلها اغلاها بالمهملة
والمعجمة فبعيد عن الصواب ويجب تقييده بالاعلى من المسلمين لانه يمكن المسلم من مقاصده وتفريغه واما ما يقال في عتق الكافر
مما ذكرنا فهو احتمال يقابله ظاهر فان الظاهر رسوخ الاعتقادات والفها فلا يرجع عنها فلذا نشاهد الاحرار بالاصالة منهم
لا يزدادون الا ارتباطا بعقائدهم فضلا عمن عرضت حريته ثم الوجه الظاهر في استحباب عتقه تحصيل الجزية منه للمسلمين
واما تفريغه للتامل فيسلم فهو احتمال والله سبحانه وتعالى اعلم انتهى واراد بوجه الله رضاه مجازا والوجه في اللغة
يجيء على معان يقال وجه الانسان وغيره وهو معروف ووجه النهار اوله ووجه الكلام السبيل الذي تقصده
به ووجوه القوم ساداتهم وصرفت الشيء على وجهه اي على سننه والشيطان واحد شياطين الانس والجن يعني مردتهم
والنون اصلية ان كان من شطن اي بعد عن الخير وزائدة ان كان من شاط يشيط اي هلك واما الصنم فهو صورة الانسان من

خشبا وذهبا وفضة فان كان من حجر فهو وثن كذا في غاية البيان قوله وبكره وسكر اي يصح العتق مع الاكراه والسكر
لصدور الركن من الاهل في المحل والاكراه حمل الغير على ما لا يرضاه واطلقه فشمل الملجي وهو ما يفوت النفس او العضو وغير
الملجي واما السكر فاطلقه ايضا وهو مقيد بما كان من محرم او مثلث بقصد السكر واما ما كان طريقه مباحا كسكر
المضطر الى شرب الخمر والحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والمثلث لا بقصد السكر بل بقصد الاستمراء والتقوي
ونقيع الزبيب بلا طبخ فانه كالاغماء لا يصح معه تصرف ولا طلاق ولا اعتاق كذا في التحرير وقدمناه في الطلاق قوله
وان اضافه الى ملك او شرط صح اي ان اضاف العتق الى ملك بان قال ان ملكتك فانت حر او الى شرط كقوله لعبده ان دخلت
الدار فانت حر فانه يصح ويقع العتق اذا وجد الشرط اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي وقد بيناه في
كتاب الطلاق واما التعليق بالشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق بخلاف التمليكات على ما عرف والاضافة قبلها
سبب الملك كالاضافة الى الملك كان اشتريتك فانت حر بخلاف ان مات مورثي فانت حر لا يصح لان الموت لم يوضع سببا
للملك والاضافة الى وقت كالتعليق بالشرط من حيث ان الحكم لا يوجد فيهما الا بعد وجود الشرط والوقت والمحل قبل
ذلك على حكم ملك المالك في جميع الاحكام الا في التعليق بشرط الموت المطلق وهو التدبير وكذا الاستيلاد كذا في البدائع
والتعليق بامر كاين تنجيز قال في الظهيرية لو قال لعبده ان ملكتك فانت حر عتق للحال بخلاف قوله لمكاتبه ان انت عبدي
فانت حر لا يعتق قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ لان في الاضافة قصورا انتهى وفيها ايضا رجل قال لعبد رجل
ان وهبك مولاك لي فانت حر فوهبه له والعبد في يد الواهب لا يعتق قبل او لم يقبل وكذا لو كان العبد في يد الموهوب
له وقد ابتدا الواهب بالهبة قبل الموهوب له او لم يقبل وان ابتدا الموهوب له وقال هب لي هذا العبد والعبد في يد الموهوب
له فقال صاحب العبد وهبت لك عتق انتهى ومن مسايل التعليق اللطيفة ما في الظهيرية رجل قال لامته اذا مات
والدي فانت حرة ثم باعها من والده ثم تزوجها ثم قال لها اذا مات والدي فانت طالق ثنتين فمات الوالد كان محمد رحمه الله يقول
لا تعتق ولا تطلق ثم رجع وقال لا يقع طلاق ولا عتاق والمسئلة على الاستقصاء في المبسوط انتهى قوله والحمل حال
عتقا اي الام والحمل تبعا لها اذ هو متصل بها فهو كسائر اجزائها ولو استثناه لا يصح كاستثناء جزء منها وقال ابو يوسف اذا
خرج اكثر الولد فاعتق الام لا يعتق الولد لانه كالمنفصل في حق الاحكام الا ترى انه تنقضي به العدة ولو مات في هذه
الحالة يرث بخلاف ما اذا مات قبل خروج الاكثر هكذا ذكره الشارحون وظاهره ان نسبة هذا التفصيل لابي يوسف
لكونه نقل عنه وحده لا لان الصاحبين يخالفانه فانه موافق للقاعدة وفي الخانية رجل اعتق جارية انسان فاجاز المولى
اعتاقه بعدما ولدت لا يعتق الولد انتهى واطلق المصنف في عتق الحمل فشمل ما اذا ولدته بعد عتقها لستة اشهر او اقل
او اكثر لكن بان ولدته لاقل من ستة اشهر بعد عتقها فانه يعتق مقصودا لا بطريق التبعية حتى لا يجر ولاءه الى موالي الاب
وان ولدته لستة اشهر فاكثر فانه يعتق بطريق التبعية فحينئذ يجر الولاء الى موالي الاب كما في شرح الوقاية وعلى هذا فينبغي
ان يحمل الاول من قوله هنا على ما اذا ولدته لستة اشهر ليكون عتقه بطريق الاصالة لئلا يلزم التكرار لانه سيذكر ان الولد
يتبع الام في الحرية والتبعية انما تكون اذا ولدته لستة اشهر فاكثر فيحمل عليه اللهم الا ان يريد بالحرية الحرية الاصلية فلا
اشكال ولا تكرار قوله وان حرره عتق فقط اي ان حرر الحمل وحده عتق هو دون امه لانه لا وجه الى اعتاقها
مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته
لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع ولم توجد بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس شرطا في الاعتاق
فافترقا وافاد بقوله حرره انه كان موجودا وقت التحرير ولن يتحقق وجوده الا اذا ولدته لاقل من ستة اشهر وان ولدته لستة
اشهر فاكثر لا يعتق ولا يكون قوله ما في بطنك حر اقرارا بوجوده لعدم التيقن بوجوده وقته لجواز حدوثه الا في مسئلتين
احداهما ما اذا كانت الامة معتدة عن طلاق او وفاة فولدته لاقل من سنتين من وقت الفراق وان كان لاكثر من ستة اشهر
من وقت الاعتاق فحينئذ يعتق لانه كان موجودا حين اعتقه بدليل ثبوت نسبه ثانيهما اذا كان حملها توامين جاءت باولهما
لاقل من ستة اشهر ثم جاءت بالثاني لستة اشهر او اكثر فانه يعتق لانه كان محكوما بوجوده حين اعتقه حتى ثبت نسبه
وتفرع على التفصيل السابق مسئلتان احداهما لو قال المولى ما في بطنك حر ثم قال ان حملت فانت حرة فولدت بعده
لستة اشهر فالقول له ان اقر انها كانت حاملا يومئذ عتق الولد وان قال انه حمل مستقبل عتقت ثم لانا تيقنا بعتق
احدهما وشككنا في الاخر لانه لا يخلو اما ان يكون العلوق والحمل كان موجودا وقت الاعتاق او كان حادثا بعده
فوجع في البيان اليه وان جاءت به لاكثر من سنتين يعتق سالم دون الولد لانا تيقنا انه لم يكن موجودا وقت الاعتاق

وان جاءت به لاقل من ستة اشهر يعتق الولد دون سالم لانا تيقنا انه كان موجودا وقت العتاق ثانيهما لو قال لما في بطنك
حر ثم ضرب بطنها فالقت جنينا ميتا ان ضربها بعد العتق لاقل من ستة اشهر تجب دية الجنين الحر لابيه ان كان له اب حر
وان لم يكن يكون لعصبة المولى لان المولى قاتل فلا يستحق الميراث وان ضرب بستة اشهر لا شيء عليه لانه لم يعتق كذا في المحيط
وينبغي ان يقال ان ولدته لاقل من ستة اشهر بعد العتق او لستة اشهر ولا يذكر الضرب اذ لا دخل له في البدائع وكذا
اذا قال اذا ولدت ما في بطنك فهو حر لا يعتق حتى تلده لاقل من ستة اشهر من يوم حلف ليتيقن بوجوده وقت الحلف
الا انه هنا يعتق من حين حلف وفي اذا ولدت ما في بطنك من يوم تلد لاشتراطه الولادة انتهى واطلق المصنف في
عتق الحمل فشمل ما اذا اعتقه على مال فانه يصح ولا يجب المال اذ لا وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا
الى الزامه الام لانه لا في حق العتق نفس على حدة واشتراط بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر في الخلع كذا في
الهداية لكن لو اعتقه على مال على امه فانه لا بد من قبولها لعتقه وان لم يلزمها شيء لما في المحيط ولو قال اعتقت ما في بطنك
على الف عليك فقبلت فجاءت بولد لاقل من ستة اشهر يعتق بلا شيء لان العتق معلق بقبول الامة الالف وقد قبلت
الالف فعتق الولد وبطل المال انتهى وفي الظهيرية لو قال لامته ما في بطنك حر متى اديت الي الفا او اذا اديت الي الفا
فوضعت لاقل من ستة اشهر فهو حر متى ادي اليه الف درهم واطلق في تحرير الحمل فشمل ما اذا قال حملك حر او ما في بطنك
حر او قال العلقة او المضغة التي في بطنك حر فانه يعتق ما في بطنها كذا في الخانية ولو قال اكبر ولد في بطنك فهو حر
فولدت ولدين في بطن فاولهما خروجا اكبرهما وهو حر كذا في المحيط وكذا لو قال ان حملت بولد فهو حر وليس منه ان ولدت
ولدا فهو حر لانه لا يعتق الا بعد الولادة حتى لو باع الام او مات المولى قبل الولادة بطلت اليمين كما في البدائع ولم يشترط
المصنف ولادته حيا بعد عتقه وظاهر ما في المحيط انه شرط قال ولو اعتق احد شريكي الامة ما في بطنها فولدته
ميتا لا ضمان عليه لان الاتلاف لم يثبت يقينا لاحتمال ان الجنين لم يكن حيا ولم ينفخ فيه الروح اصلا فلا يجب الضمان بالشك
ولو ولدته توما حيا يضمن لان الظاهر ان الحياة كانت موجودة فيه وقت الاعتاق ولو اعتق احد الشريكين الجنين فضرب
اجنبي بطنها والقت ميتا فعلى الضارب نصف عشر قيمته ان كان غلاما وعشر قيمتها ان كانت جارية عند ابي حنيفة لان
معتق البعض كالمكاتب عنده فالضرب صادفه وهو رقيق فيجب فيه ما في جنين الامة وعندهما يجب ما في جنين الحرة
ويضمن المعتق نصفه لشريكه لان الشرع لما اوجب ضمانه على الضارب فقد حكم بكونه حيا قبل الضرب فيكون المعتق بالاعتاق
متلفا نصيب شريكه فيضمن نصف قيمته ويرجع بذلك فيما ادى الضارب لان المعتق ملك نصيب صاحبه بالضمان
فان الجنين مما يقبل النقل من ملك الى ملك فانه يملك بالوصية فصار نصيب صاحبه مكاتبا له فهذا مكاتب مات عن
وفاء فيقضي منه سعايته وما بقي فميراثه لورثته او لمعتقه لانه مات حرا انتهى واشار المصنف الى ان تدبير الحمل وحده
صحيح بالاولى قالوا ولا يجوز بيع الام اذا اعتق ما في بطنها ويجوز هبتها والفرق ان استثناء ما في بطنها عند بيعها لا يجوز
قصدا فكذا حكما بخلاف الهبة لكن لا يحكم ببطلان البيع الا بعد الولادة لاقل من ستة اشهر وفي المبسوط بعدما دبر ما في
البطن لو وهب الام لا يجوز وهو الاصح والفرق ان بالتدبير لا يزول ملكه عما في البطن فاذا وهب الام بعد التدبير فالموهوب
متصل بما ليس بموهوب فيكون معنى هبة المشاع فيما يحتمل القسمة واما بعد العتق ما في البطن غير مملوك انتهى وفي المحيط
لو قال انت حرة او ما في بطنك حر فضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا قد استبان خلقه فان تخير المولى فان اوقع العتق
على الام عتق الجنين بعتقها وعلى الضارب غرة للمولى وان مات المولى قبل البيان فضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا
قد استبان خلقه قال في الجنين غرة حر ويعتق نصف الامة وتسعى في نصف قيمتها ولا سعاية على الجنين انتهى وفي
الظهيرية رجل اوصى بما في بطن جاريته لانسان فمات الموصي فاعتق الورثة ما في بطن الامة جاز اعتاقهم ويضمنون
قيمة الولد يوم الولادة قوله والولد يتبع الام في الملك والحرية والرق والتدبير والاستيلاد والكتابة لاجماع الامة
ولان ماءه يكون مستهلكا بمائها فيرجح جانبها ولانه متيقن به من جهتها ولهذا يثبت نسب ولد الزنا وولد الملاعنة منها
حتى ترثه ويرثها ولانه قبل الانفصال هو كعضو من اعضائها حسا وحكما حتى يتغذى بغذائها ويدخل في البيع والعتق
وغيرهما من التصرفات تبعا لها فكان جانبها ارجح ولذا يعتبر جانب الام في البهايم ايضا حتى اذا تولد بين الوحشي والاهلي
او بين الماكول وغير الماكول يوكل اذا كانت امه ماكولة وتجوز الاضحية به اذا كانت امه تجوز التضحية بها وفي الظهيرية
ولو قال القايل هل يصير الولد حرا من زوجين رقيقين من غير اعتاق ولا وصية قيل نعم وصورته اذا كان للحر ولد هو
عبد لاجنبي فزوج الاب جارية من ولده برضا مولاه فولدت الجارية ولدا فهو حر لانه ولد ولد المولى ولو عبر المصنف

بالحمل او بالجنين بدل الولد لكان اولى لانه لا يتبع الام في اوصافها الى الحمل واما الولد بعد الوضع فلا يتبعها في شيء مما ذكر
حتى لو اعتق الام بعد الولادة لا يعتق الولد وقد علمت فيما قدمناه ان المراد بالحرية هنا الحرية الاصلية واما الطارية
فقد افادها الا بقوله ولو اعتق حاملا اعتقا وفي البدايع لو اختلف المولى والمدبرة في ولدها فقال المولى ولدته
قبل التدبير فهو رقيق وقالت هي ولدته بعده فهو مدبر فالقول قول المولى مع يمينه على علمه والبينة بينة المدبرة ولو كان
مكان التدبير عتق فقال المولى للمعتقة ولدت قبل العتق وهو رقيق وقالت ولدته بعد العتق وهو حر يحكم فيه الحال ان
كان الولد في يدها فالقول قولها وان كان في يد المولى فالقول قوله لان الظاهر يشهد لمن هو في يده بخلاف المدبرة فانها في يد
المولى فكذا ولدها انتهى وفي الخانية من الدعوى في مسئلة اعتاقها لو كان الولد في ايديهما فكذلك يكون القول قولها
لانها تدعي الولادة في اقرب الاوقات وفيه حرية الولد ولو اقاما البينة فبينتها اولى لان بينة المولى قامت على نفي العتق
وبينتها قامت على اثبات الحرية وكذلك الكتابة واما في التدبير فالقول قول المولى لانهما تصادقا على رق الولد وذكر في المنتقى
عن محمد ان كان الولد يعبر عن نفسه يرجع اليه ويكون القول للولد والا فالقول لمن هو في يده منهما انتهى وقد اشار المصنف
بعطف الرق على الملك الى المغايرة بينهما وهو كذلك فان الملك هو القدرة على التصرف ابتداء فخرج الولي والوصي والوكيل واما
الرق فعجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء ومالكية المال لانها كائن عن جعله شرعا عرضة للتملك والابتذال واختلفوا
هل هو حق الله تعالى او حق العامة فقيل بالاول لان الكفار لما استنكفوا عن عبادته جعلهم الله ارقاء لعباده فكان سبب
رقهم كفرهم او كفر اصولهم وقيل بالثاني لكونه وسيلة الى نفعهم واقامة مصالحهم ودفع الشر عنهم قالوا اول ما يوجد
الماسور يوصف بالرق ولا يوصف بالملك الا بعد الاخراج الى دار الاسلام والملك يوجد في الجماد والحيوان غير الادمي
دون الرق وبالبيع يزول ملكه دون الرق وبالعتق يزول ملكه قصدا لانه حقه ويزول الرق ضمنا ضرورة فراغه عن حقوق
العباد ويتبين لك الفرق بينهما في ام الولد والمكاتب فان الرق والملك كاملان في القن وام الولد والمدبر ناقص
حتى لا يجوز عتقهما عن الكفارة والملك فيهما كامل حتى جاز وطي ام الولد والمدبرة والمكاتب رقه كامل حتى جاز عتقه عن
الكفارة وملكه ناقص حتى خرج من يد المولى ولا يدخل تحت قوله كل مملوك املكه فهو حر فحاصله ان جواز البيع يعتمد كمالهما
وحل الوطي يعتمد كمال الملك فقط وجواز العتق عن الكفارة يعتمد كمال الرق فقط وقيد بالتبعية فيما ذكر للاحتراز عن
النسب فانه للاب لان النسب للتعريف وحال الرجال مكشوفة دون النساء حتى لو تزوج هاشمي امة انسان فاتى بولد فهو
هاشمي تبعا لابيه رقيق تبعا لامه كما في فتح القدير لان الزوج قد رضي برق الولد حيث اقدم على تزوجها مع العلم برقها
بخلاف المغرور فان ولده من الامة حر لانه لم يرض به لعدم علمه فانعلق حرا ووجبت القيمة وهو مما يستثنى من كلام المصنف
فانه لم يتبع امه في الرق والملك وانما لم يذكره هنا لانه سيصرح به في باب دعوة النسب والاحتراز عن الدين فانه يتبع خير
الابوين دينا لانه انظر له **قوله** وولد الامة من سيدها حر لانه انعلق حرا للقطع بان ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن
قط الا حرا الا انه يعلق مملوكا ثم يعتق عليه كما هو ظاهر الهداية وغيرها وفي المبسوط الولد يعلق حرا من الماء لان ماءه حر
وماء جاريته مملوك لسيدها فلا تتحقق المعارضة بخلاف ابنه من جارية الغير فان ماءها مملوك لغيره فتتحقق المعارضة
فيترجح جانبها بانه مخلوق من مائها بيقين كما قدمناه وسياتي انه لا بد ان يعترف به وفي اخر جامع الفصولين قد يكون الولد
حرا من زوجين رقيقين بلا تحرير ووصية وصورته ان يكون الحر ولد وهو قن لاجنبي فزوج الابن امته من ولده برضا مولاه
فولدت الامة ولدا فهو حر لانه ولد ولد المولى انتهى فعلى هذا ولد الامة من سيدها او ابن سيدها او اب سيدها حر وقد قدمنا
ايضا عن الظهيرية

باب العبد يعتق بعضه

لاشك في كثرة وقوع عتق الكل وندرة عتق البعض وفي انه اكثر وجوده فالحاجة الى بيان احكامه امس منها الى ما يندر وجوده
وان دفع الحاجة الماسة مقدم على النادرة فلذا اخرها عما قبله **قوله** من اعتق بعض عبده لم يعتق كله وسعى فيما
بقي وهو المكاتب وهذا عند ابي حنيفة وقالا يعتق كله واختلف المشايخ في تحرير محل النزاع فذهب صاحب الهداية
وكثير الى انه مبني على ان الاعتاق يتجزى عنده فيقتصر على ما اعتق وعندهما لا يتجزى واقام الدليل من الجانبين وفي
غاية البيان والمراد من تجزي الاعتاق والملك ان يتجزى المحل في قبول حكم الاعتاق وهو زوال الملك بان يزول في البعض
دون البعض وان يتجزى المحل في قبول حكم الملك وهو ان يكون البعض مملوكا لواحد والبعض لاخر وليس معناه ان ذات
الاعتاق او ذات الملك يتجزى لانه معنى واحد لا يقبل التجزي انتهى وفي فتح القدير والذي يقتضيه النظر ان هذا غلط

في تحرير محل النزاع فانهم لم يتواردوا على محل واحد في التجزي وعدمه فان القائل العتق او الاعتاق يتجزى لم يرده بالمعنى الذي
يريده به القائل انه لا يتجزى وهو زوال الرق وازالته اذ لا خلاف بينهم في عدم تجزيه بل زوال الملك وازالته ولا خلاف في تجزيه
فلا ينبغي ان يقال اختلف في تجزي العتق وعدمه ولا الاعتاق بل الخلاف في التحقيق ليس الا فيما يوجبه الاعتاق اولا وبالذات
فعنده زوال الملك ويتبعه زوال الرق فلم يتجزى موجبه عند ان زوال الرق لا يثبت الا عند زوال الملك عن الكل شرعا كالحكم
الحدث لا يزول الا عند غسل كل الاعضاء وغسلها يتجزى وهذا لضرورة ان العتق قوة شرعية هي قدرة على تصرفات شرعية
ولا يتصور ثبوت هذه في بعضه شايعا فقطع بعدم تجزيه والملك متجز قطعا فلزم ما قلنا من زوال الملك عن البعض
وتوقف زوال الرق على زوال الملك عن الباقي وحينئذ فينبغي ان يقام الدليل من الجانبين على ان الثابت به اولا زوال الملك
او الرق لانه محل النزاع والوجه منتهض لابي حنيفة اما المعنى فلان تصرف الانسان يقتصر على حقه وحقه الملك واما
الرق فحق الله او حق العامة واما السمع فما في الصحيحين من قوله من اعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم
عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق العبد عليه والا فقد عتق منه ما عتق الى اخره وقد اطال رحمه الله
اطالة حسنة هنا كما دابه ولسنا بصدد الدلايل وقد صرح في البدايع بان العتق يتجزى عنده سواء كان بمعنى زوال الملك
او زوال الرق وان الرق يتجزى ثبوتا وزوالا لان الامام اذا ظهر على جماعة من الكفرة وضرب الرق على انصافهم ومن على الانصاف
جاز ويكون حكمهم حكم معتق البعض في حالة البقاء انتهى وهو بعيد كما قرره المحقق ووفق في المجتبى بين عبارات
المشايخ بان من قال ان العتق يتجزى عنده يريد به والله اعلم انه يسقط ملك العتق عن الشقص الذي اضاف اليه العتق ويبقى
الملك في الباقي **فان قلت** اذا سقط ملكه عن الشقص المعتق يصير حرا كسائر الاحرار **قلت** هذا يشكل بالمكاتب اذا
مات مولاه فانه يسقط الملك ولا يصير حرا كسائر الاحرار ومن قال بان العتق لا يتجزى عنده اراد ان خروجه عن كونه محلا
للتملك والتمليك كالبيع والهبة والارث لا يتجزى وانه عبارة صحيحة لانه من لوازم حقيقة العتق وذكر الملزوم وارادة
اللازم جائز وخروجه عن محلية التملك والملك متفق عليه بين اصحابنا لكن عندهما يزول الرق اصلا وعنده يسقط الملك
عن الشخص المعتق وفساده في الباقي هذا ما تضمنه شروح الاسلاف والاخلاف في هذا الباب انتهى والحاصل ان من اعتق
بعض عبده عتق منه ذلك القدر اي زال ملكه عن ذلك القدر وبقي الرق فيه بتمامه ولزم شرعا ان لا يبقى في الرق فلزم
ان يسعى العبد في باقي قيمته لاحتباس مالية الباقي عنده وما لم يؤد السعاية فهو كالمكاتب حيث يتوقف عتق كله على
اداء البدل وكونه احق بمكاسبه ولا يد للسيد عليه ولا استخدام وكونه رقيقا كله الا انه يخالفه في انه لو عجز لا يرد الى
الاستخدام بخلاف المكاتب بسبب ان المستسعى زوال الملك عن بعضه لا الى مالك صدقه عليه به وانما يلزم المال ضرورة
الحكم الشرعي وهو تضمنه فهرا بخلاف المكاتب فان عتقه في مقابلة التزامه بعقد باختياره يقال ويفسخ ويعجز نفسه وقد
ذكروا مسئلة في الجنايات لا يخالف معتق البعض فيها المكاتب ايضا وهي ان المكاتب اذا قتل عمدا ولم يترك وفاء وله وارث غير
المولى يجب القصاص على القاتل لانه مات رقيقا لانفساخ الكتابة بموته عاجزا بخلاف معتق البعض اذا قتل ولم يترك
وفاء حيث لا يجب القصاص لان العتق في البعض لا ينفسخ بموته عاجزا وذكروا في البيوع كما في الخانية ان الجمع بين العبد ومعتق
البعض في بيعهما صفقة واحدة كالجمع بين العبد والحر فيبطل فيهما لان كتابة معتق البعض لا تقبل الفسخ بخلاف المكاتب
فهي ثلاث مسائل يخالف فيها معتق البعض المكاتب وانما لم يذكروها هنا لانهما اثران لعدم قبول الفسخ كما لا يخفى واطلق
في البعض فشمل المعين والمبهم ولزمه بيانه وفي جوامع الفقه الاستسعاء ان يواجره وياخذ قيمة ما بقي من اجره قالوا على
هذا الخلاف التدبير والاستيلاد **قوله** وان اعتق نصيبه فلشريكه ان يحرر او يستسعي والولاء لهما او يضمن لو موسرا
ويرجع به على العبد والولاء له وهذا عند ابي حنيفة وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع
المعتق على العبد وهذه المسئلة تبتنى على اصلين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على ما بيناه والثاني ان يسار المعتق
لا يمنع استسعاء العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن
وان كان فقيرا سعى في حصة الاخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست مالية نصيبه عند العبد فله ان
يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب قيمة صبغ الاخر موسرا
كان او معسرا لما قلنا فكذا هنا الا ان العبد فقير فيستسعيه واما ثبوت الخيار للشريك الساكت لقيام ملكه
في الباقي اذ الاعتاق يتجزى عنده وقد ذكر المصنف ازالة الاعتاق والاستسعاء والتضمين وزاد عليه في التحفة
خيارين اخرين التدبير والكتابة وانما تركهما المصنف لان الكتابة ترجع الى معنى الاستسعاء ولو عجز استسعي ولو امتنع

العبد من السعاية بواجرة جبرا ويدل على ان الكتابة في معنى الاستسعا انه لو كاتبه على اكثر من قيمته ان كان من النقدين
لا يجوز الا ان يكون قدرا يتغابن الناس فيه لان الشرع اوجب السعاية على قيمته فلا يجوز الاكثر وكذا لو صالحه على عرض
اكثر وان كاتبه على عروض اكثر من قيمته جاز وان كاتب على الحيوان جازت. واما التدبير ففي البدايع والمحيط فان اختار
التدبير فدبر نصيبه صار نصيبه مدبرا عند ابي حنيفة لان نصيبه باق على ملكه فيحتمل التخريج الى العتق والتدبير
تخريج له الى العتق الا انه لا يجوز له ان يتركه على حاله ليعتق بعد الموت بل تجب عليه السعاية للحال فيؤدي فيعتق لان تدبيره
اختيار منه للسعاية انتهى. فلما كان التدبير والكتابة راجعين الى السعاية لم يذكرهما المصنف وظاهر كلام الكمال انه
لا فايدة لهما حيث يرجعان اليهما **قلت** بل لهما فايدة اما في التدبير فلان الشريك المدبر اذا مات عتق العبد كله بسبب
التدبير وسقطت عنه السعاية اذا كان يخرج من ثلث ماله ولولا التدبير لسعى للورثة كالمكاتب واما في الكتابة فلان
فايدتها تعيين البدل لانه لولا الكتابة لاحتيج الى تقويمه وايجاب نصف القيمة وقد يحتاج فيها الى القضا عند التنازع
في المقدار ولا يدل على عدم جواز الكتابة على اكثر من القيمة زيادة فاحشة على انه لا فايدة لها لان الحكم كذلك في صلح
الساكت مع الشريك المعتق قال في البدايع ولو صالح الذي لم يعتق العبد المعتق على مال فهذا لا يخلو من الاقسام التي
ذكرناها في المكاتبة فان كان الصلح على الدراهم والدنانير على نصف قيمته فهو جائز وكذا اذا صالح على اكثر من نصف القيمة مما
يتغابن الناس في مثله فاما اذا كان على اكثر من قيمته مما لا يتغابن الناس في مثله فالفضل باطل في قولهم جميعا لانه ربوا انتهى
فالحق ان الخيارات خمسة كما هو في البدايع وغيرها واطلق المصنف في تحرير الشريك فشمل العتق منجزا ومضافا قال في
فتح القدير وينبغي اذا اضافه ان لا تقبل منه اضافة الى زمان طويل لانه كالتدبير معنى ولو دبره وجب عليه السعاية
في الحال فيعتق كما صرحوا به فينبغي ان يضاف الى مدة تشاكل مدة الاستسعا انتهى. واشار المصنف بذكر هذه الخيارات
الى انه ليس له خيار الترك على حاله لانه لا سبيل الى الانتفاع به مع ثبوت الحرية في جزء منه فلا بد من تخريجه الى العتق
كما في البدايع والى انه لو اختار واحدا مما ذكر تعين فاذا اختار الاستسعا فليس له التضمين وعكسه نعم اذا اختار الاستسعا
فله الاعتاق والى انه ليس للساكت ان يختار التضمين في البعض والسعاية في البعض كما في المبسوط واطلق في تضمين
الموسر وهو مقيد بان يكون الاعتاق بغير اذنه فلو اعتق احدهما نصيبه باذن صاحبه فلا ضمان عليه وانما له الاستسعا
في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه يضمن لانه عنده ضمان تملك لا اتلاف ولذا كان كل الولا له وضمان التملك لا يسقط
بالرضا ووجه ظاهر الرواية ان ضمان الاعتاق ضمان اتلاف ولذا يختلف باليسار والاعسار وانما ملك نصيب صاحبه
بمقتضى الاعتاق تصحيحا له لا قصدا لان الاعتاق وضع لابطال الملك فثبوت الملك بما وضع لابطاله يكون تناقضا
والمقتضى تبع للمقتضي فكان حكمه حكم المقتضي والمقتضي وهو الاعتاق لا يوجب الضمان مع الرضا فكذا تبعه كذا في المحيط
ولو كان الساكت جماعة فاختار بعضهم السعاية وبعضهم الضمان فلكل منهم ما اختار في قول ابي حنيفة كذا في البدايع
واختلف في حد اليسار هنا ففي الهداية ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الاخر لا يسار الغنى لان
به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة وايصال بدل حق الساكت اليه وجعله في فتح القدير ظاهر
الرواية قال وفي رواية الحسن استثنى الكفاف وهو المنزل والخادم وثياب البدن والذي يظهر ان استثناء الكفاف
لا بد منه على ظاهر الرواية ولذا اقتصر عليه في المحيط فقال ثم حد اليسار ان يكون للمعتق مالك المقدار قيمة ما بقي من العبد
سوى ملبوسه وقوت يومه لا كما يعتبر في حرمة الصدقة وصححه في المجتبى وتعتبر قيمة العبد في الضمان والسعاية
يوم الاعتاق لانه سبب الضمان كالغصب وكذلك يعتبر يسار المعتق واعساره يوم الاعتاق حتى لو اعتق وهو موسر
ثم اعسر لا يبطل حق التضمين ولو اعتق وهو معسر ثم ايسر لا يثبت لشريكه حق التضمين لان الضمان متى تعين على المعتق او
السعاية على العبد شرعا بري الاخر عن الضمان ولا يعود اليه ابدا كالغاصب مع غاصب الغاصب اذا تعين الضمان على احدهما
باختيار المالك بري الاخر عنه وكذا هنا ولو اختلفا في قيمة العبد يوم العتق فان كان العبد قايما يقوم العبد للحال لانه
امكن معرفة قيمته للحال بالعيان ورفع اختلافهما بالبيان وان كان العبد هالكا فالقول قول المعتق لانه تعذر معرفة قيمته
بالعيان لان اوصافه تتغير بالموت فيجب اعتبار قول واحد منهما والساكت يدعي الزيادة والمعتق ينكر فيكون القول له
وان اتفقا على ان الاعتاق سابق على الاختلاف فالقول قول المعتق كان العبد قايما او هالكا لانه وقع العجز عن معرفة
قيمته لان قيمة الشي قد تزداد وقد تنقص بمضي الوقت فيكون القول قول المعتق وانكار الزيادة وان اختلفا في الوقت
فقال المعتق اعتقته يوم كذا وقيمته مائة وقال الساكت اعتقته للحال وقيمته مائتان يحكم بالعتق للحال لان العتق

امر

امر حادث والاصل في الحوادث ان يحكم بحدوثها حال ظهورها فمن ادعى الحدوث حالة الظهور فهو متمسك بالاصل فيكون القول
فكان العتق ثبت بتصادقهما للحال فيقوم العبد ان كان قايما ويكون القول للمعتق في قيمته ان كان هالكا وكذلك على هذا التفصيل
لو اختلف الساكت والعبد في قيمته وان اختلفا في يسار المعتق واعساره والعتق متقدم على الخصومة ان كانت مدة يختلف
فيها اليسار والاعسار فالقول قول المعتق لانه ينكر اليسار ويشغل ذمته بالضمان وان كان لا يختلف يعتبر للحال فان علم
يسار المعتق للحال فلا معنى للاختلاف وان لم يعلم فالقول للمعتق ولو مات احدهم قبل ان يختار الشريك شيئا فلا يخلو
اما ان مات العبد او المعتق او الساكت فان مات العبد ضمن المعتق في ظاهر الرواية لانه ضمان اتلاف شرع لجبر الفايت فلا
يسقط بهلاك محل التلف كما لو هلك المغصوب وفي رواية لا يضمن المعتق وان كان العبد كسب جمع مما ضمن المعتق فيه
لانه يملك نصيب الساكت باداء الضمان من وقت العتق فصار مكاتبا له وللساكت ان ياخذ من تركة العبد قيمة نصيبه
اذا لم يضمن المعتق قيل له ذلك كالمكاتب وقال عامة مشايخنا ليس له ذلك وظاهر اطلاق محمد يدل عليه واما اذا مات
المعتق والعتق في صحته يوخذ الضمان من ماله وان كان في مرضه فعندهما لا يجب شي على ورثته في ماله وعند محمد يستوفى
من ماله واما اذا مات الساكت فلورثته ان يختاروا الاعتاق او الضمان او السعاية لانهم قايمون مقام مورثهم فاذا اختار
بعضهم العتق وبعضهم الضمان له ذلك في ظاهر الرواية **وروى** الحسن عن ابي حنيفة انه ليس لهم ذلك وصححه في المبسوط
وفي المجتبى ومعنى قوله لورثته الاعتاق الابرا لا حقيقة العتق لان المستسعى بمنزلة المكاتب عنده ولا يورث رقبة
المكاتب بموت مولاه وانما يورث بدل الكتابة لكن لهم الابرا عن السعاية كذا هنا انتهى واشار المصنف بذكر هذه الخيارات الى
ان الساكت لو ملك نصيبه من المعتق ببيع او هبة فانه لا يجوز استحسانا لانه لم يبق محلا للتمليك لانه مكاتب عنده حر
مديون عندهما بخلاف ما اذا ضمن المعتق نصيب الساكت فانه يملكه بالضمان ضرورة قال قاضي خان في جامعه واذا ضمن
المعتق وادى الضمان يملك نصيب الساكت فيخير في نصيب الساكت ان شاء اعتق وان شاء استسعى بمنزلة ما لو كان الكل له
فاعتق بعضه انتهى ولذا كان الولاء كله له وانما رجع المعتق على العبد بما ضمن لقيامه مقام الساكت باداء الضمان وقد كان
للساكت الاستسعا فكذا لمن قام مقامه بخلاف العبد المستسعى لا رجوع له بما ادى على المعتق باجماع اصحابنا لانه ادى
لفكاك رقبته بخلاف المرهون اذا اعتقه الراهن المعسر حيث يرجع على المعتق اذا دفع القيمة للمرتهن لانه يسعى في فك
رقبة قد فكت ويقضي دينا على الراهن وفي المجتبى لو كان العبد بين ثلاثة لاحدهم نصفه وللثاني ثلثه وللثالث سدسه
فاعتقه صاحب النصف والثلث يضمنان السدس نصفين والولا للاول في النصف وفيما ضمن من نصف السدس
وللثاني في ثلثه وفيما ضمن من نصف السدس واطلق المصنف في الشريك وهو مقيد بمن يصح منه الاعتاق فلو كان الشريك
صبيا ينتظر بلوغه ان لم يكن له ولي او وصي فان كان له احدهما فله الخيار ان شا ضمن وان شا استسعى وكاتب لانه ضمان نقل
الملك فصار كالبيع واختيار السعاية كالكتابة وللولي ولاية بيع مال الصبي وكتابة عبده وللقاضي ان ينصب وصيا
ليختار احدهما وليس لهما اختيار الاعتاق والتدبير والمجنون كالصبي كما في البدايع وان كان الشريك عبدا ماذونا فان
كان مديونا فله خيار التضمين والاستسعا واذا استسعى فالولا لمولاه لانه اقرب الناس اليه وان لم يكن عليه دين فالخيارات
الخمسة ثابتة للمولى ان كان موسرا والا فالاربع والمكاتب كالماذون والمديون **قوله** ولو شهد كل بعتق نصيب صاحبه
سعى لهما اي لو شهد كل واحد من الشريكين ان شريكه اعتق نصيب نفسه سعى العبد لهما في قيمته لكل واحد منهما في نصيبه
عند ابي حنيفة موسرين كانا او معسرين او كان احدهما موسرا والاخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق
نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا
تيقنا بحق الاستسعا كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار
لان حقه في الحالين في احد الشيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين
الاخر وهو السعاية والولا لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاوه له وعتق نصيبي بالسعاية
وولاوه لي وهو عبد ما دام يسعى لهما بمنزلة المكاتب وقالا ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يتبرأ عن
سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الاخر والبراءة
قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما
بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والاخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره
وانما يدعي عليه السعاية فلا يبرا عنه ولا يسعى للمعسر لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبريا للعبد

عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه ويتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان
يتفقا على اعتاق احدهما كذا في الهداية فلو مات قبل ان يتفقا وجب ان يأخذه بيت المال كما في فتح القدير ولم يذكر المصنف
تحليف كل منهما هنا وذكره في المستصفى فقال والسعاية لهما بعد ان يحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه لان كل واحد منهما
مدع ومنكر وصرح في البدائع والمحيط بانه يحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وفي فتح القدير وهو اوجه يجب في
الجواب المذكور وهو لزوم استسعاء كل منهما للعبد انه فيما اذا لم يترافعا الى قاض بل خاطب كل منهما الاخر انك اعتقت نصيبك
وهو ينكر فان هذه ليس حكمها الا الاستسعاء اما لو اراد احدهما التضمين او اراداه ونصيبهما متفاوت فترافعا او رفعهما
ذو حسبة فيما لو استرقاه بعد قولهما فاذا القاضي لو سألهما فاجابا بالانكار تحلفا ويسترق لان كلا يقول ان صاحبه حلف
كاذبا واعتقاده ان العبد يحرم استرقاقه ولكل استسعاؤه ولو اعترفا انهما اعتقاه معا او على التعاقب وجب ان لا يضمن
كل الاخر ان كانا موسرين ولا يستسعى العبد لانه عتق كله من جهتهما ولو اعترف احدهما وانكر الاخر فان المنكر يجب ان يحلف لان
فيه فائدة فانه ان نكل صار معترفا او باذلا وصارا معترفين فلا يجب على العبد سعاية كما قلنا انتهى وتقييد المصنف
بشهادة كل منهما قيد اتفاقي اذ لو شهد احدهما على صاحبه انه اعتقه وانكره الاخر فالحكم كذلك قال في البدائع لا تقبل
شهادته على صاحبه وان كانا اثنين لانهما يجران الى انفسهما مغنما ولا يعتق نصيب الشاهد ولا يضمن لصاحبه ويسعى
العبد في قيمته بينهما موسرين كانا او معسرين في قول ابي حنيفة وعندهما ان كان المشهود عليه موسرا فلا سعاية للشاهد
على العبد وان كان معسرا فله السعاية عليه وهكذا في المحيط **قوله** ولو علق احدهما عتقه بفعل فلان غدا وعكس
الاخر ومضى ولم يدر عتق نصفه وسعى في نصفه لهما اي لو علق احد الشريكين عتق العبد المشترك بفعل زيد غدا كان
قال ان دخل زيد الدار غدا فانت حر وعكس الشريك الاخر بان قال مثلا ان لم يدخل زيد الدار غدا فانت حر ومضى الغد ولم يعلم
دخوله او عدمه فانه يعتق نصف العبد بغير سعاية ويسعى العبد في نصف قيمته للشريكين وهذا عند ابي حنيفة وابي
يوسف وقال محمد يسعى في جميع قيمته لان المقضي عليه بسقوط السعاية مجهول ولا يمكن القضاء على المجهول فصار كما اذا
قال لغيره لك على احدنا الف درهم فانه لا يقضى بشيء للجهالة كذا هنا ولهما انا تيقنا بسقوط نصف السعاية لان احدهما
حانث بيقين ومع التيقن بسقوط النصف كيف يقضى بوجوب الكل والجهالة ترتفع بالشيوع والتوزيع كما اذا اعتق احد
عبديه لا بعينه او بعينه ونسيه ومات قبل البيان او التذكر وبنا في التفريع فيه على ان اليسار يمنع السعاية او لا يمنعها
على الاختلاف الذي سبق ولو قال المصنف بفعل فلان في وقت وعكس الاخر في ذلك الوقت لكان اولى اذ لا فرق بين الغد واليوم
والامس صرح باليوم في المحيط وبالامس في البدائع اطلق المصنف في سعاية النصف فشمل ما اذا كانا موسرين او معسرين
وفي فتح القدير ولا يخفى ان صورة المسئلة ان يتفقا على ثبوت الملك لكل الى اخر النهار **قوله** ولو حلف كل واحد بعتق
عبده لم يعتق واحد لان المقضي عليه بالعتق مجهول وكذا المقضي له فتفاحشت الجهالة فامتنع القضاء وفي العبد الواحد
المقضي له والمقضي به معلوم فغلب المعلوم المجهول وقد يكون كل واحد منهما له عبد تام لانه لو كان بين رجلين عبدان فقال
احدهما لاحد العبدين انت حر ان لم يدخل فلان هذه الدار اليوم وقال الاخر للعبد الاخر ان دخل فلان هذه الدار اليوم
فانت حر فمضى اليوم وتصادقا على انهما لا يعلمان دخل او لم يدخل قال ابو يوسف يعتق من كل واحد منهما ربعه ويسعى في
ثلاثة ارباع قيمته بين الموليين نصفين وقال محمد قياس قول ابي حنيفة ان يسعى كل واحد منهما في جميع قيمته بينهما نصفين
وبيان كل من القولين في البدائع قال ومن هذا النوع ما ذكره محمد بن سماعة عن ابي يوسف في عبد بين رجلين زعم احدهما ان
صاحبه اعتقه منذ سنة وانه هو اعتقه اليوم وقال شريكه لم اعتقه وقد اعتقته انا اليوم فاضمن لي نصف القيمة
لعتقك فلا ضمان على الذي زعم ان صاحبه اعتقه منذ سنة لان قوله انا اعتقته اليوم ليس باعتاق بل هو اقرار بالعتق
فانه حصل بعد اقراره على شريكه بالعتق فلم يصح وكذا لو قال اعتقه صاحبي منذ سنة واعتقته انا امس وان لم يقر باعتاق
نفسه لكن قامت عليه بينة انه اعتقه امس فهو ضامن لشريكه لظهور الاعتاق منه بالبينة فدعواه على شريكه العتق المتقدم
لا يمنع ظهور الاعتاق منه بالبينة ويمنع ظهوره باقراره انتهى وقد يكون المعلق متعددا لانه لو قال عبده حر ان لم يكن
فلان دخل هذه الدار اليوم ثم قال امرأته طالق ان كان دخل اليوم عتق وطلقت لان باليمين الاولى صار مقرا بوجود شرط
الطلاق وباليمين الثانية صار مقرا بوجود شرط العتق وقيل لم يعتق ولم تطلق لان احدهما معلق بعدم الدخول
والاخر بوجوده وكل واحد من الشرطين دائر بين الوجود والعدم فلا يزول الجزاء بالشك كذا في النهاية وينبغي ان يفرق في التعليق
بالشرط الكائن وبغير الكائن فيقع في المعلق بالكائن لا بغير الكائن لان الاقرار يتصور في الكائن دون غيره كذا في التبيين

وهو قولنا قبله مردود وان الحق الاول لان صيغة ان لم يكن دخل تستعمل لتحقيق الدخول في الماضي ردا على المماري في الدخول
وعدمه فكان معترفا بالدخول وهو شرط الطلاق فوقع بخلاف ان لم يدخل ليس فيها تحقيق وصيغة ان كان دخل ظاهرة
لتحقيق عدم الدخول ردا على من تردد فيه فكان معترفا بعدم الدخول وهو شرط وقوع العتق فوقع بخلاف ان دخل فانه
ليس فيه تحقيق اصلا والحاصل انه قد اشتبه هذا التركيب على القائل بعدم الوقوع فيهما بتركيب ان لم يدخل وان دخل واليه
اشار في فتح القدير وفي تلخيص الجامع باب اليمين التي تنقض صاحبها حلف بالعتق ان لم يكن دخل امس وبالطلاق ان كان وقعا
لانه بكل يمين يزعم الحنث في الاخرى لهذا لو اعتق احدهما قال لكل واحد لم اعتق عتقا لا يلزم مما لو كانت الاولى والله ان لغوي
لا يدخل تحت الحكم ليكذب به في الاخرى وتمامه فيه واشار المصنف بعدم عتقهما في مسئلة الكتاب الى انه لو اشتراهما
انسان صح وان كان عالما بحنث احد المالكين لان كلا منهما يزعم انه يبيع عبده وزعم المشتري في العبد قبل ملكه له غير معتبر
كما لو اقر بحرية عبد غيره ثم اشتراه صح واذا صح شراؤه لهما واجتمعا في ملكه عتق عليه احدهما لان زعمه معتبر
الان ويؤمر بالبيان لان المقضي عليه معلوم كذا في فتح القدير وهو يفيد ان احد الحالفين لو اشترى العبد من الحالف
الاخر فانه يصح ويعتق عليه احدهما ويؤمر بالبيان لما ذكر كما لا يخفى وفي المحيط هذا اذا علم المشتري بحلفهما فان لم يعلم
فالقاضي يحلفهما ولا يجبر على البيان ما لم تقم البينة على ذلك انتهى **قوله** ومن ملك ابنه مع اخر عتق حظه ولم يضمن
ولشريكه ان يعتق او يستسعي لانه ملك شقص قريبه فعتق عليه ولا ضمان عليه ولو كان موسرا لانه رضي بافساد نصيبه
كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالة ذلك انه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء لان شراء القريب اعتاق وشمل كلامه
الاعتاق او الاستسعاء لبقائه على ملكه كالمكاتب كما قدمناه وهذا كله عند الامام وقالا في الشراء ونحوه يضمن الاب نصف
قيمته ان كان موسرا ويسعى الابن لشريكه ان كان معسرا اطلق المصنف في الملك فشمل ما كان بالشراء او الهبة او الصدقة
او الوصية او الامهار او الارث وشمل ما اذا كان عالما بانه ابنه او لا وهو ظاهر الرواية عنه لان الحكم يدار على السبب كما اذا
قال لغيره كل هذا الطعام وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر ملكه وذكر الابن اتفاقي لان الحكم في كل قريب يعتق عليه كذلك
وقيد بكونه ملكه مع اخر لانه لو بدأ الاجنبي فاشترى نصفه ثم اشترى الاب نصفه الاخر وهو موسر فالاجنبي بالخيار ان
شاء ضمن الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه وان شاء استسعى الابن في نصف قيمته لاحتباس ماليته عنده وهذا عند ابي
حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا لا خيار له ويضمن الاب نصف قيمته لان يسار المعتق يمنع السعاية
عندهما وقيد بالقريب لانه لو ملك مستولدته بالنكاح مع اخر فانه يجب عليه ضمان النصف لشريكه كيفما كان وان كان
ملكها بالارث والفرق ان ضمان ام الولد ضمان تملك وذلك لا يختلف بين ان يكون بصنعه او بغير صنعه ولهذا لا يختلف
باليسار والاعسار وانما صح شراء الابن مع اخر في مسئلة الكتاب ولم يصح شراء العبد نفسه هو واجنبي من مولاه بالنسبة الى حصة
الاجنبي لاجتماع العتق والبيع في حق واحد في زمان واحد لان بيع نفس العبد منه اعتاق على مال فبطل البيع في حصة
الاجنبي بخلاف مسئلة الكتاب لان شراء القريب تملك في الزمان الاول واعتاق في الزمان الثاني واشار المصنف الى انه
لو حلف احدهما بعتق عبد ان ملك نصفه فملكه مع اخر فالحكم كذلك وهو على الاختلاف **قوله** وان اشترى نصف
ابنه ممن يملك باقيه لا يضمن لبائعه لان البائع شاركه في العلة وهو البيع لان علة دخول المبيع في ملك المشتري الايجاب
والقبول وقد شاركه فيه وهذا عند ابي حنيفة موسرا كان او معسرا وقالا ان كان الاب موسرا يجب عليه الضمان قيد
بكونه ممن يملك باقيه لانه لو اشترى نصف ابنه من احد الشريكين وهو موسر فانه يلزم المشتري الضمان بالاجماع للشريك
الذي لم يبع ولا يضمن البائع شيئا لان الشريك الذي لم يبع لم يشاركه في العلة فلا يبطل حقه بفعل غيره ولا يخفى ان
في مسئلة الكتاب اذا لم يضمن المشتري للبائع كان له الخيار ان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى وفي البدائع في رجل
قال ان اشتريت فلانا او بعضه فهو حر فادعى رجل اخر انه ابنه ثم اشترياه عتق عليهما ونصف ولائه للذي اعتقه وهو
ابن للذي ادعاه لان النسب ههنا لم يسبق اليمين فيعتق نصيب كل واحد منهما عليه والولاء بينهما لانه عتق عليهما والولاء
للمعتق انتهى مع انهم قالوا ان المعتق اخر العصبات فينبغي ان يكون ميراثه كله لابيه مع وجوده ولا شيء للمعتق الا ان
يفرق بين ثبوت النسب قبل العتق وبينه بعده **قوله** عبد لموسرين دبره واحد وحرره اخر ضمن الساكت المدبر
والمدبر المعتق ثلثه مدبرا لا ما ضمن اي لو كان عبد بين ثلاثة دبره احدهم ثم اعتقه اخر فللساكت وهو الذي لم يدبر
ولم يحرر ان يضمن المدبر وليس له ان يضمن المعتق وللمدبر ان يضمن المعتق ثلث العبد مدبرا وليس له ان يضمنه الثلث
الذي ضمنه للساكت وانما يضمن الساكت المدبر ثلث قيمته قنا لان التدبير يتجزى عند الامام لانه شعبة من شعبه

فيكون معتبرا به فاقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الاخرين فكان لكل واحد منهما ان يدبر نصيبه او يعتق
او يكاتب او يضمن المدبر او يستسعي العبد او يتركه على حاله فلما حرره الاخر تعين حقه فيه وسقط اختياره غيره
فتوجه للشريك الساكت سببا ضمان تدبير المدبر واعتاق المعتق فله تضمين المدبر فيكون الضمان ضمان معاوضة
اذ هو الاصل حتى جعل الغصب ضمان معاوضة على اصلنا وامكن ذلك في التدبير لكونه قابلا للنقل من ملك الى ملك
وقت التدبير وليس له تضمين المعتق لان العبد عند ذلك مكاتب او حر على اختلاف الاصلين ولا بد من رضا المكاتب بفسخه
حتى يقبل الانتقال ثم ان الشريك الذي اعتق نصيبه افسد على المدبر نصيبه مدبرا والضمان يتقدر بقدر المتلف ولا يضمنه
قيمة ما ملكه بالضمان من جهة الساكت لان ملكه ثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه فلا يظهر في حق التضمين وقد
استفيد من كلام المصنف انه لو كان بين اثنين دبره احدهما ثم حرره الاخر فللمدبر تضمين المعتق لانه مدبر ان كان موسرا ولو
كان حرره احدهما ثم دبره الاخر فللمدبر ان يستسعي العبد في نصف قيمته مدبرا لانه بالتدبير اختار ترك الضمان ولو لم
يعلم ايهما اول فان للمدبر تضمين المعتق ربع القيمة واستسعاء العبد في ربع القيمة ويرجع المعتق بما ضمن على العبد
وكذا لو صدر الاعتاق والتدبير منهما معا وهذا كله عند الامام وعندهما العتق اول في الكل فان كان المعتق موسرا
ضمن للمدبر والا سعى العبد له في نصيبه كذا في المحيط وذكر قاضي خان في شرح الجامع الصغير ان قولنا للشريك هذه
الخيارات انه يصح منه هذه التصرفات اما لا يؤذن بالاعتاق والاستسعاء لان فيه افساد نصيب المدبر ولان المدبر كان
متمكنا من استسعاء نصيبه على ملكه الى وقت الموت وبعد الاعتاق والاستسعاء لا يمكن انتهى وفي الهداية وقيمة المدبر
ثلثا قيمته قنا على ما قالوا فلو كانت قيمته قنا سبعة وعشرين دينارا ضمن له ستة دنانير لان ثلثيها وهو قيمة المدبر ثمانية
عشر وثلثها وهو المضمون ستة والمدبر يضمن الساكت تسعة وانما كان كذلك لان الانتفاع بالوطء والسعاية والبدل
وانما زال الاخير فقط واليه مال الصدر الشهيد وعليه الفتوى الا انه الوجه المذكور يخص المدبرة دون المدبر وقيل يسال
اهل الخبرة ان العلماء لو جوزوا بيع هذا فاتت المنفعة المذكورة كم يبلغ فما ذكر فهو قيمته وهذا حسن عندي كذا في فتح القدير
وجوابه ان الاستخدام هو المنظور اليه الشامل للعبد والجارية والوطء من الاستخدام فالباقي في المدبر شيئان الاستخدام
والسعاية والفائت البدل وهذا المعنى يشمل العبد والجارية فلذا كان المعنى به ما في الهداية واما قيمة ام الولد والمكاتب
فستأتي ان شاء الله تعالى قوله لا العبد للذي دبره اولا ويضمن ثلثي قيمته لشريكه موسرا كان او معسرا بناء على ان التدبير
لا يتجزى عندهما ولم يذكر المصنف ان للساكت الاستسعاء لظهوره لان له ان يستسعي العبد في ثلث قيمته وللمدبر ان يستسعي
العبد في ثلث قيمته مدبرا اذا اختار عدم تضمين المعتق كما في غاية البيان ولم يذكر الولاء قال في الهداية والولاء بين المعتق والمدبر
اثلاثا ثلثاه للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق على ملكهما على هذا المقدار انتهى ومراده انه بين عصبة المدبر والمعتق لان
المعتق لا يثبت الا بعد موت مولاه وقيد المصنف باليسار لان المدبر لو كان معسرا فللساكت الاستسعاء دون التضمين وكذا المعتق
لو كان معسرا فللمدبر الاستسعاء دون تضمين المعتق كذا في غاية البيان وبهذا علم ان تقييد المصنف بيسار الثلاثة ليس بمفيد
لان الاعتبار ليسار المدبر والمعتق واما الساكت فلا اعتبار بحاله من اليسار والاعسار ولم يذكر المصنف رجوع المدبر بما ضمنه
كما في غاية البيان والنهاية وفي فتح القدير وهو غلط لان العتق المنجز يوجب اخراجه الى الحرية بتخيير احد الامور من التضمين مع
اليسار والسعاية والعتق حتى منع استخدام المدبر اياه من حين وجوده كما لو اعتق احد الشريكين ابتداء وقد برئ الاخر الساكت
فانه لا استخدام له بانتفائه الى موته كما قدمنا اول الباب الى اخره على العبد وقد نص الحاكم الشهيد في الكافي بانه يرجع على العبد
بثلث قيمته قنا كما ضمن وقيد المصنف بكون الساكت اختار تضمين المدبر بعدم تحريره لانه لو اختار تضمين المدبر قبل ان يعتقه
الاخر ثم اعتقه كان للمدبر ان يضمن المعتق ثلثي قيمته لان الاعتاق وجد بعد تملك المدبر نصيب الساكت فله ان يضمنه ثلث قيمته
قنا مع ثلثه مدبرا كما هو صفته قال في فتح القدير واورد بعض الطلبة على هذا انه ينبغي ان يضمنه قيمة ثلثيه مدبرا لانه
حين ملك ثلث الساكت بالضمان صار مدبرا الا قنا ولذا قلنا وجه كون ثلثي الولاء له لانه صار كانه دبر ثلثيه ابتداء والجواب
لا نسلم الا بمنع كون الثلث الذي ملكه بالضمان للساكت صار مدبرا بل هو قن على ملكه اذ لا موجب لصيرورته مدبرا الا ظهور
الملك الان لا بوجه والتدبير يتجزى وذكرهم اياه في وجه كون ثلثي الولاء له غير محتاج اليه اذ يكفي فيه انه على ملكه حين
اعتقه الاخر وادى الضمان واما لم يبق ولا له لما ذكرنا من انه ضمان جناية لا ضمان تملك انتهى ومما قررناه او لا علم ان الولا
في قول المصنف وحرره اخر يعني ثم قيد به لانه لو اعتقه احدهم ودبره الاخر وكاتبه الاخر ولا يعلم الاول فالتصرفات
كلها جائزة ويسعى العبد للمدبر في سدس قيمته وضمن له المعتق ايضا سدس قيمته مدبرا ان كان موسرا ويسعى السيد في

الساكت العبد

الكتابة

المكاتبة للثالث فان عجز فهو بالخيار ان شاء استسعى العبد في ثلث قيمته والولاء اثلاثا وان شاء ضمن المدبر والمعتق ثلث قيمته
نصفين اذا كانا موسرين والولاء بينهما نصفان لانه لما جهل التاريخ يجعل كانه وقعت هذه التصرفات معا وانها مجزية عند
ابي حنيفة فصحت ثم لا شيء للمعتق على احد وان اعتق احد وكاتب اخر ودبر الثالث معا الذي لو واحدا لرجوع لان تصرف كل واحد
حصل في ملك نفسه وان دبر احدهم اولا ثم اعتق الثاني ثم كاتب الاخر ثبت للمدبر الرجوع على المعتق بقيمة نصيبه ولا رجوع
للمكاتب على احد فان دبر ثم كاتب ثم اعتق فحكم المدبر والمعتق ما ذكرنا واما المكاتب ان عجز العبد يرجع على المعتق بقيمة نصيبه
لانه عاد عبدا له والمعتق اتلفه وان كاتبه اولا ثم دبر ثم اعتق فان لم يعجز العبد عتق عليه ولا ضمان له على احد وان عجز
يرجع على المدبر بثلث قيمته لا على المعتق وتمام تفريعاته في المحيط قوله ولو قال لشريكه هي ام ولدك وانكر تخدمه يوما
وتتوقف يوما اي تخدم المنكر يوما ولا تخدم احدا يوما وهذا عند ابي حنيفة فلا سعاية عليها للمنكر ولا سبيل عليها
للمقر وقالا ان شاء المنكر استسعى الجارية في نصف قيمتها ثم تكون حرة لا سبيل عليها لانه لما لم يصدقه صاحبه انقلب
اقرار المقر عليه كانه استولدها فصار كما اذا اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع يجعل كانه اعتق كذا فيمتنع
الخدمة ونصيب المنكر على ملكه في الحكم فتخرج الى العتاق بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت ولابي حنيفة ان المقر لو
صدق كانت الخدمة كلها للمنكر ولو كذب كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو المتيقن به وهو النصف ولا خدمة للشريك
الشاهد ولا استسعاء لانه يبرأ عن جميع ذلك بدعوى الضمان والاستيلاد والاقرار بامومية الولد يتضمن الاقرار بالنسب
وهو امر لازم لا يرتد بالرد فلا يمكن ان يجعل المقر كالمستولد ونص الحاكم في الكافي على ان ابا يوسف رجع الى قول ابي حنيفة فالخلاف
فيها محمد فقط وعلى قوله ليس لاحد ان يستخدمها اما المقر فلانه تبرأ منها بالدعوى على شريكه واما المنكر فلانه لما انكر نفذ
الاقرار على المقر فصار كاقراره انه استولدها ثم اذا ادت نصف قيمتها الى المنكر عتقت كلها لان العتق لا يتجزى عندهما
ولم يذكر المصنف حكم كسبها ونفقتها وجنايتها والجناية عليها وحكمها بعد موت احدهما اما الاول ففي غاية البيان
نصف كسبها للمنكر ونصفه موقوف اعتبارا بنفسها واما نفقتها فمن كسبها فان لم يكن لها كسب ففي المختلف في باب محمد
ان نفقتها على المنكر ولم يذكر خلافا وقال غيره ان النصف على المنكر لان نصف الجارية له قال في فتح القدير وهو اللائق
بقول ابي حنيفة وينبغي على قول محمد ان لا نفقة لها عليه اصلا لانه لا خدمة له عليها ولا احتباس واما جنايتها
والجناية عليها فموقوفة عند الامام الى تصديق احدهما صاحبه وعلى قول ابي يوسف اولا وهو قول محمد تسعى في جنايتها
بمنزلة المكاتب وتاخذ ارش الجناية عليها فتستعين به كما في الكافي للحاكم وتبعه في غاية البيان وفتح القدير وقد نقل الزيلعي
ان النصف موقوف والنصف على الجاحد عند الامام وفي صحته عن الامام نظر لما علمت ان مذهبه التوقف في الكل وفي المحيط
وذكر محمد التوقف على الاطلاق وهو الصحيح لانه تعذر ايجاب موجب الجناية في نصيب المنكر على المنكر لانه عجز عن دفعها بالجناية
من غير صنع منه فلا يلزمه الفدية كما لو ابق او مات بعد الجناية بخلاف الجناية عليها لانه امكن دفع نصيب الارش الى المنكر
سواء كان نصيبه قنا او ام ولد فلا معنى للتوقف انتهى واما اذا مات المنكر فانها تعتق لاقرار المقر انها كانت ام ولد له ثم
تسعى في نصف قيمتها لورثة المنكر ولا تسعى للمقر لانه يدعي الضمان دون السعاية ولم ار حكمها اذا مات المقر لظهور ان الامر
كما كان قبل موته فتخدم المنكر يوما وتتوقف يوما وقيد بقوله وانكر لانه لو صدقه كانت ام ولده ولزمه نصف قيمتها ونصف
عقرها كالامة المشتركة اذا اتت بولد فادعاه احدهما كما سياتي قوله وما لام ولد تقوم اي ليس لها قيمة عند ابي حنيفة
وقالا انها متقومة للانتفاع بها وطئا واجارة واستخداما وهذا امارة دلالة التقوم وبامتناع بيعها لا يسقط تقومها
كما في المدبر الا ترى ان ام ولد النصراني اذا اسلمت عليها السعاية وهذا اية التقوم غير ان قيمتها ثلث قيمتها قنة على ما قالوا
لفوات البيع والسعاية بعد الموت بخلاف المدبر لفوات منفعة البيع اما السعاية والاستخدام فباقيان ولابي حنيفة
ان التقوم بالاحراز وهي محرزة للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولهذا لا تسعى لغريم ولا لوارث بخلاف المدبر وهذا
لان السبب فيها متحقق في الحال وهو الحرية الثابتة بواسطة الولد على ما عرف في حرمة المصاهرة الا انه لم يظهر عمله
في حق الملك ضرورة الانتفاع فعمل السبب في اسقاط التقوم وفي المدبر ينعقد السبب بعد الموت وامتناع البيع فيه
لتحقق مقصوده فافترقا وفي ام ولد النصراني قضينا بكتابتها عليه دفعا للضرر من الجانبين وبدل الكتابة لا يفتقر
وجوبه الى التقوم كذا في الهداية وفي غاية البيان وهذا تناقض من صاحب الهداية في كلامه لانه جعل التدبير سببا
بعد الموت وجعله في باب التدبير سببا في الحال ومذهب علمائنا ان التدبير سبب في الحال بخلاف سائر التعليقات فانها
ليست باسباب في الحال انتهى وجوابه ان كلامه في سقوط التقوم لام الولد فحاصل كلامه ان سبب سقوط التقوم

في ام الولد ثابت في الحال وسبب سقوطه في المدبر متاخر الى ما بعد الموت لان الاصل ان ينعقد السبب فيه بعد الموت كسائر
التعليقات وانما قلنا بانعقاده سببا للحال على خلاف القياس لضرورة هي ان تاخره الى وجود الشرط كغيره من التعليقات
يوجب بطلانه لان ما بعد الموت زمان زوال المالكية التصرف فلا يتاخر سببيته كلامه اليه فينعقد بقدر الضرورة فيظهر
اثره في حرمة البيع خاصة لا في سقوط التقوم فيتاخر سببيته لسقوط التقوم الى ما بعد الموت فهذا هو محل كلام
المصنف فلا تناقض كما في فتح القدير **قوله** فلا يضمن احد الشريكين باعتاقها يعني لو كانت امة بين رجلين ولدت فادعياه
جميعا وصارت ام ولد لهما ثم اعتقها احدهما فلا ضمان عليه لشريكه موسرا كان او معسرا عند الامام وعندهما ان كان المعتق
موسرا ضمن نصف قيمتها وان كان معسرا سعت للساكت في نصف القيمة قالوا وسيبتنى على هذا الاصل مسائل منها ما في المختصر
والثانية اذا غصبها غاصب فهلكت عنده لا يضمن عنده وعندهما يضمن الثالثة اذا مات احدهما تعتق ولا تسعى للحي في
شيء عنده وعندهما تسعى في نصف قيمتها له والرابعة اذا باع جارية فجاءت بولد عند المشتري لاقل من ستة اشهر فماتت الجارية
فادعى البائع ان الولد ابنه ثبت نسبه منه ويأخذ الولد ويرد الثمن كله وعندهما يرد حصة الولد ولا يرد حصة الام كذا في
غاية البيان وزاد في فتح القدير خامسة وهي ما لو باعها وسلمها فماتت في يد المشتري لا ضمان عليه عنده ويضمن عندهما فذكر في
الكافي والنهاية ان ام الولد اذا جاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه منه وعتق ولم يضمن لشريكه قيمة الولد عنده لان ولد ام
الولد كامه فلا يكون متقوما عنده وعندهما يضمن ان كان موسرا ويسعى الولد له ان كان معسرا وتعقبه في التبيين بان النسب
يثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق شيء منه على ملك الشريك وهكذا ذكر صاحب الهداية في باب الاستيلاد في القنة فضلا
عن ان تكون ام ولد لهما حتى قال لا يغرم قيمة ولدها وكذا ذكر غيره ولم يذكروا خلافا فيه فكيف يتصور ان يكون سقوط الضمان
لاجل انه كامه عنده وعندهما يضمن وهو حر الاصل ولو كان مكان الدعوى اعتاق كان مستقيما انتهى وحاصله انهم صرحوا
ان احد الشريكين اذا ادعى ولد الامة فانه لا يغرم قيمة الولد من غير خلاف لانه ثبت نسبه مستندا الى وقت العلوق فاذا كان
لا ضمان عليه في ولد القنة فكيف يضمن قيمة ولد ام الولد عندهما مع انه حر الاصل ولم ار جوابا عنه وهو موهم للفرق
الظاهر بين ولد القنة وولد ام الولد لانه في ولد القنة انما لا يضمن قيمته لشريكه لانه لما ضمن لشريكه نصف قيمة الامة
تبين ان الاستيلاد صادف ملكه بالتمام لان النصف انتقل اليه فعلوق الولد على ملكه فولد الامة من مولاها حر فلا
يغرمه وفي ام الولد لم ينتقل نصيب شريكه اليه لانها لا تقبل الانتقال من ملك الى ملك فلم يكن الاستيلاد في ملكه التام فهو
في نصيب شريكه كالاجنبي وولد ام الولد من الاجنبي كامه فلذا لا يضمن عنده ويضمن عندهما والدليل على ذلك انه لا يضمن
نصف قيمة ام الولد عندهما في هذه الصورة لان مدعي الولد لم يتلف على شريكه شيئا لانها ام ولد لهما قبل دعوى الشريك
الولد الثاني والدليل على ذلك ايضا ما نقله في البدائع ان المدبرة بين رجلين اذا جاءت بولد فادعاه احدهما ثبت نسبه
وصار نصفها ام ولد له ونصفها مدبرة للشريك ويغرم نصف العقر ونصف قيمة الولد مدبرا ولا يضمن نصف قيمة
الام بخلاف القنة الى اخره فقد علمت انه لا يقاس المدبرة وام الولد على القنة وسنوضحه في بابها ان شاء الله تعالى والله سبحانه
اعلم مدا ولو قرب ام الولد الى مسبعة فافترسها السبع يضمن لان هذا ضمان جناية لا ضمان غصب **قوله** له اعبد
قال لاثنين احدكما حر فدخل واحد وخرج اخر وكرر ومات بلا بيان عتق ثلاثة ارباع الثابت ونصف كل واحد من الاخرين
شروع في بيان بعض مسائل العتق المبهم وصورة هذه المسئلة رجل له ثلاث اعبد فدخل عليه اثنان فقال احدكما حر
فخرج احدهما ودخل اخر فقال احدكما حر ومات المولى قبل ان يبين عتق من الثابت ثلاثة ارباعه وهو الذي اعيد عليه القول
وعتق نصف كل واحد من الخارج والداخل عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد كذلك الا في العبد الاخير فانه يعتق
ربعه اما الخارج فلان الايجاب الاول دائر بينه وبين الثابت فاوجب عتق رقبة بينهما لاستوائهما فيصيب كل منهما النصف
غير ان الثابت استفاد بالايجاب الثاني ربعا اخر لان الثاني دائر بينه وبين الداخل فيتنصف بينهما غير ان الثابت استحق نصف
الحرية بالايجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثاني في نصفيه فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب الفارغ
بقي فيكون له الربع فتمت له ثلاثة الارباع ولانه لو اريد هو بالثاني يعتق نصفه ولو اريد به الداخل لا يعتق هذا
النصف فيتنصف فيعتق منه الربع بالثاني والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رحمه الله يقول لما دار الايجاب الثاني
بينه وبين الثابت وقد اصاب الثابت منه الربع فكذا نصيب الداخل وهما يقولان انه دائر بينهما وقضيته التنصيف
وانما نزل الى الربع في حق الثابت لاستحقاقه النصف بالايجاب الاول كما ذكرنا ولا استحقاق للداخل من قبل فيثبت فيه
النصف قيد بقوله ومات بلا بيان لانه ما دام حيا يؤمر بالبيان وللعبيد مخاصمته فان بدا بالبيان للايجاب الاول ما يعني

به الخارج عتق الخارج بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب الثاني بين الثابت والداخل وقع صحيحا لوقوعه بين عبدين فيؤمر
بالبيان بهذا الايجاب وان عنى بالايجاب الاول الثابت عتق الثابت بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب الثاني وقع لغوا لحصوله
بين حر وعبد في جواب ظاهر الرواية وان الخارج والثابت على حاله كما كان فيؤمر بالبيان وان عنى به الثابت عتق الثابت
بالايجاب الثاني وعتق الخارج بالايجاب الاول لتعيينه للعتق باعتاق الثابت وقيد بموته لانه لو مات واحد منهم فان
مات الخارج عتق الثابت بالايجاب الاول وتبين ان الايجاب الثاني وقع باطلا وان مات الثابت عتق الخارج بالايجاب
الاول والداخل بالايجاب الثاني لان الثابت قد اعيد عليه الايجاب فموته يوجب تعين كل واحد منهما للعتق وان مات
الداخل يؤمر بالبيان للايجاب الاول فان عنى به الخارج عتق الخارج بالايجاب الاول وبقي الايجاب الثاني بين الداخل والثابت
فيؤمر بالبيان فان عنى به الثابت تبين ان الايجاب الثاني وقع باطلا **قوله** ولو في المرض قسم الثلث على هذا اي على قدر ما
يصيبهم من سهام العتق وشرحه ان تجمع بين سهام العتق وهي سبعة على قولهما لانا نجعل كل رقبة على اربعة لحاجتنا الى
ثلاثة الارباع فنقول يعتق من الثابت ثلاثة اسهم ومن الاخرين من كل واحد منهما سهمان فبلغ سهام العتق سبعة والعتق في مرض
الموت وصية ومحل نفاذها الثلث فلا بد ان نجعل سهام الورثة ضعف ذلك فنجعل كل رقبة على سبعة وجميع المال احد
وعشرون فيعتق من الثابت ثلاثة ويسعى في اربعة ومن الباقيين من كل واحد سهمان ويسعى في خمسة اسهم فاذا تاملت
رجعنا سهام الثلث والثلثان وعند محمد تجعل كل رقبة على ستة لانه يعتق من الداخل سدسه وهو سهم واحد وعلى
قولهما يعتق سبعاه قال في فتح القدير ولا يخفى ان الحاصل للورثة لا يختلف انتهى ولا يخفى ان قسمة الثلث انما هو عند
عدم اجازة الورثة وضيق المال وعدم الدين اما اذا كانوا يخرجون من الثلث او لا يخرجون لكن اجازت الورثة فالجواب
كما اذا كان في الصحة يعتق من كل واحد ما عتق ويسعى في الباقي ولو كان على الميت دين مستغرق يسعى كل واحد في قيمته للغرماء
ردا للوصية لان العتق في مرض الموت وصية ولا وصية الا بعد قضاء الدين فان كان الدين غير مستغرق بان كان الفا
وقيمة كل واحد من العبدين الف مثلا يسعى كل واحد في نصف قيمته ثم نصف كل واحد منهما وصية فان اجازت الورثة
عتق النصف الباقي من كل واحد والا يعتق من كل واحد ثلث نصف الباقي وهو السدس مجانا ويسعى في ثلثي النصف كذا
في البدائع في مسئلة ما اذا اعتق عبديه في المرض ويستفاد منه مسئلة الكتاب كما لا يخفى واشار المصنف الى انه لو كان
هذا في الطلاق فالحكم كذلك قال في الهداية ولو كان هذا في الطلاق وهن غير مدخول بهن ومات الزوج قبل البيان
سقط من مهر الخارجة ربعه ومن مهر الثابتة ثلاثة اثمانه ومن مهر الداخلة ثمنه قيل هذا قول محمد وعندهما يسقط ربعه
وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق وتمام تفريعها في الزيادات انتهى وقد اوضحه في فتح القدير ثم اعلم ان جهالة المعتق
لا تخلو اما ان تكون اصلية واما ان تكون طارية فان كانت اصلية وهي ان تكون الصيغة من الابتداء مضافة الى احد المذكورين
غير عين فصاحب الجهالة لا يخلو اما ان يكون محلا للاعتاق او لا يكون محلا له والمحل لا يخلو من ان يكون ممن ينفذ اعتاقه
فيه او ممن لا ينفذ فان كان محلا للاعتاق وهو ممن ينفذ اعتاقه فيه كقوله لعبديه احدكما حر فالكلام فيه في موضعين
الاول في كيفية هذا التصرف والثاني في احكامه اما كيفيته فقيل ان المعتق معلق بالبيان ولا يثبت العلوق قبل
الاختيار الا انه ههنا يدخل الشرط على الحكم لا على السبب كالتدبير والبيع بخيار الشرط بخلاف التعليق بسائر الشروط
ونسب هذا القول الى ابي يوسف ويقال انه قول ابي حنيفة ايضا وقال بعضهم هو تنجيز العتق في غير العين للحال واختيار
العتق في احدهما بيان ونسب هذا القول لمحمد ولم يكن منصوصا عليه من اصحابنا لكنه مدلول عليه ومشار اليه اما
الدلالة فانه ظهر الاختلاف بين ابي يوسف ومحمد في الطلاق فيمن قال لامرأتيه احداكما طالق ان العدة تعتبر من وقت
الاختيار في قول ابي يوسف والعدة انما تجب من وقت وقوع الطلاق فدل انه من حين وجوده واما الاشارة فانه روي
عن ابي يوسف انه قال اذا اعتق احد عبديه تعلق العقد بذمته ويقال انه اعتق وفيه اشارة الى انه غير نازل في المحل
ومعنى قوله اعتق اخر العتق لاجماعنا انه لا يكلف بانشاء العتق وذكر محمد في الزيادات يقال له بين وفيه اشارة الى
الوقوع في غير المعين ثم القائلون بالبيان اختلفوا في كيفية البيان فمنهم من قال انه اظهار محض وقيل اظهار من وجه
انشاء من وجه وهذا غير سديد لان القول الواحد لا يكون اظهارا وانشاء واما الاحكام فنقول ان للمولى ان يستخدمهما
ويستغلهما قبل الاختيار فلا يخلو اما ان كانت من المولى او من الاجنبي وكل لا يخلو اما ان يكون على النفس او على ما دون
النفس فان كانت من المولى على ما دون النفس بان قطع يدهما فلا شيء عليه وهو يدل على عدم نزول العتق وسواء قطعهما معا
او على التعاقب وان كان على النفس بان قتلهما فان كان على التعاقب فالاول عبد والثاني حر فتلزمه دية الثاني وتكون

لورثته ولا يرث المولى منهما شيئا وان قتلهما معا بضربة واحدة فعليه نصف دية كل واحد منهما وهذا يؤيد القول بنزول
العتق في غير المعين وان كانت من اجنبي فيما دون النفس بان قطع انسان يدهما فعليه ارش العبيد للمولى وهو نصف قيمة
كل واحد منهما قطعهما معا او على التعاقب وهو يدل على عدم نزوله فان كانت في النفس فلا يخلو اما ان يكون القاتل
واحدا او اثنين فان كان واحدا فان قتلهما معا فعلى القاتل نصف قيمة كل واحد منهما وتكون للمولى وعليه نصف دية
كل واحد منهما لورثتهما وهذا يدل على ان العتق نازل في غير المعين وان قتلهما على التعاقب تجب على القاتل قيمة الاول
للمولى ودية الثاني للورثة وان كان القاتل اثنين فان كانا معا فعلى كل منهما القيمة نصفها للورثة ونصفها للمولى وان لم
تجب دية لان من تجب عليه الدية منهما مجهول بخلاف ما اذا كان واحدا وان كان على التعاقب فعلى الاول القيمة للمولى وعلى
الثاني الدية للورثة وان كانتا امتين فولدت كل ولدا فاحداهما فاختار المولى عتق احداهما عتقت هي وعتق ولدها
سواء كان للاخرى ولد او لم يكن اما على قول التخيير فظاهر وكذا على قول التعليق لانعقاد السبب فيسري كالاستيلاد ولو
ماتتا معا قبل الاختيار وقد ولدت كل ولدا خير المولى فيختار عتق اي الولدين شاء كما كان يخير فيهما ولو قتل الامتين حل
خير المولى في الولدين فايهما اختار عتقه لا يرث من ارث امه شيئا لانه انما عتق بالاختيار وهو بعد موت الام فلا يرث
منها بل يكون الكل للمولى وهذا نص مذهب التعليق ولو وطئهما بشبهة قبل الاختيار يجب عقرهما للمولى كالارش وهو
يؤيد قول التعليق ولو باعهما صفقة واحدة فسد البيع على المذهبين لانعقاد السبب على قول التعليق كما لو جمع
بين قن ومدبر في البيع ولم يبين حصة كل واحد منهما من الثمن ولو قبضهما المشتري وملك احدهما واعتقهما المشتري
امر البائع باختيار العتق وايهما اختار عتقه عتق الاخر على المشتري فان مات البائع قبل البيان قام الوارث مقامه
فان لم يعتق المشتري حتى مات البائع لم ينقسم العتق فيهما حتى يفسخ القاضي البيع فاذا فسخه انقسم وعتق من كل نصفه
ولو وهبهما قبل الاختيار او تصدق بهما او تزوج عليهما يخير فيختار العتق في ايهما شاء وتجوز الصدقة والهبة والامهار
في الاخر لان حرية احدهما لا توجب بطلان هذه التصرفات لانه لو جمع في الهبة بين حر وعبد فانه يصح في العبد
وان مات المولى قبل ان يبين العتق في احدهما بطلت الهبة والصدقة فيهما وبطل امهاره لشيوع العتق بموته ولو اسرهما
اهل الحرب كان للمولى ان يختار العتق ويكون الاخر لاهل الحرب فان لم يختر حتى مات بطل ملك اهل الحرب لشيوع الحرية
فيهما ولو اشتراهما من اهل الحرب تاجر فللمولى ان يختار عتق ايهما شاء ويأخذ الاخر بحصته من الثمن فان اشترى التاجر احدهما
فاختار المولى عتقه عتق وبطل الشراء فان اخذه المولى من الذي اشتراه بالثمن عتق الاخر ولو اعتق احد عبديه في صحته
ثم بين في المرض فانه يعتق من جميع المال وان كانت قيمته اكثر من الثلث وهذا يدل على اضافة العتق الى المجهول ايقاع
وتنجيز اذ لو كان تعليقا لاعتبر من الثلث كالانشاء في المرض وسيأتي بيان ما يكون بيانا وما لا يكون بيانا ولو قال لاحد عبديه
حر ثلاث مرات وله ثلاث عتقوا جميعا ولو قال احدكم حر وكرره ثلاثا لم يعتق الا واحد لان احدهم عتق باللفظ الاول
ثم باللفظ الثاني جمع حرا وعبدين فقال احدكم حر فلم يصح ثم باللفظ الثالث جمع بين عبد وحرين فلم يصح ذلك ايضا ولو
قال لعبده انت حر او مدبر يؤمر بالبيان فان قال عنيت به الحرية عتق وان قال التدبير صار مدبرا فان مات قبل البيان والقول
في الصحة عتق نصفه بالاعتاق البات ونصفه بالتدبير لشيوع العتقين فيه الا ان نصفه يعتق مجانا من جميع المال
ونصفه يعتق من الثلث سواء كان التدبير في المرض او في الصحة ان خرج من الثلث عتق كل النصف وان لم يكن له مال غيره عتق
ثلثا النصف ويسعى في ثلثي النصف وهو ثلث الكل واما الحكم بعد موت المولى من غير بيان فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه
والخيار لا يورث لشيوع العتق ويسعى في نصفه وهذا كله اذا كان المزاحم له محلا للعتق وهو ممن ينفذ اعتاقه فيه
فان كان ممن لا ينفذ اعتاقه فيه بان جمع بين عبده وعبد غيره وقال احدكما حر لا يعتق عبده الا بالنية لاحتمال كلامهما وان
كان المزاحم مما لا يحتمل الاعتاق كما اذا جمع بين عبد وبين بهيمة او حائط او حجر وقال احدكما حر وعبدي حر او هذا فان عبده
يعتق في قول الامام بلا نية وان وقفاه على النية ولو جمع بين عبده وحر وقال احدكما حر توقف على النية لان الصيغة للاخبار
وهو صادق ولو جمع بين عبده ومدبره وقال احدكما حر لا يصير عبده مدبرا الا بالنية واما الجهالة الطارئة بان اضافه
الى احدهما بعينه ثم نسيه فالكلام فيه في موضعين احدهما في كيفية هذا التصرف ثانيهما في احكامه اما الاول فلا خلاف
في ان احدهما حر قبل البيان والبيان فيه اظهار واما الثاني فهي ضربان ضرب يتعلق بحياة المولى والاخر بعد موته اما
الاول فانه يمنع من وطئهن واستخدامهن والحيلة في ان يباح له وطئهن ان يعقد عليهن عقد النكاح فيحل له الحرة منهن
ويامره القاضي بالبيان فان امتنع حبسه ليبين واذا ادعى كل ولا بينة وجحد استحلفه القاضي لكل واحد منهما بالله

ما اعتقه فان نكل لهما عتقا وان حلف لهما امر بالبيان لان حرية احدهما لا ترتفع باليمين فان حلف المولى للاول عتق الذي لم
يحلف له وان لم يحلف له عتق هو وان حلف لهما وكانا امتين يحجب عنهما حتى يبين والبيان في هذه الجهالة نوعان نص ودلالة
وضرورة فالنص ان يعينه بقوله واما الدلالة او الضرورة فهو ان يفعل او يقول ما يدل على البيان كان يتصرف في احدهما
تصرفا لا يصح الا في الملك من البيع والهبة والاعتاق وكذا اذا كانا امتين فوطئ احداهما عتقت الاخرى بلا خلاف بخلاف الجهالة
الاصلية عند الامام وان كن عشرا فوطئ احداهن تعينت الموطوءة للرق حملا لامره على الصلاح وتعينت الباقيات لكون المعتقة
فيهن فيتعين بالبيان نصا او دلالة وكذا لو وطئ الثانية والثالثة الى التاسعة فتتعين الباقية وهي العاشرة للعتق ولو
ماتت واحدة منهن قبل البيان فالاحسن ان لا يطأ الباقيات قبل البيان فلو فعل جاز لاحتمال ان يتذكر ان المعتقة هي الميتة
لان الحي هنا لا يتعين للعتق بخلاف الجهالة الاصلية ولو كانتا اثنتين فماتت واحدة منهما لا تتعين الباقية للعتق لان الميتة
لم تتعين للملك فوقف تعينها للعتق على البيان ولو قال المولى هذا مملوك واشار الى احدهما تعين الاخر للعتق دلالة او ضرورة
ولو باعهما جميعا صفقة واحدة كان البيع فاسدا وكذا لو كانوا عشرة باعهم صفقة ولو باعهم على الانفراد جاز البيع في
التسع وتعين العاشر للعتق واما الثاني فهو ان المولى اذا مات قبل البيان يعتق من كل منهما نصفه مجانا ويسعى كل في نصفه
كما في الجهالة الاصلية كذا في البدائع مع اختصار وحذف الدلائل **قوله** والبيع والموت والتحرير والتدبير
بيان في العتق المبهم لانه لم يبق محلا للعتق اصلا بالموت والتحرير وللعتق من جهته بالبيع وللعتق من كل وجه بالتدبير
فتعين الاخر ولانه بالبيع قصد الوصول الى الثمن وبالتدبير ابقاء الانتفاع الى موته والمقصودان ينافيان العتق الملتزم
فتعين الاخر دلالة والاستيلاد والكتابة كالتدبير والمراد بالتحرير ان يعتق احدهما انشاء او استئنافا العتق عليه او لانه
له لا بيانا للمبهم فلو قال لاحدهما انت حر او اعتقتك ولم يقل بذلك اللفظ او بالعتق السابق فان اراد به عتقا مستانفا
عتقا جميعا هذا بالاعتاق المستأنف وذاك باللفظ السابق وان قال عنيت به الذي لزمني بقولي احدكما حر يصدق في القضاء
ويحمل قوله اعتقتك على اختيار العتق اي اخترت عتقك واشار بالبيع الى كل تصرف لا يصح الا في الملك كهبة احدهما
او صدقته او رهنه او اجارته او الايصاء به او تزويجه فكان الاقدام دليلا على اختياره العتق المبهم في الاخر وهذا على
القول بان العتق غير نازل واما على القول بنزوله فالاقدام عليها يكون اختيارا للملك في المتصرف فيه فيتعين الاخر للعتق
ضرورة وشرط في الهداية التسليم في الهبة والصدقة ليكون تمليكا وظاهر البدائع انه ليس بشرط لان المساومة اذا
كانت بيانا فهذه التصرفات اولى بلا قبض وفي الكافي ان ذكر التسليم وقع اتفاقا واطلق في البيع فشمل الصحيح والفاسد
مع القبض وبدونه وشمل المطلق وبشرط الخيار لاحد المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب والمعنى ما قلنا والعرض على
البيع ملحق به في المحفوظ عن ابي يوسف واطلق في التحرير فشمل المعلق والمنجز فان قال لاحدهما ان دخلت الدار فانت حر
عتق الاخر وقيد بالعتق المبهم لان الموت في النسب المبهم وامومية الولد المبهمة لا يكون بيانا فلو قال احد هذين ابني او
احدهما ابن ام ولدي فمات احدهما لم يتعين الاخر للحرية والاستيلاد لانه ليس بانشاء بل اخبار عن شيء سابق لانه ليس والاخبار
يصح في الحي والميت فيقف على بيانه بخلاف واحدكما حر انشاء والانشاء لا يصح الا في الحي واطلق في الموت فشمل القتل سواء قتله
المولى او اجنبي فان كان القتل من المولى فلا شيء عليه وان كان من الاجنبي فعليه قيمة العبد المقتول للمولى فان اختار المولى
عتق المقتول لا يرتفع العتق عن الحي ولكن يكون لورثة المقتول لان المولى قد اقر بحريته فلا يستحق شيئا من قيمته وقيد
بالموت احترازا عن قطع اليد فانه لا يعتق الاخر سواء كان القطع من المولى او من اجنبي فان كان من اجنبي وبين المولى العتق
في غير المجني عليه فالارش للمولى بلا شك وان بينه في المجني عليه ذكر القدوري ان الارش للمولى لا للمجني عليه وذكر الاسبيجابي
ان الارش للمجني عليه وهو قياس مذهب التنجيز والاول قياس مذهب التعليق وفي فتح القدير وما يقع به البيان في العتق
المبهم المنجز يقع به في العتق المبهم المعلق كان قال اذا جاء زيد فاحدكما حر فلو مات احدهما قبل الشرط او تصرف فيه بما يزيل
الملك ثم جاء زيد عتق الباقي وفرق بين البيان الحكمي والصريح فان الحكمي قدمنا انه يصح قبل الشرط بخلاف الصريح فانه
لو قال قبل الشرط اخترت ان يعتق فلان ثم وجد الشرط لا يعتبر لانه اختيار قبل وقته كما لو قال انت حر ان دخلت هذه
او هذه ثم عين احداهما للحنث لا يصح تعيينه ولو باع احدهما او كليهما ثم اشتراهما ثم جاء زيد ثبت حكم العتق المبهم
فيعتق احدهما ويؤمر بالبيان لان زوال الملك بعد اليمين لا يبطلها انتهى وفي الاختيار لو قال لاحدكما حر فقيل له ايهما
نويت فقال لم اعن هذا عتق الاخر فان قال بعد ذلك لم اعن هذا عتق الاول ايضا وكذلك طلاق احدى المرأتين
بخلاف ما اذا قال لاحد هذين علي الف فقيل له هو هذا فقال لا لا يجب للاخر شيء والفرق ان التعيين واجب عليه في

الطلاق والعتاق فاذا نفاه عن احدهما تعين الاخر اقامة للواجب لان الاقرار لا يجب عليه البيان فيه لان الاقرار بالمجهول لا يلزم
حتى لا يجبر عليه فلم يكن نفي احدهما تعيينا للاخر **قوله** لا الوطي اي لا يكون وطي احدى الامتين بيانا للعتق المبهم
اذا لم يكن معلقا عند ابي حنيفة وقالا هو بيان فتعتق الاخرى لان الوطي لا يحل الا في الملك واحداهما حرة فكان بالوطي
مستبقيا الملك في الموطوءة فتعينت الاخرى لان الوطي لزواله بالعتق كما في الطلاق وله ان الملك قائم في الموطوءة لان
الايقاع في المنكرة وهي معينة فكان وطيها حلالا فلا يجعل بيانا ولهذا حل وطيهما على مذهبه الا انه لا يفتى به ثم يقال ان
العتق غير نازل قبل البيان لتعلقه به او يقال نازل في المنكر فيظهر في حق حكم يقبله والوطي يصادف المعينة بخلاف الطلاق
لان المقصود الاصلي من النكاح الولد وقصد الولد بالوطي يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد اما الامة
فالمقصود من وطيها قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على استبقاء وفي فتح القدير الحق انه لا يحل وطيهما كما لا يحل بيعهما وقد
وضع في الاصول مسئلة يجوز ان يحرم احد اشيا كما يجوز ايجاب احد اشيا كما في خصال الكفارة فحكم بتحريم احد اشيا جاز
فعلها الا واحدا لانه لو عمها فعلا كان فاعلا للمحرم قطعا ولا يعلم خلاف في ذلك وثبوت الملك قد يمتنع معه الوطي
لعارض كالرضاع والمجوسية فلا يستلزم قيامه حل الوطي وقد اطال رحمه الله اطالة حسنة والحاصل ان الراجح
قولهما وانه لا يفتى بقول الامام كما في الهداية وغيرها لما فيه من ترك الاحتياط مع ان الامام رحمه الله ناظر الى الاحتياط
في اكثر المسائل قيدنا الوطي بكونه غير معلق لانها لو علقت منه عتقت الاخرى بالاتفاق وقيد بالعتق المبهم لان الوطي
في التدبير المبهم لا يكون بيانا بالاجماع لان التدبير لا يزيل ملك المنافع بخلاف العتق واشار المصنف الى انه لو قبلها
او لمسها او نظر الى فرجها بشهوة لا يكون بيانا بالاولى وهو على الخلاف كما في المحيط والى انه لو استخدم احدهما طوعا او كرها
لا يكون بيانا وهو بالاجماع لان الاستخدام لا ينافي انشاء العتق ولا يبطله الانشاء لانه لا يختص بالملك لانه قد تستخدم
الحرة فلا يكون بيانا منه دلالة كذا في المحيط **قوله** وهو والموت بيان في الطلاق المبهم اي الوطي بيان للطلاق المبهم
فتطلق التي لم يطأها كما اذا مات احدهما تعينت الاخرى للطلاق وقد قدمنا الفرق بين الطلاق والعتق ولا بد
ان يكون الطلاق بائنا اما لو كان رجعيا لا يكون الوطي بيانا لطلاق الاخرى لحل وطي المطلقة الرجعية وهل البيان
يثبت في الطلاق بالمقدمات في الزيادات لا يثبت وقال الكرخي يحصل بالتقبيل كما يحصل بالوطي كذا في فتح القدير وقيد بالوطي
والموت لانه لو طلق احداهما ينبغي ان لا يكون بيانا لان المطلقة يقع الطلاق عليها ما دامت في العدة فلا يدل على ان الاخرى
هي المطلقة **قوله** ولو قال ان كان اول ولد تلدينه ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثى ولم يدر الاول رق الذكر وعتق نصف
الام والانثى لان كل واحد منهما يعتق في حال دون حال وهو ما اذا ولدت الغلام اولا عتقت الام بالشرط والجارية لكونها
تبعا لها لان الام حرة حين ولدتها ويرق في حال وهو ما اذا ولدت الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحدة
وتسعى في النصف اما الغلام يرق في الحالين فلهذا يكون عبدا وهذا الجواب ما ترى في الجامع الصغير من غير خلاف فيه
والمذكور لمحمد في الكيسانيات في هذه المسئلة انه لا يحكم بعتق واحد منهم لانا لم نتيقن بعتق واعتبار الاحوال بعد التيقن
بالحرية ولا يجوز ايقاع العتق بالشك فعن هذا حكم الطحاوي بان محمدا كان اولا مع ابي حنيفة وابي يوسف ثم رجع وفي النهاية
عن المبسوط ان هذا الجواب ليس جواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد ولكن يحلف المولى بالله ما يعلم انها
ولدت الجارية اولا فان نكل فنكوله كاقراره وان حلف فكلهم ارقاء وانما جواب هذا الفصل انما هو فيما اذا قال ان كان
اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما ولا يدري الاول فالغلام رقيق والابنة حرة ويعتق
نصف الام ولا شك ان هذا ليس جواب الكتاب لان في الصورة تعتق جميع الجارية على كل حال لانها ان ولدت الجارية اولا
عتقت بالشرط وان ولدت الغلام اولا عتقت تبعا للام واما انتصاف عتق الام فلانها تعتق في ولادة الغلام اولا وترق
في الجارية وجواب الكتاب عتق نصفهما مع نصف الام وصحح في النهاية ما في الكيسانيات لان الشرط الذي لم يتيقن وجوده
اذا كان في طرف واحد كان القول قول من انكر وجوده كما اذا قال ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولا يدري ادخل ام لا
للشك في شرط العتق فكذا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام اولا واما اذا كان الشرط مذكورا في طرفي الوجود
والعدم كان احدهما موجودا لا محالة فحينئذ يحتاج الى اعتبار الاحوال **فان قلت** المفروض في مسئلة الكتاب تصادقهم
على عدم علم المتقدم والمتاخر فكيف يحلف ولا دعوى ولا منازع **قلت** هو محمول على دعوى من خارج حسبة عتق
الامة او بنتها لوجود الشرط وقد عرف ان الامة لو انكرت العتق وشهد به يقبل فعلى هذا جاز ان يدعيه رجل حسبة اذا لم
تكن بينة يحلف لرجاء نكوله هذا ولكن المذكور في المبسوط تعليله صرح بان الام تدعي العتق والمولى ينكر والقول للمنكر

مع يمينه فاذا كان ذلك في صورة دعوى الام وهي غير هذه الصورة التي في الكتاب واعلم ان ما ذكر في النهاية من ترجيح ما في
الكيسانيات تحقيقه ابطال قول ابي حنيفة وابي يوسف مع انه لم يرد عنهما رواية شاذة تخالف ذلك الجواب واستدلاله
بان الشرط الكائن في طرف واحد الى اخره قد يعترض عليه بان ذلك في الشرط الظاهر لا الخفي ولذا قيد في المبسوط حيث قال اذا
قال ان فعلت كذا فانت حر وذلك من الامور الظاهرة كالصوم والصلاة ودخول الدار فقال العبد فعلت لا يصدق الا
ببينة بخلاف قوله ان كنت تحبيني الى اخره فيمكن ان تكون الولادة من الامور التي ليست ظاهرة فيوجب الشك فيها اعتبار الاحوال
فيعتق نصف الام كما في الجامع والله اعلم كذا في فتح القدير وفيه نظر لان جعل الولادة من الامور الخفية كمحبة القلب لا
يصح لان المراد بالامور الظاهرة ما يمكن اطلاع الغير عليه والمراد بالخفية ما لا يمكن اطلاع الغير عليه ولا شك ان الولادة
مما يمكن الاطلاع عليها ولذا اتفقوا انه لا يقبل قول المراة في الولادة ولو كانت كالمحبة لقبل قولها وانما اختلفوا هل
يكتفى بشهادة المراة او لا بد من شهادة رجلين او رجل وامراتين كما قدمناه فالحق ان المسئلة مشكلة لانها لا توافق الاصول
ولا يمكن الحكم بابطال هذا الجواب كما في النهاية لان جوابها نص الجامع الصغير ولولا ذلك لتعين القول بما في النهاية وقد
ظهر للعبد الضعيف ان مشايخنا يعتبرون الاحوال عند تعدد الشرط وعند التعليق بشرط واحد له جزان كمسئلتنا
فان العتق معلق على شرط له جزان احدهما ولادة الغلام وثانيهما كونه اول ففي كل منهما اذا تحقق وجود البعض ووقع
التردد في تعيينه فحينئذ تعتبر الاحوال فان في مسئلتنا تحقق ولادة الغلام لكن لم يدر انه اول بخلاف التعليق بدخول
الدار ونحوه فان الشرط شي واحد ولم يتحقق وجوده فلا تعتبر الاحوال فالحاصل ان الشرط اذا كان مركبا من جزين فهو
كالتعليق بشرطين وبهذا التقرير يصح ما في الجامع الصغير وتتوافق الفروع مع الاصول كما لا يخفى والمراد بعدم علم
الاول تصادقهم على عدم معرفة الاول وقيد به لانهم لو اتفقوا على ان ولادة الغلام اولا او اتفقوا على ان ولادة الجارية
اولا فلا يعتق احد في الثاني ويعتق كل الام والجارية في الاول فهي ثلاثة والرابعة لو اختلفا فادعت الام ولادة الغلام
اولا وانكر المولى والجارية صغيرة فالقول قول المولى لانه ينكر شرط العتق ويحلف على العلم لانه فعل الغير فان حلف
لم يعتق واحد منهما الا ان يقيم البينة بعد ذلك وان نكل عتقت الام والبنت لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لانها
نفع محض ولها عليها ولاية لا سيما اذا لم يعرف لها اب الخامسة ان تدعي الام بان الغلام هو الاول ولم تدع البنت وهي كبيرة
فانه يحلف المولى فان حلف لم يعتق واحد منهم وان نكل عتقت الام دون البنت لان النكول حجة ضرورية فلا تتعدى ولا
ضرورة في غير المدعية هكذا ذكروا وهذا يشير الى انها لو اقامت البينة تتعدى السادسة ان تدعي البنت وهي كبيرة
ان الغلام هو الاول ولم تدع الام فتعتق البنت اذا نكل دون الام لما ذكرنا وقيد بكون الشرط واحدا لانه لو كان متعددا فهو
على وجوه الاول لو قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما فان علم انه اولا عتقت الام
والجارية لا غير وان علم ان الجارية هي الاول عتقت لا غير وان لم يعلم فالجارية حرة على كل حال والغلام عبد على كل حال
ويعتق نصف الام وتسعى في نصف قيمتها وان اختلفا فالقول قول المولى الثاني لو قال ان كان اول ولد تلدينه غلاما
فهو حر وان كان جارية فانت حرة فولدتهما فان علم انه اولا عتق هو لا غير وان علم انها اولا عتقت الام والغلام لا غير
وان لم يعلم فالغلام حر على كل حال والجارية رقيقة على كل حال ويعتق نصف الام الثالث لو ولدت غلامين وجاريتين
والمسئلة بحالها فان علم ان الاول ذكر عتق هو لا غير وان علم انه جارية فهي رقيقة ومن سواها احرار وان لم يعلم الاول
يعتق من الغلامين من كل واحد منهما ثلاثة ارباعه ويسعى في ربع قيمته ويعتق من الام نصفها ويعتق من البنتين من
كل واحدة ربعها الرابع لو قال اذا ولدت غلاما ثم جارية فانت حرة وان ولدت جارية ثم غلاما فالغلام حر فولدتهما فان
كان الغلام اولا عتقت الام والغلام والجارية فيعتقان وان كانت الجارية اولا عتق الغلام والام والجارية رقيقان وان
لم يعلم الاول باتفاقهما فالجارية رقيقة واما الغلام والام فانه يعتق من كل واحد منهما نصفه وان اختلفا فالقول
قول المولى مع يمينه الخامس لو ولدت غلامين وجاريتين والمسئلة بحالها فان ولدت غلامين ثم جاريتين عتقت
الام وعتقت الجارية الثانية بعتقها وبقي الغلامان والجارية الاولى رقيقا وان ولدت غلاما ثم جاريتين ثم غلاما
عتقت الام والجارية الثانية والغلام الثاني بعتق الام وان ولدت غلاما ثم جارية ثم غلاما ثم جارية عتقت الام
والغلام الثاني والجارية الثانية بعتق الام وان ولدت جاريتين ثم غلامين عتق الغلام الاول وبقي من سواه رقيقا
وكذا اذا ولدت جارية ثم غلامين ثم جارية عتق الغلام الاول لا غير وكذا اذا ولدت جارية ثم غلاما ثم جارية ثم غلاما
عتق الغلام الاول وان لم يعلم باتفاقهم يعتق من الاولاد من كل واحد ربعه ويعتق من الام نصفها وان اختلفوا فالقول

قول المولى مع يمينه كذا في البدايع بخلاف التعليل **قوله** لو شهدا انه حرر احد عبديه او امتيه لغا الا ان يكون في
وصية او طلاق مبهم وهذا عند الامام وقالا الشهادة مقبولة ويؤمر بان يوقع العتق على احدهما قياسا على ما اذا
شهدا انه طلق احدى نسائه فانها جائزة يجبر على ان يطلق احداهن بالاجماع وهو المراد بقوله او طلاق مبهم فلو سكتا
منقطع لان صدر الكلام لم يتناول وفرق الامام بينهما اما في عتق العبد فالفرق ان الشهادة على عتق العبد لم تقبل من
غير دعوى العبد ولم تحقق هنا لان الدعوى من المجهول لا تحقق فلا تقبل الشهادة وعندهما لما لم تكن دعواه شرطا قبلت
اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيها واما في عتق الامة فانما لا تقبل عنده وان
كانت الدعوى ليست شرطا فيه لانه انما لا تشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق لكن العتق المبهم لا
يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرنا فصار كالشهادة على عتق احد العبدين والمراد بقوله الا ان يكون في وصية انهما شهدا
انه اعتقه في مرض موته فان القياس ان لا تقبل لما ذكرنا والاستحسان قبولها لان العتق في المرض وصية والخصم معلوم وهو
الموصي وله خلف وهو الوصي او الوارث فتحقق الدعوى من الخلف ولان العتق يشيع بالموت فيهما فصار كل واحد منهما
متعينا وكذا لو شهدا على تدبير احدهما سوا كان في صحته او مرضه لانه وصية ولو في الصحة واطلق المصنف في شهادتهما
بعتق احد العبدين فشمل ما اذا كانت الشهادة بعد موت المولى وهو قول البعض لان العتق في الصحة ليس بوصية فلا
تقبل شهادتهما والاصح قبولها اعتبارا للشيوع لما عرف ان الحكم اذا علل بعلتين لا ينتفي بانتفا احداهما فكان ينبغي للمصنف
ان يقول في حيوته كما لا يخفى لكن قال في فتح القدير فلقايل ان يقول شيوع العتق الذي هو مبنى صحة كون العبدين مدعيين
يتوقف على ثبوت قوله احدكما حر ولا مثبت له الا الشهادة فلو اثبتنا الشهادة بصحة خصومتهما وهي متوقفة على ثبوت
العتق فيهما شايعا لزم الدور واذا لم يتم وجه ثبوت هذه الشهادة على قوله لم يترجح القول بعدم قبولها وعلى هذا يبطل
الوجه الثاني من وجهي الاستحسان في المسئلة التي قبل هذه انتهى **قوله** ان هذا من العجب العجاب من هذا المحقق لان
صحة كونهما مدعيين لا يتوقف على الثبوت اذ يلزم مثله في كل دعوى بان يقال صحة كونه مدعيا متوقفة على ثبوت قوله
وثبوت قوله متوقف على تقدم الدعوى الصحيحة وانما صحة الدعوى متوقفة على كون المدعي معلوما مع بقية الشرايط
فاذا كان المولى حيا لم يدع كل منهما عتق نفسه للجهالة فلم تسمع الشهادة لعدم تقدم الدعوى واذا مات المولى شاع العتق
فجاز لكل منهما ان يدعي ان نصفه حر فاذا ادعى ذلك سمعت دعواه وقبل برهانه فقد ظهر صحة الوجه الثاني وبطلان قول
من زعم بطلانه ولهذا صحح القول المذكور فخر الاسلام والمصنف في الكافي وارتضاه الشارحون والله هو الموفق للصواب
وشمل اطلاق المصنف ما اذا كان العبدان يدعيان العتق او احدهما كما في البدايع واشار المصنف الى انهما لو شهدا انه حرر
امة بعينها وسماها فنسيا اسمها لا تقبل لانهما لم يشهدا بما تحملاه وهو عتق معلومة بل مجهولة وكذا الشهادة على طلاق
احدى زوجتيه وسماها فنسياها وعند زفر تقبل ويجبر على البيان ويجاب بكون قولهما كقوله فرقى هذا لانهما كشهادتهما
على عتق احدى امتيه وطلاق احدى زوجتيه كذا في فتح القدير والى انه لو شهدا انه اعتق عبده سالما وله عبدان كل
واحد اسمه سالم والمولى يجحد لم يعتق واحد منهما في قول ابي حنيفة لانه لا بد من الدعوى لقبول هذه الشهادة عنده ولا
يتحقق هنا من المشهود له لانه غير متعين منهما فصارت كمسئلة الكتاب الخلافية بخلاف ما لو كان له عبد واحد اسمه
سالم فشهدا انه اعتق عبده سالما ولا يعرفونه فانه يعتق لانه كان متعينا لما اوجبه وكون الشهود لا يعرفون عين
المسمى لا يمنع قبول شهادتهم كما ان القاضي يقضي بالعتق بهذه الشهادة وهو لا يعرف العبد بخلاف ما لو شهدوا ببيعه
كذا في فتح القدير وذكر فروعا اخرى هنا تناسب الشهادات اخرنا ذكرها اليها والفرق بين البيع والاعتاق ان البيع لا
يحتمل الجهالة اصلا والعتق يحتمل ضربا منها الا ترى انه لا يجوز بيع احد العبدين ويجوز عتق احدهما كذا في البدايع

باب الحلف

هكذا في بعض النسخ والاولى باب الحلف في العتق كما في الهداية والمراد منه ان يجعل العتق جزاء على الحلف بان يعلق
العتق بشيء شروع في بيان التعليق بعد ما ذكر مسايل التنجيز واما ذكر مسئلة التعليق بالولادة في باب عتق البعض
لبيان انه يعتق منه البعض عند عدم العلم والحلف بفتح الحاء مع سكون اللام وكسرها مصدر قولهم حلف بالله يحلف
حلفا وحلفا والقسم وبكسر الحاء مع سكون اللام العهد **قوله** ومن قال ان دخلت فكل مملوك لي يومئذ حر عتق ما
يملكه بعده به اي بعد هذا القول بالدخول لان التنوين في يومئذ عوض عن الجملة المضاف اليها لفظ اذ تقديره اذ دخلت
ولفظ يوم ظرف للمملوك فكان التقدير كل من يكون في ملكي وقت الدخول حر وهذا في الحقيقة اضافة عتق المملوك يوم

الدخول الى يوم الدخول والمملوك لا يكون الا بملك فصار كانه قال ان ملكت مملوكا وقت الدخول فهو حر وهو يصدق بملك
قبل الدخول يقارن بقاؤه الدخول فكان اضافة العتق الى الملك الموجود عند الدخول بخلاف قوله لعبد غيره ان دخلت
فعبدي حر فاشتراه فدخل لا يعتق لانه لم يضف العتق الى ملكه لا صريحا ولا معنى والمراد باليوم هنا مطلق الوقت
حتى لو دخل ليلا عتق ما في ملكه لانه اضيف الى فعل لا يمتد وهو الدخول وان كان في اللفظ انما اضيف الى لفظ اذ المضاف
للدخول لكن معنى اذ غير ملاحظ والا كان المراد يوم وقت الدخول وهو وان كان يكون على معنى يوم الوقت الذي فيه
الدخول تقييدا لليوم لكن اذا اريد به مطلق الوقت يصير المعنى وقت وقت الدخول ونحن نعلم مثله كثيرا في الاستعمال
الفصيح نحو يومئذ يفرح المؤمنون ولا يلاحظ فيه شيء من ذلك فانه لا يلاحظ في هذه الاية وقت يغلبون يفرح
المؤمنون ولا يوم وقت يغلبون يفرحون ونظايره كثيرة في كتاب الله وغيره ونعرف ان لفظ اذ لم يذكر الا تكثيرا للعوض
عن الجملة المحذوفة او عماله اعني التنوين لكونه حرفا واحدا ساكنا تحسينا لم يلاحظ معناها ومثله كثير في قوالب
اهل العربية في بعض الالفاظ لا يخفى على من له نظر فيها كذا في فتح القدير ولو قال المصنف عتق ما هو مملوك له وقت الدخول
لكان اظهر لانه ما كان في ملكه وقت الحلف واستمر الى وقت الدخول او ملكه بعد اليمين ملكا متجددا وفي البدايع لو قال كل
مملوك املكه اليوم فهو حر ولا نية له وله مملوك فاستفاد في يومه ذلك مملوكا اخر عتق ما في ملكه وما استفاد ملكه
في اليوم وكذا لو قال هذا الشهر او هذه السنة لانه لما وقت باليوم او الشهر او السنة فلا بد وان يكون التوقيت مفيدا
ولو لم يتناول الا ما في ملكه يوم الحلف لم يكن مفيدا فان قال عنيت احد الصنفين دون الاخر لم يدين في القضاء لانه نوى
تخصيص العموم وانه خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان الله تعالى يطلع
على نيته وفي البدايع ايضا لو قال كل مملوك اشتريه فهو حر ان كلمت فلانا او اذا جاء غد ولا نية له فهذا
يقع على ما يشتريه قبل الكلام فكل مملوك اشتراه قبل الكلام ثم كلم عتق وما اشتراه بعد الكلام لا يعتق ولو قدم الشرط
فقال ان كلمت فلانا او اذا جاء غد فكل مملوك اشتريه فهو حر فهذا على ما يشتريه بعد الكلام لا قبله
حتى لو كان اشترى مماليك قبل الكلام ثم كلم لا يعتق واحد منهم وما اشتراه بعده يعتق ولو قال كل مملوك اشتريه اذا
دخلت الدار فهو حر او قال اذا قدم فلان فهذا على ما اشتري بعد الفعل الذي حلف عليه ولا يعتق ما اشترى قبل ذلك
الا ان يعنيهم **قوله** ولو لم يقل يومئذ لا اي لا يعتق ما يملكه بعده وانما يعتق من كان في ملكه وقت التكلم لان قوله
كل مملوك لي يختص بالحال والجزاء حرية المملوك في الحال يتعلق في الحال بمملوك اي المملوك في الحال حريته هي الجزاء وانما كان
للحال لان المختار في الوصف من اسم الفاعل والمفعول ان معناه قائم حال التكلم لمن نسب اليه على وجه قيامه به او
وقوعه عليه واللام للاختصاص فلو لم يكن في ملكه شيء يوم حلف كان اليمين لغوا ولا فرق بين كون العتق معلقا كما
في الكتاب او منجزا وسوا قدم الشرط او اخره وسوا كان التعليق بان كما في الكتاب او بغيرها كاذا دخلت او اذا ما او متى
او متى ما وقوله لي ليس بقيد لانه لو قال كل مملوك املكه فهو حر ولا نية له فانه لما في ملكه يوم حلف فقط لان صيغة
افعل وان كانت تستعمل للحال والاستقبال لكن عند الاطلاق يراد به الحال عرفا وشرعا ولغة اما العرف فان من قال
فلان ياكل او يفعل كذا يريد به الحال ويقول الرجل ما املك الف درهم ويريد به الحال واما الشرع فان من قال اشهد
ان لا اله الا الله يكون مؤمنا ولو قال اشهد ان لفلان على فلان كذا كان شاهدا واما اللغة فان هذه الصيغة موضوعة
للحال على طريق الاصالة لانه ليس للحال صيغة اخرى وللاستقبال السين وسوف فكانت الحال اصلا فيها والاستقبال
دخيلا فعند الاطلاق يصرف الى الحال ولو قال عنيت به ما استقبل ملكه عتق ما ملكه للحال وما استحدث الملك
فيه لما ذكرنا ان ظاهرها للحال وقد نصرفه عن ظاهره فلا يصدق فيه ويصدق في قوله اردت به ما يحدث ملكي فيه
في المستقبل فيعتق عليه باقراره كما اذا قال زينب طالق وله امراة معروفة بهذا الاسم ثم قال لي امراة اخرى بهذا الاسم
عنيتها طلقت المعروفة بظاهر اللفظ والمجهولة باعترافه كذا هنا وكذا لو قال كل مملوك املكه الساعة فهو حر ان
هذا يقع على ما في ملكه وقت الحلف ولا يعتق ما يستفيده بعد ذلك الا ان يكون نوى ذلك فيلزمه ما نوى لان المراد
من الساعة المذكورة هي الساعة المعروفة عند الناس وهي الحال لا الساعة الزمانية التي يذكرها المنجمون فيتناول
هذا الكلام من كان في ملكه وقت التكلم لا من يستفيده من بعد فان قال اردت به من استفيده في هذه الساعة الزمانية
يصدق فيه لان اللفظ يحتمله وفيه تشديد على نفسه ولكن لا يصدق في صرف اللفظ عمن يكون في ملكه للحال وسوا
اطلق او علق بشرط قدم الشرط او اخره كذا في البدايع **قوله** والمملوك لا يتناول الحمل لان اللفظ يتناول المملوك

المطلق والجنين مملوك تبعا للام لا مقصودا ولانه عضو من وجه واسم المملوك يتناول الانفس دون الاعضا ولهذا
لا يملك بيعه منفردا ولا يجزى عتقه عن الكفارة فلو قال كل مملوك لي حر ولو حمل اوصى له به دون امه او قال كل مملوك
لي ذكر فهو حر وله جارية حامل فولدت ذكرا لاقل من ستة اشهر او قال ان اشتريت مملوكين فهما حران فاشترى جارية
حاملا فان الحمل في هذه الصور الثلاثة لا يعتق لما ذكرنا ولا تعتق الام في المسئلة الثانية ايضا لتقييده بالذكورة
ولانها في المسئلة الثالثة كما في البدائع لان شرط الحنث شرا مملوكين والحمل لا يسمى مملوكا على الاطلاق وكذا لو قال للحامل كل
مملوك لي غيرك حر لم يعتق الحمل كما في المحيط وانما قيدنا بالصور الاربع لانه لو قال كل مملوك لي حر وله جارية حامل فان
الحامل يدخل فيعتق الحمل تبعا لها كما في الهداية وهذا بناء على ان لفظة مملوك انما الذات متصفة بالمملوكية وقيد
التذكير ليس جزء المفهوم وان كان التانيث جزء مفهوم مملوكة فيكون مملوك اعم من مملوكة فالثابت فيه عدم الدلالة على
التانيث لا الدلالة على عدم التانيث واما ان الاستعمال استمر فيه على الاعمية فوجب اعتباره كذلك كذا في فتح القدير
قيد بعدم تناول الحمل فقط لانه يتناول العبيد ولو مرهونين او ماذونين او مواجرين والاما والذكور والحوامل وامهات
اولاده واولادهما والمدبر والمدبرة ولو نوى الذكور فقط لم يصدق في القضا لانه خلاف الظاهر في عرف الاستعمال
ويصدق ديانة مع ان طايفة من الاصوليين على ان جمع الذكور يعم النسا حقيقة وضعا وفي الذخيرة قال مماليكي كلهم
احرار ونوى الرجال دون النسا لم يدين وقالوا لا يصدق ديانة بخلاف قوله كل مملوك لي ونوى التخصيص يصدق ديانة
انتهى **فان قلت** ما الفرق وفي الوجهين نية تخصيص العام فالجواب ان كلهم تاكيد للعام قبله وهو مماليكي لانه جمع مضاف
فيعم وهو يرفع احتمال المجاز عما لبا والتخصيص يوجب المجاز فلا يجوز بخلاف قوله كل مملوك لي فان الثابت به اصل العموم
فقط فقبل التخصيص وفي المحيط لو قال لم ارد المدبر من قبل لم يدين قضا وديانة والصحيح انه يصدق ديانة لانه لا يمكن
تخصيص العام الا باعتبار الوصف فان المخصوص لا يمتاز عن العام الا باعتبار الوصف فلو لم يصح التخصيص في حق
الوصف لما امكن تخصيص عام ابدا انتهى واشار بعدم تناوله للحمل الى انه لا يتناول ما لم يكن مملوكا على الاطلاق فلا يتناول
المكاتب لانه مملوك من وجه اذ هو حر يدا وقدمنا انه لا يدخل تحت لفظ العبد ايضا ولا يتناول المشترك الا بالنية ولا
عبيد عبده التاجر وهو قول ابي يوسف سوا كان على العبد دين او لا وعلى قول محمد عتقوا نواهم او لا عليه دين او لا وعلى
قول ابي حنيفة ان لم يكن عليه دين عتقوا اذا نواهم والا فلا وان كان عليه دين لم يعتقوا وان نواهم كذا في فتح القدير والنهاية
وغيرهما وبه علم ان ما في المجتبى من انه لا يدخل العبد المرهون والماذون في التجارة سبق قلم وذكر في المحيط انه لا يتناول
المشترك الا اذا ملك النصف الاخر بعده فانه يعتق في قوله ان ملكت مملوكا فهو حر لانه وجد الشرط وهو مملوك كامل
فلو باع نصيبه ثم اشترى نصيب شريكه لم يعتق استحسانا لانه لم يجتمع في ملكه مملوك كامل بخلاف ان ملكت هذا العبد
فهو حر فملك نصفه ثم باعه ثم ملك النصف الثاني فانه يعتق النصف الذي في ملكه لان ماله تعيين المملوك يراد به
الملك فيه مطلقا لا مجتمعا انتهى **قوله** كل مملوك لي او املكه حر بعد غد او بعد موتي يتناول من ملكه منذ حلف فقط
لما قدمنا ان قوله كل مملوك لي للحال وكذا كل مملوك املكه لان المضارع للحال كما بيناه فمن كان في ملكه وقت اليمين يصير حرا
في المسئلتين بعد غد وفي قوله بعد موتي يصير من كان في ملكه وقت اليمين مدبرا في المسئلتين فلا يعتق من اشتراه
بعد اليمين في التقييد بقوله بعد غد ولا يصير مدبرا من اشتراه بعد اليمين في التقييد بقوله بعد موتي قيد بكون الظرف
ظرفا للحرية لانه لو جعله ظرفا للملك كما اذا قال كل مملوك املكه غدا فهو حر ولا نية له ذكر محمد في الجامع الصغير انه يعتق
من ملكه في غد ومن كان في ملكه قبله وقال ابو يوسف لا يعتق الا من استفاد ملكه في غد ولا يعتق من جا غد وهو في ملكه
وهو رواية عن ابن سماعة عن محمد وعلى هذا الخلاف اذا قال كل مملوك املكه راس الشهر فهو حر وراس الشهر الليلة التي يهل
فيها الهلال ومن الغد الى الليل للعرف وعن ابي يوسف فيمن قال كل مملوك املكه يوم الجمعة فهو حر قال ليس هذا على ما في
ملكه انما هو على ما يملك يوم الجمعة وعلى اصل ابي يوسف صحيح لانه اضاف العتق اليهما مستقبل فاما اذا قال كل مملوك
املكه اذا جا غد فهو حر فهذا على ما في ملكه في قولهم لانه جعل مجي الغد شرطا لثبوت العتق لا غير فيعتق من في ملكه ولكن عند
مجي الغد كذا في البدائع **قوله** ويعتق به عتق من ملكه بعده من ثلثه ايضا اي لو مات المولى يعتق من ملكه بعد قوله كل مملوك
لي املكه حر بعد موتي من ثلث ماله كما يعتق من كان في ملكه للحال من ثلث المال فالحاصل ان من كان في ملكه وقت اليمين مدبر مطلق
ومن ملكه بعدها فليس بمدبر مطلق وانما هو مدبر مقيد فيعتقان بموت المولى عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يعتق
ما كان في ملكه يوم حلف ولا يعتق ما استفاده بعد يمينه لان اللفظ حقيقة للحال على ما بينا فلا يعتق به ما سيملكه

هذا

ولهذا صار هو مدبرا دون الاخر ولهما ان هذا ايجاب عتق وايصا حتى اعتبر من الثلث وفي الوصايا تعتبر الحالة المنتظرة
والحالة الراهنة الا ترى انه يدخل في الوصية بالمال ما يستفيده بعد الوصية وفي الوصية لاولاد فلان من يولد له
بعدها والايجاب انما يصح مضافا الى الملك او الى سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة
الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصا يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المترقبة وهي حالة
الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك املكه
فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصا والحالة محض استقبال
فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم ولكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما
لا يجوز ذلك بسبب واحد كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بان هذا قول للعراقيين غير مرضي في الاصول والا
لم يمتنع الجمع مطلقا ولم يتحقق خلاف فيه لان الجمع قط لا يكون الا باعتبارين وبالنظر الى شيئين ولو امكن ان يقال
ان لفظه اوجب تقدير لفظ اذا كان وصية وهو ما قدرناه عند موته من قوله كل عبد لي حر فيعتق به ما استحدث ملكه
والموجب للتقدير ما ذكرنا من تحقيق مقصود الوصية من الثواب والبر للاصحاب وهذا الموجب لا يحتاج الى تقديم
تقديره عند ملك العبد والا كان مدبرا مطلقا فانما يحتاج اليه عند موته من قوله فلا تتعلق به عبارته عند ملكه
الا الصريحة لانها لم تتناول الا الحال ولا المقدرة لتاخر تقديرها الى ما قبل الموت فلا يكون مدبرا لا مطلقا ولا
مقيدا كان دافعا للاشكال انتهى وحاصله ان عتق ما ملكه بعده بموته ليس من اللفظ المذكور ليلزم الجمع بين الحال
والاستقبال وانما هو من لفظ اخر مقدر دل عليه تحقيق مقصوده من الثواب فلا جمع بلفظ واحد بل بلفظين وقيد
مذكور وافاد بقوله من ثلثه انهما ان خرجا من الثلث عتق جميع كل منهما وان ضاق عنهما يضرب كل منهما بقيمته فيه وان كان
على المولى دين مستغرق فانهما يسعيان في جميع قيمتهما كما هو حكم المدبر بعد موت مولاه واشار المصنف الى انه لو قال كل مملوك
املكه اذا مت فهو حر فالحكم كذلك.

اخره لان الاصل عدمه والجعل في اللغة بضم الجيم ما يجعل للعامل على عمله ثم سمي به ما يعطى المجاهد ليستعين به على جهاده
واجعلت له اعطيته والجعائل جمع جعيلة او جعالة بالحركات بمعنى الجعل كذا في المغرب والمراد منه هنا العتق على
مال **قوله** حرر عبده على مال فقبل عتق اي قبل العبد وذلك مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم
او على ان تعطيني الفا او على ان تؤدي الي الفا او على ان تجيئني بالف او على ان لي عليك الفا او على الف تؤديها الي او قال بعتك
نفسك منك على كذا او وهبت لك نفسك على ان تعوضني كذا وانما توقف على قبوله لانه معاوضة المال بغير المال
اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا وما شرط
دين عليه حتى تصح الكفالة به بخلاف بدل الكتابة لانه ثبت مع المنافي وهو قيام الرق على ما عرف وكما تصح به الكفالة جاز
ان يستبدل به ما شا يدا بيد لانه دين لا يستحق قبضه في المجلس فيجوز ان يستبدل به كالاثمان ولا خير فيه نسيئة لان الدين
بالدين حرام ولم يقيد القبول بالمجلس لما عرف انه لا بد لكل قبول من المجلس فان كان حاضرا اعتبر مجلس الايجاب وان كان غائبا
يعتبر مجلس علمه فان قبل فيه صح وان رد او اعرض بطل والاعراض عنه انما يكون بالقيام او بالاشتغال بعمل اخر يعلم انه
قطع لما قبله كذا في شرح الطحاوي ولم يقيد المصنف العتق بالادا لانه يعتق قبله لانه ليس معلقا على الادا وانما هو
معلق على القبول وقد وجد وافاد بقوله قبل انه لا بد ان يقبل في الكل فلو قال لعبده انت حر بالف فقال قبلت في
النصف فانه لا يجوز عند ابي حنيفة لان العتق عنده يتجزى فلو جاز قبوله في النصف وجب عليه نصف البدل وصار
الكل خارجا عن يده لانه يخرج الباقي الى العتق بالسعاية والمولى ما رضي بزوال يده وصيرورته محجورا عن التصرف الا
بالف وعندهما يجوز ويعتق كله بجميع الالف لانه لا يتجزى عندهما فالقبول في النصف قبول في الكل ولو كان ذلك
في الطلاق كان القبول في النصف قبولا في الكل اتفاقا وكذا كل ما لا يتجزى كالدم وغيره ولو قال المولاة اعتقني على الف
فاعتق نصفه يعتق نصفه بغير شي ولو كان بالبا يعتق نصفه بخمسمائة عند الامام كما في الطلاق كذا في المحيط وفيه
يكون العبد كله له لانه لو كان له نصفه فقال له انت حر على الف فقبل فانه يعتق نصفه بخمسمائة الا اذا اجاز الاخر
يجب الالف بينهما عند ابي حنيفة لان العتق يتجزى عنده بخلاف ما اذا قال اعتقت نصيبي بالف فقبل العبد لزمه الالف
للعتق لا يشاركه الساكت فيه لان الالف بمقابلة نصيبه كذا في المحيط ايضا واطلق المصنف في المال فشمل جميع انواعه

من النقد والعروض والحيوان وان كان بغير عينه لانه معاوضة المال بغير المال فشابه النكاح والطلاق والصلح عن دم
العمد وكذا الطعام والمكيل والموزون اذا كان معلوم الجنس ولا يضره جهالة الوصف لانها يسيرة ويلزمه الوسط في تسمية
الحيوان والثوب بعد بيان جنسهما من الفرس والحمار والعبد والثوب الهروي ولو اتاه بالقيمة اجبر المولى على القبول ولو لم يسم
الجنس بان قال على ثوب او حيوان او دابة فقبل عتق ولزمه قيمة نفسه كما لو اعتقه على قيمة رقبته فقبل عتق كما في المحيط واشار
المصنف الى انه يعتق بالقبول ولو كان المال ملكا للغير فلو اعتقه على عبد مثلا فاستحق لا ينفسخ العتق فان كان بغير عينه
فعلى العبد مثله في المثلي والوسط في القيمي وان كان معينا رجع على العبد بقيمة نفسه عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال
محمد بقيمة المستحق وعلى هذا الخلاف اذا هلك قبل التسليم وكذا على هذا الاختلاف لو رده بعيب وليس للمولى الرد بالعيب اليسير
عند ابي حنيفة وانما يرده بالعيب الفاحش كالعيب في المهر وقالا باليسير ايضا كذا في البدائع ولو اختلفا في المال جنسه
او مقداره فالقول للعبد مع يمينه كما لو انكر اصل المال وان اقاما البينة فالبينة للمولى بخلاف ما اذا كان العتق معلقا
بالاداء وهي المسئلة الاتية فان القول فيها قول المولى والبينة بينة العبد كذا في البدائع وشمل اطلاق الخمر في حق الذمي
فانها مال عندهم فلو اعتق الذمي عبده على خمر او خنزير فانه يعتق بالقبول ويلزمه قيمة المسمى فان اسلم احدهما قبل قبض
الخمر فعندهما على العبد قيمته وعند محمد عليه قيمة الخمر كذا في المحيط وقيد بكون المخاطب بالعتق معينا لانه لو كان مجهولا
كما اذا قال احدكما حر على الف والاخر بغير شيء فقبلا عتقا بلا شيء لان عتقهما متيقن ومن عليه المال مجهول فلا يجب كرجلين
قالا لرجل لك على احدنا الف وتمام تفريعاته في المحيط وفي الذخيرة انت حر على ان تحج عني فلم يحج فعليه قيمة حجة وسط سئل
الفقيه ابو جعفر عن رجل قال لعبده صم عني يوما وانت حر او صل عني ركعتين وانت حر قال عتق وان لم يصم ولم يصل ولو قال
حج عني وانت حر لا يعتق حتى يحج لان الصوم والصلاة مما لا يجري فيهما النيابة والحج مما يجري فيه النيابة ولانه لا مؤنة في الصوم والصلاة
فلا يدل على اشتراط بدل والحج فيه مؤنة فدل على انه شرط ذلك بدلا انتهى ثم اعلم ان الاعتاق على مال من جانب المولى تعليق وهو
تعليق العتق بشرط قبول العوض فيراعى فيه من جانبه احكام التعليق حتى لو ابتدا المولى لم يصح رجوعه عنه قبل قبول العبد ولا
الفسخ ولا النهي عن القبول ولا يبطل بقيامه عن المجلس ولا يشترط حضرة العبد ويصح تعليقه بشرط واضافته الى وقت ولا
يصح شرط الخيار له ومن جانب العبد معاوضة فيراعى احكامها فيملك الرجوع لو ابتدا ويبطل بقيامه قبل قبول المولى وبقيام المولى
ولا يتوقف على الغائب عن المجلس ولا يصح تعليقه ولا اضافته كما اذا قال اشتريت نفسي منك بالف اذا جاء غد وعند راس الشهر بخلاف
ما اذا قال اذا جاء غد فاعتقني على كذا جاز لان هذا توكيل منه بالاعتاق وحتى يملك العبد عزله قبل وجود الشرط وبعده قبل
ان يعتقه ولو لم يعزله حتى اعتقه نفذ اعتاقه ويجوز شرط الخيار له عند ابي حنيفة ولو قال المولى اعتقتك امس فلم تقبل فقال
العبد قبلت فالقول قول المولى مع يمينه لانه من جانبه تعليق وهو منكر لوجود الشرط كذا في البدائع **قوله** ولو علق عتقه
بادائه صار ماذونا اي باداء المال كان يقول ان اديت الي الفا فانت حر فصح ويعتق عند الاداء من غير ان يصير مكاتبا لانه صريح
في تعليق العتق بالاداء وان كان فيه معنى المعاوضة في الانتهاء وانما صار ماذونا لانه رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه
ومراده التجارة دون التكدي فكان اذنا له دلالة وذكر في فتح القدير انه يخالف المكاتب في احدى عشر مسئلة الاولى ما اذا مات
العبد قبل الاداء وترك مالا فهو للمولى ولا يؤدى منه عنه ويعتق بخلاف الكتابة الثانية لو مات المولى وفي يد العبد كسب كان
لورثة المولى ويباع العبد بخلاف الكتابة الثالثة لو كانت امة فولدت ثم ادت فعتقت لم يعتق ولدها لانه ليس لها حكم الكتابة
وقت الولادة بخلاف الكتابة الرابعة لو قال العبد للمولى حط عني مائة فحط عنه المولى وادى تسعمائة لا يعتق بخلاف الكتابة
زاد في البدائع انه لو ادى مكان الدراهم دنانير لا يعتق وان قبل لعدم الشرط الخامسة لو ابرا المولى العبد عن الالف لم يعتق ولو
ابرا المكاتب عتق كذا ذكروها والظاهر انه لا موقع لها اذ الفرق بعد تحقق الابرا في الموضعين يكون والابرا لا يتصور في هذه
المسئلة لانه لا دين على العبد بخلاف الكتابة السادسة لو باع المولى العبد ثم اشتراه او رد عليه بخيار عيب ففي وجوب
قبول ما ياتي به خلاف عند ابي يوسف نعم وعند محمد لا ولكن لو قبضه عتق بخلاف الكتابة في انه لا خلاف في انه يجبر على قبوله ويجعل
قابضا السابعة انه يقتصر على المجلس فلا يعتق ما لم يؤد في ذلك المجلس فلو اختلف بان اعرض او اخذ في عمل اخر فادى لا
يعتق بخلاف الكتابة هذا اذا كان المذكور من ادوات الشرط لفظة ان فان كان لفظة اذا او متى فلا يقتصر على المجلس الثامنة
انه يجوز للمولى بيع العبد بعد قوله ذلك قبل ان يؤدي بخلاف الكتابة التاسعة ان للسيد ان ياخذ ما يظفر به مما اكتسبه
قبل ان ياتيه بما يؤديه بخلاف المكاتب العاشرة انه اذا ادى وعتق وفضل عنده مال مما اكتسبه قبل ان ياتيه بما يؤديه بخلاف
المكاتب الحادية عشر لو اكتسب العبد مالا قبل تعليق السيد فاداه بعده اليه عتق وان كان السيد يرجع بمثله على ما

سيذكر بخلاف الكتابة لا يعتق باداءه لانه ملك المولى الا ان يكون كاتبه على نفسه وما لم يجيز يصير احق به من سيده فاذا
ادى منه عتق انتهى وفي البدائع ذكر محمد في الزيادات اذا قال ان اديت الي الفا في كيس ابيض فانت حر فاداها في كيس اسود لا يعتق وفي
الكتابة يعتق انتهى وهي الثانية عشر ولو قال اذا اديت الي الفا في هذا الشهر فانت حر فلم يؤدها في ذلك الشهر واداها في غيره
لم يعتق وفي الكتابة لا يبطل الا بحكم الحاكم او بتراضيهما كما في البدائع وهي الثالثة عشر وفي المحيط لو امر غيره بالاداء فادى
لا يعتق لان الشرط اداؤه ولم يوجد فلا حاجة الى اداء غيره لانه قادر على ادائه بخلاف الكتابة لانها معاوضة حقيقة بما
يعني بالتعليق فكان الاصل فيها المعاوضة وكان المقصود حصول البدل انتهى وهي الرابعة عشر وفي الذخيرة اذا قال
ان اديت الي الفا فانت حر فاستقرض العبد من رجل الفا ودفعها الى مولاه عتق العبد ورجع غريم العبد على المولى فياخذ
منه الالف لانه احق بها من المولى من قبل انه عبد ماذون في التجارة وغرماء العبد الماذون احق بماله حتى يستوفوا ديونهم
ولو كان العبد استقرض من رجل الفي درهم وقيمته الف درهم فدفع احد الالفين الى مولاه وعتق بها واكل الالف الاخرى
فان للمقرض ان ياخذ من المولى الالف التي دفعها العبد اليه ويضمن المولى ايضا للغريم الف درهم لان المولى منع العبد بعتقه
من ان يباع فيما عليه من الدين وان شاء المقرض اتبع العبد بجميع دينه ايضا انتهى قيد بالتعليق لانه لو لم يات في الجواب بالفاء
فانه لا يتعلق بل يتنجز سواء كان الجواب بالواو كقوله ان اديت الي الفا وانت حر او لا كقوله ان اديت الي الفا انت حر لكونه ابتداء لا
جوابا لعدم الرابط وفي الذخيرة قال لعبده انت حر وادّ الي الف درهم فهو حر ولا شيء عليه ولو قال ادّ الي الفا وانت حر لم يعتق
حتى يؤدي ولو قال فانت حر عتق للحال لان جواب الامر بالواو لا بالفاء للتعليل اي ادّ الي الفا لانك حر كقوله ابشر فقد اتاك
الغوث وتمامه في الاصول من بحث الواو وقد قدمنا في بحث عتق الحمل عن الظهيرية انه لو علق عتق الحمل باداءه الفا فانه يتوقف
العتق على ادائه فاذا ادى بعد الولادة عتق اذا ولدت لاقل من ستة اشهر وقيد باداء العبد لانه لو علق عتقه باداء اجنبي لا
يصير ماذونا له كما اذا قال اذا اديت الي الفا فعبدي هذا حر فجاء الاجنبي بالف ووضعها بين يديه لا يجبر المولى على القبول
فلا يعتق العبد ولو حلف المولى انه لم يقبض من فلان الفا لا يحنث كذا في الخانية **قوله** وعتق بالتخلية لانه تعليق نظرا
الى اللفظ ومعاوضة نظرا الى المقصود لانه ما علق عتقه بالاداء الا ليحثه على دفع المال فينال العبد شرف الحرية والمولى
المال بمقابلته بمنزلة الكتابة ولهذا كان عوضا في الطلاق في مثل هذا اللفظ حتى كان بائنا فجعلناه تعليقا في الابتداء عملا
باللفظ ودفعا للضرر عن المولى حتى لا يمتنع عليه بيعه ولا يكون العبد احق بمكاسبه ولا يسري الى الولد المولود قبل الاداء و
جعلناه معاوضة في الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتى يجبر المولى على القبول وعلى هذا يدور الفقه وتخرج
المسائل نظيره الهبة بشرط العوض والتخلية رفع الموانع بان يضعه بين يديه بحيث لو مد يده اخذه فحينئذ يحكم القاضي
بانه قد قبضه فيه وفي ثمن المبيع وبدل الاجارة وسائر الديون وهذا معنى قولهم اجبره الحاكم على قبضه اي يحكم به لا انه
يجبره على قبضه بحبس ونحوه ولو حلف المولى انه لم يؤد اليه الا قد حنث كما في الخانية فما ذكروا التخلية ليفيد انه يعتق بحقيقة
القبض بالاولى ويستثنى من اطلاقه ما في المختصر مسائل لا يعتق فيها بالتخلية الاولى لو كان المال مجهولا بان قال اذا اديت
دراهم فانت حر لا يجبر على القبول لان مثل هذه الجهالة لا تكون في المعاوضة فلا يمكن حملها على الكتابة فتكون يمينا محضا
ولا اجبار فيها كما في التبيين وفي المحيط لو قال اذا اديت الي كر حنطة فانت حر فجاء بكر جيد يجبر على القبول لان الكر المطلق ينصرف
الى الوسط لدفع الضرر من الجانبين فاذا اتاه بالجيد فقد احسن في القضاء ورضي بهذا الضرر فبطل التعيين وتعلق العتق
بحنطة مطلقة ولو قال كر حنطة وسط فاتاه بكر جيد لا يجبر لانه نص على التعليق بكر موصوف وفي الشروط يعتبر التنصيص
ما امكن كما في مسئلة الكيس الابيض ولو قال اعتق عني عبدا وانت حر فاعتق عبدا مرتفعا لا يعتق ولو قال ادّ الي عبدا وانت
حر فادى اليه عبدا مرتفعا يعتق كما في الكر والفرق ان في الاداء يكون المولى راضيا بالزيادة لانه ادخال شيء في ملكه فيكون
نفعا محضا فلا ضرر واما العتق اخراج عن ملكه لان كسبه مملوك للمولى انتهى الثانية لو كان العتق معلقا على اداء الخمر
لا يجبر على القبول وان كان يعتق بقبوله لان المسلم ممنوع عنها لحق الله تعالى والثالثة لو كان مطلقا على اداء ثوب او دابة
لا يجبر على القبول ولو اتى بثوب وسط او جيد لانه مجهول الجنس فلم يصلح عوضا ولذا لو وصفه اجبر على قبوله بان قال ثوبا
هرويا الرابعة لو قال ان اديت الي الفا فحججت بها او حججت بها لا يعتق بتسليم الالف اليه ما لم يقبل لانه علق العتق بشرطين
فلا ينزل بوجود احدهما بخلاف ما لو قال ان اديت الي الفا احج بها فانه يعتق بتخلية الالف ويكون قوله احج بها لبيان الغرض
ترغيبا للعبد في الاداء حيث يصير كسبه مصروفا الى طاعة الله تعالى لا على سبيل الشرط كذا في البدائع ولو قال للعبدين
ان اديتما الي الفا فانتما حران فادى احدهما حصته لم يعتق احدهما لانه علق العتق باداء الالف ولم يوجد وكذا ادى

احدهما الالف كله من عنده وان ادى احدهما الالف كلها وقال خمسمائة من عندي وخمسمائة بعث بها صاحبي ليؤديها اليك
عتقا لوجود الشرط حصة احدهما بطريق الاصالة وحصة الاخر بطريق النيابة لانه هذا باب يجري فيه النيابة فقام اداؤه
مقام اداء صاحبه ولو ادى عنهما رجل اخر لم يعتقا الا اذا قال اوديها اليك على انهما حران فقبلها المولى على ذلك
عتقا ورد المال الى المؤدي لان المولى لا يستحق المال بعتق عبده قبل الغير بخلاف الطلاق والفرق في البدايع وقدمنا
عن المحيط انه لو امر غيره بالاداء فادى لا يعتق مع تصريح صاحب البدايع في مسئلة العبدين بان النيابة تجري في هذا الباب
الا ان يوفق بينهما بان ما في المحيط انما هو في الامر من غير اعطاء شيء من العبد وما في البدايع فيما اذا بعث مع غيره المال فلا
اشكال وفي الهداية ولو ادى البعض يجبر على القبول الا انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم الشرط كما اذا حط البعض وادى
الباقي ثم لو ادى الفا اكتسبها قبل التعليق رجع المولى عليه وعتق لاستحقاقها ولو كان اكتسبها بعده لم يرجع عليه لانه
مأذون من جهته بالاداء منه انتهى ولم ار صريحا انه لو حجر على هذا العبد المأذون هل يصح حجره وقد يقال انه لا يصح حجره لان
الاذن له ضروري لصحة التعليق بالاداء وقد يقال انه يصح لما انه يملك بيعه فيملك حجره بالاولى **قوله** وان قال انت حر
بعد موتي بالف فالقبول بعد موته لاضافة الايجاب الى ما بعد الموت فصار كما اذا قال انت حر غدا على الف درهم واشار المصنف
بتأخر العتق عن الموت الى انه لا يعتق بقبوله فلا يعتق الا باعتاق الوارث او الوصي او القاضي اذا امتنع الوارث لان العتق تأخر
عن الموت الى ان يقبل والعتق متى تأخر عن الموت لا يثبت الا باعتاق واحد من هؤلاء لانه صار بمنزلة الوصية بالاعتاق وذكره
الامام العتابي وجزم به الاسبيجابي وقال ان الوارث يملك عتقه تنجيزا وتعليقا والوصي يملكه تنجيزا فقط ولو اعتقه
الوارث عن كفارة يمينه جاز عن الميت لا عن الكفارة والولاء للميت لا للوارث وصحح الصدر الشهيد بان الاصح انه لا يعتق
بالقبول بل لا بد من اعتاق الوارث وفي الهداية قالوا لا يعتق وان قبل بعد الموت ما لم يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق
وهذا صحيح انتهى وتعقبه في غاية البيان بانه ينبغي ان يعتق حكما لكلام صدر من الاهل مضافا الى المحل وان كان الميت ليس باهل
للاعتاق ولان القبول لم يعتبر في حال الحياة فاذا لم يعتق بالقبول بعد الوفاة الا باعتاق واحد منهم لا يكون معتبرا بعد
الوفاة ايضا فلا يبقى فائدة لقبوله بعد الموت انتهى وجوابه ان العتق الحكمي وان كان لا يشترط فيه الاهلية يشترط قيام
الملك وقته وهنا قد خرج ملك المعلق وبقي للوارث ومتى خرج عن ملكه لا يقع بوجود الشرط مع وجود الاهلية فما
ظنك بعدمها وقوله انه لا فائدة للقبول بعد الموت ممنوع لانه لولا القبول لم يصح اعتاق الوصي والقاضي لعدم
الملك لهما ولم يلزم الوارث الاعتاق والحاصل ان المسئلة مختلف فيها فظاهر اطلاق المتون انه يعتق بالقبول بعد الموت
من غير توقف على اعتاق احد وهو قول البعض كما يشير اليه لفظ الاصح وله اصل في الرواية كما في غاية البيان وصحح المتأخرون
انه لا يعتق بالقبول كما قدمناه ولا فرق في المسئلة بين ان يؤخر ذلك المال او يقدمه كان يقول انت حر على الف درهم بعد موتي
كما في غاية البيان لكنه نقل الاجماع وقد علمت ان الخلاف ثابت وظهر بهذا ان قول الزيلعي وقاضي خان في الفتاوى وغاية لو قال انت
حر على الف درهم بعد موتي ان القبول فيه للحال ليس بصحيح اذ لا فرق بينه وبين مسئلة الكتاب وقد بان خطأه لانه لو قال انت
مدبر على الف درهم فالقبول فيه للحال فاذا قبل صار مدبرا ولا يلزمه المال لان الرق قائم والمولى لا يستوجب على عبده دينا
الا ان يكون مكاتبا وقد بحث فيه المحقق ابن الهمام بحثا حسنا فراجعه وفي الخانية ان القبول فيه بعد الموت لمسئلة الكتاب
وفي المحيط لو قال لعبده حج عني حجة بعد موتي وانت حر ولا مال له سواه يحج عنه حجا وسطا ثم تعتقه الورثة ويسعى في
ثلثي قيمته لانه عتق بغير مال فيعتبر من الثلث فان اوصى الميت مع هذا لرجل بثلث ماله قسم الثلث بين العبد والموصى له
على اربعة ثلاثة ارباعه منها للعبد ويسعى للموصى له في ربع ثلث رقبته وللورثة في ثلثي قيمته لان العبد موصى له بعتق جميع
رقبته فيضرب بجميع الرقبة والموصى له يضرب بالثلث فصار الثلث بينهما على اربعة اسهم وجميع الرقبة على اثني عشر فسلم
للعبد ثلاثة ويسعى للموصى له في سهم وللورثة ثمانية ولو قال ادفع الى الموصي قيمة حجة يحج بها عني فدفع فعلى الورثة ان
يعتقوه ولا ينتظر الحج لانه عتق بمال والحج مشورة وليس بشرط فان كانت قيمة الحج اقل من قيمته نظر ان كانت مقدار ثلثي قيمته
جاز لان الوصية بالعتق نافذة في الثلث وان كانت اقل من ثلثي قيمته فعليه ان يسعى الى تمام الثلثين ثم يدفع الى الورثة او
الى الوصي مقدار حجة فان اجازت الورثة الحج فحج بذلك كله فلثلثاه للورثة والثلث يحج به عنه من حيث يبلغ ولو قال لعبده
ادفع الى الوصي قيمة حجة فاذا دفعتها اليه يحج بها عني فانت حر لا يعتق العبد ما لم يحج عن الميت ولو قال حج عني بعد الموت
وانت حر فمات فابى الورثة ان يخرجوه يحج ولا مال للميت غيره فلهم ذلك حتى يخدمهم مقدار ثلثي ما يحتاج اليه للخروج الى الحج
لان مقدار ثلثيه صار حقا للورثة رقبة ومنفعة واذا خرج اشتغل عن خدمتهم واذا حج وجب اعتاقه فيبطل حق الورثة

عن منفعته وخدمته فيحبسونه ويستخدمونه الى العام القابل استيفاء لحقهم فان قال للورثة اخرج في هذا العام فقال
اخدمكم العام واخرج السنة الثانية فليس للعبد ذلك فان امكنه الخروج في العام والا ابطل القاضي وصيته فان لم
يطلب منه الورثة حتى مضت السنة فله ان يحج في السنة الثانية ان لم يكن الميت قال حج عني في هذه السنة ولو قال حج عني بعد
موتي بخمس سنين وانت حر فابى الورثة ان يتركوه الى خمس سنين فليس لهم ذلك انتهى وفي الذخيرة رجل قال لعبده انت حر
بعد موتي ان لم تشرب الخمر فاقام شهرا لم يشرب الخمر قبل ان يعتق بطل عتقه وان رفع الامر الى القاضي بعد موت المولى قبل
ان يشرب فامضى فيه العتق ثم شرب الخمر بعد ذلك لم يرد الى الرق ولو قال لعبده انت حر على ان لا تشرب الخمر فهو حر شرب الخمر
او لم يشرب انتهى واشار المصنف الى انه لو قال لعبده ان شئت فانت حر بعد موتي فان المشيئة له بعد موته وكذا اذا قال
اذا جاء غد فانت حر ان شئت كانت المشيئة اليه بعد طلوع الفجر من الغد وكذا لو قال انت حر غدا ان شئت كانت المشيئة
في الغد ولو قال ان شئت فانت حر غدا كانت المشيئة للحال في قول ابي يوسف ومحمد وظاهر الرواية عن ابي حنيفة كذا في الخانية
وفي البدايع لو قال انت حر غدا ان شئت فالمشيئة في الغد ولو قال انت حر ان شئت غدا فالمشيئة اليه في الحال لان في
الفصل الاول علق الاعتاق المضاف الى الغد بالمشيئة فيقتضي المشيئة وفي الفصل الثاني اضاف الاعتاق المعلق
بالمشيئة الى الغد فيقتضي تقدم المشيئة على الغد انتهى **قوله** ولو حرره على خدمته سنة فقبل عتق وخدمه بقية
من ساعته لان الاعتاق على الشيء يشترط فيه وجود القبول في المجلس لا وجود المقبول كسائر العقود وعليه ان يخدمه
المدة المعينة وهو المراد بالسنة سنة او اقل او اكثر ونص الحاكم الشهيد ان الخدمة هي الخدمة المعروفة بين الناس قيد
بالمدة لانه لو حرره على خدمته من غير مدة عتق وعليه ان يرد قيمة نفسه لان الخدمة مجهولة وكذا لو قال لجاريته انت حرة على
ان تخدميني فقبلت عتقت وردت قيمتها وقال محمد ترد قيمة الخدمة شهرا كذا في الذخيرة ونقل في الظهيرية عن بعضهم انها
ان خدمته عمره او عمرها لا شيء عليها وان ابت ان تخدمه عمره او عمرها تسعى في قيمتها انتهى وقد وقع الاستفتاء عما اذا
حرره على خدمته مدة معينة وقبل العبد وعتق وكان له زوجة واولاد فما حكم نفقته ونفقتهم اذا لم يكن له مال
فانه لا يتفرغ للاكتساب بسبب خدمة المولى في هذه المدة ولم ار فيه نقلا وينبغي ان يشتغل بالاكتساب لاجل الانفاق
على نفسه وعياله الى ان يستغني عن الاكتساب فيخدم المولى المدة المعينة لانه الآن معسر عن اداء البدل فصار كما اذا
اعتقه على مال ولا قدرة له عليه فانه يؤخر الى الميسرة وقد يكون حرره على خدمته كان قال له اعتقتك على ان تخدمني
لانه لو قال ان خدمتني كذا مدة فانت حر لا يعتق حتى يخدمه لانه تعلق بشرط والاول معاوضة ولم يصرحوا هنا
بانه يكون مأذونا لانه لا ضرورة اليه اذ الخدمة لا تتوقف على اكتساب المال بخلاف ان اديت الي الفا فانت حر كما قدمناه
وفي الذخيرة لو قال اخدمني سنة وانت حر عتق الساعة ولا شيء عليه لقول ابي حنيفة وقال ابو يوسف لا يعتق الا بالخدمة
قبل او لم يقبل وفي الظهيرية لو قال لامته عند وصيته اذا اخدمت ابني وابنتي حتى يستغنيا فانت حرة فان كانا صغيرين
تخدمهما حتى يدركا فان ادرك احدهما دون الاخر تخدمهما جميعا فان كانا مدركين تخدم البنت حتى تتزوج والابن حتى
يحصل له ثمن جارية فاذا زوجت البنت وبقي الابن تخدمهما جميعا فان مات احدهما وهما كبيران او صغيران بطلت الوصية
انتهى وفي شرح النقاية في مسئلة ان خدمتني كذا لو خدمه اقل منها او اعطاه مالا عن خدمته لا يعتق وكذا لو قال
ان خدمتني واولادي سنة فمات بعض الاولاد لا يعتق انتهى **قوله** فلو مات تجب قيمته اي لو مات المولى او العبد قبل
الخدمة وجبت قيمة العبد عليه عندهما وقال محمد عليه الخدمة في المدة وقيدناه فيما اذا اعتقه على مال فانه
سوى بين موت المولى وموت العبد وقد طعن عيسى وقال هذا غلط فيما اذا مات المولى بل يخدم الورثة ما بقي منها لان
الخدمة دين فيخلفه وارثه فيه بعد موته كما لو اعتقه على الف درهم فاستوفى بعضها ومات ولكن في ظاهر الرواية لا
فرق بينهما لان الخدمة عبارة عن المنفعة وهي لا تورث فلا يمكن ابقاؤها بعد موت المولى ولان الناس يتفاوتون
فيها فان خدمة الفقراء اسهل من غيرهم وخدمة الشيخ ليست كالشاب وقد تكون الورثة كثيرين وخدمة الواحد اسهل
من خدمة الجماعة وقيدنا بموته قبل الخدمة لانه لو خدم بعض المدة كسنة من اربع سنين ثم مات فعلى قولهما عليه ثلاثة
ارباع قيمته وعلى قول محمد عليه قيمة خدمته ثلاث سنين كذا في شرح الطحاوي وفي الحاوي القدسي وبقول محمد نأخذ
ولم ار حكم ما اذا مرض العبد مرضا لا يمكن معه الخدمة وينبغي ان يكون كالموت **قوله** ولو قال اعتقها بالف على
ان تزوجنيها ففعل فابت ان تتزوجه عتقت مجانا اي لو قال اجنبي لمالك جارية الى اخره وحاصله امره المخاطب
باعتاق امته وتزويجها منه على عوض معين مشروط على الاجنبي عن الامة وعن مهرها فلما لم تتزوجه بطلت حصته

المهر عنها واما حصة العتق فباطلة ايضا اذ لا يصح اشتراط بدل العتق على الاجنبي بخلاف الخلع لان الاجنبي فيه كالمرأة
لم يحصل لها ملك ما لم تكن تملكه بخلاف العتق فانه يثبت للعبد فيه قوة حكمية هي ملك البيع والشرا والاجارة والتزوج
وغير ذلك ولا يجب العوض الا على من حصل له العوض فمعنى قوله مجانا انها تعتق بغير شيء يلزمها او يلزم الامر اي لا يلزم
احدا شيء واطلق فشمل ما اذا قال بالف على او لم يقل على وكان الاولى ذكرها كما في بعض نسخ الهداية ليفيد عدم الوجوب
عند عدم ذكرها بالاولى وافاد بقوله وابت ان لها الامتناع من تزوجه لانها ملكت نفسها بالعتق وقيد باباها لانها
لو تزوجته قسمت الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب قيمتها سقط عنه لما ذكرناه وما اصاب مهرها وجب لها عليه فان
استويا بان كان قيمتها مائة ومهرها مائة سقط عنه خمسمائة ووجب لها خمسمائة عليه وان تفاوتا بان كان قيمتها
مائتين والمهر مائة سقط عنه ستمائة وستة وستون وثلثان ووجب لها ثلاثمائة وثلاثة وثلثون وثلث كذا في فتح
القدير وبهذا علم ان المصنف لو حذف قوله وابت لكان اولى لانها تعتق مجانا سواء ابت او تزوجته. واما وجوب المهر
فشيء اخر وكذا قوله على ان تزوجيها ليس بقيد لانها تعتق مجانا لو قال اعتقها بالف على فقط لكن انما ذكره ليفرع عليه المسئلة
الثانية وفي المحيط لو قالت لعبدها اعتقتك على الف على ان تتزوجني على عشرة فقبل ذلك ثم ابى ان يتزوجها فعليه
الالف فان كانت قيمته اكثر من الالف سعى في تمام القيمة لانه لم يف وان قالت اعتقتك على ان تتزوجني ومهري الف فقبل
ثم ابى ذلك عتق وعليه ان يسعى في قيمته وان تزوجها على مائة ورضيت بذلك فلا سعاية عليه لانه وفى لها بالتزوج
وهي رضيت بدون ما شرط عليه من المهر ولو دعاها العبد على ان يتزوجها على الف فابت المرأة فلا سعاية عليه لانه وفى
لها بما شرطت عليه فجاء الامتناع من قبلها انتهى **قوله** ولو زاد عني قسم الالف على قيمتها ومهر مثلها وجب ما اصاب
القيمة فقط اي لو قال اعتقها عني بالف درهم على على ان تزوجيها فابت ان تتزوجه قسمت الالف على قيمتها وعلى مهر مثلها
فما اصاب القيمة اداه الامر للمامور وما اصاب المهر سقط عنه لانه لما قال عني تضمن الشرا اقتضاء على ما عرف في الاصول
والفروع لكن ضم اليه قبتها تزوجها وقابل المجموع بعوض هو الالف فانقسمت عليهما بالحصة ومنافع البضع وان لم تكن مالا
لكن اخذت حكم المال لانها متقومة حالة الدخول وايراد العقد عليها ولم يبطل البيع باشتراط النكاح لانه تقتضي لصحة
العتق فلا يراعي فيه شرائط البيع بل شرائط العتق وهو المقتضي بالكسر حتى يعتبر في الامر اهلية الاعتاق بخلاف ما اذا قال
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه لا يسقط القبض عندهما خلافا لابي يوسف وقد قدمناه قبيل نكاح الكافر وفي
الولوالجية رجل قال جاريتي هذه لك على ان تعتق عني عبدك فلانا فرضي بذلك ودفع الجارية اليه لا تكون له حتى يعتق
عبده لانه طلب منه تمليك العبد مقتضى للاعتاق وتمليك الجارية فما لم يعتق لا يوجد تمليك العبد فلا يملك الجارية
انتهى. قيدنا باباها في الثانية ايضا لانها لو تزوجته فما اصاب قيمتها فهو للمولى وما اصاب مهر مثلها كان مهرا لها وقيد
المصنف باشتراط التزوج من الاجنبي لانه لو اعتق امته على ان تزوجه نفسها فتزوجته نفسها كان لها مهر مثلها عند ابي
حنيفة ومحمد لان العتق ليس بمال فلا يصح مهرا وعند ابي يوسف يجوز جعل العتق صداقا لانه صلى الله عليه وسلم اعتق
صفية ونكحها وجعل عتقها مهرها قلنا كان النبي صلى الله عليه وسلم مخصوصا بالنكاح بغير مهر فان ابت ان تتزوج
فعليها قيمتها في قولهم جميعا وفي الخانية ام الولد اذا اعتقها مولاها على ان تزوج نفسها منه فقبلت عتقت فان ابت ان
تزوج نفسها منه لا سعاية عليها.

باب التدبير

بيان للعتق الواقع بعد الموت بعد ما بين الواقع في الحياة وقدمه على الاستيلاد لشموله الذكر والانثى وله معنيان لغوي
وفقهي فالاول كما في المغرب الاعتاق عن دبر وهو ما بعد الموت وتدبر في الامر نظر في ادباره اي في عواقبه انتهى وفي ضياء
الحلوم التدبير عتق العبد والامة بعد الموت وتدبير الامر النظر فيه الى ما تصير اليه العاقبة انتهى. والثاني ما
ذكره الشيخ رحمه الله وركنه اللفظ الدال على معناه. وشرائطه نوعان عام وخاص فالعام هي ما قدمناه من شرائط
العتق فلا يصح الا من الاهل في المحلية منجزا او معلقا او مضافا سواء كان الى الوقت او الى الملك او الى سببه والخاص تعليقه
بموت المولى فلو علقه بموت غيره لا يكون مدبرا وان يكون مطلق موته وان يكون بموته وحده كما سياتي واما صفته فالتجزي
عنده خلافا لهما فلو دبره احدهما اقتصر على نصيبه وللاخر عنده تسعة خيارات الخمسة المتقدمة والترك
على حاله كما عرف في البدايع وسياتي بيان احكامه من عدم جواز اخراجه عن الملك في حالة الحياة ومن عتقه من الثلث
بعد موت المولى الى اخره **قوله** هو تعليق العتق بمطلق موته اي موت المولى فخرج بقيد الاطلاق التدبير المقيد

كتعليقه

كتعليقه بموت موصوف بصفة كما سياتي وكذا التعليق بموته وموت غيره وخرج ايضا انت حر بعد موتي بيوم او بشهر فهو
وصية بالاعتاق فلا يعتق بعد موت المولى الا باعتاق الوارث او الوصي كما في الذخيرة وخرج بموته تعليقه بموت غيره
كقوله ان مات فلان فانت حر فانه لا يصير مدبرا اصلا لا مطلقا ولا مقيدا فاذا مات فلان عتق من غير شيء ولا يرد عليه
تعليقه بموته الى مدة لا يعيش مثله اليها كان مت الى مائة سنة فانت حر ومثله لا يعيش اليها فانه سياتي انه مدبر مطلق على المختار
مع انه لم يعلق عتقه بمطلق موت المولى لانه وان كان مقيدا صورة فهو مطلق معنى واشار بالتعليق الى انه لو دبر عبده ثم ذهب
عقله فالتدبير على حاله وان كان في التدبير معنى الوصية بخلاف ما اذا اوصى برقبته لانسان ثم جن ومات حيث تبطل الوصية
والفرق ان التدبير اشتمل على معنى التعليق والتعليق لا يبطل بالجنون ولهذا لا يبطل بالرجوع ولا كذلك الوصية ولهذا
جاز تدبير المكره ولا تجوز وصيته كذا في الظهيرية **قوله** كاذا مت فانت حر وانت حر يوم اموت او عن دبر مني ودبرتك
بيان لبعض الفاظه الصريحة فانه ابان العتق عن دبر واليوم هنا لمطلق الوقت فيعتق مات المولى ليلا او نهارا لانه قرن
بفعل لا يمتد فان نوى باليوم النهار دون الليل صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه ثم لا يكون مدبرا لانه علق عتقه بما ليس
بكائن لا محالة وهو موته بالنهار فربما يموت بالليل فلذا لا يكون مدبرا كذا في المبسوط اي لا يكون مدبرا مطلقا وانما هو مقيد
فيعتق بموته نهارا وله بيعه ومثل التعليق باذا متى وان والحدث كالموت فلو قال ان حدث بي حدث فانت حر فهو مدبر لانه
تعورف الحدث والحادث في الموت وكذا الوفاة والهلاك لان الاعتبار للمعنى وكذا انت حر مع موتي او في موتي فانه تعليق العتق
بالموت وفي تستعمل بمعنى حرف الشرط كما عرف في الاصول وقول الزيلعي تبعا للمحيط ان حرف الظرف اذا دخل على الفعل صير
شرطا تسامح وانما هو بمعناه لانه لو كان لطلقت في قوله لاجنبية انت طالق في نكاحك مع انها لا تطلق وافاد بقوله
انت حر يوم اموت ان كل لفظ وقع بالعتق للحال اذا اضيف الى الموت فانه يوجب التدبير كقوله اعتقتك او انت عتيق او
معتق او محرر بعد موتي وفي الخانية والظهيرية رجل قال لعبده لا سبيل لاحد عليك بعد موتي فانه لا يصير مدبرا الا بالنية
ولم يقيداه بالنية مع ان لا سبيل لي عليك كناية لا يعتق بها الا بالنية الا ان يفرق بين قوله لي وبين قوله لاحد وكذا بعد موتي
فرهنه فلم يتوقف على النية وفي الحاوي القدسي لو قال اعتقوه بعد موتي فهو مدبر انتهى وقيد بكون السيد واحدا لانه
لو كان بين اثنين فقالا اذا متنا فانت حر لم يصر بذلك مدبرا ولهما ان يبيعاه فان مات احدهما صار مدبرا بينهما فلا يجوز بيعه
وان هما مات عتق نصيبه منه وكان ولاوه بينهما كذا في الحاوي القدسي ولا فرق في العتق المضاف الى الموت بين ان يكون معلقا
بشرط اخر او لا فلو قال ان كلمت فلانا فانت حر بعد موتي فكلمه صار مدبرا لانه بعد الكلام صار التدبير مطلقا وكذا لو قال انت
حر بعد كلامك فلانا وبعد موتي فكلم فلانا كان مدبرا كذا في البدايع وذكر محمد في الاصول اذا قال انت حر بعد موتي ان شئت
فان نوى بقوله ان شئت الساعة فشا العبد في ساعته تلك صار مدبرا لانه علق التدبير بشرط وهو المشيئة وقد وجد
كما اذا قال ان دخلت الدار فانت حر مدبرا وان عنى به مشيئته بعد الموت فليس للعبد مشيئة حتى يموت المولى فاذا مات المولى فشا
بعد موته فهو حر من ثلثه وذكر الحاكم في مختصره ان المراد منه ان يعتقه الوصي او الوارث وفي المحيط لو نهاه عن المشيئة قبل
موته جاز نهيه ولا فرق في التدبير بين ان يكون منجزا او مضافا كما اذا قال انت حر غدا او راس الشهر كذا فاذا جا الوقت صار
مدبرا **وروى** هشام عن محمد فيمن قال انت مدبر بعد موتي فهو مدبر الساعة لانه اضاف التدبير الى ما بعد الموت والتدبير
بعد الموت لا يتصور فيلغو قوله بعد موتي فيبقى قوله انت مدبر او يجعل قوله انت مدبر اي انت حر فيصير كانه قال انت حر
بعد موتي وفي الذخيرة معزيا الى الاصل لو قال انت حر بعد موتي ان دخلت الدار لا يصح هذا التصرف عندنا اصلا
بخلاف ما اذا قال انت حر بعد موتي ان شئت والفرق ان في فصل المشيئة صححنا تصرفه بطريق الوصية وتعليق الوصية
بالمشيئة صحيح وتعذر تصحيح هذا التصرف بطريق الوصية بدخول الموصى له الدار باطل انتهى وفي المحيط لو قال لامته
ان ملكتك فانت حرة بعد موتي فولدت فاشتراهما تصير الام مدبرة دون الولد لان التدبير يثبت في الام والولد منفصل
عنها قبل الملك فلا يتصور سرايته حتى التدبير الى الولد كما لو قال ان ملكتك فانت حرة فملكهما عتقت ولا يعتق ولد ولدته
قبل الملك فكذا هذا انتهى وفي الظهيرية انت حر الساعة بعد موتي يعتق بعد الموت انتهى واشار المصنف بهذه الالفاظ
الى انه لو قال اوصيت لك برقبتك او بعتقك او بنفسك او اوصيت لك بثلث مالي فانه يكون مدبرا لان التدبير وصية
فاذا اتى بصريحها كان مدبرا بالاولى ولان الايصا للعبد برقبته ازالة ملكه عن رقبته لانه لا يثبت الملك للعبد في رقبته الا
باعتاقه فهو كبيع نفس العبد منه ولو قال العبد لا اقبل فهو مدبر وليس رده بشيء كما في الظهيرية وعن ابي يوسف فيمن
اوصى بسهم من ماله لعبده فانه يعتق بعد موته ولو اوصى له بجزء من ماله لم يعتق لان السهم عبارة عن السدس فكان سدس

من رقبته داخلا في الوصية فاما الجزء عبارة عن شئ ليسهم والتعيين فيه للورثة فلم تكن الرقبة داخلة تحت الوصية كذا في المحيط
ونما عن ابي يوسف هنا جزم به في الاختيار وذكر الولوالجي لو قال المريض اعتقوا فلانا بعد موتي ان شاء الله صح الايصاء وفرق بين هذا
وبين ما اذا قال هو حر بعد موتي ان شاء الله حيث لا يصح والفرق ان في المسئلة الاولى امر بالاعتاق والاستثناء في الامور باطل وفي
المسئلة الثانية ايجاب والاستثناء في الايجاب صحيح انتهى **قوله** فلا يباع ولا يوهب شروع في بيان احكامه وقال الشافعي يجوز
لانه تعليق العتق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات وكما في المدبر المقيد ولان التدبير وصية وهي غير
مانعة من ذلك ولنا قوله عليه السلام المدبر لا يوهب ولا يورث ولا يباع وهو حر من الثلث ولانه سبب الحرية ثبت بعد الموت
ولا سبب غيره ثم جعله سببا في الحال اولى لوجوده في الحال وعدمه بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية
الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود
وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق فامكن تاخير السبب الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية
خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفي البيع وما يضاهيه ذلك اراد بالبيع الاخراج عن الملك بعوض وبالهبة
الاخراج بغير عوض فكانه قال لا يخرج عن الملك وفي الذخيرة وغيرها كل تصرف لا يقع في الحر من البيع والامهار فانه يمتنع في المدبر
والمدبرة لان المدبر باق على حكم ملك الا انه العتق وله سبب الحرية فكل تصرف يبطل هذا السبب يمنع المولى منه انتهى فلهذا لا يجوز
الوصايا به ولا رهنه لان الرهن والارتهان من باب ايفاء الدين واستيفائه عندنا فكان من باب تمليك العين وتملكها كذا في البدائع
ومن هنا يعلم ان شرط الواقفين في كتبهم انها لا تخرج الا برهن شرط باطل اذ الوقف امانة في يد مستعيره فلا ينافي الايفاء والاستيفاء
بالرهن به وسنوضحها ان شاء الله تعالى وفي الظهيرية فان باعه وقضى القاضي بجواز بيعه نفذ قضاؤه ويكون ذلك فسخا للتدبير حتى
لو عاد اليه يوما من الدهر بوجه من الوجوه ثم مات لا يعتق وهذا مشكل لانه يبطل بقضاء القاضي ما هو مختلف فيه لو فرض التدبير
لا صحة التعليق فينبغي ان يبطل وصف اللزوم لا غير انتهى وسياتي في البيوع ان بيع المدبر باطل لا يملك بالقبض فلو باعه المولى فرفعه
الى قاض حنفي وادعى عليه او على المشتري فحكم الحنفي ببطلان البيع ولزوم التدبير فانه يصير متفقا عليه فليس للشافعي ان يقضي
بجواز بيعه بعده كما في فتاوى الشيخ قاسم رحمه الله وهو موافق للقواعد فينبغي ان يكون كالحر فلو جمع بينه وبين قن ينبغي ان يسري
الفساد الى العتق كما سنبينه ان شاء الله تعالى في محله وفي الولوالجية من التدبير رجل قال لهذه امتي اذا احتجت الى بيعها ابيعها وان
بقيت بعد موتي فهي حرة فباعها جاز كذا في فتاوى الصدر الشهيد انتهى ولم يصرح بانها مدبرة تدبيرا مطلقا او مقيدا وفيها
من كتاب الحيل لو اراد ان يدبر عبده على وجه يملك بيعه يقول اذا مت وانت في ملكي فانت حر فهذا يكون مدبرا فيملك بيعه واذا مات
وهو في ملكه عتق انتهى فكذا في المسئلة الاولى يكون مدبرا مقيدا لكن ذكر الولوالجي في اخر الوصايا لو قال لعبده ان مت وانت في
ملكي فانت حر فله ان يبيعه لانه لما مات لم يبق في ملكه فلا يعتق بموته انتهى وهو ليس بمخالف لقوله في الحيل انه يعتق بموته لان قوله
في الوصايا لا يعتق معناه لو مات وهو في ملكه فانه يعتق واشار المصنف رحمه الله بعدم جواز تمليكه الى انه لو كان المدبر بين
اثنين اعتقه احدهما وهو موسر وضمن قيمة نصيب شريكه عتق المدبر ولم يصبر المولى لان العتق هنا ثبت من جهة المدبر في
الحقيقة لا من جهة الذي اعتقه لان العتق باداء الضمان لا يملك نصيب الشريك ههنا لان المدبر لا يقبل الانتقال من ملك الى
ملك واذا وجب الضمان لاثبات الحيلولة بين المدبر والمولى اما ان يقال ان المعتق يملك نصيب صاحبه من المدبر فلا ولما كان
مناط الولاء العتق كان المعتق هو المدبر فلهذا كان الولاء بينهما على الشركة كما كان ولا كذا في الذخيرة ولا يرد عليه انه يقبل الانتقال
بالقضاء لانه بالقضاء ينفسخ التدبير وهو باق ولكن كان ينبغي انه لو ضم قن وبيعا صفقة واحدة ان يسري الفساد الى القن كالحر
وسيتضح في محله ان شاء الله تعالى وقيد بالبيع ونحوه لانه يجوز اعتاقه كام الولد لانه ايصال الى حقيقة الحرية عاجلا وكذا
كتابتها لما فيها من تعجيل الحرية وفي المحيط واذا ولدت المدبرة من السيد فهي ام ولد وقد بطل التدبير لان امية الولد اقوى في
افادة العتق من التدبير لانها تعتق من جميع المال بخلاف المدبرة فانها تعتق من الثلث فيبطل بها التدبير كالبيع اذا ورد على
الرهن انتهى **قوله** ويستخدم ويؤجر ويوطا وينكح ويستخدم المدبر ويؤجر وكذا المدبرة وتوطا المدبرة اي يجوز للمولى ذلك ويجوز
ان يزوجها جبرا عليها وكذا المدبر كما تقدم في نكاح الرقيق وانما جازت هذه التصرفات وضابطها كما في الذخيرة ان كل تصرف
يقع في الحر فانه لا يمتنع في المدبرة لانه لا يبطل ما انعقد له من السبب وافاد المصنف رحمه الله بجواز ذلك ان اكساب المدبر
والمدبرة للمولى وكذا ارشها وكذا مهرها للمولى لانها بقيا على حكم ملك المولى كذا في الذخيرة ومن احكامه ان دينه لا يتعلق برقبته
لانها لا تحتمل البيع ويتعلق بكسبه ويسعى في ديونه بالغة ما بلغت ومنها ان جنايته على المولى وهو الاقل من قيمته ومن
ارش الجناية ولا يضمن المولى اكثر من قيمة واحدة وان كثرت الجنايات على ما ياتي ان شاء الله تعالى وولد المدبرة بمنزلتها كالحرة

فيعتق

فيعتق بموت سيدها ان كان التدبير مطلقا اما ولد المدبرة تدبيرا مقيدا فلا يكون مدبرا ووقع في بعض نسخ الهداية وان ولد
المدبرة مدبر بالتدبير وليس بصحيح لان التبعية انما هي للام لا للاب وتدبير الحمل وحده جائز كعتقه فان ولدته لاقل من ستة
اشهر كان مدبرا والا فلا **قوله** وبموته يعتق من ثلثه بموت المولى اي يعتق المدبر من ثلث لما روينا من قوله عليه الصلاة والسلام
وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى وقت الموت والحكم غير ثابت في الحال فينفذ من الثلث ولكونه وصية
لو قتله المدبر فانه يسعى في جميع قيمته لانه لا وصية للقاتل وام الولد اذا قتلت مولاها تعتق ولا شيء عليها ان كان القتل خطا
كذا في شرح الطحاوي وذكر قاضي خان في كتاب الحجر ان المحجور عليه صح تدبيره وبموته سفيها يعتق المدبر ويسعى في قيمته مدبرا فان كان
قيمته مدبرا عشرة سعى في عشرة انتهى مع انه نقل قبله ان وصية المحجور عليه جائزة من ثلث ماله واطلق في الموت فشمل الحكمي
بالردة بان ارتد المولى عن الاسلام والعياذ بالله تعالى ولحق بدار الحرب لانها من اللحاق تجري مجرى الموت وكذا اذا اشترى عبدا
في دار الاسلام فدبره ولحق بدار الحرب فاسترق الحربي عتق مدبره كذا في البدائع واطلق في التدبير فشمل ما اذا كان في الصحة
او في المرض لانه وصية في الحالين ويعتبر ثلث المال يوم مات المولى كما في الوصايا وفي المحيط ان المدبر يعتق في اخر جزء من
اجزاء حياة المولى انتهى وهو التحقيق وعليه يحمل كلامهم **قوله** ويسعى في ثلثيه لو فقيرا وكله لو مديونا اي يسعى المدبر للورثة
في ثلثي قيمته لو كان المولى فقيرا لم يترك مالا الا هو وفي جميع قيمته لو كان المولى مديونا دينا يستغرق ماله لما ذكرنا انه وصية
ومحل نفاذها الثلث والدين مقدم عليها اعلم ان المدبر في زمن سعايته كالمكاتب عند الامام وعندهما حر مديون في جميع
الاحكام فلا تقبل شهادته ولا يزوج نفسه عنده لما في المجمع من الجنايات ولو ترك مدبرا فقتل خطا وهو يسعى للوارث فعليه
قيمته لوليه وقالا ديته على عاقلته انتهى وهكذا في الكافي وعلله بما ذكرنا وكذا المنجز عتقه في مرض الموت اذا لم يخرج من الثلث
فانه في زمن سعايته كالمكاتب عنده فلا تقبل شهادته كما في شهادات البزازية وحكم جنايته كجناية المكاتب كما في شرح المجمع للمصنف
وقولهم هنا يعتق المدبر بموت المولى من ثلث يدل عليه ان لم يخرج من الثلث لم يعتق حتى يسعى ويؤديها قيدنا بكون الدين مستغرقا
لان الدين لو كان اقل من قيمته فانه يسعى في قدر الدين والزيادة على الدين ثلثها وصية ويسعى في ثلثي الزيادة كذا في شرح الطحاوي
وذكر في المجتبى ان القدوري اجمل القيمة ولم يبين انه يسعى في قيمته قنا او مدبرا وذكر في بسط انه يسعى في قيمته مدبرا وذكر
في كتاب الحجر اذا دبر السفيه ثم مات يسعى الغلام في قيمته مدبرا وليس عليه نقصان التدبير كالصالح اذا دبر ومات وعليه ديون
انتهى وقيدنا ان المفتى به ان قيمة المدبر ثلثا قيمته قنا واختيار الصدر الشهيد انها النصف وفي الولوالجية وهو المختار لان
الانتفاع بالمملوك نوعان انتفاع بعينه وانتفاع ببدله وهو الثمن والانتفاع بالعين قائم وبالبدل فائت انتهى وفي الظهيرية
وعتق المدبر يعتبر من ثلث المال مطلقا كان او مقيدا انتهى ولم يبينه المصنف لانه اذا علم حكم المطلق فالمقيد اولى وفي فتح
القدير اذا دبره ثم كاتبه ثم مات المولى وهو يخرج من ثلثه عتق بالتدبير وسقطت عنه الكتابة فان لم يكن له مال غيره فانه يخير
ان شاء سعى في جميع بدل الكتابة وان شاء سعى في ثلثي قيمته بالتدبير وهذا عند الامام لان العتق يتجزأ عنده وقد تلقاه جهتا حرية
فيخير ايهما شاء وعند ابي يوسف يسعى في الاقل منهما بغير خيار وعند محمد يسعى في الاقل من ثلثي قيمته ومن ثلثي بدل الكتابة ولو كاتبه
ثم دبره فعند ابي حنيفة يخير بين ان يسعى في ثلثي قيمته او ثلثي بدل الكتابة وعندهما يسعى في اقلهما عينا وتمامه فيه وذكر في الحاوي
القدسي لو قال لعبده انت حر او مدبر امر بالبيان فان مات قبل ما كان فان كان القول منه في الصحة عتق نصفه من جميع المال ونصفه
من الثلث انتهى **قوله** ويباع لو قال ان مت من سفري او مرضي او الى عشر سنين او عشرين سنة او انت حر بعد موت فلان ويعتق ان
وجد الشرط بيان المدبر المقيد واحكامه وحاصله التعليق عتقه بموته على صفة لا مطلقه كتقييده بموته في سفر او مرض مخصوص
او بمدة معينة يعيشان الى مثلها او بزيادة شيء بعد موت المولى **كقوله** اذا مت وغسلت او كفنت او دفنت فانت حر فيعتق
اذا مات استحسانا من الثلث لانه يغسل ويكفن ويدفن عقيب الموت قبل ان يتقرر ملك الوارث وبزيادة بين الموت والقتل كقوله
اذا مت او قتلت فليس بمدبر مطلق عند ابي يوسف لانه علقه باحد الشيئين القتل وان كان موتا فالموت ليس بقتل وتعليقه باحد
الامرين يقع كونه عزيمة في احدهما خاصة فلا يصير مدبرا فيجوز بيعه وقال زفر هو مدبر مطلق ورجحه في فتح القدير بانه احسن
لان التعليق في المعنى بمطلق موته لانه لا تردد في كون الكائن احد الامرين من الموت قتلا او غير قتل فهو في المعنى مطلق الموت كيف
ما كان وقيد بقوله الى عشر سنين او عشرين سنة لانه لو قال الى مائة سنة ومثله لا يعيش اليها في الغالب فهو مدبر مطلق لانه
كالكائن لا محالة وهذا رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي التبيين انه المختار لكن ذكر قاضي خان ان على قول اصحابنا هو مدبر مقيد
وهكذا ذكره في الينابيع وجوامع الفقه وفي فتح القدير ان المصنف كالناقض فانه في النكاح الموقت ولا شك انه موقت صورة
فالاحتياط في منعه تقديما للمحرم على المبيح لان النظر الى الصورة يحرمه والى المعنى يصححه واما هذا فالنظر الى التابيد المعنوي فلا

مانع منه فان الاصل اعتبار المعنى ما لم يمنع مانع فلا تناقض واذا كان هو المختار وان كان الولوالجي جزم بانه ليس بمدبر مطلق تسوية
بينه وبين النكاح وفي الظهيرية لو قال انت حر قبل موتي بشهر كان مدبرا مقيدا فان مضى شهر كان مدبرا مطلقا عند بعض المشايخ
فيتعلق العتق بمجرد الموت وعند البعض يبقى مدبرا مقيدا فيتعلق العتق بموته ومضي شهر يتصل بموته انتهى وفي الخانية ولو مات
بعد شهر قيل يعتق من الثلث وقيل من جميع المال لان على قول ابي حنيفة يستند العتق الى اول الشهر وهو كان صحيحا فيعتق من كله
وهو الصحيح انتهى وعلى قولهما يصير مدبرا بعد مضي الشهر قبل موته انتهى وفي المجتبى لو قال انت حر قبل موتي بشهر فليس بمدبر وان كان
يعتق بعد موته ويجوز بيعه ثم اذا مضى شهر قيل لا يجوز بيعه لانه صار مدبرا مطلقا واكثر المشايخ على انه يجوز بيعه وهو الاصح
انتهى وليس من التدبير انت حر بعد موتي بيوم او بشهر وهو ايصاء بالعتق حتى لا يعتق بعد موت المولى ومضي اليوم ما لم يعتقه
الموصى ويجب اعتاقه فيعتقه الوصي والورثة كذا في المجتبى ايضا وفي الظهيرية واذا اوصى بعتقه بعد موته فقتل العبد خطا
بعد موته فالقيمة للورثة انتهى وقد ذكر المصنف ثم هذا النوع انت حر بعد موت فلان وظاهره انه مدبر مقيد وليس كذلك
وقال في المبسوط لو قال انت حر بعد موت فلان لم يكن مدبرا لان موت فلان ليس بسبب للخلافة في حق هذا المولى ووجوب العتق
باعتبار معنى الخلافة فلو مات فلان والمولى حي عتق العبد وكذلك ان قال انت حر بعد موتي وموت فلان او قال بعد موت فلان
وموتي لا يكون مدبرا فان مات فلان قبل المولى حينئذ يصير مدبرا انتهى وفي البدائع لو قال ان مات فلان فانت حر لم يكن مدبرا لانه لم يوجد
تعليق عتقه بموته فلم يكن هذا تدبيرا بل كان تعليقا بشرط مطلق كالتعليق بسائر الشروط من دخول الدار وكلام زيد وغير ذلك
انتهى فان قلت للمصنف لما ذكره في التدبير المقيد سابقا وانه حكمه من جواز البيع والعتق بالموت قلت وبينهما فرق من جهة اخرى
وهو ان المدبر يصير به معتقا من الثلث كما قدمنا والمعلق عتقه بشرط غير موت المولى يعتق من جميع المال اذا وجد الشرط وبطل
التعليق بموت المولى فقد وجد الشرط كما لو قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فمات المولى قبل الدخول بطلت اليمين ولا يعتق اذا
بخلاف المدبر وفي الظهيرية عبد بين رجلين قال احدهما ان مت انا وفلان يعني شريكه فانت حر لم يكن مدبرا وكذلك لو قال الاخر
مثل ذلك فان مات احدهما صار العبد مدبرا من الاخر انتهى وانما جاز بيع المدبر المقيد لان الحرية لم تنعقد في الحال لان التردد
في هذا القيد يجوز ان لا يموت منه فصار كسائر التعليقات بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وهو كائن لا
محالة وافاد بقوله ويعتق اذا وجد الشرط انه لا بد ان يموت في سفره او مرضه هذا في المدة المعينة فلو اقام او صح او مضت المدة
ثم مات لم يعتق لبطلان اليمين قبل الموت وفي فتح القدير من التدبير ان يقول ان مت الى سنة فانت حر فان مات قبل السنة عتق
مدبرا وان مات المولى بعد السنة لا يعتق ومقتضى الوجه كونه لو مات في راس السنة يعتق لان الغاية مما لولاها تناول الكلام
ما بعدها لانه يتحرر عتقه فيصير حرا بعد السنة فيكون للاسقاط انتهى وجوابه ان هذا الوجه ليس بمطرد لانتقاضه باليمين
في قوله لا اكلمه الى غد فان الغاية لا تدخل في ظاهر الرواية فله ان يكلمه في الغد مع انها غاية اسقاط وكذلك اكلت السمكة الى راسها
لا تدخل الغاية مع انها للاسقاط وفي المجتبى ان مت من مرضي هذا فهو حر فقتل لا يعتق بخلاف ما لو قال في مرضي ولو قال ان مت
من مرضي وبه حمى تحول صداعا او على عكسه قال محمد هو مرض واحد ففرق بين من وفي وذكر الولوالجي حلف العبد به احدكما حر بعد
موتي او اوصيت له بماية درهم ثم مات عتقا ولهما المائة بينهما لانه لما مات شاع العتق فيهما فتشيع الوصية ايضا فلو قال لكل واحد
منهما مائة درهم تبطل احدى المائتين لانها وقعت لغيره انتهى ومن اوصى لعبده بعتقه معين من ماله لا يكون مدبرا بخلاف الايصاء
له برقبته او بسهم من ماله كما قدمناه

باب الاستيلاد

وهو طلب الولد في اللغة وهو عام اريد به خصوص وهو طلب ولد منه اي استلحاقه اي كتاب بيان احكام هذا الاستلحاق قال الـ
في الام وام الولد تصدق لغة على الزوجة وغيرها ممن لها ولد ثابت النسب وهو غير ثابت النسب وفي عرف الفقهاء اخص من ذلك
وهي الامة التي ثبت نسب ولدها من مالك كلها او بعضها قوله ولدت امة من السيد لم تملك لقوله عليه السلام اعتقها
ولدها الخبر عن اعتاقها فاثبت بعض مواجبه وهو حرمة البيع ولان الحرمة قد حصلت بين الواطي والموطوءة بواسطة الولد
فان الماءين قد اختلطا بحيث لا يمكن الميز بينهما على ما عرف في حرمة المصاهرة لان بعد الانفصال تبقى الجزئية حكما لا حقيقة
فضعف السبب فاوجب حكما مؤجلا الى ما بعد الموت وبقاء الجزئية حكما باعتبار النسب وهو من جانب الرجل فكذا الحرية تثبت
في حقهم لا في حقهن حتى اذا ملكت الحرة زوجها وقد ولدت منه لم يعتق بموتها وثبوت عتق مؤجل يثبت حق الحرية في الحال
فيمتنع جواز البيع واخراجها لا الى الحرية في الحال ويوجب عتقها بعد موته اطلق في الولد الحي والميت لان الميت ولد بدليل انه
يتعلق به احكام الولادة حتى تنقضي به العدة وتصير المراة نفساء وشمل السقط الذي استبان بعض خلقه فان لم يستبن
شيء لا تكون ام ولد وان ادعاه المولى ولو قال المصنف حملت امة من السيد مكان ولدت لكان اولى لما في البدائع والمحيط والخا

لو قال لجارية حملها مني صارت ام ولد له لان الاقرار بالحمل اقرار بالولد وكذا لو قال هي حبلى مني او ما في بطنها من ولد فهو
مني ولا يقبل منه بعده انها لم تكن حاملا وانما كان ريحا ولو صدقته الامة لان في الحرية حق الله تعالى فلا يحتمل السقوط
باسقاط العبد بخلاف ما اذا قال ما في بطنها مني ولم يقل من حمل او ولد ثم قال بعده كان ريحا وصدقته لم تصر ام ولد لاحتمال
الولد والريح ولو قال ان كانت حبلى فهو مني فاسقطت سقطا مستبين الخلق كله او بعضه صارت ام ولد فان ولدت لاقل من ستة اشهر
صارت ام ولد للتيقن بحملها حينئذ وان ولدته لاكثر لم تصر ام ولد انتهى واطلق في الولادة من السيد فشمل ما اذا كان بجماع منه
او بغيره لما في المحيط عن ابي حنيفة اذا عالج الرجل جاريته فيما دون الفرج فانزل فاخذت الجارية ماءه في شيء فاستدخلته فرجها
في حدثان ذلك فعلقت الجارية وولدت فالولد ولده والجارية ام ولد له انتهى وافاد بالولادة من السيد انه لا بد من ثبوت
النسب منه والا لا تصير ام ولد له فان النسب عندنا وثبوت النسب منه موقوف على اقراره كما سياتي وبه اندفع ما في فتح القدير
من انهم اخلوا بقيد ثبوت النسب لان الولادة منه لا يتحقق الا بالاعتراف فلا اخلال خصوصا قد صرحوا به بعده واطلق
في السيد فشمل ما اذا كان سيدها وقت الولادة او لا حتى لو تزوج جارية انسان فاستولدها ثم ملكها صارت ام ولد له لان
سبب الاستيلاد ثبوت النسب بخلاف ما اذا زنى بجارية انسان فولدت ثم ملكها لعدم ثبوت النسب وشمل ما اذا كان مالكا لها
او بعضها لان الاستيلاد لا يتجزى فانه فرع النسب فيعتبر باصله وشمل السيد المسلم والكافر ذميا او مرتدا او مستامنا
كما في البدائع واطلق الامة فشمل القنة والمدبرة لاستوائهما في اثبات النسب الا ان المدبرة اذا صارت ام ولد بطل التدبير
لان امية الولد انفع لها لانها لا تسعى كذا في البدائع ويشكل عليه ما في المحيط من انه يجوز اعتاقها وتدبيرها وكتابتها لان
الاعتاق ايصال لحقها معجلا وفي التدبير استحكام سبب الحرية وفي الكتابة استعجال لحقها في العتق متى ادت البدل قبل موت
المولى فلم يتضمن هذه التصرفات ابطال حقها وملكه قائم فيها فصحت انتهى فانه على ما في البدائع ينبغي ان لا يصح التدبير فان
الاستيلاد اقوى منه ولا فائدة فيه معه وفي الذخيرة معنى قوله بطل التدبير انه لا يظهر حكم التدبير بعد ذلك فكانه بطل
لانها تعتق من جميع المال وافاد بقوله لم تملك انه لا يجوز بيعها ولا هبتها ولا اخراجها عن الملك بوجه وكذا لا يجوز رهنها
وليس المراد انها لم تملك لاحد لانها باقية على ملك مولاها بدليل ما سياتي من جواز وطئها واشار المصنف الى انه لو قضى
قاض بجواز بيعها لم ينفذ قضاؤه قال في الخانية وهو ظاهر الروايات وفي الظهيرية واذا قضى القاضي بجواز بيع ام الولد
نفذ قضاؤه في قول ابي حنيفة وابي يوسف وفي قول محمد لا يجوز بناء على المسالة الاصولية ان الاجماع المتاخر هل يرفع الاختلاف
المتقدم عندهما لا يرفعه لما فيه من تضليل بعض الصحابة وعند محمد يرفع والفتوى على قول محمد في هذه المسالة انه لا
ينفذ قضاؤه انتهى وفي الذخيرة لو قضى قاض بجواز بيعها لم ينفذ قضاؤه بل يتوقف على قضاء قاض اخر امضاء وابطالا
انتهى وفي المحيط رجل اعتق ام ولده ثم ارتدت وسبيت وملكها تصير ام ولد له لان سبب صيرورتها ام ولد قائم وهو ثبات
النسب منه وان اعتق المدبرة ثم ارتدت وسبيت فملكها لا تصير مدبرة لان اعتاق المدبر وصل اليه بالاعتاق وبطل التدبير
فلا يبقى عتقها معلقا بالموت بخلاف الاستيلاد فانه لا يبطل بالاعتاق والارتداد لقيام سببه وهو ثبات نسب الولد انتهى
وفي الخانية وينبغي للمولى ان يشهد على ان الجارية ولدت منه خوفا على ان يسترق ولده بعد وفاته وقدمنا في تزوج الاب
جارية ابنه انه من اراد ان تكون الامة منه ولا تكون ام ولد ان يملكها الولد الصغير ثم يتزوجها كما في الخانية قوله
وتوطا وتستخدم وتؤجر وتزوج لان الملك قائم فيها فاشبهت المدبرة فكل تصرف يبطل هذا الحق فانه لا يجوز فيها وما لا
يبطله فهو جائز وافاد بالحل والاستخدام ان الكسب والغلة والعقر والمهر للمولى لانها بدل المنفعة والمنافع على ملكه
وكذا ملك العين قائم وافاد بالتزويج انه لا يجب عليه الاستبراء قالوا هو مستحب كاستبراء البائع لاحتمال انها حبلت منه
فيكون النكاح فاسدا فكان تعريضا للفساد ولو زوجها فولدت لاقل من ستة اشهر فهو من المولى والنكاح فاسد لانه
تبين انه تزوجها وفي بطنها ولد ثابت نسبه منه فان ولدت لاكثر من ستة اشهر فهو ولد الزوج وان ادعاه المولى لكن يعتق
عليه لاقراره بحريته وان لم يثبت نسبه وفي المحيط لو باع خدمتها منها او كاتبها على خدمتها جاز وتعتق اذا باع خدمتها منها
قوله فان ولدت بعده ثبت بلا دعوة بخلاف الاول بيان لشرط صيرورتها ام ولد وافاد ان الامة اذا ولدت فانها
لا تصير ام ولد الا اذا ادعى الولد لنفسه لان وطء الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد
من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطء بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة فاذا
اعترف بالولد الاول وجاءت بالثاني فانه يثبت نسبه من غير دعوة من المولى لانه بدعوى الاول تعين الولد مقصودا منها
فصارت ام ولد فراشا كالمعقودة وفي الظهيرية لو قال لجاريته ان كان في بطنك غلام فهو مني الى سنتين فولدت غلاما فله

من ستة اشهر يثبت النسب منه وان ولدت لاكثر من ستة اشهر لا يثبت النسب والتوقيت باطل انتهى واطلق في ثبوت نسب الثاني بلا
دعوة وهو مقيد بان لا تكون حرمت عليه لا يثبت نسبه الا بالدعوة لان الظاهر انه ما وطئها بعد الحرمة فكانت حرمة الوطي
كالنفي له كما لو وطئها ابن المولى او ابوه او وطئ المولى امها او بنتها فجاءت بولد لاكثر من ستة اشهر او زوجها فجاءت بولد لستة
اشهر من وقت التزويج وان ادعى في الحرمة المؤبدة يثبت النسب لان الحرمة لا تزيل الملك وفي الزوجة تعتق عليه وكذا اذا حرمت
عليه بكتابة وان حرمت عليه بما لا يقطع نكاح الحرة ولا يزيل فانها كالحيض والنفاس والاحرام والصوم فانه يثبت النسب
بلا دعوة لانه تحريم عارض لا يغير حكم الفراش كذا في البدائع وظاهر تقييده بالاكثر من الستة انها لو ولدت بعد عروض الحرمة
لاقل من ستة اشهر فانه يثبت نسبه بلا دعوة للتيقن بان العلوق كان قبل عروضها وقد ذكره في فتح القدير وفي الظهيرية امة
لرجل ولدت في ملكه ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فادعى الاصغر يثبت نسب الاصغر منه وله ان يبيع الآخرين بالاتفاق وان
ادعى نسب الاكبر ثبت نسب الاكبر منه والاوسط والاصغر بمنزلة الام لا يثبت نسبهما وليس له ان يبيعهما لانه لحق عليه شرعا
الاقرار بنسب ولد هو منه ولما خص الاكبر بالدعوة بعدما لزمه هنا شرعا كان هذا منه نفيا للآخرين ولدوام الولد يستغني نسبه
بالنفي وهو نظير ما قيل السكوت لا يكون حجة ولكن السكوت بعد لزوم البيان يحصل دليل النفي فهذا مثله انتهى وقيد بالدعوة
لانه لو قال كنت اطأ لقصد الولد عنه بمجيئها بالولد فانه لا يثبت النسب لانه لم يعترف بالولد وفي فتح القدير ينبغي ان يثبت النسب
بالدعوة لان ثبوته بقوله هو ولدي بناء على ان وطئه حينئذ لقصد الولد وعلى هذا لو قال العض صلا الدروس ينبغي انه
اذا قال انه كان لا يعزل عنها وحصنها انه يثبت نسبه من غير توقف على دعواه وانكا توجب عليه في هذه الحالة الاعتراف به فلا
حاجة ان توجب عليه الاعتراف ليعترف فيثبت نسبه بل يثبت نسبه ابدا واظن ان لا بعد في الحكم على المذهب بذلك انتهى واقول
انه لا يصح ان يحكم على المذهب به لتصريح ائمته بخلافه قال في البدائع الامة القنة او المدبرة لا يثبت نسب ولدها وان حصنها
المولى وطلب الولد من وطئها بدون الدعوة عندنا لانها لا تصير فراشا بدون الدعوة انتهى فان اراد الثبوت عند القاضي
ظاهر فقد صرحوا انه لا بد من الدعوة مطلقا وان اراد فيما بينه وبين الله تعالى فقد صرح في الهداية وغيرها بان ما ذكرناه
من اشتراط الدعوة انما هو في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى فان كان وطئها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به
ويدعيه لان الظاهر ان الولد منه وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر والتحصين
منعها من الخروج والبروز عن مظان الريبة والعزل ان يطأها ولا ينزل في موضع المجامعة وفي المجتبى معزيا الى تجريد القدوري
ويثبت نسب ولد الجارية من مولاها وان لم يدعه فهذا نص على ان دعوى المولى ليس بشرط لصيرورتها ام ولد في نفس الامر وانما
يشترط لظهوره والقضاء عليه انتهى وفيه ايضا لا يصح اعتاق المجنون وتدبيره ويصح استيلاده انتهى مع ان الدعوى لا
تتصور منه فهذا ان صح ينبني وهو مشكل وانتفى بنفيه اي انتفى نسب الولد الثاني بنفي المولى من غير توقف على لعان لان فراشها
ضعيف حتى يملك نقله بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي نسب ولدها الا باللعان لتأكد الفراش واطلق في النفي فشمل
الصريح والدلالة كما اذا ولدت ولدين في بطنين فادعى نسب الاكبر كان نفيا لما بعده كما قدمناه وشمل ما اذا تطاول الزمان
وهو ساكت بعد ولادته وصرح في المبسوط بانه اذا تطاول الزمان لا يملك نفيه اذا لم يقض به القاضي فاما بعد القضاء
فقد لزمه بالقضاء فلا يملك ابطاله انتهى وينبغي ان يكون المراد به قضاء غير الحنفي فليس له الحكم به من غير صريح الدعوة
قوله وعتقت بموته من كل ماله ولم تسع لغريم لحديث سعيد بن المسيب ان النبي عليه السلام امر بعتق امهات الاولاد
وان لا يبعن في دين ولا يجعلن من الثلث ولان الحاجة الى الولد اصلية فتقدم على حق الورثة والدين كالتكفين بخلاف التدبير
فانه وصية بما هو من زوائد الحوائج ولانها ليست بمال متقوم حتى لا تضمن بالغصب عند ابي حنيفة فلا يتعلق بها حق الغرماء
كالقصاص بخلاف المدبر لانه مال متقوم اطلق في الموت فشمل الحكمي كردته ولحوقه بدار الحرب وكذا الحربي المستأمن
اذا اشترى جارية بدار الاسلام واستولدها ثم رجع الى دار الحرب فاسترق الحربي عتقت الجارية لما ذكرنا في المدبر كذا في
البدائع وشمل كلامه ما اذا اقر بانها ولدت منه في الصحة او في المرض لكن ان كان في الصحة فانها تعتق من جميع المال سواء كان
معها ولد او لم يكن وان كان الاقرار في المرض فان كان معها ولد فكذلك الجواب والا فهي ام ولده وحكمها كالمدبر تعتق من ثلث
المال كذا في شرح الطحاوي وذكر في المحيط انه لو قال لامته في مرضه ولدت مني فان كان هناك ولد او حبل تعتق من جميع المال
والا فمن الثلث لانه عند عدم الشاهد اقرار بالعتق وهو وصية وفي الخانية واذا اعتقت بموته يكون ما في يدها من المال
للمولى الا اذا اوصى لها به انتهى وفي المجتبى عن محمد مات مولى ام الولد ولها متاع وعروض ليس لها منها شيء الا اني استحسن
ان اترك لها ملحفة وقميصا ومقنعة واما المدبر فلا شيء له من الثياب وغيرها انتهى ولم يذكر المصنف حكم ولد

ام

ام الولد من غير المولى لانه قدمه في كتاب العتق ان الولد اي الجنين يتبع الام في الاستيلاد فاذا زوج المولى ام ولده لرجل فولدت
فهي في حكم امه ولان حق الحرية يسري الى الولد كالتدبير الا ترى ان ولد الحرة حر وولد القنة رقيق والنسب يثبت من الزوج لان
الفراش له وان كان النكاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحيح في حق الاحكام واذا ادعاه المولى لا يثبت نسبه منه لانه ثابت النسب
من غيره ويعتق الولد كذا في النهاية واذا مات المولى عتق ولد ام الولد كامه وفي هذه الجارية سنه فشهادتهما جائزة على امية الولد
لا على ثبات النسب كما خلافهما في الولد فان كان الولدان لا يعلم ايهما اكبر فنصف كل واحد منهما بمنزلة امه يعتق ذلك النصف
ويسعى كل واحد منهما في نصف قيمته بعد موت المولى وان كان احدهما اكبر من الآخر عتق الاكبر بعينه ويباع الاكبر ولا يثبت
نسب واحد منهما ومتى لم يعلم ايهما اكبر واحدهما صارت بعد امية الولد للام وهو مجهول فيشيع ذلك الحكم فيهما نصفان
انتهى **قوله** ولو اسلمت ام ولد النصراني سعت في قيمتها لان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها
حرة يدا والضرر عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فيصل الذمي الى بدل ملكه اما لو اعتقت وهي مفلسة تتوانى
في الكسب ومالية ام الولد يعتقده الذمي متقومة فيترك وما يعتقده ولانها ان لم تكن متقومة فهي محترمة وهذا يكفي لوجوب
الضمان كما في القصاص المشترك اذا عفا احد الاولياء يجب المال والمراد بقيمتها ثلث قيمتها لو كانت قنة كذا في غاية البيان والمراد
بالنصراني الكافر وترك المصنف قيدا وهو ان محل وجوب السعاية عليها فيما اذا عرض الاسلام عليه فابى اما اذا اسلم فهي باقية
على حالها ولم يصرح بانها في حال السعاية مكاتبة وقد قالوا انها مكاتبة لكن اذا عجزت لا ترد في الرق وشرط قاضي خان في
الخانية لكونها مكاتبة قضاء القاضي قال واذا قضى القاضي عليها بالسعاية كان حالها حال المكاتبة ما لم تؤد السعاية
واشار بكونها ام ولد الى انه لو مات قبل السعاية عتقت بلا سعاية كما هو حكم ام الولد والى ان مدبر النصراني اذا اسلم فحكمه
حكم ام الولد يسعى في قيمته وهي نصف قيمته لو كان قنا او الثلثان على ما مر وقيد بام الولد لان القنة للنصراني اذا اسلمت
فان المولى يؤمر بالبيع وكذا فيه لان البيع اوجب للحقوق لان المكاتبة ربما تعجز فيحتاج الى بيعه فصارت الكتابة بمنزلة البدل
عن البيع ولا يصار الى البدل ما دام الاصل مقدورا عليه كذا في غاية البيان وقيد بتمكين الجبر على البيع بعرض الاسلام عليه
فيأبى وفي المحيط واذا قضى القاضي عليها بالقيمة ثم ماتت ولها ولد ولدته في السعاية سعى الولد فيما عليها لان الولد صار مستتبعا
تبعا لامه كولد المكاتبة لانها بمنزلة المكاتبة انتهى **قوله** ولو ولدت بنكاح فملكها فهي ام ولده لان السبب هو الجزئية على
ما ذكرنا من قبل والجزئية انما تثبت بينهما بنسبة الولد الواحد الى كل منهما كملا وقد ثبت النسب فتثبت الجزئية بهذه الواسطة
وقد كان المانع حين الولادة ملك الغير فزال قيد بالنكاح احترازا عما اذا ولدت منه بالزنا ثم ملكها فانها لا تصير ام ولد
له لانه لا نسبة للولد الى الزاني وانما يعتق على الزاني اذا ملكه لانه جزؤه حقيقة بلا واسطة نظيره من اشترى اخاه من
الزنا لا يعتق لانه ينسب اليه بواسطة نسبه الى الوالد وهي غير ثابتة والوطء بالشبهة كالنكاح كما في المحيط واطلق في الملك
فشمل الكل والبعض وكذا قال في المحيط واذا ولدت الامة المنكوحة من الزوج ثم اشتراها هو وآخر تصير ام ولد للزوج لما
قلنا ويلزمه قيمة نصيب شريكه لانه بالشراء صارت ام ولده وانتقل نصيب الشريك اليه بالضمان وان ورثاها معها الولد
وكان الشريك ذا رحم محرم من الولد عتق عليهما جميعا وان كان الشريك اجنبيا سعى الولد للشريك في حصته لانه لما عتق
نصيب الاب فسد نصيب شريكه انتهى واشار المصنف بكونها ام ولده الى ان اولادها منه احرار واذا ملكهم لان من ملك ذا
رحم محرم منه عتق عليه الحديث ولو ملك ولدا لها من غيره لا يعتق وله بيعه عندنا لانها انما صارت ام ولده من حين
الملك لا من حين العلوق واما الولد الحادث في ملكه فحكمه حكم امه بالاتفاق الا انه اذا كان جارية لم يستمتع بها لانه وطئ
امها وهذه اجماعية وهي واردة على اطلاق من قال انه كامه كذا في فتح القدير ويستثنى منه ايضا ما في الظهيرية رجل اشترى
جارية هي ام ولد الغير من رجل اجنبي ولا علم له بحالها فولدت منه ولدا ثم استحقها مولاها وقضى له بها فعلى ابي الولد
وهو المشتري قيمة الولد لمولى امه بسبب الغرور وكان ينبغي ان لا يكون عليه شيء من قيمة الولد على قول ابي حنيفة لان ولد ام الولد
لا مالية فيه كامه الا انه يضمن مع هذا قيمته عنده لانه انما لا يكون فيه مالية بعد ثبوت حكم امية الولد فيه ولم يثبت في
الولد لانه علق حر الاصل فلذا كان مضمونا بالقيمة انتهى فحاصله ان ولد ام الولد من غير المولى كامه الا في مسئلتين فاذا ملك
من استولدها بالنكاح وبنتها من غيره الحادثة قبل الملك والبنت الحادثة من رجل بعد الملك واعتقهن ثم اشتراهن
بعد السبي والارتداد او عدن كما كن في قول ابي يوسف يحرم عليه بيع الام والبنت الثانية ولا يحرم عليه بيع البنت الاولى
وقال محمد يحرم عليه بيع الام ولا يحرم عليه بيع البنتين كذا في الظهيرية **قوله** ولو ادعى ولد امة مشتركة ثبت نسبه وهي
ام ولده ولزمه نصف قيمتها ونصف عقرها لا قيمته اما ثبوت النسب فلانه لما ثبت في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي

ضرورة لانه لا يجري لما ان نسبه لا يجري وهو العلوق اذ الولد الواحد لا يعلق من ماءين واما ضمان قيمتها ام ولد فلان
الاستيلاد لا يجري عنده وعندهما يصير نصيبه ام ولد له ثم يملك نصيب صاحبه اذ هو قابل للملك واما ضمان نصف
القيمة فلانه تملك نصيب صاحبه لما استكمل الاستيلاد واما ضمان نصف العقر فلانه وطي جارية مشتركة اذ الملك
ثبت حكما للاستيلاد فيعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه لان الملك هنا ثبت شرطا للاستيلاد
فيتقدمه فصار واطيا ملك نفسه واما عدم ضمان قيمة الولد فلان النسب ثبت مستندا الى وقت العلوق فلم يتعلق
منه على ملك شريكه واطلق في المدعي فشمل الحر والمكاتب فاذا ادعى المكاتب ولد الامة المشتركة فالحكم كذلك كما في البدايع وفي
الظهيرية وان كانت بين حر ومكاتب فادعى المكاتب وحده ثبت نسبه وضمن نصف قيمتها للشريك وقال ابو يوسف نصيب الشريك
على حاله كما كان يستخدم كل واحد منهما يوما فاذا عجز المكاتب كان له ان يبيعها لان حكم الاستيلاد في نصيب المكاتب بصفة الاستقرار
لم يثبت بدليل انها تباع بعد العجز انتهى وشمل المسلم والكافر والصحيح والمريض مرض الموت لانه من الحوائج الاصلية واطلق
في الامة فشمل ما اذا كانت حبلت على ملكهما او اشترياها حاملا لكنه يضمن في الثاني نصف قيمة الولد لانها دعوة اعتاق لا
استيلاد وفي الظهيرية لو اشترى اخوان امة حاملة فجاءت بولد فادعاه احدهما فعليه نصف قيمة الولد لانه اعتقه
بالدعوة ولا يعتق عن عمه بالقرابة لان الدعوة قد تقدمت فيضاف الحكم الى الدعوة دون القرابة انتهى واطلق في وجوب
نصف القيمة والعقر فشمل الموسر والمعسر لانه ضمان تملك بخلاف ضمان العتق وتعتبر القيمة يوم العلوق وكذا نصف العقر
وشمل ما اذا كان المدعي منهما الاب كما اذا كانت مشتركة بين الاب وابنه فادعاه الاب صح ولزمه نصف القيمة والعقر كالاجنبي
بخلاف ما اذا استولدها ولا ملك له فيها حيث لا يجب العقر عندنا والفرق بينهما ان الجارية متى لم تكن ملكا له مست الحاجة
الى اثبات الملك له فيها سابقا على الوطي لئلا يكون فعله زنا ومتى كانت مشتركة بينهما فقيام الملك في شقص منها يكفي لاخراج
فعله من ان يكون زنا فلا تمس الحاجة الى اثبات الملك سابقا على الوطي فلهذا تجب نصف العقر كذا في الظهيرية قوله ولو ادعيا
معا ثبت نسبه منهما وهي ام ولدهما وعلى كل واحد نصف العقر وتقاصا وورث من كل ارث ابن وورثا منه ارث اب اما ثبوت
النسب منهما فلكتاب عمر الى شريح في هذه الحادثة لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما هو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما وكان
ذلك بمحضر من الصحابة وعن علي مثل ذلك ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان فيه والنسب وان كان لا يتجزى ولكن يتعلق
به احكام متجزية فما يقبل التجزية يثبت في حقهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما كملا كان ليس معه غيره ولا اعتبار
بقول القايف وسرور النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في اسامة انما كان لان الكفار كانوا يطعنون في نسبة اسامة فكان قول القايف
مقطعا لطعنهم فسر به واما كونها ام ولدهما فلصحة دعوى كل واحد منهما في نصيبه فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا
لولدها واما لزوم نصف العقر على كل واحد منهما فلما قدمناه واما التقاص فلعدم فائدة الاشتغال بالاستيفاء وفائدة ايجاب
العقر مع التقاص انه ان احدهما لو ابرا احدهما من حقه بقي حق الاخر وايضا لو قوم نصيب احدهما بالدراهم والاخر بالدنانير كان له
ان يدفع الدراهم ويأخذ الدنانير كما في فتح القدير وان كان نصيب احدهما اكثر من نصيب الاخر اخذ منه الزيادة واما ارثه من كل واحد
منهما ميراث ابن كامل فلانه اقر له بميراثه كله وهو حجة في حقه واما ارثهما منه ميراث اب واحد اذا مات وهما حيان فلاستوائهما
في النسب كما اذا اقاما البينة اطلق في الشريكين وهو مقيد باستوائهما في الاوصاف فلو رجح احدهما لم يعارضه المرجوح فيقدم
الاب على الابن والمسلم على الذمي والحر على العبد والذمي على المرتد والكتابي على المجوسي والعبرة لهذه الاوصاف وقت الدعوة لا
العلوق كما في غاية البيان وفي المبسوط امة بين مسلم وذمي ومكاتب ومدبر وعبد فولدت فادعوه فالحر المسلم اولى لاجتماع
الاسلام والحرية فيه مع الملك فان لم يكن فيه مسلم بل من بعده فقط فالذمي اولى لانه حر والمكاتب والعبد وان كانا مسلمين
لكن يزيد الولد تحصيل الاسلام دون الحرية ثم المكاتب لان له نوع ملك والولد على شرف الحرية باداء الكتابة وان لم يكن مكاتب
وادعى المدبر والعبد لا يثبت من واحد منهما نسبه لانهم ليس لهم ملك ولا شبهة قيل وجب ان يكون هذا الجواب في العبد المحجور
وهبت له امة ولا نعين ذلك بين ان يروح منها ايضا كذا في فتح القدير وفي الظهيرية لو كانت الجارية بين رجل وابيه وجده
فادعوه فجاءت بولد فادعوه كلهم فالجد اولى انتهى وقيد بكون كل منهما ادعى نسبه لانها لو كانت بين رجلين فولدت ولدا فادعاه احدهما
واعتقه الاخر وخرج الكلامان معا كان الدعوة اولى من الاعتاق لان الدعوة تستند الى حالة العلوق والاعتاق يقتصر على
الحال انتهى واطلق في كونها مشتركة بينهما ولم يقيد باستوائهما في القدر لانها لو كانت بين اثنين لاحدهما عشرها وللاخر تسعة
اعشارها فجاءت بولد فادعياه معا بانه ابنهما ابن هذا كله وابن ذا كله فان مات ورثاه نصفين وان جنى عقل عواقلهما
نصفين وان جنت الامة فعلى صاحب عشر موجب الجناية وعلى الاخر تسعة اعشار موجبها وكذا ولاؤها لهما على هذا ولو

ان رجلين اشتريا عبدا ليس له نسب معروف احدهما عشره والاخر تسعة اعشاره ثم ادعياه معا فهو ابنهما لا يفضل احدهما
على صاحبه في النسب فان جنى فجنايته على عواقلهما اعشارا كذا في الظهيرية وقيد بكونهما اثنين للاختلاف فيما زاد عليهما فعند
ابي حنيفة يثبت النسب من المدعين وان كثروا وقال ابو يوسف يثبت نسبه من اثنين ولا يثبت نسبه من الثلاثة وعند محمد يثبت
من الثلاثة لا غير وقال زفر يثبت من خمسة فقط وهو رواية الحسن بن زياد عن الامام وفي غاية البيان لو تنازع فيه امرأتان
قضي به ايضا بينهما عند ابي حنيفة وعندهما لا يقضى للمرأتين وكذلك يثبت عند ابي حنيفة للخمس ولو تنازع فيه رجل
وامرأتان يقضى به بينهما عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد يقضى للرجل ولا يقضى للمرأتين واذا تنازع فيه رجلان وامرأتان
كل رجل يدعي انه ابنه من هذه المرأة والمرأة تصدقه على ذلك فعند ابي حنيفة يقضى بين الرجلين ولا يقضى بين المرأتين
انتهى وافاد بكونها ام ولدهما انها تخدم كلا منهما يوما واذا مات احدهما عتقت ولا ضمان للحي في تركة الميت وصى كل منهما بعتقها
بعد الموت ولا تسعى للحي عند ابي حنيفة لعدم تقومها وعلى قولهما تسعى في نصف قيمتها له ولو اعتقها احدهما عتقت ولا
ضمان عليه للساكت ولا سعاية في قول ابي حنيفة وعلى قولهما يضمن ان كان موسرا وتسعى ان كان معسرا كذا في فتح القدير
فعلى هذا على قول الامام العتق يتجزى في القنة اما في ام الولد فعتقها لا يتجزى اتفاقا وقدمته عليه في المجتبى وفي البدائع
وان كانت الانصباء مختلفة بان كان لاحدهم السدس وللاخر الربع وللاخر الثلث وللاخر ما بقي يثبت نسبه منهم وتصير نصيب
كل واحد من الجارية ام ولد له لا تتعدى الاستيلاد منه في نصيبه فلا يجوز ان يثبت فيه استيلاد غيره انتهى فالحاصل ان
الانصباء اذا كانت مختلفة فالحكم في حق الولد لا يختلف فاما الاستيلاد فيثبت لكل واحد منهما بقدر ملكه كذا في الظهيرية
واطلق المصنف في كونها ام ولد لهما وهو مقيد بما اذا حبلت في ملكهما بان ولدت لستة اشهر فاكثر من يوم الشراء اما اذا اشترا
ها وهي حامل بان ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الشراء فادعياه او اشترياها بعد الولادة ثم ادعياه فانها لا تكون ام ولد
لهما لان هذه دعوة عتق لا دعوة استيلاد فيعتق الولد مقتصرا على وقت الدعوة بخلاف الاستيلاد فان شرطها كون
العلوق في الملك وتستند الحرية الى وقت العلوق فيعلق حرا وكذا لو كان الحمل على ملك احدهما بالتزوج ثم اشتراها هو و
اخر فولدت لاقل من ستة اشهر من الشراء فادعياه فهي ام ولد للزوج فان نصيبه صار ام ولد له والاستيلاد لا يحتمل التجزي
عندهما ولا بقاء عنده فيثبت في نصيب شريكه ايضا وكذا اذا حملت على ملك احدهما رقبة فباع نصفها من اخر فولدت يعني
لتمام ستة اشهر من بيع النصف فادعياه يكون الاول اولى لكون العلوق في ملكه كذا في فتح القدير وهي ليست كام الولد لواحد
لانها لو جاءت بعد ذلك بولد لم يثبت نسبه من واحد الا بالدعوة لان الوطي حرام فتعتبر الدعوى كذا في المجتبى افاد بقوله
وورثا منه ارث اب انه لو مات احدهما قبل الولد فجميع ميراثه للباقي منهما وان الولاية عليه في التصرف مشتركة وكذا قال في
الخانية من باب الوصي رجلان ادعيا صغيرا ادعى كل واحد منهما انه ابنه من امة مشتركة بينهما فانه يثبت نسبه منهما وان كان
لهذا الولد مال ورثه من اخ له من امه او وهب له احد لا ينفرد بالتصرف في ذلك المال احد الابوين عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف ينفرد انتهى واما ولاية الانكاح فلكل واحد منهما الانفراد به قال في التبيين النسب وان كان لا يتجزى لكن يتعلق
به احكام متجزية كالميراث والنفقة والحضانة والتصرف في المال واحكام غير متجزية كالنسب وولاية الانكاح فما يقبل
التجزية يثبت بينهما على التجزية وما لا يقبلها يثبت في حق كل واحد منهما على الكمال كانه ليس معه غيره انتهى وذكر في صدقة
الفطر ان صدقة فطر الولد عليهما لكن عند ابي يوسف على كل واحد منهما صدقة تامة وعند محمد عليهما صدقة واحدة واما
الام فلا تجب على واحد منهما صدقتها اتفاقا وذكر في الخانية من فصل الجزية لو حدث بين البحراني والتغلبي ولد ذكر من جارية
وادعياه جميعا معا فهما الابوان وكبر الولد لم يوخذ منه الجزية وذكر في السير انه ابن التغلبي لا يوخذ منه الجزية
اهل نجران وان مات البحراني اولا يوخذ منه جزية اهل تغلب وان ماتا معا يوخذ النصف من هذا والنصف من هذا
انتهى قوله ولو ادعى ولد امة مكاتبه وصدقه المكاتب لزم النسب والعقر وقيمة الولد ولم تصر ام ولده وان كذبه لم يثبت
وعن ابي يوسف انه يثبت النسب بدون تصديقه اعتبارا بالاب يدعي ولد جارية ابنه وجه الظاهر وهو الفرق ان المولى لا
يملك التصرف في اكساب مكاتبه حتى لا يتملكه والاب يملك تملكه فلا يعتبر تصديق الابن واما لزوم العقر فلانه لا يتقدمه
الملك لان ما له من الحق كاف لصحة الاستيلاد لما نذكره واما لزوم قيمة الولد فلانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليلا وهو انه
كسبه فلم يرض برقه فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه الا ان القيمة هنا تعتبر يوم ولد وقيمة ولد المغرور يوم الخصومة
واما لم تصر الجارية ام ولد للمولى لانه لا ملك له فيها حقيقة كولد المغرور وان كذبه المكاتب في النسب لم يثبت من المولى لما بينا
انه لا بد من تصديقه فلو ملكه يوما ثبت نسبه منه لقيام الموجب وزوال حق المكاتب لانه هو المانع وقيد بامة المكاتب لانه

لو وطي المكاتبة فجاءت بولد فادعاه ثبت نسبه ولا يشترط تصديقها لان رقبتها مملوكة له بخلاف كسبها وفي التبيين ولو ولدت
جارية غيره وقال احلها الي مولاها والولد ولدي فصدقه المولي في الاحلال وكذبه في الولد لم يثبت نسبه فان ملكها يوما ثبت
نسبه وصارت ام ولد له ولو صدق في الولد ثبت نسبه ولو استولد جارية احد ابويه او امراته وقال ظننت انها تحل لي لم يثبت
نسبه منه ولا حد عليه وان ملكها يوما عتق عليه وان ملك الامة لا تصير ام ولد له لعدم ثبوت نسبه انتهى

باب الايمان

مناسبتها للعتاق من حيث ان كلا منها لا يؤثر فيه الهزل والاكراه كالطلاق وقدم العتاق عليها لقربه من الطلاق لاشتراكهما
في الاسقاط والايمان جمع يمين وهي في اللغة مشتركة بين الجارحة والقسم والقوة قالوا انما سمي القسم يمينا لوجهين احدهما
ان اليمين هي القوة والحالف يتقوى بالقسم على الحمل او المنع والثاني انهم كانوا يتماسكون بايديهم عند القسم فسمي بذلك وهذا يفيد
ان لفظ اليمين لفظ منقول ومفهومه لغة جملة اولى انشائية صريحة الجزئين يؤكد بها جملة بعدها خبرية تخرج بقيد الاولى نحو زيد
قائم زيد قائم فان الاولى هي المؤكدة بالثانية من التوكيد اللفظي على عكس اليمين ويشمل الجملة الفعلية كحلفت بالله لافعلن او احلف
والاسمية سواء كانت مقدمة الخبر كعلي عهد الله او مؤخرة نحو لعمرك لافعلن وانما هذا المعنى التوكيدي سنة الحلف والقسم
والعهد والميثاق والايلاء واليمين وخرج بقيد الانشائية نحو تعليق الطلاق والعتاق فان الاولى ليست انشائية فليست
التعاليق ايمانا لغة واما مفهومه الاصطلاحي فجملة اولى انشائية يقسم فيها باسم الله تعالى او صفته يؤكد بها مضمون ثانية
في نفس السامع ظاهرا او يحمل المتكلم على تحقيق معناها فدخلت تفيد الظهور الغموس او المثنى مع مكروه كفرا فزوال ملك
على تقدير ليمتنع عنه او محبوب ليحمل عليه فدخلت التعليقات مثل ان فعل فهو يهودي وان دخلت فانت طالق بضم التاء لمنع
نفسه وبكسرها لمنعها وان بشرتني فانت حر كذا في فتح القدير وعرفها في الكافي بانها عبارة عن تحقيق ما قصده من الشيء
في المستقبل نفيا او اثباتا وعرفها في التبيين بانها عقد قوي به عزم الحالف على الفعل او الترك وفي النقاية بانها تقوي
الخبر بذكر الله تعالى او بالتعليق وظاهرها في البدايع ان التعليق يمين في اللغة ايضا تاني لان محمدا اطلق عليه يمينا وقوله
حجة في اللغة وذكر ان فائدة الاختلاف تظهر فيمن حلف لا يحلف ثم حلف بالطلاق او العتاق فعند العامة يحنث وعند
اصحاب الظاهر لا يحنث وركنها اللفظ المستعمل فيها وشرطها العقل والبلوغ والاسلام ومن زاد الحرية كالشمني فقد سهى
لان العبد تنعقد يمينه ويكفر بالصوم كما صرحوا به وزاد في المحيط ثالثا وهو كون الخبر المضاف اليه اليمين محتملا للصدق
والكذب مترددا بين البر والهتك فيتحقق حكمه وهو وجوب البر انتهى وهو صحيح لما سياتي ان امكان البر شرط لانعقادها
عندهما خلافا لابي يوسف كما في مسئلة الكوز وسببها الغاية تارة ايقاع صدقه في نفس السامع وتارة حمل نفسه او غيره
على الفعل او الترك وحكمها شيئان وجوب البر بتحقيق الصدق في نفس اليمين والثاني وجوب الكفارة بالحنث كذا في المحيط وهو
بيان لبعض احكامها فانه سياتي ان البر يكون واجبا ومندوبا وحراما وان الحنث يكون واجبا ومندوبا وفي المحيط والافضل
في اليمين بالله تقليلها لان في تكثير اسم الله تعالى اليمين المضافة الى الماضي نسبة نفسه الى الكذب وفي تكثير اليمين المضافة الى
المستقبل تعريض اسم الله تعالى لا لنسك واليمين بغيره تعالى مكروه عند البعض للحديث لا تحلفوا بابائكم ولا بالطواغيت
من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر وقال بعضهم اذا اضيف الى الماضي يكره واذا اضيف الى المستقبل لا يكره وهو الاحسن
لما روي انه عليه السلام لما لاعن بين العجلاني وبين امراته قال العجلاني ان امسكتها فهي طالق ثلاثا ولم ينكر عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى اخره وفي التبيين لا يكره عند العامة وفي الولوالجية من اراد ان يحلف بالله تعالى يحلف على ايمانه انتهى
قوله حلفه على ماض كذبا عمدا غموس بيان لانواعها وهي ثلاثة كما في اكثر الكتب الاول الغموس وهو ان يحلف على امر ماض يتعمد
الكذب فيه سميت غموسا لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار وسياتي حكمها اطلق في الماضي فشمل الفعل والترك كما صرح به
صدر الشريعة وقال فان قلت اذا قيل والله ان هذا حجر كيف يصح ان يقال ان هنا الحلف على الفعل قلت تقديره كان او يكون
ان اراد في الزمن الماضي او المستقبل وقوله كذبا عمدا حالان من الضمير في حلفه يعني كاذبا متعمدا ويصح ان يكونا صفتين
لمحذوف اي حلفا وفي المبسوط ان الغموس ليس بيمين حقيقة لانها كبيرة محضة واليمين عقد مشروع والكبيرة ضد المشروع
ولكن سميت يمينا مجازا لان ارتكاب هذه الكبيرة بصورة اليمين كما سمي بيع الحر بيعا مجازا لوجود صورة البيع فيه انتهى
وقيد المصنف بالماضي في الغموس واللغو قالوا ويأتيان في الحال ايضا ففي الغموس والله ما لهذا علي دين وهو يعلم خلافه
ووالله انه زيد وهو يعلم انه عمرو وفي غاية البيان وما وقع من التقييد بالماضي فهو بناء على الغالب لان الماضي شرط انتهى
وفي شرح الوقاية فان قلت الحلف لا يكون على الماضي والاتي يكون على الحال فلم لم يذكره ايضا وهو من اي اقسام الحلف قلت

انما يذكره لمعنى دقيق وهو ان الكلام يحصل اولا في النفس فيعبر عنه باللسان في الاخبار المتعلق بزمان الحال اذا حصل في
النفس فيعبر عنه باللسان فاذا تم التعبير باللسان انعقد اليمين فزمان الحال صار ماضيا بالنسبة الى زمان انعقاد
اليمين فاذا قال لكتبت لابد من الكتابة قبل ابتداء التكلم واما اذا قال لسوف اكتب فلابد من الكتابة بعد الفراغ من التكلم يعني ابتداء
الزمان الذي من ابتداء التكلم الى اخره فهو زمان الحال بحسب العرف وهو ماض بالنسبة الى ان الفراغ وهو ان انعقاد اليمين
فيكون الحلف عليه الحلف على الماضي انتهى واما لم يقل المصنف الايمان ثلاثة كما قال غيره لا تنحصر في الثلاثة لان اليمين على
الفعل الماضي صادقا ليست منها وجواب صدر الشريعة حصر الايمان التي يترتب عليها الاحكام ليس بدافع لان هذه اليمين
كاللغو لا اثم فيها فكان لها حكم قوله ولغو ظنا اللغو اي حلفه على ماض يظن انه كما قال والامر بخلافه لغو فقوله ظنا
معطوف على كذبا سميت به لانها لا اعتبار بها واللغو اسم لما لا يفيد يقال لغى اذا اتى بشيء لا فائدة فيه وفي المغرب اللغو الباطل
من الكلام ومنه اللغو في الايمان لما لا يعقد عليه القلب وقد لغى في الكلام يلغو ويلغى ولغي يلغى ومنه قوله عليه السلام
فقد لغوت انتهى وقد اختلف في تفسيرها شرعا فذكر المصنف تبعا للهداية وكثير انها الحلف على ماض يظن انه كما قال من فعل
او ترك او صفة والامر بضده كقوله والله لقد دخلت الدار والله ما كلمت زيدا او رأى طائرا من بعيد يظنه غرابا فقال انه
غراب او قال انه زيد وهو يظنه كذلك والامر بخلافه في الكل ومن الصفات في الخلاصة رجل حلفه السلطان انه
لم يعلم بامر كذا فحلف ثم تذكر انه كان يعلم ارجو انه لا يحنث انتهى وقدمنا انها تكون في الحال ايضا ومثاله في المجتبى بقوله والله
ان المقبل زيدا فاذا هو عمرو وفي البدايع قال اصحابنا هي اليمين الكاذبة خطأ او غلطا في الماضي وفي الحال وهو ان يخبر عن الماضي
او عن الحال على الظن ان المخبر به كما اخبر وهو بخلافه في النفي وفي الاثبات وهكذا روى ابن رستم عن محمد فقال اللغو ان يحلف الرجل
على الشيء وهو يرى انه حق وليس بحق وقال الشافعي يمين اللغو هي اليمين التي لا يقصدها الحالف وهو ما يجري على السن الناس
في كلامهم من غير قصد اليمين من قولهم لا والله وبلى والله سواء كان في الماضي وفي الحال او المستقبل واما عندنا فلا لغو في
المستقبل بل اليمين على امر في المستقبل يمين معقودة وفيها الكفارة اذا حنث قصد اليمين او لم يقصد وانما اللغو في الماضي
والحال فقط وما ذكر محمد على اثر حكايته عن ابي حنيفة ان اللغو ما يجري بين الناس من قولهم لا والله وبلى والله فذلك محمول عندنا
على الماضي والحال وعندنا ذلك لغو فيرجع حاصل الخلاف بيننا وبين الشافعي في يمين لا يقصدها الحالف في المستقبل فعندنا
ليست بلغو وفيها الكفارة وعنده هي لغو لا كفارة فيها انتهى وهو اعم مما في المختصر باعتبار ان اليمين التي لا يقصدها الحالف
في الماضي والحال جعلها لغوا وعلى تفسير المصنف لا تكون لغوا لان الحلف لم يظنه كما قال لا يكون الا عن قصد الا ان يقال
انه يكون لغوا بالاولى فلا مخالفة فالحاصل ان تفسيرنا اللغو اعم من تفسير الشافعي وانا نقول بقول الشافعي الا في المستقبل
وذكر الامام السرخسي في اصوله قال علماؤنا اللغو ما يكون خاليا عن فائدة اليمين شرعا ووضعا فان فائدة اليمين اظهار
الصدق من الخبر واذا اضيف الى خبر ليس فيه احتمال الصدق كان خاليا عن فائدة اليمين فكان لغوا وقال الشافعي ما يجري على
اللسان من غير قصد ولا خلاف في جواز اطلاق اللفظ على كل واحد منهما ولكن ما قلناه احق واستدل بقوله تعالى وقال
الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه الاية ومعلوم ان مراد المشركين التعنت اي لم تقدروا على المغالبة بالحجة
فاشتغلوا بما هو خال عن الفائدة من الكلام ليحصل مقصودكم بطريق المغالبة دون المحاجة ولم يكن مقصودهم التكلم
بغير قصد قال صاحب التقويم ولم يرد تكلموا من غير قصد فان الامر به لا يستقيم انتهى وفي المحيط والصحيح قولنا لان اللغو من
الكلام ما ليس بصواب ولا حسن وان اللغو من الكلام القبيح الفاحش منه قال الله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما اي كلاما
قبيحا فاللغو هو الكلام القبيح الفاحش والخطا الذي هو ضد العمد ليس بقبيح فاحش فلا يكون لغوا فاما ما ذكرنا هو كلام قبيح
فاحش فانه كذب والكذب قبيح لانه محظور واما الخطا فليس بمحظور انتهى وفي الخلاصة والخانية اللغو ما لا يؤاخذ به صاحبه
الا في الطلاق والعتاق والنذر وفي فتاوي محمد بن الوليد لو قال ان لم يكن هذا فلانا فعلي حجة ولم يكن وكان لا يشك انه فلان
لزمه ذلك انتهى فقد علمنا ان اليمين بالطلاق على غالب الظن اذا تبين خلافه موجب لوقوع الطلاق وقد اشتهر عن الشافعي
خلافه قوله واثم في الاولى دون الثانية اي اثم اثما عظيما كما في الحاوي القدسي في اليمين الاولى وهو يمين الغموس دون اليمين
الثانية وهي يمين اللغو والاثم في اللغة الذنب وقد يسمى الخمر اثما وفي الاصطلاح عند اهل السنة استحقاق العقوبة وعند
المعتزلة لزوم العقوبة بناء على جواز العفو وعدمه كما اشار اليه الاكمل في تقريره في بحث الحقيقة وبحثنا انما الاعمال بالنيات
وانما اثم في الاول لحديث ابن حبان مرفوعا من حلف على يمين هو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرء مسلم حرم الله عليه الجنة
وادخله النار وفي الصحيحين لقي الله وهو عليه غضبان وفي سنن ابي داود قال قال النبي عليه السلام من حلف على يمين

صبورة كاذبا فليتبوأ مقعده من النار والمراد بالمصبورة الملزمة بالقضاء اي المحبوس عليها لانها مصبور عليها كذا في فتح القدير
والاولى الاستدلال بحديث البخاري عن عبد الله بن عمرو عن النبي عليه السلام قال الكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين
وقتل النفس واليمين الغموس فانه اعم من ان يقتطع بها مال امرئ مسلم او لا وقد صرح في غاية البيان وغيرها بان اليمين الغموس
كبيرة وهو اثم كما ذكرنا وينبغي ان تكون كبيرة اذا اقتطع بها مال امرئ مسلم او اذاه وتكون صغيرة ان لم يترتب عليها مفسدة
وان لم يأثم كما ذكرنا ومواخذ في الثانية لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولهذا جزم المصنف بعدم الاثم في اللغو لكن
الامام محمد بن الحسن لم يجزم به وانما علقه بالرجا فقال الايمان ثلاثة يمين مكفرة ويمين غير مكفرة ويمين نرجو ان لا يؤاخذ بها الله
تعالى فاعترض عليه كيف يعلقه بالرجا مع انه مقطوع به فاختلف المشايخ والجواب عنه ففي الهداية علقه بالرجا للاختلاف
في تفسيره انتهى وتعقبه في فتح القدير بان الاصح ان اللغو في التفسيرين الاولين وكذا الثالث متفق على عدم المواخذة في الآخرة
وكذا في الدنيا بالكفارة وعن التعليق بالرجا فالاوجه ما قيل انه لم يرد به التعليق بل التبرك باسم الله تعالى والتادب فهو كقوله
عليه السلام لاهل المقابر وانا ان شاء الله بكم لاحقون واما بالتفسير الرابع فغير مشهور وكونه لغو هو اختيار سعيد انتهى
واراد بالتفسيرين الاولين تفسيرنا وتفسير الشافعي وبالثالث ما عن الشعبي ومسروق لغو اليمين ان يحلف على معصية فيترك
لاغيا بيمينه وبالرابع قول سعيد ان يحرم على نفسه ما احله الله من قول او عمل والحاصل ان الاولى الجزم كما فعل المصنف لقطعية
الدليل كالجزم في نظائره مما في معناه اختلاف قوله وعلى ان منعقدة وفيها كفارة فقط اي حلفه على ان يسمى منعقدة نفيا
كان او اثباتا وحكمها وجوب الكفارة اذا حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية والمراد بها اليمين
في المستقبل بدليل قوله واحفظوا ايمانكم ولا يتصور الحفظ عن الحنث والهتك الا في المستقبل وقد اعترض في التبيين على
المصنف بانها معنى لقوله فقط لان في اليمين المنعقدة اثما ايضا ولفظ الكفارة ينبئ عنه لان معناها الستارة وهو لا يجب
الا لدفع المآثم انتهى وهو مردود من وجهين احدهما ان معنى قوله فقط انه لا كفارة في غيرها من الغموس بيانا لذلك خلافا
للشافعي فانه اوجب الكفارة في الغموس كالمنعقدة لانها شرعت لدفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق بالاستشهاد
بالله كاذبا فاشبهت المعقودة ولنا انها كبيرة محضة والكفارة عبادة حتى تتادى بالصوم ويشترط فيها النية فلا تناط
بها بخلاف المعقودة فانها مباحة ولو كان فيها ذنب فهو متاخر متعلق باختيار مبتدأ وما في الغموس ملازم فيمتنع الالحاق كذا
في الهداية وذكر في فتح القدير ان المعقودة عند الشافعي ليست سوى المكسوبة بالقلب وكون الغموس قارنها الحنث لا ينفي
الانعقاد عنده وكونها لا تسمى يمينا لانها لم تنعقد للبر بعيد اذ لا شك في تسميتها يمينا لغة وعرفا وشرعا حتى لا تقبل الشهادة
فليس الوجه الا ما قدمناه من ان شرعية الكفارة لدفع ذنب صغير لا يستلزم شرعها لدفع ذنب كبير واذا ادخلها في مسمى المنعقدة
وجعل المنعقدة تنقسم الى غموس وغيرها غير النظر معه الا ان يكون لغة او شرع وقد روى الامام احمد في مسنده باسناد
جيد عن النبي عليه السلام في حديث مطول قال فيه خمس ليس فيهن كفارة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق ونهب المسلم
والفرار يوم الزحف ويمين صابرة يقتطع بها مال المسلم بغير حق وكل من قال لا كفارة في الغموس لم يفصل بين اليمين المصبورة
على مال وغيرها انتهى ثانيهما ان الاثم ليس لازما للمنعقدة بل قد يكون الحنث واجبا وقد يكون مستحبا فلم يصح اطلاقه كما لا يخفى
والعجب انه بعد يسير ناقض نفسه بان قال لو فعل الحالف وهو مغمى عليه او مجنون فانه يحنث لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت
الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كما ادير الحكم على السفر لا على حقيقة المشقة انتهى فقد
علم انه لا يلزم في الكفارة ان تكون ستارة للذنب بل يجب ولا ذنب اصلا قوله ولو مكرها او ناسيا اي في المنعقدة كفارة اذا حنث
ولو كان حلف مكرها او ناسيا لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين كذا استدل مشايخنا
وتعقبهم في فتح القدير بانه لو ثبت حديث اليمين لم يكن فيه دليل لان المذكور فيه جعل الهزل باليمين جدا والهازل قاصد لليمين غير
راض بحكمه فلا يعتبر عدم رضاه به شرعا بعد مباشرة السبب مختارا والناسي بالتفسير المذكور لم يقصد شيئا اصلا ولم يدر ما
صنع وكذا المخطئ لم يقصد قط التلفظ به بل بشيء آخر فلا يكون الوارد في الهازل واردا في الناسي الذي لم يقصد قط مباشرة السبب
فلا يثبت في حقه نصا ولا قياسا واذا كان اللغو بتفسيرهم وهو ان يقصد اليمين مع ظن البر ليس لها حكم اليمين فما لم يقصده
اصلا بل هو كالنائم يجري على لسانه طلاق او عتاق ولا حكم له اولى ان لا يكون له حكم اليمين وايضا تفسير اللغو المذكور في حديث
عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ان كلام الرجل في بيته كلا والله وبلى والله وان لم يكن هو تفسير التفسير الذي
فسروا به الناسي فان المتكلم كذلك في بيته لا يقصد التكلم به بل يجري على لسانه بحكم العادة غير مراد لفظه ومعناه كان اقرب
من الهازل الحمل الناسي على اللاغي بالتفسير المذكور اولى من حمله على الهازل وهو الذي ادين به وتقدم لنا مسئلة في الطلاق ومسئلة غافلا

انتهى

انتهى وفي التبيين والمراد بالناسي المخطئ كما اذا اراد ان يقول اسقني الماء فقال والله لا اشرب الماء وذكر في الكافي انه الذهول عن التلفظ
به بان قيل له الا تاتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وانما الجانا الى هذا التاويل لان حقيقة النسيان في اليمين لا تتصور انتهى
وذكر الشمني ان حقيقته منصورة بان حلف فنسي الحلف انتهى وهو مردود لانه فعل المحلوف عليه ناسيا لا ان حلفه كله ناسيا
وفي فتح القدير والناسي هو من تلفظ باليمين ذاهلا عنه ثم تذكر انه تلفظ به وفي بعض النسخ الخاطئ وهو من اراد ان يتكلم بكلام
غير الحلف فجرى على لسانه الحلف انتهى وهو الظاهر كما لا يخفى وفي الخانية رجل حلف ان لا يفعل كذا فنسي انه كيف حلف بالطلاق
او بالصوم قالوا لا شيء عليه الا ان يتذكر انتهى قوله او حنث كذلك اي مكرها او ناسيا لان الفعل الحقيقي لا ينعدم بالاكراه والنسيان
وهو الشرط وكذا اذا فعله وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث
لا حقيقة الذنب كذا في الهداية ومراده من الشرط السبب لان الحنث عندنا سبب لوجوب الكفارة لا شرط كما سياتي كذا في فتح القدير
وقد يقال ان فعل المحلوف عليه شرط في الحنث والحنث سبب الكفارة الا ان يقال ان الحنث هو عين فعل المحلوف عليه فحينئذ يحتاج
الى التاويل فقيد بالحنث لانه لو لم يحنث كما لو حلف ان لا يشرب فاوجر او صب في حلقه الماء مكرها فانه لا اعتبار به وقيده قاضي خان
بان يدخل في جوفه بغير صنعه فلو صب فيه وهو مكره فامسكه ثم شربه بعد ذلك يحنث انتهى قوله واليمين بالله تعالى والرحمن
والرحيم وجلاله وكبريائه واقسم واحلف واشهد وان لم يقل بالله ولعمر الله وايم الله وعهد الله وميثاقه وعلي نذر ونذر الله وان فعل
كذا فهو كافر بيان لالفاظ اليمين المنعقدة فقوله بالله والرحمن والرحيم بيان ان الحلف باسم من اسمائه لانه يعتقد تعظيم الله تعالى فصلح
ذكره حاملا او مانعا وفي المجتبى لو قال والله بغيرها لعادة الشيطان يمين قلت فعلى هذا ما يستعمله الاتراك بالله بغيرها يمين
ايضا انتهى بلفظه وافاد بعطف الرحمن على الله ان المراد به اللفظ وقيد به احترازا عن بسم الله فانه ليس بيمين الا ان ينويه وفي المنتقى
رواية ابن رستم عن محمد انه يمين مطلقا فليتامل عند الفتوى ولو قال وباسم الله يكون يمينا كذا في الخلاصة وفي فتح القدير قال باسم الله
لا افعل المختار انه ليس بيمين لعدم التعارف وعلى هذا بالواو الا ان نصارى ديارنا تعارفوه فيقولون واسم الله انتهى والظاهر
ان باسم الله يمينا كما جزم به في البدائع معللا بان الاسم والمسمى واحد عند اهل السنة والجماعة فكان الحلف بالاسم حلفا بالذات كانه قال
بالله انتهى والعرف لا اعتبار به في الاسماء كما قدمناه وذكر الولوالجي رجل قال لآخر والله لا تفعلن كذا او قال والله لتفعلن كذا وقال الآخر
نعم ان اراد المبتدئ ان يحلف واراد المجيب الحلف يكون كل منهما حالفا لان قوله نعم جواب والجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فيصير
كانه قال نعم والله لا افعلن وان اراد المبتدئ الاستحلاف واراد المجيب الحلف فالمجيب حالف والمبتدئ لا لان كل واحد نوى ما يحتمله وان
لم ينو واحد منهما شيئا ففي قوله الله لا فعلن المجيب وفي قوله والله الحالف هو المبتدئ انتهى وافاد باطلاقه في اليمين بالله انه لا يتوقف
على النية ولا على العرف بل هو يمين تعارفوه او لا وهو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح كما في الذخيرة وغيرها وبه اندفع ما في
الولوالجية من انه لو قال والرحمن لا افعل كذا ان اراد به السورة لا يكون يمينا لانه يصير كانه قال والقرآن وان اراد به الله تعالى
يكون يمينا انتهى فان هذا التفصيل في الرحمن قول بشر المريسي كما في الذخيرة والمذهب انه يمين من غير نية ومثل الحلف بالله الحلف بالذي
لا اله الا هو ورب السموات والارض ورب العالمين ومالك يوم الدين والاول الذي ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء كما في فتح
القدير وافاد بعطف الرحيم على الرحمن انه لا فرق في اسمائه بين ان تكون خاصة او مشتركة كالحكيم والعليم والقدير والعزيز
فالصحيح انه لا يتوقف على النية خلافا لبعض المشايخ فيما كان مشتركا لانه لما كان مستعملا لله تعالى ولغيره لا يتعين ارادة احدهما
الا بالنية ورجحه في غاية البيان وهو خلاف المذهب لان هذه الاسماء وان كانت تطلق على الخلق لكن تعين الخالق مرادا بدلالة القسم اذ
القسم بغير الله لا يجوز فكان الظاهر انه اراد به اسم الله حملا لكلامه على الصحة الا ان ينوي به غير الله فلا يكون يمينا لانه نوى ما يحتمله كلامه
فيصدق في امر بينه وبين الله تعالى كذا في البدائع وفي الذخيرة والولوالجية لو قال والطالب والغالب لا افعل كذا فهو يمين
وهو متعارف اهل بغداد انتهى وهذا يدل على كونه يمينا موقوف على التعارف وانما بعد ما حكم بكونها يمينا اخبر بان اهل بغداد
تعارفوا الحلف بها وبذلك اندفع ما في فتح القدير من انه يلزم اما اعتبار العرف فيما لم يسمع من الاسماء من الكتاب والسنة فان الطالب
لم يسمع بخصوصه بل الغالب في قوله تعالى والله غالب على امره واما كونه بناء على القول المفصل في الاسماء انتهى وافاد بقوله وجلاله
وكبريائه ان الحلف يكون بصفة من صفاته تعالى لان معنى اليمين وهو القوة حاصل لانه يعتقد تعظيم الله تعالى وصفاته
ولم يقيد المصنف الحلف بالصفات بالعرف ولا بد منه قال في المحيط واما الحلف بصفات الله تعالى فقد اختلفت عبارات
مشايخنا في ذلك قال عامة مشايخنا من حلف بصفة من صفات الله صفة ذات او صفة فعل ينظر ان تعارف الناس الحلف به
يكون يمينا والا فلا لان صفات الله في الحرمة كذاته تعالى فانها ليست باغيار الله بل صفات الله لا هو ولا غيره لانها ليست حادثة
في ذاته خلافا لما يقوله الكرامية مداهم الله تعالى ان لله تعالى صفات حادثة وذاته محل الحوادث وخلافا لما يقوله المعتزلة

لعنهم الله انه ليس لله صفات وعند اهل السنة كثرهم الله صفة ذاته كونه سميعا بصيرا حيا عليما قديرا وهو بجميع صفاته قديم
والقديم لا يجوز ان يكون محل الحوادث وقال مشايخ العراق ان حلف بصفة من صفات الذات يكون يمينا الا العلم لما نبين وان
حلف بصفة من صفات الفعل لا يكون يمينا والفاصل بينهما ان كل صفة يوصف بها وبضدها كالرحمة والرأفة والسخط والغضب
فهي من صفات الفعل وكل صفة يوصف بها ولا يوصف بضدها كالقدرة والعزة والعظمة فهي من صفات الذات فالحقوا صفات
الذات بالاسم ولم يلحقوا صفات الفعل بالاسم وعلى هذا تخرج المسائل انتهى وظاهره ان الكرامية مؤمنون والمعتزلة كافرون
لدعائه للاولين بالهداية وعلى المعتزلة باللعن وفي فتح القدير المراد بالصفة اسم المعنى الذي لا يتضمن ذاتا ولا يحمل عليها فهو مثل العزة
والكبرياء والعظمة بخلاف نحو العظيم وفي التبيين والصحيح عدم الفرق لان صفات الله كلها صفات ذات وكلها قديمة فلا يستقيم
الفرق والايمان مبنية على العرف فما تعارف الناس الحلف به يكون يمينا وما لا فلا انتهى وفي المسايرة للمحقق ابن الهمام اختلف مشايخ
الحنفية والاشاعرة في صفات الافعال والمراد صفات تدل على تاثيرها اسماء غير اسم القدرة يجمعها اسم التكوين فان كان الاثر مخلوقا
فالاسم الخالق والصفة الخلق او رزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق او حياة فهو المحيي او موتا فهو المميت فادعى متاخرو الحنفية
من عهد ابي منصور انها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام ابي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى
ما اخذ به من قوله كان تعالى خالقا قبل ان يخلق ورازقا قبل ان يرزق وذكر ما له اوجها من الاستدلال والاشاعرة يقولون ليست
صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص فالتخليق هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق
والترزيق تعلقها بايصال الرزق الى اخر ما ذكره فيها واما كونه حالفا بقوله اقسم او احلف او اشهد وان لم يقل بالله فلان هذه الالفاظ
مستعملة في الحلف وهذه الصيغة للحال حقيقة وتستعمل للاستقبال بقرينة فجعل حالفا للحال والشهادة يمين قال الله تعالى
قالوا نشهد انك لرسول الله ثم قال اتخذوا ايمانهم جنة والحلف بالله هو المعهود المشروع وبغيره محظور فيصرف اليه واشار
الى انه لو قال حلفت او اقسمت او شهدت بالله او لم يقل بالله فانه يمين بالاولى واطلق في كونه يمينا بلفظ المضارع فافاد بانه لا
يتوقف على النية كما في غاية البيان وذكر في الهداية خلافا فيه وصحح في التبيين انه يكون يمينا بلا نية واراد المصنف بهذه الالفاظ
ان كلا منها يصلح قسما فاذا ذكر القسم عليه انعقدت اليمين فيحنث اذا نقضها فتجب عليه الكفارة والا فلا وقد ذكر محمد هذه الالفاظ
كلها في الاصل فقال بعدها فهذه كلها ايمان فاذا حلف بشيء منها ليفعلن كذا وكذا فحنث وجبت عليه الكفارة انتهى وفي المجتبى
اشهد ليس بيمين ما لم يعلقه بالشرط وقوله على نذر يمين وان سكت وفي المنتقى وجامع الكرخي ما يشبه خلاف مسئلة النذر قلت
فعلم بهذا ان هذه الالفاظ يكون يمينا ما لم يعقل بشيء فتقرر بهذا ان قوله اقسم او اشهد او على يمين تنعقد يمينا سواء ذكر المقسم عليه
او لا مستدلا بما ذكر في الذخيرة ان قوله على يمين موجب للكفارة فهو سهو كما في غاية البيان ووهم وخبط كما في فتح القدير بل لا بد من ذكر
المقسم عليه وانما ترك ذكره في بعض المواضع للعلم به وهو مراد صاحب الذخيرة وتحقيقه ان الكفارة انما تجب لستر الذنب في نقض
اليمين المنعقدة فعلى اي شيء انعقدت اليمين حتى يتصور نقض اليمين فتجب الكفارة وايضا قوله على يمين فيه احتمال لانه يصح ان
يكون عليه يمين الغموس واليمين المنعقدة والكفارة لا تثبت بالاحتمال لانها دائرة بين العبادة والعقوبة والعقوبات تندرئ
بالشبهات وذلك لانه ليس في الغموس كفارة وكذا في المنعقدة عند قيام البر فكيف يتصور الكفارة وايضا لو وجبت الكفارة
بمجرد قوله على يمين للزم تقديم المسبب على السبب وهو فاسد لان سبب الكفارة الحنث ولم يوجد لعدم انعقاد اليمين على شيء الى اخر ما
في غاية البيان الا انه في فتح القدير قال والحق ان قوله على يمين اذا لم يرد عليه على وجه الانشاء لا الاخبار يوجب الكفارة بناء على انه
التزم الكفارة بهذه العبارة ابتداء كما يأتي في قوله على نذر اذا لم يرد عليه فانه مثله من صيغ النذر فلا يثبت به الا التزام ابتداء
انتهى وفي المجتبى اشهد بفتح الهمزة والهاء وضم الهمزة وكسر الهاء خطأ قال قال على يمين يريد به الايجاب ولا كفارة عليه اذا لم يعلقه
بشيء انتهى وبه اندفع ما في الفتح وقيد بقوله اشهد لانه لو قال اللهم اني عبدك اشهدك واشهد ملائكتك اني لا ادخل دار فلان
فليس بيمين لان الناس لم يتعارفوا الحلف بهذا بخلاف قوله اشهد واشهد بالله لان ذلك يمين عرفا كذا في المحيط واعزم كاشهد كما في
البدائع ومعناه اوجب فكان اخبارا عن الايجاب في الحال وهذا معنى اليمين وكذا لو قال عزمت لا افعل كذا كان حالفا وكذا البتة لا
افعل كذا لان الالية هي اليمين انتهى واما كونه حالفا بقوله لعمر الله فلان عمر الله بقاؤه فيكون صفة له لانه من صفة الذات لانه
يوصف به لا بغيره فكانه قال وبقاء الله كقدرته وكبريائه ولقوله تعالى لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون وهو بالضم والفتح
الا ان الفتح غلب في القسم حتى لا يجوز فيه الضم وارتفاعه على الابتداء وخبره محذوف والتقدير قسمي او يميني قال في المغرب ولا تلحق
المفتوحة الواو في الخط بخلاف عمرو العلم فانها الحقت للتفرقة بينه وبين عمر وقيد بكون اللام في اوله لانه لو لم تدخله اللام
فان القسم فيه محذوف ويكون منصوبا نصب المصادر فتقول عمر الله ما فعلت كما في الله لا افعلن واما قوله عمرك الله ما فعلت

فمعناه

فمعناه باقرارك له بالبقاء وينبغي ان لا ينعقد يمينا لانه لو حلف بفعل المخاطب وهو اقراره واعتقاده كما في فتح القدير واما ايم الله فمعناه
ايمن الله وهو جمع يمين على قول الاكثر فخفف بالحذف حتى صار ايم ثم خفف ايضا فقيل م الله لا افعل كذا فيكون مثلها واحدة وبهذا يحكى
سيبويه ان يكون جمعا لان الجمع لا يبقى على حرف واحد ويقال لم الله بضم الميم والنون وفتحهما وكسرهما وهمزة ايمن بالقطع وانما
وصلت في الوصل تخفيفا لكثرة الاستعمال ومذهب سيبويه انها همزة وصل اجتلبت ليمكن بها النطق كهمزة ابن وامرئ من الاسماء
الساكنة الاوائل واما كان يمينا لحديث البخاري وايم الله ان كان لخليقا بالامارة كما في فتح القدير واشار المصنف الى انه لو قال يمين
الله لا افعل كذا فهو يمين صرح به في المجتبى واما كونه حالفا بعهد الله وميثاقه فلان العهد في الاصل هي المواعدة التي بين اثنين
لوثوق احدهما بالاخر وهو الميثاق وقد استعمل في اليمين لقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم الاية فقد جعل العهد في
القرآن يمينا كما ترى والميثاق في معناه وكذا الحلف بالذمة ولذا سمي الذمي بها معاهدا واطلقه فشمل ما اذا لم ينو لغلبة الاستعمال
للعهد والميثاق في معنى اليمين فينصرف اليه الا اذا قصد غير اليمين فيدين وفي الذخيرة لو قال ان فعلت كذا فعلي يمين ان شا
فلان ففعل ذلك الفعل وشاء فلان لزمه كما قال واما كونه حالفا بقوله على نذر ونذر الله فبشرط ان يذكر المحلوف عليه
ليكونا يمينا منعقدة نحو ان يقول على نذر الله لافعلن كذا او لا افعل كذا حتى اذا لم يف بما حلف عليه لزمته كفارة اليمين واما
اذا لم يسم شيئا بان قال على نذر الله فانه لا يكون يمينا لان اليمين انما تتحقق بمحلوف عليه ولكن تلزمه الكفارة فيكون هذا التزام
الكفارة ابتداء بهذه العبارة كذا في فتح القدير وهذا كله اذا لم ينو بهذا النذر المطلق شيئا من القرب كحج او صوم فان كان نوى بقوله
على نذر ان فعلت كذا قربة مقصودة يصح النذر بها ففعل لزمته تلك القربة لما ذكره الحاكم بقوله فان حلف بالنذر فان نوى
شيئا من حج او عمرة فعليه ما نوى وان لم تكن له نية فعليه كفارة اليمين انتهى فحمل الحديث من نذر نذرا لم يسمه فكفارته كفارة يمين
على ما اذا لم تكن له نية وقيد بلفظ النذر احترازا عن صيغة النذر كان يقول لله على كذا صلاة ركعتين او صوم يوم مطلقا عن
الشرط او معلقا به شيئا في الكلام عليه قريبا وقد خلط الزيلعي مسئلة لفظ النذر بصيغة النذر وبينهما فرق تطلع عليه ان شاء
الله وفي الولوالجية وغيرها لو قال لله على ان لا اكلم فلانا انها ليست بيمين الا ان ينوي لان الصيغة للنذر مع احتمال المعنى لليمين
انتهى واما مسئلة الحلف بالتعليق بالكفر فلانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع وقد امكن القول
بوجوبه لغيره بجعله يمينا كما يقول في تحريم الحلال ولا فرق بين ان يعلقه بالكفر او باليهود او النصارى او قال هو بريء من الاسلام
او القرآن او القبلة او صوم رمضان وانا بريء مما في المصحف واعبدك من دون الله او اعبد الصليب كما في المجتبى والمحيط
ويعتقد الزنار على نفسه كما يعتقد النصارى كما في الظهيرية ولو قال انا بريء من كل اية في المصحف فهي يمين واحدة ولو رفع كتابا
فيه مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم فقال انا بريء مما فيه ان فعلت كذا فانا بريء من حجتي التي حججتها ومن الصلاة التي صليت فليس
بيمين بخلاف قوله انا بريء من القرآن الذي تعلمته لانه في الاول تبرأ من الفعل الذي فعل لا من الحجة المشروعة وفي الثاني تبرأ
عن القرآن الذي تعلمه والقرآن قرآن وان تعلمه فيكون التبري عنه كفرا ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الايمان وان اراد البراءة
عن احدهما لا يكون يمينا لانه شيء غيب وان لم تكن له نية لا يكون يمينا في الحكم كذا في المحيط وفي المجتبى لو قال صلاتي وصيامي لهذا
الكافر ان فعلت كذا فليس بيمين وفي الولوالجية لو قال ان فعلت كذا فاشهدوا علي بالنصرانية فعليه كفارة يمين لانه
بمنزلة ان فعلت فانا نصراني ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الكتب الاربعة فعليه كفارة واحدة لانها يمين واحدة ولو
قال انا بريء من التوراة وبريء من الانجيل وبريء من الزبور وبريء من الفرقان فعليه اربع كفارات لانها اربعة ايمان ولو قال انا
بريء من الله ورسوله فعليه كفارة واحدة ان حنث لانها يمين واحدة ولو قال انا بريء من الله بريء من رسوله فعليه كفارتان ان
حنث لانهما يمينان انتهى ثم قال ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الله ورسوله والله ورسوله بريئان منه ففعل فعليه اربع
كفارات لانها اربعة ايمان انتهى وينبغي ان يكونا يمينين الاولى انا بريء من الله ورسوله كما تقدم والثانية والله ورسوله بريئان
منه لان لفظ البراءة مذكور مرتين الا ان يقال انها في الثانية مذكورة مرتين بسبب التثنية فيكون عليه ثلاث كفارات
واما الاربع فلم يظهر لي وجهها ثم رأيت بعد ذلك المسئلة في الظهيرية صورة بتكرار لفظ البراءة بقوله ان فعل كذا
فهو بريء من الله وبريء من رسوله والله ورسوله بريئان منه فتعين ان يكون ما في الولوالجية كذلك والحذف من الكاتب ثم قال في
الظهيرية والاصل في جنس هذه المسائل انه متى تعددت صيغة البراءة تتعدد الكفارة واذا اتحدت اتحدت وصحح في المجتبى
والذخيرة انهما يمينان قال ولو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الله القمر ففعل لزمته كفارة واحدة انتهى وفي الظهيرية
ايضا ولو قال ان فعلت كذا فلا اله في السماء يكون يمينا ولو قال ان فعلت كذا فهو بريء من المؤمنين قالوا يكون يمينا لان البراءة
من المؤمنين تكون لانكار الايمان انتهى وينبغي ان الحالف اذا قصد نفي المكان عن الله انه لا يكون يمينا لانه حينئذ ليس بكفر

بل هو الايمان وفي الذخيرة قال هو يمين ولا يكفر وفيها لو قال ان فعلت كذا فانا بريء من الشفاعة الاصح انه ليس بيمين وعلله في الظهيرية
بان الشفاعة وان كانت حقا لكن من انكرها صار مبتدعا لا كافرا انتهى وفيها ايضا سئل نجم الدين عمن قال ان كلمت فلانا فهو شريك
الكفار فيما قالوا على الله تعالى مما لا يليق به فكلمه ماذا يجب عليه قال كفارة اليمين انتهى واشار المصنف الى انه اذا فعل المحلوف
عليه لا يكون كافرا لانه صار يمينا وقيد بكونه قيده على فعل في المستقبل لانه لو قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي كان قال ان كنت
فعلت كذا فهو كافر وهو عالم انه قد فعل فهو يمين الغموس لا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار وهل يكفر حتى يكون بالتوبة اللازمة
عليه التوبة من الكفر وتجديد الاسلام قيل لا وقيل نعم لانه تنجيز معنى لانه لما علقه بامر كائن فكانه قال ابتداء هو كافر والصحيح
انه ان كان عالما انه يمين اما منعقدة او غموس لا يكفر بالماضي وان كان جاهلا وعنده انه يكفر بالحلف في الغموس او بمباشرة الشرط
في المستقبل يكفر فيهما لانه لما تقدم عليه وعنده انه يكفر فقد رضي بالكفر كذا في كثير من الكتب وفي المجتبى والذخيرة والفتوى
على انه ان اعتقد الكفر به يكفر والا فلا في المستقبل والماضي جميعا وفي قوله يعلم الله انه فعل كذا او لم يفعل كذا وهو يعلم خلافه
اختلف المشايخ وعامتهم على انه يكفر رقم في المجتبى فيها آخر لو قال الله يعلم اني ما فعلت كذا وهو يعلم انه كاذب فقيل لا يكفر
وهو رواية عن ابي يوسف لانه قصد ترويج الكذب دون الكفر **قوله** لا بعلمه وغضبه وسخطه ورحمته اي لا يكون اليمين
بعلم الله ونحوه لان الحلف بهذه الالفاظ غير متعارف والعرف معتبر في الحلف بالصفات ولان العلم يذكر ويراد به المعلوم
يقال اللهم اغفر علمك فينا اي معلومك ولان الرحمة يراد بها اثرها وهو المطر والجنة والغضب والسخط يراد بهما العقوبة
وفي البدائع واما الصفة فصفات الله تعالى مع انها كلها لذاته على لانه اقسام منها ما لا يستعمل في عرف الناس وعاداتهم الا
في الصفة نفسها فالحلف بها يكون يمينا ومنها ما يستعمل في الصفة وغيرها استعمالا على السواء والحلف بها يكون يمينا ايضا
ومنها ما يستعمل في الصفة وفي غيرها لكن استعمالها في غير الصفة هو الغالب فالحلف بها لا يكون يمينا ومن مشايخنا من قال ما تعارفه
الناس يمينا يكون يمينا الا ما ورد الشرع بالنهي عنه وما لم يتعارفوه لا يكون يمينا وبيان هذه الجملة اذا قال وعزة الله وعظمته وجلاله
وكبريائه يكون حالفا وكذا وقدرة الله ما لم ينو المقدور وكذا وقوته وارادته ومشيئته ورضاه ومحبته وكلامه بخلاف الرحمة
والغضب والسخط والعلم الا اذا اراد به الصفة ولو قال وسلطان الله فقال القدوري ان اراد به القدرة كان حالفا والا فلا ولو قال
وامانة الله ذكر في الاصل انه يكون يمينا خلافا للطحاوي لانها طاعته ووجه ما في الاصل ان الامانة المضافة الى الله في
القسم يراد بها صفته ولو قال ووجه الله فهو يمين لان الوجه المضاف الى الله يراد به الذات ولو قال لا اله الا الله لا افعل كذا
لا يكون يمينا الا ان ينوي وكذا قوله سبحان الله والله اكبر لا افعل كذا لعدم العادة وملكوت الله وجبروته يمين لانه من صفاته
تعالى التي لا تستعمل الا في الصفة انتهى ومن الغريب ما في الظهيرية لو قال وقدرة الله لا يكون يمينا وان كان الله تعالى لا يوصف
بضدها لان المراد بالقدرة المذكورة التقدير عرفا على ما عرف في الزيادات والله عز وجل قد يقدر وقد لا يقدر انتهى لما في الولوالجية
وغيرها لو قال وقدرة الله كان يمينا لان استعمال القدرة في المقدور لم يكثر ككثرة استعمال العلم في المعلوم حتى لو نوى المقدور
لا يكون يمينا انتهى **واشار المصنف** الى انه لو قال وعذاب الله وثوابه ورضاه ولعنة الله وامانته انه لا يكون يمينا وفي
الخانية لو قال بصفة الله لا افعل كذا لا يكون يمينا لان من صفاته ما يذكر في غيره فلا يكون ذكر الصفة ذكر الاسم **قوله** والنبي
والقرآن والكعبة اي لا يكون حالفا بها لان الحلف بالنبي والكعبة حلف بغير الله تعالى لقوله صلى الله عليه وسلم من كان حالفا
فليحلف بالله او ليذر والحلف بالقرآن غير متعارف مع انه يراد به الحروف والنقوش وفي فتح القدير لا يخفى ان الحلف بالقرآن الآن
متعارف فيكون يمينا كما هو قول الائمة الثلاثة وتعليل عدم كونه يمينا بانه غيره تعالى لانه مخلوق لانه حروف وغير المخلوق
هو الكلام النفسي منع بان القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ولا يخفى ان المنزل في الحقيقة ليس الا الحروف المنقضية المنعدمة وما
ثبت قدمه استحال عدمه غير انهم اوجبوا ذلك لان العوام اذا قيل لهم ان القرآن مخلوق تعدوا الى الكلام مطلقا واما الحلف
بكلام الله تعالى فيجب ان يدور مع العرف واما الحلف بحياة رأسك وحياة رأس السلطان فان اعتقد ان
البر فيه واجب يكفر وفي تتمة الفتاوى قال علي الرازي اخاف على من قال بحياتي وحياتك انه يكفر ولولا ان العامة يقولونه ولا يعلمونه
لقلت انه شرك وعن ابن مسعود لان احلف بالله كاذبا احب الي من ان احلف بغير الله صادقا انتهى قيد بالحلف بهذه الاشياء لان التبري
منها يمين كقوله هو بريء من النبي ان فعل كذا كما قدمنا تفاصيله واشار المصنف الى انه لو قال ودين الله وطاعته وحدوده او شريعته
او المصحف انه لا يكون يمينا بالاولى كما في الخانية **قوله** وحق الله اي لا يكون يمينا وهو قول ابي حنيفة وهو قول محمد واحدى
الروايتين عن ابي يوسف وعنه رواية اخرى انه يكون يمينا لان الحق من صفات الله وهو حقيقته فصار كانه قال والله الحق والحلف به
متعارف ولهما انه يراد به طاعة الله اذ الطاعات حقوقه فيكون حالفا بغير الله تعالى وذكر في الاختيار ان المختار انه يمين

اعتبارا بالعرف انتهى قيد بالحق المضاف لانه لو قال والحق يكون يمينا ولو قال حقا لا يكون يمينا لان المنكر منه يراد به تحقيق الوعد
فكانه قال افعل كذا حقيقة لا محالة وهذا قول البعض والصحيح انه ان اراد به اسم الله تعالى يكون يمينا كذا في الخانية وفي المجتبى
وحقا وحقا اختلاف المشايخ والاكثر على انه ليس بيمين والحاصل ان الحق اما ان يذكر معرفا او منكرا او مضافا فالحق معرفا
سواء كان بالواو او بالباء يمين اتفاقا كما في الخانية ومنكرا يمين على الاصح ان نوى ومضافا فان كان بالباء فيمين اتفاقا لان الناس
يحلفون به وان كان بالواو ففيه الاختلاف السابق والمختار انه يمين كما سبق وبهذا علم ان المختار انه يمين في الالفاظ الثلاثة
مطلقا واشار المصنف الى انه لو قال وحق الرسول او وحق الايمان او وحق المساجد وحق الصوم او الصلاة لا يكون يمينا كذا في
الخانية وفي المجتبى وحرمة الله نظير قوله وحق الله وفي فتاوى النسفي وحرمة شهد الله وحرمة لا اله الا الله ليس بيمين وان
فعلت فعلي غضب الله وسخطه او انا زان او سارق او شارب خمر او آكل ربا اي لا يكون يمينا اما في الاول فلانه دعا على نفسه ولا يتعلق
ذلك بالشرط ولانه غير متعارف واما في قوله هو زان الى آخره فلان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل فلم تكن في معنى
حرمة اسم الله تعالى ولانه ليس بمتعارف لان كون الحرمة تحتمل الارتفاع او لا تحتمله لا اثر له مع انه لا حاجة الى التعليل بعدم التعارف
ايضا لان معنى اليمين ان يعلق ما يوجب امتناعه عن الفعل لو فرض وجوده عند الفعل وليس بمجرد وجود الفعل يصير زانيا
او سارقا لانه لا يصير كذلك الا بفعل مستأنف يدخل في الوجود ووجود هذا الفعل لازم لوجود المحلوف عليه حتى
يكون موجبا امتناعه عنه فلا يكون يمينا بخلاف الكفر فانه بالرضى به يكفر من غير توقف على عمل آخر او اعتقاد والرضى يتحقق
بمباشرة الشرط فيوجب عنده الكفر لولا قول طائفة من العلماء بالكفارة كما في فتح القدير وفي المجتبى لو قال هو يأكل الميتة ان فعل كذا
او يستحل الخمر والخنزير فليس بيمين واصله ان التعليق بما يسقط حرمته بحال ما كالميتة والخمر والخنزير لا يكون يمينا وما لا يسقط
كالفاظ الكفر فيمين ولو قال جميع ما فعله المجوس واليهود فعلي عني ان فعلت كذا ففعل لا شيء عليه انتهى وهو يفيد ان
استحلال الخمر والخنزير ليس بكفر الا ان يقال ان جزاء الشرط هو الاستحلال في المستقبل بخلاف ما لو قال ان فعلت كذا فانا استحل الخمر
والخنزير وفي الولوالجية واما في الاستحلال فان استحلال الدم لا يكون كفرا لا محالة فان حالة الضرورة تصير حلالا وكذلك لحم
الخنزير انتهى فافاد ان ما يباح للضرورة لا يكفر مستحله وفي الظهيرية لو قال عصيت الله تعالى ان فعلت كذا او قال عصيت
الله في كل ما افترض علي لا يكون يمينا **قوله** وحروفه الباء والواو والتاء اي وحروف القسم ولو عاد الضمير على اليمين
لانجه لانها مؤنثة سماعا كقوله والله وبالله وتالله لان كل ذلك معهود في الايمان ومذكور في القرآن قال تعالى فورب السماء
والارض انه لحق وقال تالله لقد ارسلنا وقال تعالى بالله ان الشرك لظلم عظيم وفيه احتمال كونه متعلقا بقوله تعالى
قبله ولا تشرك وقدم الباء على الواو لانها الاصل لانها صلة الحلف والاصل احلف او اقسم بالله وهي للالصاق تلصق فعل
القسم بالمحلوف به ثم حذف الفعل لكثرته في الاستعمال مع فهم المقصود ولاصالتها دخلت في المظهر والمضمر نحو بك لافعلن
ثم ثنى بالواو لانها بدل عنها للمناسبة المعنوية وهي ما في الالصاق من الجمع الذي هو معنى الجمع ولكونها بدلا انحطت عنها بدرجة
فدخلت على المظهر لا على المضمر ولا يجوز اظهار الفعل معها لا تقول احلف والله كما تقول احلف بالله واما التاء
فبدل عن الواو لانها من حروف الزيادة وقد ابدلت كثيرا منها كما في تجاه وتجه وتراث فانحطت درجتين فلم تدخل على
المظهر الا على اسم الله تعالى خاصة وما روي من قولهم تربي وترب الكعبة لا يقاس عليه وكذا تحياتك ولا يجوز اظهار
الفعل معها لا تقول احلف تالله ولم يذكر المصنف كغيره اكثر من الثلاثة وذكر في التبيين ان له حروفا اخر وهي لام القسم
وحرف التنبيه وهمزة الاستفهام وقطع الف الوصل والميم المكسورة والمضمومة في القسم ومن كقوله لله وها الله وآلله وم
الله واللام بمعنى التاء ويدخلها معنى التعجب وربما جاءت التاء لغير التعجب دون اللام انتهى **قوله** وقد تضمر اي حروف
القسم فيكون حالفا كقوله الله لا افعل كذا لان حذف الحرف متعارف بينهم اختصارا ثم اذا حذف الحرف ولم يعوض عنه ها
التنبيه ولا همزة الاستفهام ولا قطع الف الوصل لم يجز الخفض الا في اسم الله بل ينصب باضمار فعل او يرفع على انه خبر مبتدأ
مضمر الا في اسمين فانه التزم فيهما الرفع وهما ايمن الله ولعمر الله كذا في التبيين وانما قال المصنف تضمر ولم يقل تحذف للفرق
بينهما لان الاضمار يبقى اثره بخلاف الحذف وعلى هذا ينبغي ان يكون في حالة النصب الحرف محذوفا لانه لم يظهر اثره وفي حالة
الجر مضمرا لظهور اثره وهو الجر في الاسم وفي الظهيرية بالله لا افعل كذا وسكن الهاء او نصبها او رفعها يكون يمينا ولو قال
الله لا افعل كذا وسكن الهاء او نصبها لا يكون يمينا الا ان يعربها بالجر فيكون يمينا وقيل يكون يمينا مطلقا ولو قال بالكسر
اللام لا افعل كذا قالوا لا يكون يمينا الا اذا اعرب الهاء بالكسر وقصد اليمين انتهى وينبغي انه اذا نصب ان يكون يمينا بلا خلاف
لان اهل اللغة لم يختلفوا في جواز كل واحد من الوجهين ولكن النصب اكثر كما ذكره عبد القاهر في مقتصده كذا في غاية

البيان وبه اندفع ما في المبسوط من ان النصب مذهب اهل البصرة والخفض مذهب اهل الكوفة الا ان يكون مراده ان الخلاف في
الارجحية لا في اصل الجواز وقيد باضمار الحروف لانه لا يضمر في القسم عليه حرف التاكيد وهو اللام والنون بل لا بد من ذكرهما
كما في المحيط والحلف بالعربية ان يقول في الاثبات والله لافعلن كذا ووالله لقد فعلت كذا مقرونا بكلمة التوكيد وفي النفي يقول
والله لا افعل كذا والله ما فعلت كذا حتى لو قال والله افعل كذا اليوم فلم يفعل لا تلزمه الكفارة ويكون بمعنى قوله لا افعل
كذا فتكون كلمة لا مضمرة فيه لان الحلف في الاثبات عند العرب لا يكون الا بحرف التاكيد وهو اللام والنون كقوله والله لافعلن
كذا قال الله تعالى تالله لاكيدن اصنامكم بعد ان تولوا واضمار الكلمة في الكلام استعملته العرب كقوله تعالى واسال القرية اي
اهلها فاما اضمار بعض الكلمة في البعض ما استعملته العرب انتهى **قوله** وكفارته تحرير رقبة او اطعام عشرة مساكين
كما في الظهار او كسوتهم بما يستر عامة البدن اي وكفارة اليمين بمعنى القسم او الحلف لما قدمنا انها مؤنثة والاصل في ذلك قوله
تعالى فاطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة واو للتخيير فكان الواجب احد الاشياء
الثلاثة والتخيير لا ينافي التكليف لان صحته بامكان الامتثال وهو ثابت لانه فعل احدهما فبطل قول من قال ان التخيير يمنع صحة
التكليف فاي خصال الكفارة الا واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة
لان الفرض يسقط بالادنى وهو من الكفر بمعنى الستر واضافها الى اليمين اضافة الى الشرط مجازا الا ان السبب عندنا الحنث كما سياتي
وعبر بالتحرير بمعنى الاعتاق دون العتق اعتاقا للاية وليفيد ان الشرط الاعتاق فلو ورث من يعتق فنوى عن الكفارة لا يجوز
وافاد بقوله كما في الظهار اي التحرير والاطعام هنا كالتحرير والاطعام في كفارة الظهار انه يجوز الرقبة مسلمة كانت او كافرة
ذكرا كان او انثى صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز فائت جنس المنفعة ولا المدبر وام الولد ولا المكاتب الذي ادى بعض شيء ويجوز في
الاطعام التمليك والاباحة فان ملك اعطى نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير لكل مسكين وان اباح غداهم وعشاهم فان
كان خبز البر لا يحتاج الى ادام وان كان خبز غير البر احتاج اليه في التفاصيل المتقدمة في كفارة الظهار وفي الخلاصة لو اعطى
عشرة مساكين الفمن الحنطة عن كفارة الايمان لا يجوز الا عن كفارة واحدة عن ابي حنيفة وابي يوسف وكذا في كفارة الظهار وفي
نسخة الامام السرخسي لو اطعم خمسة مساكين وكسى خمسة مساكين اجزاه ذلك عن الطعام ان كان الطعام ارخص من الكسوة وفي
القلب لا يجوز وهذا في طعام الاباحة اما اذا ملك الطعام فيجوز ويقام مقام الكسوة ولو ادى الى مسكين مدا من حنطة ونصف
صاع من شعير يجوز انتهى وخرج السراويل بقوله ما يستر عامة البدن وصححه في الهداية لان لابسه يسمى عريانا في العرف وقال في
الخانية لو حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلانة فلبس من غزلها سراويل لم يحنث في يمينه لكن ما لا يجزيه عن الكسوة يجزيه عن الطعام باعتبار
القيمة فلا بد ان يعطيه قميصا او جبة او ازارا او قباء بالا بحيث يتوشح به عند ابي حنيفة وابي يوسف والا فهو كالسراويل
ولا يجزي العمامة الا انه اذا امكن ان يتخذ منها ثوب يجزي بما ذكرنا جاز واما القلنسوة فلا تجزي بحال قال الطحاوي هذا كله اذا دفع
الى الرجل فلو دفع الى المراة فلا بد من الخمار مع الثوب لان صلاتها لا تصح بدونه قال في فتح القدير وهذا يشابه الرواية عن محمد في دفع السراويل
انه للمراة لا يكفي وهذا كله خلاف ظاهر الجواب وانما ظاهر الجواب ما يثبت به اسم المكتسي وينتفي عنه اسم العريان وعليه بني عدم
اجزاء السراويل لا صحة الصلاة وعدمها فانه لا دخل له في الكسوة اذ ليس معناه الا جعل الفقير مكتسيا انتهى وفي الخلاصة
ويعتبر حال القابض ان كان يصلح للقابض يجوز والا فلا وقال بعض مشايخنا ان كان يصلح للاوساط الناس يجوز قال شمس الائمة
وهذا اشبه بالصواب ولو اعطى ثوبا خليعا عن كفارة اليمين ان امكن الانتفاع به اكثر من نصف مدة الجديد يعني اكثر من ثلاثة
اشهر جاز انتهى **واعلم** انه لا بد من النية لصحة التكفير في الانواع الثلاثة كما صرح به في فتح القدير وان مصرفها مصرف الزكاة
قال في الخانية كل من لا يجوز صرف الزكاة اليه لا يجوز صرف الكفارة اليه فلا يعطيها لابيه وان علا ولا لولده وان سفل وكذا
الصدقة المنذورة ولو اعطى كفارة يمينه لامراته وهي امة لغيره ومولاها فقير لا يجوز ذلك لان الصدقة تتم بقبولها
لا بقبول المولى وهي ليست بمحل لقبول اداء كفارته فلا يجوز كما لو اعطى اباه او امه وهما مملوكان لفقير لا يجوز ذلك انتهى ويرد على
الكلية المذكورة الدفع الى الذمي فانه جائز في الكفارة دون الزكاة وفي الخانية ايضا لو اعطى في كفارة اليمين عشرة مساكين
كل مسكين مدا مدا ثم استغنوا ثم افتقروا ثم اعاد عليهم مدا مدا عن ابي يوسف لا يجوز ذلك لانهم لما استغنوا صاروا بحال لا يجوز
صرف الكفارة اليهم فيبطل ما ادى كما لو ادى الى مكاتب مدا ثم رد في الرق ثم كوتب ثانيا ثم اعطاه مدا لا يجوز ذلك **قوله**
وان عجز عن احدها صام ثلاثة ايام متتابعة اي ان لم يقدر على الاعتاق والاطعام والكسوة كفر بالصوم لقوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فشرطنا التتابع عملا بقراءة ابن مسعود متتابعات وقراءته كروايته وهي مشهورة جاز الزيادة بها
على القطعي المطلق واشار بالعجز الى انه لو كان عنده واحد من الاصناف الثلاثة لا يجوز له الصوم وان كان محتاجا اليه وفي

الخانية ولا يجوز التكفير بالصوم الا لمن عجز عما سوى الصوم فلا يجوز لمن يملك ما هو منصوص عليه في الكفارة او يملك
بدله فوق الكفاف والكفاف منزل يسكنه وثوب يلبسه يستر عورته وقوت يومه ومن الناس من قال قوت شهر وان كان له
عبد وهو يحتاج الى الخدمة لا يجوز له التكفير بالصوم لانه قادر على الاعتاق ومن ملك مالا وعليه دين مثل ذلك فقضى
دينه الكفارة فقضى دينه بذلك المال جاز له التكفير بالصوم وان صام قبل قضاء الدين اختلفوا فيه قال بعضهم
يجوز له الصوم وقال بعضهم لا يجوز وفي الكتاب اشارة الى القولين او قولين ولو كان له مال غائب او دين مؤجل على رجل وليس في
يده ما يكفر عن يمينه جاز له الصوم قالوا هذا اذا لم يكن المال الغائب عبدا فان كان عبدا يجوز في الكفارة ولا يجوز له التكفير
بالصوم لانه قادر على الاعتاق انتهى وفي المجتبى ظاهر المذهب ان فضل عن حاجته قدر ما يكفر به لا يجزيه الصوم والاعتبار في
العجز وعدمه وقت الاداء لا وقت الحنث فلو حنث وهو معسر ثم ايسر لا يجوز له الصوم وفي عكسه يجوز ويشترط استمرار العجز الى
الفراغ من الصوم فلو صام المعسر يومين ثم ايسر لا يجوز له الصوم كما في الخانية وقيد بالتتابع لانه لو صام الثلاثة متفرقة
لا يجوز ولم يستثن العذر كما في الخلاصة ولو حاضت المراة في الثلاثة استقبلت بخلاف كفارة الفطر واشار المصنف بالعجز الى
ان العبد اذا حنث لا يكفر الا بالصوم لانه عاجز عن الثلاثة ولو اعتق عنه مولاه او اطعم او كسى لا يجزيه وكذا المكاتب والمستسعى
ولو صام العبد فعتق قبل ان يفرغ ولو بساعة فاصاب مالا وجب استيناف الكفارة بالمال كذا في فتح القدير وفي المجتبى كفر
بالصوم وفي ملكه رقبة او ثياب او طعام قد نسيه قيل يجزيه عند ابي حنيفة ومحمد والصحيح انه لا يجزيه وفي الجامع الاصغر
وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بالهبة اجزاه الصوم والمعتبر في التكفير حال الاداء لا غير انتهى وهذا يستثنى من قولهم
ان الرجوع في الهبة فسخ من الاصل وفي المجتبى ايضا بذل ابن المعسر لابيه ما لا يكفر به لا تثبت القدرة به اجماعا **قوله** ولا
يكفر قبل الحنث اي لا يصح التكفير قبل الحنث في اليمين سواء كان بالمال او بالصوم لان الكفارة لستر الجناية ولا جناية واليمين ليست
بسبب لانها مانعة من الحنث غير مفضية اليه بخلاف التكفير بعد الجرح قبل الموت لانه مفض اذا كفر قبل لا يسترده من الفقير
لوقوعه صدقة ولم يذكر المصنف مسئلة تعداد الكفارة لتعداد اليمين وهي مهمة قال في الظهيرية ولو قال والله والرحمن
والرحيم لا افعل كذا ففعل ففي الروايات الظاهرة يلزمه ثلاث كفارات ويتعدد الاثم لكن يشترط تخلل حرف القسم **وروى** الحسن
عن ابي حنيفة ان عليه كفارة واحدة وبه اخذ مشايخ سمرقند واكثر المشايخ على ظاهر الرواية ولو قال والله والرحمن لا افعل كذا
ففعل يلزمه كفارتان في قولهم جميعا والفرق على قول اولئك المشايخ ان الواو اذا اتحد ذكره يحتمل ان تكون واو عطف ويحتمل ان
تكون واو قسم ولا يثبت القسم بالشك والاحتمال بخلاف ما اذا تعدد ذكره لان احدهما للعطف والاخر للقسم ولو قال والله والله
يتعدد اليمين في ظاهر الرواية **وروى** ابن سماعة عن محمد ان في الاسم الواحد لا يتعدد اليمين ولو قال والله او قال والله الرحمن
تكون يمينا واحدة انتهى وفي الولوالجية اذا دخل بين اسمين حرف عطف كانا يمينين وان كان بغير حرف العطف كان على سبيل
الصفة والتاكيد فتكون يمينا واحدة انتهى وفي الخلاصة معزيا الى الاصل لو حلف على امر انه لا يفعله ثم حلف في ذلك
المجلس او في مجلس اخر ان لا يفعله ابدا ثم فعله ان نوى يمينا مبتدا او التشديد او لم ينو فعليه كفارة لليمينين اما اذا نوى
باليمين الاولى فعليه كفارة واحدة وفي التجريد عن ابي حنيفة اذا حلف بايمان فعليه لكل يمين كفارة والمجلس والمجالس
سواء ولو قال عنيت بالثاني الاول لم يستقم ذلك في اليمين بالله تعالى ولو حلف بحجة او عمرة يستقيم وفي الاصل ايضا لو قال هو
يهودي هو نصراني ان فعل كذا فهما يمينان وفي النوازل لا احرو والله لا اكلمه يوما والله لا اكلمه شهرا والله لا اكلمه سنة ان كلمه بعد
بعد ساعة فعليه ثلاثة ايمان وان كلمه بعد الغد فعليه يمينان وان كلمه بعد شهر فعليه يمين واحدة وان كلمه بعد سنة
فلا شيء عليه انتهى **وفي فتح القدير** وعرف في الطلاق انه لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت وقع ثلاث طلقات **قوله** ومن حلف على معصية ينبغي ان يحنث بيان لبعض احكام
اليمين وحاصلها ان المحلوف عليه انواع فعل معصية او ترك فرض فالحنث واجب وهو المراد بقوله ينبغي ان يحنث اي يجب
الحنث لحديث البخاري عن عائشة عن النبي عليه السلام من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن نذر ان يعصي الله فلا يعصه وحديث
البخاري ايضا واذا حلفت على يمين فرايت غيرها خيرا منها فات الذي هو خير وكفر عن يمينك ثم اليمين في الحديث بمعنى القسم عليه
لان حقيقة اليمين جملتان احداهما مقسم بها والاخرى مقسم عليها فذكر الكل واريد البعض وقيل ذكر اسم الحال واريد المحل لان
المحلوف عليه محل اليمين ولانه فيما قلناه تفويت البر الى جابر وهو الكفارة ولا جابر للمعصية في ضده واطلق في المعصية فشمل
النفي والاثبات فالاول كحلف ان لا يصلي ولا يكلم اباه فيجب الحنث بالصلاة وكلام الاب والثاني نحو ليقتلن فلانا كما في الهداية ولا
بد ان تكون اليمين موقتة بوقت كاليوم وغد لانها لو كانت مطلقة لم يتصور الحنث باختياره لانه لا يحنث الا في اخر جزء من اجزاء حياته

من فعل ذلك الشرط مثل دخول الدار وكلام زيد لان تعليقه حينئذ لمنع نفسه عنه بخلاف الشرط الذي يريد كونه اذا وجد الشرط فانه في معنى المنجز ابتدا فيندرج في حكمه وهو وجوب الايفا ثم اعلم ان هذا التفصيل وان كان قول المحققين فلا يلزم له اصل في الرواية لان المذكور في ظاهر الرواية لزوم الوفا بالنذر وعينا منجزا كان او معلقا وفي رواية النوادر هو مخير فيهما بين الوفا وبين كفارة اليمين قال في الخلاصة وبه يفتى فتحصل ان الفتوى على التخيير مطلقا واذا اعرض في العناية على تصحيح الهداية انتهى واراد بقوله في انه يلزمه الوفا باصل القربة التي التزمها لا بكل وصف التزمه لما قدمنا انه لو عين درهما او فقيرا او مكانا للصدقة او للصلاة فان التعيين ليس بلازم وقدمنا تفاريع النذر في الصلاة وفي آخر الصوم وان شرائطه اربعة ان لا يكون معصية لذاته فخرج النذر بصوم يوم النحر لصحة النذر به لانه لغيره وان يكون من جنسه واجب وان يكون ذلك الواجب عبادة مقصودة وان لا يكون واجبا عليه قبل النذر فلو نذر حجة الاسلام لم يلزمه شيء غيرها وبه عرف ان اطلاق المصنف في محل التقييد وفي الخلاصة لو التزم بالنذر اكثر مما يملكه لزمه ما يملكه هو المختار كما اذا قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة ففعل وهو لا يملك الا مائة لا يلزمه الا المائة لانه فيما لم يملك لم يوجد في الملك ولا مضافا الى سببه فلم يصح كقوله مالي في المساكين صدقة ولا مال له لا يصح فكذا هنا كذا في الولوالجية ايضا وفي الخلاصة لو قال لله علي ان اهدي هذه الشاة وهي ملك الغير لا يصح النذر بخلاف قوله لاهدين ولو نوى اليمين كان يمينا انتهى فعلى هذا لا بد ان يزاد شرط خامس وهو ان لا يكون ما التزمه ملكا للغير الا ان يقال النذر به معصية لكن ليس معصية لذاته وانما هو لحق الغير وفي الخلاصة لو قال لله علي اطعام المساكين فهو على عشرة عند ابي حنيفة رحمه الله على اطعام مسكين يلزمه نصف صاع من حنطة استحسانا ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة لكل مسكين درهم واحد فحنث وتصدق بالكل على مسكين واحد جاز ولو قال لله علي ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يفي بذلك ولو لم يف يأثم ولكن لا يجبره القاضي وفي مجموع النوازل لو قال وهو مريض ان برئت من مرضي هذا ذبحت شاة او علي شاة اذبحها فبرا لا يلزمه شيء ولو قال علي شاة اذبحها واتصدق بلحمها لزمه ولو قال لله علي ان اذبح جزورا واتصدق بلحمه فذبح مكانه سبع شياه جاز انتهى وهو يدل على ان مرادهم بالواجب الفرض في قولهم وان يكون من جنسه واجبا لان الاضحية واجبة وهو الذبح لا التصدق مع انه صرح بانه لا يصح النذر بالذبح من غير تصريح بالتصدق بلحمه وقدمنا في باب الاعتكاف وما يجب فيه النابع من النذور وكذا في اول كتاب الصوم وفي الولوالجية لو قال لله علي ان اتصدق بمائة درهم فاخذ انسان فمه فلم يتم الكلام وهو يريد ان يقول ان فعلت كذا فالاحتياط ان يتصدق والفرق بين هذا وبين اليمين بالطلاق فانه اذا وصل الشرط بعدما رفع يده عن فمه لا يقع الطلاق والفرق ان الطلاق محظور فيكلف لعدمه ما امكن فجعل هذا الانقطاع غير فاصل كما لو حصل الانقطاع بالعطاس اما الصدقة عبادة فلا يكلف لعدمها ولو قال ان دخلت الدار فلله علي ان اتصدق مثلا فدخل لا يلزمه شيء لان المثل بمنزلة التشبيه ايجابا فلا يجب الا ان يريد به الايجاب ولو قال ان فعلت كذا فلله علي ان اكفن الميت او اضحي لا يكون يمينا لان تكفين الميت ليس بقربة مقصودة واما التضحية فلان التضحية واجبة عليه ولو قال لله علي ثلاثون حجة كان عليه بقدر عمره انتهى واشار بقوله وفي به الى انه معين مسمى فلو لم يكن مسمى كقوله ان فعلت كذا فعلي نذر فان نوى قربة من القرب التي يصح النذر بها نحو الحج والعمرة فعليه ما نوى لانه محتمل لفظه فجعل ما نوى كالمنطوق وان لم يكن له نية فعليه كفارة اليمين وكذا ان قال ان كلمت ابي فعلي نذر او ان صليت الظهر فان نوى معينا لزمه والا كفر وفي الولوالجية واذا حلف بالنذر وهو ينوي صياما ولم ينو عددا معلوما فعليه صيام ثلاثة ايام اذا حنث لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى من الصيام وادنى ذلك ثلاثة ايام في كفارة اليمين وان نوى صدقة ولم ينو عددا فعليه اطعام عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع لما ذكرنا انتهى وفي القنية نذر ان يتصدق بدينار على الاغنياء ينبغي ان لا يصح **قلت** وينبغي ان يصح اذا نوى ابناء السبيل لانهم محل الزكاة ولو قال ان قدم غائبي فلله علي ان اضيف هؤلاء الاقوام وهم اغنيا لا يصح ولو نذر ان يقول دعا كذا في دبر كل صلاة عشر مرات لم يصح ولو قال لله علي ان اصلي على النبي عليه الصلاة والسلام في كل يوم كذا يلزمه وقيل لا يلزمه ولو قال ان ذهبت هذه العلة عني فلله علي كذا فذهبت ثم عادت الى ذلك الموضع لا يلزمه شيء انتهى **قوله** ولو وصل بحلفه ان شاء الله تعالى بر لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله تعالى فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين الا اذا كان انقطاعه لتنفس او سعال ونحوه فانه لا يضر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى ان اليمين منعقدة الا انه لا حنث عليه اصلا لعدم الاطلاع على مشيئة الله سبحانه وتعالى وهذا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى عليهما التعليق بالمشيئة ابطال وقال في التبيين وارادة بقوله بر عدم الانعقاد لان فيه عدم الحنث كاملا فاطلق عليه انتهى وقدمنا فائدة الاختلاف في آخر باب التعليق من كتاب

الطلاق واشار المصنف رحمه الله تعالى عليه الى ان النية وكذلك ايضا اذا وصله بالمشيئة لم يلزمه شيء وظاهر كلامهم ان كل شيء تعلق بالقول فالمشيئة المنفصلة به مبطلة له عبادة او معاملة بخلاف المتعلق بالقلب كالنية كما قدمنا في الصوم والله تعالى اعلم

باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى والاتيان وغير ذلك

شروع في بيان الافعال التي يحلف عليها ولا سبيل الى حصرها لكثرتها لتعلقها باختيار الفاعل فيدور القدر الذي ذكره اصحابنا في كتبهم والمذكور نوعان افعال حسية وامور شرعية وبدا بالاول وهو الدخول ونحوه لان حاجة الحلول في مكان لازم للجسم من اكله وشربه وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب من الافعال خمسة الدخول والخروج والسكنى والاتيان والركوب والاصل ان الايمان مبنية على العرف عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي ولا على الاستعمال القرآني كما عن مالك ولا على النية مطلقا كما عن احمد لان المتكلم انما يتكلم بالكلام العرفي اعني الالفاظ التي يراد بها معانيها التي وضعت في العرف كما ان العربي حال كونه من اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف الفاظ المتكلم الى ما عهد انه المراد بها ثم من المشايخ من جرى على هذا الاطلاق فحكم في النوع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغيناني وهو ما اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت العنكبوت انه يحنث بانه خطا ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف بما اذا لم يمكن العمل بحقيقته ولا يخفى ان هذا يصير الحقيقة اللغوية الا ما من الالفاظ ليس له وضع لغوي بل احدثه اهل العرف وان ما له وضع لغوي ووضع عرفي يعتبر معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من اهل العرف وهذا يهدم قاعدة حمل الايمان على العرف فانه لا يصير المعتبر الا اللغة الا ما تعذر وهذا بعيد اذ لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي به التخاطب سواء كان عرف اللغة ان كان من اهل اللغة او غيرها ان كان من غيرها نعم ما وقع استعماله مشتركا بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف واما الفرع المذكور فالوجه فيه انه ان كان نواه في عموم بيتا حنث وان لم يخطر له وجب ان لا يحنث لانصراف الكلام الى المتعارف عند اطلاق لفظ بيت وظهر ان مرادنا بانصراف الكلام الى العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما هو معنى عرفي اله وان كان له نية شيء واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره كذا في فتح القدير وفي الحاوي الحصيري والمعتبر في الايمان الالفاظ دون الاغراض وفي الظهيرية من الفصل الثالث من الهبة رجل اغتاظ على غيره فقال ان اشتريت لك بفلس شيئا فاشترى له بدرهم شيئا لم يحنث في يمينه دل على ان العبرة بعموم اللفظ انتهى وذكر الامام الحلاجي في مختصر الجامع فرعا مبنيا على ذلك فقال باب اليمين في المساومة حلف لا يشتريه بعشرة حنث باحد عشر ولو حلف البائع لم يحنث به لان مراد المشتري المطلقة ومراد البائع المفردة هو العرف ولو اشترى او باع بتسعة لم يحنث لان المشتري مستنقص والبائع وان كان مستزيدا لكن لا يحنث بلا مسمى كمن حلف لا يخرج من الباب او لا يضرب سوطا او لا يشتري بفلس او ليغديه اليوم بالف فخرج من السطح وضرب بعصا واشترى بدينار وغدى برغيف لم يحنث انتهى وفي التنوير للامام المسعودي شارحه والحاصل انه اذا كان في اليمين لفظ به يجوز تعيين احد محتمليه بالغرض واما الزيادة على الملفوظ فلا يجوز بالغرض ففي مسئلة لا ابيعه بعشرة فباعه بتسعة انما لا يحنث البائع وان كان غرضه المنع عن النقصان لان الناقص عن العشرة ليس في لفظه ولا يحتمله لفظه فلا يتقيد به انتهى وفي الخلاصة من الجنس الخامس من اليمين في الشراء ولو ان البائع هو الذي حلف فقال عبده حر ان بعت هذا منك بعشرة فباع بعشرة دراهم ودينار او باحد عشر درهما لم يحنث ولو باعه بتسعة لا يحنث ايضا هذا جواب القياس وفي الاستحسان على عكس هذا فان العرف بين الناس ان من حلف لا يبيع بعشرة ان لا يبيعه الا باكثر من عشرة فاذا باعه بتسعة يحنث استحسانا انتهى والحاصل ان بناء الحكم على الالفاظ هو القياس والاستحسان بناؤه على الاغراض وسياتي انه هل يعتبر في العرف عرف التخاطب او العمل **قوله** حلف لا يدخل بيتا لا يحنث بدخول البيت والمسجد والبيعة والكنيسة والدهليز والظلة والصفة لما قدمنا ان الايمان مبنية على العرف والبيت في العرف ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها ولذا لو اراد بالبيت الكعبة ولو عبر بها لكان اظهر والبيعة بكسر الباء معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود والدهليز بكسر الدال ما بين الباب والدار فارسي معرب كما في الصحاح والظلة الساباط الذي يكون على باب الدار من سقفه له جذوع اطرافها على جدار الباب واطرافها الاخرى على جدار الجار المقابل له وانما قيدنا به لان الظلة اذا كان معناها ما هو داخل البيت مسقفا فانه يحنث بدخوله لانه يبات فيه واطلق المصنف في الدهليز والصفة وهو مقيد بما اذا لم يصلحا للبيتوتة اما اذا كان الدهليز كبيرا بحيث يبات فيه فانه يحنث بدخوله لان مثله يعتاد بيتوتة للضيوف في بعض القرى وفي المدن يبيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات

من فعل ذلك الشرط مثل دخول الدار وكلام زيد لان تعليقه حينئذ يمنع نفسه عنه بخلاف الشرط الذي يريد كونه
اذا وجد الشرط فانه في معنى المنجز ابتدا فيندرج في حكمه وهو وجوب الايفا ثم اعلم ان هذا التفصيل وان كان قول
المحققين فليس له اصل في الرواية لان المذكور في ظاهر الرواية لزوم الوفا بالمنذور عينا منجزا كان او معلقا وفي رواية النوادر
هو مخير فيهما بين الوفا وبين كفارة اليمين قال في الخلاصة وبه يفتى فتحصل ان الفتوى على التخيير مطلقا واذا اعترض في
العناية على تصحيح الهداية انتهى واراد بقوله وفي انه يلزمه الوفا باصل القربة التي التزمها لا بكل وصف التزمه لما قدمنا
انه لو عين درهما او فقيرا او مكانا للصدقة او للصلاة فان التعيين ليس بلازم وقدمنا تفاريع النذر في الصلاة وفي اخر الصوم
وان شرائطه اربعة ان لا يكون معصية لذاته فخرج النذر بصوم يوم النحر لصحة النذر به لانه لغيره وان يكون من جنسه واجب
وان يكون ذلك الواجب عبادة مقصودة وان لا يكون واجبا عليه قبل النذر فلو نذر حجة الاسلام لم يلزمه شي غيرها وبه عرف
ان اطلاق المصنف في محل التقييد وفي الخلاصة لو التزم بالنذر اكثر مما يملكه لزمه ما يملكه هو المختار كما اذا قال ان فعلت كذا
فالف درهم من مالي صدقة ففعل وهو لا يملك الا مائة لا يلزمه الا المائة لانه فيما لم يملك لم يوجد في الملك ولا مضافا الى سببه
فلم يصح كقوله مالي في المساكين صدقة ولا مال له لا يصح فكذا هنا كذا في الولوالجية ايضا وفي الخلاصة لو قال لله علي ان
اهدي هذه الشاة وهي ملك الغير لا يصح النذر بخلاف قوله لاهدين ولو نوى اليمين كان يمينا انتهى فعلى هذا لا بد ان يزاد
شرط خامس وهو ان لا يكون ما التزمه ملكا للغير الا ان يقال النذر به معصية لكن ليس معصية لذاته وانما هو لحق الغير
وفي الخلاصة لو قال لله علي اطعام المساكين فهو على عشرة عند ابي حنيفة لله علي اطعام مسكين يلزمه نصف صاع من حنطة
استحسانا ولو قال ان فعلت كذا فالف درهم من مالي صدقة لكل مسكين درهم واحد فحنث وتصدق بالكل على مسكين واحد جاز
ولو قال لله علي ان اعتق هذه الرقبة وهو يملكها فعليه ان يفي بذلك ولو لم يف يأثم ولكن لا يجبره القاضي وفي مجموع النوازل
لو قال وهو مريض ان برئت من مرضي هذا ذبحت شاة او علي شاة اذبحها فبرأ لا يلزمه شي ولو قال علي شاة اذبحها واتصدق بلحمها
لزمه ولو قال لله علي ان اذبح جزورا واتصدق بلحمه فذبح مكانه سبع شياه جاز انتهى وهو يدل على ان مرادهم بالواجب الفرض في
قولهم وان يكون من جنسه واجب لان الاضحية واجبة وهو الذبح لا التصدق مع انه صرح بانه لا يصح النذر بالذبح من غير تصريح
بالتصدق بلحمه وقدمنا في باب الاعتكاف وما يجب فيه التتابع من المنذور وكذا في اول كتاب الصوم وفي الولوالجية لو قال لله علي ان
اتصدق بمائة درهم فاخذ انسان فمه فلم يتم الكلام وهو يريد ان يقول ان فعلت كذا فالاحتياط ان يتصدق فرق بين هذا وبين اليمين
بالطلاق فانه اذا وصل الشرط بعدما رفع يده عن فمه لا يقع الطلاق والفرق ان الطلاق محظور فيتكلف لعدمه ما امكن فجعل
هذا الانقطاع غير فاصل كما لو حصل الانقطاع بالعطاس اما الصدقة عبادة فلا يتكلف لعدمها ولو قال ان دخلت الدار
فلله علي ان اتصدق مثلا فدخل لا يلزمه شي لان المثل بمنزلة التشبيه ايجابا فلا يجب الا ان يريد به الايجاب ولو قال ان فعلت
كذا فلله علي ان اكفن الميت او ان اضحي لا يكون يمينا لان تكفين الميت ليس بقربة مقصودة واما التضحية فلان التضحية واجبة
عليه ولو قال لله علي ثلاثون حجة كان عليه بقدر عمره انتهى واشار بقوله وفي به الى انه معين مسمى فلو لم يكن مسمى كقوله ان فعلت
كذا فعلي نذر فان نوى قربة من القربات التي يصح النذر بها كالحج والعمرة فعليه ما نوى لانه يحتمل لفظه فجعل ما نوى كالمنطوق به
وان لم تكن له نية فعليه كفارة اليمين وكذا ان قال ان كلمت ابي فعلي نذر او ان صليت الظهر فان نوى معينا لزمه والا كفر
وفي الولوالجية واذا حلف بالنذر وهو ينوي صياما ولم ينو عددا معلوما فعليه صيام ثلاثة ايام اذا حنث لان ايجاب العبد
معتبر بايجاب الله تعالى من الصيام وادنى ذلك ثلاثة ايام في كفارة اليمين وان نوى صدقة ولم ينو عددا فعليه اطعام
عشرة مساكين لكل مسكين نصف صاع لما ذكرنا انتهى وفي القنية نذر ان يتصدق بدينار على الاغنياء ينبغي ان لا يصح قلت
وينبغي ان يصح اذا نوى ابناء السبيل لانهم محل الزكاة ولو قال ان قدم غائبي فلله علي ان اضيف هؤلاء الاقوام وهم اغنياء لا يصح
ولو نذر ان يقول دعا كذا في دبر كل صلاة عشر مرات لم يصح ولو قال لله علي ان اصلي على النبي عليه الصلاة والسلام في كل يوم كذا
يلزمه وقيل لا يلزمه ولو قال ان ذهبت هذه العلة عني فلله علي كذا فذهبت ثم عادت الى ذلك الموضع لا يلزمه شي انتهى
قوله ولو وصل بحلفه ان شاء الله تعالى بر لقوله عليه الصلاة والسلام من حلف على يمين وقال ان شاء الله تعالى
فقد بر في يمينه الا انه لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا رجوع في اليمين الا اذا كان انقطاعه لتنفس او سعال
ونحوه فانه لا يضر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى ان اليمين منعقدة الا انه لا حنث عليه اصلا لعدم الاطلاع على
مشية الله سبحانه وتعالى وهذا قول ابي يوسف رحمه الله تعالى عليهما التعليق بالمشية ابطال وقال في التبيين واراد
بقوله بر عدم الانعقاد لان فيه عدم الحنث كما ر فاطلق عليه انتهى وقدمنا فائدة الاختلاف في اخر باب التعليق من كتاب

الطلاق واشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله الى انه وكذلك ايضا اذا وصله بالمشية لم يلزمه شي وظاهر كلامهم ان
كل شي تعلق بالقول فالمشية المتصلة به مبطلة له عبادة او معاملة بخلاف المتعلق بالقلب كالنية كما قدمناه في
الصوم والله تعالى اعلم

باب اليمين في الدخول والخروج والسكنى والاتيان وغير ذلك

شروع في بيان الافعال التي يحلف عليها ولا سبيل الى حصرها لكثرتها لتعلقها باختيار الفاعل فيدور القدر الذي
ذكره اصحابنا في كتبهم والمذكور نوعان افعال حسية وامور شرعية وبدا بالاسم وهو الدخول ونحوه لان حاجة الحلول في مكان
الزم للجسم من اكله وشربه وقد ذكر المصنف رحمه الله تعالى في هذا الكتاب من الافعال خمسة الدخول والخروج والسكنى و
الاتيان والركوب والاصل ان الايمان مبنية على العرف عندنا لا على الحقيقة اللغوية كما نقل عن الشافعي ولا على الاستعمال
القرآني كما عن مالك ولا على النية مطلقا كما عن احمد لان المتكلم انما يتكلم بالكلام العرفي اعني الالفاظ التي يراد بها معانيها
التي وضعت لها في العرف كما ان العربي حال كونه من اهل اللغة انما يتكلم بالحقائق اللغوية فوجب صرف الفاظ المتكلم الى ما عهد
انه المراد بها ثم من المشايخ من جرى على هذا الاطلاق فحكم في النوع الذي ذكره صاحب الذخيرة والمرغيناني وهو ما اذا حلف لا
يهدم بيتا فهدم بيت العنكبوت انه يحنث بانه خطأ ومنهم من قيد حمل الكلام على العرف بما اذا لم يمكن العمل بحقيقته ولا يخفى
ان هذا يصير الحقيقة اللغوية الا ما من الالفاظ ليس له وضع لغوي بل احدثه اهل العرف وربما له وضع لغوي ووضع
عرفي يعتبر معناه اللغوي وان تكلم به متكلم من اهل العرف وهذا يهدم قاعدة حمل الايمان على العرف فانه لا يصير المعتبر
الا اللغة الا ما تعذر وهذا بعيد اذ لا شك ان المتكلم لا يتكلم الا بالعرف الذي به التخاطب سواء كان عرف اللغة ان كان من اهل
اللغة او غيرها ان كان من غيرها نعم ما وقع استعماله مشتركا بين اهل اللغة واهل العرف تعتبر اللغة على انها العرف
واما الفرع المذكور فالوجه فيه انه ان كان نواه في عموم يمينه حنث وان لم يخطر له وجب ان لا يحنث لانصراف الكلام الى المتعارف
عند اطلاق لفظ بيت وظهر ان مرادنا بانصراف الكلام الى العرف انه اذا لم يكن له نية كان موجب الكلام ما هو معنى عرفي له
وان كانت له نية شي واللفظ يحتمله انعقد اليمين باعتباره كذا في فتح القدير وفي الحاوي الحصيري والمعتبر في الايمان الالفاظ
دون الاغراض وفي الظهيرية من الفصل الثالث من الهبة رجل اغتاظ على غيره فقال ان اشتريت لك بفلس شيئا فامرأته طالق
فاشترى له بدرهم شيئا لم يحنث في يمينه دل على ان العبرة بعموم اللفظ انتهى وذكر الامام الحلاجي في مختصر الجامع فرعا مبنيه
على ذلك فقال باب اليمين في المساومة حلف لا يشتريه بعشرة حنث باحد عشر ولو حلف البائع لم يحنث به لان مراد المشتري
المطلقة ومراد البائع المفردة هو العرف ولو اشترى او باع بتسعة لم يحنث لان المشتري مستنقص والبائع وان كان مستزيدا
لكن لا يحنث بلا مسمى كمن حلف لا يخرج من الباب او لا يضرب سوطا او لا يشتري بفلس او ليغديه اليوم بالف فخرج من السطح وضرب
بعصا واشترى بدينار وغداه برغيف لم يحنث انتهى وفي التنوير للامام السعودي شارحه والحاصل انه اذا كان في اليمين ملفوظ
به يجوز تعيين احد محتمليه بالغرض واما الزيادة على الملفوظ فلا تجوز بالغرض ففي مسئلة لا ابيعه بعشرة فباعه بتسعة
انما لا يحنث البائع وان كان غرضه المنع عن النقصان لان الناقص عن العشرة ليس في لفظه ولا يحتمله لفظه فلا يتقيد به
انتهى وفي الخلاصة من الجنس الخامس من اليمين في الشرا ولو ان البائع هو الذي حلف فقال عبده حر ان بعت هذا منك بعشرة فباع
بعشرة دراهم ودينار او باحد عشر درهما لم يحنث ولو باعه بتسعة لا يحنث ايضا هذا جواب القياس وفي الاستحسان على
عكس هذا فان العرف بين الناس ان من حلف لا يبيع بعشرة ان لا يبيعه الا باكثر من عشرة فاذا باعه بتسعة يحنث استحسانا
انتهى والحاصل ان بناء الحكم على الالفاظ هو القياس والاستحسان بناؤه على الاغراض وسيأتي انه هل يعتبر في العرف عرف التخاطب
او العمل قوله حلف لا يدخل بيتا لا يحنث بدخول البيت والمسجد والبيعة والكنيسة والدهليز والظلة والصفة لما
قدمنا ان الايمان مبنية على العرف والبيت في العرف ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها واراد بالبيت الكعبة ولو عبر
بها لكان اظهر والبيعة بكسر البا معبد النصارى والكنيسة معبد اليهود والدهليز بكسر الدال ما بين الباب والدار
فارسي معرب كما في الصحاح والظلة الساباط الذي يكون على باب الدار من سقف له جذوع اطرافها على جدار الباب واطرافها
الاخرى على جدار الجار المقابل له وانما قيدنا به لان الظلة اذا كان معناها ما هو داخل البيت مسقفا فانه يحنث بدخوله
لانه يبات فيه واطلق المصنف في الدهليز والصفة وهو مقيد بما اذا لم يصلحا للبيتوتة اما اذا كان الدهليز كبيرا بحيث يبات
فيه فانه يحنث بدخوله لانه مثله يعتاد بيتوتته للضيوف في بعض القرى وفي المدن يبيت فيه بعض الاتباع في بعض الاوقات

فيحنث والحاصل ان كل موضع اذا اغلق الباب صار داخلا لا يمكنه الخروج من الدار وله سعة تصلح للمبيت من سقف يحنث
بدخوله وعلى هذا يحنث بالصفة سواء كان لها اربع حوائط كما هي صفاف الكوفة او ثلاثة على ما صححه في الهداية بعد ان يكون
مسقفا كما هي صفاف ديارنا لانه يبات فيه غاية الامر ان مفتحه واسع وسياتي ان السقف ليس شرطا في مسمى البيت فيحنث وان
لم يكن له الدهليز مسقفا كذا في فتح القدير **قوله** وفي دار بدخولها خربة وفي هذه الدار يحنث وان بنيت دارا اخرى بعد
الانهدام اي في حلفه لا يدخل دارا لا يحنث بدخولها خربة وفيما اذا حلف لا يدخل هذه الدار فانه يحنث بدخولها خربة
وان بنيت دارا اخرى بعد الانهدام لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة اي خراب وقد شهدت
اشعار العرب بذلك والبناء وصف فيها غير ان الوصف في الحاضر لغو والاسم باق بعد الانهدام وفي الغاية بعد ان اراد
بالخربة الدار التي لم يبق فيها بناء اصلا فاما اذا زال بعض حيطانها وبقي البعض فهذه دار خربة فينبغي ان يحنث في المنكر
الا ان يكون له نية كذا في فتح القدير **والاصل** ان الوصف في المعين لغو ان لم يكن داعيا الى اليمين وحاملا عليها وان كان حاملا
عليها تقيدت به كمن حلف لا ياكل هذا البسر فاكله رطبا لم يحنث الا اذا كانت الصفة مهجورة شرعا فحينئذ لا تتقيد بها وان
كانت حاملة كمن حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بصباه كما سياتي قيدنا باليمين لانه لو وكله بشراء دار منكرة فاشترى دارا
خربة نفذ على الموكل لتعرفها من وجه باعتبار بيان الثمن والمحلة والا لم تصح الوكالة للجهالة المتفاحشة وهي في اليمين منكرة
من كل وجه فافترقا واشار المصنف الى انه لو حلف لا يدخل هذا المسجد فهدم فصار صحراء ثم دخله فانه يحنث **وهو مروي**
عن ابي يوسف قال هو مسجد وان لم يكن مبنيا وهذا لان المسجد عبارة عن موضع السجود وذلك موجود في الخرب ولهذا قال
ابو يوسف ان المسجد اذا خرب واستغنى الناس عنه انه يبقى مسجدا الى يوم القيمة كذا في البدائع وقول ابي يوسف ببقاء المسجد
بعد خرابه هو المفتى به كما صرح به الحاوي القدسي من كتاب الوقف **قوله** وان جعلت بستانا او مسجدا او حماما او بيتا
لا كهذا البيت فهدم او بني اخر بيانه ثلاث مسائل الاولى لو حلف لا يدخل هذه الدار فخربت فجعلت بستانا او مسجدا او حماما
او بيتا لا يحنث بدخوله فيه لانها لم تبق دارا لاعتراض اسم اخر عليه وكذا اذا غلب عليها الماء وجعلت نهرا فدخله قيد بالاشارة
مع التسمية لانه لو اشار ولم يسم كما اذا حلف لا يدخل هذه فانه يحنث بدخولها على اي صفة كانت دارا او مسجدا او حماما
او بستانا لان اليمين عقدت على العين دون الاسم والعين باقية كذا في الذخيرة واشار الى انه لو دخله بعدما انهدم المبنى
ثانيا من الحمام وما معه فانه لا يحنث ايضا فانه لا يعود اسم الدارية بالتشديد والى انه لو بنى دارا بعدما انهدم ما بني ثانيا
من الحمام وغيره فانه لا يحنث ايضا لانه غير تلك الدار التي منع نفسه من الدخول فيها الثانية لو حلف لا يدخل هذا البيت
فدخله بعدما انهدم فانه لا يحنث لزوال اسم البيت فانه لا يبات فيه حتى لو بقيت الحيطان وسقط السقف يحنث لانه
يبات فيه والسقف وصف فيه كما في الهداية لان البيت الصيفي ليس له سقف واشار المصنف الى انه لو كان البيت منكرا
فانه لا يحنث بالاولى والحاصل ان البيت لا فرق فيه بين ان يكون منكرا او معرفا فاذا دخله وهو صحراء لا يحنث لزوال الاسم بزوال
البناء واما الدار ففرق بين المنكرة والمعينة كما قدمناه وفي البدائع لو انهدم السقف وحيطانه قائمة فدخله يحنث في المعين
ولا يحنث في المنكر لان السقف بمنزلة الصفة فيه وهي في الحاضر لغو وفي الغائب معتبرة انتهى الثالثة لو حلف لا يدخل
هذا البيت فهدم وبني اخر فدخله لا يحنث لان الاسم لم يبق بعد الانهدام وهذا المبنى غير البناء الذي منع نفسه من دخوله
واشار المصنف الى جنس هذه المسئلة من حيث المعنى وهو ما اذا حلف لا يجلس الى هذه الاسطوانة او الى هذا الحائط
فهدما ثم بنيا بنقضهما لم يحنث لان الحائط اذا هدم زال الاسم عنه وكذا الاسطوانة فبطلت اليمين وكذلك لو حلف لا يكتب
بهذا القلم فكسره ثم براه فكتب به لا يحنث لان غير المبري لا يسمى قلما وانما يسمى انبوبا فاذا كسره فقد زال الاسم فبطلت اليمين
وكذلك اذا حلف على مقص فكسره ثم جعله مقصا غير ذلك لان الاسم قد زال بالكسر وكذلك كل سكين وسيف وقدر كسر
ثم وضع مثله ولو نزع مسمار المقص ولم يكسره ثم اعاد فيه مسمارا اخر حنث لان الاسم لم يزل بزوال المسمار وكذلك ان نزع
نصاب السكين وجعل عليه نصابا اخر لان السكين اسم للحديد ولو حلف على قميص لا يلبسه او قباء محشوا او مبطنا او
جبة مبطنة او محشوة او قلنسوة او خفين فنقض ذلك كله ثم اعاده يحنث لان الاسم بقي بعد النقض يقال قميص
مفتوق وجبة مفتوقة واليمين المنعقدة على العين لا تبطل بتغير الصفة مع بقاء اسم العين وكذلك لو حلف
لا يركب بهذا السرج فنقضه ثم اعاده ولو حلف لا يركب هذه السفينة فنقضها ثم استانف بذلك الخشب فركبها لا يحنث
لانها لا تسمى سفينة بعد النقض **لزوال** الاسم فبطل اليمين ولو حلف لا ينام على هذا الفراش ففتقه وغسله ثم
حشاه وخاطه ونام عليه حنث لان فتق الفراش لا يزيل الاسم عنه ولو حلف لا يلبس شقة غزل بعينها فنقضها وغزلت

فجعلت

وجعلت شقة اخرى لم يحنث لانها اذا نقضت صارت خيوطا وزال الاسم المحلوف عليه ولو حلف على قميص لا يلبسه فقطعه
جبة محشوة فلبسه لا يحنث لان الاسم قد زال فزالت اليمين ولو حلف لا يقرا في هذا المصحف فخلعه ثم الف ورقه وخرزه
ثم قرا فيه حنث لان اسم المصحف باق وان فرقه ولو حلف على نعل لا يلبسها فقطع شراكها وشركها بغيره ثم لبسها حنث لان
اسم النعل باق وانها بعد قطع الشراك ولو حلفت امراة لا تلبس هذه الملحفة فخيط جانباها فجعلت درعا وجعل لها
جيب ثم لبستها لم يحنث لانها درع وليست بملحفة فان اعيدت ملحفة فلبستها حنثت لانها عادت ملحفة بغير تاليف
ولا زيادة ولا نقصان فهي على ما كانت عليه وقال ابن سماعة عن محمد في رجل حلف لا يدخل هذا المسجد فزيد فيه طائفة
فدخلها لا يحنث لان اليمين وقعت على بقعة معينة فلا يحنث بغيرها ولو قال مسجد بني فلان ثم زيد فيه فدخل ذلك الموضع
الذي زيد فيه حنث وكذلك الدار لانه عقد يمينه على الاضافة وذلك موجود في الزيادة ولو حلف لا يدخل في هذا الفسطاط
وهو مضروب في موضع فقلع وضرب في موضع اخر فدخل فيه حنث وكذلك القبة من العيدان وكذلك درج من عيدان
او منبر لان الاسم في هذه الاشياء لا يزول بنقلها من مكان الى مكان كذا في البدائع **قوله** والواقف على السطح داخل وفي طاق
الباب لا اي ليس بداخل لان السطح من الدار الا ترى ان المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد فاذا حلف لا يدخل
هذه فوقف على سطحها من غير دخول من الباب بان توصل اليه من سطح اخر فانه يحنث وقيل في عرفنا لا يحنث وما في المختصر
قول المتقدمين ومقابله قول المتاخرين ووفق بينهما في فتح القدير بحمل ما في المختصر على ما اذا كان للسطح حضير وحمل مقابله
على ما اذا لم يكن له حضير اي ساتر واشار المصنف الى انه لو صعد على شجرة داخلها او قام على حائط فيها فانه داخل فيحنث
ولو كان الحائط مشتركا بينه وبين داره لم يحنث كما في الظهيرية وعلى قول المتاخرين لا والظاهر قول المتاخرين في الكل
لانه لا يسمى داخل الدار عرفا ما لم يدخل جوفها حتى صح ان يقال لم يدخل الدار ولكن صعد سطحها ونحوه وفي التبيين والمختار
ان لا يحنث في العجم لان الواقف على السطح لا يسمى داخلا عندهم واشار المصنف الى انه لو نوى في حلفه لا يدخل دار فلان صحنها
فانه لا يصدق قضاء لكن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى لانهم قد يذكرون الدار ويريدون صحنها وقد نوى ما يحتمله كلامه كما في
البدائع وافاد باطلاقه انه لا فرق في المحلوف عليه بين ان يكون دارا او بيتا او مسجدا فان كان فوق المسجد مسكن فدخله لا يحنث
لانه ليس بمسجد كما في البدائع ايضا واشار بقوله داخل الى ان المحلوف عليه دخول الدار فقط للاحتراز عما اذا حلف لا يدخل
من باب هذه الدار فانه اذا دخلها من غير الباب لم يحنث لعدم الشرط وهو الدخول فان نقب للدار بابا اخر فدخل يحنث لانه عقد يمينه
على الدخول من باب منسوب الى الدار وقد وجد والباب الحادث كذلك فيحنث وان عنى به الباب الاول يدين فيما بينه وبين
الله تعالى لان لفظه يحتمله ولا يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر حيث اراد بالمطلق المقيد وان عين الباب فقال لا ادخل
من هذا الباب فدخل من باب اخر لا يحنث وهذا مما لا شك فيه لانه لم يوجد الشرط وكذا في البدائع قيد بالسطح لانه لو حلف
لا يدخل دار فلان فحفر سردابا تحت دار فلان فدخل في ذلك السرداب او القناة لم يحنث لانه لا يدخل ولو كان للقناة موضع
مكشوف في الدار فان كان كبيرا يستقي منه اهل الدار فاذا بلغ ذلك الموضع حنث لانه من الدار فان اهل الدار ينتفعون به
انتفاع الدار فيكون من مرافق الدار بمنزلة بئر الماء وان كان صغيرا لا ينتفع به اهل الدار وانما هو للضوء لم يحنث لانه ليس من مرافق
الدار ولا يعد داخله داخل الدار ولو اتخذ فلان سردابا تحت داره وجعل بيوتا وجعل لها ابوابا الى الطريق فدخلها الحالف
حنث لان السرداب تحت الدار من بيوتها كذا في المحيط واشار المصنف الى انه لو حلف لا يخرج من هذه الدار فصعد سطحها فانه لا
يحنث لانه داخل وليس بخارج كذا في غاية البيان وفي المحيط لو حلف لا يخرج من هذه الدار وفي الدار شجرة اغصانها خارج الدار
فارتقى تلك الشجرة حتى صار بحال لو سقط سقط في الطريق لا يحنث لان الشجرة بمنزلة بناء الدار انتهى وانما لا يكون داخلا
اذا وقف في طاق الباب لان الباب لاحراز الدار وما فيها فلم يكن الخارج من الدار والمراد بطاق الباب عتبته التي اذا اغلق الباب
كانت خارجة عنه وهي المسماة باسكفة الباب واما العتبة التي لو اغلق الباب تكون داخله فهي من الدار فيحنث بالدخول
فيها ولو كان المحلوف عليه الخروج انعكس الحكم كما نص عليه الحاكم وقيد بكونه واقفا في طاق الباب اي بقدميه لانه لو وقف
باحدى رجليه على العتبة وادخل الاخرى فان استوى الجانبان او كان الجانب الخارج اسفل لم يحنث وان كان الجانب
الداخل اسفل حنث لان اعتماد جميع بدنه على رجله التي هي في الجانب الاسفل كذا في كثير من الكتب وفي الظهيرية معزيا
الى السرخسي الصحيح انه لا يحنث مطلقا انتهى وهو ظاهر لان الانفصال التام لا يكون الا بالقدمين وفي الظهيرية بعده
ولو ادخل راسه واحدى قدميه حنث وافاد المصنف رحمه الله دلالة ان حقيقة الدخول الانفصال من الخارج الى
الداخل فلهذا لو ادخل راسه ولم يدخل قدميه او تناول منها لم يحنث الا ترى ان السارق لو فعل ذلك لم يقطع كما في

او قناة

البدايع ولو دخل الدهليز فانه يحنث ففرق بينهما اذا كان المحلوف على دخوله الدار او البيت ففي الاول يحنث بدخوله دهليزه
وفي الثاني لا واما صحن الدار او البيت ففي الكافي لو حلف لا يدخل بيت فلان ولا نية له فدخل في صحن داره لم يحنث حتى يدخل البيت
لان شرط حنثه الدخول في البيت ولم يوجد ثم قال وهذا في عرفهم واما في عرفنا فالدار والبيت واحد فيحنث ان دخل صحن
الدار وعليه الفتوى انتهى وفي الظهيرية ولو قام على كنيف شارع او ظلة شارعة ان كان مفتح الكنيف والظلة في الدار كان حانثا
وفي المحيط لو دخل حانوتا مشرعا من هذه الدار الى الطريق وليس له باب في الدار فانه يحنث لان من جملة الدار ما احاطت به
الدار وان دخل بستانا في تلك الدار فان كان متصلا بها لم يحنث وان كان في وسطها حنث انتهى وفي القنية حلف لا يدخل داره
فدخل اصطبله لا يحنث وفي الخلاصة معزيا الى فتاوى النسفي لو حلف لا يدخل بيت فلان فجلس على دكان على بابه ان كان
ينتفع به المحلوف عليه وهو تبع لبيته يحنث قال رحمه الله وفيه نظر انتهى وعلى هذا لو دخل حوشا تجاه البيت يحنث والحاصل
انه اذا حلف لا يدخل هذه الدار او دار فلان فانه يحنث بالوقوف على سطحها او حائطها او شجرة فيها او عتبة داخلة الباب
او دهليزها او صحنها او كنيفها او ظلتها بالشرط المذكور او بستانها الذي في وسطها ويحنث بدخولها على اي صفة كان الحالف
راكبا او ماشيا او محمولا بامره حافيا او متنعلا بشرط ان يكون مختارا لما في الظهيرية ولو جاء الى بابها وهو يشتد في المشي
بعدوا فانعثر او انزلق فوقع في الدار اختلفوا فيه والصحيح انه لا يحنث وان دفعته الريح واوقعته في الدار اختلفوا فيه
والصحيح انه لا يحنث ان كان لا يستطيع الامتناع وان كان على دابة فجمحت وانفلتت وادخلته في الدار وهو لا يستطيع
امساكها لا يحنث وان ادخله انسان مكرها فخرج منها ثم دخل بعد ذلك مختارا اختلفوا فيه والفتوى على انه يحنث انتهى
ووجهه ان الشرط لم يوجد بالدخول مكرها بدليل عدم الحنث وقد وجد بالدخول ثانيا مختارا فحنث وسياتي بعد ذلك
ايضاحه ووضع القدم كالدخول فيما ذكرنا لانه صار مجازا عن الدخول وهي مسئلة الحقيقة والمجاز في الاصول وهذا كله
باعتبار الدار واما باعتبار صفتها من الاضافة الى فلان فانه يحنث اذا دخل دارا مضافة الى فلان سواء كان يسكنها بالملك
او بالاجارة او بالعارية وفي المجتبى لو قال ان دخلت دار زيد فعبدي حر وان دخلت دار عمرو فامرأتي طالق فدخل دار زيد
وهي في يد عمرو باجارة يعتق وتطلق اذا لم ينو فان نوى شيئا صدق انتهى وفي المحيط حلف لا يدخل دار فلان وله دار يسكنها
ودار غلة فدخل دار الغلة لا يحنث اذ لم يدل الدليل على دار الغلة وغيرها لان داره مطلقا دار يسكنها انتهى وفي الخانية
حلف لا يدخل دار ابنته وابنته تسكن في دار زوجها او حلف لا يدخل دار امه وامه تسكن في بيت زوجها فدخل الحالف حنث
انتهى وقد وقعت حادثة هي ان رجلا حلف بالطلاق ان اولاده وزوجته لا يطلعون الى بيته فطلع واحد هل يحنث فاجبت
بانه لا يحنث ولا يبر الجمع لانه جمع ليس فيه الالف واللام قال في الواقعات اذا قال والله لا اكلم الفقراء او المساكين او الرجال
فكلم واحدا منهم يحنث لانه اسم جنس بخلاف قوله رجالا او نساء انتهى فقد علم ان الجمع المعرف باللام كالمفرد وغيره على حقيقته
ولا تاثير للاضافة وعدمها بدليل ما في الواقعات ايضا لو قال والله لا اكلم اخوة فلان وله اخ واحد فان كان يعلم يحنث اذا
كلم ذلك الواحد لانه ذكر الجمع واراد الواحد وان كان لا يعلم لا يحنث لانه لم يرد الواحد فبقيت اليمين على الجمع كمن حلف لا ياكل ثلثة
ارغفة من هذا الحب وليس فيه الا رغيف واحد وهو لا يعلم لا يحنث انتهى بلفظه وهو صريح في ان الجمع المضاف كالمنكر لكن قال في
القنية ان احسنت الى اقربائك فانت طالق فاحسنت الى واحد منهم يحنث ولا يراد الجمع في عرفنا انتهى فيحتاج الى الفرق الا ان يدعى
ان في العرف فرقا ولو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ولو حلف لا يدخل دار فلان فدخل دارا مشتركة بينه وبين
فلان ان كان فلان يسكنها يحنث والا فلا ولو حلف لا يدخل دار فلان فاجر فلان داره فدخلها الحالف هل يحنث فيه روايتان
قالوا ما ذكرنا انه لا يحنث ذلك قول ابي حنيفة وابي يوسف لان عندهما لا تبطل الاضافة بالبيع تبطل الاجارة والتسليم وملك
اليد للغير كذا في الظهيرية وهي مسئلة الاصول ايضا قوله ودوام الركوب واللبس والسكنى كالانشاء لا دوام الدخول يعني
لو حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فانه يحنث بالدوام
كما لو ابتدا بها بخلاف ما اذا حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها فانه لا يحنث بالاستمرار فيها والقياس ان يحنث قياسا على الاول
والاستحسان الفرق بين الفصلين وهو ان الدوام على الفعل لا يتصور حقيقة لان الدوام هو البقاء والفعل المحدث عرض
والعرض مستحيل البقاء فيستحيل دوامه وانما يراد بالدوام تجدد امثاله وهذا يوجد في الركوب واللبس والسكنى ولا يوجد
في الدخول لانه اسم للانتقال من العورة الى الحصن والمكث قرار فيستحيل البقاء حقيقة ان الانتقال حركة والمكث سكون
وهما ضدان الا ترى انه يضرب لها مدة يقال ركبت يوما ولبست يوما ولا يقال دخلت يوما قال في التبيين والفارق
بينهما ان كل ما يصح امتداده له دوام كالقعود والقيام والنظر ونحوه وما لا يمتد لا دوام له كالدخول والخروج انتهى

وفي

وفي المجتبى والفارق بينهما صحة قران المدة به كاليوم والشهر وفي فتح القدير ونظير المسئلة حلف لا يخرج وهو خارج لا
يحنث حتى يدخل ثم يخرج وكذا لا يتزوج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستدام الطهارة والنكاح لا يحنث انتهى
والمراد بالدوام المكث ساعة على حالة وقيد به لانه لو نزل من ساعته او نزع الثوب فانه لا يحنث وقال زفر يحنث لوجود
الشرط وان قل ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى منه زمان تحقيقه وسياتي بيانه ان شاء الله تعالى واشار المصنف
الى انه لو قال كلما ركبت فانت طالق وهو راكب ومكث ثلاث ساعات طلقت ثلاثا في كل ساعة طلقة بخلاف ما اذا لم يكن راكبا
وركب فانها تطلق واحدة ولا تطلق بالاستمرار وفي المجتبى وانما يعطى للدوام حكم الابتداء فيما يمتد اذا كانت اليمين حال الدوام
اما اذا كان قبله فلا حتى لو قال كلما ركبت هذه الدابة فلله علي ان اتصدق بدرهم ثم ركبها ودام عليها فعليه درهم واحد
ولو قال ذلك حالة الركوب لزمه في كل ساعة يمكنه النزول درهم قلت وفي عرفنا لا يحنث الا بابتداء الفعل في الفصول كلها
وان لم ينو وفيه عن ابي يوسف ما يدل عليه واليه اشار استاذنا رحمه الله انتهى فافاد ان الساعة التي يكون دواما هي ما يمكنه
النزول فيها واشار المصنف الى انه لو حلف ليدخلنها غدا وهو فيها فمكث حتى مضى الغد حنث لانه لم يدخلها فيه اذ لم
يخرج ولو نوى بالدخول الاقامة فيه لم يحنث والى هنا فرع المصنف من مسائل الدخول لكنه لم يستوفها ونحن نذكر
ما فاته منها لكثير الفائدة ولكثرة الاحتياج الى مسائل الايمان ففي الظهيرية لو حلف لا يدخل في هذه السكة فدخل
دارا من تلك السكة لا من السكة بل من السطح او غيره اختلفوا فيه والصحيح انه لا يحنث اذا لم يخرج الى السكة ولو حلف لا
يدخل سكة فلان فدخل مسجدا في تلك السكة ولم يدخل السكة لا يحنث رجل جالس في بيت من المنزل حلف لا يدخل هذا
البيت فاليمين على ذلك البيت الذي كان جالسا فيه لان ما وراء ذلك البيت يسمى منزلا ودارا هذا اذا كانت اليمين بالعربية فان كان
بالفارسية فاليمين على دخول ذلك المنزل وتلك الدار فان قال عنيت ذلك البيت الذي كنت جالسا فيه صدق ديانة
لا قضاء لان في الفارسية خانه اسم للكل هذا اذا لم يشر الى بيت بعينه فان اشار الى بيت بعينه فالعبرة للاشارة ولو
حلفت ان لا يدخل زوجها دارها فباعته دارها فدخل الزوج وهي تسكنها ان كانت نوت ان لا يدخل دارا تسكنها المرأة
لا يبطل اليمين بالبيع وان لم تكن له نية فاليمين على دار مملوكة لها وقال بعضهم يعتبر في جنس هذه المسائل سبب اليمين
ان كانت اليمين لغيظ من صاحب الدار تبطل اليمين بالبيع وان كانت لضرر الجيران لا تبطل اليمين بالبيع ولو حلف لا يدخل محلة
كذا فدخل دارا لها بابان احدهما مفتوح في تلك المحلة والاخر مفتوح في محلة اخرى حنث في يمينه لان الدار تنسب الى كل
واحدة من المحلتين وعن بعض المشايخ اذا حلف لا يدخل الحمام فدخل المسلخ لا يحنث لانه لا يراد من دخول الحمام ذلك ولو
حلف لا يدخل دار فلان فمات صاحب الدار ثم دخل الحالف ان لم يكن على الميت دين مستغرق لا يحنث لانها انتقلت الى الورثة
بالموت وان كان عليه دين مستغرق قال محمد بن سلمة يحنث لانها بقيت على حكم ملك الميت وقال الفقيه ابو الليث لا يحنث
وعليه الفتوى لانها لم تبق ملكا للميت من كل وجه ولو حلف لا يدخل دارا يشتريها فلان فاشترى فلان دارا وباعها من
الحالف فدخل الحالف لا يحنث ولو اشترى فلان دارا ووهبها للحالف ثم دخل الحالف حنث ولو حلف لا يدخل قرية كذا فدخل
اراضي القرية لا يحنث وتكون اليمين على عمرانها وكذا لو حلف لا يشرب الخمر في قرية كذا فشرب في كرومها واضياعها لا يحنث الا ان
يكون الكروم والضياع في العمران وكذلك لو كان اليمين على البلدة ولو حلف لا يدخل كورة كذا او رستاق كذا فدخل الاراضي
حنث ولو حلف لا يدخل بغداد فمر في الجانبين دخل حنث ولو حلف لا يدخل مدينة السلام لا يحنث ما لم يدخل من ناحية الكرخ
لان اسم بغداد يتناول الجانبين ومدينة السلام لا ولو حلف لا يدخل الري ذكر شمس الائمة السرخسي ان الري في ظاهر الرواية
يتناول المدينة والنواحي وروى هشام عن محمد انه اسم للمدينة حتى لو استاجر دابة الى الري ولم يذكر الى المدينة ولا الى
الرستاق بعينه في ظاهر الرواية تفسد الاجارة وفي رواية هشام لا تفسد ولو حلف لا يدخل بغداد فمر بها في سفينة
روى هشام انه يحنث وقال ابو يوسف لا يحنث ما لم يخرج الى الجدة وهذا بخلاف الصلاة فان البغدادي اذا جاء من الموصل
في السفينة فدخل بغداد فادركته الصلاة وهو في السفينة تلزمه صلاة الاقامة لا صلاة السفر ولو حلف لا يدخل
في الفرات فركب سفينة في الفرات او كان على الفرات جسر فمر على الجسر لا يحنث ما لم يدخل الماء ولو حلف ان لا يدخل هذه الدار
فجعل طريقا فيها وسد الباب الذي كان للبيت قبل ذلك فدخل الحالف هذا البيت من غير ان يدخل هذه الدار قال محمد
يحنث لان البيت صار من الدار انتهى ما في الظهيرية والفتوى على قول ابي يوسف في مسئلة المرور بالسفينة فيما اذا حلف لا
يدخل بغداد كما في الواقعات وذكر في البدايع لو حلف لا يدخل على فلان فدخل عليه بيته فان قصده بالدخول يحنث
وان لم يقصده لا يحنث وكذلك ان دخل عليه بيت غيره فان دخل عليه في مسجد او ظلة او سقيفة او دهليز دار لم

يحنث وان دخل عليه في فسطاط او خيمة او بيت شعر لم يحنث الا ان يكون الحالف من اهل البادية لانهم يسمون ذلك بيتا
والتعويل في هذا الباب على العرف وعن محمد لا يدخل على فلان هذه الدار فدخل الدار وفلان في بيت من الدار لا يحنث وان كان في
صحن الدار يحنث وكذا لو حلف لا يدخل على فلان هذه القرية انه لا يكون داخلا عليه الا اذا دخل في بيته قال محمد لو حلف لا يدخل
على فلان فدخل على فلان بيته وهو يريد رجلا غيره يزوره لم يحنث لانه لم يدخل على فلان لما لم يقصده وان لم تكن له نية يحنث انتهى
وفي الذخيرة قال الصفة اذا لم تكن داعية الى اليمين انما لا تعتبر في المعين اذا ذكرت على وجه التعريف اما اذا ذكرت على وجه الشرط
تعتبر وهو الصحيح الا ترى ان من قال لامرأته ان دخلت هذه الدار راكبة فهي طالق فدخلها ماشية لا تطلق واعتبرت
الصفة في المعين لما ذكرت على سبيل الشرط انتهى وفي الواقعات رجلان حلف كل واحد منهما ان لا يدخل على صاحبه فدخلا
في المنزل معا لا يحنثان لانه لم يدخل واحد منهما على صاحبه قال لاخ امرأته ان لم تدخل بيتي كما كنت تدخل فامرأته طالق فان
كان بينهما كلام يدل على الفور فهو على الفور لان الحال اوجب التقييد والا كانت اليمين على الابد وتقع اليمين على الدخول
المعتاد قبل اليمين حتى لو امتنع الاخ مرة مما كان المعتاد يحنث لان اليمين مطلقة فتنصرف الى الابد انتهى وفي المحيط ولو قال لو
وغيرهما لو قال ان دخلت فلانا بيتي فامرأته طالق فهو على ان يدخل بامره لانه متى دخل بامره فقد ادخله ولو قال ان تركت
فلانا يدخل بيتي فامرأته طالق فهو على الدخول بعلم الحالف فمتى علم ولم يمنع فقد ترك ولو قال ان دخل فلان بيتي فهو على الدخول
امر الحالف به او لم يامر علم به او لم يعلم لان الشرط هو الدخول وقد وجد انتهى وفي المحيط لو قال ان دخل داري هذه احد
فعبدي حر والدار له ولغيره فدخلها هو لم يحنث لان المعرفة لا تدخل تحت النكرة كما لو قال ان تزوج بنتي من رجل لا يدخل الاب
تحت هذا الامر ولو قال ان دخل هذه الدار احد يحنث اذا دخل هو سواء كانت الدار له او لغيره لان النكرة لا تدخل تحت النكرة
ولو قال ان دخل دارك احد فالمنسوب اليه خارج عن اليمين لانه صار معرفا بالاضافة وتمامه فيه وفي الخانية رجل قال
لا امنعن فلانا من دخول داري فمنعه مرة بر في يمينه فان اذاه مرة ثانية ولم يمنعه لا شيء عليه رجل حلف بطلاق امرأته انه لم يدخل
هذه الدار اليوم ثم قال اوهمت وحلف بطلاق امرأة اخرى انه قد دخلها اليوم يلزمه طلاق الاولى ولا يلزمه طلاق الثانية لانه
يقول اليمين الاولى كذب والثانية صدق فلا يحنث في الثانية ولو حلف بعتق عبده انه دخل هذه الدار اليوم ثم قال لم ادخل
وحلف بعتق عبد اخر انه لم يدخلها اليوم ثم رجع وقال قد دخلتها اليوم وحلف بعتق عبد اخر عتق العبيد الثلاث جميعا
لان الاول عتق بالكلام الثاني والاوسط عتق بالكلام الثالث وعتق الثالث يعتق الاول لان الحالف زعم انه كاذب في الكل فيلزمه
عتق الكل ولو قال ان دخلت الكوفة ولم اتزوج فعبدي حر فان دخل قبل التزوج حنث ولو قال فلم اتزوج فهذا على ان يكون التزوج
بعد الدخول حين يدخل ولو قال ان دخلت الكوفة ثم لم اتزوج فهو على ان يتزوج بعد الدخول على الابد انتهى وفي القنية كان في البيت
الشتوي فخاصم امرأته فقال ان دخلت هذا البيت الى العيد فالحلال عليه حرام ثم قال لو نسيت ذلك البيت بعينه يصدق حلف لا
يدخل على هؤلاء القوم ثم دخل عتبة الباب فرآه واحد منهم لا يحنث انتهى وفي الخلاصة قال لامرأته ان دخلت دار ابيك فكل امرأة
اتزوجها فهي طالق فدخل دار ابيها ثم انها حرمت عليه فتزوجها لا تطلق بتلك اليمين لانها معرفة باضافة اليمين اليها فلا تدخل
تحت النكرة هذا في مجموع النوازل وفي النوازل قال لامرأته ان دخلت الدار فنسائي طوالق فدخلت الدار وقع الطلاق عليها وعلى
غيرها والاعتماد على هذا دون ما ذكر في مجموع النوازل ولو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق بغير خسران يشترط قبولها
عند دخول الدار وتفسير غير الخسران ان تهب المهر ثم تدخل الدار انتهى وفي العمدة لو قال لا ادع فلانا يدخل هذه الدار فان لم
تكن الدار ملكا له فالمنع بالقول وفي الملك بالقول والفعل ولو حلف لا يدخل دار فلان فاستعار فلان دار جاره واتخذها وليمة
ودخلها الحالف لا يحنث انتهى وفيه قولهم ان المستعارة تضاف اليه معناه اذا سكنها لا اذا اتخذها وليمة وفي العدة لو قال والله لا
ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار فان دخل الاولى يحنث وان دخل الثانية لا يحنث ولو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل
هذه الدار بنصب اللام فان دخل الدار الاولى اولا ثم دخل الثانية يحنث وان دخل الثانية اولا ثم دخل الاولى لا يحنث لان كلمة او
بمنزلة حتى انتهى وفي منال الفتاوى قال لا ادخل دار فلان او دار الفلان لا فرق بينهما عند ابي يوسف ولو دخل دارا اشتراها بعد
اليمين لا يحنث انتهى ثم شرع المصنف رحمه الله في الكلام على السكنى لانها تعقب الدخول **قوله** لا اسكن هذه الدار او البيت
او المحلة فخرج وبقي متاعه واهله حنث لانه يعد ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا فان السوقي في عامة نهاره في السوق ويقول
اسكن بسكة كذا والبيت والمحلة بمنزلة الدار والمحلة هي المسماة في عرفنا بالحارة قيد بالثلاثة والسكة كالمحلة لانه لو كان اليمين على
المصر او البلد لا يتوقف البر على نقل المتاع والاهل **فيما روي** عن ابي يوسف لانه لا يعد ساكنا في الذي انتقل عنه عرفا بخلاف الاول
وهو المراد بقوله بخلاف المصر والقرية بمنزلة المصر في الصحيح من الجواب كما في الهداية واطلق الساكن فشمل من يشتغل بسكناه او لا

وهو مقيد بالمستقل لان الحالف لو كان سكناه تبعا كابن كبير ساكن مع ابيه او امرأة مع زوجها فحلف احدهما لا يسكن منزله فخرج
بنفسه وترك اهله وماله وهي زوجها وما لها لا يحنث انتهى وقيده الفقيه ابو الليث ايضا بان يكون حلفه بالعربية فلو عقد
بالفارسية لا يحنث اذا خرج بنفسه وترك اهله وماله وان كان مستقلا بسكناه واشار الى انه لو لم يخرج فانه يحنث بالاولى وهو
مقيد بالامكان ولذا قالوا لو بقي فيها اياما يطلب منزلا اخر حتى يجده او خرج واشتغل بطلب دار اخرى لنقل الاهل والمتاع
او خرج لطلب دابة لينقل عليها المتاع فلم يجد اياما لم يحنث وكذا لو كانت امتعة كثيرة فاشتغل بنقلها بنفسه وهو يمكنه
ان يستكري دابة فلم يستكر لم يحنث وكذا لو ابت المرأة ان تنتقل وغلبت وخرج هو ولم يرد العود اليه او منع من الخروج بان
اوثق او منع متاعه فتركه او وجد باب الدار مغلقا فلم يقدر على فتحه ولا على الخروج منه لم يحنث وكذا لو قدر على الخروج
بهدم الحائط ولم يهدم لا يحنث وليس عليه ذلك انما تعتبر القدرة على الخروج من الوجه المعهود عند الناس كما في الظهيرية
بخلاف ما اذا قال ان لم اخرج من هذا المنزل اليوم فامرأته طالق فقيد ومنع عن الخروج او قال لامرأته ان لم تجيئي الليلة فانت
طالق فمنعها والدها حيث تطلق فيهما في الصحيح والفرق ان شرط الحنث في مسئلة الكتاب الفعل وهو السكنى وهو مكره فيه
وللاكراه تاثير في اعدام الفعل والشرط في تلك المسئلة عدم الفعل ولا اثر للاكراه في ابطال العدم وان كان اليمين في الليل
فلم يمكنه الخروج حتى اصبح لم يحنث كذا في التبيين وغيره وفي التجنيس رجل قال لامرأته ان سكنت هذه الدار فانت طالق وكانت
اليمين بالليل فانها معذورة حتى تصبح لانها في معنى المكره في هذه السكنى لانها تخاف الخروج ليلا ولو قال ذلك لرجل لم يكن
معذورا لانه لا يخاف فهذا هو المختار انتهى ولا منافاة لان ما في التبيين مفروض بانه لا يمكنه الخروج وما في التجنيس فيما اذا
كان لا يخاف والواو في قوله وبقي اهله ومتاعه بمعنى او لان الحنث يحصل ببقاء احدهما من غير توقف عليهما فلو قال نويت
التحول ببدني خاصة لم يصدق في القضاء ويدين كما في البدائع وافاد انه لا بد من نقل جميع الاهل والمتاع وهو في الاهل
بالاجماع والمراد بالاهل زوجته واولاده الذين معه وكل من كان آويا يخدمه والقيام بامره كما في البدائع واما
في الامتعة ففيه اختلاف فقال الامام المتاع كالاهل حتى لو بقي وتد حنث لان السكنى تثبت بالكل فتبقى ببقاء شيء منه
وقد صار هذا اصلا للامام حتى قال ببقاء صفة السكون في العصير بمنع من صيرورته خمرا وببقاء مسلم واحد في دار
ارتد اهلها يمنع من صيرورتها دار حرب ولا يرد عليه ان الشيء ينتفي بانتفاء جزئه كالعشرة تنتفي بانتفاء واحد لان
ذلك في الاجزاء اما في الافراد فلا كالرجال لا ينتفي بانتفاء واحد والفرق بين الفرد والجزء انه ان صدق اسم الكل على
كل واحد فالاحاد افراد والا فاجزاء كما عرف في بحث العام في الاصول وقال ابو يوسف يعتبر نقل الاكثر لتعذر نقل الكل
في بعض الاوقات وقال محمد يعتبر نقل ما تقوم به السكنى لان ما وراءه ليس من السكنى وقد اختلف الترجيح فالفقيه ابو
ابو الليث في شرح الجامع الصغير رجح قول الامام واخذ به كما في غاية البيان والمشايخ استثنوا منه ما لا يتاتى به السكنى
كقطعة حصير ووتد كما ذكره في التبيين وغيره ورجح في الهداية قول محمد بانه احسن وارفق بالناس ومنهم من صرح
بان الفتوى عليه كما في فتح القدير وصرح كثير كصاحب المحيط والفوائد الظهيرية والكافي بان الفتوى على قول ابي يوسف
فقد اختلف الترجيح كما ترى والافتاء بمذهب الامام اولى لانه احوط وان كان غيره ارفق ويتفرع على كون السكنى تبقى ببقاء
اليسير من المتاع عنده انه لو انتقل المودع وترك الوديعة لا غير في المنزل المنتقل عنه لا يضمن وعندهما يضمن كما قال
ذكره البزازي في فتاواه من كتاب الاجارة من فصل الخياط والنساج وفي المحيط لو حلف لا يسكن دار فلان فسكن
منزلا منها حنث لان الدار هكذا تسكن عادة فان عنى ان لا يسكنها كلها لا يحنث حتى يسكنها كلها لان الدار حقيقة اسم
للجميع فقد نوى الحقيقة وظاهر كلام المصنف انه لو نقل اهله ومتاعهما فانه يبر سواء سكن في منزل اخر او لا وفيه
اختلاف ففي الهداية وينبغي ان ينتقل الى منزل اخر بلا تاخير حتى يبر فان انتقل الى السكة او الى المسجد قالوا لا يبر دليله
في الزيادات ان من خرج بعياله من مصره فلم يتخذ وطنا اخر يبقى وطنه الاول في حق الصلاة كذا هذا انتهى وفي
فتح القدير واطلاق عدم الحنث اوجه وكون وطنه باقيا في حق اتمام الصلاة ما لم يستوطن غيره لا يستلزم تسميته
ساكنا عرفا بذلك المكان بل يقطع من العرف فيمن نقل اهله وامتعته وخرج مسافرا انه لا يقال فيه انه ساكن انتهى
وفصل الفقيه ابو الليث تفصيلا حسنا فقال ان لم يسلم دار الاجارة الى اصلها حنث وان سلمها لا وفي الظهيرية
والصحيح انه يحنث ما لم يتخذ مسكنا اخر ولم يستوف المصنف رحمه الله مسائل اليمين على السكنى ونحن نذكرها تتميما للفائدة
ففي البدائع لو حلف لا يسكن هذه الدار ولم يكن ساكنا فيها فالسكنى فيها ان يسكنها بنفسه وينقل اليها من متاعه ما
يبات فيه ويستعمله في منزله فاذا فعل ذلك فهو حانث واما المساكنة فاذا كان رجل ساكنا مع رجل في دار فحلف

احدهما ان لا يساكن صاحبه فان اخذ في النقلة وهي ممكنة والا حنث والنقلة على الخلاف المتقدم فان لم ينتقل للحال
حنث لان البقاء على المساكنة مساكنة ومتى ان جمعهما منزل واحد فان وهب متاعه للحالف عليه او اودعه او اعاره
ثم خرج في طلب منزل فلم يجد منزلا اياما ولم يات الدار التي فيها صاحبه قال محمد ان كان وهب له المتاع وقبضه منه وخرج
من ساعته وليس من رايه العود فليس بساكن وكذلك ان اودعه المتاع ثم خرج لا يريد العود الى ذلك المنزل وكذلك
العارية ولو كان له في الدار زوجة فراودها الخروج فابت ولم يقدر على اخراجها فانه لا يحنث ببقائها واذا حلف لا
يساكن فلانا فساكنه في عرصة دار او بيتا او غرفة حنث فان ساكنه في دار هذا في حجرة وهذا في حجرة او هذا في منزل
وهذا في منزل حنث الا ان تكون دارا كبيرة قال ابو يوسف مثل دار الرقيق ودار الوليد بالكوفة وكذا كل دار عظيمة فيها
مقاصير ومنازل وعن محمد اذا حلف لا يساكن فلانا ولم يسم دارا فسكن هذا في حجرة وهذا في حجرة لم يحنث الا ان يساكنه
في حجرة واحدة فان سكن هذا في بيت من دار وهذا في بيت آخر وقد حلف لا يساكنه ولم يسم دارا حنث في قولهم لان بيوت الدار
الواحدة كالبيت الواحد وقال ابو يوسف فان ساكنه في حانوت في السوق يعملان فيه عملا او يبيعان تجارة فانه لا يحنث
الا بالنية او يكون بينهما كلام يدل عليها قالوا اذا حلف لا يساكن فلانا بالكوفة ولا نية له فسكن احدهما دارا والآخر في اخرى
في قبيلة واحدة او محلة واحدة او درب واحد فانه لا يحنث حتى يجمعهما السكنى في دار لان المساكنة المخالطة وذكر الكوفة
لتخصيص اليمين بها حتى لا يحنث بمساكنته في غيرها ولو حلف الملاح ان لا يساكن فلانا في سفينة مع كل اهله ومتاعه
واتخذها منزله حنث وكذلك اهل البادية اذا جمعهم خيمة وان تفرقت الخيام لم يحنث وان تقاربت واذا حلف انه لا ياوي
مع فلان او لا ياوي في مكان او دار او بيت فالايواء الكون ساكنا في المكان او مع فلان في مكان قليلا كان المكث او كثيرا ليلا
كان او نهارا فان نوى اكثر من ذلك فهو على ما نوى فاذا حلف لا يبيت مع فلان او لا يبيت في مكان كذا فالمبيت بالليل حتى يكون
منه اكثر من نصف الليل وان كان اقل لم يحنث وسواء نام في الموضع او لم ينم فلو حلف لا يبيت الليلة في هذه الدار وقد ذهب
ثلثا الليل ثم بات بقية ليلته قال محمد لا يحنث لان البيتوتة اذا كانت تقع على اكثر الليل فقد حلف على ما لا يتصور فلم تنعقد
يمينه انتهى وفي الواقعات حلف لا يسكن فلانا فنزل منزله فمكث فيه يوما او يومين لا يحنث لانه لا يكون ساكنا معه حتى يقيم
معه في منزله خمسة عشر يوما وهذا بمنزلة ما لو حلف لا يسكن الكوفة فمر بها مسافرا فنوى اربعة عشر يوما لا يحنث فان
نوى خمسة عشر يوما يحنث ولو سافر الحالف فسكن فلان مع اهله قال ابو حنيفة يحنث وقال ابو يوسف لا وعليه الفتوى
لان الحالف لم يساكنه حقيقة انتهى وفي الظهيرية لو حلف لا يساكن فلانا فدخل فلان دار الحالف غصبا فاقام الحالف
معه حنث علم الحالف بذلك او لم يعلم وان خرج الحالف باهله واخذ بالنقل حين نزل الغاصب لم يحنث ولو حلف لا يساكن
فلانا فساكنه في مقصورة او في بيت واحد من غير اهل ومتاع لا يحنث ولو حلف لا يساكن فلانا في دار وسمى دارا بعينها
فقاسماها وضربا بين كل واحد بينهما حائطا وفتح كل واحد منهما لنفسه بابا ثم سكن الحالف في طائفة والآخر في طائفة
حنث الحالف ولو لم يعين الدار في يمينه ولكن ذكر دارا على التنكير وباقي المسئلة بحالها لا يحنث ولو حلف لا يساكن فلانا
شهر كذا فساكنه ساعة في ذلك الشهر حنث لان المساكنة مما لا يمتد ولو قال لا اقيم بالرقة شهرا لا يحنث ما لم يقم جميع ولو حلف
لا يسكن الرقة شهرا فسكن ساعة حنث ولو حلف لا يبيت الليلة في هذا المنزل فخرج بنفسه وبات خارج المنزل واهله ومتاعه
في المنزل لا يحنث وهذه اليمين تكون على نفسه لا على المتاع ولو حلف لا يبيت على سطح هذا البيت وعلى البيت غرفة وارض الغرفة
سطح البيت يحنث ان بات عليه ولو حلف لا يبيت على سطح فبات على هذا لا يحنث ولو قال والله لا ابيت في منزل فلان غدا فهو باطل
الا ان ينوي الليلة الجائية وكذا لو قال بعدما مضى اكثر الليلة ولو قال لا اكون غدا في منزل فلان فهو على ساعة من الغد
انتهى وفي الخلاصة لو قال والله لا اسكن هذه الدار الا ثلاثين يوما او قال لا سكنن مدة الدار ثلاثين يوما له ان يعرف
ولو حلف لا يسكن هذه القرية فذهب الى ما هو الشرط ثم عاد وسكن يحنث هذا في الفتاوى الصغرى وافتى القاضي الامام
انه ان نوى الفور لا يحنث اذا عاد وسكن وكذا اذا كان هناك مقدمة الفور وفي المحيط حلف لا يقعد في هذه الدار ولا نية
له قالوا ان كان ساكنا فيها فهو على السكنى وان لم يكن ساكنا فهو على القعود حقيقة ولو قال والله لا يجمعني واياك سقف بيت فهذا على
المجالسة فان جالسه في بيت او فسطاط او سفينة او خيمة حنث وان صلى في مسجد جماعة فصلى الآخر معه في القوم لم يحنث
وان كان احدهما في المسجد فجاء الآخر فجلس اليه فقد حنث وان جلس بعيدا منه ولم يجلس اليه لم يحنث وكذلك البيت
الواحد اذا كان يجلس هذا في مكان وهذا في مكان غير مجالس له لا يحنث انتهى **قوله** لا يخرج فاخرج محمولا بامره حنث وبرضاه
لا بامره او مكرها لا اي لا يحنث وهو شروع في بعض مسائل الحلف على الخروج فاذا حلف لا يخرج من المسجد مثلا فامر

انسانا فحمله واخرجه حنث لان فعل المامور مضاف الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت ولو اخرجه انسان مكرها
لم يحنث لان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر ولو حمله برضاه لا بامره لا يحنث في الصحيح لان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا
واذا لم يحنث فيهما لا تنحل في الصحيح لعدم فعله وقال السيد ابو شجاع تنحل وهو ارفق بالناس ويظهر اثر هذا الاختلاف
فيما لو دخل بعد هذا الاخراج هل يحنث فمن قال انحلت قال لا يحنث وهذا بيان كونه ارفق بالناس ومن قال لم تنحل قال
حنث ووجبت الكفارة وهو الصحيح كذا في فتح القدير وصوابه ان كان الحلف بانه لا يخرج ان يظهر فيما لو دخل بعد هذا
الاخراج ثم خرج وان كان الحلف بانه لا يدخل فنعم **قيد بكونه اخرج مكرها** اي حمله المكره واخرجه لانه لو خرج بنفسه
مكرها وهو الاكراه المعروف وهو ان يتوعده حتى يفعل فانه حينئذ يحنث لما عرف ان الاكراه لا يعدم الفعل عندنا ونظيره
ما لو حلف لا ياكل هذا الطعام فاكره عليه حتى اكله حنث ولو اوجر في حلقه لا يحنث كذا في فتح القدير وبهذا ظهر ان
هذا الحكم لا يختص بالحلف على الخروج لانه لو حلف لا يدخل فادخل محمولا بامره حنث وبرضاه لا بامره او مكرها لا وفي
المجتبى لو هبت به الريح وادخلته لم يحنث وفي الاجناس كلام وفيمن زلق فوقع فيها او كان راكبا دابة فانفلتت ولم يستطع
امساكها فادخلته خلاف انتهى وفي البدائع الخروج هو الانفصال من الحصن الى العورة على مضادة الدخول
فلا يكون المكث بعد الخروج خروجا كما لا يكون المكث بعد الدخول دخولا ثم الخروج كما يكون من البلدان والدور والمنازل
والبيوت يكون من الاخبية والفساطيط والخيم والسفن لوجوده والخروج من الدور المسكونة ان يخرج الحالف بنفسه
ومتاعه وعياله كما اذا حلف لا يسكن والخروج من البلدان والقرى ان يخرج الحالف ببدنه خاصة ولو قال والله لا اخرج
وهو في بيت من الدار فخرج الى صحن الدار لم يحنث الا ان ينوي فان نوى الخروج الى مكة او خروجا من البلد لم يصدق قضاء
ولا ديانة لان غير المذكور لا يحتمل التخصيص ولو قال ان خرجت من هذه الدار فانت طالق فخرجت منها من الباب اي باب كان
ومن اي موضع كان من فوق حائط او سطح او نقب حنث لوجود الشرط وهو الخروج من الدار ولو قيد بباب هذه الدار
لم يحنث بالخروج من غير الباب قديما كان الباب او حادثا ولو عين بابا في اليمين تعين ولا يحنث بالخروج من غيره انتهى **قوله**
كلا يخرج الا الى جنازة فخرج اليها ثم اتى حاجة يعني لا يحنث لان الموجود خروج مستثنى والمضي بعد ذلك ليس بخروج وفي
البدائع لو قال ان خرجت من هذه الدار الا الى المسجد فانت طالق فخرجت تريد المسجد ثم بدا لها فذهبت الى غير المسجد لم تطلق
لما ذكرنا واشار المصنف الى انه لو قال ان خرجت من هذه الدار مع فلان فانت طالق فخرجت وحدها ثم خرج فلان
فلحقها فانه لا يحنث لان كلمة مع للقران فيقتضي مقارنتهما في الخروج ولم يوجد لان المكث بعد الخروج ليس بخروج كما في
البدائع ايضا ولو خرج في مسئلة الكتاب لغير الجنازة فانه يحنث لوجود الشرط والاعتبار للقصد عند الخروج قال
في الظهيرية لو قال لها ان خرجت الى منزل ابيك فانت كذا فهو على الخروج عن قصد انتهى وفي المحيط حلف المراة ان لا تخرج
الى اهلها قال ابو يوسف اهلها ابواها وليس احد سواهما امثلها فان لم يكن لها ابوان فاهلها كل ذي رحم محرم منها
فان لم يكن لها الا الام مطلقة فاهلها منزل امها فان كان الاب متزوجا والام متزوجة فالاهل منزل الاب دون منزل
الام انتهى **قوله** لا يخرج او لا يذهب الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث وفي لا ياتيها لا اي لا يحنث **والفرق** بين الخروج
والاتيان ان الخروج على قصد مكة قد وجد وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال من الداخل الى الخارج واما الاتيان
فعبارة عن الوصول قال الله تعالى فاتيا فرعون فقولا واختلف في الذهاب فقيل هو كالاتيان وقيل كالخروج وهو الاصح
لانه عبارة عن الزوال اطلق في الحنث في الخروج وهو مقيد بما اذا جاوز عمران مصره على قصدها فلو خرج قاصدا
مكة ولم يجاوز عمرانه لا يحنث كما في الظهيرية وغيرها كانه ضمن لفظ خرج معنى سافر للعلم بان المضي اليها سفر لكن
على هذا لو لم يكن بينه وبينها مدة سفر ينبغي ان يحنث بمجرد انفصاله من الداخل كما في فتح القدير وفي المحيط حلف لا يخرج الى
بغداد اليوم فخرج من باب داره يريد بغداد ثم بدا له ورجع لا يحنث ما لم يجاوز عمران مصره لهذه النية بخلاف ما اذا حلف
لا يخرج الى جنازة فلان والمسئلة بحالها يحنث **والفرق** ان الخروج الى بغداد سفر والسفر لا يعد سفرا ما لم يجاوز عمران مصره
ولا كذلك في الخروج الى الجنازة ولو كان في منزل من داره في المسئلة الثانية فخرج الى صحن الدار ثم رجع لا يحنث ما لم
يخرج من باب الدار لانه لا يعد خارجا في جنازة فلان ما دام في داره كما لا يعد خارجا الى بغداد ما دام في مصره
فاستويا المسئلتان انتهى وفي البدائع قال عمر بن اسد سالت محمدا عن رجل حلف ليخرجن من الرقة ما الخروج قال اذا
جعل البيوت خلف ظهره لان من حصل في هذه المواضع جاز له القصر انتهى **فالحاصل** ان الخروج ان كان من البلد فلا
فلا يحنث حتى يجاوز عمران مصره سواء كان الى مقصده مدة سفر او لا وان لم يكن خروجا من البلد فلا يشترط مجاوزة

العمران وأشار المصنف إلى أنه لو حلف أن لا يخرج إلى مكة ماشيا فخرج من أبيات المصر ماشيا يريد به مكة ثم ركب حنث
ولو خرج راكبا ثم نزل فمشى لا يحنث كذا في الظهيرية وفيها أيضا رجل قال والله لأخرجن مع فلان العام إلى مكة إذا خرج مع
فلان حتى جاوز البيوت وصار بحيث يباح له قصر الصلاة بر في يمينه وإن بدا له أن يرجع من غير ضرر ولو حلف أن لا يخرج
من بغداد فخرج مع جنازة والمقابر خارجة من بغداد حنث ولو قال لامرأته إن خرجت من ههنا اليوم فأنت إن رجعت إلى
سنة فأنت طالق ثلاثا فخرجا اليوم إلى الصلاة أو غيرها ثم رجعت فإن كان سبب اليمين خروج الانتقال والسفر لا تطلق
انتهى وفي القنية استقبل الزوجان من الرستاق إلى قرية فلحقه الديوان فقال لها اخرجي معي حيث كان فيه فأبت إلى الجهة فقال
إن لم تخرجي معي فكذا فإن كان قد تأهب للخروج فهو على الفور وإلا فلا وإن خرجت معه في الحال إلى الدرب القريب ثم رجعت
بر وإن أراد زوجها الخروج أصلا انتهى وفي المحيط ولو حلف لا يخرج من الري إلى الكوفة فخرج من الري يريد مكة وطريقه
إلى الكوفة ينظر إن كان حيث خرج نوى أن يمر بالكوفة حنث وإن نوى أن لا يمر بالكوفة ثم بدا له بعدما خرج فسار إلى موضع آخر
يقصر فيه الصلاة فقصد أن يمر بالكوفة لا يحنث انتهى ثم في الخروج والذهاب تشترط النية عند الانفصال للحنث كما قدمنا
وفي الإتيان لا يشترط بل إذا وصل إليها حنث نوى أو لم ينو لأن الخروج متنوع يحتمل الخروج إليها وإلى غيرها وكذا الذهاب فلا بد
من النية عند ذلك كالخروج إلى الجنازة بخلاف الإتيان لأن الوصول غير متنوع وفي المحيط ليأتينه فأتاه فلم يؤذن له لا يحنث
وفي الذخيرة إذا حلف الرجل أن لا يأتي امرأته عرس فلان فذهب قبل العرس وكان ثمة حتى مضى العرس لا يحنث هكذا ذكر في
المنتقى وعلله فقال لأنها ما أتت العرس بل العرس أتاها ولو حلف لا يأتي فلانا فهو على أن يأتي منزله أو حانوته لقيه أو لم يلقه
فإن أتى مسجده لم يحنثه رواه إبراهيم عن محمد وفي المنتقى رجل لزم رجلا وحلف الملزم ليأتينه غدا فأتاه في الموضع الذي لزمه
فيه لا يبر حتى يأتي منزله فإن كان لزمه في منزله فحلف ليأتينه غدا فتحول الطالب من منزله فأتى الحالف المنزل الذي كان فيه
الطالب فلم يجده لا يبر حتى يأتي المنزل الذي تحول إليه ولو قال إن لم آتك غدا في موضع كذا فعبدي حر فأتاه فلم يجده فقد
بر لأنه هنا على إتيان ذلك الموضع وهذا بخلاف ما إذا قال إن لم أوافك غدا في موضع كذا فأتى الحالف لذلك الموضع فلم يجده
حيث يحنث لأنه هنا على أن يجتمعا انتهى وقيد بالإتيان لأن العيادة والزيارة لا يشترط فيهما الوصول ولذا قال في الذخيرة
إذا حلف ليعودن فلانا أو ليزورنه فأتى بابه فلم يؤذن له فرجع ولم يصل إليه لا يحنث وإن أتى بابه ولم يستأذن حنث قال في
المحيط وعلى قياس من قال إن لم أخرج من هذا المنزل اليوم فمنع أو قيد حنث فيجب أن يحنث مما في الوجهين وهو المختار
انتهى ولو قال إن لم أرسل إليك نفقتك هذا الشهر فأنت طالق فأرسل بها على يد إنسان وضاعت من يد الرسول لا يحنث
لأنه قد أرسل وكذا إذا قال إن لم أبعث إليك نفقة هذا الشهر ولو قال إن لم يجئك غدا متاع كذا فأنت طالق فبعث به
مع إنسان قال إن كان مراده وصول عين المتاع إليه لا يحنث وإن كان غرضه أن يحمل بنفسه يحنث ولو قال الرجل لأصحابه
إن لم أذهب بكم الليلة إلى منزلي فامرأته طالق فذهب بهم بعض الطريق فأخذهم العسس فحبسهم لا تطلق امرأته هكذا
حكي عن الفقيه أبي جعفر قال الفقيه أبو الليث هذا الجواب يوافق قولهما في مسألة الكوز وقدم في أول النوع
الصدر الشهيد في جنس هذه المسائل بخلاف هذا انتهى ما في الذخيرة ولم أر من صرح بلفظ الرواح من أئمتنا وهو كثير الوقوع
في كلام المصريين وفي أيمانهم لكن قال الأزهري لغة العرب أن الرواح الذهاب سواء كان أول الليل أو آخره أو في الليل قال
النووي في شرح مسلم من كتاب الجمعة بعد نقله وهذا هو الصواب انتهى فعلى هذا إذا حلف لا يروح إلى كذا فهو بمعنى لا يذهب
وهو بمعنى الخروج يحنث بالخروج عن قصد وصل أو لا قوله ليأتينه فلم يأته حتى مات حنث في آخر حياته لأن البر قبل
ذلك مرجو ولا خصوصية للإتيان بل كل فعل حلف أنه يفعله في المستقبل وأطلقه ولم يقيده بوقت لم يحنث حتى يقع
الإياس عن البر مثل ليضربن زيدا أو ليعطين فلانا أو ليطلقن زوجته وتحقق اليأس عن البر يكون بفوت أحدهما فلذا قال في
غاية البيان وأصل هذا أن الحالف في اليمين المطلقة لا يحنث ما دام الحالف والمحلوف عليه قائمين لتصور البر فإذا فات أحدهما
فإنه يحنث انتهى وظاهره أن الضمير في قوله حتى مات يعود إلى أحدهما أيهما كان سواء كان الحالف والمحلوف عليه لا أنه خاص
بالحالف كما هو المتبادر من العبارة وقيد باليمين المطلقة لأنها لو كانت موقتة كقوله إن لم أدخل هذه الدار اليوم فعبده حر
فإن الحنث معلق بآخر الوقت حتى إذا مات الحالف قبل خروج الوقت ولم يدخل الدار لا يحنث ولما إذا مضى الوقت قبل
دخوله وهو حي عتق العبد كذا في غاية البيان ثم اعلم أن اليمين المطلقة لا تكون على الفور إلا بقرينة ففي الظهيرية في
الفصل السابع ولو حلفه أي فلانا ليضربنه فالنية على القرب والبعيد والضرب متى شاء إلا أن يعني الفور وفي
فتاوى أبي الليث رجل أراد أن يواقع امرأته وكانت امرأته على باب الدار فقال لها إن لم تدخلي معي في الدار فأنت كذا فدخلت

بعدما سكنت شهوته وقع الطلاق عليها وإن دخلت قبل ذلك لم تطلق وفي الفصل الخامس حلف ليضربن غلامه في كل حق
وباطل فليس له نية فهو على أن يضربه كلما شكى إليه بحق أو باطل ولا تكون نيته على فور الشكاية ما لم ينو ذلك انتهى وسيأتي
تمام مسائل الفور إن شاء الله تعالى قريبا قوله ليأتينه إن استطاع فهي استطاعة الصحة لأنها المرادة في العرف وهي
سلامة الآلات وصحة الأسباب وفسرها محمد رحمه الله بقوله إذا لم يمرض ولم يمنعه السلطان ولم يجئ أمر لا يقدر على إتيانه
فلم يأته حنث انتهى فعلى هذا المراد بسلامة الآلات صحة الجوارح فالمريض ليس بمستطيع والمراد بصحة الأسباب تهيئة
لإرادة الفعل على وجه الاختيار فخرج الممنوع ولذا ذكر في الاختيار أنها سلامة الآلات ورفع الموانع وفي المبسوط
الاستطاعة رفع الموانع انتهى فينبغي أنه إذا نسي اليمين لا يحنث لأن النسيان مانع وكذا لو جن فلم يأته حتى مضى الغد لا
يحنث ولذا قال في غاية البيان وحدها التهيؤ لتنفيذ الفعل على إرادة المختار قوله وإن نوى القدرة دين أي صدق
فيما بينه وبين الله تعالى لأنه حقيقتها فيما يقارن الفعل ويطلق الاسم على سلامة الآلات وصحة الأسباب في المتعارف
فعند الإطلاق ينصرف إليه وصحت نية الأول ديانة لأنه حقيقة كلامه وظاهر كلامه أنه لا يصدق قضاء لأنه خلاف
الظاهر وقيل يصدق أيضا قضاء لأنه نوى حقيقة كلامه وإذا صدق لا يتصور حنثه أبدا لأنها لا تسبق الفعل ورجح
في فتح القدير الأول بأنه أوجه لأنه وإن كان مشتركا بينهما لكن تعورف استعماله عند الإطلاق عن القرينة لأحد المعنيين
بخصوصه وهو سلامة الآلات الفعل وصحة أسبابه فصار ظاهرا فيه بخصوصه فلا يصدقه القاضي في خلاف
الظاهر انتهى وقد أظهر الزاهدي في المجتبى اعتزاله في هذا المحل كما أظهره في القنية في موضعين من ألفاظ التكفير وعبارته
في المجتبى قلت وفي قوله حقيقة الاستطاعة فيما يقارن الفعل نظر قوي لأنه بناه على مذهب الأشعرية والسنية أن القدرة
تقارن الفعل وأنه باطل إذ لو كان كذلك لما كان فرعون وهامان وسائر الكفرة الذين ماتوا على الكفر قادرين على الإيمان
وكان تكليفهم بالإيمان تكليفا بما لا يطاق وكان إرسال الرسل والأنبياء وإنزال الكتب والأوامر والنواهي والوعد والوعيد
ضائعة في حقهم انتهى وهو غلط لأن التكليف ليس مشروطا بهذه القدرة حتى يلزم ما ذكره وإنما هو مشروط بالقدرة
الظاهرة وهي سلامة الآلات وصحة الأسباب كما عرف في الأصول قوله لا تخرجي إلا بإذني شرط لكل خروج إذن بخلاف
إلا أن وحتى أي بخلاف لا تخرجي إلا أن آذن لك أو حتى آذن لك فأذن لها مرة انتهت اليمين حتى لو خرجت بإذنه ثم خرجت
بعده بغير إذنه لا يحنث والفرق أن المستثنى في الأول خروج مقرون بالإذن لأنه مفرغ للمتعلق فصار المعنى إلا خروجا
ملصقا به فما لم يكن ملصقا بالإذن فهو داخل في اليمين لعموم النكرة فيحنث به وفي الثاني الإذن غاية أما في حتى فظاهر وأما
في إلا أن فيتجوز بها فيها لتعذر الاستثناء إذ الإذن من الخروج والمرة يتحقق فينتهي المحلوف عليه وأما لزوم تكرار الإذن
في دخول بيوته عليه السلام مع تلك الصيغة إلا أن يؤذن لكم فبدليل خارجي وهو تعليله بالأذى إن ذلكم كان يؤذي
النبي وتمامه في الأصول في بحث الباء ولا يرد أن إلا أن إذن بمعنى إلا بإذن لأن أن والفعل في تأويل المصدر ولا بد من تقدير
الباء وإلا صار المعنى إلا خروجا إذن فيصار كالمسألة الأولى لأنه يلزم أحد الأمرين إما ما ذكر من تقدير الباء محذوفة
أو ما قلنا من جعلها بمعنى حتى مجازا أي حتى آذن لك وعلى الأول يكون كالأول وعلى الثاني ينعقد على إذن واحد فلا بد
لم في إلا أن أحد المجازين ووجب الراجح منهما ومجاز غير الحذف أولى من مجاز الحذف عندهم لأنه تصرف في نفس اللفظ
ومجاز الحذف تصرف في ذاته بالإعدام مع الإرادة وأشار المصنف بقوله شرط أنه لو نوى الإذن مرة واحدة لم يصدق
قضاء وعليه الفتوى كما في الولوالجية لكنه يصدق ديانة لأنه يحتمل كلامه فيستعار بمعنى حتى لكنه خلاف الظاهر
فلا يصدقه القاضي بخلاف ما إذا نوى التعدد في المسألة الثانية حيث يصدق قضاء لأنه محتمل كلامه وفيه تشديد
على نفسه ونقل قوله إلا بإذني بغير إذني فيشترط لكل خروج إذن لأن المعنى فيهما واحد مع وجود الباء والرضا والأمر
والعلم كالإذن فيما ذكرنا وكذلك إن خرجت إلا بقناع أو ملحفة ولو قال لها أذنت لك في الخروج كلما أردت فخرجت مرة
بعد أخرى لا يحنث فإن نهاها عن الخروج بعد ذلك صح النهي في قول محمد وبه أخذ الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل
ولو أذن لها في الخروج ثم قال لها كلما نهيتك فقد أذنت لك فنهاها لا يصح نهيه إياها ولو أذن لها بالعربية ولا تحسن
بالعربية فخرجت حنث كما لو أذن لها وهي نائمة أو غائبة لم تسمع حنث وقال بعضهم هذا قول أبي حنيفة ومحمد أما على قول
أبي يوسف فهو يكون إذنا وقال بعضهم الإذن يصح بدون العلم والسماع في قولهم وإنما الخلاف بينهم في الأمر على قول أبي حنيفة
ومحمد لا يثبت الأمر بدون العلم والسماع والصحيح أن على قولهما لا يكون الإذن إلا بالسماع لأن الإذن إيقاع الخبر في الأذن
وذلك لا يكون إلا بالسماع وأجمعوا أن إذن العبد في التجارة لا يكون إلا بالسماع ولو كنست البيت هذه المرأة فخرجت

الى باب الدار لكنس الباب حنث لانها خرجت بغير اذنه ولو اذن لها في الخروج الى بعض فلم تخرج ثم خرجت في وقت اخر الى بعض
اهلها قال الفقيه ابو الليث احاف ان تحنث ولو ان المراة سمعت سايلا يسال شيا بعدما منعها زوجها عن الخروج الا باذنه
فقال لها الزوج ادفع هذه الكسوة اليه فان كان السايل بحيث لا تقدر المراة على الدفع اليه الا بالخروج فخرجت لا يحنث
والا فيحنث ولو قالت لزوجها نويتا ان اخرج حتى اصير مطلقة فقال الزوج نعم فخرجت طلقت لان كلام الزوج هذا
للتهديد لا للاذن ولو قال لها اخرجي اما والله لو خرجت ليجزينك الله تعالى ونحو ذلك قال محمد لا يكون اذنا وكذا لو غضبت
المراة وتاهبت للخروج فقال الزوج دعوها تخرج لم يكن اذنا الا ان ينوي الاذن وكذا لو قال الزوج في غضبه اخرجي ينوي
التهديد والتوعيد يعني اخرجي حتى تطلقي لم يكن ذلك اذنا ولو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار فانت طالق فخرجت قبل ان
يقول الزوج طالق لم يحنث حتى تخرج مرة اخرى الا ان يكون ابتدا اليمين لمخاشنة كانت بينهما في الخروج فحينئذ كذلك لا يحنث
وان خرجت بعد ذلك لان اليمين كانت على الخروج الاول الكل من الظهيرية وفي المنتقى بالغين المعجمة وفي قوله لها ان خرجت من
الدار الا باذني فانت طالق لا يحنث بخروجها لوقوع غرق او حرق غالب فيها وكذا في القنية انتهى وفي القنية لو حلف لا يشرب حراما
بغير اذنها فاذنت له ان يشرب بها في دار كذا فشربها في غيرها حنث انتهى وفي بابا حرمها ان نفعت شيا بغير اذني فانت طالق
فدفعت من مال نفسها بغير اذنه لم يقع انتهى وينبغي ان ينظر الى السبب الداعي الى اليمين كما لا يخفى ثم اعلم ان المسئلة الاولى
اذا كانت اليمين بالطلاق فخرجت بغير اذن ووقع الطلاق ثم خرجت مرة ثانية بغير اذن لا يقع شي لانحلال اليمين بوجود الشرط
وليس فيها ما يدل على التكرار كما في الظهيرية ولو اذن لها ان تخرج في المسئلة الاولى عشرة ايام فدخلت وخرجت مرارا في العشرة
لا يحنث ولا فرق في المسئلة الاولى بين ان يكون المخاطب الزوجة او العبد حتى لو قال المولى لعبده ان خرجت من هذه الدار الا باذني
فانت حر فانه يشترط لكل خروج اذن فلو قال له اطع فلانا في جميع ما يامرك به فامره فلان بالخروج فخرج فالمولى حانث
لوجود شرط الحنث وهو الخروج من غير اذن المولى لان المولى لم ياذن له بالخروج وانما امره بطاعة فلان وكذلك لو قال المولى
لرجل ايذن له في الخروج فاذن له الرجل فخرج لانه لم ياذن له بالخروج وانما امر فلانا بالاذن وكذلك لو قال له قل يا فلان
مولاك قد اذن لك في الخروج فقال له فخرج فان المولى حانث لانه لم ياذن له وانما امر فلانا بكذب ولو قال المولى لعبده بعد يمينه
ما امرك به فلان فقد امرتك به فامره الرجل بالخروج فخرج فالمولى حانث لان مقصود المولى من هذا ان لا يخرج الا برضاه فاذا
قال له ما امرك به فلان فقد امرتك به فهو لا يعلم ان فلانا يامره بالخروج والرضا بالشي بدون العلم به لا يتصور فلم يعلم كون
هذا الخروج مرضيا به فلم يعلم كونه مستثنى فبقي تحت المستثنى منه ولو قال المولى للرجل قد اذنت له في الخروج فاخبر الرجل به
العبد لم يحنث المولى ولو قال لامراته ان خرجت الا باذني ثم قال لها ان بعث خادمك فقد اذنت لك لم يكن منه هذا اذنا
لانه مخاطرة كذا في البدايع وقيدنا بالزوجة والعبد لانه لو قال لا اكلم فلانا الا باذن فلان او حتى ياذن او الا ان ياذن
او الا ان يقدم فلان او حتى يقدم او قال لرجل في داره والله لا تخرج الا باذني فانه لا يتكرر الاذن في هذا كله لان قدوم
فلان لا يتكرر عادة والاذن في الكلام يتناول الكلام كلما يوجد من الكلام بعد الاذن وكذا خروج الرجل مما لا يتكرر عادة بخلاف
الاذن للزوجة فانه لا يتناول الا ذلك الخروج الماذون فيه لا كل خروج الا بنص صريح فيه مثل اذنت لك ان تخرجي كلما
اردت الخروج ونحوه وكان الاقتصار في هذا الوجود الصارف عن التكرار الا ان العرف في الكل على التفصيل المذكور كذا في
فتح القدير واشار المصنف بالمسئلة الثانية الى انه لو قال لعبده حر ان دخل هذه الدار الا ان ينسى فدخلها ناسيا
ثم دخل بعد ذلك ذاكرا لم يحنث بخلاف ما اذا قال ان دخلت هذه الدار الا ناسيا فدخلها ناسيا ثم دخلها ذاكرا فانه يحنث
لانه استثنى من كل دخول دخولا بصفة فبقي ما سواه داخلا تحت اليمين بخلاف الاول فانه بمعنى حتى فلما دخلها ناسيا
انتهت اليمين والى انه لو قال عبدي حر ان دخلت هذه الدار دخلة الا ان يامرني فلان فامره فلان مرة واحدة فانه لا يحنث
وقد سقطت اليمين بخلاف ما اذا قال الا ان يامرني بها فلان بزيادة بها فامره فدخل ثم دخل بعد ذلك بغير امره فانه
يحنث ولا بد من الامر في كل دخلة كقوله الا بامر فلان كالمسئلة الاولى كما في البدايع ايضا وفي الظهيرية قال لامراته ان
خرجت من هذه الدار الا بامري لا بد من يمينه فانت طالق وللمراة حق على رجل فارادت ان تدعي ذلك وخرجت لاجله قالوا
ان كانت تقدر على ان توكل بذلك حنث الحالف وان لم تقدر على ان توكل لا يحنث ولو حلف ان لا تخرج امراته الا بعلمه فخرجت
وهو يراها فمنعها لم يحنث ولو اذن لها بالخروج فخرجت بغير علمه لا يحنث وان لم ياذن لها فخرجت وهو يراها لا يحنث
ايضا انتهى ثم انعقاد اليمين على الاذن في قوله ان خرجت الا باذني فانت طالق او والله لا تخرجين الا باذني مقيد
ببقاء النكاح لان الاذن انما يصح ممن له المنع فلو ابانها ثم تزوجها فخرجت بلا اذن لم يحنث وان كان زوال الملك لا يبطل

اليمين عندنا لانها لم تنعقد الا على مدة بقاء النكاح وكذا في العبد يشترط بقاء ملك المولى وسياتي في بيانه ايضا
في قوله حلف ليعلمنه بكل داعر دخل البلدة فقيد بقيام ولايته ومنها بخلاف ما اذا حلف لا تخرج امراته من هذه الدار
ولا عبده فبانت منه او خرج العبد عن ملكه ثم خرج فانه يحنث ولا يتقيد بحال قيام الزوجية والملك لانعدام دلالة
التقييد وهي قوله باذنه فيعمل بعموم اللفظ فان عني به ما دامت امراته دين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء
لانه خلاف الظاهر وكذلك من طولب بحق فحلف ان لا يخرج من دار مطالبه حنث بالخروج زالت تلك الحال او لم تزل
لما قلنا كذا في البدايع وفي المحيط رجل حلفه ثلاثة رجال انه لا يخرج من بخارا الا باذنهم فجاء احدهم قال لا تخرج ان
مات احد الثلاثة فخرج لم يحنث لانه ذهب الاذن الذي وقعت عليه اليمين ولو قال الا باذن فلان فمات المحلوف عليه
بطلت اليمين عندهما خلافا لابي يوسف بناء على ان فوات المعقود عليه يمنع بقاء اليمين عندهما وعنده لا يمنع انتهى
قوله ولو ارادت الخروج فقال ان خرجت او ضرب العبد فقال ان ضربت تقيد به كاجلس فتغد عندي فقال
ان تغديت بيان لعقود اليمين ماخوذ من فور القدر اذا غلت واستعير للسرعة ثم سميت بها الحال التي لا ريث فيها فقيل
جا فلان من فوره اي من ساعته وسميت هذه اليمين به باعتبار فوران الغلية انفرد ابو حنيفة باظهارها وكانت اليمين
في عرفهم قسمين موبدة وهي ان يحلف مطلقا وموقتة وهي ان يحلف ان لا يفعل كذا اليوم او هذا الشهر فاخرج ابو حنيفة
يمين الفور قال في المحيط ولم يسبقه احد في تسميتها ولا في حكمها ولا خالفه احد فيه بعد ذلك فالناس كلهم
عيال ابي حنيفة في هذا انتهى بل الناس عيال ابي حنيفة في الفقه كله وهي يمين موبدة لفظا موقتة معنى تتقيد
بالحال وتكون بناء على امر حالي فمن الثاني امراة تهيات للخروج فحلف لا تخرج فاذا جلست ساعة ثم خرجت لا يحنث
لان قصده ان لا تمنعها من الخروج الذي تهيات له فكانه قال ان خرجت الساعة ومنه من اراد ان يضرب عبده
فحلف عليه لا يضربه فاذا تركه ساعة بحيث يذهب فور ذلك ثم ضربه لا يحنث لذلك بعينه ومن الاول اجلس تغد عندي
فيقول ان تغديت فعبدي حر تقيد بالحال فاذا تغدى في يومه في منزله لا يحنث لانه يمين وقع جوابا تضمن اعادة
ما في السؤال والمسؤول الغدا الحالي فينصرف الحلف الى الغدا الحالي لتقع المطابقة وهذا كله عند عدم نية الحالف
وقيد بكونه قال ان تغديت ولم يزد عليه لانه لو زاد بان قال ان تغديت اليوم او معك فعبدي حر فتغدى في
بيته او معه في وقت اخر فانه يحنث لانه زاد على حرف الجواب فيكون مبتديا ولا يقال ان موسى عليه السلام زاد
في الجواب حين سيل عن العصي ولم يكن مبتديا لانا نقول لما سيل عما وهي تقع عن ذات ما لا يعقل والصفات فاشتبه
عليه الحال فاجاب بهما حتى يكون مجيبا عما بهما كان واشار المصنف الى انه لو قال لامراته عند خروجها من المنزل
ان رجعت الى منزلي فانت طالق ثلاثا ثم جلست فلم تخرج زمانا ثم خرجت ورجعت والرجل يقول نويت الفور فالظاهر
انه يصدق لانه لو قال ان خرجت ولا نية له ينصرف الى هذه الخرجة فكذا اذا قال ان رجعت ونوى الرجوع بعد هذه
الخرجة كان اولى ان ينصرف الى الرجوع عن هذه الخرجة كذا في المحيط ثم اعلم ان التقييد تارة يثبت صريحا وتارة يثبت
دلالة والدلالة نوعان دلالة لفظية ودلالة حالية فدلالة اللفظ نحو ما اذا حلف لا يدخل على فلان تقيد بحال
حيوة المحلوف عليه والدلالة الحالية كما في الكتاب وفي المحيط اصله ان الحالف متى اعقب الفعل فعلا بحرف العطف وهو
الفاء او الواو فان كان الفعل الثاني في العادة يفعل على فور الاول ولم يفعل حنث وان لم يكن يفعل على فور الاول لا يحنث
ما لم يمت وان ذكر الفعل الثاني بحرف الشرط او التراخي وهو حرف ثم فهو على الابد لان المشروط لا يتحقق الا بعد وجود الشرط
وكلمة ثم على التراخي فلو قال ان ضربتني فلم اضربك او لقيتك فلم اسلم عليك وان كلمتني فلم اجبك فهو على الفور باعتبار العادة
وكذا لو قال ان استعرت دابتك فلم تعرني او دخلت الدار فلم اقعد وان ذكر بحرف الواو بان قال ان كلمتك ولم تكلمني فهذا يحتمل
قبل وبعد فتعين بنيته ولو قال ان ركبت دابتي فلم اعطك دابتي فهو على الفور ولو قال ان اتيتني فلم اتك فان نوى
فلم ازرك فهو على الابد الى اخر ما ذكره ثم قال لو قال لامراته ان تقومي الساعة وتجي الى دار والدي فانت طالق ثلاثا فقامت
الساعة ولبست الثياب وخرجت ثم رجعت وجلست حتى خرج الزوج فخرجت هي ايضا واتت دار والدها بعدما
اتاها الزوج لا يحنث لان رجوع المراة وجلوسها ما دامت في تهيو الخروج لا يكون تركا للفور الا ترى انه لو اخذها
البول فبالت قبل لبس الثياب ثم لبست الثياب لم يحنث الا ترى ان الرجل اذا قال لامراته ان لم تجي الى الفراش هذه الساعة فانت
طالق وهما في التشاجر فطال بينهما كان على الفور حتى لو ذهبت الى الفراش لا يحنث فان خافت فوت الصلاة فصلت
قال نصير بن يحيى حنث الرجل لان الصلاة عمل اخر فينقطع به فور الاول وعلى قياس الحسن بن زياد لا يحنث وعليه الفتوى

ولو اشتغلت بالوضوء لصلاة المكتوبة او اشتغلت بالصلاة المكتوبة لا يحنث لانه عذر شرعا فصار مستثنى من يمينه شرعا وعرفا ولو اشتغلت بالتطوع او بالوضوء او اكلت او شربت حنث لان هذا ليس بعذر شرعا انتهى وفي القنية قال لها في الخصومة الحلال على حرام ان لم تخرجي وقال لما اردت به الخروج للحال ثم خرجت بعد ساعات تحنث ان كانت الخصومة في الخروج والا فلا وفي الجامع لو قال لها ان لم اضربك فانت طالق فهي على اربعة اقسام فان كان فيه دلالة الفور بان قصد ضربها فمنع انصرف الى الفور وان نوى الفور بدون الدلالة يصدق ايضا لان فيه تغليظا وان نوى الابد فلم تكن له نية انصرف الى الابد وان نوى اليوم او الغد لم تعمل نيته ولو قال ان اخذت من مالي شيئا ولم تخبرني فكذا فاخذت ولم تخبر في الحال ولا قبله وانما اخبرته بعد ايام لا يحنث ان سارقا فلم اخبرك فهو على الفور وان قال ان لم اخبرك وانتم اخبرك فعلى التراخي ولا بد من الشرطين انتهى ما في القنية **قوله** ومركب عبده مركبه ان نوى ولا دين يعني لو حلف لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد فلان فانه يحنث بشرطين الاول ان ينويها الثاني ان لا يكون عليه دين اي مستغرق فان لم ينو لا يحنث مطلقا لان الملك وان كان للمولى الا انه يضاف الى العبد عرفا وكذا شرعا قال عليه السلام من باع عبدا وله مال الحديث فيختل الاضافة الى المولى فلا بد من النية فان نواها ولا دين على العبد او كان دينه غير مستغرق حنث لانه شدد على نفسه بنيته وان كان الدين مستغرقا فلا حنث وان نوى لانه لا ملك للمولى في كسب عبده المديون المستغرق عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يحنث في الوجوه كلها اذا نوى لان الملك للمولى لكن الاضافة اليه قد اختلت لما ذكرنا فلا يدخل الا بالنية وقال محمد يحنث في الوجوه كلها نوى او لم ينو اعتبارا للحقيقة لان العبد وما في يده ملك المولى حقيقة عنده ونظير هذا الاختلاف ما لو قال كل مملوك لي حر فعند ابي يوسف لا يدخل عبيد عبده التاجر الا بالنية سواء كان على العبد دين او لا وعند محمد عتقوا نواهم او لا كان عليه او لا وعند ابي حنيفة ان لم يكن عليه دين عتقوا اذا نواهم والا فلا وان كان على العبد دين لم يعتقوا وان نواهم وفي المحيط ولو ركب دابة مكاتبه لا يحنث لانه ملكه ليس مضافا الى المولى لا ذاتا ولا يدا انتهى **ولم يذكر المصنف رحمه الله** من مسائل الركوب غير هذه المسئلة ولا بأس بذكر بعض مسائله قال في الواقعات حلف لا يركب فاليمين على ما يركب الناس من الفرس والبغل وغير ذلك فلو ركب ظهر انسان لبعير النهر لا يحنث لان اوهام الناس لا تسبق الى هذا انتهى وفي الظهيرية حلف ان لا يركب دابة ولم ينو شيئا فركب حمارا او فرسا او برذونا او بغلا يحنث فان ركب غيرها نحو البعير والفيل لا يحنث استحسانا الا ان ينوي ولو حلف لا يركب فرسا فركب برذونا لا يحنث وكذلك لو حلف لا يركب برذونا فركب فرسا لان الفرس اسم للعربي والبرذون للعجمي والخيل ينتظم الكل وهذا اذا كانت اليمين بالعربية وان كانت بالفارسية يحنث بكل حال ولو حلف لا يركب دابة فحمل على الدابة مكرها لا يحنث وان حلف لا يركب ولا يركب مركبا فركب سفينة او محملا او دابة حنث ولو ركب دميا ينبغي ان لا يحنث ولو حلف لا يركب على هذا السرج فزيد فيه او نقص عنه فركب عليه حنث انتهى وفي الخلاصة قال كلما ركبت دابة فلله علي ان اتصدق بها فركب دابة يلزمه التصدق بها فان تصدق بها ثم اشتراها وركب مرة اخرى لزمه التصدق بها مرة اخرى ثم ولم يحلف مسئلة التنجيز حيث يبطل التعليق اما لو قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق ثلاثا فتزوجها تطلق ثلاثا فلو تزوجها بالحرو وعادت اليه فتزوجها تطلق ثلاثا ثم وتمام تمت انتهى ۵

باب اليمين في الأكل والشرب واللبس والكلام

الاكل ايصال ما يحتمله المضغ بفيه الى الجوف مضغ او لم يمضغ كالخبز واللحم والفاكهة ونحوها والشرب ايصال ما لا يحتمله المضغ من المايعات الى الجوف مثل الماء والنبيذ واللبن والعسل فان وجد ذلك يحنث والا فلا الا اذا كان يسمى ذلك اكلا او شربا في العرف والعادة فيحنث فان حلف لا ياكل كذا او لا يشرب فادخله في فيه ومضغه ثم القاه لم يحنث حتى يدخله في جوفه لانه بدون ذلك لا يكون اكلا وشربا بل يكون ذوقا ولو حلف لا ياكل هذه البيضة او لا ياكل هذه الجوزة فابتلعها قال قد حنث لوجود حد الاكل وهو ما ذكرنا ولو حلف لا ياكل عنبا او رمانا فجعل يمصه ويرمي ثفله ويبلع ماءه لم يحنث في الاكل ولا في الشرب لان ذلك ليس باكل ولا شرب بل هو مص وان عصر ماء العنب فلم يشربه واكل قشره وحصرمه فانه يحنث لان الذاهب ليس الا الماء وذهاب الماء لا يخرجه من ان يكون اكلا له الا ترى انه اذا مضغه وابتلع الماء انه لا يكون اكلا له بابتلاع الماء بل بابتلاع الحصرم فكذا ان اكل العنب هو اكل القشر والحصرم منه وقد وجد فيحنث **وقال هشام عن محمد** في رجل حلف لا ياكل سكرا فاخذ سكرة فجعلها في فيه فجعل يبتلع ماءها حتى ذابت قال لم ياكل لانه حين اوصلها الى فيه وصلت وهي لا تحتمل المضغ وكذلك روي عن ابي يوسف فيمن حلف لا ياكل رمانة فمص رمانة انه لا يحنث

ولو حلف لا ياكل هذا اللبن فاكله بخبز او تمر او حلف لا ياكل من هذا العسل فاكله بخبز يحنث لان اللبن مما يوكل وكذلك الخل لانه من جملة الادام فيكون اكله بالخبز كاللبن فان اكل ذلك بانفراده لا يحنث لانه شرب وليس باكل فان صب على ذلك الماء شربه لا يحنث في قوله لا اكل لعدم الاكل ويحنث في قوله لا اشرب لوجود الشرب وكذلك ان حلف لا ياكل هذا الخبز فجففه ثم دقه وصب عليه الماء فشربه لا يحنث لان هذا شرب لا اكل فان اكله مبلولا او غير مبلول يحنث لان الخبز هكذا يوكل عادة وكذلك السويق اذا شربه بالماء فهو شارب وليس باكل كذا في البدايع ولم يذكر المصنف الذوق وهو معرفة الشيء بفيه من غير ادخال عينه الا ترى ان الاكل والشرب مفطر لا الذوق كذا في الكافي ولذا قال في الظهيرية لو حلف لا يذوق في منزل فلان طعاما ولا شرابا فذاق فيه شيئا ادخله في فيه ولم يصل الى جوفه حنث ويمينه على الذوق حقيقة الا ان يكون تقدمه كلام وبيان ذلك ان يقول له تغد عندي اليوم فحلف لا يذوق في منزله طعاما ولا شرابا فهذا على الاكل والشرب وعن محمد فيمن حلف لا يذوق الماء فتمضمض للصلاة لا يحنث لان هذا لا يراد بذكر الذوق انتهى وفي المحيط حلف لا ياكل ولا يشرب فذاق لا يحنث ولو حلف لا يذوق فاكل او شرب حنث لان في الاكل والشرب ذوقا وزيادة انتهى وسياتي بيان اللبس والكلام ان شاء الله تعالى **قوله** لا ياكل من هذه النخلة حنث بثمرها لانه اضاف اليمين الى ما لا يوكل فينصرف الى ما يخرج منه لانه سببه فيصلح مجازا عنه والثمر بالمثلثة ما يخرج منها فيحنث بالجمار والبسر والرطب والتمر والطلع والدبس الخارج من ثمرها والجمار راس النخلة وهي شيء ابيض لين والطلع ما يطلع من النخل وهو الكم قبل ان ينشق ويقال لما يبدو من الكم طلع ايضا وهو شيء ابيض يشبه بلونه الاسنان وبرائحته المني كذا في المغرب **وقيد بالثمر** لانه لا يحنث بما تغير بصنعة حادثة فلا يحنث بالنبيذ والخل والدبس المطبوخ والخل لانه مضاف الى فعل حادث فلم يبق مضافا الى الشجر ويحنث بالعصير لانه لم يتغير بصنعة جديدة ولو لم يكن للشجرة ثمرة ينصرف اليمين في ثمنها فيحنث اذا اشترى به ماكولا واكله واشار بقوله بثمرها الى انه لو قطع غصنا منها فوصله بشجرة اخرى فاكل من ثمر تلك الثمرة من هذا الغصن انه لا يحنث وقال بعضهم يحنث والى انه لو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث قالوا وهو الصحيح كذا في المحيط واشار بالنخلة الى كل ما لا يوكل عينه فلو حلف لا ياكل من هذا الكرم فهو على عنبه وحصرمه وزبيبه وعصيره وفي بعض المواضع ودبسه والمراد عصيره فانه ماء العنب وهو ما يخرج بلا صنع عند انتهاء نضج العنب وقيد بما لا يوكل عينه لانه لو حلف لا ياكل من هذه الشاة فانه يحنث باللحم خاصة ولا يحنث باللبن والزبد لانها ماكولة فتنعقد اليمين عليها وكذا لو حلف لا ياكل من هذا العنب فانه لا يحنث بزبيبه وعصيره لان حقيقته ليست بمهجورة فيتعلق الحلف بمسمى العنب واطلق المصنف ولم يقيد بالنية للاشارة الى انه عند عدمها فلو نوى اكل عينها لم يحنث باكل ما يخرج منها لانه نوى حقيقة كلامه كذا في المحيط وينبغي ان لا يصدق قضاء لان المجاز صار متعينا ظاهرا فاذا نوى خلاف الظاهر لا يقبل وان كان حقيقة وله شواهد كثيرة **قوله** ولو عين البسر والرطب واللبن لا يحنث برطبه وتمره وشيرازه بخلاف هذا الصبي وهذا الشاب وهذا الحمل لان صفة الرطوبة والبسورة داعية الى اليمين وكذا كونه لبنا فيتقيد به فاذا حلف لا ياكل هذا البسر فاكله بعدما صار رطبا او حلف لا ياكل هذا الرطب فاكله بعدما صار تمرا يعني يابسا وهو بالتاء المثناة او حلف لا ياكل هذا اللبن فاكله بعدما صار شيرازا اي رايبا وهو الحاثر اذا استخرج ماؤه فانه لا يحنث في هذه المسائل الثلاث بخلاف ما اذا حلف لا يكلم هذا الصبي او الشاب فكلمه بعدما شاخ فانه يحنث لان هجران المسلم بمنع الكلام منهي عنه فلم يعتبر الداعي في الشرع ولان صفة الصبا داعية الى المرحمة لا الى الهجران فلا تعتبر ويتعلق اليمين بالاشارة وكذا لو حلف لا ياكل هذا الحمل بفتحتين ولد الشاة فاكله بعدما صار كبشا فانه يحنث لان صفة الصغر في هذا ليست داعية الى اليمين فان الممتنع عنه اكثر امتناعا عن لحم الكبش والاصل ان المحلوف عليه اذا كان بصفة داعية اليه اليمين تقيد به في المعرف والمنكر فاذا زالت زال اليمين عنه وما لا يصلح داعية اعتبر في المنكر دون المعرف وقيد بقوله عين لانه لو نكر فسياتي وقيد بهذا الصبي لانه لو حلف لا يكلم صبيا فكلم بالغا لا يحنث لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه فيحنث بتقييد اليمين به وان كان حراما كذا في الكشف الكبير فالصبي من لم يبلغ وكذا الغلام فاذا بلغ فهو شاب وفتى الى ثلاثين سنة او ثلاث وثلاثين على الاختلاف فهو كهل الى خمسين فهو شيخ كما في الذخيرة واشار المصنف الى انه لو حلف لا ياكل هذا العنب فصار زبيبا او لا ياكل هذا اللبن فصار رايبا او حلف لا ياكل من هذه البيضة فاكل بعدما فرخت او لا يذوق من هذا الخمر فصار خلا او حلف لا ياكل من هذه ثمر هذه الشجرة فاكل بعدما صار لوزا او مشمشا

فانه لا يحنث بخلاف ما اذا حلف لا ياكل تمرا فاكل حيسا فانه يحنث لانه تمر مفتت فان لم يجتمع اجزاؤه قائم انما تفرقت اجزاؤه
لا غير كذا في المحيط وفسر الحيس في البدائع بانه اسم لتمر ينقع في اللبن ويتشرب فيه اللبن وقيل هو طعام يتخذ من تمر وضم
اليه شيء من السمن او غيره والغالب هو التمر فكان اجزاء التمر بحالها فيبقى الاسم انتهى والكلام ليس بقيد في مسئلة الصبي
لانه لو حلف لا يجامع هذه الصبية فجامعها بعد ما صارت كبيرة يحنث كما في البدائع ولو حلف لا ياكل من هذه الحنطة
فاكلها بعد ما صارت طحينا لا رواية فيه واختلف المشايخ فيه كذا في البدائع ايضا وفيها ايضا انه اذا نوى في الفصول
المتقدمة ما يوجب الحنث حنث لانه شدد على نفسه ثم اعلم ان الاصل فيما اذا حلف لا ياكل معينا فاكل بعضه ان كل شيء
ياكله الرجل في مجلس او يشربه في شربة فالحلف على جميعه ولا يحنث باكل بعضه لان المقصود الامتناع عن اكله وكل شيء لا
يطاق اكله في مجلس ولا شربه في شربة يحنث باكل بعضه لان المقصود من اليمين الامتناع عن اصله لا عن جميعه فلو حلف
لا ياكل من تمر هذا البستان او من تمر هاتين النخلتين او من هذين الرغيفين او من لبن هاتين الشاتين او من هذا الغنم
او لا اشرب من ماء هذه الانهار فاكل او شرب بعضه حنث لان كلمة من للتبعيض فكانت اليمين متناولة بعض المذكور وقد
وجد وكذلك لو قبض دينارا من جيد درهمين زائفين فحلف لا ياخذ منهما شيئا واخذ احدهما حنث ولو قال لا اشرب
لبن هاتين الشاتين ويحود للشاء لم يحنث حتى يشرب من لبن كل شاة ولا يعتبر شرب الكل لانه غير مقصود ولو حلف
لا ياكل سمن هذه الخابية فاكل بعضه حنث ولو كان نيته ان لا ياكل بيعا فباع بعضها لا يحنث لان الاكل لا ياتي على جميعه في
مجلس واحد ويأتي في البيع ولو حلف لا ياكل هذه البيضة لا يحنث حتى ياكل كلها ولو حلف لا ياكل هذا الطعام فان كان
يقدر على اكل كله دفعة واحدة لا يحنث حتى ياكل كله وان لم يقدر حنث باكل بعضه وهو الاصح المختار للمشايخ ولو قال
لامرأتيه ان اكلتما هذين الرغيفين فعبدي حر فاكلت كل واحدة منهما رغيفا عتق العبد وكذلك لو اكلت احداهما الرغيفين الا شيئا
واكلت الباقي الاخرى يحنث كذا في المحيط وفي البدائع معزيا الى الاصل بعد ما ذكر هذه المسائل قال لو قال لا اكل
هذه الرمانة فاكلها الا حبة او حبتين حنث في الاستحسان لان ذلك القدر لا يعتد به فانه يقال في العرف لمن اكل رمانة
فترك منها حبة او حبتين انه اكل رمانة وان ترك نصفها او ثلثها او ترك اكثر مما يجري في العرف انه يسقط من الرمانة لم يحنث
لانه لا يسمى اكلا لجميعها انتهى وبه يعلم ان اليسير من الرغيف وغيره كالعدم كاللقمة وفي الواقعات اغترف من القدر ثم قال
والله لا اكل من هذا القدر فاكل ما في القصعة لا يحنث لان اليمين على ما بقي في القدر ثم قال في الفصل التاسع قال ان اكلت
هذا الرغيف اليوم فامرأته طالق ثلاثا وان لم اكله اليوم فامته حرة فاكل النصف يحنث لانعدام شرط الحنث في اليمين
وهو اكل الكل وترك الكل ولو اخذ لقمة فوضعها في فيه فقال له رجل امرأتي طالق ان اكلتها وقال اخر امرأتي طالق ان
اخرجتها من فيك فاكل البعض واخرج البعض لم يحنث احدهما لان شرط الحنث اكل الكل واخراج الكل ولم يوجد قال
هذا الرغيف علي حرام فاكل بعضه حنث وهذا بخلاف قوله لا اكل هذا الرغيف اذا كان مما يوكل كله في مجلس واحد والفتوى
على ذلك انتهى وقيد المصنف باليمين لانه لو اوصى بهذا الرطب فصار تمرا ثم مات لم تبطل الوصية لان بعض الموصى به
قد فات وفوات بعض الموصى به لا يوجب بطلانها وفي اليمين يتناول بعض المحلوف عليه فلا يحنث بخلاف ما اذا اوصى بعنب
صار زبيبا ثم مات الموصي بطلت الوصية والفرق ان الرطب والتمر صنف واحد لقلة التفاوت بينهما بخلاف العنب
والزبيب فانه تبديل وهلاك كذا في غاية البيان **قوله** لا ياكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث لانه ليس ببسر كما لو حلف لا ياكل عنبا
فاكل زبيبا قيد به لانه لو حلف لا ياكل جوزا فاكل منه رطبا او يابسا حنث وكذلك اللوز والفستق والتين واشباه ذلك
لان الاسم يتناول الرطب واليابس جميعا كذا في البدائع **قوله** وفي لا ياكل رطبا او بسرا او لا ياكل رطبا ولا بسرا حنث
بالمذنب وهو بكسر النون كما في المغرب يقال بسر مذنب وقد ذنبت اذا بدا الارطاب من قبل ذنبه وهو ما سفل من جانب القمع
والعلاقة واما الرطب فهو ما ادرك من تمر النخل الواحدة رطبة فالرطب المذنب هو الذي اكثره رطب وشيء قليل منه
بسر والبسر المذنب عكسه وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يحنث في الرطب بالبسر المذنب ولا في البسر بالرطب المذنب لان الرطب
المذنب يسمى رطبا والبسر المذنب يسمى بسرا وصار كما اذا كانت اليمين على الشراء وله ان الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر
والبسر المذنب على عكسه فصار اكله اكل البسر والرطب وكل واحد مقصود في الاكل بخلاف الشراء فانه يصادف الجملة
فيتبع القليل فيه الكثير وفي اكثر الكتب المعتبرة ان محمدا مع ابي حنيفة وحاصل المسائل اربع وفاقيتان وخلافيتان
فالوفاقيتان ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنبا وما اذا حلف لا ياكل بسرا فاكل بسرا مذنبا فيحنث فيهما اتفاقا
والخلافيتان ما اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا مذنبا وما اذا حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا مذنبا فانه يحنث عندهما

خلافا

خلافا لابي يوسف **قوله** ولا يحنث ببسر اكباسة بسر فيها رطب في لا يشتري رطبا اي لو حلف لا يشتري رطبا فاشترى
كباسة بسر فيها رطب لم يحنث لان الشراء يصادف جملة والمغلوب تابع ولو كانت اليمين على الاكل يحنث لان الاكل يصادف شيئا
فشيئا فكان كل واحد منهما مقصودا وصار كما اذا حلف لا يشتري شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير
واكلها يحنث في الاكل دون الشراء لما قلنا قال في الخانية لو حلف لا يشتري الية فاشترى شاة مذبوحة كان حانثا
وكذا لو حلف ان لا يشتري راسا والكباسة بكسر الكاف عنقود النخل والجمع كبائس قال في التبيين بخلاف ما اذا عقد
يمينه على المس حيث يحنث في الوجوه كلها لان المس فيها متصور حقيقة واسم المحلوف عليه باق بخلاف ما اذا حلف
لا يمس قطنا او كتانا فمس ثوبا اتخذ منه حيث لا يحنث لزوال اسم القطن والكتان عنه فصار كما لو حلف لا ياكل تمرا
او زبدا او لا يمسه فاكل لبنا او مسه **قوله** وبسمك في لا ياكل لحما اي لو حلف لا ياكل لحما لا يحنث باكل لحم السمك
وان سماه الله تعالى لحما في القرآن للعرف وقد قدمنا ان الايمان مبنية عليه لا على الحقيقة وهو اولى مما في الهداية
من ان التسمية التي وقعت في القرآن مجازية لا حقيقية لان اللحم منشاؤه من الدم ولا دم في السمك لسكونه في الماء
ولذا حل بلا ذكوة فانه ينتقض بالالية تنعقد من الدم ولا يحنث باكلها لمكان العرف وهو انها لا تسمى لحما وايضا
يمنع ان اسم اللحم باعتبار الانعقاد من الدم لا باعتبار الالتحام الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة فركب كافرا او حلف
لا يجلس على وتد فجلس على جبل انه لا يحنث مع تسميتها في القرآن دابة واوتادا وهذا كله اذا لم ينو اما اذا نواه فاكل سمكا طريا
او مالحا حنث وفي المحيط وفي الايمان يعتبر العرف في كل موضع حتى قالوا لو كان الحالف خوارزميا فاكل لحم السمك
يحنث لانهم يسمونه لحما ولو حلف لا يشتري خبز الارز لا يحنث الا ان يكون بطبرستان انتهى **قوله** ولحم الخنزير
والانسان والكبد والكرش لحم لان نشأ هذه الاشياء الدم فصارت لحما حقيقة فيحنث باكلها في حلفه لا ياكل لحما
وان كان لحم الخنزير والادمي حراما لان اليمين قد تعقد لمنع النفس عن الحرام كما اذا حلف لا يزني او لا يكذب فتصح يمينه
وكذا يدخل في العموم الا ترى انه لو حلف لا يشرب شرابا يدخل فيه الخمر حتى تلزمه الكفارة بشربها لكونها شرابا حقيقة
فوجوب الكفارة في اليمين ليس لعينها بل المعنى في غيرها وهو هتك حرمة اسم الله تعالى ولا يختلف ذلك بين ان
يعقد يمينه على الطاعة او المعصية وصحح الامام العتابي انه لا يحنث باكل لحم الخنزير والادمي وقال في الكافي وعليه الفتوى
اعتبارا للعرف وهذا هو الحق وما في التبيين من انه عرف عملي لا يصلح مقيدا للفظ بخلاف العرف اللفظي الا ترى انه
لو حلف لا يركب دابة لا يحنث بالركوب على الانسان للعرف اللفظي لان اللفظ عرفا لا يتناول الا الكراع وان كان في
اللغة يتناوله ولو حلف لا يركب حيوانا يحنث بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول جميع الحيوان والعرف
العملي وهو انه لا يركب عادة لا يصلح مقيدا انتهى فقد رده في فتح القدير بانه غير صحيح لتصريح اهل الاصول بقولهم
الحقيقة تترك بدلالة العادة اذ ليست العادة الا عرفا عمليا ولم يجب عن الفرق بين الدابة والحيوان وهي واردة
عليه ان سلمها وفي الخلاصة لو حلف لا ياكل لحما فاكل شيئا من البطون كالكبد والطحال يحنث في عرف اهل الكوفة
وفي عرفنا لا يحنث وهكذا في المحيط والمجتبى ولا يخفى انه لا يسمى لحما في عرف اهل مصر ايضا فعلم ان ما في المختصر مبني
على عرف اهل الكوفة وان ذلك يختلف باختلاف العرف وفي الخلاصة وغيرها لو حلف لا ياكل لحما حنث باكل لحم الابل
والبقر والغنم والطيور مطبوخا كان او مشويا او قديدا كما ذكره في الاصل فهذا من محمد اشارة الى انه لا يحنث باكل
النيء وفي فتاوى ابي الليث عن ابي بكر الاسكاف انه لا يحنث وهو الاظهر وعند الفقيه ابي الليث يحنث ولو حلف لا
ياكل من هذا اللحم شيئا فاكل من مرقته لم يحنث ان لم يكن له نية المرقة انتهى وفي الظهيرية الاشبه انه لا يحنث باكل النيء
وفي المحيط حلف لا ياكل لحم شاة فاكل لحم عنز يحنث لان الشاة اسم جنس يتناول الشاة وغيرها وذكر الفقيه ابو الليث
في نوازله انه لا يحنث سواء كان الحالف قرويا او مصريا وعليه الفتوى لانهم لا يفرقون بينهما عادة ولو حلف لا ياكل
لحم بقرة لم يحنث باكل لحم الجاموس لانه وان كان بقرا حتى يعد في نصاب البقر ولكن خرج من اليمين بتعارف الناس انتهى وفي
الخانية والرأس والاكارع لحم في يمين الاكل وليس بلحم في يمين الشراء انتهى وفي البدائع حلف لا ياكل لحم دجاج فاكل لحم
ديك حنث لان الدجاج اسم للذكر والانثى جميعا فاما الدجاجة فاسم للانثى والديك اسم للذكر واسم الابل يقع على
الذكور والاناث وكذا اسم الجمل والبعير والجزور وهذه الاربعة تقع على البخاتي والعراب واسم البقر يقع على الذكر والانثى
كالشاة والغنم والنعجة اسم للانثى والكبش للذكر والفرس لهما كالبغل والبغلة والحمار للذكر والحمارة والاتان للانثى
قوله وشحم الظهر في شحما اي لو حلف لا ياكل شحما فاكل شحم الظهر لا يحنث فهو معطوف على قوله وبسمك وهذا

عند الامام وقالا يحنث لوجود خاصية الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله انه لحم حقيقة الا ترى انه ينشأ من الدم
ويستعمل استعماله وتحصل به قوته ولهذا يحنث باكله في اليمين على اكل اللحم اجماعا كما في المحيط ولا يحنث ببيعه في
اليمين على بيع الشحم قال القاضي الاسبيجابي ان اريد بشحم الظهر شحم الكلية فقوله اظهر وان اريد به شحم اللحم فقولهما
اظهر انتهى وفي فتح القدير صحح غير واحد قول ابي حنيفة وذكر قول محمد مع ابي حنيفة وهو قول مالك والشافعي في
الاصح وقيد بشحم الظهر لانه يحنث بشحم البطن اتفاقا وذكر في الكافي ان الشحوم اربعة شحم البطن وشحم الظهر وشحم مختلط
بالعظم وشحم على ظاهر الامعاء واتفقوا على انه يحنث بشحم البطن والثلاثة على الخلاف انتهى واليمين على شراء الشحم كهي على
اكله كما في التبيين وفي فتح القدير وما في الكافي لا يخلو من نظر بل لا ينبغي خلاف في عدم الحنث بما على الامعاء والعظم
قال الامام السرخسي ان احدا لم يقل بان مخ العظم شحم انتهى وكذا لا ينبغي خلاف في الحنث بما على الامعاء لانه لا يختلف
في تسميته شحما انتهى وفسر في الهداية شحم الظهر بانه اللحم السمين واشار المصنف الى ان المامور بشراء الشحم اذا اشترى شحم
الظهر لا يجوز على الامر وهو مروي عن محمد وهو دليل للامام ايضا كما في المحيط قوله وبالية في شحما ولحما اي لا يحنث
باكل الية لو حلف لا ياكل لحما او حلف لا ياكل شحما لانها نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم والشحوم فلا يتناولها
اللفظ معنى ولا عرفا قوله وبالخبز في هذا البر اي لا يحنث باكل الخبز في حلفه لا ياكل هذا البر فلا يحنث الا بالقضم من
عينها عند الامام وقالا ان اكل من خبزها حنث ايضا لانه مفهوم منه عرفا ولابي حنيفة ان لها حقيقة مستعملة
فانها تغلي وتقلى وتوكل قضما وهي قاضية على المجاز المتعارف كما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو الصحيح
لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان واليه الاشارة بقوله حنث في الخبز ايضا كذا في الهداية وصحح في
الذخيرة عنهما انه لا يحنث باكل عينها وفي فتح القدير والمحيط انما يحنث باكل عينها عند الامام اذا لم تكن نية بان كانت مقلية
كالبليلة في عرفنا اما اذا قضمها نية لم يحنث لانه غير مستعمل اصلا واشار المصنف الى انه لو اكل من دقيقها او سويقها
حنث عند محمد خلافا لابي يوسف فيحتاج ابو يوسف الى الفرق بين الخبز والسويق والفرق ان الحنطة اذا ذكرت مقرونة
بالاكل يراد بها الخبز دون السويق ومحمد اعتبر عموم المجاز واطلقه المصنف فشمل ما اذا نوى عينها او لم تكن له نية كما في
البدايع ولا يخفى انه اذا نوى اكل الخبز فانه يصدق لانه شدد على نفسه وقيد بكون الحنطة معينة لانه لو حلف
لا ياكل حنطة ينبغي ان يكون جوابه كجوابهما ذكره شيخ الاسلام ولا يخفى انه تحكم والدليل المذكور المتفق على ايراده في
جميع الكتب يعم المعينة والمنكرة وهو ان عينها ماكول كذا في فتح القدير ولا فرق في الحكم بين ان يقول لا اكل من هذه الحنطة
او هذا الحنطة كما في البدايع قوله وفي الدقيق يحنث بخبزه لا بسفه اي في حلفه لا ياكل هذا الدقيق لا يحنث على الصحيح
لتعين المجاز مرادا كما لو اكل عين النخلة كما قدمناه وان عنى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل خبزه لانه نوى الحقيقة وفي
المحيط وكذلك لو اكل من عصيدته يحنث لانه قد يوكل كذلك لان اكل الدقيق هكذا يكون عند العقلاء فينصرف الى ما هو
معتاد بينهم انتهى وفي الظهيرية حلف ان لا ياكل من هذا الدقيق فاتخذ منه خبيصا قال الفقيه ابو الليث ان يحنث انتهى
وفي الخبيص الحلوا فلو قال المصنف حنث بما يتخذ منه لكان اولى قوله والخبز ما اعتاده بلده فاذا حلف لا ياكل خبزا حنث
باكل خبز البر والشعير لانه هو المعتاد في غالب البلاد فلو اكل من خبز القطايف لا يحنث لانه لا يسمى خبزا مطلقا الا اذا
نواه لانه يحتمله ولو اكل خبز الارز بالعراق لم يحنث لانه غير متعارف عندهم حتى لو كان بطبرستان او في بلد طعامهم
ذلك حنث ولا يحنث بخبز الشعير ان كان بمصر لانهم لا يعتادون الا خبز البر ويحنث الحجازي واليمني بخبز الذرة لانهم
يعتادونه ودخل في الخبز الكماج لانه خبز وزيادة والاختصاص باسم للزيادة لا للنقص ولا يحنث بالثريد لانه لا يسمى
خبزا مطلقا وفي الخلاصة حلف لا ياكل من هذا الخبز فاكله بعد ما تفتت لا يحنث لانه لا يسمى خبزا ولا يحنث بالعصيدة
والططماج ولا يحنث لو دقه فشربه وعن ابي حنيفة في حيلة اكله ان يدقه فيلقيه في عصيدة ويطبخ حتى يصير الخبز
هالكا وقد سئل المحقق ابن الهمام عن بدوي اعتاد اكل خبز الشعير فدخل البلدة المعتاد فيها اكل خبز الحنطة
واستمر هو لا ياكل الا الشعير فحلف لا ياكل خبزا قال فقلت لا ينعقد الا على عرف نفسه فيحنث بالشعير لانه لم ينعقد
على عرف الناس الا لان الحالف يتعاطاه فهو منهم فينصرف كلامه لذلك وهذا منتف فيمن لم يوافقهم بل هو مجانب لهم
انتهى وفي الظهيرية يحنث باكل الزماورد وهو ما يقطع من الخبز مستديرا بعد ان كان محشوا بالبيض وغيره ولو اكل الخبز
مبلولا حنث وفي الخانية انه يحنث باكل الرقاق انتهى وينبغي ان يخص ذلك بالرقاق البيسابي بمصر اما الرقاق الذي
يحشى بالسكر واللوز فلا يدخل تحت اسم الخبز في عرفنا كما لا يخفى وفي الظهيرية لو حلف لا ياكل خبز فلان فالخابزة هي التي

تضرب الخبز في التنور دون التي تعجنه وتهيئه للضرب فان اكل من خبز التي ضربته حنث والا فلا انتهى قوله والشواء والطبخ
على اللحم فاذا حلف لا ياكل الشواء لا يحنث الا باكل اللحم دون الباذنجان والجزر لانه يراد به اللحم المشوي عند الاطلاق الا ان
ينوي ما يشوى من بيض وغيره لمكان الحقيقة وكذا اذا حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ من اللحم وهذا استحسان اعتبارا
للعرف وهذا لان التعميم متعذر فيصرف الى خاص وهو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء الا اذا نوى غير ذلك لان فيه
تشديدا وان اكل من مرقه يحنث لما فيه من اجزاء اللحم ولانه يسمى طبيخا وان كان لا يسمى لحما كما قدمناه في البدايع حلف لا ياكل
من طبيخ امراته فسخنت له قدرا طبخها غيرها انه لا يحنث لان الطبيخ فعل من طبخ وهو الفعل الذي يسهل به اكل اللحم وذلك
وجد من الاول لا منها انتهى وفي التجريد قيل اسم الطبخ يقع بوضع القدر لا بايقاد النار وقيل لو اوقد غيرها فوضعت
هي القدر لا يحنث انتهى وفي عرفنا الذي واضع القدر طابخا قطعا ومجرد الايقاد كذلك ومثله يسمى صبي الطباخ يعني
معينه والطباخ هو المركب بوضع التوابل وان لم يوقد كذا في فتح القدير ويرد على المصنف شيئان الاول ان الطبخ ليس هو
اللحم خاصة وانما هو ما يطبخ بالماء من اللحم حتى ان ما يتخذ قلية من اللحم لا يسمى طبيخا فلا يحنث به كما صرح به في التبيين وغيره
فان قيل انه اراد به المطبوخ بالماء قلنا لا يصح ذلك في الشواء لانه لا يحنث فيه اذا اكل لحما مطبوخا بالماء لان اللحم المشوي
هو الذي لم يطبخ بالماء وقد جعلهما واحدا الثاني ان الطبخ لا يختص بالمطبوخ من اللحم لما في الخلاصة انه يحنث بالارز اذا طبخ
بودك وكذا العدس كما في الظهيرية بخلاف ما اذا طبخ بزيت او سمن قال ابن سماعة الطبيخ يقع على الشحم ايضا زاد في البدايع
انه يقع على ما طبخ بالالية ايضا قال في فتح القدير ولا شك ان اللحم بالماء طبيخ واما الكلام في انه المتعارف الظاهر انه لا يختص
به انتهى واشار المصنف رحمه الله الى انه لو اكل سمكا مطبوخا لا يحنث لانه لا يسمى طبيخا في العرف كما صرح به في البدايع وفي
المغرب الودك من الشحم او اللحم ما يتحلب منه وقول الفقهاء ودك الميتة من ذلك انتهى وحاصله انه الدهن الخاص من الشحم واللحم
قال في تهذيب القلانسي وما يطبخ من الادهان يسمى مزورة انتهى ومراده غير دهن ومن اللحم والشحم كما قدمناه فعلى هذا
لو حلف لا ياكل طبيخا لا يحنث باكل المزورة التي تفعل للمريض فقيد المصنف بالطبيخ لانه لو حلف لا ياكل طعاما فاكل خبزا
او فاكهة او غير ذلك مما يوكل على وجه التطعم كالزعفران وان اكل ما له طعم لكن لا يوكل على وجه التطعم كالسقمونيا ونحو
ذلك لا يحنث في يمينه كذا في الخانية وفي الظهيرية حلف لا ياكل طعاما فاكل ملحا او خلا او كامخا او زيتا يحنث في يمينه
هكذا رواه ابن رستم عن محمد وقال الكل شيء يوكل فهو طعام فقد جعل محمد الخل طعاما وقال ابو يوسف الخل ليس بطعام قال
القدوري في كتابه وحقيقة الطعام ما يطعم ولكن يختص في العرف ببعض الاشياء فان السقمونيا وما اشبه ذلك
من الادوية الكريهة لا يسمى طعاما انتهى وفي البدايع لو حلف لا ياكل طعاما فاكل شيئا يسيرا يحنث لان قليل الطعام طعام
وفي المحيط لو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من نبيذه لم يحنث والنبيذ شراب عند ابي يوسف وقال محمد هو طعام
ولو حلف لا يشتري طعاما لا يحنث بشراء الحنطة والدقيق والخبز استحسانا وفي الواقعات حلف لا ياكل طعاما فاكل
دواء ان كان من الذي لا يكون له طعم ولا يكون غذاء ويكون مراكهما لا يحنث لانه لا يسمى طعاما وان كان دواء له حلاوة مثل
الجلنجبين يحنث لان له طعما ويكون به غذاء حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من خله بطعام نفسه او بزيته او بملحه حنث لانه
اكل من طعامه انتهى وفي البدايع حلف لا ياكل طعاما فاضطر الى اكل ميتة فاكل منها لم يحنث قوله والراس ما يباع
في مصره فلو حلف لا ياكل راسا انصرفت يمينه الى ما يكبس في التنانير في تلك البلدة ويباع فيها من روس الابل والبقر
والغنم وهو المراد بقوله ما يباع في مصره اي من الروس غير نيء وخصه في الجامع الصغير بروس البقر والغنم عند الامام
وعندهما بالغنم خاصة وهو اختلاف عصر وفي زماننا هو خاص بالغنم فوجب على المفتي ان يفتي بما هو المعتاد في كل
مصر وقع فيه حلف الحالف كما افاده في المختصر وما في التبيين من ان الاصل اعتبار الحقيقة اللغوية ان امكن
العمل بها والا فالعرف الى اخره مردود لان الاعتبار انما هو للعرف وتقدم ان الفتوى على انه لا يحنث باكل لحم الخنزير
والادمي ولذا قال في فتح القدير ولو كان هذا الاصل المذكور منظورا اليه لما تجاسر احد على خلافه في الفروع انتهى
وفي البدايع والاعتماد انما هو على العرف وبما ذكرناه اندفع ما ذكره الاسبيجابي انه في لا اكل يقع على الكل اذا اكل ما يسمى راسا
وفي الشراء يقع على راس البقر والغنم عنده وعندهما على الغنم خاصة ولا يقع على راس الابل بالاجماع لما علمت ان الاكل
خاصة بما يباع في مصره وفي المغرب يكبس في التنور اي يدخله فيه من كبس الرجل راسه في قميصه اذا ادخله قوله
والفاكهة التفاح والبطيخ والمشمش لا العنب والرمان والرطب والقثاء والخيار وهذا عند ابي حنيفة وقالا يحنث في
الرمان والعنب والرطب ايضا والاصل ان الفاكهة اسم لما يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد

والرطب واليابس فيه سواء بعد ان يكون التفكه به معتادا لا يحنث بيابس البطيخ وهذا المعنى موجود في التفاح واخواتها
فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما العنب والرطب والرمان فهما يقولان
معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها يفوق التنعم بغيرها وابو حنيفة يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى
بها ويتداوى بها فاوجب قصورا في معنى التفكه للاستعمال في حاجة البقاء ولهذا كان اليابس منها من التوابل او من الاقوات
وذكر في الكشف الكبير ان هذا اختلاف عصر وزمان فابو حنيفة افتى على حسب عرفه وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي
ان يحنث بالاتفاق انتهى وفي الظهيرية قال محمد في الاصل التوت فاكهة وعن ابي يوسف ان العناب فاكهة وفي الاصل الجوز قال
القدوري ثمر الشجر كلها فاكهة الا الرمان والعنب والبطيخ والرطب هكذا ذكر القدوري وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى
عن ابي يوسف وذكر شمس الائمة السرخسي في شرحه ان البطيخ ليس من الفواكه فانه ذكر ان ما لا يكون يابسه فاكهة فرطبه
لا يكون فاكهة وقال ابو حنيفة ليس الباقلا الاخضر بفاكهة والحاصل ان العبرة في جميع ذلك للعرف فما يوكل على سبيل
التفكه عادة ويعد فاكهة في العرف يدخل تحت اليمين وما لا فلا انتهى وفي المحيط ما روي ان الجوز واللوز من الفاكهة
وقال ابو حنيفة هو في عرفهم اما في عرفنا فانه لا يوكل للتفكه وقال محمد يسير السكر والبسر الاحمر فاكهة ولو حلف لا
ياكل من فاكهة العام وثمار العام فان كان في ايام الفاكهة الرطبة فهو على الرطب فان اكل اليابس لا يحنث وان كان في غير
وقتها فهو على اليابس وهذا استحسان لتعارف الناس اطلاق اسم الفاكهة في وقت الرطب على الرطبة وفي اليابس انتهى
وفي البدايع لو حلف لا ياكل فاكهة فاكل زبيبا او تمرا او حب الرمان لا يحنث بالاجماع والجوز رطبه فاكهة ويابسه ادام
انتهى قيد المصنف بالفاكهة لانه لو حلف لا ياكل الحلوا فالحلوا عندهم كل حلو ليس من جنسه حامض وما كان من جنسه
حامض فليس بحلو والمرجع فيه الى العرف فيحنث باكل الخبيص والعسل والسكر والناطف والرب والرطب والتمر واشباه
ذلك وكذا روى المعلى عن محمد اذا اكل تينا رطبا او يابسا لانه ليس من جنسها حامض فخلص معنى الحلاوة فيه ولو اكل عنبا
حلوا او بطيخا حلوا او رمانا حلوا او اجاصا حلوا لم يحنث لان من جنسه ما ليس بحلو وكذا الزبيب وكذا اذا حلف لا ياكل
حلاوة فهو مثل الحلو كذا في البدايع وحاصله ان الحلو والحلوا والحلاوة واحد وهذا ليس في عرفنا فان في عرفنا الحلو
اسم للعسل المطبوخ على النار بنشا ونحوه واما الحلوا والحلاوة فاسم لسكر او عسل وماء طبخ على النار وعقد حتى
صار جامدا كالعقيد والناطف والحلاوة الجوزية والسمسمية ونحوها ولذا قال في الظهيرية قال القدوري المرجع
في هذا عادات الناس فعلى هذا لا يحنث في الناطف والعسل والسكر في بلادنا انتهى ولو حلف لا ياكل شهدا فاكل عسلا
لا يحنث لان العسل اسم للصافي والشهد اسم للمختلط ولو حلف لا ياكل سكرا فاكل سكرا بقصبه وجعل يمصه حتى ذاب فابتلع
ماءه لم يحنث كذا في الظهيرية ايضا **قوله** والادام ما يصطبغ به كالخل والملح والزيت لا اللحم والبيض والجبن اي هو ما
يصبغ الخبز اذا اختلط به وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هو ما يوكل مع الخبز غالبا وهو رواية عن ابي
يوسف لان الادام من المؤادمة وهي الموافقة وكل ما يوكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض ونحوه ولهما ان الادام ما يوكل تبعا
والتبعية في الاختلاط حقيقة ليكون قائما به وفي ان لا ياكل على الانفراد حكما وتمام الموافقة في الامتزاج ايضا والخل
وغيره من المايعات لا يوكل وحدها بل يشرب والملح لا يوكل بانفراده عادة ولانه يذوب ويكون تبعا بخلاف اللحم وما يضاهيه
لانه يوكل وحده الا ان ينويه لما فيه من التشديد والعنب والبطيخ ليس بادام بالاجماع وهو الصحيح وبهذا ظهر ان تخصيص
الزيلعي الادام بالمايع صحيح في الملح ايضا باعتبار انه يذوب في الفم فيحصل به صبغ الخبز والاصطباغ افتعال من الصبغ
ولما كان ثلاثيه وهو صبغ متعديا الى واحد جاء الافتعال منه لازما فلا يقال اصطبغ الخبز لانه لا يصل الى المفعول
بنفسه حتى يقام مقام الفاعل اذا بني للفعل له فانما يقام غيره من الجار والمجرور ونحوه فلذا يقال اصطبغ به وذكر
القلانسي في تهذيبه ان الفتوى على قول محمد للعرف انتهى وفي المحيط وقول محمد اظهر وبه اخذ الفقيه ابو الليث
ويكفيه الاستدلال بالعرف الظاهر لان مبناها عليه فلا حاجة الى الاستدلال له بالحديث سيد ادامكم اللحم والحكاية
هي ان ملك الروم كتب الى معاوية ان ابعث الي بشر ادام على يد شر رجل فبعث اليه جبنا على يد رجل يسكن في بيت اصهاره
وهو من اهل اللسان لان كونه سيده لا يستلزم ان يكون منه اذ يقال في الخليفة سيد العجم وليس هو منهم واما حكاية
معاوية فيتوقف الاستدلال بها على صحتها وهي بعيدة اذ يبعد من امام عادل ان يتكلف ارسال شخص الى بلاد الروم
لو دينه لغرض مهمل لكافر والسكنى في بيت الصهر قط لا يوجب ان يكون الساكن شر رجل فاثار البطلان تلوح على هذه القضية
كما في فتح القدير قال الكمال انتهى وهذا الاختلاف بينهم على عكس اختلافهم فيمن حلف لا ياكل الا رغيفا فاكل معه البيض

ونحوه لم يحنث عندهما ويحنث عند محمد واذا اكل الادام وحده فان كان حلف لا ياكل اداما حنث وان كان حلف لا يأتدم
بادام لا يحنث باكله وحده فلا بد من ان ياكل معه الخبز كما اشار اليه في الكشف الكبير وفي المحيط قال محمد التمر والجوز ليس بادام
لانه يفرد بالاكل في الغالب فكذا العنب والبطيخ والبقل لانه لا يوكل تبعا للخبز بل يوكل وحده غالبا وكذلك سائر الفواكه
حتى لو كان في موضع يوكل تبعا للخبز غالبا يكون اداما عنده اعتبارا للعرف عنده انتهى وفي الظهيرية والبقل ليس بادام
بالاتفاق على الاصح وفي البدايع سئل محمد عمن حلف لا ياكل خبزا مادوما فقال الخبز المادوم الذي يثرد ثريدا يعني في المرق
والخل وما اشبهه فقيل له فان ثرد في ماء وملح فلم ير ذلك مادوما وعن ابي يوسف ان تسمية هذه الاشياء على ما يعرف اهل
تلك البلاد في كلامهم انتهى **قوله** والغداء الاكل من الفجر الى الظهر اي التغدي الاكل في هذا الوقت وانما فسره به لان
الغداء حقيقة بفتح الغين المعجمة والمد اسم لما يوكل في الوقت الخاص لا للاكل وقد ترك المصنف قيدين ذكرهما قاضي خان
في فتاواه فقال التغدي الاكل المترادف الذي يقصد به الشبع في وقت خاص وهو ما بعد طلوع الفجر الى زوال الشمس
مما يتغدى به عادة وغداء كل بلدة ما تعارفه اهل تلك البلدة انتهى وفي التبيين ومقدار ما يحنث به من الاكل ان يكون اكثر
من نصف الشبع لان اللقمة واللقمتين لا يسمى غداء عادة وجنس الماكول يشترط ان يكون مما ياكله اهل بلده عادة حتى
لو شرب اللبن وشبع لا يحنث ان كان حضريا وان كان بدويا يحنث انتهى وفي المحيط لو حلف لا يتغدى فهو على الخبز فلو تغدى
بغير الخبز من الارز والتمر واللبن لم يحنث ان كان غير بدوي ولو حلف على فعل ماض بان قال والله ما تغديت اليوم وقد تغدى
بارز وسمن ينبغي ان يحنث وان تغدى الحضري بالعنب لم يحنث الا ان يكون من اهل الرساتيق فمن عادتهم التغدي بالعنب في
وقته انتهى وقد اختلف في اول وقته فذكر الاسبيجابي انه طلوع الشمس وهكذا في الخلاصة وينبغي ان يكون هو المعتمد
للعرف لان الاكل قبل طلوع الشمس لا يسمونه غداء واشار المصنف رحمه الله الى انه لو حلف ليأتينه غدوة فاتاه بعد طلوع
الفجر الى نصف النهار فقد بر وهو غدوة لانه وقت الغداء كما في البدايع واما الضحوة فمن بعد طلوع الشمس من الساعة
التي تحل فيها الصلاة الى نصف النهار لانه وقت صلاة الضحى قال محمد اذا حلف لا يصبح فالتصبيح عندي ما بين طلوع الشمس
وارتفاع الضحى الاكبر فاذا ارتفع الضحى الاكبر ذهب وقت التصبيح لان التصبيح تفعيل من الصباح والتفعيل للتكثير
فيقتضي زيادة على ما يفيده الاصباح انتهى **قوله** والعشاء منه الى نصف الليل اي التعشي الاكل من الزوال الى نصف
الليل واما العشاء بفتح العين فاسم للماكول في هذا الوقت كما تقدم في الغداء والشرط ان السابقان في التغدي يأتيان هنا
وانما كان كذلك لان ما بعد الظهر يسمى عشاء بكسر العين ولهذا سمي الظهر احدى صلاتي العشاء في الحديث وذكر الامام
الاسبيجابي ان هذا في عرفهم واما في عرفنا فوقت العشاء بعد صلاة العصر انتهى وهذا هو الواقع في عرف مصر لانهم يسمون
ما ياكلونه بعد الزوال وسطانية فيبدأ العشاء الان والتسحر هو الاكل بعد نصف الليل الى طلوع الفجر ماخوذ من السحر
وهو قريب السحر لكن **روى المعلى عن محمد** فيمن حلف لا ياكله الى السحر قال اذا دخل ثلث الليل الاخير فليكله لانه وقت السحر ما قرب
من الفجر وقال هشام عن محمد والمساء مساآن احدهما اذا زالت الشمس الا ترى انك تقول اذا زالت كيف امسيت والمساء الاخير
اذا غربت الشمس فاذا حلف بعد الزوال لا يفعل كذا حتى يمسي كان ذلك على غيبوبة الشمس لانه لا يمكن حمل اليمين على المساء الاول
فيحمل على الثاني كذا في البدايع **قوله** ان لبست او اكلت او شربت ونوى معينا لم يصدق اصلا اي لا قضاء ولا ديانة لان
النية انما تصح في الملفوظ والثوب والطعام والماء غير مذكور تنصيصا والمقتضى بالفتح لا عموم له فلغت نية التخصيص
فيه كما في الهداية وغيرها فيحنث باي شيء اكل او شرب او لبس وتعقبهم في فتح القدير بان التحقيق ان المفعول في لا اكل ولا
البس ليس من باب المقتضى لان المقتضى ما يقدر لتصحيح المنطوق وذلك بان يكون الكلام مما يحكم بكذبه على ظاهره مثل رفع
الخطاء والنسيان او بعدم صحته شرعا مثل اعتق عبدك عني وليس قول القائل لا اكل يحكم بكذب قائله بمجرده ولا متضمنا
حكما يصح شرعا نعم المفعول اعني الماكول من ضروريات وجود فعل الاكل ومثله ليس من باب المقتضى والا كان كل كلام كذلك
اذ لا بد ان يستدعي معناه زمانا او مكانا فكان لا يفرق بين قولنا الخطاء والنسيان مرفوعان وبين قام زيد وجلس عمرو
فانما هو من باب حذف المفعول اقتصارا او تناسيا وطائفة من المشايخ وان فرقوا بين المقتضى والمحذوف وجعلوا المحذوف
يقبل العموم قلنا ان نقول عمومه لا يقبل التخصيص وقد صرح من المحققين جمع بان من العموم ما لا يقبل التخصيص
مثل المعاني اذا قلنا بان العموم من عوارض المعاني كما هو من عوارض الالفاظ وغير ذلك فكذلك هذا المحذوف وان ليس
في حكم المنطوق لتناسيه وعدم الالتفات اليه اذ ليس الغرض الا الاخبار بمجرد الفعل على ما عرف ان الفعل المتعدي
قد ينزل منزلة اللازم لما قلنا والاتفاق على عدم صحة التخصيص في باب المتعلقات من الزمان والمكان حتى لو نوى لا ياكل

في مكان دون آخر او زمان لا تصح نيته بالاتفاق انتهى وفي البدايع حلف لا يركب ونوى الخيل لا يصدق قضاء ولا ديانة
وفي فتح القدير حلف لا يغتسل ولا ينكح وعنى من جنابة او امراة دون امراة لا يصدق اصلا وكذا لا يسكن دار فلان وعنى
باجر ولم يسبق قبل ذلك كلام بان استاجرها منه او استعارها فابى فحلف ينوي السكنى بالاجارة او الاعارة لا يصح اصلا
وكذلك لو حلف لا يتزوج امراة ونوى كوفية او بصرية لا يصح لانه نية تخصيص الصفة ولو نوى حبشية او عربية صحت
ديانة لانه تخصيص في الجنس وفي البدايع لو حلف لا يكلم هذا الرجل وعنى به ما دام قائما لكنه لم يتكلم بالقيام كانت نيته
باطلة وحنث بكله ولو حلف لا يكلم هذا القائم وعنى به ما دام قائما دين لورود التخصيص على الملفوظ وكذلك اذا قال
والله لاضربن فلانا خمسين وهو ينوي بصوط بعينه فباي شيء ضربه فقد خرج من يمينه والنية باطلة ولو قال والله
لا اتزوج امراة وعنى امراة كان ابوها يعمل كذا وكذا فهو باطل انتهى وخرج عن هذا الاصل فعل الخروج والمساكنة فاذا
حلف قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر مثلا يصدق ديانة فلا يحنث بالخروج الى غيره تخصيصا لنفس الخروج
بخلاف ما اذا نوى الخروج الى مكان خاص كبغداد حيث لا يصح لان المكان غير مذكور وكذا لو حلف لا يساكن فلانا ونوى
المساكنة في بيت واحد يصح قالوا لان الخروج في نفسه متنوع الى سفر وغيره حتى اختلف احكامها وكذا المساكنة
متنوعة الى كاملة وهي المساكنة في بيت واحد والى المطلقة وهي ما تكون في دار وفيه بحث مذكور في فتح القدير قوله
ولو زاد ثوبا او طعاما او شرابا دين او قبل منه نية التخصيص ديانة لا قضاء لانه نكرة في الشرط فتعم كالنكرة في النفي لكنه
خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي وفي البدايع قال والله لا اتزوج امراة على ظهر الارض ينوي امراة بعينها قال صدق
فيما بينه وبين الله تعالى بخلاف ما اذا قال لا اشتري جارية ونوى مولدة فان نيته باطلة لانه تخصيص الصفة فاشبه
الكوفية والبصرية انتهى قيد المصنف رحمه الله بكونه نوى البعض دون البعض لانه لو نوى الكل صدق قضاء وديانة
ولا يحنث اصلا كما في المحيط لو حلف لا ياكل طعاما او لا يشرب شرابا وعنى جميع الاطعمة او جميع مياه العالم صدق في
القضاء وفي البدايع لو قال والله لا اكل الطعام او لا اشرب الماء او لا اتزوج النساء فيمينه على بعض الجنس وان اراد به
الجنس صدق لانه نوى ما هو حقيقة كلامه وفي الكشف الكبير اذا قال والله لا اشرب ماء او الماء او لا اكل طعاما او الطعام
انه يقع على الادنى لانه هو المتيقن وهو الكل لو لا غيره فيكون فيه معنى الجنسية ايضا فان نوى الكل صحت نيته فيما بينه
وبين الله تعالى حتى لا يحنث اصلا لانه نوى محتمل كلامه لانه فرد من حيث انه اسم جنس لكنه عدد من وجه ولم ينو له الفرد
الا بالنية كذا في شرح الجامع لفخر الاسلام وهذا يشير الى انه لا يصدق قضاء ان كان اليمين بطلاق او نحوه لانه خلاف الظاهر
اذ الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر عليه وشرب كل المياه ليس في وسعه وفيه تخفيف عليه ايضا وقال شمس الائمة
قالوا واطلاق الجواب دليل على انه يصدق قضاء وديانة ان كان اليمين بطلاق ونحوه لانه نوى حقيقة كلامه وعن ابي
القاسم الصفار انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت (?) الا بالنية فصار كانه نوى المجاز انتهى ثم اعلم ان الفرق
بين الديانة والقضاء انما يظهر في الطلاق والعتاق واما في الحلف بالله تعالى فلا يظهر لان الكفارة حق الله تعالى ليس
للعبد فيها حق حتى يرفع الحالف الى القاضي وفي الواقعات اذا استحلف الرجل بالله وهو مظلوم فاليمين على ما نوى وان كان
ظالما فاليمين على نية من استحلفه وبه اخذ ابو حنيفة ومحمد وفي اليمين بالطلاق اليمين على نية الحالف وفي الولوالجية من الطلاق
نية تخصيص العام لا تصح وعند الخصاف تصح حتى لو حلف وقال كل امراة اتزوجها فهي طالق ثم قال نويت به من بلدة كذا
لا تصح نيته في ظاهر المذهب وقال الخصاف تصح وكذا من غصبه دراهم انسان ووقت ما حلفه الخصم عاما نوى خاصا لا تصح
نيته في ظاهر المذهب وقال الخصاف تصح لكن هذا في القضاء اما فيما بينه وبين الله تعالى نية تخصيص العام صحيحة بالاجماع
مذكور في الكتب من مواضع منها الباب الخامس من ايمان الجامع الكبير وما قال الخصاف مخلص لمن حلفه ظالم والفتوى على ظاهر
المذهب فمتى وقع في يد ظالمة واخذ بقول الخصاف فلا باس به انتهى قوله لا يشرب من دجلة على الكرع بخلاف من ماء دجلة يعني
لو حلف لا يشرب من دجلة فيمينه على الكرع وهو تناول الماء بالفم من موضعه نهرا او اناء كما في المغرب فلا يحنث لو شرب باناء
او بيده بخلاف لو حلف لا يشرب من ماء دجلة فانه يحنث بالشرب من اناء او غيره لانه بعد الاغتراف بقي منسوبا اليه وهو الشرط
وقالا اذا استويا يحنث بالشرب من اناء لانه المتعارف المفهوم وله ان كلمة من للتبعيض وحقيقته في الكرع وهي مستعملة ولهذا
يحنث بالكرع اجماعا فمنعت المصير الى المجاز وان كان متعارفا والتقييد بدجلة اتفاقي لان الفرات والنيل كذلك بل وكل نهر
وقيد بالنهر لانه لو حلف لا يشرب من هذه البئر او من هذا الجب فانه يحنث بشربه بالاناء اجماعا لانه لا يمكن فيه الكرع فتعين المجاز
وان كان يمكن الكرع فعلى الخلاف ولو تكلف وشرب بالكرع فيما لا يمكن الكرع لا يحنث لان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان واشار

المصنف

المصنف الى انه لو شرب من نهر ياخذ من دجلة لا يحنث في المسئلة الاولى لعدم الكرع في دجلة لحدوث النسبة الى غيره
ويحنث في الثانية لان يمينه انعقدت على شرب ماء منسوب اليها ولم تنقطع نسبته ونظيره ما اذا حلف لا يشرب من ماء
هذا الجب فحول الى جب آخر فشرب منه حنث وفي البدايع لو حلف لا يشرب من ماء دجلة فهذا وقوله لا اشرب من دجلة سواء
لانه ذكر الشرب من النهر فكان على الاختلاف ولو حلف لا يشرب من نهر يجري ذلك النهر الى دجلة فاخذ من دجلة من ذلك الماء
فشربه لم يحنث لانه قد صار من ماء دجلة لزوال الاضافة الى النهر الاول لحصوله في دجلة ولو حلف لا يشرب من ماء المطر
فمدت الدجلة من المطر فشرب لم يحنث لانه اذا حصل في الدجلة انقطعت الاضافة الى المطر فان شرب من ماء واد سال من
المطر لم يكن فيه ماء قبل ذلك او من ماء مطر مستنقع حنث لانه لم يضف الى نهر بقيت الاضافة الى المطر كما كانت انتهى
وفي الظهيرية لو حلف لا يشرب من الفرات لم يحنث ما لم يكرع عند ابي حنيفة وهي معروفة غير انا ذكرناها لفائدة وهي
تفسير الكرع عند ابي حنيفة الخوض الانسان في الماء وتناول الماء بفيه من موضعه ولا يكون الكرع الا بعد الخوض
في الماء فانه من الكراع وهو من الانسان ما دون الركبة ومن الدواب ما دون الكعب كذا قال الشيخ الامام نجم الدين النسفي
انتهى وفي المحيط لو حلف لا يشرب من هذا الكوز فحقيقته ان يشرب منه كرعا حتى لو صب على كفه وشرب لا يحنث ولو نوى
بقوله لا اشرب من الفرات ماء الفرات قيل تصح نيته لانه نوى ما يحتمله لفظه لان الشرب لا يتحقق بدون الماء فكان
الماء مضمرا فيه وقيل لا تصح نيته لانه نوى تعميم المقتضى فان الماء غير ملفوظ به وانما يثبت مقتضى ذكر الشرب والمقتضى
لا عموم له فتكون نية التعميم فيه باطلة ولو حلف لا يشرب من ماء فرات او ماء فرات فشرب من ماء دجلة او شرب من ماء عذب
حنث لانه ذكر الفرات صفة للماء لانه عبارة عن العذب قال الله تعالى واسقيناكم ماء فراتا اي ماء عذبا بخلاف ماء الفرات
لانه اضافة الى الفرات فقد اراد بالفرات نهر الفرات انتهى وفي المجتبى ولتخريج هذه المسائل اصل حسن وهو ان من عقد
يمينه على شيء ليس له حقيقة مستعملة وله مجاز متعارف حمل على المجاز اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة وان كان له
حقيقة مستعملة يحمل على الحقيقة اجماعا كمن حلف لا ياكل لحما وان كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فعنده يحمل
على الحقيقة وعندهما يحمل عليهما ولكن لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكن بمجاز يعم افرادهما وهو الاصح ويبتني عليه مسائل
كثيرة منها ما مر ومنها اكل الحنطة والدقيق انتهى بلفظه فقد صح قولهما في هذه المسائل وهو خلاف المنقول في الاصول
فانهم نقلوا ان عندهما المجاز المتعارف اولى من الحقيقة لانه يحمل عليهما ثم اعلم ان الشرب ايصال الى الجوف ما لا يتاتى
فيه الهشم مثل الماء والنبيذ واللبن فاذا حلف لا يشرب هذا اللبن فاكله لا يحنث ولو شربه يحنث واكل اللبن ان يثرد فيه الخبز
ويؤكل وشربه كما هو ولو حلف لا يشرب هذا العسل فاكله كذلك لا يحنث ولو صب عليه ماء وشربه حنث ولو حلف لا يشرب
مع فلان فان شرب شرابا وفلان يشرب شرابا نوع آخر حنث ولو حلف لا يشرب شرابا ولا نية له فهو على الخمر قال شمس الائمة
الحلواني فاذا في المسئلة روايتان وفي فتاوى اهل سمرقند لا يحنث بشرب الماء واذا حلف لا يشرب لبنا فصب الماء في اللبن
فالاصل في هذه المسئلة واخواتها ان الحالف اذا عقد يمينه على مايع فاختلط بذلك المايع مايع آخر من خلاف
جنسه ان كانت الغلبة للمحلوف عليه يحنث وان كانت الغلبة لغير المحلوف عليه لا يحنث وان كانا سواء القياس ان يحنث وفي
الاستحسان ان لا يحنث ثم ابو يوسف فسر الغلبة فقال ان كان يستبين لون المحلوف عليه ويوجد طعمه وقال محمد تعتبر الغلبة
من حيث الاجزاء هذا اذا اختلط الجنس بغير الجنس اما اذا اختلط الجنس بالجنس كاللبن يخلط بلبن آخر فعند ابي يوسف
هذا والاول سواء يعني يعتبر بغلبة الغالب غير ان الغلبة من حيث اللون والطعم لا يمكن اعتبارها هنا فتعتبر بالقدر وعند
محمد يحنث هاهنا في كل حال لان الجنس لا يستهلك بجنسه قالوا هذا الاختلاف فيما يمتزج ويختلط اما ما لا يختلط ولا يمتزج كالدهن
وكان الحلف بالدهن يحنث بالاتفاق كذا في الظهيرية قوله ان لم اشرب ماء هذا الكوز اليوم فكذا ولا ماء فيه او كان او اطلق
ولا ماء فيه لا يحنث وان كان فصب حنث بيان لشرط من شروط انعقاد اليمين وهو امكان تصور البر في المستقبل وكذا من شروط
بقائها وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يشترط لانه لا يمكن القول بالانعقاد بوجوب البر عليه وجه يظهر
في حق الخلف وهو الكفارة ولهما انه لا بد من تصور الاصل لتنعقد في حق الخلف ولهذا لا تنعقد الغموس موجبة للكفارة
ولا فرق على هذا الخلاف بين اليمين بالله تعالى وبالطلاق والعتاق وقد ذكر المصنف مسئلة الكوز وهي متفرعة على هذا
الاصل وذكر انها على اربعة اوجه وجهان في المقيدة ووجهان في المطلقة اما المقيدة فهي على وجهين اما ان لا يكون
فيه ماء اصلا او كان فيه ماء وقت الحلف فصب قبل مضي الوقت وفي كل منهما لا يحنث لعدم انعقاد اليمين في الاول وبطلانها
عند الصب في الثاني عندهما ولا فرق في الوقت بين ان يكون اليوم او الشهر او الجمعة واما المطلقة فعلى وجهين

صح

أما أن لا يكون فيه ماء أصلا فلا يحنث لعدم انعقاد اليمين أو كان فيه وصبّ فإنه يحنث لانعقادها لإمكان البر ثم حنث
بالصب لأن البر يجب عليه كما فرغ فإذا صب فقد فات البر فيحنث في ذلك الوقت كما لو مات الحالف والماء باق وظاهر كلامهم
أنه لا فرق بين أن يكون قد صبه هو أو غيره أو مال الكوز فانصب ما فيه من غير فعل أحد وأما عند أبي يوسف فيحنث في
كلها غير أنه في الوقت يحنث في آخر الوقت وفي المطلق يحنث للحال إن لم يكن فيه ماء وإن كان فيه ماء يحنث عند الصب وأطلق
المصنف في عدم حنثه في المسائل الثلاثة فشمل ما إذا علم الحالف أن فيه ماء أو لا وما إذا علم أن لا ماء فيه وقيده الإسبيجابي
بعدم علمه بأن لا ماء فيه وأما إذا علم بأن لا ماء فيه يحنث بالاتفاق لأنه إذا علم وعقد يمينه على ما يخلق الله تعالى فيه
وقد تحقق العدم فيحنث وروي عن أبي حنيفة في رواية أخرى أنه قال لا يحنث علم أو لم يعلم وهو قول زفر انتهى
وصحح في التبيين هذه الرواية في شرح قوله إن لم أقتل فلانا فلذا أطلق هنا في المختصر وجزم بالإطلاق في فتح القدير
وقد تفرع على هذا الأصل مسائل منها لو حلف ليقتلن زيدا اليوم فمات زيد قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما كما سيأتي
بيانه ومنها لو حلف ليأكلن هذا الرغيف اليوم فأكله غيره قبل الليل ومنها لو حلف ليقضين فلانا دينه غدا وفلان
قد مات ولا علم له أو مات أحدهما قبل مضي الغد أو قضاه قبله أو أبرأه فلان قبله لم تنعقد ومنها لو قال لزيد
إن رأيت عمرا فلم أعلمك فعبدي حر فرآه مع زيد فسكت ولم يقل شيئا أو قال هو عمرو لا يعتق عندهما ومنها لو حلف
لا يعطيه حتى يأذن فلان فمات فلان ثم أعطاه لا يحنث وكذا ليضربنه أو ليكلمنه ومنها لو قال رجل لامرأته إن لم
تهبي لي صداقك اليوم فأنت طالق وقال أبوها إن وهبت له صداقك فأمك طالق فحيلة عدم حنثهما أن تشتري
منه بمهرها ثوبا ملفوفا وتقبضه فإذا مضى اليوم لم يحنث أبوها لأنها لم تهب صداقها ولا الزوج لأنها عجزت
عن الهبة وقت الغروب لأن الصداق سقط عن الزوج بالبيع ثم إذا أرادت عود الصداق ردته بخيار الرؤية الكل في
فتح القدير ومنها ما في الولوالجية من تعليق الطلاق رجل قال إن لم أدخل الليلة البلد ولم ألق فلانا فامرأته طالق
فدخل ولم يصادفه في منزله فلم يلقه حتى أصبح إن كان علم أنه غائب عن المنزل وقت الحلف يحنث وإن لم يكن علم لا يحنث
انتهى ومنها ما في المبتغى وفي يمينه لامرأته إن لم تصل صلاة الفجر غدا فأنت كذا لا يحنث بحيضها بكرة في الأصح انتهى ومنها
لو قال لامرأته بعدما أصبح إن لم أجامعك هذه الليلة فأنت طالق ولم تكن له نية وكان يعلم أنه أصبح وقع يمينه على
الليلة القابلة لأنه حلف نهارا فينصرف إلى الليلة المستقبلة وإن نوى تلك الليلة لا تنعقد اليمين عند أبي حنيفة
ومحمد وهي مسألة الكوز ومنها قال إن بت هذه الليلة في هذه الدار فامرأته كذا وقد انفجر الصبح وهو لا يعلم لا يحنث
في يمينه لأن شرط الحنث وهو النوم في الليلة الماضية لا يتصور فصار كأنه قال إن صمت أمس فامرأته طالق لا يحنث في
يمينه ومنها ما لو قال إن لم أبت الليلة في هذه الدار والمسألة بحالها فكذلك في قولهما ومنها لو غاب الرجل عن داره
ساعة ثم رجع فظن أن المرأة غائبة عن الدار فقال إن لم آت بامرأتي إلى داري الليلة فهي طالق ثلاثا فلما أصبح قالت المرأة
كنت في هذه الدار لم يحنث عند أبي حنيفة ومحمد لأن اليمين لم تنعقد وإن قالت كنت غائبة فإن صدقها الزوج طلقت
لأن الزوج أقر بالطلاق ومنها ما لو قال إن لم تردي الدينار الذي أخذتيه من كيسي فأنت طالق فإذا الدينار في كيسه لم تطلق
لأن البر هنا لم يتصور فلم تنعقد اليمين فلا يترتب الحنث بمنزلة مسألة الكوز ومنها قوم حلفهم السلطان على أن يردوا
خراج تلك البلدة إلى وقت معلوم فأدى الخراج كله لكن بعضهم بغير أمر الباقين أو أدى الخراج كله رجل واحد غيرهم بغير
أمرهم لم يحنثوا في قول أبي حنيفة ومحمد لأنه لما أدى واحد منهم أو غيرهم لم يبق الخراج عليهم فلا يتصور شرط البر فيبطل اليمين
عندهما لأنها موقتة بوقت الكل في الواقعات وقد قدمنا شيئا من مسائل هذا النوع في تعليق الطلاق عند قوله وزوال
الملك بعد اليمين لا يبطلها قوله حلف ليصعدن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا حنث للحال يعني عندنا وقال
زفر لا تنعقد لأنه مستحيل عادة فأشبه المستحيل حقيقة ولنا أن البر متصور حقيقة بكسر الواو أي يمكن لأن الصعود
إلى السماء ممكن حقيقة ألا ترى أن الملائكة يصعدونها وكذا تحول الحجر ذهبا بتحويل الله تعالى بجعله صفة الحجرية صفة
الذهبية أو بإعدام الأجزاء الحجرية وإبدالها بأجزاء ذهبية فالتحويل في الأول أظهر وهو ممكن عند المتكلمين على ما هو
الحق وإذا كان متصورا تنعقد اليمين موجبة لخلفه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما إذا مات الحالف فإنه يحنث
مع احتمال إعادة الحياة بخلاف مسألة الكوز لأن شرب الماء الذي في الكوز وقت الحلف ولا ماء فيه لا يتصور فلم
تنعقد وقيد بكون اليمين مطلقة لأنها لو كانت موقتة فإنه لا يحنث حتى يمضي ذلك الوقت حتى لو مات قبله لا كفارة
عليه إذ لا حنث وهو المختار وقيد بالفعل لأنه لو حلف على الترك بأن قال إن تركت مس السماء فعبدي حر لم تنعقد

يمينه

يمينه لأن الترك لا يتصور في غير المقدور قوله لا يكلمه فناداه وهو نائم فأيقظه أو إلا بإذنه فأذن له ولم يعلم
حنث لأنه في المسألة الأولى كلمه وقد وصل إلى سمعه وقد شرط أن يوقظه وهي رواية المبسوط وعليه مشايخنا
وهو المختار لأنه إذا لم ينتبه كان كما إذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته ولم يشترطه القدوري كما إذا ناداه
وهو بحيث يسمع لكنه لم يفهم لتغافله وهي من المسائل التي جعل النائم فيها كالمستيقظ وهي خمس وعشرون ذكرناها
في باب التيمم وصحح الإمام السرخسي الحنث وإن لم يوقظه لما ذكره محمد في السير الكبير إذا نادى المسلم أهل الحرب بالأمان
من موضع يسمعون صوته إلا أنهم لا يسمعون لشغلهم بالحرب فهو أمان انتهى وقد فرق بأن الأمان يحتاط في إثباته
وقيد بكونه نائما لأنه لو كان مستيقظا حنث إن كان بحيث يسمع صوته إن أصغى إليه أذنه وإن لم يسمع لعارض من كان
مشغولا به أو كان أصم وإن كان لا يسمع صوته لو أصغى إليه أذنه لشدة البعد لا يحنث كذا في الذخيرة وفيها لا يحنث
حتى يكلمه بكلام مستأنف بعد اليمين منقطع عنها لا متصل فلو قال موصولا إن كلمتك فأنت طالق فاذهبي أو اخرجي
أو قومي أو شتمها أو زجرها متصلا لا يحنث لأن هذا من تمام الكلام الأول فلا يكون مرادا باليمين إلا أن يريد به كلاما
مستأنفا وفي المنتقى لو قال فاذهبي أو واذهبي لا تطلق ولو قال اذهبي طلقت لأنه منقطع عن اليمين وفي نوادر
ابن سماعة عن محمد لا أكلمك اليوم أو غدا حنث لأنه كلمه اليوم بقوله أو غدا انتهى وتعقبه في فتح القدير بأنه لا شك في
عدم صحته لأنه كلام واحد فإنه إذا أراد أن يحلف على أحد الأمرين لا يقال إلا كذلك وعلى هذا إذا قال لآخر إذا ابتدأتك
بكلام فعبدي حر فالتقيا فسلم كل على الآخر معا لا يحنث وانحلت يمينه لعدم تصور الحنث أن يكلمه بعد ذلك ابتداء
ولو قال لها إن ابتدأتك بكلام وقالت هي كذلك لا يحنث إذا كلمها لأنه لم يبتدئها ولا يحنث بعد ذلك لعدم تصور
ابتدائها ولو حلف لا يكلمه فسلم على قوم هو فيهم حنث إلا أن لا يقصده فيصدق ديانة لا قضاء أما لو قال السلام
عليكم إلا على واحد صدق قضاء عندنا ولو سلم من الصلاة فإن كان إماما قيل إن كان المحلوف عليه عن يمينه لا يحنث
وإن كان عن يساره حنث لأن الأولى واقعة في الصلاة فلا يحنث بها بخلاف الثانية وقيل لا يحنث بهما لأنها في الصلاة
من وجه وكذا عن محمد أنه لا يحنث بهما وهو الصحيح ولو دق عليه الباب فقال من هذا حنث ولو ناداه المحلوف عليه فقال
لبيك أو لبي حنث ولو كلمه الحالف بكلام لم يفهمه المحلوف عليه ففيه روايتان ولو أراد أن يأمره بشيء فقال وقد مر
المحلوف عليه يا حائط اسمع افعل كيت وكيت فسمعه المحلوف عليه ففهمه لا يحنث لما روي أن عبد الرحمن بن عوف
حلف لا يكلم عثمان فكان إذا أمره يقول يا حائط اصنع كذا ويا حائط كان كذا ولو قال لامرأته إن شكوت مني إلى أخيك
فأنت طالق فجاء أخوها وعندها صبي لا يعقل فقالت المرأة إن زوجي فعل بي كذا وكذا وخاطبت الصبي بذلك حتى سمع
أخوها لا تطلق لأنها ما شكت إليه لأنها لم تخاطبه ولو قال إن شكوت بين يدي أخيك قال في الكتاب هذا أشد ويرى
أنه يخاف عليه أن يحنث والظاهر أنه لا يحنث لأنه يراد في العرف بالشكاية بين يديه الشكاية إليه كذا في الواقعات
ولو حلف لا يتكلم فقال لامرأته شيئا وقال ها حنث ولو جاء كافر يريد الإسلام فبين صفة الإسلام مسميا له ولا
يوجه إليه لم يحنث وفي المحيط لو سبح الحالف للمحلوف عليه للسهو أو فتح عليه القراءة وهو مقتد لم يحنث وخارج
الصلاة يحنث ولو كتب إليه كتابا أو أرسل إليه رسولا لا يحنث لأنه لا يسمى كلاما عرفا خلافا لمالك وأحمد واستدلا
بقوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا إلى قوله أو يرسل رسولا أجيب عنه بأن مبنى الأيمان على العرف واعلم
أن الكلام لا يكون إلا باللسان فلا يكون بالإشارة ولا بالكتابة والإخبار والإقرار والبشارة تكون بالكتابة لا بالإشارة
والإيماء والإظهار والإفشاء والإعلام تكون بالإشارة أيضا فإن نوى في ذلك كله أي في الإظهار والإفشاء والإعلام
والإخبار كونه بالكلام والكتابة دون الإشارة دين فيما بينه وبين الله تعالى ولو حلف لا يحدثه لا يحنث إلا أن يشافهه
وكذا لا يكلمه يقتصر على المشافهة ولو قال لا أبشره فكتب إليه حنث وفي قوله إن أخبرتني أن فلانا قدم ونحوه يحنث
بالصدق والكذب ولو قال بقدومه ونحوه فعلى الصدق خاصة وكذا إن أعلمتني وكذا البشارة ومثله إن كتبت إلي
أن فلانا قدم فكتب قبل قدومه فوصل إليه الكتاب حنث سواء وصل إليه قبل قدومه أو بعده بخلاف إن كتبت إلي
بقدومه لا يحنث حتى يكتب بقدومه الواقع وذكر هشام عن محمد سألني هارون الرشيد عمن حلف لا يكتب إلى فلان
فأمر من يكتب إليه بإيماء وإشارة هل يحنث فقلت نعم يا أمير المؤمنين إذا كان مثلك قال السرخسي وهذا صحيح لأن
السلطان لا يكتب بنفسه وإنما يأمر به ومن عادتهم الأمر بالإيماء والإشارة ولو حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر فيه حتى فهمه
لا يحنث عند أبي يوسف ويحنث عند محمد لأن المقصود الوقوف على ما فيه لا عين التلفظ به ولو حلف لا يكلم فلانا

وقالا لم يحنث بكلام احدهما الا ان ينوي كلاهما فيحنث بكلام احدهما وعليه الفتوى وان ذكر خلافه في بعض المواضع
كذا في فتح القدير ولو قال لا ابلغك شيئا فكتب اليه حنث فلو قال لا اذكرك شيئا فهو على المواجهة ولا يحنث بالكتابة
ولو قال لا اظهر سرك ولا افشي ابدا فان صرح اليه جل واحد وذكره فقد افشى سره وكذلك يحنث بالكتابة والرسالة
الى انسان كذا في المحيط وفي الواقعات حلفا ان لا يكذب فسأله انسان عن امر فحرك رأسه بالكذب لا يحنث ما لم يتكلم لان الكذب
تكلم بكلام هو كذب ما به بين زيد وعمرو وحلفه رجل لا يكلم ابن زيد وحلفه آخر لا يكلم ابن عمرو فكلما هذا الابن حنث الا ان
كل واحد كلم ابن من سمى ان كلمت امرأة فعبدي حر فكلم صبية لم يحنث ولو قال ان تزوجت امرأة فتزوج صبية حنث
لان الصبا مانع من هجران الكلام فلا يراد الصبية في اليمين المعقودة على الكلام عادة ولا كذلك التزوج انتهى وفي
الظهيرية حلف لا يكلم امرأته فدخل داره وليس فيها غيرها فقال من وضع هذا حنث ولو كان معها غيرها لا يحنث ولو
قال ليت شعري من وضع هذا لا يحنث لانه استفهم نفسه ولو قرأ الحالف كتابا على المحلوف عليه والمحلوف عليه يكتب ان
قصد المحلوف عليه قالوا يخاف عليه الحنث انتهى وفي السراجية عن محمد بن الحسن انه سأل الحال الصغير ابا حنيفة فيمن قال
لآخر والله لا اكلمك بثلاث مرات فقال ابو حنيفة ثم ماذا فتبسم محمد رحمه الله وقال انظر حسنا يا شيخ فنكس ابو حنيفة ثم
رفع رأسه فقال حنث مرتين فقال له محمد احسنت فقال ابو حنيفة لا ادري اي الكلمتين اوجع لي قوله انظر حسنا او
احسنت انتهى **واما المسئلة الثانية** وهي ما اذا حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن له ولم يعلم بالاذن حتى كلمه فلان الاذن
مشتق من الاذان الذي هو الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع وقال ابو يوسف لا يحنث لان
الاذن هو الاطلاق وانه يتم بالآذن كالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر ولا يخالفه ما في
التتمة والفتاوى الصغرى اذا اذن المولى لعبده والعبد لا يعلم يصح الاذن حتى اذا علم يصير مأذونا لان الاذن ثمة توقف
على العلم فليس له قبل العلم حكم الاذن ولذا قال في الشامل اذا اذن لعبده فلم يعلم به احد من الناس فتصرف العبد ثم علم
باذنه لم يجز تصرفه **قوله** لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر تأبد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي
ما يلي يمينه داخلا عملا بدلالة حاله بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا او لاعتكفن شهرا لانه لو لم يذكر الشهر لا تتأبد
اليمين فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه بخلاف ما اذا قال ان تركت الصوم شهرا فانه يتناول شهرا من
حين حلف لان تركه مطلقا يتناول الابد فذكر الوقت لاخراج ما وراءه فهو كقوله ان تركت كلامه شهرا او اذا لم اكلمه شهرا
ونظيره اذا اجره شهرا وكذا آجال الديون واما الاجل في قوله كفلت لك بنفسك الى شهر اختلف في انها لبيان ابتداء المدة
او لانتهائها فعن ابي يوسف لانتهاء المطالبة فلا يلزم باحضاره بعد الشهر والحقها باجال الديون فجعلها لبيان ابتدائها
فلا يلزم باحضارها قبل الشهر وهو احسن لان الاجل في مثله للترفيه كذا في فتح القدير وفي البدائع ولو حلف لا يكلمه شهرا
يقع على ثلاثين ولو قال الشهر يقع على بقية الشهر ولو حلف لا يكلمه السنة يقع على بقية السنة **واشار المصنف** الى انه
لو حلف بالليل لا يكلمه يوما فانه يحنث بكلامه من حين حلف الى ان تغيب الشمس من الغد ويدخل في يمينه بقية الليل حتى لو كلمه
فيما بقي من الليل او في الغد يحنث لان ذكر اليوم للاخراج وكذا لو حلف بالنهار لا يكلمه ليلة يحنث بكلامه من حين حلف الى طلوع
الفجر ولو قال في بعض النهار لا اكلمه يوما فاليمين على بقية اليوم والليلة المستقبلة الى مثل تلك الساعة التي حلف فيها
من الغد لانه حلف على يوم منكر فلا بد من استيفائه ولا يمكن استيفاؤه الا باتمامه من اليوم الثاني فيدخل الليل بطريق التبع
فكذا اذا حلف لا يكلمه ليلة فاليمين من تلك الساعة الى ان يجيء مثلها من الليلة المستقبلة فيدخل النهار الذي بينهما في ذلك
لانه حلف على ليلة منكرة فلا بد من استيفائها فان قال في بعض اليوم والله لا اكلمك اليوم فاليمين على ما في اليوم فاذا غربت
الشمس سقطت اليمين وكذلك اذا قال بالليل والله لا اكلمك الليلة فاذا طلع الفجر سقطت ولو قال والله لا اكلمك اليوم
ولا غدا فاليمين على بقية اليوم وعلى غد ولا تدخل الليلة التي بينهما في اليمين كذا في البدائع وفي الواقعات حلف لا يكلمه اليوم
ولا غدا ولا بعد غد فله ان يكلمه بالليل لانها ايمان ثلاثة ولو لم يكرر حرف النفي فهي يمين واحدة فيدخل الليل بمنزلة قوله
ثلاثة ايام وفي الظهيرية ولو قال والله لا اكلمك شهرا الا يوما ولا نية له فله ان يختار اي يوم شاء ولو قال شهرا الا نقصان
يوم فهو على تسعة وعشرين يوما وهو مخالف للاول انتهى **قوله** لا يتكلم فقرأ القرآن او سبح لا يحنث لانه لا يسمى متكلما
عادة وشرعا اطلقه فشمل ما اذا كان في الصلاة او خارجها فان كان في الصلاة فهو متفق عليه وان كان خارجها فاختار القدوري
الحنث واختار خواهر زاده عدمه لما ذكرنا وفي فتح القدير انه اختير للفتوى من غير تفصيل بين عقد اليمين بالعربية او الفارسية
وان كان ظاهر المذهب التفصيل الذي ذكره القدوري لان مبنى الايمان على العرف والعرف المتأخر لا يسمى التسبيح والقرآن

كلاما حتى انه يقال لمن سبح طول يومه او يقرأ لم يتكلم اليوم بكلمة انتهى لكن في الواقعات المختار للفتوى ان اليمين ان كانت
بالعربية لم يحنث بالقراءة في الصلاة ويحنث بالقراءة خارجها وان كان بالفارسية لا يحنث مطلقا انتهى فقد اختلفت
الفتوى والافتاء بظاهر المذهب اولى وفي التهذيب القلانسي الكلام في الحقيقة مفهوم ما في الحرس والسكوت وهو
اختيار محققي اهل السنة لكن في العرف صوت مقطوع مفهوم يخرج من الفم ولا تدخل فيه القراءة والتسبيح في الصلاة
في عرفهم وفي عرفنا لا يدخل في غير الصلاة ايضا وكذا قراءة الكتب ظاهرا وباطنا في عرفنا انتهى فافاد انه لا يحنث اذا
قرأ كتابا اي كتاب كان فيه يكون حلفا انه لا يتكلم لانه لو قال كلما تكلمت كلاما حسنا فانت طالق ثم قال سبحان الله والحمد لله
ولا اله الا الله والله اكبر طلقت واحدة ولو قال سبحان الله الحمد لله لا اله الا الله الله اكبر طلقت ثلاثا كذا في الظهيرية
وفي الواقعات حلف لا يقرأ القرآن اليوم فقرأ في الصلاة او خارجها يحنث لانه قرأ القرآن واذا قرأ بسم الله الرحمن الرحيم
فان نوى ما في سورة النمل حنث وان نوى غير ما في سورة النمل او لا نية له لم يحنث لانهم لا يريدون به قراءة القرآن ولو حلف
لا يقرأ سورة من القرآن فنظر فيها حتى اتى الى آخرها لا يحنث بالاتفاق ابو يوسف سوى بين هذا وبين ما اذا حلف لا يقرأ
كتابا لفلان ومحمد فرق فقال المقصود من قراءة كتاب فلان فهم ما فيه وقد حصل اما المقصود من قراءة القرآن عين القراءة
اذ الحكم متعلق به ثم عند محمد في قوله لا يقرأ كتاب فلان اذا قرأ سطرا حنث وبنصف السطر لا لان نصف السطر لا يكون
مفهوم المعنى غالبا والفتوى على قول ابي يوسف انتهى **قوله** يوم اكلم فلانا فعلى الجديدين فاذا قال يوم اكلم فلانا
فامرأته طالق فهو على الليل والنهار فان كلمه ليلا او نهارا حنث لان اسم اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق
الوقت قال تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والكلام لا يمتد وقد تقدم تحقيقه في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
قيد بقوله يوم اكلم لانه لو قال والله لا اكلمك اليوم ولا غدا فاليمين على بقية اليوم وعلى غد ولا تدخل الليلة التي
بينهما في اليمين لانه افرد كل واحد من الوقتين بحرف النفي فيصير كل واحد منهما منفيا على الانفراد اصله قوله تعالى فلا
رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ولو قال والله لا اكلمك اليوم وغدا دخلت الليلة التي بين اليوم والغد في يمينه لان فيها
جمع بين الوقت الثاني وبين الاول بحرف الجمع وهي الواو فصار وقتا واحدا فدخلت الليلة المتخللة ولو حلف لا يكلمه يومين
تدخل فيه الليلة سواء كان قبل طلوع الفجر او بعده وكذلك الجواب في الليل ولو قال والله لا اكلمه يوما ولا يومين فهو
كقوله ثلاثة ايام في قول ابي يوسف ومحمد حتى لو كلمه في اليوم الاول او الثاني او الثالث يحنث وذكر محمد في الجامع انه على يومين
حتى لو كلمه في اليوم الاول او الثاني يحنث وان كلمه في اليوم الثالث لا يحنث كذا في البدائع **قوله** فان نوى النهار صدق
لانه نوى حقيقة كلامه وهو مستعمل فيه ايضا اطلق في تصديقه فشمل الديانة والقضاء وعن ابي يوسف انه لا يصدق
قضاء **قوله** وليلة اكلم على الليل لانه حقيقة في سواد الليل كالنهار للبياض خاصة ولم يجئ استعماله في مطلق الوقت
بخلاف اليوم وما ورد في اشعار بعض العرب من اطلاقها على مطلق الوقت فانما هو في صيغة الجمع وكلامنا في المفرد
وقدمنا انه لو حلف لا يكلمه ليلة فاليمين من تلك الساعة الى ان يجيء مثلها من الليلة المستقبلة فيدخل النهار الذي بينهما
في ذلك واذا كان بالليل وقال لا اكلمه الليلة فاذا طلع الفجر سقطت **قوله** ان كلمته الا ان يقدم زيد او حتى او الا ان يأذن
او حتى فكذا فكلم قبل قدومه او اذنه حنث وبعدهما لا اي وان كلمه بعد القدوم او الاذن لا يحنث لانه غاية واليمين باقية
قبل الغاية ومنتهية بعدها فلا يحنث بالكلام بعد انتهاء اليمين اما حتى فكونه للغاية ظاهر واما الا ان فالاصل فيها انها
للاستثناء وتستعار للشرط والغاية اذا تعذر الاستثناء للمناسبة بينهما وهو ان حكم ما قبل كل واحد من الاستثناء والشرط
والغاية يخالف ما بعده قيد بالشرط لانه لو قال انت طالق الا ان يقدم فلان فانه ان قدم فلان لا تطلق وان لم يقدم حتى
مات فلان طلقت وهي هنا للشرط كانه قال ان لم يقدم فلان فانت طالق ولا تكون للغاية لانها انما تكون لها فيما يحتمل التأقيت
والطلاق مما لا يحتمله بمعنى فتكون فيه للشرط وتمامه في فتح القدير وفي المحيط لو قال لا اكلمه في اليوم الذي يقدم فيه فلان
فكلمه في اليوم الذي فيه فلان قبل قدومه حنث لان شرط الحنث كلامه يوم القدوم وقد وجد وان كلمه بعد القدوم قالوا
يجب ان لا يحنث لانه لم يجعل القدوم شرطا لانه لم يقرن به حرف الشرط ولكنه جعله معرفا لما هو شرط الحنث وهو الكلام
وانما يتصور القدوم معرفا للشرط اذا وجد الشرط قبله فاما اذا وجد بعده لا يتصور كونه معرفا لان من ضرورة
كون الشيء معرفا تقدم ذلك الشيء عليه كما لو قال لامرأته انت طالق قبل شهر رمضان بشهر كان شهر رمضان معرفا لا
شرطا وكذا لو قال انت طالق قبل قدوم فلان بشهر اذا قدم فلان قبل تمام الشهر لا تطلق ولو عجل الكفارة قبل القدوم
لا يصح لانه لا حنث قبل القدوم انتهى **قوله** وان مات زيد سقط الحلف لما في الذخيرة ان الاصل ان الحالف اذا

جعل اليمينه غاية وفاتت الغاية بطلت اليمين عند ابي حنيفة ومحمد حتى لو قال لغيره والله لا اكلمك حتى ياذن لي فلان
او قال لغريمه والله لا افارقك حتى تقضيني حقي فمات فلان قبل الاذن او برئ من المال فاليمين ساقط في قولهما خلافا لابي يوسف
وعلى هذا اذا حلف ابو فتى ماله اليوم فابراه الطالب وعلى هذا تخرج جنس هذه المسائل اذا قال ان فعلت كذا ما دمت ببخارى
فكذا فخرج من بخارى ثم رجع وفعل ذلك لا يحنث فيجب ان يعلم ان الكلمة ما زال وما دام وما كان غاية تنتهي اليمين بها فاذا
حلف لا يفعل كذا ما دام ببخارى فخرج تنتهي يمينه بالخروج فاذا عاد عاد واليمين منتهية فاذا فعل ذلك الفعل لا يحنث في
يمينه في فتاوي الفضلي وعلى هذا اذا حلف لا يصطاد ما دام فلان في هذه البلدة وفلان امير هذه البلدة فخرج الامير
الى بلدة اخرى لامر فاصطاد الحالف قبل رجوعه او بعد رجوعه لا يحنث في يمينه لان اليمين تنتهي بخروج الامير وفي فتاوى ابي
الليث اذا حلف لا يدخل دار فلان ما دام فلان فيها فخرج فلان باهله ثم عاد ودخل الحالف لا يحنث في يمينه وفي العيون لو
حلف لا يكلم فلانا ما دام في هذه الدار فخرج بمتاعه واثاثه ثم عاد وكلمه لا يحنث واذا قال والله لا اكلم فلانا ما دام عليه هذا
الثوب او ما كان عليه او ما زال عليه فنزعه ثم لبسه وكلمه لا يحنث ولو قال لا اكلمه وعليه هذا الثوب فنزعه ثم لبسه وكلمه
حنث لان هذه الصورة ما جعل اليمين موقتة بوقت بل قيده بصفة فتبقى اليمين ما بقيت تلك الصفة وفي فتاوي ابي الليث
اذا قال لابويه ان تزوجت ما دمتما حيين فكذا فتزوج امراة في حياتهما فحنث لو تزوج امراة اخرى في حياتهما لا يلزمه
الحنث ولو كان قال كل امراة اتزوجها ما دمتما حيين يلزمه الحنث بكل امراة يتزوجها ما داما حيين فاذا مات احدهما سقط
اليمين حتى لو تزوج امراة بعد ذلك لا يلزمه حكم الحنث لان شرط الحنث التزوج ما داما حيين ولا يتصور ذلك بعد موت
احدهما فيسقط واذا حلف لا ياكل هذا الطعام ما دام في ملك فلان فباع فلان بعضه ثم اكل الحالف الباقي لا يحنث
لان اليمين قد انتهى ببيع البعض ولو قال لغريمه والله لا افارقك حتى تعطيني حقي اليوم ونيته ان لا يترك لزومه حتى يعطيه
حقه فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يعطه حقه لا يحنث فان فارقه بعد مضي المدة يحنث وكذلك اذا قال لا افارقك
حتى اقدمك الى السلطان اليوم او حتى يخلصك السلطان مني فمضى اليوم ولم يفارقه ولم يقدمه الى السلطان ولم
يخلصه السلطان فهو سواء لا يحنث الا بتركه ولو قدم اليوم فقال لا افارقك اليوم حتى تعطيني حقي فمضى اليوم ولم
يفارقه ولم يعطه حقه لم يحنث وان فارقه بعد مضي اليوم لا يحنث لانه وقت للفراق ذلك اليوم وتمام مسائلها فيها
قوله لا ياكل طعام زيد ولا يدخل داره ولا يلبس ثوبه ولا يركب دابته ان اشار وزال ملكه وفعل لم يحنث كالمتجدد
وان لم يشر لا يحنث بعد الزوال وحنث بالمتجدد وفي الصديق والزوجة حنث في المشار بعد الزوال وفي غير المشار لا وحنث
بالمتجدد بيان لمسائل الاصل فيها انه اذا حلف على هجران محل مضاف الى فلان كلا يكلم عبد فلان او زوجته او صديقه
او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته او لا ياكل طعامه او من طعامه فلا شك ان هذه الاضافة في الكل معرفة لعين
ما عقد اليمين على هجره سواء كانت اضافة ملك كعبده وداره ودابته او اضافة نسبة اخرى غير الملك كزوجته وصديقه
فالاضافة مطلقا تفيد النسبة والنسبة اعم من كونها نسبة ملك او غيره فلا يصح جعل اضافة النسبة تقابل اضافة
الملك كما في النهاية وغيرها لانه لا تقابل بين الاعم والاخص الا ان يكون بخصوص عرف اصطلاحي واذا كانت هذه الاضافة
مطلقا للتعريف فتعدد ذلك اما ان يعرفه بلفظ الاشارة كقوله لا اكلم عبده هذا او لا فعلى تقدير عدم الاشارة الظاهر
ان الداعي في اليمين كراهية في المضاف اليه والا لعرفه باسمه العلم ثم اعقبه بالاضافة ان عرض اشتراك مثل لا اكلم راشدا
عبد فلان ليزيل الاشتراك العارض في اسم راشد فلما اقتصر على الاضافة ولم يذكر اسمه ولا اشار اليه كان الظاهر انه
لمعنى في المضاف اليه وان احتمل ان يهجر بعضا لذاته ايضا كالزوجة والصديق فلا يصار اليه بالاحتمال وحينئذ
فاليمين منعقدة على هجر المضاف حال قيام الاضافة وقت الفعل بان كان موجودا وقت اليمين ودامت الاضافة الى وقت
الفعل او انقطعت ثم وجدت بان باع او طلق ثم استرد او لم يكن وقت اليمين فاشترى عبدا وكلمه حنث وكذا لو لم يكن
له زوجة فاستحدث زوجة والحاصل انه اذا اضاف ولم يشر لا يحنث بعد الزوال في الكل لانقطاع الاضافة ويحنث
في المتجدد بعد اليمين في الكل لوجودها واذا اضاف واشار فانه يحنث بعد الزوال والتجدد ان كان المضاف لا يقصد
بالمعاداة والا لا يحنث ولم يذكر المصنف العبد للاختلاف والمذهب انه كالدار لا يقصد بالمعاداة **وروى ابن سماعة**
انه كالصديق ووجهه كالظاهر ان العبد ساقط الاعتبار عند الاحرار فانه يباع في الاسواق كالحمار والظاهر
انه ان كان منه اذى انما يقصد هجران سيده بهجرانه وفي بعض الشروح لا اتزوج بنت فلان لا يحنث بالبنت التي تولد
بعد اليمين بالاجماع وهو مشكل فانها اضافة نسبة فينبغي ان تنعقد على الموجودة حال التزوج فلا جرم ان في

التفاريق عن ابي يوسف ان تزوجت بنت فلان او امته على الموجود والحادث كذا في فتح القدير واطلق المصنف في
زوال الملك في المسئلة الاولى فشمل ما اذا زال الملك من المحلوف عليه الى الحالف كما اذا حلف لا ياكل طعامك هذا فاهداه
له فاكل لم يحنث في قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يحنث وكذلك في بقية المسائل لا فرق في الزوال بين
ان يكون الى الحالف او لا كذا في الذخيرة ولو حلف لا ياكل من غلة ارضه فاكل من ثمن الغلة حنث لانه في العرف يسمى اكلا غلة
ارضه وان نوى اكل نفس ما يخرج منها صدق ديانة وقضاء لانه نوى الحقيقة كذا في الذخيرة ايضا ولو حلف لا ياكل
من كسب فلان فالكسب ما صار له بفعله كاخذ المباحات او بقبوله في العقود فاما الميراث فليس بكسبه لان الملك يثبت
فيه بغير صنعه فلا يضاف الى كسبه فاذا حلف لا ياكل من كسب فلان فورث المحلوف عليه شيئا واكل الحالف لا يحنث ولو اشترى
الحالف من المحلوف عليه مما اكتسبه المحلوف عليه واكله لم يحنث لان شرط الحنث اكل مكسوب فلان وهذا اكل مكسوب نفسه
فلو وهبه له او تصدق به عليه واكله حنث ولو مات المحلوف عليه وترك مما لا اكتسبه وورثه رجل فاكله الحالف حنث
لان الثابت للوارث عين الثابت للمورث وكذلك لو ورثه الحالف واكله حنث لانه كسب فلان الميت قال في الواقعات بخلاف
قوله مال فلان الميت انتهى وبخلاف ما لو انتقل الى غيره بغير الميراث بشراء او وصية حيث لا يحنث لانه صار كسبا للثاني
ولو حلف لا ياكل ميراث فلان فمات المحلوف عليه ثم مات وارثه ووهبه غيره فاكله الحالف لم يحنث لان بالارث الثاني نسخ
حكم الاول ولو حلف لا ياكل من ميراث ابيه شيئا فاشترى بما ورث طعاما واكله حنث ولو اشترى بالميراث شيئا واشترى بذلك
الطعام طعاما واكله لم يحنث ولو حلف لا ياكل من ملك فلان او مما ملكه فلان فخرج شيء من ملكه الى ملك غيره واكله الحالف
لا يحنث وكذلك لو حلف لا ياكل طعام فلان ولو حلف لا ياكل مما يشتري فلان فاشترى لنفسه او لغيره واكله الحالف يحنث
ولو باعه المحلوف عليه ثم اكل الحالف لا يحنث لان شراء الثاني فسخ الاول ولو حلف لا ياكل من مال فلان فغصب منه حنطة
فطحنها او دقيقا فخبزه واكله حنث هكذا ذكر في موضع من المنتقى وذكر في موضع اخر منه لا يحنث ولو قال لا اكل من طعام فلان
فغصبه منه واكله حنث ولو حلف لا ياكل مما زرع فلان فباع فلان زرعه واكله الحالف يحنث لان الزراعة لا ينفسخ بالشراء
ولو حلف لا ياكل من طعام فلان وفلان بايع الطعام فاشترى منه واكل حنث كذا في الذخيرة والفرع الاخير وارد على
قول المصنف وان لم يشر لا يحنث بعد الزوال فيقيد كلام المصنف بان لا يكون فلان بايع الطعام وعلله في الواقعات بانه
يراد به طعامه باسم ما كان تجارا عرفا فلذلك تحكم دلالة الحال وكذا هذا في قول لا البس من ثياب فلان وهو نظير قوله لا اكل من
مال ابوي بعد موتهما انتهى وفي الذخيرة ايضا لو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك بينه وبين غيره
يحنث لاطلاق الطعام على القليل والكثير بخلاف الدار والثوب ولو حلف لا ياكل من خبز فلان فاكل من خبز بينه وبين غيره
يحنث بخلاف ما اذا حلف لا ياكل من رغيف فلان فاكل من رغيف بينه وبين اخر لا يحنث لان اسم الخبز يطلق على القليل والكثير
ولا كذلك اسم الرغيف ولو حلف لا ياكل من طعام فلان فاكل من طعام مشترك بين الحالف وبين فلان يحنث لان ما اكل الحالف
هو من حصته ولو حلف لا يزرع ارض فلان فزرع ارضا بينه وبين غيره حنث لان كل جزء من الارض يسمى ارضا ولا كذلك
الدار والثوب فان كل جزء من الدار لا يسمى دارا وكذلك كل جزء من الثوب لا يسمى ثوبا انتهى وفي الواقعات حلف لا ياكل لحما
يشتريه فلان فاشترى به سخلة وذبحها فاكله الحالف لا يحنث لان فلانا ما اشتراه بعدما صار لحما ولو حلف لا ياكل من
طعام فلان فاكل من خله بطعام نفسه او بزيته او بملحه حنث لانه اكل من طعامه ولو حلف لا ياكل من مال ابنه وكان
بين ابنه جب من خل فاكل منه يحنث لانه اكل من مال الابن انتهى ويحتاج حينئذ الى الفرق بين الطعام والمال كما لا يخفى
وفي الواقعات ايضا قال ان اكلت من مال ختني شيئا فامراتي طالق فدفع اليه عجين ختنه فجعل في عجين اخر وخبزه فاكل
لا يحنث لان العجين قد ذهب وكذا لو حلف لا يشرب من شرابه ولا ياكل من ملحه فاخذ ماء وملحا للمحلوف عليه وجعلهما في عجين
لا يحنث اذا اكل من ذلك الخبز لان ذلك يعد لا شيء ولو حلف لا ياكل من كسب فلان فاكل كسرة مطروحة في بيت المحلوف عليه
فان كانت الكسرة بحال لا يعطى مثلها الفقير لا يحنث وان كان بحال يعطى مثلها الفقير يحنث انتهى **ثم اعلم** ان التخصيص
انما هو عند عدم النية واما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه يحتمل كلامه وفي الذخيرة لا ياكل من طحين فلان او من خبزه
فهذا على الماضي والمستقبل وكذلك قوله مما خبز فلان مما اشترى فلان على الماضي والمستقبل انتهى **قوله** لا يكلم صاحب
هذا الطيلسان فباعه فكلمه حنث لان الانسان لا يمتنع عن كلام صاحب الطيلسان لاجل الطيلسان فكانت الاضافة
للتعريف فتعلقت اليمين بالمعرف ولهذا لو كلم المشتري لا يحنث وذكر الطيلسان للتمثيل لانه لو قال لا اكلم صاحب هذا
العبد او هذا الطعام فالحكم كذلك كما في الذخيرة فيتقيد به اليمين لانه لو حلف انه لا يلبس طيلسان فلان فهو كقوله

لا يلبس ثوب فلان وفيه الفصيل الساج والطيلسان معرب تيلسان ابدلوا التا طاء من لباس العجم مدور اسود لحمته
وسداه صوف **قوله** الزمان والحين ومنكرهما ستة اشهر لان الحين قد يراد به الزمان القليل قال الله تعالى فسبحان الله
حين تمسون وقد يراد به اربعون سنة قال تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر وقد يراد به ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي
اكلها كل حين وهذا هو الوسط فينصرف اليه وهذا لان القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة والمديد لا يقصد
بالبال لانه بمنزلة الابد ولو سكت عنه يتابد فتعين ما ذكرناه وكذا الزمان يستعمل استعمال الحين فقال ما رايتك منذ حين
ومنذ زمان بمعنى واحد وهذا اذا لم تكن له نية اما اذا نوى شيئا فهو على ما نوى لانه حقيقة كلامه ولا فرق في ذلك بين
الزمان والحين وهو صحيح كما قال في البدايع اطلقه فشمل الاثبات والنفي فاذا قال لاصومن حينا او الحين فهو كقوله لا اكلمه
حينا او الحين وفي فتح القدير ويعتبر ابتدا الستة الاشهر من وقت اليمين بخلاف قوله لاصومن حينا او زمانا كان له ان يعين
ستة اشهر شاء وتقدم الفرق انتهى **واشار المصنف** الى انه لو قال لا اكلمه الاحايين او الازمنة بالجمع فهو على عشر مرات ستة اشهر
كما في شرح الطحاوي ولو قال لا اكلمه كذا وكذا يوما فهو على احدى وعشرين يوما ولو قال كذا كذا فهو على احدى عشر ولو حلف
لا يكلمه بضعة عشر يوما فهو على ثلاثة عشر يوما لان البضع من ثلاثة الى تسعة فيحمل على اقلها ولو حلف لا يكلمه الشتا
فاوله لك اذا لبس الناس الحشو والفرا واخره اذا القوها على البلد الذي حلف فيه والصيف على ضده وهو من حين القا
الحشو الى لبسه والربيع اخر الشتا ومستقبل الصيف الى ان ييبس العشب والخريف فصل ما بين الشتا والصيف والمرجع
في ذلك الى اللغة ولو حلف لا يكلمه الى الموسم قال يكلمه اذا اصبح يوم النحر لانه اول الموسم وغرة الشهر وراس الشهر اول ليلة
ويومها واول الشهر الى ما بين النصف واخره اذا مضى خمسة عشر يوما ولو قال لله علي ان اصوم اول يوم من اخر الشهر واخر
يوم من اول الشهر فعليه صوم يوم الخامس عشر والسادس عشر كذا في البدايع **قوله** والدهر والابد العمر ودهر مجمل يعني
لو حلف لا يكلمه الدهر معرفا او الابد معرفا او منكرا فهو العمر اي مدة حيوة الحالف وان الدهر منكر فقد قال ابو حنيفة
لا ادري ما هو وقالا هو كالحين وهذا هو الصحيح خلافا لما يقول بعضهم من ان الاختلاف بينهم في المعرف ايضا لهما ان
دهرا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رايته منذ دهر ومنذ حين بمعنى واحد وابو حنيفة توقف في تقديره
لان اللغات لا تدرك قياسا والعرف لم يعرف استمرارا لاختلاف في الاستعمال والتوقف عند عدم المرجح من الكمال وقد توقف
ابو حنيفة في اربعة عشر مسئلة كما في السراج الوهاج وقد نقل لا ادري عن الايمة الاربعة بل عن النبي صلى الله عليه وسلم
وعن جبريل عليه السلام كما في الشرح وبهذا علم ان العلم بجميع المسائل الشرعية ليس بشرط في الفقيه اي المجتهد لان
الشرط التهيو القريب كما بيناه اول الكتاب واشار المصنف الى انه لو قال لا اكلمه العمر فهو على الابد واختلف جواب بشر
ابن الوليد في المنكر نحو عمرا قال لله علي صوم عمر يقع على يوم واحد ومرة قال هو مثل الحين ستة اشهر الا ان ينوي اقل
او اكثر وفي البدايع ان الظاهر انه يقع على ستة اشهر **قوله** والايام وايام كثيرة والشهور والسنون عشرة ومنكرها
ثلاثة بيان لاقل الجمع في باب الايمان وهو على وجهين اما ان يكون معرفا او منكرا فان كان معرفا كما اذا حلف لا يكلمه الايام
او الجمع او الشهور او السنين انصرف الى عشرة من تلك المعدودات وكذلك لا يكلمه الازمنة انصرف الى خمس سنين
لان كل زمان ستة اشهر عند عدم النية وهذا كله عند ابي حنيفة وقالا في الايام ينصرف الى ايام الاسبوع وفي الشهور الى
اثني عشر شهرا وفي الجمع والسنين والدهور والازمنة الى الابد لان اللام للعهد اذا امكن واذا لم يمكن فهي للاستغراق والعهد
ثابت في الايام والشهور كما ذكرنا ولا عهد في خصوص ما سواهما فكان للاستغراق وهو استغراق سني العمر وجه قوله انه
جمع معرف باللام فينصرف الى اقصى ما عهد مستعملا فيه لفظ الجمع على اليقين وهو عشرة لانه يقال ثلاثة رجال والى
رجال الى عشرة رجال فاذا جاوز العشرة ذهب الجمع فيقال احد عشر رجلا الى اخره وانما اعتبر اقصى المعهود وان كان
ما دونه معهودا ايضا لانها لاستغراق المعهود لان المعهود كل مرتبة من المراتب التي اولها ثلاثة واقصاها عشرة ولا
معين فالحاصل انهم اتفقوا على انها للعهد لكن اختلفوا في المعهود فهما قالا المعهود الاسبوع والسنة وهو قال
العشرة نظرا الى انها اقصى المعهود وقد اطال في فتح القدير في بيانه اطالة حسنة وتعرض للرد على ابن العز ولسنا
بصدد ذلك وفي الذخيرة لو قال والله لا اكلمك الجمع ولا نية له فله ان يكلمه في غير يوم الجمعة لان الجمع جمع جمعة
وهو اسم خاص لليوم الذي يقام فيه الجمعة سمي به لاجتماع الناس فيه لاقامة هذا الامر فيه فلا يتناول غيره من
الايام كما لو قال لا اكلمك لا اخمسة ولا احاد ولا اثانين وان نوى ايام الجمعة نفس الاسبوع فهو على ما نوى وذكر
في النوادر انه قال علي صوم جمعة ان نوى يوم الجمعة يلزمه صوم يوم الجمعة لا غير وان نوى ايام الجمعة يعني

الاسبوع

الاسبوع او لم تكن له نية يلزمه صوم الايام السبعة بحكم غلبة الاستعمال يقول الرجل لغيره لم ارك منذ جمعة وفي رواية
النوادر صرف الجمعة الى ايامها دون يوم الجمعة خاصة وعلى رواية الجامع الصغير صرف الجمعة المطلقة غير معرف
باليوم الى يوم الجمعة خاصة لان هذا الاستعمال فيما اذا ذكر الجمعة مطلقة بلفظ الوحدان لا بلفظ الجمع حتى قال
مشايخنا اذا قال والله لا اكلمك جمعة ينصرف اليمين الى الايام السبعة لا الى يوم الجمعة خاصة كما ذكر في النوادر انتهى فتبين
بهذا انه اذا حلف لا يكلمه الجمع يترك كلامه عشرة ايام كل يوم هو يوم الجمعة لانه يترك كلامه عشرة اسابيع كما قد يتوهم قال
في التبيين ثم الجمع معرفا ومنكرا يقع على ايام الجمعة في المدة وله ان يكلمه فيما بين الجمعات واما الجمع المنكر فذكر المصنف انه ان
وصفه بالكثرة فهو كالمعرف كقوله لا اكلمه اياما كثيرة لانه لما وصفه بالكثرة علم انه لم يرد به الاقل وهو الثلاث فينصرف
الى المعهود كالمعرف باللام فعنده للعشرة وعندهما للاسبوع وان لم يصفه بالكثرة انصرف الى ثلاثة على ما ذكر في الجامع
من غير خلاف وهو الصحيح لانه ذكر لفظ الجمع منكرا فيقع على ادنى الجمع الصحيح وهو ثلاثة وذكر في الاصل انه على عشرة ايام
وسوى بين منكر الايام ومعرفها بخلاف السنين منكرا فانه على ثلاثة اتفاقا كما في البدايع ولم يذكر المصنف الجمع الطعام
وفيه تفصيل ففي الذخيرة لو حلف لا يركب دواب فلان او لا يلبس ثيابه او لا يكلم عبيده ففعل بثلاثة مما سمى يحنث وان
كان لفلان ثياب ودواب وعبيد اكثر من ثلاثة فرق بين هذا وبين ما اذا حلف لا يكلم زوجات فلان لا يكلم اصدقا فلان
لا يكلم اخوة فلان حيث لا يحنث ما لم يكلم الكل مما سمى والفرق ان في الفصل الاول المنع في فلان لا لمعنى في هذه الاشيا فتنعقد
اليمين باعتبار منسوبين الى فلان وقد ذكر النسبة باسم الجمع واقل الجمع ثلاثة اما في الفصل الثاني المنع لمعنى في هولا فتتعلق
اليمين باعيانهم وصار تقدير المسئلة لا اكلم هولاء فما لم يكلم الكل لا يحنث ولو نوى الحالف في الفصل الاول الدواب كلها
والغلمان كلها يدين فيما بينه وبين الله تعالى وفي القضا لانه نوى حقيقة كلامه كما في الزيادات وظاهره انه لا يحنث
بواحد في الكل وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف انه لا يحنث بالواحد في بني ادم ويحنث في غيره فاذا حلف لا يكلم عبيد
فلان وله ثلاثة فكلم واحدا منهم لا يحنث ويمينه على الكل بخلاف لا اركب دوابه لا البس ثيابه وفي الواقعات قال والله
لا اكلم اخوة فلان وله اخ واحد فان كان يعلم يحنث اذا كلم ذلك الواحد لانه ذكر الجمع واراد الواحد وان كان لا يعلم لا يحنث
لانه لم يرد الواحد فبقيت اليمين على الجمع كما لو حلف لا ياكل ثلاثة ارغفة من هذا الحب وليس فيه الا رغيف واحد انتهى وقيد
المصنف بالايام ونحوها لانه لو قال والله لا اكلم الفقرا والمساكين او المساكين او الرجال فكلم واحدا منهم يحنث لان اسم
جنس بخلاف قوله رجالا او نساء كذا في الواقعات ففي المنكر لا فرق بين الكل واما في المعرف فانه ينصرف الى المعهود ان امكن
والا فهو للجنس لان الالف واللام اذا دخلت على الجمع ولا عهد فانه يبطل معنى الجمعية كقوله لا اشتري العبيد لا اتزوج
النسا كما عرف في الاصول وفي الذخيرة الاصل ان الحكم اذا علق بجمع منكر كعبيد ورجال ونسا يتعلق وقوعه بادنى الجمع
الصحيح وهو الثلاثة دون المثنى ومتى علق بجمع معرف بالالف واللام يتعلق بادنى ما يطلق عليه ذلك الاسم عند
عامة المشايخ اذا لم يكن ثمة معهود كالحكم المعلق باسم الجنس وعند بعض المشايخ ينصرف الى كل الجنس انتهى وفي تهذيب
القلانسي واما الاطعمة والنسا والثياب يقع على واحد اجماعا ولو نوى الكل صحت نيته وفي الظهيرية لو قال والله
لا اكلمك كل يوم من ايام هذه الجمعة فكلمه في تلك الجمعة ليلا فيها امرة واحدة حنث ولو قال والله لا اكلمك في كل
يوم من ايام هذه الجمعة لا يحنث حتى يكلمه في كل يوم ولو ترك كلامه يوما واحدا لا يحنث وان كلمه كل يوم لا يحنث الا مرة
واحدة لاتحاد الاسم ولو حلف لا يكلم فلانا ايامه بمدة قال ابو يوسف هو على ثلاثة ايام ولو قال لا اكلمه ايامه فهو على
العمر ولو قال لا اكلمه يوما بعد الايام عن محمد ان كلمه في سبعة ايام لا يحنث وبعد السبعة يحنث والمعنى فيما اصل محمد
ظاهر انتهى

باب اليمين في الطلاق والعتاق

قال المصنف في الكافي الاصل في هذا الباب ان الولد الميت ولد في حق غيره لا في حق نفسه وان الاول اسم لفرد سابق
والاخير لفرد لاحق والوسط لفرد بين العددين المتساويين وان الشخص الواحد متى اتصف بواحد من هذه الثلاثة
فلا يتصف بالاخر للتنافي بينهما وكذلك الفعل لان اتصافه بالاولية لا ينافي اتصافه بالاخرية لان الفعل الثاني
غير الاول فلو قال اخر تزوج فالتي تزوجها طالق طلقت المتزوجة مرتين لانه جعل الاخر وصفا للفعل وهو
العقد وعقدها هو الاخر كما سياتي بيانه **قوله** ان ولدت فانت كذا حنث بالميت بخلاف فهو حر فولدت ولدا ميتا
ثم اخر حيا عتق الحي وحده اي لو قال لامراته ان ولدت فانت طالق او قال لامته ان ولدت فانت حرة فولدت ولدا ميتا

طلقت المرأة وعتقت الجارية لان الموجود مولود فيكون ولدا حقيقة ويسمى به في العرف ويعتبر ولدا في الشرع حتى تنقضي
به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد فيتحقق الشرط وهو ولادة الولد بخلاف ما لو قال لامته اذا ولدت ولدا فهو
حر فولدت ولدا ميتا ثم اخر حيا عتق الحي وحده عند ابي حنيفة وقالا لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة
الميت على ما بينا فتنحل اليمين لا الى جزاء لان الميت ليس بمحل للحرية وهي الجزاء ولابي حنيفة ان مطلق الاسم يتقيد بوصف الحياة
لانه قصد اثبات الحرية جزاء وهي قوة حكمية تظهر في دفع تسليط الغير فلا يثبت في الميت فيتقيد بوصف الحياة كما اذا
قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف جزاء الطلاق وحرية الام لانه لا يصلح مقيدا واشار المصنف الى انه لو قال اول ولد تلدينه
فهو حر انه يتقيد بوصف الحياة عنده حتى لو ولدت ميتا ثم اخر حيا عتق الحي وعندهما لا يعتق واما اذا قيده بالحياة نصا
فانه يعتق الحي اتفاقا والى انه لو قال اول عبد يدخل علي فهو حر فادخل عليه عبد ميت ثم اخر حي فانه يعتق الاخر الحي
وهو بالاجماع على الصحيح والفرق لهما ان العبودية بعد الموت لا تبقى لان الرق يبطل بالموت بخلاف الولد والولادة ولهذا
بالمسئلة الاولى الى انها لو اسقطت سقطا مستبين الخلق انها تطلق وتعتق لانه ولد شرعا ولو لم يستبن شيء من خلقه
لا يعتبر وتقدم حكمه في الحيض **قوله** اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق ولو ملك عبدين ثم اخر لا يعتق واحد منهم
لان الاول اسم لفرد سابق وقد وجد في المسئلة الاولى في الاول وانعدم التفرد في الثانية في الاولين وانعدم السبق في الثالث
فانعدمت الاولية **قوله** ولو زاد وحده عتق الثالث اي لو قال اول عبد املكه وحده فهو حر فملك عبدين ثم ملك اخر
عتق العبد الثالث لانه يراد به التفرد في حال التملك لان وحده للحال لغة والثالث سابق في هذا الوصف ولا فرق
بين ان يذكر الملك او الشراء ومراد المصنف من زيادة وحده انه زاد وصفا للاول سواء كان وحده او لا فيشمل ما لو قال اول عبد
اشتريه بالدنانير فهو حر فاشترى عبدا بالدراهم او بالعروض ثم اشترى عبدا بالدنانير فانه يعتق وكذا لو قال اول عبد
اشتريه اسود فهو حر فاشترى عبدا بيضا ثم اسود فانه يعتق وقيد بوحده لانه لو قال اول عبد اشتريه واحدا فهو
حر فاشترى عبدين ثم اشترى عبدا فانه لا يعتق الثالث لاحتمال ان يكون حالا صفة للعبد او للمالك فلا يعتق بالشك
وتمامه في التبيين وقيد واحدا بالنصب على انه حال واما اذا كان مجرورا فهو صفة للعبد فهو كوحده كما لا يخفى ولو قال اول
عبد املكه فهو حر فملك عبدا ونصف عبد عتق العبد الكامل لان نصف العبد ليس بعبد فلم يشاركه في اسمه فلا ينقطع
عنه اسم الاولية والفردية كما لو ملك معه ثوبا ونحوه بخلاف ما اذا قال اول كر املكه فهو هدي فملك كرا ونصفا حيث
لا يلزمه شيء لان النصف يزاحم الكل في المكيلات والموزونات لانه بالضم يصير شيئا واحدا بخلاف الثياب والعبيد **قوله**
فلو قال اخر عبد املكه فهو حر فملك عبدا ومات لم يعتق لان الاخر بكسر الخاء فرد لاحق ولا سابق له فلا يكون لاحقا وبهذا
يدخل في الاول فيستحيل ان يدخل في ضده وفي فتح القدير وهذه المسئلة مع التي تقدمت تحقق ان المعتبر في تحقق الاخرية
وجود سابق بالفعل وفي الاولية عدم تقدم غيره لا وجود اخر متاخر عنه والا لم يعتق المشتري في قوله اول عبد اشتريه
فهو حر اذا لم يشتر بعده غيره انتهى والضمير في مات راجع الى المالك **قوله** فلو اشترى عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الاخر
لانه فرد لاحق فاتصف بالاخرية ولم يذكر المصنف وقت عتقه للاختلاف فعند الامام يستند العتق الى وقت الشراء حتى
يعتبر من جميع المال ان كان الشراء في صحته عند ابي حنيفة والا فمن الثلث وعندهما يعتق مقتصرا على حالة الموت
فيعتبر من الثلث على كل حال لان الاخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا
عند الموت فيقتصر عليه ولابي حنيفة ان الموت معرف فاما اتصافه بالاخرية فمن وقت الشراء فيثبت مستندا وعلى هذا
الخلاف تعليق الطلقات الثلاث به كما اذا قال اخر امرأة اتزوجها فهي طالق ثلاثا فيقع عند الموت عندهما فترث بحكم
انه فار ولها مهر واحد وعليها العدة ابعد الاجلين من عدة الطلاق والوفاة وان كان الطلاق رجعيا فعليها عدة الوفاة
وتحد وعنده يقع منذ تزوجها فان كان دخل بها فلها مهر ونصف مهر بالدخول بشبهة ونصف بالطلاق قبل
الدخول وعدتها بالحيض بلا احداد ولا ترث منه ولو قال اخر امرأة اتزوجها طالق فتزوج امرأة ثم اخرى ثم طلق الاولى
ثم تزوجها ثم مات طلقت التي تزوجها مرة لان التي اعاد عليها التزوج اتصفت بكونها اولى فلا تتصف بالاخرية اتصافا
كما لو قال اخر عبد اضربه فهو حر فضرب عبدا ثم ضرب اخر ثم اعاد الضرب على الاول ثم مات عتق المضروب اخرا بخلاف الفعل
كما قدمناه اول الباب وقيد بموت المولى لانه لا يعلم ان الثاني اخر الا بموت المولى لجواز ان يشتري غيره فيكون هو الاخر ولم
يذكر المصنف الاوسط قال في البدائع ولو قال اوسط عبد اشتريه فهو حر فكل عبد فرد له ما شفعان متساويان
فيما قبله وبعده فهو اوسط ولا يكون الاول ولا الاخر وسطا ابدا ولا يكون الوسط الا في وتر لا يكون في شفع فاذا

اشترى

اشترى عبدا ثم عبدا ثم عبدا فالثاني هو الوسط فاذا اشترى رابعا خرج الثاني من ان يكون اوسط فان اشترى خامسا
صار الثالث هو الوسط فان اشترى سادسا خرج من ان يكون وسطا وعلى هذا فقس انتهى **قوله** كل عبد بشرني بكذا
فهو حر فبشره ثلاثة متفرقون عتق الاول لان البشارة اسم لخبر سار صدق ليس للمبشر به علم عرفا ويتحقق ذلك من الاول
دون الباقين **واصله ما روي** انه صلى الله عليه وسلم مر بابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال عليه السلام من احب
ان يقرأ القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد فابتدر اليه ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فسبق ابو بكر عمر فكان
يقول بشرني ابو بكر واخبرني عمر ولو كتب احدهم اليه كتابا بالبشارة يعتق الا اذا نوى المشافهة لان البشارة قد تكون
بالكتابة لان الكتابة من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر وكذا لو ارسل اليه رسولا فانه يعتق في البشارة والخبر بخلاف
الحديث لا يحنث الا بالمشافهة ولو حلف لا يدعو فلانا فكتب اليه يدعوه حنث كما في الذخيرة وقيدناها بالصدق لانه
لو بشره كذبا لا يقع لانه وان ظهر في بشرة الوجه الفرح والسرور باعتبار الظاهر لكنه قد زال لما تبين له خلافه بخلاف
من اخبرني ان فلانا قدم فكذا فاخبره واحد كذبا فانه يعتق لانه ينطلق على الكذب والصدق بخلاف ما اذا قال
من اخبرني بقدومه فلا بد من الصدق كما قدمناه ففي البشارة لا فرق بين ان يأتي بالباء او لا بخلاف الخبر وقد علم الفرق
في بحث الباء من الاصول والكتابة كالخبر فلو قال ان كتبت ان فلانا قدم فكذا فكتب كذبا عتق لانها جمع الحروف وقد وجد
بخلاف ان كتبت بقدومه فلا بد من قدومه حقيقة فلو كتب بقدومه غير عالم به وقد قدم حقيقة عتق بلغ الخبر
الى الحالف او لا لوجود الشرط كما في المحيط واما الاعلام فلا بد فيه من الصدق لان الاعلام اثبات العلم والكذب لا يفيده
كذا في البدائع ولا فرق فيه بين ان يأتي بالباء او لا كما في الذخيرة وخرج الخبر الضار فليس ببشارة عرفا وان سماه الله
بشارة في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم لانه بشارة لغة والكلام في العرف وفي المحيط لو قال اول من يبشرني بقدوم
فلان من عبيدي فهو حر فارسل بعض عبيده عبدا اخر فقال قل للمولى ان فلانا يقول لك قد قدم فلان فابلغه ذلك
العبد فانه يعتق المرسل دون الرسول وهو بمنزلة الكتابة ولو قال الرسول ان فلانا قد قدم ولم يقل ارسلني اليك فلان
عبدك فكذا عتق الرسول دون المرسل انتهى **قوله** وان بشروه معا عتقوا لتحققها من الجميع قال تعالى وبشروه بغلام
عليم **قوله** وصح شراء ابيه للكفارة لا شراء من حلف بعتقه وام ولده لان شراء القريب اعتاق لانه عليه السلام جعل
نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه فصادف النية العلة فاجزاه عن الكفارة واما
شراء من حلف بعتقه كما اذا قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة يمينه او غيرها فانه لا يجزيه لان الشرط
قران النية بعلة العتق وهي اليمين فاما الشراء فشرطه واما ام الولد فقد تقدم في الظهار انه لو اعتقها عن كفارته
لا يجوز وليس هذا مراده هنا وانما قوله ام الولد معطوف على من يعني انه لو قال لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك
فانت حرة عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا يجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد
فلا تنضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال لقنة ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها اذا
اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى فلم تختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية والحاصل ان النية اذا قارنت
علة العتق ورق المعتق كامل صح التكفير والا فلا وفي تلهم منا ان اليمين علة العتق اطلاق الكل وارادة الجزء لان العلة
هو الجزاء وهو انت حر لا مجموع اليمين من الشرط والجزاء وقيد بالشراء لانه لو ورث قريبه ونواه عن كفارته لا يصح لانه لم يوجد
من جهته فعل حتى يجعل تحريرا كذا في المحيط وينبغي انه لو وهبه له قريبه او تصدق به عليه او اوصى له به او جعل مهرا
لها فنوى ان يكون عن كفارته عند قبوله فانه يجوز لان النية صادفت العلة الاختيارية بخلاف الارث لانه جبري ولم اره
منقولا صريحا وكلامهم يفيده دلالة **قوله** ان تسريت امة فهي حرة صح لو في ملكه والا اي ان لم يكن في ملكه لم يصح التعليق
لانها ان كانت في ملكه فقد انعقدت اليمين في حقها لمصادفتها الملك وهذا لان الجارية منكرة في هذا الشرط فتتناول كل
جارية على الانفراد واما اذا اشترى جارية وتسراها فانها لا تعتق خلافا لزفر فانه يقول التسري لا يصح الا في الملك فكان
ذكره ذكر الملك فصار كما اذا قال لاجنبية ان طلقتك فعبدي حر يصير التزوج مذكورا ولنا ان الملك يصير مذكورا
ضرورة صحة التسري وهو شرط فيتقدر بقدره ولا يظهر في حق صحة الجزاء وهو الحرية وفي مسئلة الطلاق انما يظهر
في حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال لها ان طلقتك فانت طالق ثلاثا فتزوجها وطلقها واحدة لا تطلق ثلاثا فهذا
وزان مسئلتنا وقيد بقوله فهي حرة لانه لو قال ان تسريت امة فانت طالق او عبدي حر فتسرى من في ملكه او من اشتراه
بعد التعليق فانها تطلق ويعتق العبد لوجود الشرط بالكمال قال في التبيين لو قال لامته ان تسريت بك فعبدي حر

فاشتراها فتسرى بها عتق عبده الذي كان في ملكه وقت الحلف ولا يعتق من اشتراه بعده انتهى فاحفظ هذا فان بعض اهل العصر قاس مسئلة تعليق الطلاق بالتسري على مسئلة المختصر وهو غلط فاحش لان المنكوحة يصح تعليق طلاقها باي شرط كان ثم اعلم ان التسري تفعل من السرية وهو اتخاذها والسرية ان كانت من السرور فانما تسر بهذه الحالة وسر هو بها او من السر والسيادة بضم سينها على الاصل وان كانت من السر بمعنى الجماع او بمعنى ضد الجهر فانها قد تخفى على الحرائر فضمها من تغييرات النسب كما قالوا دهري بالضم في النسبة الى الدهر وفي النسبة الى السهل من الارض سهلي بالضم والفعل منه تحسن اعتبارا مصدره ومعنى التسري عند ابي حنيفة ومحمد ان يحصن امته ويعدها للجماع افضى اليها بمائه او عزل عنها وعند ابي يوسف حقيقة التسري ان لا ينزل ماءه ومع ذلك فعرف انه لو وطئ امة له ولم يفعل ما ذكرناه من التحصين والاعداد لا يكون تسريا وان لم يعزل عنها وان علقت منه ولو حلف لا يتسرى فاشترى جارية فحصنها ووطئها حنث ذكره القدوري في التجريد عن ابي حنيفة ومحمد كذا في فتح القدير **قوله** كل مملوك لي حر عتق عبيده القن وامهات اولاده ومدبروه لا مكاتبه لوجود الاضافة المطلقة فيما عدا المكاتب اذ الملك ثابت فيه رقبة ويدا ولا يدخل المكاتب الا بالنية لان الملك غير ثابت يدا فيه ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فاختلت الاضافة ومعتق البعض كالمكاتب لما ذكرنا وقد قدمنا الكلام عليه في العتق المعلق فراجعه **قوله** هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير في الاولين وكذا العتق والاقرار يعني لو قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الاخير وله الخيار في الاولين وكذا لو قال لفلان علي الف درهم او لفلان وفلان لزمه خمس مائة للاخير وله ان يجعل خمس مائة لايهما شاء والاصل فيها ان كلمة او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاولين وعطف الثالث على الواقع منهما لان العطف للمشاركة في الحكم فيختص بمحل الحكم وذكر في المغني في مسئلة الاقرار ان النصف للاول والنصف للاخرين والصواب الاول وعليه معنى لان الثالث معطوف على من له الحق منهما فيكون شريكا ولو كان معطوفا على من يليه كما ذكر لكان المقر به للاول وحده او للاخرين لانه اوجبه لاحد المذكورين لا لهما فينبغي الشركة الا اذا مات قبل البيان فقد يكون او دخلت في الاثبات لانها لو دخلت في النفي كما اذا قال والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا فان كلم الاول وحده حنث ولا يحنث بكلام احد الاخرين حتى يكلمهما فجعل الثالث في الكلام مضموما الى الثاني على التعيين وفيما تقدم جعل مضموما الى من وقع له الحكم لان او اذا دخلت بين شيئين تناولت احدهما منكرا الا ان في الطلاق ونحوه الموضع موضع الاثبات فتخص فتطلق احداهما وفي الكلام الموضع موضع النفي فتعم عموم الافراد قال الله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فصار كانه قال لا اكلم فلانا ولا فلانا فينضم الثالث الى ما يليه لانه لما كان للعموم الافراد صار كل واحد منهما كلاما على حدة كان الاول انقطع وشرع في الكلام الثاني والعطف فيه لا ينصرف الى الاول بخلاف الطلاق وامثاله فان الاتصال فيه بين الكلامين ثابت فيكون الثالث معطوفا على من وجد له الحكم وتمامه في التبيين وقيد بما اذا لم يذكر للثاني والثالث خبرا فان ذكر له خبرا بان قال هذه طالق او هذه وهذه طالقان او قال هذا حر او هذا وهذا حران فانه لا يعتق واحد ولا تطلق بل يخير ان اختار الايجاب الاول عتق الاول وحده وطلقت الاولى وحدها وان اختار الايجاب الثاني عتق الاخيران وطلقت الاخيرتان

باب اليمين في البيع والشراء والصوم والصلاة وغيرها

لما كانت الايمان على هذه التصرفات اكثر منها على الصلاة والصوم والحج وما بعدها قدمها عليها والحاصل ان كل باب موقوعه اقل مما قبله واكثر مما بعده واعلم ان العقود انواع ثلاثة منها ما يتعلق حقوقه بمن وقع له العقد لا بالعاقد كالنكاح ومنها ما يتعلق حقوقه بالعاقد اذا كان العاقد اصلا لتعلق الحقوق به كالبيع والشراء ومن العقود ما لا حقوق له اصلا كالاعارة والابراء والاقتضاء كذا في فتاوى قاضي خان وهذا اولى مما في التبيين وفتح القدير وغيرهما من تقسيمها الى نوعين نوع يتعلق حقوقه بالعاقد ونوع يتعلق حقوقه بالامر فانه يخرج عنهما ما ليس له حقوق اصلا فما يتعلق حقوقه بالعاقد فان الحالف لا يحنث بمباشرة وكيله لوجود الفعل من الوكيل حقيقة وحكما وما يتعلق حقوقه بالامر وما لا حقوق له اصلا فانه يحنث الحالف اذا فعله بفعل وكيله كما يحنث بمباشرته لان الوكيل فيه سفير ومعبر وقد جعل في المحيط العارية ونحوها مما يتعلق حقوقها بالامر **قوله** ما يحنث بالمباشرة لا بالامر البيع والشراء والاجارة والاستيجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد لان العقد وجد من العاقد حتى كانت الحقوق عليه ولهذا لو كان العاقد هو الحالف يحنث في يمينه فلم يوجد ما هو الشرط وهو العقد من الامر وانما الثابت له حكم العقد الا ان ينوي غير ذلك اطلقه المصنف

وهو مقيد بما اذا كان الحالف يتولى العقود بنفسه اما اذا كان الحالف ذا سلطان كالامير والقاضي ونحوهما لا يتولى العقد بنفسه فانه يحنث بالامر ايضا لانه يمنع نفسه عما يعتاده فان كان الامر يباشر مرة ويفوض اخرى يعتبر الاغلب كما في المحيط واطلق في الصلح عن مال وهو مقيد بان يكون عن اقرار لانه حينئذ بيع اما الصلح عن انكار فهو فداء لليمين في حق المدعى عليه فيكون الوكيل من جانبه سفيرا محضا فكان من القسم الثاني كما سنبينه في كتاب الوكالة فعلى هذا اذا حلف المدعي ان لا يصالح فلانا على هذه الدعوى او عن هذا المال فوكل فيه ثم وكيله يحنث مطلقا واذا حلف المدعى عليه ثم وكل به فان كان عن اقرار حنث وان كان عن انكار او سكوت لا يحنث وقيد بالصلح عن المال احترازا عما صرح به في القسم الثاني من الصلح عن دم العمد وفي المحيط لو حلف لا يصالح رجلا في حق يدعيه عليه فوكل رجلا فصالحه لم يحنث ولو قال والله لا اصالح فلانا فامر غيره فصالحه حنث في القضاء لان الصلح لا عهدة فيه انتهى ولعل المراد بالفرع الثاني الصلح اللغوي بمعنى عدم العداوة والغيظ لا بمعنى انه عقد يرفع النزاع الذي هو الصلح الفقهي وفي الواقعات حلف ان لا يشتري من فلان فاسلم اليه ثوبا حنث لانه اشترى مؤجلا حلف لا يشتري عبد فلان فاجره داره لا يحنث لانه ليس بشراء لانه لا شفعة فيها مع ان الشفعة تثبت في الشراء حلفه السلطان ان لا يشتري طعاما للبيع ثم اشترى طعاما لبيته ثم بدا له فباعه لا يحنث لانه ما اشترى للبيع وهذا كمن حلف لا تخرج امراته الى بيت والدتها فخرجت للمجلس ثم زارت والدتها لا يحنث حلف لا يشتري ثوبا جديدا فتفسير الجديد ما لا يستكثر حتى يصير شبه الخلق ويحتمل ان يكون جديدا قبل الغسل وبعده لا لاعتبار العرف حلف لا يشتري بقلا فاشترى ارضا فيها مبقلة قد نبت وشرطه للتبع لا يحنث وكذلك لو حلف لا يشتري رطبا فاشترى نخلا بها رطب وشرط ذلك حنث لانه لو لم يشترط لا يدخل في البيع فاذا شرطه حتى دخل يكون له حصة من الثمن فصار مشتريا له حلف لا يبيع داره فاعطاها امراته في صداقها حنث كذا ذكرها ويحتمل ان يكون الجواب على التفصيل ان تزوجها على الدار لا يحنث لان هذا ليس ببيع وان تزوجها على الدراهم ثم اعطاها عوضا عن تلك الدراهم حنث لان هذا بيع انتهى وفي البدائع حلف لا يشتري ذهبا ولا فضة فاشترى دراهم او دنانير او انية او تبرا او مصوغ حلية او غير ذلك مما هو ذهب او فضة فانه يحنث في قول ابي يوسف وقال محمد لا يحنث في الدراهم والدنانير للعرف ولو حلف لا يشتري حديدا فهو على مضروبه وتبره سلاحا كان او غير سلاح في قول ابي يوسف وقال محمد ان اشترى شيئا من الحديد يسمى بايعه حدادا يحنث وان لا فلا وبايع الابر لا يسمى حدادا ولو حلف لا يشتري صفرا فاشترى طست صفر او كوزا او تورا حنث وكذلك عنده عند محمد وقال محمد لو اشترى فلوسا لا يحنث ولو حلف لا يشتري صوفا فاشترى شاة على ظهرها صوف لم يحنث وكذا لو حلف لا يشتري لحما فاشترى شاة حية لم يحنث ولو حلف لا يشتري دهنا فهو على دهن جرت العادة بالادهان به ولو حلف لا يشتري بنفسجا او لا ياسمينا فهو على الدهن والورق واما الحناء والورد فهو على الورق دون الدهن ولو حلف لا يشتري بزرا فاشترى دهن بزر حنث وان اشترى حبا لم يحنث انتهى وفي الظهيرية ولو قال لامراته ان اشتريت شيئا فانت طالق فاشترت الماء لو ان اشترته في قربة او جرة طلقت وان دفعت الجرة الى السقاء وحبسته حتى يحمل لها الماء لا تطلق ولو باع عبده من رجل ثم الى المشتري ثم حلف البائع ان لا يشتريه من فلان ثم ان المشتري اقال البيع وقبل البائع الاقالة لا يحنث ولو كان الثمن العقد ثم وقعت الاقالة بمائة دينار او باكثر من الثمن الاول او اقل حنث قيل هذا قولهما واما على قول ابي حنيفة لا يحنث لكونه اقالة على كل حال على ما عرف ولو حلف وقال والله ما اشتريت اليوم شيئا وقد كان اشترى في ذلك اليوم شيئا لكن بالتعاطي فقد قيل يحنث في يمينه وفي مجموع النوازل وضع المسئلة في طرف البيع فقال اذا حلف لا يبيع الخبز فجاء رجل فاعطاه دراهم لاجل الخبز ودفع هو اليه الخبز لا يحنث وذكر في شهادات القدوري ما يؤيد ما ذكر في مجموع النوازل فقال لا يسع لمن عاين ذلك ان يشهد على البيع بل يشهد على التعاطي واليه مال الماتريدي ولو حلف لا يشتري قميصا فاشترى قميصا مقطعا غير مخيط لا يحنث ولو قال رغيف على هذا احد من الناس فانه كذا فباعه من رجلين حنث وكذا اذا قال ان اكل هذا الرغيف احد فاكله اثنان حنث في يمينه وفي القنية حلف لا يبيع فوهب بشرط العوض ينبغي ان يحنث باع جارية ثم قال ان دخلت في بيعي فهي حرة فان ردت عليه بغير قضاء يعتق والا فلا حلف ان اشتراه يحنث بالاقالة حلف لا يبيع يحنث ببيع التلجئة انتهى وعلى هذا فالهبة بشرط العوض داخلة تحت يمين لا يهب نظرا الى انها هبة ابتداء فيحنث وداخلة تحت يمين لا يبيع نظرا الى انها بيع انتهى فيحنث بها ولو قال ان اجرت داري هذه فهي صدقة ثم احتاج الى اجارتها فالمخرج له ان يبيعها الحالف من غيره ثم يوكل المشتري الحالف بالاجارة فيؤاجرها بعد القبض ثم يشتريها فيخرج من يمينه بالاجارة على ملك المشتري انتهى وقد يقال لا حاجة الى هذا التكلف لانه لو وكل في اجارتها لا يحنث فكذا لا يلزمه التصدق

الا ان يفرق بين السنة واليمين وسيأتي الفرق بين ضرب الولد وضرب الغلام وفي الذخيرة حلف لا يوجر وله مستغلات
اجرتها امرأته وقبضت الاجر وانفقت واعطتها زوجها لا يحنث ولو تركها في ايدي الساكنين لا يكون اجارة ولو قال للساكن
اقعدوا في هذه المنازل فهو اجارة ويحنث وكذا اذا تقاضى منهم اجرة شهر لم يسكنوا فيه بخلاف ما اذا تقاضى اجرة شهر
قد سكنوا فيه فانه ليس باجارة انتهى قوله وما يحنث بهما النكاح والطلاق والخلع والعتق والكتابة والصلح عن دم
العمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض وضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع
والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه والكسوة والحمل بيان للثلاثة انواع الاول لما ان ترجع حقوقه الى الامر الثاني
ما لا حقوق له اصلا الثالث ما كان من الافعال الحسية والضمير في قوله بهما عائد الى المباشرة والامر وفيه تسامح لانه لا يحنث
بمجرد الامر بل لا بد من فعل الوكيل حتى لو حلف لا يتزوج فوكل به لا يحنث حتى يزوجه الوكيل فلو قال وما يحنث به بفعله
وفعل مأموره لكان اولى وفسر الشارح الزيلعي الامر بالتوكيل وليس مقتصرا عليه بل هو اعم من التوكيل والرسالة لانه يحنث
بالرسالة والدليل على عدم اقتصاره على التوكيل ان من هذا النوع الاستقراض والتوكيل به غير صحيح وانما حنث في هذا
النوع بفعل المأمور لما ان عرض الحالف التقوي عن حكم العقد وحقوقه وهذه العقود تنتقل اليه بحقوقها فصار كما
في حق الاحكام وصار الوكيل سفيرا ومعبرا وهذا لا يستغني عن اضافتها الى الامر وما كان من الافعال الحسية كضرب
الغلام والذبح ونحوهما منقول ايضا الى الامر حتى لا يجب الضمان على الفاعل فكان منسوبا اليه فيحنث وقد فرق المصنف بين
ضرب الولد وضرب العبد فلو حلف لا يضرب ولده فضربه غيره بامره لا يحنث ولو حلف لا يضرب عبده فضربه غيره بامره
حنث بناء على ان منفعة ضرب الولد عائدة الى الولد المضروب وهي التأدب والتثقيف الى التقويم وترك الاعوجاج في
الدين والمروة والاخلاق فلم ينسب فعل المأمور الى الامر وان كان يرجع الى الاب ايضا لكن اصل المنافع وحقيقتها انما
ترجع الى المتصف بها فلا موجب للنقل بخلاف ضرب العبد فان منفعته راجعة الى الامر على الخصوص وهو ما يحصل
من ادبه وانزجاره وان كان نفعه يرجع الى العبد لكنه غير مقصود فالحاصل ان المقصود من ضرب الولد الحاصل له
وان حصل للاب ضمنا والمقصود من ضرب العبد حاصل للمولى وان حصل للعبد ضمنا فافترقا وفي فتح القدير واما في
عرفنا وعرف عامتنا فانه يقال ضرب فلان اليوم ولده وان لم يباشر ويقول العامي لولده غدا اسقيك علقة ثم يذكر للمؤدب
الولد ان يضربه فيعد الاب نفسه قد حقق ايعاده ذلك ولم يكذب فمقتضاه ان تنعقد على معنى لا يقع بك ضربي حتى
يحنث بفعل المأمور انتهى وينبغي ان يكون مرادهم بالولد الولد الكبير لانه لا يملك ضربه فهو كما لو حلف لا يضرب حرا او
اجنبيا فانه لا يحنث الا بالمباشرة لانه لا ولاية له عليه فلا يعتبر امره الا ان يكون الحالف سلطانا او قاضيا لانهما يملكان
ضرب الاحرار حدا وتعزيرا فملك الامر به واما الولد الصغير فكالعبد لما في فتاوى قاضي خان ولو حلف لا يضرب ولده
الصغير فامر غيره فضربه ينبغي ان يحنث الحالف لان للاب ولاية ضرب ولده الصغير فيملك التفويض الى غيره ويكون
بمنزلة القاضي والسلطان انتهى وانما لم يجزم به في الفتاوى لان الولد اعم من الصغير والكبير ولم يخص بالكبير في
الروايات وفي الذخيرة ولو حلف على امرأته لا يضربها فامر غيره حتى ضربها فقد قيل انها نظير العبد فيحنث في يمينه
وقيل انها نظير الولد فلا يحنث الحالف في يمينه انتهى ولم يرجح وينبغي ترجيح الثاني لان معظم المنفعة تعود لها وان حصل
للزوج ضمنا ولو نوى المباشرة بنفسه فقط في هذا النوع قالوا فما كان من الحكميات كالتزوج والطلاق فانه يصدق
ديانة لا قضاء وما كان من الحسيات كالضرب والذبح فانه يصدق ديانة وقضاء والفرق ان الطلاق ليس الا التكلم بكلام
يفضي الى الوقوع والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ ينتظمهما فاذا نوى ان لا يليه فقد نوى الخصوص في العام فلا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وما كان حسيا فانما يعرف باثره المحسوس في المحل وانما يحصل بالفعل فكان نسبته حقيقة والنسبة
الى الامر بالتسبب مجاز فاذا نوى الفعل بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه وقيد بالنكاح لانه لو قال والله لا ازوج فلانة
فامر غيره فزوجها لا يحنث بخلاف التزوج قال محمد بن الوليد سألت نجم الدين عن الفرق فقال التزوج باثم لا يلحقه
حكم والتزويج يثبت حكمه وهو الحل كذا في القنية معزيا الى مجموع النوازل وفي البدائع حلف لا يزوج بنته الصغيرة
فزوجها رجل بغير امره فاجاز حنث لان حقوقه تتعلق بالمجيز ولو حلف لا يزوج ابنا له كبيرا فامر رجلا فزوجه
ثم بلغ الابن فاجاز او زوجه رجل واجاز الاب ورضي الابن لم يحنث وسيأتي تمامه في قوله حلف لا يتزوج فاجاز بالقول
حنث وبالفعل لا وفي الظهيرية رجل قال لامرأة لا يحل له نكاحها ان تزوجتك فعبدي حر فتزوجها حنث لان يمينه
تنصرف الى ما يتصور عبد حلف ان لا يتزوج فزوجه مولاه وهو كاره لذلك لم يحنث لان لفظ النكاح وجد من المولى ولو حلف

رجل

رجل ان لا يتزوج امرأة فاكره على النكاح فتزوج حنث في يمينه لانه وجد لفظ النكاح منه رجل حلف ان لا يتزوج من
اهل هذه الدار وليس للدار اهل ثم سكنها قوم فتزوج منهم او قال لا اتزوج من بنات فلان وليس لفلان بنت ثم ولدت له
بنت فتزوجها الحالف لا يحنث ولو حلف لا يتزوج من اهل كوفة فتزوج امرأة من اهل الكوفة لم تكن ولدت قبل اليمين حنث
ولو حلف ان لا يتزوج بالكوفة ثم اراد ان يتزوج فالمخرج له ان يوكل الرجل وكيلا والمرأة كذلك ثم يخرج الوكيلان ويعقدان
عقد النكاح خارج الكوفة فلا يحنث الحالف لان المعتبر مكان العقد ولو حلف لا يتزوج امرأة الا على اربعة دراهم
فتزوج امرأة على اربعة دراهم فكمل القاضي عشرة او زاد الزوج بعد العقد من تلقاء نفسه في مهرها لا يحنث ولو حلف
لا يتزوج من نساء اهل البصرة فتزوج امرأة كانت ولدت بالبصرة ونشأت بالكوفة يحنث الحالف في قول ابي حنيفة
لان المعتبر عنده في هذا المولد دون المنشأ ولو حلف لا يتزوج امرأة كان لها زوج قبله فطلق امرأته تطليقة بائنة
ثم تزوجها قال محمد لا يحنث في يمينه لان يمينه تنصرف الى غيرها ولو طلق امرأته ثم قال ان تزوجت امرأة بايمك فهي طالق
ثم تزوجها لم تطلق ولو قال ان تزوجت امرأة بهذا الاسم فهي طالق فتزوجها طلقت والفرق ان فيما تقدم صارت معرفة
بكاف الخطاب فلا تدخل تحت النكرة وفيما تأخر لم تصر معرفة فتدخل تحت النكرة ولو حلف لا يتزوج امرأة على وجه
الارض ونوى امرأة بعينها دين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء وان نوى كوفية او بصرية لا يدين اصلا وكذا
لو نوى امرأة عوراء او عمياء ولو نوى عربية او حبشية دين فيما بينه وبين الله تعالى لانه نوى الجنس انتهى واطلق المصنف
في الطلاق والعتاق وهو مقيد بان يقعا بكلام وجد بعد اليمين اما اذا وقعا بكلام وجد قبل اليمين فلا يحنث حتى
لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم حلف ان لا يطلق فدخلت لم يحنث لان وقوع الطلاق عليها بكلام كان قبل
اليمين ولو حلف ان لا يطلق ثم علق الطلاق بالشرط ثم وجد الشرط حنث ولو وقع الطلاق عليها بمضي مدة الايلاء
فان كان الايلاء قبل اليمين لا يحنث والا حنث ولو فرق بينهما بالعنة لا يحنث عنده فرق وعن ابي يوسف روايتان وعلى هذا
لو حلف ان لا يعتق يشترط للحنث وقوع العتق بكلام وجد بعد اليمين ولو ادى المكاتب فعتق فان كانت الكتابة قبل اليمين
لا يحنث وان كانت بعده يحنث كذا في التبيين وفي الظهيرية حلف ليطلقن فلانة اليوم وفلانة اجنبية او مطلقة
ثلاثا او ممن لا يحل له نكاحها ابدا تنصرف يمينه الى صورة الطلاق انتهى وفي المحيط اذا حلف لا يكاتبه ففعله انسان
بغير امره فاجازه حنث انتهى واما الهبة والصدقة ففي الظهيرية حلف ان لا يهب لفلان فوهب هبة غير مقسومة
حنث وكذلك الاعمار والنحل والارسال اليه مع رسوله وصورة الاعمار ان يقول صاحب الدار لغيره هي لك ما دمت
حيا فاذا مت ردت الي وكذا لو امر غيره حتى وهب حنث وكذا لو اجاز هبة الفضولي عنه ولو حلف لا يهب لفلان فوهب
على عوض حنث ولا يحنث بالصدقة في يمين الهبة انتهى واما القرض والاستقراض ففي الظهيرية حلف لا يستقرض
فاستقرض ولم يقرضه حنث واما الاعارة والاستعارة ففي الظهيرية لو حلف لا يعير ثوبه فلانا فبعث فلان وكيلا
الى الحالف واستعاره فاعاره الحالف حنث ولو حلف لا يستعير فلانا شيئا فاردفه فلان على دابته وردفه لا يحنث انتهى
وفي الذخيرة حلف لا يستعير من فلان شيئا ينصرف الى كل موجود تصح اعارته وكان ذلك عينا ينتفع به مع بقاء عينه
فان دخل دار المحلوف عليه ليستقي من بئره فاستعار منه الرشا والدلو اختلف المشايخ فيه قيل يحنث وقيل لا لانه
لم تثبت يده عليهما لانهما في يد صاحب الدار فلا يكون مستعيرا وهذا اشارة الى ان الاعارة لا تتم الا بالتسليم وهذا يمنع
الطريق فيما اذا اردفه على دابته فعلى قياس هذا التعليل اذا استعار منه الرشا والدلو من بئر ليس في ملك المحلوف عليه
يحنث انتهى وقد زاد في الخانية ان من هذا القسم تسليم الشفعة والاذن فيحنث فيهما بالامر ايضا وفي الظهيرية حلف
لا يسلم الشفعة فسكت ولم يخاصم حتى بطلت شفعته لا يحنث في يمينه وان وكل وكيلا بالتسليم حنث ولو حلف لا
ياذن لعبده في التجارة فرآه يبيع ويشتري فسكت يصير العبد مأذونا له في التجارة ولا يحنث وكذا البكر اذا حلفت
ان لا تأذن في تزويجها فسكتت عند الاستيمار لا تحنث انتهى وزاد الامام الاسبيجابي ان من هذا القسم النفقة فاذا
حلف لا ينفق فوكل حنث ولم يذكر المصنف الشركة وفي الظهيرية ولو حلف لا يعمل مع فلان في قصارة فعمل مع شريك
فلان حنث ولو عمل مع عبده المأذون لا يحنث لان كل واحد من الشريكين يرجع بالعهدة على صاحبه ويصير الحالف عاملا
مع المحلوف عليه وان كان عقد الشركة بنفسه لا يوجب الحقوق واما العبد المأذون فلا يرجع بالعهدة على المولى فلا يصير
الحالف شريكا لمولاه ولو حلف لا يشارك فلانا في هذه البلدة ثم خرجا عنها وعقدا عقد الشركة ثم دخلاها وعملا فيها
ان كان الحالف نوى في يمينه ان لا يعقد عقد الشركة في البلدة لا يحنث وان نوى ان لا يعمل بشركة فلان حنث وان وقع احدهما

الى صاحبه ما لا مضاربة فهذا والاول سوا لان المضاربة شركة في عرفنا ولو حلف لا يشارك فلانا فاخرج كل واحد
منهما دراهم واشتركا حنث الحالف خلطا او لم يخلطا ولو حلف لا يشارك فلانا فشاركه بمال ابنه الصغير لا يحنث ولو
حلف لا يشارك فلانا ثم ان الحالف دفع الى رجل مالا بضاعة وامره ان يعمل فيه برايه فشارك المدفوع اليه المال الرجل
الذي حلف رب المال ان لا يشاركه يحنث الحالف لانه صار شريكا للمحلوف عليه لان المستبضع لا حق له في الربح فكان العامل
شريكا لرب المال ولو كان مكان المستبضع مضارب والمسئلة بحالها لا يحنث لان المضارب له حق الربح فكان المحلوف عليه
شريكا للمضارب ولو كان حلفا ان لا يشارك احدا فدفع المال الى شريكه باذن المستبضع لا يحنث رجل قال لاخيه ان شاركتك
فحلال الله على حرام ثم بدا لهما ان يشتركا قالوا ان كان للحالف ابن كبير ينبغي ان يدفع الحالف ماله الى ابنه مضاربة ويجعل
لابنه شيئا يسيرا من الربح وياذن لابنه ان يعمل فيه برايه ثم للابن ان يشارك عمه فاذا فعل الابن ذلك كان للابن ما شرط
له الاب من الربح والفاضل على ذلك الى النصف يكون للاب ولا يحنث ولو كان مكان الابن اجنبي فالجواب كذلك انتهى
واشار المصنف بقضاء الدين الى ان الدفع كذلك قال في المحيط حلف لا يدفع الى فلان ماله فامر غيره فضمنه
ونقده بضمانه فهو حانث لانه اذا نقده رجع به عليه فصار كانه دفع اليه وكذلك لو احاله عليه فاعطاه ولو كانت
الحوالة والكفالة بغير امره لم يحنث باداية وكذا اذا تبرع رجل بالاداء انتهى ثم قال وفي النوازل ولو قال لامراته ان
لم تكوني غسلتي هذه القصعة فانت طالق فامرت المراة خادمها بغسل القصعة فغسلتها فان كان من عادة المراة انها
تغسل بنفسها لا غير يقع الطلاق لوجود الشرط وان كان من عادتها انها لا تغسل الا خادمها وعرف الزوج ذلك لا يقع
وان كان من عادتها انها لا تغسل الا خادمها وبنفسها فالظاهر انه يقع الا اذا عنى الزوج الامر بالغسل فلا يقع انتهى
واشار ايضا بقضاء الدين الى ان الاعطا كذلك وكذا قال في المحيط حلف ليعطين فلانا حقه فامر غيره بالاداء او احاله
فقبض بر ولو كان بغير امره حنث انتهى وانما حنث بالامر في حلفه لا يقضي دينه بر بالتوكيل في حلفه ليقضين دينه
وكذا في قبضه نفيا واثباتا فاذا حلف ليقبضن من فلان حقه فاخذ من وكيله او كفيله او من محال عليه بامر المطلوب
بر وان كانت الحوالة والكفالة بغير امر المطلوب لم يبر كذا في المحيط ولم يذكر المصنف الكفالة والحوالة قال في المحيط
حلف لا يكفل عنه شيئا فكفل بنفسه لا يحنث لانه كفل به لا عنه لان كلمة عنه انما تستعمل في الكفالة بالمال لا في الكفالة
بالنفس يقال الكفل عنه اي بماله وكفل به اي بنفسه ولو كفل عن كفيله بامره لا يحنث لانه ما كفل عنه وانما كفل عن غيره
ولو حلف لا يكفل فلانا او لفلان فكفل بنفسه حنث ولو كفل عنه بالمال لا يحنث حلف لا يكفل عن فلان فاحال فلان
على الحالف لغريمه ان كان للمحتال له دين على المحيل يحنث والا فلا لان في الحوالة ما في الكفالة وزيادة لان فيها التزاما
وضمانا انتهى وفي الذخيرة حلف لا يوصي بوصية فوهب في مرض موته شيئا لا يحنث لان ذلك ليس بوصية لكن اعطى
الشرع لها حكم الوصية فلا نظر في حق حكم الحنث انتهى وفي الواقعات حلف لا يأتمن فلانا على شيء فاراه دراهم وقال انظر
الى هذا ولم يفارقه لا يحنث لانه لم يأتمنه ولو دفع اليه دابة وقال امسكها حتى اصلي فهو حانث لانه ائتمنه عليها ولم
يذكر المصنف التولية وقد صارت حادثة الفتوى فسئلت عن قاضي القضاة حلف لا يولي فلانا القضاء فوكل من ولاه
فاجبت يحنث لانه من قسم ما لا حقوق له فيحنث بفعل وكيله قوله ودخول اللام على البيع والشرا والاجارة
والصياغة والخياطة والبنا كان بعت لك ثوبا للاختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان كان بامره كان يملكه او لا وعلى الدخول
والضرب والاكل والشرب والعين كان بعت ثوبا لك لاختصاصها به بان كان يملكه امره او لا يعني ان اللام اذا تعلقت
بفعل قبلها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الفعل يجري فيه النيابة او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان تلي اللام الفعل
متوسطة بينه وبين المفعول او تلي المفعول فان كان الاول كقوله ان بعت لك ثوبا ان اشتريت لك ثوبا ان اجرت لك
بيتا ان صغت لك خاتما ان خطت لك ثوبا ان بنيت لك بيتا فان اللام للاختصاص والوجه الظاهر فيه التعليل
ووجه افادتها الاختصاص انها تضيف متعلقها وهو الفعل لمدخولها وهو كاف الخطاب فيفيد ان المخاطب
مختص بالفعل وكونه مختصا يفيد ان لا يستفاد اطلاق فعله الا من جهته وذلك يكون بامره واذا باع بامره كان بيعه
اياه من اجله وهي لام التعليل فصار المعقود عليه ان لا يبيعه من اجله فاذا دس المخاطب ثوبه بلا علم فباعه لم
يكن باعه من اجله لان ذلك لا يتصور الا بالعلم بامره به ويلزم من هذا كون هذا لا يكون الا في الافعال التي تجري فيها
النيابة وان كان الثاني اعني ما اذا وقعت عقب المفعول كان بعت ثوبا لك فهي للاختصاص ايضا وهو اختصاص
العين بالمخاطب وهو كون العين مملوكة للمخاطب فيحنث اذا باع ثوبا مملوكا للمخاطب سوا كان باذنه او بغير اذنه لان المحلوف

عليه يوجد مع امره وعدم امره وهو بيع ثوب مختص بالمخاطب لان الكلام هنا اقرب الى الاسم الذي هو الثوب منه للفعل والقرب
من اسباب الترجيح واما الثاني اعني ما اذا كان الفعل لا يجري فيه النيابة مثل الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل
النيابة فلا فرق بين ان تكون اللام عقب الفعل او عقب العين فانها تكون لاختصاص العين بالمخاطب نحو ان اكلت لك
طعاما او طعاما لك او شربت لك شرابا او شرابا لك او ضربت لك غلاما او غلاما لك او دخلت لك دارا
او دارا لك فيختص بدخول دار تنسب الى المخاطب وباكل طعام يملكه سوا كان بعلمه او بامره او دونهما وفي فتاوى
قاضي خان رجل قال والله لا ابيع لفلان ثوبا فباع الحالف ثوبا للمحلوف عليه ليجيز صاحب الثوب حنث الحالف اجاز
المحلوف عليه او لم يجز ولو باعه للحالف وهو لا يريد بذلك ان يكون البيع للمحلوف عليه وانما يريد بيعه لنفسه لا يكون
حانثا انتهى فهذا يفيد ان المحلوف عليه بيعه لاجله سوا كان بامره او لا وهو يتحقق بدون الامر بان يقصد الحالف بيعه
لاجل فلان وهذا مما يجب حفظه فان ظاهر كلامهم هنا مخالفة مع انه هو الحكم فلو حذف المصنف قوله بان كان بامره لكان
اولى الا ان يقال ان كلامهم هنا في تعليق العتق والطلاق وكلام قاضي خان في اليمين بالله تعالى بدليل ما ذكره قاضي
خان في الفتاوى ايضا رجل قال ان بعت لك ثوبا فعبدي حر فهذا على ان يبيع ثوبا بامر المحلوف عليه كان الثوب للمحلوف
عليه او لم يكن ولو قال ان بعت ثوبا لك فهو على ان يبيع ثوبا ملكا للمحلوف عليه انتهى والفرق بين اليمين بالله تعالى
وبين غيرها بعيد كما لا يخفى لكن ذكر في المحيط ما في المختصر عن الجامع وذكر الفرع المذكور في الخانية من فصل الاكل عن
ابن سماعة عن محمد فظاهره انه ضعيف وفي المحيط ايضا حلف لا يشتري لفلان فامر غيره بالشرا والآمر ينوي الشرا للمحلوف
عليه لا يحنث لانه لم يشتر له لان الشرا يقع للآمر لانه وجد نفاذا عليه فينفذ عليه فلا يقع للمحلوف عليه انتهى وبهذا
علم ان لا فرق في المسئلة الاولى بين ان يذكر المفعول به اولا وفي الظهيرية وان حلف لا يشتري لفلان ثوبا فامره فلان ان
يشتري لابنه الصغير ثوبا فاشتراه لا يحنث وكذا لو امره ان يشتري لعبده ثوبا فاشتراه لا يحنث انتهى وبه علم ان في
المسئلة الاولى لا بد ان يكون قد امره المحلوف عليه بان يفعله لنفسه لا مطلق الامر كما في المختصر وغيره واطلق المصنف
الضرب فشمل ضرب الغلام وضرب الولد ووقع في الهداية التعبير بضرب الغلام فاختلفوا في الغلام فذكر ظهير الدين
ان المراد بالغلام الولد دون العبد لان ضرب العبد يحتمل النيابة والوكالة فصار نظير الاجارة لا نظير الاكل والشرب
والغلام يطلق على الولد قال تعالى فبشرناه بغلام وذكر قاضي خان ان المراد به العبد للعرف ولان الضرب مما لا يملك
بالعقد ولا يلزم به فانصرف الى المحل المملوك بالتقديم والتاخير على ما بينا قوله فان نوى غيره صدق فيما عليه
اي فان نوى غير ما هو ظاهر كلامه صدق فيما فيه تشديد على نفسه ديانة وقضاء بان باع ثوبا مملوكا للمخاطب بغير امره
في المسئلة الاولى ونوى الاختصاص الملك فانه يحنث ولولا نيته لما حنث وباع ثوبا لغير المخاطب بامر المخاطب في المسئلة
الثانية ونوى الاختصاص بالامر فانه يحنث ولولا نيته لما حنث لانه نوى ما يحتمله كلامه بالتقديم والتاخير وليس فيه
تخفيف فيصدقه القاضي ايضا قيد بما عليه لانه لو نوى ما فيه تخفيف كعكس ما بين المسئلتين فانه يصدق ديانة لانه
يحتمل كلامه ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وهو متهم وقدمنا ان الفرق بين الديانة والقضاء لا ياتي في اليمين بالله
تعالى لان الكفارة لا مطالب لها قوله ان بعته او ابتعته فهو حر فعقد بالخيار حنث لوجود الشرط في المسئلة
الاولى وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزا وكذا في المسئلة الثانية قد وجد الشرط وهو الشرا والملك قائم فيه
وقوله عقد بالخيار اي باع في الاولى بشرط الخيار لنفسه واشترى في الثانية وشرط الخيار لنفسه وكون الملك موجودا
في المسئلة الاولى ظاهر لانهم اتفقوا ان البائع اذا شرط الخيار لنفسه لا يخرج المبيع عن ملكه واما في الثانية فكذلك
عندهما لان المبيع مملوك للمشتري عندهما واما عند الامام فلان هذا العتق بتعليقه والمعلق كالمنجز ولو نجز المشتري
بالخيار العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هنا قيد بالخيار لانه لو حلف لا يبيعه بان قال ان بعته فهو حر فباعه
بيعا صحيحا بلا خيار لا يعتق لانه خرج عن ملكه وسياتي حكم الفاسد والباطل ولا يخفى انه اذا باعه بشرط الخيار
للمشتري انه لا يعتق ايضا لانه بات من جهته وكذا اذا قال ان اشتريته فهو حر فاشتراه بالخيار للبائع لا يعتق ايضا
لانه باق على ملك بائعه كما صرح به في الذخيرة وسوا اجاز البائع بعد ذلك او لم يجز وذكر الطحاوي انه اذا اجاز البائع
البيع يعتق لان الملك يثبت عند الاجازة مستندا الى وقت العقد بدليل ان الزيادة الحادثة بعد العقد قبل الاجازة
تدخل في العقد كذا في البدائع وقيد بقوله ان ابتعته لانه لو قال ان ملكته فهو حر فاشتراه بشرط الخيار لا يعتق عند
الامام لان الشرط وهو الملك لم يوجد عنده لعدم الملك عنده كما عرف في بابه وقيد بالتعليق لان المشتري بالخيار لو

كان ذا رحم محرم من المبيع فانه لا يعتق عليه الا بمضي المدة عند الامام لعدم الملك فانه لم يوجد منه تكلم بالاعتاق بعد
الشرا بشرط الخيار حتى يسقط خياره وانما يعتق على القريب بحكم الملك ولا ملك للمشتري بالخيار والثاني انما علق عتقه
بالملك لا بالشراء اما هنا فالايجاب المعلق صار منجزا عند الشرط وصار قايلا انت حر فينفسخ الخيار ضرورة كذا في فتح القدير
وفي الذخيرة اذا قال ان اشتريت فلانا فهو حر فاشتراه لغيره هل تنحل يمينه لم يذكر محمد هذه المسئلة في شيء من الكتب وحكي
عن الفقيه ابي بكر البلخي انه قال لقايل ان يقول تنحل يمينه ولقايل ان يقول لا تنحل وهو الاشبه لانه انما يراد بمثل هذه
اليمين عرفا الشراء لنفسه لا الشراء لغيره لان العتق من جهة الحالف لا يقع الا بالشراء لنفسه وصار تقدير المسئلة كانه
قال ان اشتريتك لنفسي فانت حر ولو صرح بذلك واشتراه لغيره لا تنحل يمينه فكذا هنا وبهذا الحرف يبقى الفرق بين
هذا وبينما اذا قال لامراته ان اشتريت غلاما فانت طالق فاشتراه لغيره ان اليمين تنحل لان هناك لم يوجد ما يدل على
ارادته الشراء لنفسه فان الطلاق من قبله يقع على امراته اشتراه لنفسه او لغيره اما هنا بخلافه انتهى وفي الظهيرية
رجل قال لامته ان بعت منك شيئا فانت حرة ثم باع نصفها من الزوج الذي ولدت منه او باع نصفها من ابيها لا يقع عتق
المولى عليها باليمين ولو كان البيع من الاجنبي وقع عتق المولى عليها والفرق ان الولادة من الزوج والنسب من الاب
تقدم فيقع ما تقدم سببه اولا وهذا المعنى لا يمكن اعتباره في حق الاجنبي وكذا لو قال ان اشتريت من هذه الجارية شيئا
فهي مدبرة ثم اشتراها هو وزوجها الذي ولدت منه فهي ام ولد لزوجها ولا يقع عليها تدبير المشتري للمعنى الذي
اشرنا اليه انتهى وقيد بكونه حلف بعتق المبيع لانه لو حلف لا يبيع او علق طلاق زوجته على البيع او عتق عبده
على البيع فباع بيعا فيه خيار للبايع او للمشتري لم يحنث في قول ابي يوسف وحنث في قول محمد قال محمد سمعت ابا يوسف
قال فيمن قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه على ان البايع بالخيار ثلاثة ايام فمضت مدة الثلاث ووجب
البيع يعتق على اصله صحيح لان تمام البيع عنده لا يتناول البيع المشروط فيه الخيار فلا يصير مشتريا بنفس القبول
بل عند سقوط الخيار والعبد في ملكه عند ذلك فيعتق وذكر القاضي الاسبيجابي في البيع بشرط خيار البايع او
المشتري انه يحنث ولم يذكر الخلاف واصل فيه اصلا وهو ان كل بيع يوجب وتلحقه الاجازة يحنث به وما لا فلا
كذا في البدايع قوله وكذا بالفاسد والموقوف لا بالباطل اي يحنث اذا عقد فاسدا او موقوفا في مسئلتين
وهو مجمل لا بد من بيانه اما في المسئلة الاولى وهي ما اذا قال ان بعتك فانت حر فباعه بيعا فاسدا فان كان في يد
البايع او في يد المشتري غايبا عنه بامانة او رهن يعتق لانه لم يزل ملكه عنه وان كان في يد المشتري حاضرا او
غايبا مضمونا بنفسه لا يعتق لانه بالعقد زال الملك عنه واما في الثانية وهي ما اذا قال ان اشتريته فهو حر فاشتراه
شراء فاسدا فان كان في يد البايع لا يعتق لانه على ملك البايع بعد وان كان في يد المشتري وكان حاضرا عنده
وقت العقد يعتق لانه صار قابضا له عقب العقد فملكه وان كان غايبا في بيته او نحوه فان كان مضمونا بنفسه
كالمغصوب يعتق لانه ملكه بنفس الشراء وان كان امانة او كان مضمونا بغيره كالرهن لا يعتق لانه لا يصير قابضا
عقب العقد كذا في البدايع وفي المحيط عن ابي يوسف لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى عبدا فاسدا ثم تتاركا
البيع ثم اشتراه شراء صحيحا قال لا يعتق لانه حنث في الشراء الفاسد لانه شراء حقيقة فانحلت اليمين وارتفع
بخلاف النكاح لو حلف وقال ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها فاسدا ثم تزوجها صحيحا طلقت لان اليمين لم تنحل
بالنكاح الفاسد لانه ليس بنكاح مطلق انتهى وفي الذخيرة حلف لا يبيع فباع بيعا فاسدا يحنث في يمينه وهو الصحيح
لانه بيع تام ليس في المحل ما ينافي انعقاده الا انه تراخى حكمه وهو الملك وانه لا يدل على انفصاله عنه وكذا اذا عقد
يمينه على الماضي بان قال ان كنت اشتريت اليوم او قال ان كنت بعت اليوم انتهى واما في الموقوف فصورته فيما اذا كان
الحالف البايع ان يبيعه لشخص غايب فقبل عنه فضولي فيعتق العبد على البايع لوجود الشرط واذا كان الحالف
المشتري فانه اذا اشتراه بيع الفضولي له فانه يحنث عند اجازة البايع فيعتق العبد وفي التبيين ما يخالفه ولما
اذا حلف لا يشتري ولا يبيع فاشترى او باع موقوفا فانه يحنث في يمينه قبل الاجازة واما بالعقد الباطل فلانه
لا يحنث به لانه ليس ببيع لانعدام معناه وهو ما ذكر ولانعدام حصول المقصود منه وهو الملك لانه لا يفيد الملك
وفي المحيط حلف لا يشتري اليوم شيئا فاشترى عبدا بخمر او خنزير فقبض او لم يقبض او اشترى عينا لم يامره صاحبه بالبيع
حنث قبل اجازة صاحبه لان هذا بيع فاسد والبيع الفاسد بيع حقيقة لما بينا وكذا لو اشترى بالدين لانه قال
ولو اشتراه بدم او ميتة لا يحنث لانه ليس ببيع لعدم المال بخلاف الخمر والخنزير لانهما مال ولو اشترى مكاتبا او ام

او ام ولد لم يحنث لان في المحل ما ينافي التمليك والتملك وهو حق الحرية فلا ينعقد العقد فيه تمليكا فلا يحنث
بيعا الا ان في المكاتب والمدبر يحنث ان اجاز القاضي او المكاتب لان المنافي زال بالقضا لانه فصل مجتهد فيه وباجازة
المكاتب تنفسخ المكاتبة فارتفع المنافي فتم العقد انتهى وهنا اذا اشترى هذه الاشيا فلو اشترى بهذه الاشيا
لم يذكر محمد هذا الفصل واختلف المشايخ فيه قال بعضهم يحنث وقال بعضهم لا يحنث كذا في الذخيرة وفي الظهيرية
اذا حلف ليبيعن هذه فباع ام ولد له او هذه المراة الحرة او هذا الحر المسلم فباعه بر في يمينه عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف في الحر المسلم كذلك اما في ام الولد والحرة فاليمين على الحقيقة انتهى وقيد بالبيع والشرا لانه
لو حلف لا يتزوج هذه المراة فهو على الصحيح دون الفاسد حتى لو تزوجها نكاحا فاسدا لا يحنث لان المقصود
من النكاح الحل ولا يثبت بالفاسد بخلاف البيع المقصود منه الملك وانه يحصل بالفاسد وكذا لو حلف لا
يصلي ولا يصوم فهو على الصحيح حتى لو صلى بغير طهارة او صام بغير نية لا يحنث ولو كان ذلك كله في الماضي بان
قال ان كنت تزوجت او صليت او صمت فهو على الصحيح والفاسد لان الماضي لا يقصد به الحل والتقرب وانما
يقصد به الاخبار عن المسمى بذلك فان عني به الصحيح دين في القضا لانه النكاح المعنوي كذا في البدايع وقدمنا
انه لو حلف لا يهب فوهب هبة غير مقسومة حنث كما في الظهيرية فعلم ان فاسد الهبة كصحيحها ولا يخفى ان
الاجارة كذلك لانها بيع قوله ان لم ابع فكذا فاعتق او دبر حنث يعني لو قال ان لم ابع هذا العبد فامراته طالق
فاعتقه او دبره فانه يقع عليه الطلاق لان الشرط قد تحقق وهو عدم البيع لفوات المحلية واورد عليه منع
وقوع الياس في العتق مطلقا لا في العبد اما في الامة فلجواز ان ترتد بعد العتق فتسبى فيملكها هذا الحالف فيبيعها
وفي التدبير مطلقا لجواز ان يقضي القاضي ببيع المدبر اجيب بان من المشايخ من قال لا تطلق لهذا الاحتمال والصحيح
انها تطلق لان ما فرض من الامور الموهومة الوقوع فلا يعتبر لان الحلف على بيع هذا الملك لا كل ملك واجيب
ايضا عن المدبر ان بيعه بيع قن لانفساخ التدبير بالقضا فيعتق ولا فرق بين كون العبد ذميا او مسلما فيجري
اختلاف المشايخ فيه والصحيح واشار بالتدبير الى ان الاستيلاد كذلك كما في الذخيرة والمراد بالتدبير المطلق منه
ولا يحنث بالمقيد كما اشار اليه في فتح القدير وينبغي انه اذا قال ان لم ابعك فانت حر فدبره تدبيرا مطلقا انه يعتق
لوجود الشرط كما ذكروه وكذا لو استولدها واما اذا قال ان لم ابعك فانت حر فاعتقه فانه يبطل التعليق لان تنجيز العتق
يبطل تعليقه كتنجيز الثلاث يبطل تعليقه ويتفرع على الحنث لفوات المحل فرعان الاول لو قال لها ان لم تصبي هذا في
هذا الصحن فانت طالق فكسرته وقع الطلاق الثاني وعزاه الى الذخيرة لو قال لها ان لم تذهبي بهذا الحمام فانت طالق
فطار الحمام وقع الطلاق انتهى قوله فان تزوجت عليك فكل امراة لي طالق فطلقت المحلفة بكسر اللام اي المراة
التي دعته الى الحلف وكانت سببا فيه وعن ابي يوسف انها لا تطلق لانه اخرجه جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاها
وهو بطلاق غيرها فيتقيد به ووجه الظاهر عموم الكلام وقد زاد على حرف الجواب فيجعل مبتديا وقد يكون غرضه
ايحاشها حين اعترضت عليه فيما احله الشرع ومع التردد لا يصلح مقيدا ولو نوى غيرها يصدق ديانة لا قضا لانه
تخصيص العام واختار شمس الائمة السرخسي وكثير من المشايخ رواية ابي يوسف وفي جامع قاضي خان وبه اخذ مشايخنا
وذكر في الغاية معزيا الى الذخيرة الاولى تحكيم الحال ان كان قد جرى بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق
عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع انتهى وفي الولوالجية رجل قيل له الك امراة غير هذه المراة فقال كل امراة لي
فهي طالق لا تطلق هذه المراة فرق بين هذا وبينما اذا قالت المراة لزوجها انك تريد ان تتزوج علي امراة اخرى فقال
ان تزوجت امراة فهي طالق حيث تطلق هذه المراة والفرق هو ان قول الزوج بنا على القول الاول فانما يدخل تحت قوله
ما يحتمل الدخول تحت القول الاول فقولها انك تتزوج على امراة اسم المراة يتناولها كما يتناول غيرها اما هنا قوله
غير هذه المراة لا يحتمل هذه المراة فلا تدخل تحت قوله ثم اعلم ان النكرة تدخل تحت النكرة والمعرفة لا تدخل تحت النكرة
الا في العلم وبيانه كما في البدايع قال ان دخل داري هذه احد فكذا فدخل الحالف لم يحنث لان قوله احد نكرة والحالف معرف
بيا الاضافة وكذا لو قال لرجل ان دخل دارك هذه احد فكذا ففعله المحلوف عليه لم يحنث الحالف لان المحلوف عليه
معرفة بكاف الخطاب وكذا لو قال ان لبس هذا القميص احد فكذا فلبسه المحلوف عليه لم يحنث لكونه معرفة بالتا
التي للمخاطب وان لبسه المحلوف عليه الحالف حنث لان الحالف نكرة فيدخل تحت النكرة ولو قال ان مس هذا الراس احد
واشار الى راسه لم يدخل الحالف فيه وان لم يضفه الى نفسه بيا الاضافة لان راسه متصل به خلقة فكان اقوى

من اضافه الى نفسه بياء الاضافة ولو قال ان كلم غلام عبد الله بن محمد احدا فعبدي حر فكلم الحالف وهو غلام الحالف
واسمه عبد الله بن محمد حنث لانه يجوز استعمال العلم في موضع النكرة فلم يخرج الحالف عن عموم النكرة انتهى وتمام تفريعاته
في الذخيرة **قوله** على المشي الى بيت الله او الى الكعبة حج او اعتمر ماشيا فان ركب اراق دما بخلاف الخروج او الذهاب
الى بيت الله او المشي الى الحرم او الصفا او المروة لما قدمنا في باب الهدي من كتاب الحج والفارق العرف وعدمه اطلقه فشمل
ما اذا كان في الكعبة او غيرها كما في الهداية لان ايجاب احد النسكين ليس باعتبار انه مدلول اللفظ ولا يستلزمه ولا
باعتبار الحكم بذلك مجازا ولا بالنظر الى الغالب بل لانه تعورف ايجابا بالنسكين به فصار مجازا لغويا حقيقة
عرفية مثل قوله علي حجة او عمرة ماشيا وتمامه في فتح القدير وقد قدم المصنف انه لا يركب حتى يطوف للركن فيلزمه المشي من
بيته لا من حيث يحرم فان كان الناذر من مكة واراد ان يجعل النسك الذي لزمه حجا فانه يحرم من الحرم ويخرج الى عرفات
ماشيا الى ان يطوف للركن وان اراد اسقاطه بعمرة فعليه ان يخرج الى الحل فيحرم منه واختلفوا في انه يلزمه المشي في
ذهابه الى الحل او لا يلزمه الا بعد رجوعه منه محرما والوجه يقتضي انه يلزمه المشي لما قدمنا انه يلزمه المشي من بلده
مع انه ليس محرما منها بل هو ذاهب الى محل الاحرام فيحرم منه اعني المواقيت في الاصح لما قدمناه عن ابي حنيفة لو ان
بغداديا قال الى اخره وانما لزمه دم بركوبه لانه ادخل نقصا فيه ومثل الخروج السفر الى بيت الله تعالى وكذا الشد
والهرولة والسعي الى مكة وقيد بالمشي الى بيت الله لانه لو قال علي المشي الى استار الكعبة او باب الكعبة او ميزابها او سطوانة
البيت او الى عرفات ومزدلفة لا يلزمه شيء ومسئلة المشي الى الحرم قوله وقالا يلزمه احد النسكين والوجه في ذلك
ان يحمل على انه تعورف بعد ابي حنيفة ايجابا للنسك به فقالاه كما تعورف المشي الى الكعبة فيرتفع الخلاف كذا في فتح القدير
قوله عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بنحره بالكوفة لم يعتق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يعتق لان
هذه شهادة قامت على امر معلوم وهو التضحية ومن ضرورته انتفاء الحج فيتحقق الشرط ولهما انها قامت على النفي لان المقصود
منها نفي الحج لا اثبات التضحية لانه لا مطالب لها فصار كما اذا شهدوا انه لم يحج غاية الامر ان هذا النفي مما يحيط به علم الشاهد
ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا كذا في الهداية وحاصله انه لا يفصل في النفي بين ان يحيط به علم الشاهد فيقبل الشهادة
به او لا فلا بل لا تقبل الشهادة على النفي مطلقا ولا يرد عليه ما ذكره في السير الكبير شهدوا على رجل انه قال المسيح ابن الله
ولم يقل قول النصارى والرجل يقول وصلت به ذلك قبلت هذه الشهادة وبانت امراته وليس هو الا انه احاط به علم الشاهد
لانا نقول انها شهادة على امر وجودي وهو السكوت لانه انضمام الشفتين فصار كشهود الارث اذا قالوا نشهد انه
وارثه لا نعلم له وارثا غيره حيث يعطى كل التركة لانها شهادة على الارث والنفي في ضمنه والارث مما يدخل تحت القضاء
بخلاف النحر واما ما في المبسوط من ان الشهادة على النفي تقبل في الشروط حتى لو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت
حر فشهدا انه لم يدخلها قبلت ويقضي بعتقه وما نحن فيه من قبيل الشروط فاجيب عنه بانها قامت بامر ثابت معاين
وهو كونه خارجا فيثبت النفي ضمنا **وتعقبه في فتح القدير** بانه يرد عليه ان العبد كما لا حول له في التضحية اذا لم تكن
شرط العتق فلم تصح الشهادة بها كذلك لا حول له في الخروج لانه لم يجعل الشرط بل عدم الدخول كعدم الحج في مسئلتنا فلما
كان المشهود به ما هو وجودي متضمن للمدعى به من النفي المجعول شرطا قبلت الشهادة عليه وان كان غير مدعى به لتضمنه
المدعى به كذلك يجب قبول شهادة التضحية المتضمنة لنفي المدعى به فقول محمد رحمه الله اوجه انتهى فان قلت ان عدم الدخول
هو الخروج لانه لا واسطة فله حق في الخروج قلت لا نسلم انه الخروج لان الانفصال من الداخل الى الخارج فاذا كان
خارجا وقت اليمين واستمر صدق عليه انه لم يدخل ولم يخرج لانه لو حلف لا يخرج من هذه الدار وهو خارجها لا يحنث
حتى يدخل ثم يخرج كما قدمنا فليس عدم الدخول هو الخروج فالحاصل ان الشهادة على النفي المقصود لا تقبل سواء كان
نفيا صورة او معنى سواء احاط به علم الشاهد او لا وسياتي تفاريعه في الشهادات ان شاء الله تعالى **قوله** وحنث في
لا يصوم بصوم ساعة بنية وفي صوما او يوما بيوم لوجود الشرط في الاول باشتمال ساعة اذ الصوم هو الامساك
عن المفطرات على قصد التقرب ولما اذا حلف لا يصوم صوما او لا يصوم يوما فانه لا يحنث بامساك ساعة لانه
يراد به التام المعتبر شرعا وذلك بانهائه الى اخر اليوم واليوم صريح في تقدير المدة به ولا يقال المصدر مذكور بذكر
الفعل فلا فرق بين حلفه لا يصوم ولا يصوم صوما فينبغي ان لا يحنث في الاول الا بيوم لانا نقول الثابت في ضمن الفعل
ضروري لا يظهر اثره في غير تحقيق الفعل بخلاف الصريح لانه اختياري يترتب عليه حكم المطلق فيوجب الكمال فقيد
بيوم لانه لو حلف ليصومن هذا وكان بعد ان اكل او بعد الزوال صحت اليمين وطلقت في الحال مع انه مقرون بذكر

اليوم ولا كمال لان اليمين تعتمد التصور والصوم بعد الزوال والاكل متصور كما في صورة الناسي وهو كما لو قال لامراته
ان لم تصل اليوم فانت طالق فحاضت من ساعتها او بعدما صلت ركعة صحت اليمين وطلقت للحال لان درور الدم لا
يمنع كما في الاستحاضة بخلاف مسئلة الكوز لان محل الفعل وهو الماء غير قائم اصلا فلا يتصور بوجه واستشكله في
فتح القدير على قول ابي حنيفة ومحمد لان التصور شرعا منتف وكونه ممكنا في صورة اخرى وهي صورة النسيان والا
ستحاضة لا يفيد فانه حيث كان في صورة الحلف مستحيلا شرعا لا يتصور الفعل المحلوف عليه لانه لم يحلف الا على
الصوم والصلاة الشرعيين اما على قول ابي يوسف فظاهر انهما ينعقدان ثم يحنث **واعلم** انا قدمنا ان ذكر انه لو حلف
لا يصوم فهو على الجائز لانه لتعظيم الله تعالى وذلك لا يحصل بالفاسد الا اذا كانت اليمين في الماضي وظاهره انه
يشكل على مسئلة الكتاب فانه حنث بعدما قال ان افطر من يومه لكن مسئلة الكتاب اصح لانها نص محمد في الجامع الصغير
انتهى وقد قدمنا في مسئلة الكوز ان الاصح عدم الحنث فيما اذا قال لامراته ان لم تصل صلاة الفجر غدا فانت كذا فحاضت
بكرة ونقلنا عن المنتقى فهو مؤيد لبحث المحقق ابن الهمام والمراد بالبكرة وقت طلوع الفجر الى طلوع الشمس كما لا يخفى فيجب
لا يحنث في مسئلة الصوم ايضا على الاصح لكن جزم في المحيط بالحنث فيهما وفي الظهيرية بعدما ذكر الحنث قيل هذا
الجواب يستقيم على قول ابي يوسف واما على قولهما فلا يستقيم اصله مسئلة الكوز وقيل لا بل هذا الجواب مستقيم
على قول الكل وذكر ابن الفضل في المسئلة تفصيلا فقال ان كانت طالت الصلاة يحنث لو لا اطالتها اياها امكنها
اداؤها حنث وان لم يكن فيها مدة الاطالة لم يحنث الا ان الصحيح ما قلنا انه يحنث على كل حال لان اليمين لا تعتمد صحة
لكنها تعتمد الامكان والتصور وانه ثابت هاهنا انتهى وفيه ايضا لو قال ان لم اصم شهرا فعبدي حر لا ينصرف الى شهر
يليه بل ينصرف الى شهر في عمره بخلاف ان لم اساكنك شهرا او ان لم ات البصرة شهرا ينصرف الى ما يليه ولا يحنث حتى يمضي
شهر من حين حلف **والفرق** ان النفي معتبر بالاثبات لان الاشياء تعرف باضدادها وفي الاثبات لو قال ان صمت شهرا
فعبده حر تعلق الحنث بصوم ولا ينصرف الى ما يليه فذكر الوقت فيه لتقدير الصوم به بخلاف المساكنة والصبر
والاتيان ونحوه مما ذكرنا الوقت لتقدير الفعل به وانما هو لتقدير اليمين فتقيدت بالشهر الذي يليه ولو قال ان تركت
الصوم شهرا ينصرف الى ما يليه وان صام يوما قبل مضي الشهر لم يحنث ولو قال ان تركت صوم شهر او قال ان لم اصم شهرا
ينصرف الى ما يليه وان صام يوما قبل مضي الشهر لم يحنث ولو قال ان تركت صوم شهر او قال ان لم اصم شهرا او قال ان صمت
شهرا انصرف الى جميع العمر وتمامه فيه وفي حيل الولوالجية حلف بطلاق امراته ان لا يصوم شهر رمضان فالحيلة
فيه ان يسافر ولا يصوم **قوله** وفي لا يصلي بركعة وفي صلاة بشفع اي لو حلف لا يصلي حنث اذا صلى ركعة ولو حلف
لا يصلي صلاة لا يحنث الا بصلاة شفع والقياس في الاولى ان يحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع في الصوم وجه
الاستحسان ان الصلاة عبارة عن الاركان المختلفة فما لم يات بجميعها لا تسمى صلاة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو
الامساك ويتكرر في الجزء الثاني واما في الثانية فلانه يراد بها الصلاة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن
البتيراء وقد صرح في الهداية في الاولى بانه اذا سجد قطع حنث ويشكل عليه ما ذكره التمرتاشي حلف لا يصلي
يقع على الجائزة فلا يحنث بالفاسدة الا اذا كانت اليمين في الماضي الا ان يكون المراد بالفاسدة ان يكون بغير طهارة
ويكون ما في الذخيرة بيانا له وهو قوله حلف لا يصلي فصلى صلاة فاسدة بان صلى بغير طهارة مثلا لا يحنث
ولو نوى الفاسدة صدق ديانة وقضاء ومع هذا يحنث بالصحيحة ايضا الى اخره فظهر من كلامه ان المراد بالفاسدة
هي التي لا يوصف منها شيء بوصف الصحة في وقت بان يكون ابتداء الشروع غير صحيح واورد ان من اركان الصلاة القعدة
وليست في الركعة الواحدة فيجب ان لا يحنث بها **واجيب** بان القعدة موجودة بعد رفع راسه من السجدة وهذا ولا
مبني على توقف الحنث على الرفع منها وفيه خلاف المشايخ والحق انه يتفرع على الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في ذلك والاوجه
انه لا يتوقف لتمام حقيقة السجود بوضع بعض الوجه على الارض ولو سلم فليست تلك القعدة هي الركن والاركان
الحقيقية هي الخمسة والقعدة ركن زائد على ما تحرر وانما وجبت للختم فلا تعتبر كما في حق الحنث كذا في فتح القدير وقد
قدمنا ان الاركان الاصلية ثلاثة القيام والركوع والسجود واما القراءة فركن زائد والتحريمة شرط وكذا قال في
الظهيرية ولو حلف لا يصلي فقام وركع وسجد ولم يقرا فقد قيل لا يحنث وقد قيل يحنث وهكذا ذكر في المنتقى **وقدمنا**
مما ذكرنا ان النهي عن البتيراء مانع لصحة الركعة لو فعلت والبتيراء تصغير البتراء تانيث الابتر وهو في الاصل مقطوع
الذنب ثم صار لقبا للناقص واشار المصنف بالمسئلة الثانية الى فرع مذكور في الذخيرة قال لعبده ان صليت ركعة

فانتحر فصلى ركعة ثم تكلم لا يعتق ولو صلى ركعتين عتق بالركعة الاولى لانه في الصورة الاولى ما صلى ركعة لانها
بتيراء بخلاف الثانية ثم اذا حلف لا يصلي صلاة فهل يتوقف حنثه على قعوده قدر التشهد بعد الركعتين اختلفوا فيه
والاظهر والاشبه انه انعقد يمينه على مجرد الفعل وهو اذا حلف لا يصلي صلاة لا يحنث قبل القعدة وان عقدها
على الفرض فكذلك لا يحنث حتى يقعد كذا في الظهيرية وفيها حلف لا يصلي خلف فلان فامه فلان وقام الحالف عن
يمينه حنث ان لم تكن له نية وان نوى ان يكون خلفه لم يدين في القضاء وعن ابي يوسف لو قال لا اصلي معك فصليا
خلف امام حنث الا ان ينوي ان يصلي معه ليس بينهما غيرهما ولو حلف ان لا يؤم احدا فشرع في الصلاة ونوى ان لا يؤم
احدا فجاء قوم واقتدوا به يحنث لانه امهم وقصده ان لا يؤم احدا بر فيما بينه وبين الله تعالى فاذا نوى ذلك لا يحنث
ديانة وان اشهد الحالف قبل الشروع في الصلاة انه يصلي صلاة نفسه ولا يؤم احدا لا يحنث قضاء وديانة وكذلك
لو صلى هذا الحالف بالناس الجمعة فهو على ما ذكرنا ولو ام الناس في صلاة الجنازة او سجدة التلاوة لا يحنث الا بنيته
بنيته انصرفت الى الصلاة المطلقة ولو امهم في النافلة حنث وان كانت الامامة في النوافل منهيا عنها وذكر الناطفي في
المسئلة الاولى انه اذا نوى ان لا يؤم احدا فصلى خلفه رجلان جازت صلاتهما ولا يحنث لان شرط الحنث ان يقصد الامامة
ولم يوجد ولو حلف لا يصلي الظهر خلف فلان او قال مع فلان فكبر معه ثم احدث فذهب وتوضأ ثم عاد بعدما خرج
الامام من الصلاة فاتم صلاته لا يحنث ولو انه كبر فلان ونام في الركعة الاولى حتى فرغ الامام من تلك الركعة ثم انتبه فاتبعه
وصلى تمام صلاته معه حنث ولو حلف لا يصلي الجمعة مع فلان فاحدث الامام فقدم الحالف فصلى بهم الجمعة لا يحنث
ولو حلف لا يصلي الظهر بصلاة فلان فدخل معه في الظهر فاحدث الامام في اول الصلاة او بعدما صلى ثلث ركعات
فقدم الحالف فصلى الحالف ما بقي وسلم فقد صلى الظهر بصلاة فلان وهو حانث وكذا لو ادرك معه منها ركعة فصلى
ما بقي فقد صلى بصلاته فيكون حانثا ولو حلف ليصلين هذا اليوم خمس صلوات في جماعة ويجامع امرأته ولا
يغتسل سئل الامام ابن الفضل عن هذا فقال ينبغي ان يصلي الفجر والظهر والعصر بالجماعة ثم يجامع امرأته ثم يغتسل
كما غربت الشمس ويصلي المغرب والعشاء بالجماعة ولا يحنث واذا حلف الرجل وقال والله ما اخرت صلاة عن وقتها وقد
كان نام عن صلاة حتى خرج وقتها فصلاها فقد قيل يحنث وقد قيل لا يحنث **قوله** ولو حلف لا يصلي باهل هذا المسجد
ما دام فلان يصلي فيه فمرض فلان ثلاثة ايام ولم يصل او كان فلان صحيحا فلم يصل فيه فصلى الحالف بعد ذلك
فيه لا يحنث ولو حلف لا يصلي في هذا المسجد فهدم فصلى في موضع الزيادة لا يحنث ولو حلف لا يصلي في
مسجد بني فلان فهدم فصلى في موضع الزيادة يحنث رجل قال لامرأته ان تركت الصلاة فانت طالق فاخرت الصلاة
عن وقتها ثم قضتها هل يقع الطلاق عليها اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يقع به وبه كان يفتي الشيخ الامام
سيف الدين عبد الرحيم الكرميني وبعضهم قالوا يقع الطلاق وبه كان يفتي القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي
وهو الاشبه والاظهر رجل قال لامرأته ان لم تصلي غدا ولم تصل فانت طالق فاصبحت وشرعت في الصلاة ثم طلعت
الشمس افتى شمس الائمة الحلواني بعدم وقوع الطلاق وافتى ركن الاسلام السغدي رحمه الله هنا بالوقوع وهو الاظهر
والاشبه وعن محمد في رجل قال والله ما صلينا اليوم يعني بجماعة قال يصدق فيما بينه وبين الله تعالى وكذلك لو قال والله
ما صلينا اليوم ظهرا يعني ظهر امس يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولو قال والله ما صليت الظهر يعني بجماعة قال محمد
لم يصدق وعندي في هذا ولو صلى الظهر في السفر فقال والله ما صليت ظهرا يعني ظهر مقيم يصدق فيما بينه وبين الله
تعالى انتهى وفي المحيط لو قال لعبده ان صليت فانت حر فقال صليت وانكر المولى لا يعتق لانه من الامور الظاهرة يمكن
لغيره الوقوف عليه بلا حرج انتهى ولم يذكر المصنف اليمين في الحج والعمرة والوضوء والغسل ونحن نذكر بعض مسائلها
تتميما للفائدة قال في الظهيرية ولو حلف لا يحج فهو على الصحيح دون الفاسد كما في الصوم والصلاة قال الامام الصفار
اختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال عند الحج امرأة اذا واقع امرأته قبل الوقوف بعرفة قال بعضهم لا يجوز وقال بعضهم
يجوز كذا ذكره في مناسك الجامع الصغير ولو حلف لا يحج او لا يحج حجة لا فرق بينهما فاحرم بالحج لا يحنث حتى يقف بعرفة
رواه ابن سماعة عن محمد **وروى** بشر عن ابي يوسف انه لا يحنث حتى يطوف اكثر طواف الزيارة ولو حلف لا يعتمر او لا يعتمر عمرة
لا فرق بينهما لم يحنث حتى يحرم بالعمرة ويطوف اربعة اشواط رواه بشر عن ابي يوسف واذا حلف لا يتوضأ من الرعاف
فرعف ثم بال او بال ثم رعف ثم توضأ فالوضوء منهما جميعا ويحنث ولو حلف ان لا يغتسل من امرأته هذه من جنابة فاصابها
ثم اصاب اخرى او اصاب امرأة اخرى ثم اصاب المحلوف عليها واغتسل فهذا اغتسال منهما ويحنث في يمينه وكذا المرأة اذا

حلفت

حلفت ان لا تغتسل من جنابة او من حيض فاصابها زوجها وحاضت واغتسلت فهو اغتسال منهما وحنثت في يمينها
وروي عن ابي حنيفة فيمن قال ان اغتسلت من زينب فهي طالق وان اغتسلت من عمرة فهي طالق فجامع زينب ثم جامع
عمرة واغتسل فهذا الاغتسال منهما ويقع الطلاق عليهما قال ابو عبد الله الجرجاني اذا اجنبت المرأة ثم حاضت ثم اغتسلت
كان الاغتسال من الاول دون الثاني وكذلك الرجل اذا رعف ثم بال فالوضوء يكون من الاول دون الثاني عند ابي عبد الله
الجرجاني اذا اجتمع الحدثان فالوضوء بعدهما يكون من الاول ان اتحد الجنس وان اختلف وقال الفقيه ابو جعفر ان اتحد
الجنس بان بال ثم بال او رعف ثم رعف فالوضوء من الاول وان اختلف الجنس فالوضوء يكون منهما **وقال** الشيخ الامام
الزاهد عبد الكريم كان نظر ان الوضوء من الحدثين اذا استويا في الغلظ والخفة ومتى كان احدهما اغلظ فالوضوء من اغلظهما
وقد وجدنا الرواية عن ابي حنيفة ان الوضوء يكون منهما فرجعنا الى قوله وذكر الفقيه ابو جعفر في تاسيس النظائر ان
المرأة اذا اجنبت ثم حاضت فاغتسلت عند ابي يوسف يكون الغسل من الاول وعند محمد يكون منهما انتهى **قوله** ان لبست
من غزلك فهو هدي فملك قطنا فغزلته فلبس فهدي اي ان لبست ثوبا من مغزولك وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يلبس عليه
ان يهدي حتى تغزله من قطن ملكه يوم حلف ومعنى الهدي التصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها لما ان النذر انما
يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب الملك وله ان غزل المرأة عادة
يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلك سبب لملكه ولهذا يحنث اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر لان القطن
لم يصر مذكورا وقالوا انه لو كان القطن مملوكا له وقت الحلف فغزلته فانه هدي بالاول وهو متفق عليه وفي فتح القدير
والواجب في ديارنا ان يفتى بقولهما لان المرأة لا تغزل الا من كتان نفسها او قطنها فليس الغزل سببا لملكه للمغزول عادة فلا
يستقيم جواب ابي حنيفة فيه انتهى وفي المحيط حلف لا يلبس من غزل فلانة ونوى الغزل بعينه لا يحنث اذا لبسه لانه نوى
حقيقة كلامه وان كان لبس الغزل قبل النسج غير ممكن كما لو حلف لا يشرب الماء ونوى شرب جميع المياه لم يحنث حتى لو لم يكن
له نية يحمل على المنسوج عرفا لانه عقد يمينه على ما لا يتصور لبسه عرفا فينصرف الى ما يصنع منه مجازا عرفا كما لو
حلف لا يأكل من هذه النخلة حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلانة فلبس ثوبا من غزلها وغزل اخرى لا يحنث لان بعض الملبوس
ليس من غزلها وبعض الثوب لا يسمى ثوبا كما لو حلف لا يلبس ثوب فلان فلبس ثوبا بين فلان وبين آخر لم يحنث وكذا هنا حتى لو
حلف لا يلبس من غزل فلانة فلبس ثوبا من غزلها وغزل غيرها حنث وان كان من غزل فلانة خيط واحد لان الغزل ليس
باسم لشيء مقدر فالبعض منه يسمى غزلا وفي الجامع الصغير حلف لا يلبس ثوبا من غزل فلبس ثوبا من غزل وقطن كان في ملكه
وقت اليمين يحنث وكذلك ان لم يكن في ملكه عند ابي حنيفة خلافا لهما وفي المنتقى حلف لا يلبس من غزل فلانة ولم يقل ثوبا
فلبس ثوبا زره وعراه من غزلها لا يحنث لان الزر والعرا قبل الشد لا يصير ملبوسا بلبس القميص وبعدما شد لا يحنث
وان صار لابسا لان هذا يسمى شدا ولا يسمى لبسا عرفا وفي اللبنة والزيق يحنث لانه يسمى لابسا لهما عرفا بلبس الثوب ولو لبس
تكة من غزلها لا يحنث عند ابي يوسف وعند محمد يحنث والفتوى على قول ابي يوسف لانه لا يسمى لابسا في التكة عرفا بخلاف
ما اذا لبس تكة من حرير فانه يكره اتفاقا لان المحرم استعمال الحرير مقصودا سواء صار لابسا او لم يصر وقد وجد هنا
المحرم بالتزام اللبس ولم يوجد ولا يكره الزر والعروة في الحرير لانه لا يعد لابسا ولا مستعملا وكذا اللبنة والزيق لا يكره
في الحرير لانه مستعمل له تبعا لا مقصودا فصار كالعلم ولو اخذ الحالف خرقة من غزلها قدر شبرين ووضعها على عورته
لا يحنث لانه لا يسمى لابسا وقال ابو يوسف اذا رقع في ثوبه شبرا حنث ولو لبس ثوبا من غزلها فلما بلغ الذيل الى السرة ولم يدخل
كميه ورجلاه بعد يحنث كاللحاف يحنث لانه لبس ولو حلف لا يلبس ثوبا من نسج فلان فنسجه غلمانه فان كان فلان لم يعمل بيده
لم يحنث وان كان عمل حنث لان حقيقة النسج ما يفعله بيده فيحمل على الحقيقة ما امكن والا يحمل على المجاز وهو الامر به ولو
حلف لا يلبس ثوبا من غزلها حنث لان هذا ثوب من غزلها وان كان من الصوف انتهى وفي الظهيرية حلف لا يلبس من غزل فلانة
فلبس ثوبا خيط من غزل فلانة لا يحنث ولو لبس قلنسوة او تكة من غزل فلانة يحنث انتهى وفي فتح القدير ومعنى الهدي هنا
ما يتصدق به بمكة لانه اسم لما يهدى اليها فان كان نذر هدي شاة او بدنة فانما يخرج عن العهدة بذبحه في الحرم او التصدق
به فلا يجزيه اهداء قيمته وقيل في اهداء قيمة الشاة روايتان فلو سرق بعد الذبح فليس عليه غيره وان نذر ثوبا جاز التصدق
في مكة بعينه او بقيمته ولو نذر اهداء ما لا ينقل كاهداء دار ونحوها فهو نذر بقيمتها انتهى فالحاصل ان في مسئلة الكتاب
لا يخرج عن العهدة الا بالتصدق بمكة مع انهم قالوا لو التزم التصدق على فقراء مكة بمكة الغنا تعيينه الدرهم والمكان
والفقير فعلى هذا يفرق بين التزام بصيغة الهدي وبينه بصيغة النذر **قوله** لبس خاتم ذهب او عقد لؤلؤ لبس

فلبس كساء من غزلها

لبس حلي يعني لو حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم او عقد لؤلؤ حنث اما الذهب فلانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال
واما عقد اللؤلؤ فاطلقه فشمل المرصع وغيره وهو قولهما وقال الامام لا يحنث بغير المرصع لانه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا
ومبنى الايمان على العرف ولهما ان اللؤلؤ حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن في قوله تعالى تستخرجون حلية تلبسونها
وقيل هذا اختلاف عصر وزمان ويفتى بقولهما لان التحلي به على الانفراد معتاد كذا في الهداية ولهذا اختاره في المختصر
واطلق الخاتم من الذهب فشمل ما له فص وما لا فص له اتفاقا وشمل ما اذا كان الحالف رجلا او امرأة كما في الظهيرية
قوله لا خاتم فضة اي ليس بحلي عرفا ولا شرعا بدليل انه ابيح للرجال مع منعهم من التحلي بالذهب والفضة وانما
ابيح لهم لقصد التختم لا للزينة فلم يكن حليا كاملا في حقهم وان كانت الزينة لازم وجوده لكنها لا تقصد به اطلقه
فشمل ما اذا كان مصوغا على هيئة خاتم النساء او لا وقيده في النهاية بما اذا لم يكن مصوغا لانه ما صيغ على هيئة خاتم
النساء بان كان ذا فص يحنث به وهو الصحيح واطلقه بعضهم كما في المختصر ورجحه في فتح القدير لان العرف في خاتم الفضة
نفي كونه حليا وان كان زينة انتهى واشار المصنف الى انه على قياس قول الامام لا باس للرجال بلبس اللؤلؤ الخالص كذا في
التبيين وذكر القلانسي في تهذيبه انه على قياس قوله الذهب والفضة ليس بحلي قبل الصياغة حتى لو علقت في عنقها
تبر الذهب والفضة لا يحنث وعندهما يحنث انتهى وقيد بخاتم الفضة لان الخلخال والدملج والسوار حلي لانه لا يستعمل
الا للتزين فكان كاملا في معنى الحلي كذا في المحيط واشار المصنف بعقد اللؤلؤ الى ان عقد الزبرجد والزمرد كذلك فابو
حنيفة شرط الترصيع وهما اطلقا كما في المحيط والحلي بضم الحاء وتشديد الياء جمع حلي بفتح الحاء وسكون اللام كثدي
وثدي وقيد به لانه لو حلف لا يلبس سلاحا ولا نية له فتقلد سيفا او ترسا لا يحنث لانه لم يلبس السلاح ولو لبس درعا
من حديد او غيره يحنث ولو حلف لا يشتري سلاحا فاشترى سكينا او حديدا لا يحنث لان بايعه لا يسمى بايع السلاح كذا في المحيط
وفي الظهيرية حلف لا يلبس ثوبا ولا يشتري فيمينه على كل ملبوس يستر العورة وتجوز الصلاة فيه حتى لو اشترى مسحا
او بساطا او طنفسة ولبسها لا يحنث والمسح الحلس وهو البساط المنسوج من شعر المعزى والطنفسة البساط المحشو
ولو اشترى فروا او لبس فروا يحنث ولو اشترى قلنسوة او لبسها لا يحنث ولو اشترى ثوبا صغيرا يحنث هكذا ذكر في المبسوط
قالوا اراد به ان يكون ازارا او سراويل يستر العورة وتجوز الصلاة فيه حتى لو اشترى منديلا يمتخط به لا يحنث ولو حلفت
المرأة ان لا تلبس ثوبا فتقنعت بقناع لم تحنث اذا لم يبلغ مقدار الازار وان بلغ حنثت وان حلف لا يلبس ثوبا فلبس لفافة
لا يحنث وعلى قياس مسئلة الخمار ينبغي ان يحنث اذا كانت اللفافة بمقدار الازار وان اعتم بعمامة عن محمد انه لا يحنث وعن ابي
يوسف كذلك الا ان تكون عمامة لو لفها كانت ازارا وروى ابن سماعة انه يحنث في السير الكبير ان اسم الثوب لا ينتظم العمامة والقلنسوة
والخف وذكر خواهر زاده ان هذا الجواب في عمائم العرب لانها صغيرة لا يجيء منها الثوب الكامل فاما في عمائمنا فالجواب
بخلافه لانه يجيء منها الازار ولو حلف لا يلبس قميصا فاتزر بقميص او ارتدى بقميص لا يحنث والاصل في جنس هذه المسائل
ان من حلف على لبس ثوب لا بعينه لا يحنث ما لم يوجد منه اللبس المعتاد واذا حلف على لبس ثوب بعينه فعلى اي وصف لبسه
حنث في يمينه ولو حلف لا يلبس ثوبا فوضعه على عاتقه يريد حمله او عرضه على البيع لا يحنث ولو حلف لا يلبس قباء او هذا
القباء فوضعه على كتفه ولم يدخل يديه في كميه ففي الوجه الاول اختلف المشايخ بعضهم قالوا لا يحنث استدلالا بما
ذكره محمد في المناسك ان المحرم اذا فعل هكذا لا كفارة عليه وبعضهم قالوا يحنث لان القباء قد يلبس هكذا وفي الوجه الثاني
يحنث بلا اختلاف ولو حلف لا يلبس قباء او هذا القباء فوضعه على اللحاف حالة النوم لا يحنث هكذا حكى ظهير الدين عن
فتوى عمه شمس الاسلام الاوزجندي انتهى **قوله** لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير او لا ينام على هذا الفراش
فجعل فوقه فراشا اخر فنام عليه او لا يجلس على سرير فجعل فوقه سريرا اخر لا يحنث بيان لثلاث مسائل **الاولى** حلف
لا يجلس على الارض فجلس على بساط او حصير المقصود انه جلس على حائل بينه وبين الارض ليس بتابع للحالف فلا يحنث
لانه لا يسمى جالسا على الارض بخلاف ما اذا كان الحائل ثيابه لانه تبع له فلا يصير حائلا ولو خلع ثوبه فبسطه وجلس
عليه لا يحنث لارتفاع التبعية الثانية حلف لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراشا اخر فنام عليه فانه لا يحنث لانه
مثله والشيء لا يكون تبعا لمثله فتنقطع النسبة الى الاسفل فقيد بكون الفراش مشارا اليه لانه لو نكره فحلف لا ينام على
فراش حنث بوضع الفراش على الفراش لانه نام على فراش نكره الثالثة حلف لا يجلس على سرير فجعل فوقه سريرا اخر لا يحنث
هكذا ذكر المصنف وهو مشكل لان هذا الحكم انما هو فيما اذا كان السرير المحلوف عليه معينا كما اذا حلف لا يجلس على هذا السرير
فجعل فوقه سريرا اخر فجلس عليه لانه غيره واما اذا كان السرير المحلوف عليه منكرا يحنث بالجلوس على السرير الاعلى لان

اللفظ المنكر يتناوله كما في التبيين وقيد بالسرير لانه لو حلف لا ينام على الواح هذا السرير او الواح هذه السفينة ففرش
على ذلك فراشا لم يحنث لانه لم ينم على الالواح كذا في المحيط **قوله** ولو جعل على السرير قراما او على السرير بساطا او حصيرا
حنث لان القرام تبع للفراش لانه ساتر رقيق يجعل فوقه كالتبع عرفا الملاءة اي الملاءة المجعولة فوق الطراحة فصار
كانه نام على نفس الفراش وذكر السمني ان القرام بكسر القاف ستر فيه رقم ونقش وفي الثانية يعد جالسا على السرير لان
الجلوس عليه في العادة هو الجلوس على ما يفرش عليه قال في فتح القدير وهكذا الحكم في هذا الدكان وهذا السطح
اذا حلف لا يجلس على احدهما فبسط عليه وجلس حنث ولو بنى دكانا فوق الدكان او سطحا على السطح انقطعت النسبة
عن الاسفل فلا يحنث بالجلوس على الاعلى ولذا كرهت الصلاة على سطح الكنيف والاصطبل ولو بنى على ذلك سطحا اخر
وصلى عليه لا يكره وفي كافي الحاكم حلف لا يمشي على الارض فمشى عليها بنعل او خف حنث وان كان على بساط لم يحنث وان
مشى على احجار حنث لانها من الارض انتهى وفي الواقعات حلف لا ينام على هذا الفراش فاخرج منه الحشو ونام عليه لا يحنث
ظاهرا لانه لا ينطلق عليه اسم الفراش ولو رفع الظهارة ونام على الصوف والحشو ذكر بعد هذا انه لا يحنث لانه لا يسمى
فراشا انتهى وفي المحيط قال لامرأته ان نمت على ثوبك فانت طالق فاتكأ على وسادة لها او وضع رأسه على مرفقة لها او اضطجع
على فراشها ان وضع جنبه او اكثر بدنه على ثوب من ثيابها حنث لانه يعد نائما وان اتكأ على وسادة او جلس عليها لم يحنث لانه
لا يعد نائما انتهى

باب اليمين في الضرب والقتل وغير ذلك

والاصل هنا ان ما شارك الميت فيه الحي يقع اليمين فيه حالة الحياة والموت وما اختص بحالة الحياة تقيد بها
قوله ضربتك وكسوتك وكلمتك ودخلت عليك تقيد بالحياة بخلاف الغسل والحمل والمس لان الضرب اسم لفعل
مؤلم متصل بالبدن والايلام لا يتحقق في الميت ومن يعذب في القبر توضع فيه الحياة في قول العامة وكذلك الكسوة
لانه يراد بها التمليك عند الاطلاق ومنه الكسوة في الكفارة وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي به الستر وكذلك
الكلام والدخول لان المقصود من الكلام الافهام والموت ينافيه والمراد من الدخول عليه زيارته وبعد الموت يزار قبره
لا هو بخلاف ما لو قال ان غسلتك فانت حر فغسله بعد ما مات يحنث في يمينه لان الغسل هو الاسالة ومعناه التطهير
ويتحقق ذلك في الميت وكذا الحمل يتحقق بعد الموت قال عليه السلام من حمل ميتا فليتوضأ والمس للتعظيم او للشفقة
فيتحقق بعد الموت قال في شرح الطحاوي الاصل ان كل فعل يلذ ويؤلم ويغم ويسر يقع على الحيوة دون الممات كالضرب
والشتم والجماع والكسوة والدخول عليه انتهى ومثله التقبيل اذا حلف لا يقبلها فقبلها بعد الموت لا يحنث وتقبيله
عليه الصلاة والسلام عثمان بن مظعون بعد ما ادرج في الكفن محمول على ضرب من الشفقة والتعظيم وقيد بالكسوة
لانه لو حلف لا يلبسه ثوبا لا يتقيد بالحياة **قوله** لا يضرب امرأته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث لانه اسم لفعل
مؤلم وقد تحقق الايلام اطلقه فشمل حالة المزاح والغضب وقيل انه ان كان في حالة المزاح لا يحنث والاحسن وكذا
اذا اصاب رأسه انفها في الملاعبة فادماها لا يحنث لانه لا يعد ضربا في الملاعبة كذا في جامع قاضي خان ولا يشترط
القصد في الضرب بل في عدة الفتاوي حلف لا يضرب امرأته فضرب امته واصاب رأس امرأته يحنث انتهى وفي الذخيرة
حلف ليضربن عبده مائة سوط فجمع مائة سوط وضربه مرة لا يحنث قالوا هذا اذا ضربه ضربا يتألم به اما اذا ضربه ضربا
لم يتألم لا يبر لانه صورة لا معنى والمعنى ولو ضربه بسوط واحد له شعبتان خمسين مرة كل مرة تقع الشعبتان على بدنه
بر في يمينه لانه صار مائة سوط كما وقعت الشعبتان على بدنه في كل مرة وان جمع الاسواط جميعا وضربه بها ضربة
ان ضربه بعرض الاسواط لا يبر لان كل الاسواط لم تقع على بدنه وانما يقع البعض وان ضربه برأس الاسواط ينظر ان كان قد
سوى رؤوس الاسواط قبل الضرب حتى اذا ضربه ضربا اصابه رأس كل سوط بر في يمينه واما اذا اندس من الاسواط شيء
لا يقع به البر عليه عامة المشايخ وعليه الفتوى قال محمد في الاصل اذا حلف لا يضرب عبده فوجأه او قرصه او مد
شعره او عضه زاد في الجامع الصغير او عضه حنث ولو قال ان ضربتك فانت طالق فضربها بامته فاصابها ذكر في مجموع
النوازل انه يحنث لان عدم القصد لا يعدم الفعل وبه كان يفتي الشيخ ظهير الدين المرغيناني وقيل انه لا يحنث لانه لا يعاقب
والزوج لا يقصده بيمينه وهكذا ذكر البقالي في فتاواه وهو الاظهر والاشبه انتهى وفي الظهيرية لو حلف ان لا يضرب
فلانا فرماه بحجر او نشابة او نحوها ذكر في النوادر انه لا يحنث لان ذلك يجيء ولا يسمى ضربا وان دفعه دفعا ولم يوجعه
لا يحنث وان عضه او خنقه او مد شعره فالمه حنث في يمينه قالوا هذا اذا لم يكن في حال المزاح اذا كان في تلك الحالة

لا يحنث وهو الصحيح وان تعمد غيره فاصابه لا يحنث وكذا لو نفض ثوبه فاصاب وجهه فالمه لا يحنث ولو قال لامرأته ان لم اضربك
حتى تركت لا حية ولا ميتة قال ابو يوسف على ان يضربها ضربا مبرحا ومتى فعل ذلك بر في يمينه رجل حلف ليضربن عبده
بالسياط حتى يموت او حتى يقتله فهو على المبالغة في الضرب ولو قال حتى يغشى عليه او حتى يستغيث او حتى يبكي فهو على
حقيقة هذه الاشياء ولو قال ان لم اضربه بالسيف حتى يموت فهو على ان يضربه بالسيف ويموت ولو حلف ليضربن فلانا
بالسيف ولم ينو شيئا فضربه بعرضه بر في يمينه ولو ضربه والسيف في غمده كما لو حلف ليضربن فلانا بالسوط فلف السوط
في ثوب وضربه فانه لا يكون ضربا بالسوط ولو جرحه بالسيف وهو في غمده لكن بعدما انشق الغمد بر في يمينه رجل ضرب رجلا
بقبض فاس على راسه ثم حلف انه لم يضربه بالفاس لا يحنث رجل قال لامرأته ان لم اضرب ولدك على الارض حتى ينشق
بنصفين فانت طالق فضربه على الارض ولم ينشق واليمين كانت موقتة بيوم فمضى اليوم طلقت امرأته وجعل هذا بمنزلة
ما لو قال ان لم اضربك حتى تبولي فانه يكون على الامرين رجل اراد ان يضرب عبده فحلف ان لا يمنعه احد عن ضربه فمنعه انسان
بعدما ضربه خشبة او خشبتين وهو يريد ان يضربه اكثر من ذلك قالوا في يمينه لانه مراده ان لا يمنعه احد حتى يضربه
الى ان يطيب قلبه فاذا منعه عن ذلك حنث في يمينه رجل قال لامرأته ان وضعت يدي على جاريتي فهي حرة فضربها ان كان
اليمين لغيرة المرأة لا يحنث لان المراد من وضع اليد على الجارية في مثل هذه الحالة الوضع الذي يغيظها ويسوءها والوضع على
هذا الوجه لا يغيظها ولا يسوءها بل يسرها رجل حلف ليضربن فلانا الف مرة فهذا على ان يضربه مرارا كثيرة ولو قال
ان لم اضربك اليوم فانت طالق فاراد ان يضربها فقالت المرأة ان مسست عضوا من اعضائي فعبدي حر فضربها الرجل
من غير ان يضع يده عليها لم يحنث لفقد الشرط وهو مس عضو من اعضائها وكان ينبغي ان يحنث لان المراد بالمس المذكور
ههنا الضرب عرفا وهو نظير ما مر من قوله ان وضعت يدي على جاريتي ولو قال ان ضربتني فعبدي حر فالحيلة ان تبيع
المرأة عبدها ممن تثق به ثم يضربها الزوج ضربا خفيفا في اليوم فيبر الزوج وتنحل يمين المرأة لا الى جزاء رجل قال لامرأته
كلما ضربتك فانت طالق فضربها بكفه فوقعت الاصابع متفرقة طلقت واحدة لان الضرب يحصل بالكف والاصابع
تبع لها وان ضربها بيديه طلقت ثنتين رجل حلف بالله ان يضرب ابنته الصغيرة عشرين سوطا فانه يضربها بعشرين شمراخا
وهو السعف وهو ما صغر من اغصان النخل ولو قال ان لم ات بك حتى اضربك فهو على الاتيان ضربه او لم يضربه ولو قال
ان رايت فلانا لاضربنه فهو على التراخي الا ان ينوي الفور ولو قال ان رايتك فلم اضربك فرآه الحالف وهو مريض لا يقدر
على الضرب حنث ولو قال ان لقيتك فلم اضربك فرآه من قدر ميل لم يحنث انتهى **قوله** ان لم اقتل فلانا فكذا وهو ميت
ان علم به حنث والا لا اي وان لم يعلم بموته لا يحنث لانه اذا كان عالما فقد عقد يمينه على حياة يحدثها الله تعالى فيه وهو
متصور فينعقد ثم يحنث للعجز العادي واما اذا لم يعلم فقد عقد يمينه على حيوة كانت فيه ولا يتصور فيصير قياس
مسئلة الكوز على الاختلاف وليس في تلك المسئلة تفصيل العلم هو الصحيح كذا في الهداية وفي الظهيرية ولو حلف
ليقتلن فلانا الف مرة فهو على شدة القتل رجل حلف ليقتلن فلانا بالكوفة فضربه بالسواد ومات بالكوفة حنث وكذلك
اذا حلف ان لا يقتل فلانا يوم الجمعة فجرحه يوم الخميس ومات يوم الجمعة فيعتبر فيه مكان زمانه لا زمان الجرح ومكانه
بشرط ان يكون الضرب والجرح بعد اليمين فان كانا قبل اليمين فلا حنث اصلا لان اليمين تقتضي شرطا في المستقبل لا في
الماضي انتهى **قوله** ما دون الشهر قريب وهو ما فوقه بعيد لان ما دون الشهر يعد في العرف قريبا والشهر وما
زاد عليه يعد بعيدا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر فاذا حلف ليقضين دينه الى قريب فهو ما دون الشهر
وان قال الى بعيد فهو الشهر وما فوقه وكذا لو حلف لا يكلمه الى قريب او الى بعيد ولفظ العاجل والسريع كالقريب
والآجل كالبعيد وهذا عند عدم النية فاما ان نوى بقوله الى قريب والى بعيد مدة معينة فهو على ما نوى حتى لو نوى
سنة او اكثر في القريب صحت وكذا الى آخر الدنيا لانها قريبة بالنسبة الى الآخرة كذا في فتح القدير وينبغي ان لا يصدق
قضاء لانه خلاف العرف الظاهر وفي الولوالجية اذا حلف ليقضين دينه قريبا فغاب المحلوف عليه فان الحالف يرفع
الامر الى القاضي فاذا رفع اليه بر ولم يحنث لان القاضي في هذه الصورة انتصب نائبا عنه في هذا الحكم نظرا للحالف
هو المختار للفتوى انتهى وفي الظهيرية لو حلف لا يكلمه مليا او طويلا ان نوى شيئا فهو على ما نوى وان لم ينو شيئا
فهو على شهر ويوم انتهى وفيها من الفصل الخامس حلف لا يحبس من حقه شيئا ولا نية له ينبغي له ان يعطيه ساعة
حلف يريد به ان يشتغل بالاعطاء حتى لو لم يشتغل به كما فرغ من اليمين حنث في يمينه طلب منه او لم يطلب وان نوى
الحبس بعد الطلب وغيره من المدة كان كما نوى وان حاسبه واعطاه كل شيء كان له لديه واوفى بذلك الطالب

لقيه بعد ايام وقال قد بقي لي عندك كذا وكذا من قبل كذا وكذا فتذكر المطلوب وقد كانا جميعا نسياه لم يحنث ان اعطاه ساعة
قوله ليقضين دينه اليوم فقضاه نبهرجة او زيوفا او مستحقة بر ولو رصاصا وستوقة لا اي لا يبر لان الزيافة والنبهرجة
عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز به صار مستوفيا فيوجد شرط البر وقبض المستحقة صحيح ولا يرتفع برده البر
المتحقق وان ارتفع القبض لان ارتفاع القبض لتضرر صاحب الدين ببطلان حقه لانه لا يمكنه استيفاء الجودة وحدها
ولا استيفاء الجيد مع بقاء الاستيفاء الاول فتعين النقض ضرورة واما الرصاص والستوقة فليسا من جنس الدراهم
حتى لا يجوز التجوز بهما في الصرف والسلم والزيوف الردي من الدراهم يرده بيت المال والنبهرجة اردى منه يرده التجار
ايضا والستوقة هي التي غلب عليها النحاس فان غلبت الفضة لا يحنث لان العبرة للغالب كذا في التبيين والاولى ان يقال
في النبهرجة انه يردها من التجار المستقصي منهم ويقبلها السهل منهم كما في فتح القدير وذكر مسكين معزيا الى الرسالة
اليوسفية النبهرجة اذا غلبها النحاس لم يوخذ واما الستوقة فحرام اخذها لانها فلوس انتهى ولا فرق في هذه المسائل
بين لفظ القضاء والدفع واطلق في المستحقة فشمل ما اذا رد بدلها في ذلك اليوم او لا واشار المصنف الى ان المكاتب لو
دفع الى مولاه واحدا من الثلاثة الاول عتق ولا يبطل عتقه برد المولى ولو دفع الستوقة والرصاص لا يعتق كما في الفتح
وذكر الولوالجي في آخر كتاب الشفعة ان الدراهم الزيوف بمنزلة الجياد في خمس مسائل اولها رجل اشترى دارا بالجياد ونقد
الزيوف اخذ الشفيع بالجياد لانه لا ياخذها الا بما اشترى وقد اشترى بالجياد والثانية الكفيل اذا كفل بالجياد ونقد
الزيوف يرجع على المكفول عنه بالجياد والثالثة اذا اشترى شيئا بالجياد ونقد البائع الزيوف ثم باعه مرابحة فان راس
المال هو الجياد والرابعة حلف ليقضين حقه اليوم وكان عليه جياد فقضاه الزيوف لا يحنث والخامسة اذا كان
له على آخر دراهم جياد فقبض الزيوف فانفقها ولم يعلم الا بعد الانفاق لا يرجع عليه بالجياد في قول ابي حنيفة ومحمد
كما لو قبض الجياد انتهى وفي الظهيرية معزيا الى النوازل اذا قال المديون لرب الدين والله لاقضين مالك اليوم فاعطاه
ولم يقبل قال ان وضعه حيث تناله يده لو اراد لا يحنث والمغصوب منه اذا حلف ان لا يقبض المغصوب فجاء به الغاصب
وقال سلمته اليك فقال المغصوب منه لا اقبل لا يحنث ويبرا الغاصب من ضمان الرد انتهى وفيها رجل حلف ليجهدن في
قضاء ما عليه لفلان فانه يبيع ما كان القاضي يبيع عليه اذا رفع الامر الى القاضي **قوله** والبيع به قضاء لا الهبة
اي لو حلف ليقضين دينه اليوم فباع متاعا لصاحب الدين بالدين فقد قضاه دينه وبر ولو وهب الداين الدين
من المديون فليس بقضاء لان قضاء الدين طريقه المقاصة وقد تحققت بمجرد البيع ولا مقاصة في الهبة لان القضاء
فعله والهبة اسقاط من صاحب الدين اطلقه فشمل ما قبل قبض المبيع واشتراط قبض المبيع في الجامع الصغير وقع
اتفاقا لتقرر الثمن في الذمة لا لانه شرط للبر حتى لو هلك المبيع لا يرتفع المتحقق ببطلان الثمن وشمل البيع الفاسد لكن
يشترط قبض المبيع فيه لوقوع المقاصة لانه لا ملك قبله فيه تحصل المقاصة ولو كان الحالف هو الطالب
قال والله لا اقبض ديني اليوم فالحكم كذلك وشمل ما اذا كان المبيع مملوكا للحالف او لغيره ولذا قال في الظهيرية ان
ثمن المستحق مملوك ملكا فاسدا فملك المديون ما في ذمته واشار المصنف بالبيع الى كل موضع حصلت فيه المقاصة
بينهما فلذا لو تزوج الطالب امة المطلوب على ذلك المال فدخل عليها او وجب عليه للمطلوب دين بالجناية او الاستهلاك
لا يحنث وافاد المصنف بقوله لا الهبة انه ليس بقضاء ولم يتعرض للحنث لانه لا يحنث في اليمين الموقتة لان البر غير ممكن مع
هبة الدين وامكان البر شرط البقاء كما هو شرط الابتداء كما قدمناه في مسئلة الكوز وعلى هذا لو حلف ليقضين دينه
غدا فقضاه اليوم او حلف ليقتلن فلانا غدا فمات اليوم او حلف لياكلن هذا الرغيف غدا فاكله اليوم فانه
لا يحنث وتقدم نظائرها وهنا فروع حسنة مذكورة في الظهيرية لو قال لغريمه والله لا افارقك حتى استوفي منك
حقي ثم انه اشترى من مديونه عبدا بذلك الدين قبل ان يفارقه ثم فارقه قال محمد رحمه الله على قول من لا يجعله
حانثا اذا وهب له قبل المفارقة وقبل المديون ثم فارقه لا يحنث وهو قول ابي حنيفة ههنا ينبغي ان لا يحنث وعلى
قول من يجعله حانثا في الهبة وهو قول ابي يوسف يكون حانثا ههنا وان لم يفارقه حتى مات العبد عند البائع
ثم فارقه حنث ولو باع المديون عبدا لغيره بذلك الدين ثم فارقه الحالف بعدما قبض الغريم العبد ثم ان مولى
العبد استحقه فلم يجز البيع لا يحنث الحالف لان المديون ملك ما في ذمته ههنا البيع لان ثمن المستحق مملوك ملكا
فاسدا ولو باعه المديون عبدا على انه بالخيار فيه وقبضه الحالف ثم فارقه حنث ولو كان الدين على امرأة فحلف
لا يفارقها حتى يستوفي حقه منها فتزوجها الحالف على ماله عليها من الدين فهو استيفاء لما عليها من الدين ولو باع

المديون عبدا او امة بما عليه من الدين فاذا هو مدبر او مكاتب او ام ولد او كان المدبر وام الولد لغير المديون ثم فارقه
الطالب بعد ما قبضه لا يحنث ولو وهب الطالب الالف للغريم بقبله او احال الطالب رجلا له عليه مال بما له على
مديونه او احال المطلوب الطالب على رجل وابرا الطالب المطلوب الاول لا يحنث الحالف في هذا كله ولو حلف لياخذن
من فلان حقه او قال ليقبضن فاخذ بنفسه او اخذ وكيله فقد بر في يمينه وكذا لو اخذه من وكيل المطلوب وكذلك
لو اخذه من رجل كفل بالمال عن المديون بامر المديون او من رجل احاله المديون عليه فقد بر في يمينه كذا ذكره القدوري
رحمه الله وذكر في العيون اذا حلف الرجل لا ياخذ من ماله من المطلوب اليوم فقبضه من وكيل المطلوب حنث فان قبضه
من متطوع لا يحنث وكذلك لو قبضه من كفيله او المحال عليه لم يحنث قال القدوري وكذلك لو حلف المديون ليقضين
فلانا حقه فامر غيره بالاداء او احاله فقبض بر في يمينه وان قضى عنه متبرع لم يبر وفي العيون حلف لا يقبض ما له على
الغريم فاحال الطالب رجلا ليس له على الطالب شيء على غريمه وقبض ذلك الرجل حنث في يمينه وان كانت الحوالة قبل
اليمين لم يحنث وعلى هذا اذا وكل رجلا بقبض الدين من المديون ثم حلف ان لا يقبض ماله عليه فقبض الوكيل بعد اليمين
لا يحنث وقد قيل ينبغي ان يحنث وهذا القايل قاس هذه المسئلة على ما اذا وكل رجلا ان يزوجه امراة او وكله ان يطلقها
ثم حلف ان لا يتزوج او لا يطلق ثم فعل الوكيل ذلك حنث ولو حلف لا يقبض دينه من غريمه اليوم فاشترى الطالب من الغريم
شيئا في يومه وقبض المبيع اليوم حنث وان قبض المبيع غدا لا يحنث ولو اشترى منه شيئا بعد اليمين في يومه شراء فاسدا و قبض
فان كانت قيمته مثل الدين او اكثر حنث وان كانت قيمته اقل من الدين لا يحنث وان استهلك شيئا من ماله في اليوم فان كان المستهلك
من ذوات الامثال لا يحنث لان الواجب بالاستهلاك مثله لا قيمته وان كان من ذوات القيم فان كانت قيمته مثل الدين او اكثر حنث
لانه صار قابضا بطريق المقاصة ولكن بشرط ان يغصبه ولا يستهلك فان استهلكه ولم يغصبه بان احرقه لا يحنث لان
شرط الحنث القبض فاذا غصب فلا وجد القبض الموجب للضمان فيصير قابضا دينه بذلك اما اذا استهلكه فلم يوجد
القبض حقيقة فلا يصير قابضا دينه كرجلين لهما على رجل دين مشترك فقبض احدهما من المديون ثوبا واستهلك كان
لشريكه ان يرجع عليه بحصته من الدين وان احرقه من غير غصب لا يرجع عليه شريكه بشيء رجل له على رجل ثمن مبيع فقال
ان اخذت ثمن ذلك الشيء فامراته طالق فاخذ مكان ذلك حنطة وقع الطلاق لانه اخذ عوض الثمن واخذ العوض بمنزلة
بمنزلة اخذ المعوض ولهذا لو كان له شريك في ذلك كان لشريكه ان يرجع عليه بحصته ولو حلف لا يفارق غريمه حتى يستوفي
ماله عليه فقعد بحيث يراه ويحفظه فهو غير مفارق له وكذلك لو حال بينهما ستر او اسطوانة من اساطين المسجد وكذلك
لو قعد احدهما داخل المسجد والاخر خارج المسجد والباب بينهما مفتوح بحيث يراه وان توارى عنه بحائط المسجد والاخر
خارج المسجد فقد فارقه وكذلك لو كان بينهما باب مغلق الا ان يكون المفتاح بيد الحالف بان ادخله بيتا واغلق عليه
بابه وقعد على الباب فهذا لم يفارقه وان كان المحبوس هو الحالف والمحلي عنه هو المحلوف عليه وهو الذي اغلق الباب
واخذ المفتاح حنث الحالف وفي الحيل اذا نام الطالب وغفل عن المطلوب او شغله انسان بالكلام حتى هرب المطلوب
لا يحنث في يمينه وكذلك لو منعه انسان عن الملازمة حتى هرب المطلوب لا يحنث في يمينه وفي مجموع النوازل رجل حلف
بطلاق امراته ان يعطيها كل يوم درهما فربما يدفع اليها عند الغروب وربما يدفع اليها عند العشاء قال اذا لم يخل
كل يوم وليلة عن دفع درهم بر في يمينه وسئل الاوزجندي عمن قال لصاحب الدين ان لم اقض حقك يوم العيد فكذا فجاء يوم
العيد الا ان قاضي هذه البلدة لم يجعله عيدا ولم يصل فيه صلاة العيد لدليل لاح عنده وقاضي بلدة اخرى جعله
عيدا قال اذا حكم قاضي بلدة بكونه عيدا يلزم ذلك اهل بلدة اخرى اذا لم تختلف المطالع في الحكم بالرمضانية وسئل
ابو نصر الدبوسي عمن حلف غريمه ان يا في منزله غدا ويريه وجهه فاتاه فلم يجده وقد غاب لا يحنث في يمينه انتهى ما في الظهيرية
قوله لا يقبض دينه درهما دون درهم فقبض بعضه لا يحنث حتى يقبض كله متفرقا لا بتفريق ضروري لان الشرط
قبض الكل لكنه بوصف التفريق الا ترى انه اضاف القبض الى دين معرف مضاف اليه فينصرف الى كله فلا يحنث الا به
ولا يحنث بالتفريق الضروري وهو ان يقبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا بعمل الوزن لانه قد يتعذر قبض الكل
دفعة واحدة عادة فيصير هذا القدر مستثنى عنه واشار المصنف الى ان اليمين لو كانت موقتة باليوم بان حلف لا
يقبض دينه درهما دون درهم اليوم فقبض البعض في اليوم متفرقا او لم يقبض شيئا لم يحنث لان شرط الحنث اخذ
الكل في اليوم متفرقا ولم يوجد والى انه لو قبض الكل جملة ثم وجد بعضها ستوقة ورد لم يحنث بالرد ما لم يستبدل
لان الستوقة غير معتد بها فلم يوجد قبض الكل حتى يقبض البدل فاذا قبضه وجد قبض الكل متفرقا بخلاف

ما اذا

ما اذا وجد بعضها زيوفا حيث لا يحنث مطلقا لانه حين وجد قبض الكل وبالرد لم ينتقض القبض في حقه على ما مر وقيد
بقوله دينه لانه لو قال لا يقبض من دينه درهما دون درهم وان قبض من دينه درهما دون درهم او اخذ من دينه درهما
دون درهم فقبض البعض حنث لان شرط الحنث هنا قبض البعض من الدين متفرقا وفي مسئلة الكتاب قبض الكل بصفة
التفرق وفي الظهيرية وفي الحيل اذا حلف لا ياخذ ماله على فلان الا جملة او الا جميعا ثم اراد اخذه على التفاريق او
اراد ان يترك بعض حقه بحيث يكون الحيلة له في ذلك ان ياخذ من غيره قضاء عنه فلا يحنث وان لم يكن للمطلوب من يؤدي
عنه وكان للطالب من يقبض له لم يحنث في يمينه واذا حلف لا يتقاضاه فلازمه ولم يتقاضاه لا يحنث انتهى وفيها
ولو قال لا افارقك اليوم حتى تعطيني حقي اليوم وهو ينوي ان لا يترك لزومه فمضى اليوم ثم فارقه فلا يحنث **قوله**
ان كان لي الا مائة او غير او سوى فكذا لم يحنث بملكها او بعضها لان غرضه نفي ما زاد على المائة فكان شرط حنثه
ملك الزيادة على المائة لان استثناء المائة اثباتا وما بمعنى اجزائها وغير وسوى كالا لان كل ذلك اداة الاستثناء
قيد بكونه ملك الدراهم او بعضها لانه لو قال ان كان لي الا مائة درهما فلم يكن له دراهم وكان له دينار حنث لان الدراهم
مال الزكوة فالمستثنى منه يكون مال الزكوة والدينار من مال الزكاة وكذلك لو كان عنده للتجارة او عرض للتجارة او سوائم
مما يجب فيه الزكاة يحنث سواء كان نصابا او لم يكن ولو ملك عنده للخدمة او ما ليس من جنس الزكاة كالدار والعقار
والعروض لغير التجارة لا يحنث في يمينه لانه لم يوجد المسماة كذا في شرح الطحاوي وفي الجامع الصغير عنده خزانة ملك
الا خمسين درهما فلم يملك الا عشرة لانها بعض المستثنى لم يحنث ولو ملك زيادة على خمسين ان كان من مال جنس الزكاة
حنث وفي خزانة الاكمل لو قال امراته طالق ان كان له مال وله عروض وضياع ودور لغير التجارة لم يحنث وقيد بقوله
ان كان لي الا مائة لانه لو اختلف في قدر الدين فقال لي عليه مائة وقال الاخر خمسون فقال ان كان لي عليه الا مائة فهو
لنفي النقصان لانه قصد بيمينه الرد على المنكر وكذا لو ادعى انه اعطى زيدا المائة مثلا فقال زيد لم يعطني الا خمسين فقال
ان كنت اعطيته مائة فانه يحنث بالاقل كذا في فتح القدير وفي الظهيرية ولو قال ان قبضت ما لي على فلان شيئا دون شيء فهو في
المساكين صدقة يعني ماله على فلان فقبض منه تسعة فوهبها رجل ثم قبض الدرهم الباقي يلزمه التصدق بالدرهم الباقي
ويضمن مثل ما وهبه ويتصدق بالضمان ولو قال لا اتركك حتى تخرج من هذه الدار فطلب ابنه ان يتركه فقال قد تركتك
ثم ابى ان يخرج فانه يحنث بقوله تركتك انتهى **قوله** لا يفعل كذا تركه ابدا لانه نفى الفعل مطلقا فعم الامتناع مطلقا
ضرورة عموم النفي فيد بكون اليمين مطلقة عن الوقت لانها لو كانت مقيدة به كقوله والله لا افعل كذا اليوم فمضى
اليوم قبل الفعل بر في يمينه لانه وجد ترك الفعل في اليوم كله وكذلك ان هلك الحالف والمحلوف عليه بر في يمينه لان
شرط البر عدم الفعل وقد تحقق العدم كذا في المحيط وقدمنا في كتاب الايمان انه لو قال والله لا افعل كذا انها يمين النفي
وتكون لا مقدرة وليست للاثبات لانه لا يجوز حذف نون التاكيد ولامه في الاثبات فليحفظ هذا وفي شرح المجمع في شرح
قول لا يفعل كذا تركه ابدا ان اليمين لا ينحل بفعله وهو سهو بل ينحل فاذا حنث بفعله مرة لم يحنث بفعله ثانيا **قوله**
ليفعلنه بر بمرة اي يفعل المحلوف عليه مرة واحدة فاذا تركه بعد ذلك لا يحنث لان الملتزم فعل واحد غير عين اذ المقام
مقام الاثبات فيبر باي فعل فعله وانما يحنث بوقوع الياس عنه وذلك بموته او بفوت محل الفعل فقد يكون اليمين مطلقة
لانها كانت موقتة بوقت ولم يفعل فيه يحنث بمضي الوقت ان كان باقيا في اخر الوقت ولا يحنث ان لم يبق بان وقت الياس
بموته او بفوت المحل لانه في الموقتة لا يجب عليه الفعل الا في اخر الوقت فاذا مات الفاعل او فات المحل استحال البر في اخر
الوقت فبطل اليمين على ما ذكرنا في مسئلة الكوز وسياتي فيه خلاف ابي يوسف في فوت المحل وفي الواقعات حلف ان يفعل
كذا ما دمت ببخاري فامراته طالق فخرج من بخاري ثم رجع ففعل لا يحنث لانه انتهى اليمين حلف لا يشرب النبيذ ما دام ببخاري
وفارق بخاري ثم عاد فشرب لا يحنث الا اذا عنى بقوله ما دمت ببخاري ان تكون بخاري وطنا لانه جعل كونه بالكوفة غاية
ليمينه وتمامه في الفصل الرابع منها **قوله** ولو حلفه وال ليعلمنه بكل داعر داخل البلدة تقيد بقيام ولايته بيان
لكون اليمين المطلقة تصير مقيدة من جهة المعنى كما في هذه المسئلة لانها مطلقة من حيث اللفظ لكن لما كان مقصود
المستحلف دفع شره او شر غيره بزجره فلا يفيد فايدته بعده والزوال بالموت وكذا بالعزل في ظاهر الرواية والداعر
بالدال والعين المهملتين مفسد وجمعه دعار من الدعر وهو الفساد ومنه دعر العود يدعر بكسر العين في الماضي
وفتحها في المضارع اذا فسد واذا تقيدت بقيام ولايته بطلت اليمين بعزله فلا تعود بعد توليته ولم يذكر المصنف
ان اليمين على الفور او التراخي وفي التبيين ثم ان الحالف لو علم الداعر ولم يعلمه لم يحنث الا اذا مات هو او المستحلف او عزل

لانه لا يحنث في اليمين المطلقة بمجرد الترك بل باليأس عن الفعل وذلك بما ذكرنا الا اذا كانت موقتة فيحنث بمضي الوقت مع الامكان
والا فلا انتهى وفي فتح القدير ولو حكم بانعقاد هذه للفور لم يكن بعيدا نظرا الى المقصود وهو المبادرة لزجره ودفع
شره والداعر يوجب التقييد بالفور وفور علمه به انتهى وليس العموم في قوله لكل داعر على بابه لانه لا يمكنه ان يعلمه بكل داعر
في الدنيا والمراد كل داعر يعرفه او في بلده او دخل البلد واشار المصنف رحمه الله الى مسائل منها لو حلف رب الدين غريمه
او الكفيل بامر المكفول عنه ان لا يخرج من البلد الا باذنه تقيد بالخروج حال قيام الدين والكفالة لان الاذن انما يصح
له ولاية المنع وولاية المنع حال قيامه ومنها لو حلف لا تخرج امرأته الا باذنه تقيد بحال قيام الزوجية بخلاف ما اذا قال
ان خرجت امرأته من هذه الدار فعبده حر ولم يقيده بالاذن او حلف لا يقبلها فخرجت بعدما ابانها او قبلها بعدما
ابانها حيث يحنث لانه لم يوجد فيه دلالة التقييد في حال قيام الزوجية وعلى هذا لو قال لامرأته كل امرأة اتزوجها
بغير اذنك طالق فطلق امرأته طلاقا بائنا او ثلاثا ثم تزوج بغير اذنها طلقت لانه لم يتقيد يمينه ببقاء النكاح لانها
انما تتقيد به لو كانت المرأة تستفيد ولاية الاذن والمنع بعقد النكاح ومنها لو ان سلطانا حلف رجلا ان لا يخرج
من البلد الا باذنه ثم خرج بعد عزله بدون اذنه لا يحنث لان اليمين تقيدت بحال قيام السلطنة كذا في المحيط وعلم
ان حكم ما اذا حلفه والي العلمية بكل داعر ثم عزل من وظيفته وتولى وظيفة اخرى اعلا منها كالدويدار اذا حلف جعفرا
ثم صار واليا وهو المسمى في زماننا بالصوباشاه وينبغي ان لا تبطل اليمين لانه صار متمكنا من ازالة الفساد واكثر من الحالة
الاولى **قوله** يبر بالهبة بلا قبول بخلاف البيع فاذا حلف ليهبن فلانا فوهب له فلم يقبل فانه يبر ولو حلف ليبيعن
كذا فباعه فلم يقبل المشتري لا يبر وكذا في طرف النفي **والفرق** ان الهبة عقد تبرع فيتم بالمتبرع ولهذا يقال وهب ولم يقبل
ولان المقصود اظهار السماحة وذلك يتم به اما البيع فمعاوضة فاقتضى الفعل من الجانبين والاصل ان ما كان عقد المعاوضة
كالبيع والاجارة والصرف والسلم والنكاح والرهن والخلع بازاء الايجاب والقبول معا وعقود التبرعات بازاء الايجاب
فقط كالهبة والصدقة والعارية والعطية والوصية والعمرى والاقرار والهدية والقرض فهي كالبيع وفي البيع ما
معه الاتفاق على انه للمجموع فلذا وقع الاتفاق على انه لو قال بعتك امس هذا الثوب فلم تقبل فقال بل قبلت او اجرتك
هذه الدار فلم تقبل فقال بل قبلت القول قول المشتري والمستاجر لان اقراره بالبيع تضمن اقراره بالايجاب والقبول وقوله
لم تقبل رجوع عنه وكذا على عدم الحنث اذا حلف لا يبيع فاوجب فقط وعلى الحنث لو حلف ليبيعن اليوم فاوجب لحنث فيه
فقط ووقع الخلاف فيه لو كان بلفظ الهبة وعلى هذا الخلاف القرض وعن ابي يوسف ان قبول المستقرض لا بد منه فيه
لان القرض في حكم المعاوضة فلو قال اقرضني فلان الفا فلم اقبل لا يقبل قوله ونقل عن ابي حنيفة فيه روايتان
والابراء اشبه البيع من حيث انه يفيد الملك باللفظ دون قبض الهبة لانه تمليك بلا عوض ولهذا ذكر في الجامع ان في
القرض والابراء قياسا واستحسانا وقال الحلواني فيهما كالهبة وقيل الاشبه ان يلحق الابراء بالهبة لعدم العوض والقرض
بالبيع ولا نعلم خلافا ان الاستقراض كالهبة كذا في فتح القدير وفي شرح المجمع لابن الملك **وههنا دقيقة** وهي ان حضور
الموهوب له شرط في الحنث حتى لو وهب للحالف منه وهو غائب لا يحنث اتفاقا انتهى واشار المصنف الى ما في الخانية رجل
قال ان وهبت لفلان هذا العبد فهو حر فقال لفلان وهبته لك فقال الحالف قبلت وقبضته قال ابو يوسف لا يعتق
لان الهبة هبة قبل القبول **قوله** لا يشم ريحانا لا يحنث بشم ورد وياسمين لان الريحان عند الفقهاء ما لساقه رائحة
طيبة كما لورقه وقيل في عرف اهل العراق اسم لما لا ساق له من البقول مما له رائحة مستلذة وقيل اسم لما ليس له شجر
وعلى كل فليس الورد والياسمين منه وان كان في اللغة اسما لكل ما طابت ريحه من النبات وفي فتح القدير والذي يجب ان
يعول عليه في ديارنا اهدار ذلك كله لان الريحان متعارف لنوع وهو ريحان الحماحم واما الريحان الترنجي منه فيجب
ان لا يكون لانهم يلزمونه التقييد فيقال ريحان ترنجي وعندما يطلقون اسم الريحان لا يفهم منه الا الحماحم فلا يحنث الا
بعين ذلك النوع انتهى وما قاله هو الواقع في مصر ويشم بفتح الياء والشين مضارع شممت الطيب بكسر الميم في الماضي
مدة هي اللغة المشهورة الفصيحة واما شممت اشمه بفتح الميم في الماضي وضمها في المضارع فقد انكرها بعض اهل اللغة
وقال هو خطأ وصح عدمه فقد نقلها الفراء وغيره وان كانت ليست بفصيحة ثم عين الشم ينعقد على الشم المقصود
فلو حلف لا يشم طيبا فوجد ريحه لم يحنث ولو وصلت الرائحة الى دماغه كذا في فتح القدير **قوله** البنفسج والورد
على الورق فلو حلف لا يشتري بنفسجا او وردا فاشترى ورقهما يحنث ولو اشترى دهنهما لا يحنث لانهما يقعان على الورق
دون الدهن في عرفنا كذا في الكافي وفي المبسوط لو اشترى ورق البنفسج لا يحنث ولو اشترى دهنه يحنث لان اسم البنفسج

اذا اطلق يراد به الدهن ويسمى بايعه بايع البنفسج فيصير هو بشرائه مشتري البنفسج ايضا وهو رواية الجامع
الصغير وذكر الكرخي انه يحنث بالورق كالدهن وهذا شيء يبنى على العرف وفي عرف اهل الكوفة بايع الورق لا يسمى بايع
البنفسج وانما يسمى به بايع الدهن فبنى الجواب في الكتاب على ذلك ثم شاهد الكرخي عرف اهل بغداد انهم يسمون بايع الورق
بايع البنفسج ايضا فقال يحنث به وقال هكذا في ديارنا اعني في المبسوط ولا يقال في احدهما حقيقة وفي الآخر مجاز بل
فيهما حقيقة ويحنث فيهما باعتبار عموم المجاز والياسمين قياس الورد لا يتناول الدهن لان دهنه يسمى زنبقا لا ياسمينا
وكذا الحنا يتناول الورق هذا اذا لم تكن له نية وقال في الكافي الحنا عرفا يقع على المدقوق **قوله** حلف لا يتزوج فزوجه
فضولي واجاز بالقول حنث وبالفعل لا اي لا يحنث وهذا هو المختار كما في التبيين وعليه اكثر المشايخ والفتوى عليه
كما في الخانية وبه اندفع ما في جامع الفصولين من ان الاصح انه لا يحنث بالاجازة بالقول ايضا لان المحلوف عليه هو التزوج
وعبارة عن العقد وهو مختص بالقول والاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة فيكون للفضولي حكم الوكيل والمجيز
حكم الموكل والاجازة بالفعل بعث المهر او شيء منه والمراد الوصول اليها ذكره الصدر الشهيد وقيل سوق المهر يكفي
سواء وصل اليها ام لا لان المجوز الاجازة بالفعل وهي تتحقق بالسوق وبعث الهدية لا يكون اجازة لانه لا يختص بالنكاح
ولو قبلها بشهوة او جامعها تكون اجازة بالفعل لكن يكره كراهة تحريم لقرب نفوذ العقد من المحرم ولو اجاز في نكاح
الفضولي بالكتابة هل تكون اجازة بالقول او بالفعل ذكر في ايمان الجامع في الفتاوى اذا حلف لا يكلم فلانا او قال والله
لا اقول لفلان شيئا فكتب اليه كتابا لا يحنث وذكر ابن سماعة في نوادره انه يحنث فقيد بكون التزوج بعد اليمين لانه لو زوجه فضولي
ثم حلف لا يتزوج فاجاز فانه لا يحنث بالقول ايضا لانها تستند الى وقت العقد وفيه لا يحنث بمباشرته فبالاجازة اولى واشار
المصنف الى انه لو حلف لا يزوج عبده او امته فاجاز بالقول فانه يحنث كما يحنث بالتوكيل لانه مضاف اليه متوقف على
اذنه لملكه وولايته وكذا الحكم في ابنه وابنته الصغيرين لولايته عليهما ولو كانا كبيرين لا يحنث الا بالمباشرة لعدم ولايته
عليهما بل هو كالاجنبي عنهما فيتعلق بحقيقة الفعل وهو مباشرة العقد ولو كان الحالف هو العبد والابن فزوجه
مولاه وهو كاره او ابوه وهو مجنون حنث لا الجنون به بخلاف المكره لوجود الفعل منه حقيقة دونهما وفي جامع الفصولين
قال كل امرأة اتزوجها او يزوجها غيري لاجلي واجيزه فهي طالق ثلاثا لا وجه لجوازه وقيل ثم حيلته ان يزوجه فضولي
بلا امرها فيجيزه هو فيحنث قبل اجازة المرأة لا الى جزاء لعدم الملك ثم تجيزه هي فاجازتها لا تعمل فيجدد اذ اليمين
انعقدت على تزوج واحد ومدة الحيلة انما يحتاج اليها اذا قال في حلفه واجيزه اما اذا لم يقل قال النسفي يزوج
الفضولي لاجله فيطلق ثلاثا لان الشرط تزوج الغير له مطلقا ولكنها لا تحرم عليه لطلاقها قبل الدخول في ملك
الزوج اقول فيه تسامح لان وقوع الطلاق قبل الملك محال انتهى وفي الخلاصة لو قال كل امرأة تدخل في نكاحي فهي طالق
فهذا بمنزلة ما لو قال كل امرأة اتزوجها وكذا لو قال كل امرأة تصير حلالا لي ولو قال كل عبد يدخل في ملكي فهو حر
فاشترى فضولي عبدا فاجازه هو بالفعل يحنث عند الكل لان للملك اسبابا كثيرة انتهى وعلل في عمدة الفتاوى
للاول لان الدخول في النكاح ليس له الا سبب واحد وهو النكاح فلا فرق بين ان يذكره او لا انتهى فعلى هذا لو قال
كل امرأة تدخل في عصمتي فهي طالق فانه يزوجه فضولي ويجيز بالفعل ولا يحنث كما لا يخفى وفي القنية ان تزوجت
عليك فامرها بيدك فزوجه فضولي فاجاز بالفعل لا يصير الامر بيدها بخلاف ما لو قال ان دخلت امرأة في نكاحي
فامرها بيدك فان الامر يصير بيدها انتهى ومما تعليق كثير الوقوع في مصر وهو ان يقول ان تزوجت امرأة بنفسي او
بوكيلي او بفضولي فانت طالق او فهي طالق فهل له مخلص **قلت** اذا اجاز عقد الفضولي بالفعل فلا يقع عليه طلاق
لان قوله او بفضولي معطوف على قوله بنفسي والعامل فيه تزوجت وقد صرحوا بانه حقيقة في القول فقوله او
بفضولي انما ينصرف الى اجازته بالقول فقط فلو زاد عليه او دخلت في نكاحي او في عصمتي فالحكم كذلك لما قدمناه
من ان الدخول فيه ليس له الا سبب واحد وهو التزوج وهو لا يكون الا بالقول فلو زاد عليه او اجزت نكاح فضولي
ولو بالفعل فلا مخلص له الا اذا كان المعلق طلاق المتزوجة فيرفع الامر الى شافعي ليفسخ اليمين المضافة كما
قدمناه في باب التعليق **قوله** وداره بالملك والاجارة اي لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بدخول ما يسكنه
بالملك والاجارة لان المراد به المسكن عرفا فدخل ما يسكنه باي سبب كان باجارة او اعارة او ملك باعتبار
عموم المجاز ومعناه ان يكون محل الحقيقة فردا من افراد المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز قيدنا بان يكون يسكنه
لانه لو لم يكن ساكنا فيها وهي ملكه لا يحنث قال في الواقعات حلف لا يدخل دار فلان فدخل دار ابن فلان و[illegible]

وفلان ساكنها لا يحنث الا ان يدل الدليل على دار الغلة وغيرها واطلق في الملك فشمل الدار المشتركة فلو حلف لا يدخل
دار فلان فدخل دار ابن فلان وغيره وفلان ساكنها يحنث لان جميع الدار تضاف اليه بعضها بالملك وكلها بالسكنى
ولا بد ان يكون سكنى فلان بها لا بطريق التبعية فلو حلف لا يدخل دار فلانة فدخل دارها وزوجها ساكن فيها لا يحنث
لان الدار تنسب الى الساكن والساكن هو الزوج كذا في الواقعات وقد قدمناها في بحث الدخول **قوله** حلف بانه
لا مال له وله دين على مفلس او ملي لا يحنث لان الدين ليس بمال وانما هو وصف في الذمة لا يتصور قبضه حقيقة ولهذا
قيل ان الديون تقضى بامثالها على معنى ان المقبوض مضمون على القابض لانه قبضه لنفسه على وجه التملك
ولرب الدين على المديون مثله فالتقا الدينان قصاصا فصار عينه حقيقة وشرعا اما الحقيقة فظاهر واما الشرع
فلا حاجة الى اسقاط اعتباره لان التصرف في الدين قبل القبض جائز والمفلس بالتشديد رجل حكم القاضي بافلاسه
والملي الغني ذكره مسكين

كتاب الحدود

لما كانت اليمين للمنع في احد نوعيها ناسب ان يذكر الحدود عقبها لان الحد في اللغة المنع ومنه البواب حداد لمنعه الناس
عن الدخول والسجان حداد لمنعه عن الخروج وحدود الديار نهاياتها لمنعها عن دخول ملك الغير فيها وخروج بعضها
اليه وسمي اللفظ الجامع المانع حدا لانه يجمع معنى الشيء ويمنع
دخول غيره فيه وسميت العقوبات الخالصة حدودا لانها موانع من ارتكاب اسبابها معاودة وحدود الله محارمه
لانها ممنوع عنها ومنه تلك حدود الله فلا تقربوها وحدود الله ايضا احكامه لانها تمنع من التخطي الى ما وراءها ومنه
تلك حدود الله فلا تعتدوها ولان كفارة اليمين دائرة بين العقوبة والعبادة فناسب ان يذكر العقوبات المحضة بعدها
قوله الحد عقوبة مقدرة لله تعالى بيان لمعناه شرعا فخرج التعزير لعدم التقدير ولا ينافيه قولهم ان اقله ثلاثة
واكثره تسعة وثلاثون سوطا لان ما بين الاقل والاكثر ليس بمقدر ولانه يكون بغير الضرب وخرج القصاص لانه
حق العبد فلا يسمى حدا اصطلاحا على المشهور وقيل يسمى به فهو العقوبة المقدرة شرعا فهو على هذا قسمان قسم يصح فيه
العفو وهو القصاص وقسم لا يصح فيه وهو ما عداه وعلى الاول المشهور الحد لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه
عند الحاكم وعلى هذا ابتني جواز الشفاعة فيه فانها طلب ترك الواجب ولذا انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على اسامة
ابن زيد حين شفع في المخزومية التي سرقت فقال اتشفع في حد من حدود الله تعالى واما قبل الوصول الى الامام
والثبوت عنده تجوز الشفاعة عند الرافع له الى الحاكم ليطلقه لان الحد لم يثبت كذا في فتح القدير والتحقيق ان الحدود
موانع قبل الفعل زواجر بعده اي العلم بشرعيتها يمنع الاقدام على الفعل وايقاعه بعده يمنع من العود اليه فهي
من حقوق الله تعالى لانها شرعت لمصلحة تعود الى كافة الناس فكان حكمها الاصلي الانزجار عما يتضرر به العباد
وصيانة دار الاسلام عن الفساد ففي حد الزنا صيانة الانساب وفي حد السرقة صيانة الاموال وفي حد الشرب
صيانة العقول وفي حد القذف صيانة الاعراض فالحدود اربعة وما في البدائع من انها خمسة وجعل الخامس
حد السكر فلا حاجة اليه لان السكر هو حد للشرب كمية وكيفية وان اختلف السبب **واختلف العلماء رحمهم
الله** في ان الطهرة من احكامه من غير توبة فذهب كثير من العلماء الى ذلك وذهب اصحابنا الى انها ليست من احكامه
فاذا اقيم عليه الحد ولم يتب لم يسقط عنه اثم تلك المعصية عندنا عملا باية قطاع الطريق فانه قال تعالى
ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا فان اسم الاشارة يعود الى التقتيل او التصليب او
النفي فقد جمع الله تعالى بين عذاب الدنيا والاخرة عليهم واسقط عذاب الاخرة بالتوبة فان الاستثناء عائد اليه للاجماع
على ان التوبة لا تسقط الحد في الدنيا واما ما رواه البخاري وغيره مرفوعا ان من اصاب من هذه المعاصي شيئا فعوقب
في الدنيا فهو كفارة له ومن اصاب منها شيئا فستره الله فهو الى الله ان شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فيجب حمله على ما اذا
تاب في العقوبة لانه هو الظاهر لان الظاهر ان ضربه او رجمه يكون معه توبة منه لذوقه سبب فعله فنقيده به جمعا
بين الادلة وتقييد الظني مع معارضة القطعي له متعين بخلاف العكس كذا في فتح القدير وقد يقال اذا كان الاستثناء
في الاية عائدا الى عذاب الاخرة لم يتم لقوله تعالى من قبل ان تقدروا عليهم فائدة لان التوبة ترفع الذنب قبل القدرة
عليهم وبعدها فالظاهر انه راجع الى عذاب الدنيا الماسابق من حد قطاع الطريق يسقط بالتوبة قبل القدرة
عليهم وانما يبقى حق العباد عليهم من القصاص ان قتلوا والقطع ان اخذوا المال فصح العفو عنهم بخلافها بعد القدرة

فانها

فانها لا تسقط حق الله تعالى حتى لا يصح عفو ولي المقتول واستدل الزيلعي على عدم كونه مطهرا من الذنب بانه
يقام على الكافر ولا طهرة له اتفاقا وزاد بعضهم ويقام على كره ممن اقيم عليه الحد والثاني ليس بشيء لجواز التكفير بما
يصيب الانسان من المكاره وان لم يصبر كما نص عليه الامام الشافعي والحاصل ان الواجب على العاصي في نفس الامر
التوبة فيما بينه وبين الله تعالى والانابة ثم اذا اتصل بالامام ثبوته وجب اقامة الحد على الامام ولا يمتنع من
اقامته بسبب التوبة وفي الظهيرية رجل اتى بفاحشة ثم تاب واناب الى الله تعالى فانه لا يعلم القاضي بفاحشته
لاقامة الحد عليه لان الستر مندوب اليه انتهى **قوله** والزنا وطء في قبل خال عن الملك وشبهه بيان لمعناه الشرعي
واللغوي فانهما سواء فيه وخرج الوطء في الدبر وخرج وطء زوجته وامته ومن له فيها شبهة ملك ودخل وطء الاب
جارية ابنه فانه زنا شرعي بدليل انه لا يحد قاذفه بالزنا وان لم يجب الحد عليه والمراد وطء الرجل فخرج الصبي لكن
يرد عليه المراة فان فعلها ليس وطئا وانما هو تمكين منه والجواب ان تسميتها زانية مجاز في الكلام والحقيقة ولم يقصد
المصنف تعريف الزنا الموجب للحد كما توهمه الزيلعي فانه لو كان كذلك لا ينتقض طردا وعكسا اما انتقاضه طردا فانه
يوجد في المجنون والمكره وفي وطء الصبية التي لا تشتهى والميتة والبهيمة وفي دار الحرب ولا يجب الحد في هذه المواضع
وهو زنا شرعي واما انتقاضه عكسا فبزنا المراة فان الحد انتفى ولم ينتف المحدود وهو الزنا الموجب للحد فالزنا الموجب
للحد هو وطء مكلف طائع مشتهاة حالا او ماضيا في القبل بلا شبهة ملك في دار الاسلام او تمكينه من ذلك او تمكينها
ليصدق على ما لو كان مستلقيا فقعدت على ذكره فتركها حتى ادخلته فانهما يحدان في هذه الصورة وليس الموجود منه
سوى التمكين والوطء هو ادخال قدر الحشفة من الذكر في القبل او الدبر ولهذا عرفنا ان تعريف الزيلعي الزنا الموجب للحد
بانه وطء مكلف في قبل المشتهاة عار عن ملكه وشبهته عن طوع ليس بتام وان قال انه اتم كما لا يخفى وزاد في المحيط
ان من شرائطه العلم بالتحريم حتى لو لم يعلم بالحرمة لم يجب الحد للشبهة **واصله ما روي** سعيد بن المسيب ان رجلا
زنا باليمن فكتب في ذلك عمر رضي الله عنه ان كان يعلم ان الله تعالى حرم الزنا فاجلدوه وان كان لا يعلم فعلموه فان عاد
فاجلدوه ولان الحكم في الشرعيات لا يثبت الا بعد العلم فان كان الشيوع والاستفاضة في دار الاسلام اقيم مقام العلم
ولكن لا اقل من ايراث شبهة لعدم التبليغ انتهى وبه علم ان الكون في دار الاسلام لا يقوم مقام العلم في وجوب الحد كما قام
مقامه في الاحكام كلها وتعقبه في فتح القدير بان الزنا حرام في جميع الاديان والملل فالحربي اذا دخل دار الاسلام فاسلم
فزنى وقال ظننت انه حلال لا يحد ولا يلتفت اليه وان كان فعله اول يوم دخوله فكيف يقال اذا ادعى مسلم اصلي انه لا يعلم
حرمة الزنا لا يحد لانتفاء شرط الحد ولو انه اراد ان المعنى ان شرط الحد في نفس الامر علمه بالحرمة في نفس الامر فاذا لم يكن عالما
لا حد عليه كان قليل الجدوى وغير صحيح لان الشرع لما اوجب على الامام ان يحد هذا الرجل الذي ثبت زناه عنده عرف
ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه لا معنى لكونه واجبا في نفس الامر لانه يكفيه فيما بينه وبين الله التوبة والانابة ثم اذا اتصل
بالامام ثبوته وجب على الامام اقامة الحد انتهى وهو مقصور في اللغة الفصحى لغة اهل الحجاز التي جاء بها القران ويمد في لغة
نجد والمراد بالملك هنا الاعم من ملك العين ومن ملك الاستمتاع ودخل تحت شبهة الملك حق الملك وشبهة النكاح
وشبهة الاشتباه وقد فصلها في البدائع فقال العاري عن حقيقة الملك وعن شبهته وعن حق الملك وعن حقيقة النكاح
وشبهته وعن شبهة الاشتباه في موضع الاشتباه في الملك والنكاح جميعا انتهى وفي الظهيرية والذي يجن ويفيق اذا
زنى في حال افاقته اخذ بالحد وان قال زنيت في حال الجنون لا يحد كالبالغ اذا قال زنيت في حال الصبا **قوله** ويثبت
بشهادة اربعة بالزنا لا بالوطء والجماع اي يثبت الزنا عند الحاكم ظاهرا بشهادة اربعة من الرجال يشهدون بلفظ الزنا
لا بلفظ الوطء والجماع لقوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقال عليه
السلام للذي قذف امرأته ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك ولان في اشتراط الاربع يتحقق معنى الستر وهو مندوب
اليه بقوله عليه السلام من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والاخرة والاشاعة ضده فعلى هذا فالشهادة بالزنا خلاف
الاولى التي مرجعها الى كراهة التنزيه لانها في رتبة الندب في جانب الفعل وكراهة التنزيه في جانب الترك وهذا يجب ان يكون
بالنسبة الى من لم يعتد بالزنا ولم يتهتك به اما اذا وصل الحال الى اشاعته والتهتك به بل بعضهم ربما افتخر به فيجب كون
الشهادة اولى من تركها لان مطلوب الشارع اخلاء الارض عن المعاصي والفواحش وذلك يتحقق بالتوبة من الغافلين
وبالزجر لهم فاذا ظهر حال الشرع في الزنا مثلا والشرب وعدم مبالاته فاخلاء الارض حينئذ بالحدود وعلى هذا ذكره
في غير مجلس واداء الشهادة بمنزلة الغيبة فيه يحرم منه ما يحرم منها ويحل منه ما يحل منها وسيأتي في الشهادات انه لابد

من المذكورة في الشهود لادخال الثاني في العدد في النصوص واطلقهم فشمل ما اذا كان الزوج احدهم خلافا للشافعي هو
يقول هو متهم ونحن نقول التهمة ما توجب جر نفع والزوج مدخل بهذه الشهادة على نفسه لحوق العار وخلو الفراش خصوصا
اذا كان له منها اولاد وقيده في الظهيرية بان لا يكون الزوج قذفها فلو كان قذفها وشهد بالزنا ومعه ثلاثة حد الثلاثة للقذف
وعلى الزوج اللعان لان شهادة الزوج لم تقبل لمكان التهمة لانه بشهادته يسعى في دفع اللعان عن نفسه انتهى وعلى هذا
لو قال بعض الشهود ان فلانا قذفني او قال له زنيت ثم جاء وشهد عند القاضي لا تقبل شهادته لما ذكر في الزوج وفي المحيط
فلو شهدوا على امراة احدهم زوجها بالزنا بابن زوجها مطاوعة لا تجوز شهادة الزوج دخل بها او لم يدخل لوجود التهمة
لانه ربما يريد اسقاط المهر قبل الدخول واسقاط النفقة بعد الدخول ويحد الثلاثة ولا يحد الزوج انتهى ولا بد
من اتحاد المجلس لصحة الشهادة حتى لو شهدوا متفرقين لا تقبل شهادتهم لقول عمر رضي الله عنه لو جاءوا مثل ربيعة ومضر
فرادى لجلدتهم وفي الظهيرية لو جاءوا متفرقين يحدون واحدا القذف ولو جاءوا فرادى وقعدوا مقعد الشهود وقام الى القاضي
واحد بعد واحد قبلت شهادتهم فان كانوا خارج المسجد حدوا اجمعا انتهى وانما اشترط لفظ الزنا لانه هو الدال على
فعل الحرام لا لفظ الوطء والجماع وظاهر كلام المصنف انه لا يقوم لفظ مقام لفظ الزنا فلو شهدوا انه وطئها وطئا
محرما لا يثبت به واشار بقوله بالزنا الى انه لو شهد رجلان انه زنا واخران انه اقر بالزنا فانه لا يحد قال في الظهيرية ولا
تحد الشهود ايضا وان شهد ثلاثة بالزنا وشهد الرابع على الاقرار بالزنا فعلى الثلاثة الحد انتهى لان شهادة الواحد
على الاقرار لا تعتبر فبقي كلام الثلاثة قذفا قوله فسالهم الامام عن ماهيته وكيفيته ومكانه وزمانه والمزني بها
اي سال الحاكم الشهود عن ماهيته اي ذاته وهو ادخال الفرج في الفرج لاحتمال انهم عنوا غير الفعل في الفرج كما قال عليه
السلام العينان تزنيان وزناهما النظر الحديث ومن الناس من يظن كل وطء حرام زنا يوجب الحد وظاهر كلامهم انه ليس
المراد بالماهية الحقيقة الشرعية كما بيناه والكيفية هي الطواعية والكراهية وعن المكان لاحتمال انه زنا في دار
الحرب فلا حد وعن الزمان لجواز تقادم العهد ولجواز انه زنا في زمن صباه وعن المزني بها لجواز ان تكون جارية ابنه او
امة مكاتبه فيستقصي القاضي في ذلك احتيالا للدرء للحد وفي فتح القدير وقياسه في الشهادة على الزنا بامراة ان يسالهم
عن الزاني بها من هو فان فيه ايضا الاحتمال المذكور زيادة وهو جواز كونه صبيا او مجنونا بان مكنت احدهما فانه لا حد عليها
عند الامام انتهى واشار المصنف الى انه لو سالهم فلم يزيدوا على قولهم انهما زنيا فلا حد على المشهود عليه قالوا ولا على الشهود
لانهم شهدوا بالزنا ولم يثبت قذفهم لانهم لم يذكروا ما ينفي كون ما ذكروه زنا ليظهر قذفهم بخلاف ما لو وصفوه بغير صفته
فانهم يحدون ولو بين ثلاثة ولم يزد واحد على الزنا لا يحد وما وقع في اصل المبسوط من ان الرابع لو قال اشهد انه
زان فسئل عن صفته ولم يصفه انه يحد محمول على انه قاله للقاضي في مجلس غير المجلس الذي شهد فيه الثلاثة كذا في
فتح القدير والى انهم لو شهدوا بانه زنى بامراة لا يعرفونها لا يحد قال في المحيط لا يحد وان قال المشهود عليه امراتي وان اقر انه زنى
بامراة لا يعرفها يحد لانه غير متهم في الاقرار على نفسه لانه عارف بحاله بخلاف الشاهد لانه متهم انتهى وفي الخانية
شهدوا انه زنى بامراة لا يعرفونها قالوا بفلانة لا يحد الرجل ولا الشهود انتهى قوله فان بينوه وقالوا وطئها
كالميل في المكحلة وعدلوا سرا وجهرا حكم به لظهور الحق ووجوب الحكم به على القاضي والمكحلة بضم الميم والحاء وقولهم
وطئها كالميل في المكحلة راجع الى بيان الكيفية وهو زيادة بيان احتيالا للدرء والا فالسؤال عن ماهيته كاف مع ان
ظاهر كلامهم ان الحكم موقوف على بيانه ولم يكتف هنا بظاهر العدالة اتفاقا بان يقال هو مسلم ليس بظاهر الفسق احتيالا
للدرء بخلاف سائر الحقوق عند الامام وسياتي بيان التعديل سرا وعلانية ان شاء الله تعالى وحاصل التعديل سرا
ان يبعث القاضي ورقة فيها اسماؤهم واسماء محلتهم على وجه يتميز كل منهم لمن يعرفه فيكتب تحت اسمه هو عدل مقبول
الشهادة وحاصل التعديل علانية ان يجمع القاضي بين المزكي والشاهد فيقول هذا هو الذي زكيته وفي فتح القدير
واعلم ان القاضي لو كان يعلم عدالة الشهود لا يجب عليه السؤال عن عدالتهم لان علمه يغنيه عن ذلك وهو اقوى مما يحصل
له من تعديل المزكي ولولا ما ثبت من اهدار الشرع علمه بالزنا في اقامة الحد بالسمع الذي ذكرنا لكان يحده بعلمه لكن ثبت
ذلك هناك ولم يثبت هنا قالوا ويحبسه حتى يسال عن الشهود كيلا يهرب ولا وجه الى اخذ الكفيل منه لان اخذ الكفيل
نوع احتياط فلا يكون مشروعا فيما ينبني على الدرء وليس حبسه للاحتياط بل للتهمة بطريق التعزير بخلاف الديون لا
يحبس فيها قبل ظهور العدالة لان الحبس اقصى عقوبة فيها فلا يجوز ان يفعله قبل الثبوت بخلاف الحدود فان فيها
عقوبة اخرى اغلظ منه قوله وباقراره اربعا في مجالسه الاربعة كلما اقر رده معطوف على بالبينة اي يثبت

الزنا

الزنا باقراره وقدم الثبوت بالبينة عليه لانه المذكور في القرآن ولان الثابت بها اقوى حتى لا يندفع الحد بالفرار ولا
بالتقادم ولانها حجة متعدية والاقرار قاصرة وللاقرار شرطان احدهما ان يكون صريحا فلو اقر الاخرس بالزنا بكتابة
او اشارة لا يحد للشبهة بعدم الصراحة وكذا الشهادة على الاخرس لا تقبل لاحتمال انه يدعي شبهة كما لو شهدوا على
مجنون انه زنى في حال افاقته بخلاف الاعمى فانه يصح اقراره والشهادة عليه وكذا الخصي والعنين وعلى هذا فيزاد في
تعريف الزنا الموجب للحد بعد قوله مكلف ناطق لما علمت ان الاخرس لا حد عليه لا باقرار ولا ببينة الثاني ان لا يظهر
كذبه في اقراره فلو اقر فظهر مجبوبا او اقرت فظهرت رتقاء وذلك بان تخبر النساء بانها رتقاء قبل الحد وذلك لان اخبارهن
بالرتق يوجب شبهة في شهادة الشهود وبالشبهة يندرئ الحد ولو اقر انه زنى بخرساء او هي اقرت باخرس لا حد على واحد
منهما كذا في فتح القدير ولا بد ان يكون اقراره في حال الصحو لما في المحيط السكران اذا سرق او زنى في حال سكره يحد ولو
اقر بالزنا او بالسرقة لا يحد لان الزنا لا يحتمل الكذب والاقرار يحتمل الكذب فاعتبر هذا الاحتمال في حال سكره في الاقرار
بالحد لا غير انتهى ولا بد من ان لا يكذبه الاخر فان اقر الرجل بالزنا بفلانة فكذبته درئ الحد عن الرجل سواء قالت تزوجني
او لا اعرفه اصلا ويقضي بالمهر عليه ان ادعته المراة وان اقرت المراة بالزنا بفلان وكذبها الرجل فلا حد عليها ايضا
عند الامام خلافا لهما في المسئلتين كذا في الظهيرية وفي المحيط اصله ان الحد متى لم يجب على المراة اصلا او بعد
استيفاؤه عليها لا يجب على الرجل بالاجماع ومتى لم يجب على الرجل اصلا لم يجب على المراة بالاجماع وان انعقد فعله
موجبا للحد لكن بطل الحد عنه لمعنى عارض لا يمنع الوجوب على المراة عنده خلافا لهما انتهى ولم يشترط المصنف
بلوغ المقر وعقله كما في الهداية لانهما شرط لكل تكليف وليس من شرطه الحرية فصح اقرار العبد بالزنا او بغيره مما يوجب
الحد وان كان مولاه غائبا وكذا القطع والقصاص وفرق ابو حنيفة ومحمد بين حجة البينة وحجة الاقرار ولو قال بعد
ما اعتق زنيت وانا عبد لزمه حد العبيد كذا في الظهيرية وانما شرطنا تكرار الاقرار اربعا لحديث ماعز انه عليه السلام
اخر اقامة الحد عليه الى ان تم اقراره اربع مرات في اربع مجالس فلهذا قلنا لا بد من اختلاف المجالس لان للاتحاد اثرا
في جمع المتفرقات فعنده يتحقق شبهة الاتحاد فيه والعبرة لمجلس المقر لانه قائم به دون مجلس القاضي وفسر محمد المجالس
المتفرقة ان يذهب المقر بحيث يتوارى عن بصر القاضي وينبغي للامام ان يزجره عن الاقرار ويظهر له الكراهية من ذلك
ويامر بابعاده عن مجلسه في كل مرة لانه عليه السلام فعل كذلك وفي الظهيرية ولو اقر كل يوم مرة او كل شهر مرة فانه
يحد انتهى واشار المصنف باقتصاره على البينة والاقرار الى ان الزنا لا يثبت بعلم القاضي وكذلك سائر الحدود الخالصة
كذا في الذخيرة والى ان الاقرار والشهادة لا يجتمعان ولهذا قال في الظهيرية والذخيرة اربعة فسقة شهدوا على رجل
بالزنا واقر هو مرة واحدة لا يحد ولو كان الشهود عدولا ذكر شمس الائمة السرخسي انه يحد وذكر غيره من المشايخ ان على
قول محمد يحد وعلى قول ابي يوسف لا يحد انتهى قوله وساله كما مر فان بينه حد اي سال الحاكم المقر عن الاشياء الخمسة
المتقدمة للاحتمالات المذكورة فان بين المسئول عنه وجب الحد وظاهر كلامه انه يساله عن الزمان والمزني بها
وهذا هو الاصح لاحتمال انه زنى في صباه او زنى بجارية ابنه وهو لا يعلمها وليس فائدة السؤال عن الزمان منحصرة
في احتمال التقادم وهو مضر في الشهادة دون الاقرار لان له فائدة اخرى وهو احتمال وجوده في زمن الصبا
ولو سئل عن المزني بها فقال لا اعرفها قدمنا انه يحد وكذا ان اقر بالزنا بفلانة وهي غائبة فانه يحد استحسانا
بخلاف ما اذا كذبته لما قدمناه واشار بسؤال الامام الى انه لا يعتبر اقراره عند غير الحاكم لانه لا ولاية له في اقامة
الحدود ولو كان اربع مرات حتى لا تقبل الشهادة عليه بذلك لانه ان كان منكرا فقد رجع وان كان مقرا لا تعتبر
الشهادة مع الاقرار كذا في التبيين وبهذا علم ان البينة على الاقرار لا تقبل اصلا قوله فان رجع عن اقراره قبل
الحد او في وسطه خلي سبيله لان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فتحقق الشبهة في الاقرار
بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع واطلق
في الرجوع فشمل الرجوع بالقول او بالفعل كما اذا هرب كما في الكافي وقيد بالاقرار لانه لو ثبت الزنا بالبينة فهرب في حال
الرجم اتبع بالحجارة حتى يموت عليه كذا في الحاوي وانكار الاقرار رجوع كانكار الردة توبة قال في الخانية رجل اقر عند
القاضي بالزنا اربع مرات فامر القاضي برجمه فقال والله ما اقررت بشيء يدرأ عنه الحد انتهى وكذا يصح الرجوع عن
الاقرار بالاحصان لانه لما صار شرطا للحد صار حقا لله تعالى فصح الرجوع عنه لعدم المكذب كذا في الكشف الكبير
من بحث العلامة وقد ظهر بما ذكرنا انه يصح الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة كحد الشرب والسرقة قوله

الحاوي

وندب تلقينه بلعلك قبلت او لمست او وطئت بشبهة لحديث ماعز في البخاري لعلك قبلت او غمزت او نظرت وقال
في الاصل ينبغي ان يقول له لعلك تزوجتها او وطئتها بشبهة والمقصود ان يلقنه ما يكون ذكره دارئا ليذكره كائنا
ما كان كما قال عليه السلام للسارق الذي جيء به اليه اسرقت وما اخاله سرق اي وما اظنه سرق تلقينا له ليرجع
وبهذا علم ان الزاني لو ادعى انها زوجته سقط الحد عنه وان كانت زوجة للغير ولا يكلف اقامة البينة للشبهة كما
لو ادعى السارق ان العين مملوكة له سقط القطع بمجرد دعواه وفي المحيط لو تزوج المزني بها او اشتراها لا يسقط
الحد في ظاهر الرواية لانه لا شبهة له وقت الفعل **قوله** فان كان محصنا رجمه في فضاء حتى يموت لانه عليه السلام رجم
ماعزا وكان قد احصن وقال في الحديث المعروف وزنا بعد احصان وعلى هذا اجماع الصحابة وانكار الخوارج الرجم
باطل لانهم ان انكروا حجية اجماع الصحابة فجهل مركب بالدليل بل هو اجماع قطعي وان انكروا وقوعه من رسول الله صلى
الله عليه وسلم لانكارهم حجية خبر الواحد فهو بعد بطلانه بالدليل ليس مما نحن فيه لان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى
الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة علي وجود حاتم والاحاد في تفاصيل صوره وخصوصياته كذا في فتح القدير واما
يرجم في الفضاء لحديث البخاري ان ماعزا رجم بالمصلى وفي مسلم فانطلقنا به الى بقيع الغرقد فان المصلى كان به وهو مصلى
الجنائز وفي المحيط المقضي برجمه اذا قتله انسان او فقأ عينه لا شيء عليه ولو قتل قبل القضاء يجب القصاص ان كان عمدا
والدية ان كان خطأ **قوله** يبدأ الشهود به اي بالرجم يعني على وجه الشرط ولو بحصاة صغيرة هكذا روي عن علي رضي
الله عنه ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته احتيال للدرء وقال الشافعي
لا يشترط بداءتهم اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه
اتلاف **قوله** فان ابوا سقط اي امتنع الشهود من الابتداء سقط الحد لانه دلالة الرجوع وكذا اذا ماتوا او غابوا في ظاهر
الرواية لفوات الشرط ولا يحد الشهود عليهم لو امتنعوا لانه دلالة الرجوع لا صريحه وامتناع البعض او غيبته كالكل وكذا
اذا خرج بعض الشهود عن الاهلية بارتداد او عمى او خرس او فسق او قذف سواء قبل القضاء او بعده لان الامضاء من القضاء
في الحدود واما قطع اليد من فان كان بعد الشهادة امتنعا لاقامة وان انقطع قبلها رمى القاضي بحضرتهم لانهم
اذا كانوا مقطوعي الايدي لم يستحق البداءة بهم وان قطعوا بعدها فقد استحقت وهكذا يفيد ان كون الابتداء بهم شرطا
انما هو عند قدرتهم على الرجم وفي الظهيرية وان كان الشهود مرضى لا يستطيعون الرمي وقد حضروا رمى القاضي ثم
رمى الناس وقال ابو يوسف يقام عليه الرجم وان لم يحضر الشهود وان حضروا ولم يرجموا رجم الامام ثم الناس وقيد
المصنف بالرجم لان ما سوى الرجم من الحدود لا يجب الابتداء لا من الشهود ولا من الامام كذا في الظهيرية **قوله** ثم الامام
ثم الناس هكذا روي عن علي رضي الله عنه وارضاه ويقصدون بذلك مقتله الا من كان منهم ذا رحم محرم منه فانه لا
يقصد مقتله فان بغيره كفاية كذا في التبيين وغيره وظاهره انه يرجمه ولا يقصد مقتله مع ان ظاهر المحيط انه لا يرجم
اصلا فانه قال ويكره لذي الرحم المحرم ان يلي اقامة الحد والرجم انتهى ولم يذكر المصنف ان الامام اذا امتنع من الرجم بعد
الشهود انه يسقط الحد وقياسه السقوط قال في فتح القدير واعلم ان مقتضى ما ذكر انه لو بدأ الشهود فيما اذا ثبت بالشهادة
يجب ان يثني الامام فلو لم يثن الامام يسقط الحد لاتحاد الماخذ فيهما انتهى وفي الظهيرية والقاضي اذا امر الناس برجم
الزاني وسعهم ان يرجموه وان لم يعاينوا اداء الشهادة **وروي ابن سماعة** عن محمد انه قال هذا اذا كان القاضي فقيها عدلا
اما اذا كان فقيها غير عدل او كان عدلا غير فقيه فلا يسعهم ان يرجموه حتى يعاينوا اداء الشهادة انتهى **قوله** ويبدأ
الامام لو مقرا ثم الناس كذا روي عن علي رضي الله عنه ورمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل
الحمصة وكانت قد اعترفت بالزنا ولم يذكر المصنف ان الامام لو لم يبدأ هل يحل للناس الرمي قال في فتح القدير واعلم
ان مقتضى هذا انه لو امتنع الامام لا يحل للقوم رجمه ولو امرهم لعلمهم بفوات شرط الرجم وهو منتف برجم ماعز فان
القطع بانه عليه السلام لم يحضره بل رجمه الناس بامره عليه السلام **ويمكن الجواب** بان تحقيقه ما دل عليه قول
علي رضي الله عنه انه يجب على الامام ان يأمرهم بالابتداء احتيالا للثبوت دلالة الرجوع وعدمه وان يبتدأ هو في الاقرار
لينكشف للناس انه لم يقصر في امر القاضي بان لم يتساهل في بعض شروط القضاء بالحد فاذا امتنع حينئذ ظهرت
امارة الرجوع وفي الحاوي وينبغي للناس ان يصفوا عند الرجم كصفوف الصلاة وكلما رجم قوم تأخروا وتقدم غيرهم
ورجموا انتهى **قوله** ولو غير محصن جلد مائة لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
الا انه انتسخ في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولا به ويكفينا في تعيين الناسخ القطع برجم النبي صلى الله عليه و[سلم]

بقوله

فيكون من نسخ الكتاب بالسنة القطعية **قوله** ونصف للعبد اي نصف جلد المائة للعبد الزاني فيجلد خمسين سوطا
لقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والمراد به الجلد لان الرجم لا يتنصف واذا ثبت
التنصيف في الاماء لوجود الرق ثبت في العبيد دلالة وما في التبيين من ان العبيد دخلوا في اللفظ وان التغليب مخالف
لما في الاصول من ان الذكور لا يتبع الاناث حتى لو قال امنوني على بناتي لا يدخل الذكور بخلاف امنوني على بني عم الذكور والاناث
قوله بسوط لا ثمرة له متوسطا اي لا عقدة له لان عليا رضي الله عنه لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته والمتوسط
بين المبرح وهو الجارح وغير المؤلم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار كذا في الهداية
وحاصله ان المؤلم غير الجارح **قوله** ونزع ثيابه وفرق على بدنه الا رأسه ووجهه وفرجه اي ونزع عنه ثيابه الا ما
يستر عورته لان عليا رضي الله عنه كان يأمر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ في ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه
على الشدة في الضرب وفي نزع الازار كشف العورة فيتوقاه وانما يفرق الضرب على اعضائه لان الجمع في عضو واحد قد
يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف وانما يتقي الاعضاء الثلاثة لقوله عليه السلام للذي امره بضرب الحد اتق الوجه
والمذاكير ولان الفرج مقتل والرأس مجمع الحواس وكذا الوجه وهو مجمع المحاسن ايضا فلا يؤمن فوات شيء منها بالضرب
وذلك اهلاك معنى فلا يشرع حدا وقال ابو يوسف يضرب الرأس ايضا رجع اليه وانما يضرب سوطا لقول ابي بكر
رضي الله عنه اضربوا الرأس فان فيه شيطانا قلنا تأويله انه قال ذلك فيمن ابيح قتله ويقال انه ورد في حربي كان
من دعاة الكفرة والاهلاك فيه مستحق **قوله** ويضرب الرجل قائما في الحدود غير ممدود لقول علي رضي الله عنه
يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا ولان مبنى اقامة الحد على التشهير والقيام ابلغ فيه ثم قوله غير ممدود
فقد قيل المد ان يلقى على الارض ويمد كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد السوط فيرفعه الضارب فوق رأسه وقيل ان
يمده بعد الضرب وذلك كله لا يفعل لانه زيادة على المستحق **قوله** ولا ينزع ثيابها الا الفرو والحشو لان في
تجريدها كشف العورة والفرو والحشو يمنعان وصول الالم الى الجسد والستر حاصل بدونهما فلا حاجة اليهما
فينزعان ليصل الالم الى البدن **قوله** وتضرب جالسة لاثر علي رضي الله عنه ولانها عورة فلو ضربت قائمة لا يؤمن
كشف عورتها **قوله** ويحفر لها في الرجم لانه لا بأس ان يحفر له وحفر للغامدية وهو بيان للجواز والا فلا بأس
بترك الحفر لها لانه عليه السلام لم يأمر بذلك والامساك غير مشروع في المرجوم **قوله** ولا يحد عبده الا
باذن امامه لقوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر منها الحدود ولان الحد حق الله تعالى لان المقصود منه اخلاء
العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد فليستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه
بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه قيد بالحد لان المولى يعزر عبده بلا
اذن الامام لانه حق العبد وهو المالك والمقصود منه التأديب ولهذا يعزر الصبي والدابة ويقبل فيه
الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال ويصح فيه العفو **قوله** واحصان الرجم الحرية والتكليف
شرط لكون الفعل زنا وانما جعله شرط الاحصان لاجل قوله وهما بصفة الاحصان والا ففعل الصبي والمجنون
ليس بزنا اصلا ولا الكافر للحديث من اشرك بالله فليس بمحصن ورجمه عليه السلام اليهوديين انما كان بحكم التوراة
قبل نزول اية الجلد ثم نسخ ولا من لم يتزوج لعدم تمكنه من الوطء الحلال ولا من تزوج ولم يدخل بها للحديث الثيب
بالثيب والثيابة لا تكون بغير دخول ولانه لم يستغن عن الزنا والدخول الحشفة او قدرها ولا يشترط الانزال
كما في الغسل لانه شبع ولا من دخل بغير المحصنة كمن دخل بذمية او امة او صغيرة او مجنونة لوجود النفرة
عن نكاح هؤلاء لعدم تكامل النعمة لان من دخل بامرأة محصنة ولم يكن محصنا وقته وصار محصنا وقت الزنا لما
ذكرنا من عدم تكامل النعمة ولو زال الاحصان بعد ثبوته بالجنون والعته يعود محصنا اذا افاق وعند ابي يوسف
لا يعود حتى يدخل بامرأته بعد الافاقة وفي فتاوى قارئ الهداية المسماة بالسراجية اذا سرق الذمي او زنى ثم اسلم
ان ثبت ذلك عليه باقراره او بشهادة المسلمين لا يدرأ عنه الحد وان ثبت بشهادة اهل الذمة فاسلم لا يقام عليه الحد
ويسقط عنه وفي الحاوي القدسي ولو شهد عليه اربعة بالزنا فانكر الاحصان وله امرأة قد ولدت منه فانه يرجم
وان لم تكن ولدت وشهد بالاحصان رجلان او رجل وامرأتان رجم انتهى **قوله** ولا جمع بين جلد ورجم ولا بين جلد
ونفي لانه عليه السلام لم يجمع بين الجلد والرجم ولان الجلد يعرى عن المقصود مع الرجم لان زجر غيره يحصل بالرجم
اذ هو في العقوبة اقصاها وزجره بعد هلاكه واما عدم الجمع بين الجلد والنفي وهو التغريب فلان الله تعالى

جعل الجلد كل الموجب في قوله تعالى فاجلدوا رجوعا الى حرف الفاء او الى كونه كل المذكور ولان في التغريب فتح باب الزنا
لانعدام الاستحيا من العشيرة ثم فيه قطع مواد البقاء فربما تتخذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه الزنا وهذه الجهة
مرجحة لقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة والحديث وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
منسوخ كشطره وهو قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وقد عرف طريقه في موضعه قال الا
اذا راى الامام مصلحة فيغربه على قدر ما يرى وذلك تعزير وسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي
فيه الى الامام وعليه يحمل النفي المروي عن بعض الصحابة كذا في الهداية وهو المراد بقوله في المختصر ولو غرب بما يرى
صح اي جاز وفسر التغريب في النهاية بالحبس وهو احسن واسكن للفتنة من نفيه الى اقليم اخر لانه بالنفي يعود مفسدا
كما كان ولهذا كان الحبس حدا في ابتداء الاسلام دون النفي وحمل النفي المذكور في قطاع الطريق عليه وفي الظهيرية
والزاني اذا ضرب الحد لا يحبس والسارق اذا قطع يحبس الى ان يتوب انتهى وظاهر كلامهم هنا ان السياسة لا يفعلها
الا الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي قوله والمريض يرجم ولا يجلد حتى يبرأ لان الاتلاف مستحق
في الرجم فلا يمتنع بسبب المرض وفي الجلد غير مستحق وهو في حالة المرض يفضي الى الهلاك ولهذا لا يقام القطع عند شدة
الحر والبرد واستثنى في الظهيرية ان يكون مريضا وقع الياس عن برئه فحينئذ يقام عليه انتهى فيقيد بالمرض لانه لو كان
ضعيف الخلقة بحيث لا يرجى برؤه فخيف عليه الهلاك اذا ضرب يجلد جلدا خفيفا مقدار ما يحتمل لما روي ان رجلا
ضعيفا زنى فذكر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ذلك الرجل مسلما فقال عليه السلام
اضربوه حده فقالوا يا رسول الله انه ضعيف بحيث لو ضربناه مائة قتلناه فقال عليه السلام خذوا عثكالا فيه
مائة شمراخ ثم اضربوه ضربة واحدة قال ففعلوا رواه احمد وابن ماجه والعثكال والعثكول عنقود النخل والشمراخ
شعبة منه وهو بالعين المهملة والثاء المثلثة كذا في المغرب قوله والحامل لا تحد حتى تلد وتخرج من نفاسها لو كان حدها
الجلد لان النفاس نوع مرض فيؤخر الى زمان البرء بخلاف الحد لانه لو كان حدها الرجم رجمت اذا ولدت من غير تاخير لان
التاخير لاجل الولد وقد انفصل وعن ابي حنيفة ان الرجم يؤخر الى ان يستغني ولدها عنها اذا لم يكن احد يقوم
بتربيته لان في التاخير صيانة الولد عن الضياع وقد روي انه عليه السلام قال للغامدية بعدما وضعت ارجعي
حتى يستغني ولدك وظاهر المختار ان هذه الرواية هي المذهب فانه اقتصر عليها ولم يذكر المصنف هنا حبسها اذا كانت
حاملا قال في الهداية ثم الحبلى تحبس الى ان تلد ان كان الحد ثابتا بالبينة كيلا تهرب بخلاف الاقرار

باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه

قد قرر حقيقة الزنا وهو الذي يوجب الحد وهذا الباب لتفاصيله ثم بدا ببيان الشبهة وهي ما يشبه الثابت
انها ثلاثة انواع شبهة في المحل وشبهة في الفعل وشبهة في العقد قال الامام الاسبيجابي الاصل انه متى ادعى شبهة
واقام البينة عليها سقط الحد فبمجرد الدعوى يسقط ايضا الا في الاكراه خاصة لا يسقط الحد حتى يقيم البينة على
الاكراه انتهى قوله لا حد لشبهة المحل وان ظن حرمته كوطء امة ولده وولد ولده ومعتدة الكنايات لان الشبهة
اذا كانت في الموطوءة يثبت الملك فيها من وجه فلم يبق معه اسم الزنا فامتنع الحد على التقادير كلها وهي تتحقق بقيام الدليل
النافي للحرمة في ذاته ولا تتوقف على ظن الجاني واعتقاده وبيانه ان قوله عليه السلام انت ومالك لابيك اقتضى الملك
في جارية الولد للاب لان اللام فيه للملك والمعتدة بالكناية في بينونتها اختلاف الصحابة فمذهب عمر انها رجعية
فاورث شبهة وان كان المختار قول علي رضي الله عنه قال الشارحون ومن هذا النوع مسائل منها الجارية المبيعة
في حق البائع قبل التسليم لانها في ضمانه ويده وتعود الى ملكه بالهلاك قبل التسليم وكذا في البيع الفاسد قبل
القبض وبعده اما قبله فلبقاء الملك واما بعده فلان له الفسخ فله حق الملك فيها وكذا اذا كان بشرط الخيار
سواء كان الخيار للبائع او للمشتري فان كان للبائع فلبقاء ملكه وان كان للمشتري فلان المبيع لم يخرج عن ملك بايعه
بالكلية ومنها جارية مكاتبه او عبده المأذون له وعليه دين يحيط بماله ورقبته لان له حقا في كسب عبده
فكان شبهة في حقه ومنها الجارية الممهورة قبل التسليم في حق الزوج لما ذكرنا من المعنى في المبيعة ومنها الجارية
المشتركة بينه وبين غيره لان ملكه في البعض ثابت حقيقة فالشبهة فيها اظهر ويدخل فيه وطء الرجل من الغانمين
قبل القسمة جارية من الغنيمة سواء كان بعد الاحراز بدار الاسلام او قبله لثبوت الحق له بالاستيلاء كذا في البدائع

ومنها

ومنها المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن لان استيفاء الدين يقع بها عند الهلاك وقد انعقد له سبب الملك
في الحال فصار كالمشتراة بشرط الخيار للبائع ففي هذه المواضع لا يجب الحد وان قال علمت انها علي حرام لما ذكرنا قال
في فتح القدير وينبغي ان يزاد جاريته التي هي اخته من الرضاع وجاريته قبل الاستبراء والاستقراء يفيدك غير ذلك
ايضا كالزوجة التي حرمت بردتها او مطاوعتها لابنه او جماعه لامها ثم جامعها وهو يعلم انها عليه حرام فلا
حد عليه ولا على قاذفه لان بعض الائمة لم يحرم به فاستحسن ان يدرا بذلك الحد فالاقتصار على الستة لا فائدة
فيه انتهى وفي الظهيرية رجل غصب جارية وزنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه وعلى قياس قول ابي حنيفة ومحمد لا
يسقط الحد وعلى قياس ما روي عن ابي يوسف ينبغي ان يسقط كما ذكر في المسئلة التي تليه رجل زنى بامة ثم اشتراها
ذكر في ظاهر الرواية انه يحد وروي عن ابي يوسف انه يسقط الحد وذكر اصحاب الاملاء عن ابي يوسف من زنى
بامراة ثم تزوجها او بامة ثم اشتراها لا حد عليه عند ابي حنيفة وعليه الحد في قول ابي يوسف وذكر ابن سماعة
في نوادره على عكس هذا وقال على قول ابي حنيفة ومحمد عليه الحد في الوجهين وعند ابي يوسف لا حد عليه في الوجهين
وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اذا زنى بامة ثم اشتراها فلا حد عليه وان زنى بحرة ثم تزوجها فعليه الحد والفرق
بين النكاح والشراء انه بالشراء ملك عينها وملك العين في الحل سبب لملك الحل فيجعل الطارئ قبل الاستيفاء
كالمقترن بالسبب كما في باب السرقة فان السارق اذا ملك المسروق قبل القطع يمتنع القطع واما بالنكاح فلا يملك
عين المراة وانما يثبت له ملك الاستيفاء ولهذا لو وطئت المنكوحة بالشبهة كان العقر لها فلا يورث ذلك شبهة
فيما تقدم استيفاؤه منها فلا يسقط الحد عنه واذا زنى بامة ثم قال اشتريتها وصاحبها فيها بالخيار وقال مولاها
كذب لم ابعها لا حد عليه واذا جنت الامة فزنى بها ولي الجناية فان قتلت رجلا عمدا فوطئها ولي القتيل ولم يدع شبهة
فان قال علمت انها علي حرام فانه لا يحد واما اذا قتلت رجلا خطا فوطئها ولي القتيل قبل ان يختار المولى شيئا
اجمعوا على انه اذا اختار الفداء بعد ذلك فانه يحد واما اذا اختار دفع الجارية فالقياس ان يحد وفي الاستحسان
لا يحد وبالقياس اخذ ابو حنيفة ومحمد وبالاستحسان اخذ ابو يوسف انتهى واطلق في الكنايات فشمل المختلعة وفي
المجتبى المختلعة ينبغي ان تكون كالمطلقة ثلاثا لحرمتها اجماعا وفي جامع النسفي لا حد عليه وان علم حرمتها لاختلاف
الصحابة في كونه بائنا انتهى قوله ولشبهة الفعل ان ظن حله كمعتدة الثلاث وامة ابويه وزوجته وسيدته
اي لا حد لاجل الشبهة في الفعل بشرط ان يظن ان الوطء حلال لان الملك والحق غير ثابت في هذا النوع لان حرمة
المطلقة ثلاثا مقطوع به فلم يبق له فيها ملك ولا حق غير انه بقي فيها بعض الاحكام كالنفقة والسكنى والمنع
من الخروج وثبوت النسب وحرمة اختها واربع سواها وعدم قبول شهادة كل منهما لصاحبه فحصل الاشتباه
لذلك فاورث شبهة عند ظن الحل لانه في موضع الاشتباه واطلق في الثلاث فشمل ما اذا اوقعها جملة او متفرقا
ولا اعتبار بخلاف من انكر وقوع الجملة لكونه مخالفا للقطعي كذا ذكر الشارحون وفيه نظر لما في صحيح مسلم من ان
الطلاق الثلاث كان واحدة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من خلافة عمر حتى امضى عمر رضي
الله عنه على الناس الثلاث وان كان العلماء قد اجابوا عنه واولوه فليس الدليل على وقوع الثلاث بكلمة واحدة
قطعيا فان قيل ان العلماء قد اجمعوا عليه قلنا قد خالف اهل الظاهر في ذلك كما نقلوه في كتاب الطلاق فينبغي
ان لا يحد وان علم الحرمة والدليل عليه ما ذكره في الهداية من كتاب النكاح في فصل المحرمات ان الحد لا يجب بوطء
المطلقة طلاقا بائنا واحدة او ثلاثا مع العلم بالحرمة على اشارة كتاب الطلاق وعلى عبارة كتاب الحدود يجب
لان الملك قد زال في حق الحل فيتحقق الزنا انتهى وينبغي ان تحمل اشارة كتاب الطلاق على ما اذا اوقعها بكلمة واحدة
وعبارة كتاب الحدود على ما اذا اوقعها متفرقة لما ذكرناه توفيقا بينهما كما لا يخفى واما الزنا بامة ابويه وزوجته
وسيدته فلانه لا ملك له ولا حق ملك فيها غير ان الانبساط يجري بينهم في الانتفاع بالاموال والرضا بذلك عادة
وهي تجوز الانتفاع بالمال شرعا فاذا ظن الوطء من هذا القبيل يعذر لان وطء الجواري من قبيل الاستخدام فيشتبه
الحال والاشتباه في محله معذور فيه ولهذه المسائل اخوات منها المطلقة على مال لان حرمتها ثابتة بالاجماع
فصارت كالمطلقة ثلاثا كذا ذكره الشارحون ومرادهم الطلاق على مال بغير لفظ الخلع اما اذا كان بلفظه فقد
قدمنا الاختلاف فيه وان الصحابة اختلفوا فيه لكن في البدائع ولو خالعها او طلقها على مال فوطئها في العدة
ذكر الكرخي انه ينبغي ان يكون الحكم فيه كالحكم في المطلقة ثلاثا وهو الصحيح لان زوال الملك بالخلع والطلاق على مال

مجمع عليه فلم تتحقق الشبهة احدا لا اذا ادعى الاشتباه ومنها ام الولد اذا اعتقها مولاها لثبوت حرمتها بالاجماع
وتثبت الشبهة عند الاشتباه لبقاء اثر الفراش وهي العدة ومنها الجارية المرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الحدود
فاذا قال المرتهن علمت انها حرام ووطيها ففيه روايتان ففي رواية كتاب الرهن لاحد عليه وهو من النوع الاول لما
قدمنا وفي رواية كتاب الحدود يجب الحد قال في الهداية وهو الاصح وتبعه الشارحون وفي التبيين وهو المختار لان
الاستيفاء من عينها لا يتصور وانما يتصور من معانيها فلم يكن الوطي حاصلا في محل الاستيفاء لكن لما كان الاستيفاء سببا
لملك المال في الجملة وملك المال سبب لملك المتعة في الجملة حصل الاشتباه بخلاف المستاجرة وجارية الميت اذا وطيها
الغريم لان الاجارة لا تفيد المتعة بحال والغريم لا يملك عين التركة وانما يستوفي حقه من الثمن ولو تعلق حقه
بالعين لما جاز بيعها الا باذنه كالرهن والحاصل انه اذا ظن الحل فلا حد باتفاق الروايتين والخلاف فيما اذا علم الحرمة
والاصح وجوبه لكن ذكر في الايضاح رواية ثالثة انه يجب الحد وان قال ظننت انها حلال وان ظنه لا يعتبر قياسا
على وطي الغريم جارية الميت وهو مخالف لعامة الروايات كما في فتح القدير قال في الهداية والمستعير للرهن في هذا
بمنزلة المرتهن واما الجارية المستاجرة والعارية والوديعة فكجارية اخيه وسيأتي انه يحد وان ظن الحل كما في المحيط
والبدائع واطلق في ظن الحل فشمل ظن الرجل وظن الجارية فان ظناه فلا حد وان علما الحرمة وجب الحد وان ظنه الرجل
وعلمها الجارية او بالعكس فلا حد لان الشبهة اذا تمكنت في الفعل وفي احد الجانبين تتعدى الى الجانب الاخر ضرورة
كذا في المحيط **قوله** والنسب يثبت في الاول فقط اي يثبت النسب في شبهة المحل بالدعوة ولا يثبت في شبهة الفعل
وان ادعاه لان الفعل تمحض زنا في الثانية وان سقط الحد لامر راجع اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض في الاولى
للشبهة في المحل وقد قدم المصنف ان نسب ولد معتدة المبت يثبت اذا جاءت به لاقل من سنتين بغير دعوة ولسنتين فاكثر
لا يثبت الا بالدعوة وهو بعمومه يتناول المعتدة عن ثلاث طلقات فكان تخصيصا لقوله هنا فقط والحاصل انه لا يثبت
النسب في شبهة الفعل عند الدعوة الا في المطلقة ثلاثا والفرق ان الشبهة فيها شبهة في العقد بخلاف باقي محال شبهة
الاشتباه فانه لا شبهة عقد فيها فلا يثبت النسب بالدعوة وسيأتي ان من شبهة الاشتباه وطي امراة زفت وقال النساء
هي زوجتك ولم تكن زوجته معتمدا خبرهن وصرح الزيلعي بان النسب يثبت فيه بالدعوة كما سيأتي فتحرر ان النسب لا
يثبت في شبهة الفعل الا في موضعين **قوله** وحد بوطي امة اخيه وعمه وامراة وجدت في فراشه يعني سواء ظن الحل
او الحرمة لانه لا انبساط في مال الاخ والعم وكذا سائر المحارم سوى الولاد لما بينا ولا اشتباه في المراة الموجودة على فراشه
لطول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد ينام على فراشه غيرها من المحارم التي في بيتها واطلقه
فشمل البصير والاعمى لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا دعاها فاجابته وقالت انا زوجتك او انا فلانة
باسم زوجته فواقعها لان الاخبار دليل في التبيين وان جاءت بولد يثبت نسبه لما ذكرنا في المزفوفة ولو اجابته فقط
يحد لعدم ما يوجب السقوط واطلق في المراة فشمل المكرهة والطائعة فيحد لو اكرهها دونها ولا يجب المهر عندنا
قوله لا باجنبية زفت وقيل هي زوجتك اي لا يحد بوطي اجنبية زفت اليه وقال النساء هي زوجتك قضى
بذلك علي رضي الله عنه ولانه اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذ الانسان لا يميز بين امراته وبين غيرها
في اول الوهلة فصار كالمغرور لكن لا يحد قاذفه لان الملك منعدم حقيقة فبطل به احصانه كوطي جارية ابنه
فانه مسقط لاحصانه جعلنا ولا وظاهر كلام المصنف ان اخبار واحدة له بانها زوجته يكفي لاسقاط الحد عنه
لكن عبارة القدوري وقلن النساء بالجمع والظاهر انه ليس بشرط كما سنبينه لانه من المعاملات والواحد فيها يكفي
قوله وعليه مهر بذلك قضى علي رضي الله تعالى عنه وبالعدة لان الوطي في دار الاسلام لا يخلو عن الحد او المهر
وقد سقط الحد فتعين المهر وهو مهر المثل ولهذا قلنا في كل موضع سقط فيه مما ذكرنا يجب فيه المهر لما ذكرنا الا في
وطي جارية الابن وقد علقت منه وادعى نسبه لما ذكرنا في النكاح او وطي البائع المبيعة قبل التسليم ذكرها في الزيادات
وينبغي ان لا يجب بوطي جارية السيد لان المولى لا يجب له دين على عبده ولو قيل وجب ثم سقط فمستقيم على ما احتلفوا
في تزوج المولى عبده بجاريته كذا في التبيين ولا يرد ما لو زنا صبي بامراة بالغة مطاوعة قالوا لا حد على الصبي ولا مهر
عليه لاسقاطها حقها حيث مكنته لان المهر وجب لكنه سقط لما ذكرنا فلم يخل وطي عنهما وفي المجتبي مراهق تزوج
بالغة بغير اذن ابيه فوطيها ورد الاب النكاح فلا مهر على الصبي لان قوله غير معتبر واراد المصنف ان يكون
المهر لها عليه بذلك قضى علي رضي الله عنه بذلك خلافا لعمر رضي الله عنه حيث جعله في بيت المال كانه جعله

حق الشرع لما ان الحد حق له وهذا كالعوض عنه والمختار قول علي رضي الله عنه لان الوطي كالجناية عليها وارش الجنايات
للمجني عليه ولو كان عوضا عن الحد لوجب على المراة لان الحد ساقط عنها ولم يذكر المصنف ثبوت النسب فيها وقالوا يثبت
نسب الولد بالدعوة لكن اختلفوا ففي التبيين انه يثبت النسب وان كانت شبهة الاشتباه لعدم الملك وشبهه وفي فتح
القدير والاوجه انها شبهة دليل فان قول النساء هي زوجتك دليل شرعي مبيح للوطي فان قول الواحد مقبول في
المعاملات ولذا حل وطي الامة اذا جاءت الى رجل وقالت مولاي ارسلني اليك هدية فاذا كان دليلا غير صحيح في
الواقع اوجب الشبهة التي يثبت معها النسب انتهى **قوله** وبمحرم نكحها اي لا يجب الحد بوطي امراة محرم له عقد عليها
عند ابي حنيفة وقالا عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغو كما اذا اضيف الى الذكور
لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولابي حنيفة ان العقد صادف محله لان محل التصرف
ما يقبل مقصوده والانثى من بنات ادم قابلة للتوالد وهو المقصود وكان ينبغي ان ينعقد في حق جميع الاحكام
الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لا نفس الثابت وحاصل
الخلاف ان هذا العقد هل يوجب شبهة اولا ومداره انه هل ورد على ما هو محله اولا فعند الامام ورد على
ما هو محل لان المحلية ليست بقبول الحل بل بقبول المقاصد من العقد وهو ثابت ولذا صح من غيره عليها وعندهما
لا لان محل العقد ما يقبل حكمه وحكمه الحل وهذه من المحرمات في سائر الاحوال فكان الثابت صورة العقد
لا انعقاده وبتأمل يسير يظهر انهم لم يتواردوا على محل واحد في المحلية فحيث نفوا محليتها ارادوا بالنسبة الى
خصوص هذا العاقد اي ليست محلا لعقد هذا العاقد ولذا عللوه بعدم حلها ولا شك في حلها لغيره
بعقد النكاح لا لمحليتها للعقد من حيث هو والامام حيث اثبت محليتها اراد محليتها لنفس العقد لا بالنظر
الى خصوص عاقد ولذا علل بقبولها مقاصده ولا ينافيه قول الاصوليين ان النهي عن نكاح المحارم مجاز عن
النفي لعدم محله ولا قول الفقهاء ان محل النكاح الانثى من بني ادم التي ليست من المحرمات لانهم ارادوا نفي محليته
لعقد الناكح الخاص وانت علمت ان ابا حنيفة انما اثبت محليتها للنكاح في الجملة لا بالنظر الى خصوص ناكح لكن قد
اخذ الفقيه ابو الليث بقولهما قال في الواقعات ونحن ناخذ به ايضا وفي الخلاصة الفتوى على قولهما ووجه
ترجيحه ان تحقق الشبهة يقتضي تحقق الحل من وجه لان الشبهة لا محالة شبهة الحل لكن حلها ليس ثابتا من وجه
والا وجبت العدة وثبت النسب واطلق المصنف فشملها اذا كان عالما بالحرمة او لا ثم اعلم ان مسائلهم تدل
على ان من استحل ما حرم الله على وجه الظن لا يكفر وانما يكفر اذا اعتقد الحرام حلالا لا اذا ظنه حلالا الا ترى انهم قالوا
في نكاح المحرم لو ظن الحل فانه لا يحد بالاجماع ويعزر كما في الظهيرية وغيرها ولم يقل احد انه يكفر وكذا في نظائره وهو
نظير ما ذكره القرطبي في شرح مسلم ان ظن الغيب كظن جائز والمنال بوقوع شيء في المستقبل بتجربة امر عادي فهو ظن
صادق والممنوع هو ادعاء علم الغيب والظاهر ان ادعاء ظن الغيب حرام وليس بكفر بخلاف ادعاء علم الغيب فانه كفر وسنوضحه
ان شاء الله تعالى في باب الردة واشار المصنف الى ان المستاجرة للزنا لو وطيها فلا حد عليه لشبهة العقد عند الامام
لان المستوفى بالزنا المنفعة وهي المعقود عليه في الاجارة وقالا يحد كما سيأتي واطلق في المحرم فشمل المحرم نسبا ورضاعا
وصهرية واشار الى انه لو عقد على منكوحة الغير او معتدته او مطلقته الثلاث او امة على حرة او تزوج مجوسية
او امة بلا اذن سيدها او تزوج العبد بلا اذن سيده او تزوج خمسا في عقده فوطيهن او جمع بين اختين في عقد
فوطيهما والاخير لو كان متعاقبا بعد التزوج فانه لا حد بالوطي بالاولى وهو بالاتفاق على الاظهر اما عنده فظاهر
واما عندهما فلان الشبهة انما تنتفي عندهما اذا كان مجمعا على تحريمه وهي محرمة على التابيد وقيد بنفي الحد لان التعزير
واجب ان كان عالما قالوا يوجع بالضرب الشديد بما يكون من التعزير سياسة **قوله** وفي اجنبية في غير قبل وطي
اي لا يجب الحد في مسئلتين ايضا الاولى لو وطي امراة اجنبية في غير القبل فانه لا يحد الثانية لو لاط بصبي في
دبره فانه لا حد عليه ولا شك ان وطي الاجنبية في دبرها لواطة ايضا وهذا عند ابي حنيفة وقالا هو كالزنا
فيحد رجما محصنا وجلدا ان كان غير محصن لانه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه
تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة في موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار والتنكيس
من مكان مرتفع باتباع الحجارة ونحو ذلك ولا هو في معنى الزنا لانه ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب وكذا هو
اندر وقوعا لانعدام الداعي في احد الجانبين والداعي الى الزنا من الجانبين وما ورد في الحديث من الامر بقتل الفاعل

والمفعول به محمول على السياسة او على المستحل قال الزيلعي لو رأى الامام مصلحة في قتل من اعتاده جاز له قتله انتهى واعلم
انهم يكونون في حكم السياسة ان الامام يفعلها ولم يقولوا القاضي فظاهره ان القاضي ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل
بها قيد بعدم الحد لان التعزير واجب قالوا ويوجع ضربا وزاد في الجامع الصغير انه يودع في السجن قال في فتح القدير حتى يموت
او يتوب ولو اعتاد اللواطة قتله الامام محصنا كان او غير محصن سياسة وذكر العلامة الاكمل في شرح المشارق
ان اللواطة محرمة عقلا وشرعا وطبعا بخلاف الزنا فانه ليس بحرام طبعا فكانت اشد حرمة منه وانما لم يوجب الحد ابو حنيفة
فيها لعدم الدليل عليه لا لخفتها وانما عدم الوجوب فيها للتغليظ على الفاعل لان الحد مطهر على قول بعض العلماء
وفي فتح القدير وهل تكون اللواطة في الجنة اي هل يجوز كونها فيها قيل ان كان حرمتها عقلا وسمعا لا تكون وان سمعا فقط
جاز ان تكون والصحيح انها لا تكون فيها لانه تعالى استبعده واستقبحه فقال ما سبقكم بها من احد من العالمين وسماه
خبيثة فقال كانت تعمل الخبائث والجنة منزهة عنها انتهى وقيد بالاجنبية ليفيد ان فعله في عبده وجاريته بالاولى في عدم
وجوب الحد لكن قال في التبيين اذا فعل في عبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بالاجماع وانما يعزر لارتكابه المحظور وفي
الحاوي القدسي وتكلموا في هذا التعزير من الجلد ورميه من اعلى موضع وحبسه في انتن بقعة وغير ذلك سوى الاخصاء
والجب والجلد اصح انتهى وللواطة احكام اخر لا يجب بها العقد اي المهر ولا العدة في النكاح الفاسد ولا في المأتي بها
بشبهة ولا يحل للزوج الاول في النكاح الصحيح ولا تثبت بها الرجعة ولا حرمة المصاهرة عند الاكثر ولا الكفارة في رمضان
في رواية ولو قذف بها لا يحد خلافا لهما وكذا لو قذف امرأته بها لم يلاعن خلافا لهما وعن الصفار يكفر مستحلها عند الجمهور
كذا في المجتبى وقدمنا انه يجب الغسل بها على الفاعل والمفعول به قوله وبهيمة اي لا يحد بوطئ بهيمة لانه ليس في معنى
الزنا في كونه جناية وفي وجود الداعي لان الطبع السليم ينفر عنه والحامل عليه نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا
يجب ستره الا انه يعزر لما بينا والذي يروى انه تذبح البهيمة وتحرق فذلك لقطع التحدث به وليس بواجب قالوا ان كانت
الدابة مما لا يؤكل لحمها تذبح وتحرق لما ذكرنا وان كانت مما يؤكل تذبح وتؤكل عند ابي حنيفة وقالا تحرق هذه ايضا فاذا
كانت البهيمة للفاعل فان كانت لغيره ففي الخانية كان لصاحبها ان يدفعها اليه بالقيمة وفي التبيين يطالب صاحبها ان يدفعها
اليه بالقيمة ثم تذبح هكذا ذكروا ولا يعرف ذلك الا سماعا فيحمل عليه انتهى والظاهر انه لا يجبر على دفعها قوله وبزنى
في دار حرب او بغي اي لا يجب الحد بالزنا في دار الحرب او في دار البغي لقوله عليه السلام لا تقام الحدود في دار الحرب ولان
المقصود هو الانزجار وولاية الامام منقطعة فيها فيعرى الوجوب عن الفائدة اطلقه فافاد انه لا يقام بعد الخروج
ايضا لانها لم تنعقد موجبة فلا تنقلب موجبة قيد بدار الحرب والبغي لان من زنى في محل نزول العسكر فان من له
ولاية الاقامة بنفسه كالخليفة وامير مصر ان يقيم الحد عليه لانه تحت يده بخلاف امير العسكر والسرية لانه لم يفوض
اليهما الاقامة ويستثنى من كلام المصنف ما لو زنى في العسكر والعسكر في دار الحرب في ايام المحاربة قبل الفتح لان له ان
يقيمه للولاية حينئذ بخلاف ما اذا زنى واحد منهم خارج العسكر فانه لا يقيم الحد عليه قوله وبزنى حربي بذمية
في حقه اي لا يجب الحد بزنا رجل حربي مستأمن بذمية في حق الحربي المستأمن عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف اخرا
يحد لان المستأمن التزم احكامنا مدة مقامه في دارنا في المعاملات كما ان الذمي التزمها مدة عمره ويحد حد القذف ويقتل
قصاصا بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من اهل دارنا
ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به وانما التزم من الحكم ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق
العباد لانه لما طمع في الانصاف يلتزم الانتصاف والقصاص وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا فمحض حق الشرع قيد
بقوله في حقه لان الذمية تحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا تحد ايضا لان المرأة تابعة فامتناع الحد في حق
الاصل يوجب امتناعه في حق التبع كالبالغة اذا مكنت الصبي والمجنون ولنا ان فعل المستأمن زنا لانه مخاطب بالحرمات
على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها وقيد بالحربي لان الذمي
اذا زنى بحربية فانه يحد عندهما خلافا لمحمد والاصل لابي يوسف ان الحدود كلها تقام على المستأمن والمستأمنة الا
حد الشرب كما يقام على الذمي والذمية فسوى بين الذمي والحربي المستأمن والاصل عند الامام الاعظم انه لا يقام على
المستأمن والمستأمنة شيء من الحدود الا حد القذف بخلاف الذمي ومحمد يقول كذلك في جميع ما ذكرنا الا انه يقول
فعل الرجل اصل والمرأة تبع فالامتناع في الاصل امتناع في التبع فمحل الاختلاف في حد الزنا والسرقة واما
حد القذف فواجب اتفاقا وحد الشرب غير واجب اتفاقا وقيد بالذمية لانه لو زنى مستأمن بمستأمنة فلا حد عليهما

خلافا لابي يوسف والحاصل ان الزانيين اما مسلمان او ذميان او مستأمنان او احدهما مسلم والاخر ذمي وهو
صادق بصورتين او احدهما مسلم والاخر مستأمن وهو صادق بصورتين او احدهما ذمي والاخر مستأمن وهو صادق
بصورتين فهي تسع صور والحد واجب في الكل عند الامام الا في المستأمنين والا فيما اذا كان احدهما مستأمنا ابا كان
فلا حد عليه في ثلاث منها كما لا يخفى قوله وبزنى صبي ومجنون بمكلفة بخلاف عكسه اي لا يجب الحد اذا زنى صبي
او مجنون بمكلفة ويجب الحد اذا زنى بالغ بصبية او مجنونة لان فعل الزنا يتحقق منه وهي محل الفعل ولهذا يسمى هو
واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية بمعنى المرضية
او لكونها مسببة بالتمكين فتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه مؤثم على مباشرته
وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد وقد ذكر بعضهم ان كلما انتفى الحد عن المرأة وهو منقوض بزنا المكره
بالمطاوعة والمستأمن بالذمية والمسلمة فالاولى ان لا يجعل قاعدة لان الحكم في كل موضع بمقتضى الدليل قال في
التبيين وعبارات اصحابنا ان فعلها مع الصبي والمجنون ليس بزنا يشير الى ان احصانهما لا يسقط بذلك كما لا
يسقط احصان الصبي والمجنون حتى يجب الحد على قاذفهما بعد البلوغ والافاقة وقد قدمنا حكم المهر انتهى قوله
وبالزنا بمستأجرة اي لا يجب الحد بوطئ من استأجرها ليزني بها عند ابي حنيفة وقالا يجب الحد لعدم شبهة الملك
ولهذا لا يثبت النسب ولا تجب العدة وله ان الله تعالى سمى المهر اجرة بقوله تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن
فصار شبهة لان الشبهة ما يشبه الحقيقة لا الحقيقة فصار كما لو قال امهرتك كذا لازني بك قيد بان استأجرها
ليزني بها لانه لو استأجرها للخدمة فزنى بها يجب الحد اتفاقا لان العقد لم يضف الى المستوفى بالوطئ والعقد المضاف
الى محل يورث الشبهة في ذلك المحل لا في محل اخر قوله وبالاكراه اي لا يجب الحد بالزنا بالاكراه اطلقه فشمل ما اذا كان
المكره السلطان او غيره اما اذا كان المكره السلطان فكان ابو حنيفة اولا يقول عليه الحد وهو قول زفر لان الزنا من
الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الالة وهذا اية الطوع ووجه قوله الاخر ان السبب الملجئ قائم ظاهرا وهو قيام السيف
على راسه والانتشار دليل محتمل لانه قد يكون عن غير قصد كما في النائم فلا يزول اليقين بالمحتمل واما اذا اكرهه غير
السلطان فانه يحد عند الامام وقالا لا يحد لتحقق الاكراه من غير السلطان عندهما لان المؤثر خوف الهلاك ويتحقق
من غيره وله انه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان وبجماعة المسلمين ويمكنه دفع شره بنفسه
بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه
قالوا هذا اختلاف عصر وزمان لانه لم يكن في زمن ابي حنيفة لغير السلطان من القوة ما لا يمكن دفعها بالسلطان
وفي زمانهما ظهرت القوة لكل متغلب فيفتى بقولهما كذا في الهداية فلذا اطلق في المختصر قوله وباقرار ان انكره
الاخر اي لا يجب الحد باقرار احد الزانيين اذا انكره الاخر لان دعوى النكاح يحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين
فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لخطر البضع اطلقه فشمل ما اذا قال المنكر ما زنا اصلا او قال تزوجت
وشمل ما اذا كان المنكر الرجل او المرأة وهو قول الامام وقالا ان ادعى المنكر منهما الشبهة بان قال تزوجته فهو كما قاله
وان انكر بان قال ما زنيت ولم يدع ما يسقط الحد وجب على المقر الحد دون المنكر وحاصل دليل الامام ان الزنا فعل
مشترك بينهما قائم بهما فانتفاؤه عن احدهما يورث شبهة في الاخر واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما لامر البضع وان
كانت هي منكرة للنكاح لانه من ضرورة سقوط الحد واشار المصنف الى انه لو زنا بامرأة خرساء لا حد على واحد منهما
قال في الاصل وجعل الجواب في الخرساء كالجواب فيما اذا كانت المرأة ناطقة فادعت المرأة النكاح بخلاف ما اذا كانت
المرأة مجنونة او صبية يجامع مثلها كان على الرجل الحد وبخلاف ما اذا كانت المرأة غائبة واقر الرجل انه زنى بها
او شهد عليه الشهود فانه يقام الحد على الرجل كذا في الظهيرية قوله ومن زنى بامة فقتلها لزم الحد والقيمة
معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفر على كل واحد منهما حكمها وعن ابي يوسف انه لا يحد لان تقرر ضمان
القيمة سبب لملك الامة وصار كما اذا اشتراها بعدما زنا بها وهو على هذا الخلاف واعتراض سبب الملك قبل
اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو
كان يوجبه انما يوجبه في العين كما في هبة المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا
فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة وهذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها حيث يجب عليه قيمتها ويسقط
الحد لان الملك هنا يثبت في الجثة العمياء وهي عين فاورث شبهة واشار المصنف الى انه لو زنى بحرة فقتلها به يجب الحد

عليه اتفاقا لان الحرة لا تملك بالضمان وان لم يقتلها وانما افضاها بان اختلط المسلكان فان كانت كبيرة مطاوعة
له من غير دعوى شبهة فعليهما الحد ولا شيء عليه في الافضاء لرضاها به ولا مهر لها لوجوب الحد وان كان مع دعوى شبهة
فلا حد ولا شيء في الافضاء ويجب العقر وان كانت مكرهة من غير دعوى شبهة فعليه الحد دونها ولا مهر لها ثم ينظر في
الافضاء فان لم يستمسك بولها فعليه دية المراة كاملة لانه فوت جنس المنفعة على الكمال وان كان يستمسك بولها
حد وضمن ثلث الدية لان الجناية جائفة وان كان مع دعوى شبهة فلا حد عليهما وان كان البول يستمسك فعليه
ثلث الدية ويجب المهر في ظاهر الرواية وان لم يستمسك فعليه الدية كاملة ولا يجب المهر عندهما خلافا لمحمد وان كانت
صغيرة يجامع مثلها فهي كالكبيرة فيما ذكرنا الا في حق سقوط الارش برضاها وان كانت صغيرة لا يجامع مثلها
فان كانت يستمسك بولها لزمه ثلث الدية والمهر كاملا ولا حد عليه لتمكن القصور في معنى الزنا وهو الايلاج في محل
المشتهاة ولهذا لا يثبت به حرمة المصاهرة والوطي الحرام في دار الاسلام يوجب المهر اذا انتفى الحد فيجب ثلث الدية
لكونه جائفة على ما بينا وان كان لا يستمسك ضمن الدية ولا يضمن المهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يضمن المهر
ايضا لما ذكرنا **ولنا** ان الدية ضمان كل العضو والمهر ضمان جزء منه وضمان الجزء يدخل في ضمان الكل اذا كانا في عضو
واحد كما اذا قطع اصبع انسان ثم قطع كفه قبل البرء يدخل ارش الاصبع في ارش الكف ويسقط احصانه بهذا الوطي
لوجود صورة الزنا وهو الوطي الحرام وفي المحيط لو كسر فخذ امراة في الزنا او جرحها ضمن الدية في ماله وحد لانه شبه
العمد وفي شبه العمد تجب الدية في ماله معنى به فيما دون النفس وان جنى لامة فزنى بها والجناية فان كانت الجناية
توجب القصاص بان قتل نفسها عمدا فلا حد عليه وعليه العقر لان من العلماء من قال لا يملكها في هذه الصورة
فاورث شبهة وان كانت الجناية لا توجب القصاص فان فداها المولى يجب عليه الحد بالاتفاق لان الزاني لم يملك الجثة
وان دفعها بالجناية فعلى الخلاف وفي الفوايد الظهيرية لو غصبها ثم زنى بها ثم ضمن قيمتها فلا حد عليه عندهم جميعا
خلافا للشافعي اما لو زنى بها ثم غصبها وضمن قيمتها لم يسقط الحد وفي جامع قاضيخان لو زنى بحرة ثم نكحها لا يسقط الحد
بالاتفاق **قوله** والخليفة يؤخذ بالقصاص والاموال لا بالحد لان الاول حقوق العباد لما ان حق استيفائها
لمن له الحق فيكون الامام فيه كغيره وان احتاج الى المنعة فالمسلمون منعته فيقدر بهم على الاستيفاء فكان الوجوب مفيدا
وبهذا تعلم انه يجوز الاستيفاء القصاص بدون قضاء القاضي والقضاء لتمكين الولي من استيفائه لا انه شرط كما صرح
به واما الثاني اعني الحدود فانما لا تقام عليه لان الحد حق الله تعالى والامام هو المكلف باقامته لتعذر اقامته على نفسه
لان اقامته بطريق الخزي والنكال ولا يفعل ذلك احد بنفسه ولا ولاية لاحد عليه ليستوفيه وفائدة الايجاب
الاستيفاء فاذا تعذر لم يجب وفعل نائبه كفعله لانه بامره اطلق في الحد فشمل حد القذف لان المغلب فيه حق الشرع
فكان كبقية الحدود والمراد بالخليفة الامام الذي ليس فوقه امام وقيد به احترازا عن امير البلدة فانه يقام عليه
الحدود بامر الامام

باب الشهادة على الزنا والرجوع عنها

شهدوا بحد متقادم سوى حد القذف لم يحد او شهدوا بسبب حد وهو الزنا او السرقة او شرب الخمر لا بنفس الحد
والاصل ان الحدود الخالصة حقا لله تعالى تبطل بالتقادم لان الشاهد مخير بين حسبتين اداء الشهادة والستر
فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته او لعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير
لا للستر يصير فاسقا اثما فتيقنا بالمانع بخلاف التقادم في حد القذف لان فيه حق العبد لما فيه من دفع العار عنه
ولهذا لا يصح رجوعه بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد ولان الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام
الدعوى فلا يوجب تفسيقهم ولا يرد حد السرقة لان الدعوى ليس بشرط للحد لانه خالص حق الله تعالى على ما مر وانما شرط
للمال ولان الحكم يدار على كون الحد حقا لله تعالى فلا يعتبر وجود التهمة في كل فرد ولان السرقة تقام على الاستسرار على غرة
من المالك فيجب على الشاهد اعلامه وبالكتمان يصير فاسقا اثما واشار المصنف رحمه الله بكون التقادم مبطلا لها
الى ان التقادم يمنع الاقامة بعد القضاء حتى لو هرب بعد ما ضرب بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا يقام عليه
لان الامضاء من القضاء في باب الحدود فلا بد من قيام الشهادة حال الاستيفاء وبالتقادم لم تبق الشهادة فلا يصح هذا
القضاء الذي هو الاستيفاء وقيد بالشهادة لانه لو اقر بسبب حد متقادم حد لانتفاء العلة لان الانسان لا يعادي نفسه
الا في حد الشرب عند ابي حنيفة وابي يوسف فان التقادم فيه يبطل الاقرار كذا في غاية البيان ولم يفسر المصنف التقادم

لان الامام الاعظم لم يقدره بشيء وانما فوضه الى راي القاضي في كل عصر لكن الاصح ما عن محمد انه يقدره بشهر لان ما دونه
عاجل وهو مروي عنهما وقد اعتبره محمد في شرب الخمر ايضا وعندهما يقدر بزوال الرائحة فلو شهدوا عليه بالشرب
بعدها لا تقبل وقد جزم به المصنف في بابه فظاهره كغيره انه المختار فعليه ان الاصح اعتبار الشهر الا في شرب الخمر
ولم يبين المصنف كون التقادم لبعد المكان عن القاضي لان العذر لا يختص به بل يكون بنحو مرض او خوف طريق
وحاصله ان كل شيء منع الشاهد من المسارعة الى الشهادة فهو عذر يقدر به ولم يذكر المصنف وجوب الحد على الشهود
اذا شهدوا بزنا متقادم ذكر في الخانية لو شهدوا بزنا متقادم اختلفوا فيه قال بعضهم يحد الشهود حد القذف وقال
بعضهم لا يحدون انتهى **قوله** ويضمن المال يعني في صورة شهادتهم بسرقة متقادمة لان الدعوى شرط في حقوق
العباد فتاخير الشهادة لتاخير الدعوى لا يلزم فيه فسق ولا تهمة ولذا لم يبطل حد القذف بالتقادم وان كان
الغالب فيه حق الله تعالى على الاصح لتوقفه على الدعوى اطلقه فشمل ما اذا كان تاخير الشهادة لعدم الدعوى بسبب
عدم علم صاحب المال او لطلبه الستر او لكتمان الشهادة بعد طلبه الشهادة منهم وينبغي ان لا تقبل شهادتهم
في حق المال ايضا في الوجه الثاني لفسقهم بالكتمان واعلم ان قولهم بضمان المال مع تصريحهم بوجود التهمة في شهادتهم
مع التقادم مشكل لتصريحهم في كتاب الشهادات بانه لا شهادة لمتهم سواء كانت في الاموال او في غيرها الا ان يقال ان
التهمة غير محققة وانما الموجود الشبهة والمال يثبت مع الشبهة بخلاف الحد **قوله** ولو شهدوا بزناه بغايبة حد
بخلاف السرقة اي لو شهدوا انه سرق من فلان وهو غايب لم يقطع والفرق ان بالغيبة تنعدم الدعوى وهي شرط في
السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم لانه شبهة الشبهة واعتبارها يؤدي الى سد
باب الحدود لان المقر يحتمل ان يرجع ورجوعه شبهة فيدرا به الحد واحتمال رجوعه شبهة الشبهة فلا يسقطه وكذا البينة
يحتمل رجوعها ورجوعها حقيقة شبهة واحتماله شبهة الشبهة واشار المصنف الى انه لو اقر انه زنا بفلانة وهي غايبة
فانه يحد بالاولى ولانه عليه السلام رجم ماعزا والغامدية حين اقرا بالزنا بغايبين وقيد بالزنا لانه لو كان القصاص
بين شريكين وكان احدهما غايبا لا يمكن الحاضر من الاستيفاء لاحتمال العفو من الغايب وهو حقيقة المسقط واحتماله
يكون شبهة المسقط لا شبهة الشبهة **قوله** وان اقر بالزنا بمجهولة حد وان شهدوا عليه بذلك لا اي شهدوا
عليه انه زنا بامراة لا يعرفونها لا يحد لاحتمال انها امراته او امته ولا اعتبار باحتمال ان تكون امته بالميراث ولا
يعرفها لانه ثابت في المعروفة كالمجهولة واعتباره يؤدي الى انسداد باب الحدود وفي كافي الحاكم الشهيد وان قال
المشهود عليه ان التي رايتموها معي ليست لي بامراة ولا خادم لم يحد ايضا وذلك لانها يتصور ان تكون امة ابنه او منكوحة
نكاحا فاسدا انتهى وهذا التعليل اولى مما علل به لعدم الوجوب من انه اقرار مرة واحدة لانه يقتضي انه لو قال
هذه المقالة اربعا حد وليس كذلك وفي الخانية لو قالوا زنا بامراة لا يعرفها ثم قالوا بفلانة فانه لا يحد الرجل
ولا الشهود انتهى **قوله** كاختلافهم في طوعها او في البلد ولو على كل زنا اربعة بيان لمسئلتين لا حد فيهما الاولى
لو اختلف الشهود في طوع المراة فشهد اثنان انه استكرهها واثنان انها طاوعته وعدم وجوب الحد عليهما قول
الامام وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهم على الموجب عليه وانفراد احد الفريقين بزيادة جناية وهو الاكراه
بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط لتحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهم وله انه اختلف المشهود عليه لان
الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لها وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي
الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك اطلقه فشمل ما اذا شهد ثلاثة بالطواعية
وواحد بالاكراه وعكسه لكن في الوجه الاول يحد الثلاثة حد القذف لعدم سقوط احصانها بشهادة الفرد
وعند الامام لا يحدون في الوجوه الثلاثة لان اتفاق الاربعة على النسبة الى الزنا بلفظ الشهادة مخرج لكلامهم
من ان يكون قذفا الثانية لو اختلفوا في البلد الذي وقع فيه الزنا فهو على وجهين احدهما ان يشهد اثنان انه زنا
بها بالكوفة واثنان انه زنا بها بالبصرة فلا حد عليهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم
يتم على واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمراة
وعلى هذا الخلاف اذا جاء القاذف باربعة شهداء فشهد اثنان انه زنى في بلد واخران انه زنى في بلد اخر وثانيهما انه
يتم نصاب الشهادة بالزنا في كل بلد وهو على وجهين احدهما ان يذكروا وقتا واحدا مع تباعد المكانين كما اذا شهد اربعة
انه زنا بها بالبصرة وقت طلوع الشمس في اليوم الفلاني من الشهر الفلاني من السنة الفلانية واربعة انه زنى بها

بالكوفة في الوقت المذكور بعينه وفي هذه لا حد عليهما وهو المراد بقوله ولو على كل زنا اربعة لتيقننا بكذب احدهما لان
الشخص الواحد لا يكون في ساعة واحدة في مكانين متباعدين ولا يعرف الصادق من الكاذب فيعجز القاضي عن الحكم بهما
للتعارض ولتهمة الكذب ولا يحد الشهود ايضا لان كل واحد منهما تام به نصاب الشهادة واحتمل الصدق وانما ينتفي
المكانان مع اتحاد الوقت فيجوز شهادتهم لانه يصح كون الامرين فيهما في ذلك الوقت لان طلوع الشمس يقال للوقت الممتد
امتدادا عرفيا لا انه يختص بوقت ظهورها من الافق ويحتمل تكرار الفعل كذا في فتح القدير وذكر الحاكم في كافيه اذا شهد
اربعة على رجل بالزنا فاختلفوا في المزني بها او في المكان او في الوقت بطلت شهادتهم الا ان يكون اختلافهم في مكانين
متقاربين من بيت واحد او بيت فيقام الحد استحسانا انتهى **قوله** ولو اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة
اي اختلفوا في مكان الزنا من بيت واحد كما اذا شهد اثنان انه زنى بها في زاوية منه واثنان انه زنى بها في زاوية
اخرى وهذا استحسان والقياس انه لا يجب لاختلاف المكان حقيقة ووجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء
الفعل في زاوية والانتهاء في اخرى بالاضطراب والحركة او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم
ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده اطلق في البيت وهو مقيد بالصغير لان الكبير كالدار ولو اختلفا في
دارين لا حد كالبلدين والحاصل ان الاختلاف في المكان مانع لقبولها الا اذا امكن التوفيق بان يكون صغيرا وقيد
الاختلاف بما ذكر لانهم لو اختلفوا في طولها وقصرها او سمنها وهزالها او في لونها او في ثيابها فانه لا يمنع لامكان
التوفيق وقد استشكل على هذا مذهب الامام فيما اذا اختلفوا في الاكراه والطواعية فان التوفيق فيه ممكن بان
يكون ابتداء الفعل كرها وانتهاؤه طواعية قال في الكافي يمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا
يوجب الحد فبالنظر الى الابتداء لا يجب وبالنظر الى الانتهاء يجب ولا يجب بالشك وهنا بالنظر الى الزاويتين يجب فافترقا
قوله ولو شهدوا على زنا امرأة وهي بكر او الشهود فسقة او شهدوا على شهادة اربعة وان شهد الاصول لم
يحد احد بيان لثلاث مسائل لا حد فيها الاولى لو شهدوا على رجل انه زنا بفلانة فوجدت فلانة بكرا بقول النساء
لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة فلا حد عليهما لظهور الكذب ولا على الشهود لان سقوطه بقول النساء وشهادتهن
حجة في اسقاط الحد وليس بحجة في ايجابه واشار المصنف الى انهم لو شهدوا على رجل بالزنا فوجد مجبوبا او شهدوا
عليها بالزنا فوجدت رتقا او قرنا فانه لا حد على احد لما ذكرنا واطلق في قوله وهي بكر فشمل ما اذا ثبتت بكارتها
بقول امرأة واحدة وكذا في الرتق والقرن وكلما يعمل فيه بقول النساء كذا في كافي الحاكم الثانية لو شهد اربعة فسقة
بالزنا لاشتراط العدالة فلم يثبت الزنا فلا حد ولا حد على الشهود لان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه
نوع قصور لتهمة الفسق ولهذا لو قضى القاضي بشهادته ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا فسقط الحد عنهم
واطلق في الفسقة فشمل ما اذا علم فسقهم في الابتداء او ظهر فسقهم كما في الهداية واشار المصنف بسقوط الحد عن
الشهود الفسقة الى ان القاذف لو اقام اربعة من الفساق على ان المقذوف قد زنى يسقط عنه الحد بخلاف
القاتل حيث لا يسقط عنه القود باقامة الشهود الفسقة على ان اولياء المقتول قد عفوا لان وجوب القود بالقتل
متيقن فلا يسقط بالشك والاحتمال وحد القذف لم يجب بالقذف وانما يجب بالعجز عن اقامة البينة وتمامه في
التبيين الثالثة لو شهدوا على شهادة اربعة فلان الشهادة على الشهادة لا تجوز في الحدود لما فيها من زيادة الشبهة
لان احتمال الكذب فيها في موضعين في شهادة الاصول وفي شهادة الفروع ولا حد على الفروع لان الحاكي للقذف لا يكون
قاذفا وكذا لا حد على الاصول بالاولى فاذا شهد الفروع وردت شهادتهم ثم جاء الاصول بعد ذلك فشهدوا على
معاينة ذلك الزنا بعينه لم تقبل شهادتهم ولم يحدوا ايضا وهو المراد بقوله وان شهد الاصول لم يحد احد لان
شهادة الاصول قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في هذه الحادثة لانه لو ردت الفروع في الاموال فان شهادة الاصول
بعده مقبولة لثبوت المال مع الشبهة دون الحد ولو ردت شهادة الاصول لم تقبل شهادة الاصول ولا الفروع بعده
ابدا في كل شيء ان ردت لتهمة مع الاهلية وان ردت لعدم الاهلية كالعبيد والكفار تقبل شهادتهم في تلك الحادثة
بعد العتق والاسلام لزوال المانع كذا في التبيين **قوله** ولو كانوا عميانا او محدودين او ثلاثة حد الشهود لا
المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادة الاعمى والمحدود المال فكيف يثبت الحد وهم ليسوا من اهل اداء الشهادة فلم يثبت
شبهة الزنا فكانوا قذفة فيحدون ومراده من ليس اهلا للاداء فدخل العبد مع انه ليس باهل للتحمل ايضا ولا فرق
بين ان يكون الكل كذا او بعضهم كذلك واما اذا نقص عددهم عن الاربعة فلانهم قذفة لان الشهادة قذف حقيقة

شهادة

وخروجها عنه باعتبار الحسبة ولا حسبة عند النقصان وحد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الثلاثة الذين شهدوا
على المغيرة بن شعبة بمحضر من الصحابة من غير نكير **قوله** ولو حد فوجد احدهم عبدا او محدودا حدوا لانهم قذفة
اذ الشهود ثلاثة على ما بينا **قوله** وارش ضربه هدر وان رجم فديته على بيت المال وهذا عند ابي حنيفة وقالا
ارش الضرب ايضا على بيت المال ومعناه اذا كان جرحه وعلى هذا الخلاف اذا مات من الضرب وعلى هذا اذا رجع الشهود
لا يضمنون عنده وعندهما يضمنون لهما ان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع
فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل
الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب الغرامة في مالهم فصار كالرجم والقصاص ولابي حنيفة ان الواجب هو الجلد
وهو ضرب مؤلم غير جارح ولا مهلك ولا يقع جارحا ظاهرا الا لمعنى في الضارب وهو قلة هدايته فاقتصر عليه
الا انه لا يجب الضمان عليه في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة مخافة الغرامة **قوله** فلو رجع احد الاربعة
بعد الرجم حد وغرم ربع الدية لان الشهادة انقلبت قذفا بالرجوع لان به تنفسخ شهادته فجعل للحال قذفا للميت
وقد انفسخت الحجة فينفسخ ما يبتنى عليه وهو القضاء في حقه فلا يورث الشبهة بخلاف اذا قذفه غيره لانه غير محصن
في حق غيره لقيام القضاء في حقه وانما غرم الواحد الراجع ربع الدية لبقاء من بقي بشهادته ثلاثة ارباع الحق فيكون
التالف بشهادة الراجع ربع الحق ولا يجب القصاص على الراجع عندنا لانه تسبب في الاتلاف وليس بمباشر قيد بالرجوع
لانه لو وجد واحد منهم عبدا فلا حد على احد منهم لظهور انها لم تكن شهادة بل هي قذف في ذلك الوقت فصار قاذفا
حيا ثم مات والحد لا يورث على ما سيجيء واشار الى انه لو كان حده الجلد فجلد بشهادتهم ثم رجع واحد منهم فانه يحد
الراجع بالاولى وهو متفق عليه وفي مسئلة الكتاب خلاف زفر والى انه لو رجع الكل حدوا وغرموا الدية
والى انه لو شهد على رجل اربعة انه زنى بفلانة وشهد عليه اربعة اخرون بالزنا بغيرها ورجم ورجع الفريقان
فانهم يضمنون الدية اجماعا ويحدون للقذف عندهما وقال محمد لا يحدون **قوله** وقبله حدوا ولا رجم اي لو رجع
احدهم قبل الرجم حد الكل الراجع وغيره وامتنع الرجم وقال محمد حد الراجع خاصة لان الشهادة تاكدت بالقضاء
فلا تنفسخ الا في حق الراجع كما اذا رجع لامضاء ولهما ان الامضاء من القضاء وصار كما اذا رجع واحد منهم قبل القضاء
ولهذا يسقط عن المشهود عليه اطلق في قوله قبله فشمل ما اذا كان قبل القضاء او بعده وخلاف محمد انما هو في بعد
القضاء واما قبل القضاء فيحد الكل عند الثلاثة خلافا لزفر فانه قال يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق على غيره
ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما يصير شهادة باتصال القضاء به فاذا لم يتصل بقي قذفا فيحدون **قوله** ولو رجع
احد الخمسة فلا شيء عليه لانه بقي من يبقى بشهادته كل الحق وهو شهادة الاربع وشمل قوله لا شيء عليه الحد والغرم وما
اذا كان قبل القضاء وبعده وافاد انه لا شيء على الاربعة بالاولى وحاصله انه لا شيء على الكل وكانه لم يرجع احد **قوله**
فان رجع اخر حدا وغرما ربع الدية اما الحد فلانفساخ القضاء بالرجم في حقهما واما الغرامة فلانه بقي من يبقى بشهادته
ثلاثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي على ما عرف وافاد بالغرامة ان المسئلة بعد الرجم لانه لو كان قبله فلا غرامة وانما
لزم الاول برجوع الثاني لانه وجد منه الموجب للحد والضمان وهو قذفه واتلافه بشهادته وانما امتنع الوجوب
لمانع وهو بقاء من يقوم بالحق فاذا زال المانع برجوع الثاني ظهر الوجوب واذا رجع الثالث ضمن ربع الدية وكذا الثاني
والاول اذا رجع الخمسة ضمنوا الدية اخماسا كذا في الحاوي القدسي **قوله** وضمن المزكون دية المرجوم ان ظهروا عبيدا
يعني ضمن المزكون برجوعهم عن التزكية دية المرجوم اذا ظهر الشهود انهم ليسوا اهلا للشهادة عند ابي حنيفة وقالا هي
على بيت المال لانهم اثنوا على الشهود خيرا فصار كما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان شهدوا باحصانه وله ان الشهادة
انما تصير حجة وعاملة بالتزكية فكانت التزكية في معنى علة العلة فيضاف الحكم اليها بخلاف شهود الاحصان
لانه محض الشرط قيد بكونهم رجعوا بان قالوا تعمدنا الكذب مع علمنا بانهم ليسوا احرارا لانهم لو ثبتوا على تزكيتهم
ولم يرجعوا او قالوا اخطأنا لم يضمنوا بالاجماع لانهم اخطأوا فيما عملوا للعامة المسلمين فصاروا كالقاضي
وافاد بالمزكين انهم اخبروا بحرية الشهود واسلامهم وعدالتهم لتكون تزكية سواء كان بلفظ الشهادة او بلفظ الاخبار
لانهم لو اخبروا بانهم عدول ثم ظهروا عبيدا لم يضمنوا اتفاقا لانها ليست تزكية والقاضي قد اخطأ حيث اكتفى
بهذا القدر وقيد بالمزكين لانه لا ضمان على الشهود والمسئلة بحالها لان كلامهم لم يقع شهادة ولا يحدون للقذف
لانهم قذفوا حيا وقد مات فلا يورث وقوله ان ظهروا عبيدا مثال بل المراد ان ظهر انهم ليسوا اهلا للشهادة

ولو كفارا ثم اعلم انه وقع في كثير من الكتب وجوب الضمان على المزكين بظهورهم عبيدا من غير تقييد برجوع المزكين
حتى جعلها في المنظومة مسئلتين المسئلة الاولى فيما اذا ظهروا عبيدا والثانية اذا رجع المزكون وليس الامر كذلك
والحاصل ان ظهور الشهود عبيدا وعدمه لا تاثير في ضمان المزكين وانما الموجب عليهم هو الرجوع فقط عند الامام
واذا لم يرجعوا وظهروا عبيدا فالضمان في بيت المال اتفاقا **قوله** كما لو قتل من امر برجمه فظهروا كذلك اي ضمن
المزكون الدية كما يضمن القاتل لو امر القاضي برجمه فظهر الشهود انهم ليسوا اهلا للشهادة وفي القياس يجب القصاص
على قاتله لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة
واشار بكون القاتل ضامنا الى ان الدية في ماله لانه عمد والعواقل لا تعقل دم العمد وتجب في ثلاث سنين لانه وجب
بنفس القتل بخلاف الواجب بالصلح حيث يجب حالا لانه وجب بالعقد فاشبه الثمن في البيع وقيد بقوله وامر القاضي
برجمه لانه لو قتله بعد التزكية قبل القضاء بالرجم وجب القصاص في العمد والدية في الخطا على عاقلته والمراد بالامر
بالرجم القضاء به فاستلزم ان يكون بعد التزكية فلو امر برجمه بعد الشهادة قبل التعديل خطا من القاضي فقتله رجل عمدا
وجب القصاص وخطا وجبت الدية في ثلاث سنين وقيد بقوله فظهروا كذلك لانه لو قتله بعد الامر بالرجم ولم يظهر
الشهود كذلك فلا شيء عليه ولم يذكر المصنف تعزير القاتل ولا شك فيه لافتياته على الامام كما في فتح القدير وقيد بقتل
المامور برجمه لان من قتل من قضي بقتله قصاصا فانه يقتص منه سواء ظهر الشهود عبيدا او لا لان الاستيفاء للولي كذا
في التبيين من كتاب الردة **قوله** وان رجم فوجدوا عبيدا فديته في بيت المال لانه امتثل امر الامام فنقل فعله اليه كذا
في الهداية وهو يقتضي ان يضبط رجم بالبناء للفاعل اي وان رجمه رجل من امر القاضي برجمه فالمسئلة الاولى بيان لقتله
بالسيف والثانية بيان لقتله بالرجم واقتصر عليه في فتح القدير ويجوز ان يكون مبنيا للمفعول اي ان رجم المشهود عليه
بالزنا في هذه الحالة ثم تبين حال الشهود كذا في غاية البيان ولم ار هل الدية توخذ حالا او مؤجلة **قوله** وان قال
شهود الزنا تعمدنا النظر قبلت شهادتهم لانه يباح النظر لهم الى الفرج ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب
والقابلة والخافضة والختان والاحتقان والبكارة في العنة والرد بالعيب قيد بقوله تعمدنا النظر لانهم لو قالوا
تعمدنا النظر للتلذذ لا تقبل اجماعا لفسقهم **قوله** ولو انكر الاحصان فشهد عليه رجل وامرأتان او ولدت منه
زوجته رجم اي لو انكر الدخول بعد وجود سائر الشرائط اما اذا ولدت منه فلان الحكم بثبات النسب منه حكم
بالدخول عليه ولهذا لو طلقها يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله واما اذا شهد عليه بالاحصان رجل
وامرأتان بعدما انكر بعض شرائطه كالنكاح والدخول والحرية فانه يرجم خلافا لزفر والشافعي فالشافعي مر على
اصله ان شهادتهن غير مقبولة في غير الاموال وزفر يقول انها شرط في معنى العلة لان الجناية تتغلظ عنده فيضاف
الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة فلا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرء وصار كما اذا شهد ذميان على ذمي
زنى عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا لا تقبل لما ذكرنا **ولنا** ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة وانها
مانعة عن الزنا على ما ذكرنا فلا يكون في معنى العلة وصار كما اذا شهدوا به في غير هذه الحالة ولا يرد انه يصح الرجوع
عن الاقرار به فدل انه كالحد لانا نقول انما صح لانه لا مكذب له فيه بخلاف ما ذكر لان العتق يثبت بشهادتهما وانما يثبت
التاريخ لانه ينكره المسلم ويتضرر به المسلم والمراد بقوله او ولدت منه ان يكون له منها ولد قبل الزنا قال في
غاية البيان ودلت هذه المسئلة على ان اثبات الاحصان ليس مثل اثبات العقوبات كالحدود والقصاص لانها
لا تثبت بدلالة الظواهر قالوا وكيفية الشهادة بالدخول ان يقول الشهود تزوج امرأة وجامعها او باضعها
ولو قالوا دخل بها يكفي عندهما وقال محمد لا يكفي ولا يثبت بذلك احصانه لانه مشترك بين الوطء والزفاف والخلوة
والزيارة فلا يثبت بالشك كلفظ القربان والاتيان ولهما انه متى اضيف الى المرأة بحرف الباء تعين للجماع بخلاف دخل
عليها فانه للزيارة ولو خلا بها ثم طلقها وقال وطئتها وانكرت صار محصنا دونها وكذا لو قالت بعد الطلاق
كنت نصرانية وقال كانت مسلمة واذا كان احد الزانيين محصنا يحد دونها وكذا لو قالت بعد الطلاق يحد كل واحد
منهما حده وان رجع شهود الاحصان لا يضمنون وهي معروفة وفي المحيط امرأة الرجل اذا اقرت انها امة هذا الرجل
فزنا الرجل يرجم وان اقرت بالرق قبل ان يدخل بها ثم زنا الرجل لا يرجم استحسانا الا قياسا رجل تزوج امرأة بغير ولي
فدخل بها فقال ابو يوسف لا يكونان بذلك محصنين لان هذا النكاح غير صحيح قطعا لاختلاف العلماء والاخبار فيه انتهى

باب حد الشرب

اي الشرب المحرم اخره عن الزنا لانه افحش منه واغلظ عقوبة وقدمه على حد القذف لتيقن الجريمة في الشارب دون القاذف
لاحتمال صدقه وتاخير حد السرقة لانه لصيانة الاموال التابعة للنفوس **قوله** من شرب خمرا واخذ وريحها
موجودا وكان سكران ولو بنبيذ فشهد رجلان او اقر مرة حد ان علم شربه طوعا وصح الحديث من شرب الخمر فاجلدوه
ثم ان شرب فاجلدوه فان عاد في الرابعة فاقتلوه اخرجه اصحاب السنن الا النسائي ثم نسخ القتل في الرابعة بما
رواه النسائي انه عليه السلام قد اتي برجل شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقتله وزاد في لفظ فراى المسلمون ان
الحد قد وقع وان القتل قد ارتفع اطلق في شرب الخمر فشمل القطرة الواحدة كما سيصرح به اخرا وقيد بوجود ريحها
ما اذا كان الريح موجودا وقت الشهادة او وقت رفعه الى الحاكم وهي على وجهين فان كان المكان قريبا فلا بد من وجود الرائحة
عند اداء الشهادة بان يشهدا بالشرب وبقيام الرائحة او يشهدا به فقط فيامر القاضي باستنكاهه فيستنكه ويخبر
بان ريحها موجود فان شهدا به بعد مضي ريحها قرب المكان فسياتي وان كان المكان بعيدا فزالت الرائحة فلا بد ان
يشهدا بالشرب ويقولا اخذناه وريحها موجود لان مجيئهم به من مكان بعيد لا يستلزم كونهم اخذوه في حال قيام
الرائحة فيحتاجون الى ذكر ذلك للحاكم ولو اخر المصنف اشتراط وجود الرائحة عن السكران بان قال بعد قوله ولو بنبيذ
واخذ وريح ما شربه منه موجود لكان اولى لانه لا بد من وجود رائحة الشراب الذي شربه خمرا كان او نبيذا لكونه
وقد ذكر المصنف الريح حيث قال موجود وفي الهداية وريحها موجودة وهو الحق لان الريح من الاسماء المؤنثة
السماعية كما في غاية البيان وقيد بالرجلين لان شهادة النساء لا تقبل في الحدود للشبهة ولم يذكر المصنف ان
القاضي يسال الشهود كما يسالهم في الزنا وقد ذكره قاضي خان في الفتاوى فقال واذا شهد الشهود عند القاضي
على رجل بشرب الخمر سالهم القاضي عن الخمر ما هي ثم سالهم كيف شرب لاحتمال انه كان مكرها ثم يسالهم متى شرب لاحتمال
التقادم ثم يسالهم اين شرب لاحتمال انه شرب في دار الحرب انتهى وينبغي ان يكون السؤال عن الوقت مبنيا على قول محمد
واما على المذهب فلا لان وجود الرائحة كاف ثم قال فاذا بينوا ذلك حبسه القاضي حتى يسال عن العدالة ولا
يقضي بظاهر العدالة انتهى والمشهود عليه بشربها لا بد ان يكون بالغا عاقلا مسلما ناطقا فلا حد على صبي ولا مجنون
ولا كافر قال في الظهيرية رجل ارتد عن الاسلام والعياذ بالله تعالى ثم اتي به الى الامام ثم شرب خمرا او سكر من غير خمر
او سرق او زنى ثم تاب واسلم فانه يحد في جميع ذلك ما خلا الخمر والسكر فانه لا يحد فيهما لان المرتد كافر وحد السكر
والخمر لا يقام على احد من الكفار انتهى وفي الخانية ولا يحد الاخرس سواء شهد الشهود عليه او اشار باشارة معهودة
يكون ذلك اقرارا منه في المعاملات لان الحدود لا تثبت بالشبهات ويحد الاعمى ولو قال المشهود عليه بشرب الخمر
ظننتها لبنا او قال لا اعلم انها خمر لا يقبل ذلك لانه يعرفها بالرائحة والذوق من غير ابتلاع وان قال ظننتها نبيذا
قبل منه لان غير الخمر بعد الغليان والشدة يشارك الخمر في الذوق والرائحة انتهى ولا بد من اتفاق الشاهدين فلو
شهد على الثوب والريح بوجدنه لكنهما اختلفا في الوقت لم يحد وكذا لو شهد احدهما انه شربها وشهد الاخر باقراره
بشربها وكذلك لو شهد احدهما انه سكر من الخمر وشهد الاخر انه سكر من السكر كذا في الظهيرية وفي حصره الثبوت
في البينة والاقرار دليل على ان من يوجد في بيته الخمر وهو فاسق او يوجد القوم مجتمعين عليها ولم يرهم احد شربوها
لا يحدون وانما يعزرون وكذلك الرجل يوجد معه ركوة من خمر وكان في عهد ابي حنيفة من يقول بوجوب الحد عليه
فقال له الامام لم تحده قال لان معه آلة الشرب والفساد فقال الامام فارجمه اذن فان معه آلة الزنا كذا في الظهيرية
وفي قوله مرة رد لقول ابي يوسف انه لا بد من مرتين اعتبارا بالشهادة كما في الزنا قلنا ثبت ذلك على خلاف القياس
فلا يقاس عليه غيره وشرط ان يعلم شربه طوعا وهو بان يشهد الشهود انه شربه طائعا لان الشرب مكرها لا يوجب
الحد قال في الخانية ولو قال اكرهت عليها لا يقبل لان الشهود شهدوا عليه بالشرب طائعا ولو لم يشهدوا بذلك
لا تقبل شهادتهم فلو قبلنا قوله كان لكل من شهد عليه بالشرب ان يقول كنت مكرها فيرتفع الحد انتهى قال في
الظهيرية فرق بين هذا وبين ما اذا ادعى المشهود عليه بالزنا انه نكحها فانه لا يحد لان هناك ينكر السبب لو جحد
لان الفعل يخرج عن ان يكون زنا بالنكاح وههنا بعذر الاكراه لا ينعدم السبب وهو حقيقة شرب الخمر انما
عذر مسقط فلا يثبت الا ببينة يقيمها على ذلك انتهى وظاهر كلام المصنف ان الصحو شرط لاقامة الحد حتى لو حد
في حال سكره لا يكتفى به لعدم فائدته من كونه زاجرا وفي القنية لا يجوز للقاضي الرستاق او فقيهه او المتفقهة
وائمة المساجد اقامة حد الشرب الا بتولية الامام **قوله** وان اقر او شهدا بعد مضي ريحها لا لبعد المسافة

او وجد منه رائحة الخمر او تقيأها او رجع عما اقر او اقر سكران بان زال عقله لا اي لا يحد في هذه المسائل كلها اما في
بعد زوال الرائحة باقرار او ببينة فللتقادم وهو مقدر به فالتقادم يمنع قبول الشهادة بالاتفاق غير انه مقدر
بالزمان عند محمد اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخير يتحقق بمضي الزمان والرائحة قد تكون من غيره كما قيل يقولون
لي انكه شربت مدامة فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وعندهما يقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود فتلتلوه ومزمزوه
واستنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قيام الاثر من اقوى دلالة على القرب وانما صار الى التقدير بالزمان
عند تعذر اعتباره والتمييز بين الروائح ممكن للمستدل وانما يشتبه على الجهال واما الاقرار فالتقادم لا يبطله عند محمد
كما في حد الزنا على ما مر تقريره وعندهما لا يقام الحد الا عند قيام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة ولا
اجماع الا براي ابن مسعود وقد شرط قيام الرائحة على ما روينا ورجح في غاية البيان قول محمد فقال والمذهب عندي في
الاقرار ما قاله محمد لان حديث ابن مسعود انكره بعض اهل العلم قال ابو عبيدة لان الاصل في الحدود اذا جاء
صاحبها مقرا بها الرد والاعراض وعدم الاستماع احتيالا للدرء كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اقر ماعز
فكيف يامر ابن مسعود بالتلتلة والمزمزة والاستنكاه حتى يظهر سكره فلو صح فتاويله انه جاء في رجل مولع بالشراب مدمن
فاستجاز ذلك فيه انتهى وفي فتح القدير وقول محمد هو الصحيح انتهى والحاصل ان المذهب قول ابي حنيفة وابي يوسف الا
ان قول محمد ارجح من جهة المعنى وقدمنا التفصيل في اشتراط وجود الرائحة وان المسافة اذا كانت بعيدة فالشرط
وجودها عند التحمل لا الاداء وهو المراد بقوله لا لبعد المسافة وقدمنا ان وجود الرائحة لا بد منها سواء كان قد شرب
الخمر او سكر من نبيذ وقول الزيلعي واشار في الهداية الى انه لا يشترط غير صحيح لانه قال ولا ومن شرب الخمر فاخذ
وريحها موجودة او جاؤا به وهو سكران ونائيا فان اخذه الشهود وريحها توجد او سكران وكونه سكران معنى عن
اشتراط وجود الرائحة اذ لا يوجد سكران بغير رائحة ما شربه واما اذا وجد منه رائحة الخمر او تقيأها فلانه يحتمل
انه شربها مكرها او مضطرا والرائحة محتملة ايضا فلا يجب الحد بالشك واشار الى انه لو وجد سكران لا يحد من غير اقرار
ولا بينة لاحتمال ما ذكرنا ولاحتمال انه سكر من المباح وفي الظهيرية شهدا عليه انه شربها ولا ندري انه قاهر لم يحد
واذا شرب قوم نبيذا فسكر منه بعضهم دون البعض حد من سكر واما اذا رجع عن الاقرار فلانه خالص حق الله تعالى
فيعمل الرجوع فيه كسائر الحدود وهذا لانه يحتمل ان يكون صادقا فصارت شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما
اذا اقر وهو سكران فلزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتال للدرء لانه خالص حق الله تعالى واشار الى ان كل واحد
كان خالصا لله تعالى فلا يصح اقرار السكران به وان ما لم يكن خالصا لله تعالى فانه يصح اقراره به كحد القذف لان
فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كما في سائر تصرفاته والحاصل ان اقراره بالحدود لا يصح الا
حد القذف واقراره بسبب القصاص وسائر الحقوق من المال والطلاق والعتاق وغيرها يصح لانها لا تقبل الرجوع
ولذا اذا اقر بالسرقة ولم يقطع لسكره اخذ منه المال وصار ضامنا له واما ارتداده فليس بصحيح فلا تبين منه
امراته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر قال في فتح القدير هذا في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى
فان كان في الواقع قصد ان يتكلم به ذاكرا لمعناه كفر والا فلا وفي التبيين وعند ابي يوسف ارتداده كفر ذكره في الذخيرة
واذا اسلم ينبغي ان يصح كاسلام المكره انتهى وفي فتح القدير ان اسلامه غير صحيح وقيدنا بالاقرار لانهم لو شهدوا عليه بالشرب
وهو سكران قبلت شهادتهم وكذا بالزنا وهو سكران كما اذا زنا وهو سكران وكذا بالسرقة وهو سكران فيحد بعد
الصحو ويقطع لان الانشاء لا يحتمل الكذب فيعتبر فعله فيما ينفذ من غير قصد واعتقاد وهذا كله اذا سكر من
المحرم واما اذا سكر بالمباح كشرب المضطر والمكره والمتخذ من الحبوب والعسل والدواء والبنج فلا يعتبر تصرفاته
كلها لانه بمنزلة الاغماء لعدم الجناية وفي الخانية وان زال عقله بالبنج فطلق ان كان حين تناول البنج علم انه بنج يقع
الطلاق وان لم يعلم لا يقع وعن ابي يوسف ومحمد لا يقع من غير فصل وهو الصحيح انتهى وهذا يدل على ان البنج حلال
مطلقا على الصحيح وقوله بان زال العقل بيان لحد السكر فعند ابي حنيفة السكران من النبيذ الذي يحد هو الذي
لا يعقل منطقا قليلا ولا كثيرا ولا يعقل الرجل من المراة ولا الارض من السماء وقالا هو الذي يهذي ويختلط كلامه غالبا
فان كان نصفه مستقيما فليس بسكران لان السكران في العرف واليه مال اكثر المشايخ وله انه يوخذ في اسبابها باقصاها
درءا للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلبه التمييز بين شيء وشيء وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو
والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قالاه بالاجماع اخذا بالاحتياط وفي الخانية وبقولهما افتى المشايخ

وفي فتح القدير واختاروه للفتوى لضعف دليل الامام واستدل له في الظهيرية بما روي عن ابن عباس انه قال
من بات سكرانا بات عروسا للشيطان فعليه ان يغتسل اذا اصبح وهذا اشارة الى ان السكران من لا يحس بشيء مما يصنع
وحكي ان ائمة بلخ اتفقوا على انه يستقرأ سورة من القرآن فان امكنه ان يقراها فليس بسكران حتى يحكى ان اميرا ببلخ
اتاه بعض الشرطي بسكران فامره الامير ان يقرا قل يا ايها الكافرون فقال السكران للامير اقرأ انت سورة الفاتحة
اولا فقال الامير الحمد لله رب العالمين فقال قف فقد اخطأت من وجهين تركت التعوذ عند افتتاح القراءة وتركت التسمية
وهي اية من اول الفاتحة عند بعض الائمة والقراء فخجل الامير وجعل يضرب الشرطي الذي جاء به ويقول امرتك ان
تاتيني بالسكران فجئتني بمقرئ بلخ انتهى وفي فتح القدير ولا شك ان المراد ممن يحفظ القرآن او كان حفظها فيما حفظ
لا من لم يدريها اصلا ولا ينبغي ان يقول على هذا بل ولا معتبر به فانه طريق تماع تبديل كلام الله تعالى فانه ليس كل
سكران اذا قيل له اقرأ قل يا ايها الكافرون يقول لا اخسنها الان بل يندفع قارئا فيبدلها الى الكفر ولا ينبغي ان يلزم
احد بطريق يودي الى ما هو كفر وان لم يواخذ به **قوله** وحد السكر والخمر ولو شرب قطرة ثمانون سوطا لاجماع الصحابة
روى البخاري من حديث السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر
من خلافة عمر فنقوم اليه بايدينا ونعالنا واردينا حتى كان اخر امرة عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا جلد ثمانين وفي
ما في فتح القدير انه صلى الله عليه وسلم لم يسن فيه عددا معينا ثم قدره ابو بكر وعمر باربعين ثم اتفقوا على ثمانين
وانما جاز لهم ان يجمعوا على تعيينه والحكم المعلوم منه عليه السلام عدم تعيينه لعلمهم انه عليه السلام انتهى بيانه
هذه الغاية في ذلك الرجل لزيادة فساد منه ثم راوا اهل الزمان تغيروا الى نحوه او اكثر على ما تقدم من قول السائب
حتى عتوا وفسقوا وعلموا ان الزمان كلما تاخر كان فساد اهله اكثر فكان مما اجمعوا عليه هو ما كان حكمه عليه السلام
في امثالهم والسكر في عبارة المصنف بضم السين وسكون الكاف كذا السماع كما في غاية البيان يعني لا السكر بفتحتين
نوع من الاشربة والحاصل ان حرمة الخمر قطعية فيحد بقليلها وحرمة غيرها ظنية فلا يحد الا بالسكر منه **قوله**
وللعبد نصفه اي نصف هذا الحد وهو اربعون سوطا لما رواه مالك في الموطا ان عمر وعثمان وعبد الله بن عمر
قد جلدوا عبيدهم نصف الحد في الخمر ولان الرق منصف للنعمة والعقوبة على ما عرف **قوله** وفرق على بدنه كحد
الزنا لان تكرار الضرب في موضع واحد قد يفضي الى التلف والحد شرع زاجرا لا متلفا واشار بالتشبيه الى انه لا يضرب
الراس ولا الوجه ولا الفرج كما قدمه في حد الزنا وانه يضرب بسوط لا ثمرة له وانه ينزع عنه ثيابه قال في الهداية
ثم يجرد في المشهور من الرواية وعن محمد انه لا يجرد اظهارا للتخفيف ووجه المشهور انا اظهرنا التخفيف مرة فلا
يعتبر ثانيا انتهى وسيصرح المصنف في فصل التعزير ان حد الشرب اخف من حد الزنا وصفا كما هو اخف منه
قدرا والحاصل ان المضروب في الحدود والتعزير يجرد عن ثيابه الا الازار احترازا عن كشف العورة الا حد القذف
فانه يضرب وعليه ثيابه الا الحشو والفرو كذا في غاية البيان الا انه قالوا الاصح عندي ما روي عن محمد من انه لا
يجرد لعدم ورود النص بذلك

باب حد القذف

هو في اللغة الرمي بالشيء وفي الشرع الرمي بالزنا وهو من الكبائر باجماع الامة قال الله تعالى ان الذين يرمون المحصنات
الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم كذا في فتح القدير وليس هو من الكبائر مطلقا بل هو
احدها اما القذف في الخلوة فصغيرة عند الشافعية كما في شرح جمع الجوامع وقواعدنا لا تاباه لان العلة فيه لحوق
العار وهو مفقود في الخلوة وينبغي ان يقيد ايضا بكون المقذوف محصنا كما قيده في الاية الكريمة فقذف غير المحصن
لا يكون من الكبائر ولذا لم يجب به الحد فينبغي ان يعرف القذف في الشرع بانه رمي المحصن بالزنا وفي فتح القدير وتعلق
الحد به بالاجماع مستندين الى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
والمراد الرمي بالزنا حتى لو رماها بسائر المعاصي غيره لا يجب الحد بل التعزير وفي النص اشارة اليه اي الى ان المراد الزنا
وهو اشتراط اربعة من الشهود يشهدون عليها بما رماها به ليظهر به صدقه فيما رماها به ولا شيء يتوقف ثبوته
بالشهادة على شهادة اربعة الا الزنا ثم وجوب جلد القاذف للمحصن بدلالة هذا النص للقطع بالغاء الفارق
وهو صفة الانوثة واستقلال دفع عار ما نسب اليه بالتاثير بحيث لا يتوقف فهمه على ثبوت اهلية الاجتهاد
قوله هو كحد الشرب كمية وثبوتا اي حد القذف كحد الشرب قدرا وهو ثمانون سوطا ان كان حرا ونصفه

ان كان القاذف عبدًا ويثبت سببه وهو القذف بشهادة رجلين او باقرار القاذف مرة ولا تقبل فيه شهادة النسا
ولا الشهادة على الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي ولو ادعى المقذوف ان له بينة حاضرة على القاذف في مصر يحبسه
القاضي في قول ابي حنيفة الى قيام القاضي عن مجلسه يريد به انه يلازمه ولا ياخذ منه كفيلا بنفسه في قول ابي حنيفة
ومحمد ولو اقام القاذف شاهدا واحدا عدلا على القاذف وقال لي شاهد اخر في المصر قال ابو حنيفة يحبسه القاضي
وكذا لو اقام المدعي شاهدين مستورين لا يعرفهما القاضي بالعدالة فانه يحبسه وقال ابو يوسف لا يحبس بقول
الواحد العدل ولو قال المدعي القذف شهودي خارج المصر وطلب من القاضي حبس القاذف فانه لا يحبسه كذا في
الخانية وفي الظهيرية هذا اذا كان المكان الذي فيه الشاهد بعيدا من المصر بحيث لا يمكنه الاحضار في ثلاثة ايام
اما اذا كان قريبا يمكنه الاحضار في ثلاثة ايام فانه يحبسه وفي الظهيرية ايضا اذا ادعى رجل على رجل انه قذفه
وجاء بشاهدين فالقاضي يسال الشاهدين عن القذف ما هو وكيف هو فان قالا نشهد انه قال له يا زاني قبل شهادتهما
وحد القاذف ان كانا عدلين فان شهد احدهما انه قال يا زاني يوم الجمعة وشهد الاخر انه قال له يا زاني يوم الخميس قال
ابو حنيفة تقبل هذه الشهادة وقالا لا تقبل وكذا لو شهد احدهما بالاقرار والاخر بالانشا انتهى **قوله** فلو قذف
محصنا او محصنة بزنا حد بطلبه مفرقا اي بطلب المقذوف مفرقا على اعضا القاذف لما تلونا من الاية وبينا من الاجماع
قيد بالمحصن لان غيره لا يجب الحد بقذفه وفيه اشتراط عجز القاذف عن اقامة البينة على الزنا فانه اذا اقام بينة على صدق
مقالته لم يبق المقذوف محصنا فاغنى ذكر الاحصان عن هذا الشرط وكذا لو صدقه المقذوف وفي الظهيرية رجل
قذف رجلا بالزنا فعرفه المقذوف الى القاضي فقال القاذف عندي شهود عدول على ما قلت واقامهم على ذلك
فانه لا يحد ومثل يحد المقذوف ان شهدوا بحد متقادم فانه لا يحد كما لو شهدوا عليه بالزنا قبل القذف ان كان
متقادما لم يحد وان كان غير متقادم حد فكذلك ههنا انتهى وقيد بقوله بزنا لانه لو قذفه بغيره لا يكون قذفا
شرعا لما قدمناه فلا حد بقوله وطئك فلان وطئا حراما او جامعك حراما واطلق في الزنا ولم يقيده بلفظ
ليدخل فيه ما اذا قال زنيت او يا زاني او انت ازنى الناس او انت ازنى من فلان الزاني او انا زنيت بك او انت زنيت بي
كما في الظهيرية ويخالفه ما في الخانية لو قال انت ازنى مني لا حد عليه ولو قال لرجل يا زانية بالتا لا يحد في قول ابي
حنيفة وابي يوسف وقال محمد يكون قاذفا ولو قال لامراة يا زاني يجب الحد في قولهم لانه ترخيم وهو حذف اخر الكلمة
ولو قال لرجل يا زاني يجب الحد في قولهم زاني لا حد عليه ولو قال لاهل قرية ليس فيكم زاني الا واحدا وقال كلكم زان الا
واحدا وقال لرجل احدكما زان فقيل له هذا لاحدهما بعينه فقال لا لا حد عليه ولو قال لرجل يا زاني فقال له غيره
صدقت حد المبتدي دون المصدق ولو قال صدقت هو كما قلت فهو قاذف ايضا ولو ان جماعة قالوا لرجل يا فلان
يزني بفلانة ثم قالوا فيما دون الفرج متصلا لا حد على المقذوف ولا على الجماعة ولو قطعوا الكلام ثم قالوا فيما دون
الفرج كان عليهم حد القذف ولو قال من قال كذا وكذا فهو ابن الزانية فقال رجل انا قلت لا حد على المبتدي ولو قال
لغيره انت ترني لا حد عليه ولو قال لامراة ما رايت زانية خيرا منك لا حد عليه ولو قال لامراة زنى بك زوجك
قبل ان يتزوجك كان قذفا ولو قال لغيره زنى فخذك او ظهرك او يدك لا حد عليه ولو قال زنى فرجك كان قذفا
ولو قذف رجلا بغير لسان العربية كان عليه الحد ولو قال لغيره اخبرت انك زاني او قال اشهدت على ذلك لا حد
عليه ولو قال لغيره زنيت وفلان معك يكون قذفا لهما ولو قال عنيت وفلان معك شاهد لا يصدق ولو قال
اشهد انك زان فقال رجل اخر وانا اشهد ايضا لا حد على الثاني الا ان يقول وانا اشهد عليه بمثل ما شهدت به
فحينئذ يكون قاذفا ولو قال لغيره اذهب الى فلان وقل له يا زاني فلا حد على الامر وهل يحد المامور ان كان المامور
قال له يا زاني يحد وان قال له ان فلانا يقول لك يا زاني لم يحد ولو قال لاخر يا ابن الزانية وهذا معك قال ذلك الا
واحد فهذا ليس بقذف للثاني ولو قال لرجل يا زاني وهذا معك كان قاذفا لهما ولو قال لاخر يا ابن الزانية وهذا لم
يقل معك فهو قاذف للثاني رجل قال لامراة اجنبية زنيت ببعير او بثور او بحمار لا حد عليه لانه نسبها الى التمكين
من البهايم ولو قال زنيت بناقة او ببقرة او بثوب او بدرهم فعليه الحد لان معنى كلامه زنيت بناقة بذلت الناقة لهم
بذلك في الزنا **فان قيل** بل معنى كلامه زنيت بدرهم استوجبت عليه فينبغي ان لا يحد في قول ابي حنيفة وهكذا
لا نحرفا لبا تصحب الاعواض والابدال **قيل له** هذا محتمل وما ذكرناه محتمل فيتقابل المحتملان ويبقى قوله زنيت
فكانه لم يزد على هذا ولو قال لرجل زنيت ببعير او بناقة او ما اشبه ذلك لا حد عليه لانه نسبه الى اتيان

البهيمة

البهيمة فان قال بامة او بدار او بثوب فعليه الحد كذا في الخانية والظهيرية وبه تبين ان حد القذف لا يجب مع التصريح
بالزنا في بعض المسائل للتهمة ويجب في بعض المسائل مع عدم التصريح مثل ما تقدم من قوله هو كما قال فيحتاج
الى ضبط هذه المسئلة وفي الخانية رجل قال لغيره يا لوطي لا حد عليه ولو نسبه الى اللواطة صريحا لا حد عليه
في قول ابي حنيفة وقال صاحباه يحد انتهى **واعلم انه** يشترط وجود الاحصان وقت الحد حتى لو زنى المقذوف
قبل ان يقام الحد على القاذف او وطي وطئا حراما على ما ذكرنا او ارتد سقط الحد عن القاذف ولو اسلم بعد ذلك
لان احصان المقذوف شرط فلا بد من وجوده عند اقامة الحد كذا في فتح القدير وقيد بطلبه لانه حقه وينتفع
به على الخصوص من حيث دفع العار عن نفسه وان كان الغالب فيه حق الله تعالى على الاصح واشار به الى ان قذف
الاخرس لا يوجب الحد لان طلبه يكون بالاشارة ولعله لو كان ينطق لصدقه ولما كان الطلب ثم الجلد لدفع العار استفيد
منه انه لا بد من تصور الزنا من المقذوف حتى لو قذف رتقا او مجبوبا لا يجب عليه الحد لانهما لا يلحقهما العار بذلك
لظهور كذبه بيقين **قوله** ولا ينزع عنه الا الفرو والحشو اظهارا للتخفيف لان سببه غير متيقن به لاحتمال صدق
القاذف فلا يقام على الشدة واما الفرو والحشو فيمنعان وصول الالم فينزعان بخلاف حد الزنا والشرب فانه
ينزع عنه ثيابه كلها الا الازار كما قدمناه والمراد بالحشو الثوب المحشو كالمضرب بالقطن ومقتضى كلامهم انه لو كان
عليه ثوب ذو بطانة غير محشو لا ينزع وفي فتح القدير والظاهر انه ان كان فوق قميص ينزع لانه يصير مع القميص
كالمحشو او قريبا منه ويمنع ايصال الالم الذي يصلح زاجرا **قوله** واحصانه بكونه مكلفا حرا مسلما عفيفا
عن الزنا فخرج الصبي والمجنون لا يتصور منه الزنا اذ هو فعل محرم والحرمة بالتكليف وفي الظهيرية اذا قذف غلاما
مراهقا فادعى الغلام البلوغ بالسن او بالاحتلام لم يحد القاذف بقوله وخرج العبد لان الاحصان ينتظم الحرية
قال تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فقذف العبد ولو مدبرا او مكاتبا يوجب التعزير على قاذفه
لا الحد وخرج الكافر لقوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن وفي الخانية ولا يجب حد القذف الا ان يكون
المقذوف حرا ثبتت حريته باقرار القاذف او بالبينة اذا انكر القاذف حريته وكذا لو انكر القاذف حرية نفسه وقال
انا عبد وعلي حد العبيد كان القول قوله انتهى ويثبت الاحصان بشهادة رجل وامراتين ويعلم القاضي ولا
يحلف القاذف لا يعلم ان المقذوف محصن كذا في فتح القدير وفي الظهيرية لو قال لامراته زنيت وانت كافرة وهي
مسلمة فانه يجب اللعان وكذلك لو قال لها زنيت وانت امة وهي في الحال حرة لانه لو قال ذلك للاجنبية يجب الحد
وهذا بخلاف ما لو قال قذفتك وانت كافرة او امة انتهى وخرج غير العفيف لان الاحصان ينتظم العفة ايضا قال
تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اي العفائف ولان المقذوف اذا لم يكن عفيفا فالقاذف صادق فالشرائط
الخمسة للاحصان داخلة تحت قوله تعالى والذين يرمون المحصنات فاذا فقد واحد منها لا يكون محصنا فقذفه وهو
مصطلح ظاهر او لم يكن عفيفا في الشريعة في مطالبة القاذف بالحد فيما بين الله تعالى قال رضي الله عنه فيه نظر فان
المفهوم من قوله ولم يكن عفيفا في الشريعة من الزنا واذا كان زانيا لم يكن قذفه موجبا للحد فكيف يعده انتهى وقيد بقوله
عن الزنا لانه لا يشترط العفة عن الوطي الحرام ولذا قال في الظهيرية لو وطي امته المرتدة حد قاذفه ولو تزوج امة على
حرة فوطيها فانه يحد قاذفه كذا في المنتقى عن ابي يوسف قال الحاكم ابو الفضل هذا خلاف ما في الاصل فانه كل شي
اختلف فيه الفقها حرمه بعضهم واحله بعضهم فانه يحد قاذفه وفيه ايضا لو وطي امته في عدة من زوج لها
فانه يحد قاذفه لان ملكه في امته صحيح ولو وطي جارية ابنه في عدة من زوج لها فاحبلها او لم يحبلها فانه يحد قاذفه
قال ابو يوسف كل من درات الحد عنه وجعلت عليه المهر واثبت النسب للولد منه فانه يحد قاذفه وكذلك لو تزوج امة
لرجل بغير اذنه ودخل بها فانه يحد قاذفه هشام عن محمد في رجل اشترى امة فوطيها ثم استبان انها اخته حد قاذفه
ابن سماعة عن محمد في الرقيات اربعة شهدوا على رجل انه زنى بفلانة بنت فلان الفلانية امراة معروفة سموها ووصفوها
وانسبوها والمراة غائبة فرجم الرجل ثم ان رجلا قذف تلك المراة الغائبة فخاصمته الى القاضي الذي قضى على الرجل بالرجم
قال القياس ان يحد قاذفها لان القاضي انما قضى عليه لا عليها لكني استحسن ان لا احد قاذفها ثم قال وكما يزول
وكما يزول الاحصان بالزنا من كل وجه يزول بالزنا من وجه فكل وطي حرم لعدم ملك المتعة من وجه فهو زنا من وجه
وذلك كوطي الاجنبية وكل وطي حرم لعدم ملك المتعة من وجه فهو زنا من وجه وذلك كوطي الجارية المشتركة وكل
وطي حرم مع قيام ملك المتعة من كل وجه لعارض كوطي المراة في حالة الحيض لا يزول به الاحصان واذا وطي امته

المجوسية لا يزول احصانه لقيام ملك المتعة من كل وجه ولو اشترى امة وطيها ابوه او وطي هو امها او بنتها فقذفه
انسان فلا حد على القاذف بالاجماع وكذا اذا اشترى من الرضاعة ووطيها سقط احصانه لان الحرمة هنا ثابتة على
سبيل التابيد بخلاف ما تقدم ولو اشترى امة لمس امها او ابنتها بشهوة او نظر الى فرج امها او ابنتها بشهوة او نظر
ابوه او ابنه الى فرجها بشهوة ووطيها قال ابو حنيفة لا يزول احصانه ويحد قاذفه وقالا يزول احصانه ولا يحد
قاذفه وكذلك على الاختلاف اذا تزوج امراة بهذه الصفة ووطيها انتهى وجعل في الخانية من وطي بنكاح فاسد
كمن وطي الجارية المشتركة في عدم وجوب الحد على القاذف والحاصل ان من زنا او وطي بشبهة او بنكاح فاسد في عمره
او وطي من هي محرمة عليه على التابيد سقط احصانه وما لا فلا كذا في شرح الطحاوي **قوله** فلو قال لغيره
لست لابن فلان في غضب حد وفي غيره لا اي وان قال له ذلك في حالة الرضا فلا حد لانه عند الغضب يراد به
حقيقته سبا له وفي غيره يراد به المعاتبة بنفي مشابهته له في اسباب المروة ثم اعلم انه وقع في الهداية
مسئلتان الاولى قال ومن نفى نسب غيره وقال لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه مسلمة حرة لانه في الحقيقة
قذف لامه لان النسب انما ينفى عن الزاني لا عن غيره الثانية قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه الذي يدعى
له يحد ولو قال في غير غضب لا يحد وعلله بما ذكرناه فظاهره انهما مسئلتان مختلفتان صورة وحكما لان في المسئلة
الاولى قد نفاه عن ابيه من غير تعرض للاب الذي يدعى اليه وحكمها وجوب الحد مطلقا سوا كان في غضب ورضا لانه
لم يفصل وفي المسئلة الثانية قد نفاه عن ابيه المعين الذي يدعى اليه وحكمها التفصيل وقد حمل بعضهم المسئلة
الاولى على التفصيل في الثانية وهو انه ان كان في حالة الغضب حد لا في غيره وجزم به في غاية البيان ولم يتعقبه في
فتح القدير وهو بعيد لما صرح به في الكافي للحاكم الشهيد بقوله وان قال لرجل يا ولد الزنا او يا ابن الزنا او لست
لابيك وامه حرة مسلمة فعليه الحد بلغنا عن عبد الله بن مسعود انه قال لا حد الا في قذف محصنة او نفي رجل عن
ابيه انتهى لانه سوى بين الالفاظ الثلاثة وقد صرح في فتح القدير بانه اذا قال يا ولد الزنا او يا ابن الزنا لا ياتي فيه
تفصيل بل يحد البتة انتهى فكذلك اذا قال لست لابيك لانهم صرحوا انه بمعنى امك زانية او زنت ولا يراد به المعاتبة
حالة لانه لم يعين ابا مخصوصا حتى ينفى ان يكون على اخلاقه ثم رايت التصريح بذلك في فتاوى قاضي خان قال
لرجل لست لابيك عن ابي يوسف انه قذف كان ذلك في غضب ورضا ولو قال ليس هذا اباك لابيه المعروف فان كان
في حالة الرضا او على وجه الاستفهام لا يكون قذفا وان كان في غضب وعلى وجه التعيير كان قذفا انتهى وفي
فتح القدير من ان لست لابيك المشهور مجازا عن نفي المشابهة في محاسن الاخلاق وقد علم مما ذكرناه انه لا بد من تقييد
المختصر بان تكون امه محصنة لانه قذف لها وما في الهداية من التقييد بحرية امه واسلامها لا ينفي اشتراط بقية
شروط الاحصان ولذا اعترضه الشارحون واشار المصنف الى انه لو قال انك ابن فلان لغير ابيه فالحكم كذلك
من التفصيل وقيد بالنفي عن ابيه فقط لانه لو نفاه عن امه او عن ابيه وامه فلا حد في الاحوال كلها للكذب في
الثاني ولانه نفي الزنا لان نفي الولادة نفي للوطي وللصدق في الاولى لان النسب ليس لامه ولم يتعرض المصنف لطلب
الولد لان الام ان كانت حية فالطلب لها وان كانت ميتة فالطلب لكل من يقع القدح في نسبه المخاطب وغيره سوا وفي
القنية سمع اناس من اناس كثيرة ان فلانا ولد فلان وا لفلان ان يحد فلهم ان يشهدوا مطلقا ان هذا ولده بمجرد السماع
وان لم يعلموا حقيقته ولو قال واحد هذا الولد ولد الزنا لا يحد انتهى **قوله** كنفيه عن جده وقوله لعربي يا نبطي
او يا ابن ماء السما ونسبته الى عمه وخاله ورابه اي لا يجب الحد في هذه المسائل اما الاولى وهو ما اذا نفاه عن جده
فلانه صادق في قوله واشار الى انه لو نسبه الى جده لا يحد ايضا لانه قد ينسب اليه مجازا وفي الظهيرية اذا قال
لست من ولد فلان فهذا قذف ولو قال لست من ولادة فلان فهذا ليس بقذف واذا قال لغيره لست لاب لست لابن
لم يلدك ابوك فهذا كله قذف لامه وكذا اذا قال لست لرشدة انتهى واما عدمه فيما اذا قال العربي يا نبطي فلانه يراد به
التشبيه في الاخلاق او عدم الفصاحة وكذا اذا قال لست بعربي لما قلنا وفسره الفقيه ابو الليث برجل من غير العرب
وفي المغرب النبط جيل من الناس بسواد العراق الواحد نبطي وعن ثعلب عن ابن الاعرابي رجل نباطي ولا تقل نبطي
واشار المصنف الى انه لو قال لست من بني فلان فلا حد وكذا اذا قال لهاشمي لست بهاشمي لكنه يعزر كما في المبسوط واما
اذا قال لرجل يا ابن ماء السماء فلانه يراد به التشبيه في الجود والسماحة والصفا لان ابن ماء السما لقب به لسماحته
وصفائه وفي غاية البيان ماء السما هو عامر ابو مزيقيا وسمي به لانه في القحط قام ماله مقام المطر وكان غياثا

لقوم

لقومه مثل ماء السماء للارض وكانت ام المنذر بن امرء القيس ايضا ماء السما لجمالها وحسنها واما تسمية عمرو ولده
مزيقيا لانه كان يمزق كل يوم حلتين يلبسهما ويكره ان يعود فيهما ويكره ان يلبسهما غيره انتهى واما اذا نسبه الى عمه
او خاله او زوج امه فلان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا اما الاول فلقوله تعالى واله ابايك ابرهيم واسمعيل واسحق
فاسمعيل كان عما له اي ليعقوب واما الثاني فلقوله عليه السلام الخال اب واما الثالث فللتربية ونسبته الى
المربي في الكتاب دون زوج الام يشير الى ان العبرة فيه للتربية لا غير حتى لو نسبه الى اجنبي رباه وهو ليس بزوج
امه وجب ان لا يحد كذا في التبيين وظاهر كلام المصنف كغيره انه لا يحد في هذه المسائل سوا كان في حالة الغضب او الرضا
وفي فتح القدير وقد ذكرنا انه لو كان هناك رجل اسمه ماء السما يعني وهو معروف يحد في حال السب بخلاف ما اذا لم يكن
فان قيل اذا كان نفيه به وان كان للسخا والصفا فينبغي في حال الغضب ان يحمل على النفي لكن جوابا لمسئلة مطلق
فالجواب لما لم يعهد استعماله لذلك القصد يمكن ان يجعل المراد به في حالة الغضب التهكم به عليه كما قلنا في
قوله لست بعربي لما لم يستعمل في النفي يحمل في حالة الغضب على سبه بنفي الشجاعة والسخاوة ليس غير انتهى **قوله**
ولو قال يا ابن الزانية وامه ميتة فطلب الوالد او الولد او ولده حد لانه قذف محصنة بعد موتها فلكل من
يقع القدح في نسبه بقذفه المطالبة وهم الاصول والفروع لان العار يلتحق بهم لمكان الجزئية فيكون القذف
متناولا لهم معنى قيد بموتها لانها لو كانت غائبة لم يكن لهم المطالبة لجواز ان يصدق القاذف اذا حضرت و
التقييد بقذف الام اتفاقي لانه لو قذف رجلا وهو ميت فلاصله او فرعه المطالبة ولذا ذكر في شرح الطحاوي
ولو قذف ميتا وجب الحد على القاذف وللوالدين والمولودين ان يخاصموا سوا كانا الولد او الوالد ولم يكن التقييد
بالوالد اتفاقي ايضا اذ الام كذلك لما قدمناه من قوله وللوالدين فعلى هذا لو قذف ميتا بالزنا وله ام فلها
المطالبة لانه يلحقها العار بذلك وصرح الزيلعي بان للاصول المطالبة وهو يقتضي ان للجد المطالبة وقد
صرح في غاية البيان معزيا الى شرح الجامع الصغير للفقيه ابي الليث بان المراد الاب والجد وان علا وخالفه ما
في الفتاوى قاضي خان من ان الجد ابا الاب لا يطالبه ولا ام الام ولا الاخ ولا العم ولا العمة ولا مولاه كذا في
فتح القدير وهو سهو من القلم في النسخة التي نقل منها والموجود في الفتاوى ان الجد ابا الام ليس له المطالبة وليس
فيها ذكر الجد ابا الاب فالحق ان له المطالبة وافاد بالتعبير باو ان للفرع المطالبة مع وجود اصله وان لولد
الولد المطالبة مع وجود الولد وانه اذا صدق القاذف بعضهم فللبعض الاخر المطالبة ولذا ذكر في الخانية
ان رجلا لو قذف ميتا وله ابنان فصدقه واحد فللاخر ان يحده انتهى وكذا اذا عفى بعضهم فللاخر المطالبة
واطلق في الولد فشمل ولد البنت فله المطالبة بقذف جده **وروي** عن محمد خلافه والمذهب الاول لان الشين يلحقه
اذ النسب ثابت من الطرفين وقد افاد صريح كلام المصنف ان لولد الولد المطالبة بقذف جده ولم يخالف في ذلك
الا زفر ولا يخالفه ما في الخانية من انه لو قال له جدك زان لا حد عليه لما علل به في الظهيرية من انه لا يدري اي
جد هو واوضحه في فتح القدير بان في اجداده من هو كافر فلا يكون قاذفا ما لم يعين مسلما بخلاف قوله انت ابن الزانية
لانه قاذف لجدته الادنى فان كان او كانت محصنة حد انتهى وقد استفيد مما قدمه انه لا بد ان يكون المقذوف الميت
محصنا فلذا لم يقيد به ميتا واطلق في المطالب فشمل ما اذا كان غير محصن فلو كان اصل المحصن الميت او فرعه كافرا
او عبدا فله ان يطالب بالحد خلافا لزفر لانه من اهل الاستحقاق اذ الكفر والرق لا ينافيه وقد عيره بنسبة المحصن
الى الزنا بخلاف ما اذا قذفه هو لانه ليس بمحصن فلا يلحقه العار فلو قال المصنف ولو قذف ميتا محصنا فلاصله
وان علا او لفرعه وان سفل مطلقا المطالبة لكان اولى **قوله** ولا يطلب ولد وعبد اباه وسيده بقذف
امه لان المولى لا يعاقب بسبب عبده وكذا الاب بسبب ابنه ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده المراد بالولد
الفرع وان سفل وبالاب الاصل وان علا ذكرا كان او انثى فالوليس للولد المطالبة بالحد اذا كان القاذف اباه
او جده وان علا وامه وجدته وان علت كذا في غاية البيان واشار الى انهما لا يطالبان بقذفهما بالاولى وقيد بولد
القاذف لانه لو كان للمقذوفة الميتة ابنان احدهما من غير القاذف فله ان يطالبه بالحد لعدم المانع في حقه
وكذا لو كان لها اب ونحوه فله المطالبة حيث لم يكن مملوكا للقاذف فسقوط حق بعضهم لا يوجب سقوط حق
الباقين بخلاف القصاص والفرق بينهما ان القصاص حق العبد يستحقونه بالميراث ولهذا يثبت لجميع الورثة
بقدر ارثهم فاذا سقط حق بعضهم وهو لا يقبل التجزي يسقط حق الباقين ضرورة واما حد القذف لحق الله

تعالى وانما للعبد حق الخصومة اذا لحقه به شين فيثبت لكل واحد منهم على الكمال لسقوط حق بعضهم في الخصومة لا يسقط
حق الباقين ولهذا كان للابعد منهم حق مع وجود الاقرب وقيد بالقذف لانه لو شتم ولده فانه يعزر قال في القنية ولو قال
لاخر يا حرام زاده لا يجب عليه حد القذف قال وقد كتبنا انه لو قال ذلك الوالد لولده يجب عليه التعزير انتهى وفي نفي
منه شيء لتصريحهم بان الوالد لا يعاقب بسبب ولده فاذا كان القذف لا يجب عليه شيء فالشتم اولى **قوله** وبطل بموت
المقذوف اي بطل الحد لانه لا يورث عندنا ولا خلاف في انه فيه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف
وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه يسمى حدا والقصد من شرع الزواجر
اخلاء العالم عن الفساد وهذا اية حق الشرع وبكل ذلك تشهد الاحكام فاذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال
الى تغليب حق العبد تقديما لحق العبد اعتبارا لحاجته وغنى الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما للعبد
من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد في استيفاء حق الشرع الا نيابة
وهذا هو الاصل المشهور الذي تخرج عليه الفروع المختلف فيها منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في
حقوق الشرع ومنها العفو فانه لا يصح العفو من المقذوف عندنا ويصح عنده ومنها انه لا يجوز الاعتياض عنه
ويجري فيه التداخل وعنده لا يجري وعن ابي يوسف في العفو مثل قول الشافعي ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد
وخرج الاحكام والاول اظهر كذا في الهداية **ثم اعلم** انهم اتفقوا على انه تشترط الدعوى في اقامته ولم يبطل الشهادة
بالتقادم ويجب على المستامن ويقيمه القاضي بعلمه اذا علمه في ايام قضائه وكذا لو قذفه بحضرة القاضي حده وان علمه
القاضي قبل ان يستقضي ثم ولي القضاء ليس له ان يقيمه حتى يشهد به عنده ويقدم استيفاؤه على حد الزنا والشرب
اذا اجتمعا ولا يصح الرجوع عنه بعد الاقرار به وهذا كله باعتبار حق العبد واتفقوا على ان الامام يستوفيه دون
المقذوف بخلاف القصاص ولا ينقلب مالا عند سقوطه ولا يستحلف عليه القاذف ويتنصف بالرق كالعقوبات
الواجبة حقا لله تعالى ولا يباح القذف بالاباحة ولا يحلف القاذف ولا يؤخذ منه كفيل الى ان يثبت وهذا كله
باعتبار حق الله تعالى ووقع الاختلاف في الفروع المذكورة اولا **ثم اعلم** ان صدر الاسلام وان صحح ان الغالب حق العبد
لم يخالف في الفروع من عدم الارث وصحة العفو الا جزء وانما اجاب عنها كما في التبيين واطلق في بطلانه بموت المقذوف
فشمل الكل والبعض حتى لو ضرب القاذف بعض الحد فمات المقذوف لا يقام ما بقي وقيد بكونه قذفه حيا
اذ لو قذفه ميتا فلاصله وفرعه المطالبة بطريق الاصالة لا بطريق الميراث **قوله** لا بالرجوع والعفو اي لا يبطل
برجوع القاذف عن الاقرار ولا بعفو المقذوف لما قدمناه وقد توهم بعض حنفية زماننا من عدم صحة العفو ان
القاضي يقيم الحد عليه مع عفو المقذوف وتعلق بما في فتح القدير من قوله **ومنها** العفو فانه بعد ما ثبت عند الحاكم
القذف والاحصان لو عفى المقذوف عن القاذف لا يصح منه ويحد عندنا انتهى وهو غلط فاحش فقد صرح في
المبسوط بانه اذا قضى القاضي بحد القذف على القاذف ثم عفى المقذوف عنه بعوض او بغير عوض لم يسقط الحد
ولكن الحد وان لم يسقط بعفوه فاذا ذهب العافي لا يكون للامام ان يستوفي لما بينا ان الاستيفاء عند طلبه وقد ترك
الطلب الا اذا عاد وطلب فحينئذ يقيم الحد لان العفو كان لغوا فكانه لم يخاصم الى الآن انتهى وفي غاية البيان معزيا الى
الشامل لا يصح عفو المقذوف الا ان يقول لم يقذفني وكذب شهودي لانه حق الله تعالى الا ان خصومته شرط انتهى
ويدل له ايضا ما في كافي الحاكم لو عفا المقذوف بعد ما ضرب بعض الحد لم يتم الحد الا وهو حاضر لاحتمال العفو
فالعفو الصريح اولى فتعين حمل ما في فتح القدير على ما اذا عاد وطلب **قوله** ولو قال زنأت في الجبل وعنى الصعود
حد وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب
وارق الى الخيرات زنأ في الجبل بقرنه مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا ايضا لان من العرب من يهمز الملين
كما يلين المهموز وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادا بمنزلة ما اذا قال يا زانئ او قال زنأت وذكر الجبل
انما يعين الصعود مرادا اذا كان مقرونا بكلمة على اذ هو المستعمل فيه قد بقي لانه لو قال زنأت على الجبل قيل لا يحد وقيل
يحد للمعنى الذي ذكرناه وفي غاية البيان والمذهب عندي ان كان خرج هذا الكلام على وجه الغضب والسباب
يجب الحد لدلالة الحال على ذلك اذ لا يكون صعود الجبل سبا والا فلا للاحتمال والحد لا يجب بالاحتمال انتهى وفي
فتح القدير والاوجه وجوب الحد حيث كان في الغضب وقيد بقوله زنأت بالهمز اذ لو كان بالياء وجب الحد اتفاقا
وقيد بالجار والمجرور اذ لو اقتصر على قوله زنأت يحد اتفاقا كما افاده في غاية البيان واطلق في وجوب الحد فشمل ما

الشارحون بان يكون في حالة الغضب اما في حالة الرضا فلا حد اتفاقا وبهذا يترجح قولهما وفي المغرب من ان زنأ في الجبل يعني
صعد فقول محمد اظهر انتهى ليس بظاهر وقيد بقوله وعنى الصعود لانه لو لم يعن الصعود يحد اتفاقا **قوله**
ولو قال يا زاني وعكس حدا اي المبتدي والمجيب بقوله لا بل انت لان كلا منهما قذف صاحبه اما الاول فظاهر وكذا الثاني
لان معناه لا بل انت زان اذ هي كلمة عطف يستدرك به الغلط فيصير المذكور في الاول خبرا لما بعد بل وانما لم يلتقيا
قصاصا لان في حد القذف الغالب حق الله تعالى فلو جعل قصاصا يلزم اسقاط حقه تعالى فلا يجوز ذلك ولذا
لم يجز عفو المقذوف فاذا طالب كل منهما الاخر واثبته لزم الاستيفاء فلا يتمكن واحد منهما من اسقاطه فيحد كل منهما
كذا في فتح القدير وظاهره انه يقام عليهما ولو اسقطاه وتقدم عدم صحته وانه غلط في الفهم فاذا اسقطاه بعد
الثبوت امتنع الامام من اقامته لعدم الطلب لا لصحة الاسقاط فاذا عادا وطالبا اقامه عليهما وقيد بحد القذف
لانه لو قال له يا خبيث فقال له لا بل انت تكافأ ولا يعزر كل منهما الاخر لان التعزير لحق الادمي وقد وجب عليه مثل ما وجب
للاخر فتساقطا كذا في فتح القدير وفي القنية ضرب غيره بغير حق وضربه المضروب ايضا انهما يعزران ويبدأ باقامة
التعزير بالبادي منهما لانه اظلم والوجوب عليه اسبق انتهى فيعلم ان التعزير بالضرب كحد القذف وان التكافؤ انما هو
في الشتم بشرط ان لا يكون بين يدي القاضي فلو تشاتم الخصمان بين يدي القاضي عزرهما **قوله** ولو قال لامرأته
يا زانية وعكست حدت ولا لعان لانهما قاذفان وقذفه يوجب اللعان وقذفها يوجب الحد وفي البداية بالحد ابطال
اللعان لان المحدود في القذف ليس باهل له ولا ابطال في عكسه اصلا فيحتال للدرء اذ اللعان في معنى الحد اشار
المصنف الى انه لو قال لامرأته يا زانية بنت الزانية فخاصمت الام اولا فحد الرجل سقط اللعان لانه بطلت شهادة
الرجل ولو خاصمت المرأة اولا فلاعن القاضي بينهما ثم خاصمت الام يحد الرجل حد القذف **قوله** ولو قالت زنيت
بك بطلا اي الحد واللعان لوقوع الشك في كل واحد منهما لانه يحتمل انها ارادت الزنا قبل النكاح فيجب الحد دون
اللعان لتصديقها اياه وانعدامه منه ويحتمل انها ارادت زناي الذي كان معك بعد النكاح لاني ما مكنت احدا
غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان دون الحد لوجود القذف منه وعدمه منها
ما قلناه اطلقه فشمل ما اذا بدأت بقولها زنيت بك ثم قذفها او قذفها فاجابته للاحتمال المذكور ولا فرق بين
الباء وكلمة مع كزنيت معك للاحتمال السابق مع احتمال اخر وهو اني زنيت بحضورك وانت تشهد فلا يكون قذفا
وقيد بكونها اقتصرت على هذه المقالة لانها لو زادت قبل ان اتزوجك تحد المرأة دون الرجل لان كلا منهما قذف
صاحبه غير انها صدقته فبطل موجب قذفه ولم يصدقها فوجب موجب قذفها وقيد بكونها امرأته لانه لو كان
ذلك كله مع امرأة اجنبية حدت المرأة دون الرجل لما ذكرنا من تصديقها وعدم الاحتمال الذي ذكرناه مع الزوجة
وقيد بقولها زنيت بك لانها لو قالت في جوابه انت ازنى مني حد الرجل وحده كذا في الخانية **قوله** ولو اقر بولد
ثم نفاه لاعن لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن **قوله** وان عكس حد اي ان نفى الولد ثم اقر
فانه يحد حد القذف لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه
حد القذف فاذا بطل التكاذب يصار الى الاصل **قوله** والولد له فيهما اي فيما اذا اقر به ثم نفاه او نفاه ثم اقر به
لاقراره به سابقا ولاحقا واللعان يصح بدون قطع النسب كما يصح بدون الولد **قوله** ولو قال ليس بابني ولا ابنك
بطلا اي الحد واللعان لانه انكر الولادة وبه لا يصير قاذفا وكذا لو قال لاجنبي لست بابن فلان ولا فلانة وهما ابواه
لا يجب عليه شيء **قوله** ومن قذف امرأة لم يدر ابو ولدها او لاعنت بولد او رجلا وطئ في غير ملكه او امة مشتركة
او مسلما زنى في كفره او مكاتبا مات عن وفاء لا يحد بيان لست مسائل اما الاوليان فلقيام امارة الزنا منها وهو ولادة
ولد لا اب له ففاتت العفة نظرا اليها وهي شرط الاحصان فشمل ما اذا كان الولد حيا عند القذف او ميتا وقيد بكونها
لاعنت بولد اذ لو قذف الملاعنة بغير ولد فعليه الحد لانعدام امارة الزنا واشار بقوله لاعنت الى انه لا بد من
بقاء الولد حتى لو بطل باكذابه نفسه ثم قذفها رجل حد لزوال التهمة بثبوت النسب منه وكذا لو قامت البينة على
الزوج انه ادعاه وهو ينكر يثبت النسب ويحد ومن قذفها بعد ذلك يحد لانها خرجت عن صورة الزواني ولو قذفها
الزوج فرافعته واقامت بينة انه اكذب نفسه حد لان الثابت بالبينة كالثابت باقرار الخصم او معاينة ولا بد
من ان يقطع القاضي نسب الولد حتى لو لاعنت بولد ولم يقطع القاضي النسب وجب الحد على قاذفها كما في غاية
البيان والمراد بعدم معرفة ابي ولدها بعدمها في بلد القذف لا في كل البلاد ولذا قال في الجامع الصغير امرأة

تقدم في بعض البلاد ومعها اولاد لا يعرف لهم اب فقال لها رجل يا زانية الى آخره وفي فتح القدير واعلم انه اصح ما روي ابو داود في حديث هلال بن امية من قوله وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يدعى ولدها لاب ولا ترمى ولدها ومن رماها او رمى ولدها فعليه الحد وكذا ما رواه احمد من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ولد المتلاعنين انه يرث امه وترثه امه ومن رماها به جلد ثمانين اشكل على المذهب والائمة الثلاثة حيث جعلوا قذف الملاعنة بولد كقذف الملاعنة بلا ولد الى آخره واما الثالثة والرابعة اعني اذا قذف رجلا وطئ المقذوف امرأة في غير ملكه او امة مشتركة فلفوات العفة وهي شرط الاحصان لان القاذف صادق والاصل فيه ان من وطئ وطئا حراما لعينه لا يجب الحد بقذفه لان الزنا هو الوطء المحرم لعينه وان كان محرما لغيره يحد لانه ليس بزنا والوطء في غير الملك من كل وجه او من وجه حرام لعينه وكذا الوطء في الملك والحرمة مؤبدة فان كانت الحرمة موقتة فالحرمة لغيره فابو حنيفة يشترط ان تكون الحرمة المؤبدة ثابتة بالاجماع او بالحديث المشهور فتكون ثابتة من غير تردد وقد قدمنا شيئا من هذه المسائل وقيد بكونه في غير الملك لانه لو كان وطئ امته المجوسية او المزوجة او امرأته الحائض او مكاتبته او المظاهر منها او المحرمة او المشتراة شراء فاسدا فعلى قاذفه الحد لان الحرمة موقتة وكذا اذا وطئ اخته من الرضاع وهي امته لانها وان كانت مؤبدة فهي مملوكة له وهذا قول الكرخي وفي الصحيح انه لا يحد قاذفه لثبوت التضاد بين الحل والحرمة فلو قال المصنف وحد رجلا وطئ في غير ملكه او في ملكه والحرمة مؤبدة لكان اولى وشمل قوله في غير ملكه جارية ابنه والمنكوحة نكاحا فاسدا والامة المستحقة والمكره على الزنا والثابت حرمتها بالمصاهرة او تزوج محارمه ودخل بهن او جمع بين المحارم او تزوج امة على حرة واما الخامسة وهي ما اذا قذف مسلما زنى في حال كفره فلتحقق الزنا منه شرعا وان كان لا اثم فيه لارتفاعه باسلامه لانعدام الملك ولهذا وجب عليه الحد لو كان في دارنا واطلقه فشمل الحربي والذمي وما اذا كان الزنا في دار الاسلام او في دار الحرب وشمل ما اذا قال له زنيت واطلق ثم اثبت انه زنى في كفره او قال له زنيت وانت كافر فهو كما لو قال لمعتق زنيت وانت عبد واما السادسة وهي ما اذا قذف مكاتبا مات عن وفاء فلتمكن الشبهة في الحرية لمكان اختلاف الصحابة رضي الله عنهم وقيد بكونه مات عن وفاء ليفيد ان المكاتب اذا مات عن غير وفاء لا حد على قاذفه بالاولى لموته عبدا **قوله** وحد قاذف واطئ امة مجوسية وحائض ومكاتبة ومسلم نكح امه في كفره لما ذكرنا ان الملك في هذه الاشياء ثابت والمراد بامه محرمه وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يحد قاذفه بناء على ان نكاح الكافر محرمه صحيح وعندهما فاسد كما قدمناه في بابه **قوله** ومستأمن قذف مسلما اي حد وكان ابو حنيفة اولا يقول لا يحد لان المغلب فيه حق الله تعالى فصار كسائر الحدود ثم رجع الى ما ذكرنا لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق العباد لانه التزم ان لا يؤذي بطعنه في ان لا يؤذي والحاصل ان حد القذف يجب عليه اتفاقا وحد الخمر لا يجب عليه اتفاقا ولا يجب حد الزنا والسرقة خلافا لابي يوسف واما الذمي فيجب عليه الحدود اتفاقا الا حد الخمر كذا في غاية البيان **قوله** ومن قذف او زنى او شرب مرارا فحد فهو لكله اما الاخيران فلان المقصود من اقامة الحد حقا لله تعالى الانزجار واحتمال حصوله بالاول قائم فتمكن شبهة فوات المقصود في الثاني واما القذف فالمغلب فيه عندنا حق الله تعالى فيكون ملحقا بهما قيد بكونه فعل احد هذه الاشياء لانه لو فعل كلها بان زنى وقذف وشرب الخمر فانه يحد لكل واحد منها لعدم حصول المقصود بالبعض اذ الاغراض مختلفة فان المقصود من حد الزنا صيانة الانساب ومن حد القذف صيانة الاعراض ومن شرب الخمر صيانة العقول فلا يحصل بكل جنس الا ما قصد بشرعه واطلق في قوله قذف مرارا فشمل ما اذا كان المقذوف واحدا او جماعة قذفهم بكلمة واحدة او بكلمات وشمل ما اذا كان في يوم او ايام واما اذا طلب الحد كلهم او بعضهم وما اذا حضروا او حضر احدهم كما في الخانية وغيرها واما اذا جلد للقذف الا سوطا ثم قذف آخر في المجلس فانه يتم الاول ولا شيء عليه للثاني للتداخل وما اذا قذف عبدا فاعتق ثم قذف آخر فاخذه الاول فضرب اربعين ثم اخذه الثاني فانه يتم له ثمانين لان الاربعين وقع لهما فيبقى للثاني اربعين ولو قذف الآخر قبل ان يأتي به فالثاني يجوز ان تكون لهما جميعا ولا يضرب ثمانين مستأنفا لان ما بقي تمامه حد الاحرار فجاز ان يدخل فيه الاحرار وفي المحيط رجل شرب الخمر فضرب بعض الحد ثم هرب ثم شرب ثانيا ضرب حدا مستقبلا وكذا لو ضرب الزاني بعض الحد ثم هرب وزنى باخرى ولو ضرب القاذف بعض الحد وهرب ثم قذف آخر ثم قدم الى القاضي ينظر ان حضر المقذوف الثاني والاول جميعا كمل الاول ويسقط الثاني لانه يتداخل وان حضر الثاني دون الاول يضرب حدا مستقبلا للثاني ويبطل الاول لانه امكن اقامة الحد الثاني لوجود دعواه ولا يمكن الاقامة للاول لعدم دعواه انتهى فتعين حمل ما تقدم من انه لو جلد القاذف

الا سوطا الى آخره على ما اذا حضرا جميعا ومن انه لو قذف جماعة يكتفى بحد واحد على ما اذا كان القذف لهم قبل ان يضرب البعض كما لا يخفى وشمل ما اذا قال لرجل يا ابن الزانيين فعليه حد واحد حيين كانا او ميتين **وحكي** ان ابن ابي ليلى سمع من يقول لشخص يا ابن الزانيين فحده حدين في المسجد فبلغ ابا حنيفة فقال يا للعجب لقاضي بلدنا اخطأ في مسألة واحدة في خمس مواضع الاول اخذه بدون طلب المقذوف والثاني انه لو خاصم وجب حد واحد والثالث انه ان كان الواجب عنده حدين ينبغي ان يتربص بينهما يوما او اكثر حتى يجف اثر الضرب الاول والرابع ضربه في المسجد والخامس ينبغي ان يتعرف ان والديه في الاحياء او لا فان كانا حيين فالخصومة لهما والا فالخصومة للابن وافاد بقوله فحد ان الحد وقع بعد المتكرر اذ لو حد للاول ثم فعل الثاني يحد حدا آخر للثاني سواء كان قذفا او زنا او شرب خمر كما صرح به في فتح القدير وغيره لكن ينبغي ان يستثنى منه ما اذا قذف رجلا فحد له ثم عاد فقذفه ثانيا فانه لا يحد ثانيا لان المقصود وهو اظهار كذب القاذف ودفع العار عن المقذوف قد حصل بالاول فلا حاجة الى الثاني صرح به الشارح الزيلعي في حد السرقة عند مسألة سرقة العين ثانيا بعد ما قطع ولا يخفى ما فيه فان بالحد لم يظهر كذبه في اخبار مستقبل انما ظهر كذبه فيما اخبر به ماضيا قبل الحد ولهذا ذكر المحقق في فتح القدير عند تلك المسألة وصار كما لو قذف شخصا فحد به ثم قذفه بعين ذلك الزنا بان قال انا باق على نسبتي اليه الزنا الذي نسبته اليه لا يحد ثانيا فكذا هنا اما لو قذفه بزنا آخر حد به انتهى لكن في الظهيرية ومن قذف انسانا فحد ثم قذفه ثانيا لم يحد والاصل **ما روي** ان ابا بكرة لما شهد على المغيرة بالزنا وجلده عمر بن الخطاب رضي الله عنه لقصور العدد بالشهادة كان يقول بعد ذلك في المحافل اشهد ان المغيرة لزان فاراد عمر رضي الله عنه ان يحده ثانيا فمنعه علي رضي الله عنه فرجع الى قوله وصارت المسألة اجماعا انتهى بلفظه فظهر ان المذهب اطلاق المسألة كما ذكره الزيلعي ولم يذكر المصنف التداخل في حد السرقة ولا شك فيه لانه حق الله تعالى ولم يذكر ايضا ما اذا اجتمعت عليه الحدود المختلفة كيف يفعل قال في المحيط واذا اجتمع حدان وقدر على درء احدهما درء وان كانت من اجناس مختلفة بان اجتمع حد الزنا والسرقة والشرب والقذف والقصاص [illegible] يبدأ بالقصاص فاذا برأ حد للقذف فاذا برأ ان شاء بدأ بالقطع وان شاء بدأ بحد الزنا وحد الشرب آخرها لثبوته بالاجتهاد من الصحابة وان كان محصنا يبدأ بالقصاص ثم بحد القذف ثم بالرجم ويلغى غيرها انتهى قالوا ولا يقام حد في المسجد ولا قود ولا تعزير ولكن القاضي اذا اراد ان يقام بحضرته يخرج من المسجد كما فعل عليه السلام بالغامدية او يبعث امينا كما فعل عليه السلام في ماعز رضي الله عنه

فصل في التعزير

هو تأديب دون الحد واصله من العزر بمعنى الرد والردع كذا في المغرب وفي ضياء الحلوم هو ضرب دون الحد للتأديب والتعزير التعظيم والنصر قال الله تعالى وتعزروه فالظاهر ان ما في ضياء الحلوم معناه اللغوي وما في المغرب معناه الشرعي فانه شرعا لا يختص بالضرب بل قد يكون به وقد يكون بالصفع وبعرك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بنظر القاضي اليه بوجه عبوس وذكر ابو اليسر والسرخسي انه لا يباح التعزير بالصفع لانه من اعلى ما يكون من الاستخفاف فيصان عنه اهل القبلة كذا في المجتبى وفي ضياء الحلوم الصفع الضرب على القفا ولم يذكر محمد التعزير باخذ المال **وقد قيل روي** عن ابي يوسف ان التعزير من السلطان باخذ المال جائز كذا في الظهيرية وفي الخلاصة سمعت عن ثقة ان التعزير باخذ المال ان رأى القاضي ذلك او الوالي جاز ومن جملة ذلك رجل لا يحضر الجماعة يجوز تعزيره باخذ المال انتهى وافاد في البزازية ان معنى التعزير باخذ المال على القول به امساك شيء من ماله عنه مدة لينزجر ثم يعيده الحاكم اليه لا ان يأخذه الحاكم لنفسه او لبيت المال كما يتوهمه الظلمة اذ لا يجوز لاحد من المسلمين اخذ مال احد بغير سبب شرعي وفي المجتبى لم يذكر كيفية الاخذ وارى ان يأخذها فيمسكها فان ايس من توبته يصرفها الى ما يرى وفي شرح الآثار التعزير بالمال كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ انتهى والحاصل ان المذهب عدم التعزير باخذ المال واما التعزير بالشتم فلم اره الا في المجتبى قال وفي شرح ابي اليسر التعزير بالشتم مشروع ولكن بعد ان لا يكون قذفا انتهى وصرح السرخسي بانه ليس في التعزير شيء مقدر بل هو مفوض الى رأي القاضي لان المقصود منه الزجر واحوال الناس مختلفة فيه وفي الشافي التعزير على اربع مراتب تعزير اشراف الاشراف وهم العلماء والعلوية بالاعلام وهو ان يقول له القاضي بلغني انك تفعل كذا فينزجر به وتعزير الاشراف وهم الامراء والدهاقين بالاعلام والجر الى باب القاضي والخصومة وتعزير الاوساط وهم السوقة بالجر والحبس وتعزير الاخسة بهذا كله وبالضرب انتهى وظاهره انه ليس مفوضا الى رأي القاضي وانه ليس للقاضي التعزير بغير المناسب لمستحقه وظاهر الاول ان له ذلك وقد ذكروا

التعزير بالقتل قال في التبيين وسئل الهندواني عن رجل وجد رجلا مع امرأة أيحل له قتله قال إن كان يعلم أنه ينزجر بالصياح والضرب بما دون السلاح لا وإن علم أنه لا ينزجر إلا بالقتل حل له قتله وإن طاوعته المرأة حل له قتلها أيضا وفي المنية رأى رجلا مع امرأته يزني بها أو مع محرمه وهما مطاوعان قتل الرجل والمرأة جميعا انتهى فهذا أفاد الفرق بين الأجنبية والزوجة والمحرم ففي الأجنبية لا يحل القتل إلا بالشرط المذكور من عدم الانزجار بالصياح والضرب وفي غيرها يحل مطلقا وفي المجتبى الأصل في كل شخص إذا رأى مسلما يزني أن يحل له قتله وإنما يمتنع خوفا أن لا يصدق أنه زنى وعلى هذا القياس المكابرة بالظلم وقطاع الطريق وصاحب المكس وجميع الظلمة بأدنى شيء له قيمة وجميع الكبائر والأعونة والظلمة والسعاة فيباح قتل الكل ويثاب قاتلهم انتهى ولم يذكر المصنف من يقيمه قالوا لكل مسلم إقامته حال مباشرة المعصية وأما بعد الفراغ منها فليس ذلك لغير الحاكم قال في القنية رأى غيره على فاحشة موجبة للتعزير فعزره بغير إذن المحتسب فللمحتسب أن يعزر المعزر إن عزره بعد الفراغ منها قال رضي الله عنه قوله إن عزره بعد الفراغ منها إشارة إلى أنه لو عزره حال كونه مشغولا بالفاحشة فله ذلك وأنه حسن لأن ذلك نهي عن المنكر وكل واحد مأمور به وبعد الفراغ ليس بنهي لأن النهي عما مضى لا يتصور فيتمحض تعزيرا وذلك إلى الإمام انتهى وذكر قبله من عليه التعزير إذا قال لرجل أقم علي التعزير ففعله ثم رفع إلى القاضي فإن القاضي يحتسب بذلك التعزير الذي أقامه بنفسه انتهى وفي المجتبى فأما إقامة التعزير فقيل لصاحب الحق كالقصاص وقيل للإمام لأن صاحب الحق قد يسرف فيه غلطا بخلاف القصاص لأنه مقدر بخلاف التعزير الواجب حقا لله تعالى حيث يتولى إقامته كل أحد بحكم النيابة عن الله تعالى انتهى وفي القنية ضرب غيره بغير حق وضربه المضروب أيضا أنهما يعزران ويبدأ بإقامة التعزير بالبادي منهما لأنه أظلم والوجوب عليه أسبق انتهى

قوله ومن قذف مملوكا أو كافرا بالزنا أو مسلما بيا فاسق يا كافر يا خبيث يا لص يا فاجر يا منافق يا لوطي يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربا يا شارب الخمر يا ديوث يا مخنث يا خائن يا ابن القحبة يا زنديق يا قرطبان يا مأوى الزواني أو اللصوص يا حرام زاده عزر لأنه جناية قذف في المسألتين الأوليين وقد امتنع وجوب الحد لفقد الإحصان فوجب التعزير وفيما عداهما قد آذاه وألحق الشين به ولا مدخل للقياس في الحدود فوجب التعزير وهو ثابت بالكتاب والسنة وإجماع الأمة أما الكتاب فقوله تعالى واهجروهن في المضاجع واضربوهن وأما السنة فكثيرة منها تعزيره عليه السلام رجلا قال لغيره يا مخنث وحبسه رجلا بالتهمة وأجمعت الأمة على وجوبه في كبيرة لا توجب الحد أو جناية لا توجب الحد كذا في التبيين فصار الحاصل أن كل من ارتكب معصية ليس فيها حد مقدر وثبت عليه عند الحاكم فإنه يجب التعزير من نظر محرم ومس محرم وخلوة محرمة وأكل ربا ظاهر ومن ذلك ما في القنية مسكينة أخذت كسرة خبز من خباز فضربها حتى صرعها ليس له ذلك ويعزر انتهى ويؤخذ منه أن من أخذ مال أحد ليس له ضربه حيث أمكنه رفعه إلى الحاكم إلا أن يقال إنه لقلة قيمتها ولكونها مسكينة ومن ذلك الاستخفاف بالمسلم كما في القنية ومنه المسلم إذا باع الخمر فإنه يضرب ضربا وجيعا بخلاف الذمي حتى يتقدم إليه فإن باع في المصر بعد التقديم ثم أسلم لم يسقط الضرب كذا في القنية وفي فتاوى قاضي خان من يتهم بالقتل والسرقة وضرب الناس يحبس ويخلد في السجن إلى أن تظهر التوبة وقد ذكر في كتاب الكفالة أن التهمة تثبت بشهادة مستورين أو واحد عدل فظاهره أنه لو شهد عند الحاكم واحد مستور وفاسق بفساد شخص ليس للحاكم حبسه بخلاف ما إذا كان عدلا أو مستورين فإنه له حبسه قال المصنف فيها ولا يحبس في الحدود والقصاص حتى يشهد شاهدان أو واحد عدل انتهى وتقدير مدة الحبس راجعة إلى الحاكم كما لا يخفى وفي فتح القدير ويعزر من شهد شرب الشاربين والمجتمعون على شبه الشرب وإن لم يشربوا ومن معه ركوة خمر والمفطر في نهار رمضان يعزر ويحبس والمسلم يأكل الربا وكذا المغني والمخنث والنائحة يعزرون ويحبسون حتى يحدثوا توبة وكذا من قبل أجنبية أو عانقها أو مسها بشهوة انتهى وفي شرح الطحاوي والأصل في وجوب التعزير أن كل من ارتكب منكرا أو آذى مسلما بغير حق بقوله أو بفعله وجب عليه التعزير إلا إذا كان الكذب ظاهرا كقوله يا كلب انتهى والمصنف رحمه الله اقتصر على مسائل الشتم لكثرة وقوعها خصوصا في زماننا وأطلق عليه قذفا مجازا شرعيا وهو حقيقة لغوية لأن القذف في اللغة الرمي بالحجارة قال تعالى ويقذفون من كل جانب وقذف المحصنات رميهن بالفجور والقذف بالغيب الرجم بالظن قال تعالى ويقذفون بالغيب وقذف قذفا أي رمى كذا في ضياء الحلوم وأطلق في وجوب التعزير بالشتم المذكور وهو مقيد بأن يعجز القائل عن إثبات ما قاله قال في المحيط ولو قال له يا فاسق يا فاجر يا مخنث يا لص والمقول له فاسق أو فاجر أو لص لا يعزر ذكره الحسن في المجرد لأنه صادق في إخباره فلا يكون فيه إلحاق الشين به بل الشين كان ملحقا به وفي فتح القدير إنما يجب التعزير فيما لم يعلم اتصافه

به أما من علم اتصافه فإن الشين قد ألحقه هو بنفسه قبل قول القائل انتهى وفي القنية قال له يا فاسق ثم أراد أن يثبت بالبينة فسقه ليدفع التعزير عن نفسه لا تسمع بينته لأن الشهادة على مجرد الجرح والفسق لا تقبل بخلاف ما إذا قال يا زاني ثم أثبت زناه بالبينة تقبل لأنه متعلق الحد ولو أراد إثبات فسقه ضمنا لما تصح فيه الخصومة كجرح الشهود إذا قال رشوته بكذا فعليه رده تقبل البينة كذا هذا انتهى وهذا إذا شهدوا على فسقه ولم يبينوه وأما إذا بينوه بما يتضمن إثبات حق الله تعالى أو للعبد فإنها تقبل كما إذا قال له يا فاسق فلما رفع إلى القاضي ادعى أنه رآه قبل أجنبية أو عانقها أو خلا بها ونحو ذلك ثم أقام رجلين شهدا أنهما رأياه فعل ذلك فلا شك في قبولها وسقوط التعزير عن القائل لأنها تضمنت إثبات حق الله تعالى وهو التعزير على الفاعل لأن حق الله تعالى لا يختص بالحد بل أعم منه ومن التعزير وكذلك يجري هنا في جرح الشاهد بمثله وإقامة البينة عليه وينبغي على هذا للقاضي أن يسأل الشاتم عن سبب فسقه فإن بين سببا شرعيا طلب منه إقامة البينة عليه وينبغي أنه إذا بين أن سببه ترك الاشتغال بالعلم مع الحاجة إليه أن يكون صحيحا وفي مثل هذا لا يطلب منه البينة بل يسأل المقول له عن الفرائض التي يفترض عليه معرفتها فإن لم يعرفها ثبت فسقه فلا شيء على القائل له يا فاسق لما صرح به في المجتبى من أن تارك الاشتغال بالفقه لا تقبل شهادته وأطلق المصنف في مسائل الشتم على النداء وليس بقيد لأن الإخبار كذلك كما إذا قال أنت فاسق أو فلان فاسق ونحوه وهذا إذا لم يخرج مخرج الدعوى قال في القنية ولو ادعى رجل عند القاضي سرقة وعجز عن إثباتها لا يعزر بخلاف دعوى الزنا لأن المقصود من دعوى السرقة إثبات المال لا نسبته إلى السرقة بخلاف دعوى الزنا وإن قصد إقامة الحسبة لكن لا يمكنه إثباتها إلا بالنسبة إلى الزنا فكان قاصدا نسبته إلى الزنا وفي المال يمكنه إثباته بدون نسبته إلى السرقة فلم يكن قاصدا نسبته إلى السرقة انتهى وفي الظهيرية عن محمد في رجل قال إن زنيت فعبدي حر فادعى العبد أنه زنى حلف المولى بالله ما زنيت فإن حلف لم يعتق العبد ووجب على العبد الحد للمولى وإن لم يحلف عتق العبد ولا حد على من قذفه بعد ذلك استحسانا انتهى وفي الفتاوى السراجية إذا ادعى على شخص بدعوى توجب تكفيره وعجز المدعي عن إثبات ما ادعاه لا يجب عليه شيء إذا صدر الكلام على وجه الدعوى عند حاكم شرعي أما إذا صدر منه على وجه السب والانتقاص فإنه يعزر على حسب ما يليق به انتهى والتقييد بالمسلم في قوله أو مسلما في مسائل الشتم اتفاقي إذ لو شتم مسلم ذميا فإنه يعزر لأنه ارتكب معصية كذا في فتح القدير وفي القنية من باب الاستحلال ورد المظالم لو قال ليهودي أو مجوسي يا كافر يأثم إن شق عليه انتهى ومقتضاه أن يعزر لارتكابه ما أوجب الإثم وقد جعل المصنف من ألفاظ الشتم يا كافر يا منافق وفي المحيط جعل منه يا يهودي وظاهره أن الشاتم لا يكفر وصحح في الخلاصة أنه لو أجابه بقوله لبيك كفر ولا يخفى أن قوله يا رافضي بمنزلة يا كافر أو يا مبتدع فيعزر لأن الرافضي كافر إن كان يسب الشيخين ومبتدع إن فضل عليا عليهما من غير سب كما في الخلاصة وسيأتي في باب الردة إن شاء الله تعالى وأفاد بعطفه يا فاجر على يا فاسق التغاير بينهما ولذا قال في القنية لو أقام المشتوم شاهدين شهد أحدهما أنه قال له يا فاسق والآخر على أنه قال له يا فاجر لا تقبل هذه الشهادة انتهى وأطلق في قوله يا لوطي فأفاد أنه لا يسأل عن نيته وأنه يعزر مطلقا وفي فتح القدير وقيل في يا لوطي يسأل عن نيته إن أراد أنه من قوم لوط لا شيء عليه وإن أراد أنه يعمل عملهم عزر على قول أبي حنيفة وعندهما يحد والصحيح أنه يعزر إن كان في غضب قلت أو هزل لمن تعود بالهزل والقبيح انتهى وقد ذكر المصنف من الألفاظ الديوث والقرطبان فقال في المغرب الديوث الذي لا غيرة له ممن يدخل على امرأته والقرطبان نعت سوء في الرجل الذي لا غيرة له عن الليث وعن الأزهري هذا من كلام الحاضرة ولم أر البوادي لفظوا به ولا عرفوه ومنه ما في قذف الأجناس كشخان انتهى وذكر الشارح أن القرطبان هو الذي يرى مع امرأته أو محرمه رجلا فيدعه خاليا بها وقيل هو المتسبب للجمع بين اثنين لمعنى غير ممدوح وقيل هو الذي يبعث امرأته مع غلام بالغ أو مع مزارعه إلى الضيعة أو يأذن لهما بالدخول عليها في غيبته انتهى وعلى هذا يعزر بلفظ معرص لأنه الديوث في عرف مصر وأشار بقوله يا ابن القحبة إلى مسألتين إحداهما أنه إذا شتم أصله فإنه يطالب الولد كقوله يا ابن الفاسق يا ابن الكافر أو النصراني وأبوه ليس كذلك ثانيهما أنه لو قال لامرأته يا قحبة يعزر ولا يحد للقذف بخلاف يا روسبي فإنه قذف يحد به كذا في الخانية وكان الفرق بينهما أن روسبي صريح في القذف بالزنا بخلاف القحبة فإنه كناية عن الزانية قال في الظهيرية والقحبة الزانية مأخوذ من القحاب وهو السعال وكانت الزانية في العرب إذا مر بها رجل سعلت ليقضي منها وطره فسميت الزانية قحبة لهذا انتهى ومن الألفاظ الموجبة للتعزير يا رستاقي ويا ابن الأسود ويا ابن الحجام

وهو ليس كذلك كذا في التبيين ومنها يا خائن كما في الظهيرية ومنها يا سفيه كما في المحيط وفي فتح القدير الاولى الا
فيما اذا قيل له ما يوجب التعزير لا يجيبه قالوا لو قال له يا خبيث الاحسن ان يكف عنه ولو دفع الى القاضي ليؤدبه
يجوز ولو اجاب مع هذا فقال بل انت لا باس انتهى وفي القنية شتما يجب الاستحلال عليهما وعن الشيخ الجلال المتكلم
ان من شتم غيره او ضربه فالذهاب اليه في الاستحلال لا يجب عليه ويخرج عن العهدة بالارسال اليه انتهى وهو مشكل
لانه يقتضي انه يزول عنه الاثم بمجرد الذهاب والارسال سواء حالله وابراه او لا وينبغي ان يبقى الاثم الى ان يوجد الابرا
الا ان يقال ان الابراء ليس في قدرته واما في قدرته طلب المحاللة والابراء وقد اتى بما في وسعه وفي الخانية التعزير حق
العبد كسائر حقوقه يجوز فيه الابراء والعفو والشهادة على الشهادة ويجري فيه اليمين يعني اذا انكر انه شتمه
يحلف ويقضي بالنكول قال في فتح القدير ولا يخفى على احد انه ينقسم الى ما هو حق العبد وحق الله تعالى فحق العبد
لا شك انه يجري فيه ما ذكر واما ما وجب منه حقا لله تعالى فقد قدمنا انه يجب على الامام اقامته ولا يحل له
تركه الا فيما علم انه انزجر الفاعل قبل ذلك ثم يجب ان يتفرع عليه انه يجوز اثباته بمدعي شهد به فيكون مدعيا شاهدا
اذا كان معه اخر فان قلت في فتاوى قاضي خان وغيره ان كان المدعى عليه ذا مروءة وكان اول ما فعل يوعظ استحسانا
ولا يعزر فان عاد وتكرر منه روي عن ابي حنيفة انه يضرب وهذا يجب ان يكون في حقوق الله تعالى فان حقوق العباد
لا يتمكن القاضي فيها من اسقاط التعزير قلت يمكن ان يكون محمل ما قلت من حقوق الله تعالى ولا منافاة لانه اذا كان
ذا مروءة فقد حصل تعزيره بالجر الى باب القاضي والدعوى فلا يكون مسقطا لحق الله تعالى في التعزير وقوله ولا يعزر
يعني بالضرب في اول مرة فان عاد عزره حينئذ بالضرب ويمكن كون محمله حق ادمي من الشتم وهو من تعزيره بما ذكرنا وقد
روي عن محمد في الرجل يشتم الناس ان كان ذا مروءة وعظ وان كان دون ذلك حبس وان كان سبابا ضرب وحبس يعني الذي
دون ذلك والمروءة عندي في الدين والصلاح انتهى ما في فتح القدير وفي الخلاصة لو ادعى عليه انه قال له يا فاسق
او يا زنديق او يا كافر او يا منافق او يا فاجر او ما يجب فيه التعزير لا يحلفه بالله ما قلت هذا لكن يحلفه بالله ما له عليك هذا
الحق الذي يدعي ذكره في كيفية الاستحلاف وفي القنية التعزير لا يسقط بالتوبة وفي مشكل الاثار واقامة التعزير الى
الامام عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والشافعي والعفو اليه ايضا قال الطحاوي وعندي ان العفو يا ابت الذي
جني عليه لا للامام قال رضي الله عنه ولعل ما قالوه من ان العفو الى الامام فذاك في التعزير الواجب حقا لله تعالى بان
ارتكب منكرا ليس فيه حد مشروع من غير ان يجني على انسان وما قاله الطحاوي فيما اذا جنى على انسان انتهى ما في القنية فهذا كله
يدل على ان العفو للامام جائز وهو مخالف لما في الفتح قوله يا كلب يا حمار يا خنزير يا بقر يا حية يا حجام يا بغا يا مواجر يا
ولد الحرام يا عيار يا ناكس يا منكوس يا سخرة يا ضحكة يا كشخان يا ابله يا موسوس لا اي لا يعزر بهذه الالفاظ اما عدم التعزير
في يا كلب يا حمار يا خنزير يا بقر يا حية يا تيس يا قرد يا ذئب فلظهور كذبه قال في الحاوي القدسي الاصل ان كل سب عاد شينه
الى الساب فانه لا يعزر فان عاد الشين فيه الى المسبوب عزر وعلله في الهداية بانه ما الحق الشين به للتيقن بنفيه وفي
هذه الالفاظ ثلاثة مذاهب ظاهر الرواية انه لا يعزر مطلقا لما ذكرنا واختار الهندواني انه يعزر به وهو قول الائمة
الثلاثة لان هذه الالفاظ تذكر للشتيمة في عرفنا وفي فتاوى قاضي خان في يا كلب لا يعزر قال وعن الفقيه ابي جعفر
انه يعزر لانه يعد شتيمة ثم قال والصحيح انه لا يعزر لانه كاذب قطعا انتهى وفي المبسوط فان العرب لا تعده شتيمة ولهذا
يسمون بكلب وذئب وذكر قاضي خان عن امالي ابي يوسف في يا خنزير يا حمار يعزر ثم قال وفي رواية محمد لا يعزر وهو الصحيح
وصاحب الهداية استحسن التعزير اذا كان المخاطب من الاشراف وتبعه في التبيين وسوى في فتح القدير بين قوله
له يا حجام وبين قوله يا ابن الحجام حيث لم يكن كذلك في عدم التعزير وفرق بينهما في التبيين فاوجب التعزير في يا ابن الحجام
دون يا حجام كانه لعدم ظهور الكذب في قوله يا ابن الحجام لو ثابته فالسامعون لا يعلمون كذبه فلحقه الشين بخلاف
قوله يا حجام لانهم يشاهدون صنعته واما البغا بالباء الموحدة والغين المعجمة المشددة فهو المابون بالفارسية
ويقال باغا وكانه انتزع من البغا كذا في المغرب وينبغي ان يجب التعزير فيه اتفاقا لانه الحق الشين به لعدم ظهور الكذب
فيه ظاهرا لانه مما يخفى وهو يعني يا معفوج وهو المأتي في الدبر وقد صرح في الظهيرية بوجوب التعزير فيه معللا
بانه الحق الشين به بل هو اقوى اذ الان لا ابنة في العرف عيب شديد اذ لا يقدر على ترك ان يؤتى في دبره بسبب دودة
ونحوها واما المواجر فان كان بكسر الجيم فهو بمعنى المؤجر للشيء ولا عيب فيه الا ان هنا اللفظ لهذا المعنى في اللغة
خطأ وقبح وان كان بفتح الجيم بمعنى المؤجر بالفتح يقال اجره المملوك فاسم المفعول مؤجر ومواجر كذا في المغرب فقد نسبه

الى ان غيره قد استاجره ولا عيب فيه سواء كان صادقا او كاذبا لانها عقد شرعي واما ولد الحرام فينبغي التعزير به لا
نه في العرف بمعنى يا ولد الزنا فلم يجب القذف لانه ليس بصريح وقد الحق الشين به وقد ابداه في فتح القدير بحثا ولذا الحقه
وهذا هو الظاهر واما العيار بالعين المهملة المفتوحة والياء المثناة التحتية المشددة فهو كثير المجيء والذهاب
عن ابن دريد وعن ابن الانباري العيار من الرجال الذي يخلي نفسه وهواها لا يردعها ولا يزجرها وفي اجناس الناطفي
الذي يتردد بلا عمل وهو ماخوذ من قولهم فرس عاير وعيار كذا في المغرب وكانه لما كان امر الانسان ظاهرا من التردد
او كثرة المجيء والذهاب لم يلحق الشين به فلذا لم يعزر واما قوله يا ناكس يا منكوس ففي ضياء الحلوم من باب فعل بكسر العين
النكس الرجل الضعيف ومن باب فعل بفتح يفعل بالضم النكس قلب الشيء على راسه قال الله تعالى ثم نكسوا على رؤوسهم انتهى
فكانه دعا على المخاطب فلا تعزير فيه لعدم الشين واما السخرة بضم السين ففي المغرب السخري من السخرة وهو ما يتسخر
اي يستعمل بغير اجر انتهى فلا شين فيه بل مدح واما الضحكة بضم الضاد فهو الشيء يضحك منه كذا في ضياء الحلوم
ولا يخفى ان المقول له اذا لم يكن كذلك فقد استخف بغيره عزره فينبغي التعزير به ولذا قال في الولوالجية لو
قال له يا ساحر يا ضحكة يا مقامر لا يعزر هكذا ذكر في بعض المواضع والظاهر انه يجب انتهى واما الكشخان
فرايت في بعض الحواشي انه بالحاء المهملة وفي المغرب الكشحان الديوث الذي لا غيرة له وكشحه وكشحه شتمه ويقال يا
كشحان انتهى فحينئذ هو بمعنى القرطبان والديوث فيجب فيه التعزير ولذا قال في فتح القدير والحق ما قاله بعض
اصحابنا انه يعزر في الكشخان اذ قيل انه قريب من معنى القرطبان والديوث انتهى فما في المختصر مشكل لكن قال في ضياء
الحلوم كشح القوم عن الشيء اذا تفرقوا عنه وذهبوا وكشح له بالعداوة اضمرها في كشحه لان العداوة فيه وقيل الكاشح
المتباعد عن مودة صاحبه من قولهم كشح القوم عن الشيء اذا ذهبوا عنه وفي الحديث افضل الصدقة على ذي الرحم
الكاشح انتهى فان صح مجيء الكشحان فلا اشكال لانه ليس بمعنى القرطبان فلذا فرق المصنف بينهما واما الابله ففي ضياء الحلوم
البله الغفلة وفي الحديث اكثر من يدخل الجنة البله قيل البله في امر الدنيا الغافلون عن الشر وان لم يكن لهم بله
قال الزبرقان خير اولادنا الابله العقول اي الذي هو لشدة حيائه كالابله وهو عاقل انتهى فعلم انها صفة مدح
وان كانت مفضولة بالنسبة لمن عنده حذق وعلم كما صرح به القرطبي في شرح مسلم في قوله عليه السلام ان اهل الجنة
يتراؤون اهل الغرف فوقهم كالكوكب الدري وصرح بان المراد بهم البله وان العلماء هم اهل الغرف فوقهم وقيدنا بالابله احترازا
عن البليد فانه يعزر به قال في الولوالجية لو قال يا بليد يا قذر يجب فيه التعزير لانه قذفه بمعصية ولانه الحق الشين
به انتهى وفي كونه معصية نظر والظاهر التعليل الثاني واما الموسوس فضبطه في الظهيرية في فصل التعزير
بكسر الواو وفي المغرب رجل موسوس بالكسر ولا يقال بالفتح ولكن موسوس له او اليه اي ملقى اليه الوسوسة وقال
الليث الوسوسة حديث النفس وانما قيل موسوس لانه يحدث بما في ضميره وعن ابي الليث لا يجوز طلاق الموسوس
يعني المغلوب في عقله وعن الحاكم هو المصاب في عقله اذا تكلم يتكلم بغير نظام انتهى قوله واكثر التعزير تسعة
وثلاثون سوطا وعن ابي يوسف اكثره خمسة وسبعون سوطا فالاصل فيه الحديث من بلغ حدا في غير حد فهو من
المعتدين فتعذر تبليغه حدا بالاجماع غير ان ابا حنيفة اعتبر ادنى الحدود وهو حد العبيد لان مطلق ما روينا
يتناوله واقله اربعون وابو يوسف اعتبر حد الاحرار لانهم هم الاصول واقله ثمانون فلا بد من النقص عنه ففي
رواية عنه ينقص خمسة روي ذلك عن علي رضي الله عنه وهو ظاهر الرواية عن ابي يوسف كما في فتح القدير وقيل
وليس فيه معنى معقول ولا يضره لانه قلد فيه عليا ويجب تقليد الصحابي فيما لا يدرك بالراي وفي رواية ينقص
سوط وفي الحاوي القدسي قال ابو يوسف اكثره في العبد تسعة وثلاثون سوطا وفي الحر خمسة وسبعون سوطا
وبه ناخذ انتهى فعلم ان الاصح قول ابي يوسف وفي المجتبى وروي انه نقص منها سوطا وهو قول زفر وهو القياس وهو
الاصح انتهى وفي فتح القدير وبما ذكرنا من تقدير اكثره بتسعة وثلاثين يعرف ان ما ذكر مما تقدم من انه ليس في التعزير شيء
مقدر بل مفوض الى راي الامام اي من انواعه فانه يكون بالضرب وبغيره مما تقدم ذكره اما ان اقتضى رايه الضرب في
خصوص الواقعة فانه حينئذ لا يزيد على تسعة وثلاثين انتهى وقد وقع لي تردد في مسالة وهي ان انسانا لو ضرب
انسانا بغير حق اكثر من اكثر التعزير ورفع الى القاضي وثبت عليه انه ضربه مثلا خمسين سوطا كيف يعزره القاضي
فانه ان ضربه خمسين زاد على اكثر التعزير وان اقتصر على الاكثر لم يكن مستوفيا لحق المضروب الا ان يقال ان حقه
التعزير لا القصاص وقد صرح في الخانية ان مما يجب التعزير به الضرب قوله واقله ثلاثة اي اقل التعزير بالضرب

ثلاثة اسواط وهكذا ذكر القدوري فكانه يرى ان ما دونها لا يقع به الزجر وليس كذلك بل يختلف ذلك باختلاف الاشخاص
فلا معنى لتقديره مع حصول المقصود بدونه فيكون مفوضا الى راي القاضي يقيمه بقدر ما يرى المصلحة فيه على ما بينا
تفاصيله وعليه مشايخنا كذا في التبيين والحاصل انما في المختصر لو علم القاضي ان الزجر يحصل بسوط لا يكتفي به
بل لا بد من الثلاثة وعلى قول المشايخ يكتفي به **قوله** وصح حبسه بعد الضرب اي جاز للحاكم ان يحبس العاصي بعد ان
يجمع بين ضربه وحبسه لانه صلح تعزيرا وقد ورد به الشرع في الجملة حتى جاز ان يكتفي به فجاز ان يضم اليه وهذا لم يشرع
في التعزير بالتهمة قبل ثبوته كما شرع في الحد لانه من التعزير اطلق في الحبس فشمل الحبس في البيت والسجن قال في الحاوي القدسي
وقد يكون التعزير بالحبس في بيته او في السجن انتهى **قوله** واشد الضرب التعزير لانه جرى التخفيف فيه من حيث العدد فلا
يخفف من حيث الوصف كيلا يؤدي الى فوات المقصود ولم يذكر المصنف انه يفرق على الاعضاء كضرب الحدود لانه لا يفرق
كما في الهداية واليه يشير اطلاق الاشدية الشاملة لقوته وجمعه في عضو واحد وفي حدود الاصل يفرق التعزير على الاعضاء
وفي اشربة الاصل يضرب التعزير في موضع واحد قال في التبيين وليس في المسئلة اختلاف الرواية وانما اختلف الجواب لاختلاف
الموضوع فموضوع الاول اذا بلغ بالتعزير اقصاه وموضوع الثاني اذا لم يبلغ انتهى وهكذا في المجتبى وفي فتح القدير وثبت
الاختلاف في غاية البيان معزيا الى الاسبيجابي فقال بعضهم الشدة هو الجمع فيجمع الاسواط في عضو واحد ولا يفرق على الاعضاء
بخلاف سائر الحدود وقال بعضهم بل شدته في الضرب لا في الجمع انتهى قالوا ويتقى المواضع التي تتقى في الحدود قال في المجتبى ويضرب
الظهر والالية قالوا ويبلغ في التعزير غايته وهو تسعة وثلثون سوطا فيما اذا اصاب من الاجنبية كل محرم غير الجماع وفيما
اذا اخذ السارق بعد ما جمع المتاع قبل الاخراج وفيما اذا شتمه بجنس ما يجب به حد القذف كقوله للذمي وللعبد يا زاني
واشار بالاشدية الى انه يجرد من ثيابه قال في غاية البيان فيجرد في سائره الا في حد القذف فانه يضرب وعليه ثيابه كما
قدمناه ويخالفه ما في فتاوى قاضيخان يضرب التعزير قائما عليه ثيابه وينزع الفرو والحشو ولا يمد في التعزير انتهى
والظاهر الاول لتصريح المبسوط به والى انه لو اجتمع التعزير مع الحدود قدم التعزير في الاستيفاء لتمحضه حقا للعبد كذا
في الظهيرية **قوله** ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب وحد الشرب ثابت بقول الصحابة رضي الله عنهم ولانه اعظم جناية
حتى شرع فيه الرجم **قوله** ثم الشرب ثم القذف يعني حد الشرب يلي حد الزنا في شدة الضرب لما قدمناه وحد القذف ادنى الكل
فان كان ثابتا بالكتاب الا ان سببه يحتمل الاحتمال كونه صادقا وسبب حد الشرب متيقن به وهو كونه شاربا والمراد ان الشرب متيقن السببية
للحد متيقن الثبوت لانه بالبينة او الاقرار وهما لا يوجبان اليقين **قوله** ومن حد او عزر فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل
بامر الشارع وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة كالفصاد والبزاغ قال في ضياء الحلوم ذهب دمه هدرا اي باطلا
قوله بخلاف الزوج اذا عزر زوجته لترك الزينة والاجابة اذا دعاها الى فراشه وترك الصلاة والخروج من البيت يعني
فماتت فانه يكون ضامنا ولا يكون دمها هدرا لانه مباح ومنفعته ترجع اليه كما ترجع الى المراة من وجه وهو استقامتها
على امر الله تعالى به وقد ظهر بهذا ان كل ضرب كان مامورا به من جهة الشارع فان الضارب لا ضمان عليه بموته وكل ضرب كان
ماذونا فيه بدون الامر فان الضارب يضمنه اذا مات لتقييده بشرط السلامة كالمرور في الطريق وظهر ان الزوج لا يجب عليه
ضرب زوجته اصلا وظهر انه ابيح له ضربها في اربعة مواضع لكن وقع الاختلاف في جواز ضربها على ترك الصلاة فذكر
هنا تبعا لكثير انه يجوز وفي النهاية تبعا لما في كافي الحاكم انه لا يجوز له لان المنفعة لا تعود اليه بل اليها وليس في كلام المصنف
ما يقتضي انه ليس له ضربها في غير هذه الاربعة ولهذا قال الولوالجي في فتاواه للزوج ان يضرب زوجته على اربعة اشياء
وما في معناها ففي قوله وما في معناها افادة عدم الحصر فمن ما في معناها ما اذا ضربت جارية زوجها غيرة ولا تتعظ
بوعظه فله ضربها كذا في القنية وينبغي ان يلحق به ما اذا ضربت الولد الذي لا يعقل عند بكائه لان ضرب الدابة اذا
كان ممنوعا فهذا اولى ومنه ما اذا شتمته او مزقت ثيابه او اخذت لحيته او قالت له يا حمار يا ابله او لعنته سواء شتمها
اولا على قول العامة ومنه ما اذا شتمت اجنبيا ومنه ما اذا كشفت وجهها لغير محرم او كلمت اجنبيا او تكلمت عامدا
مع الزوج او شاغبت معه ليسمع صوتها الاجنبي ومنه ما اذا اعطت من بيته شيئا من الطعام بلا اذنه حيث كان العادة
لم تجر به وان كانت العادة مسامحة المراة بذلك بلا مشورة الزوج فليس له ضربها ومنه ما اذا ادعت عليه وليس منه
ما اذا طلبت نفقتها او كسوتها والحت لان لصاحب الحق يد الملازمة ولسان التقاضي كذا افاده في البزازية في مسائل
الضرب من فصل الامر باليد والمعنى الجامع للكل انها اذا ارتكبت معصية ليس فيها حد مقدر فان للزوج ان يعزرها
كما ان للسيد ذلك بعبده كذا في البدائع من فصل القسم بين النساء وهو شامل لما كان متعلقا بالزوج وبغيره وقد

صرحوا

صرحوا بانه اذا ضربها بغير حق وجب عليه التعزير ولا يخفى انه انما يجوز ضربها لترك الزينة اذا كانت قادرة عليها و
كانت شرعية والا فلا كما انه يجوز ضربها لترك الاجابة اذا كانت طاهرة عن الحيض وعن النفاس وكما يجوز ضربها للخروج
اذا كان الخروج بغير حق واما اذا كان بحق فليس له ضربها عليه وقدمنا المواضع التي تخرج اليها بغير اذنه في كتاب النفقات
واطلق في الزوجة فشمل الصغيرة ولذا قال في التبيين ان التعزير مشروع في حق الصبيان وفي القنية مراهق شتم عالما
فعليه التعزير انتهى وفي المجتبى معزيا للسرخسي الصغر لا يمنع وجوب التعزير ولو كان رحمه الله تعالى يمنع وعن الترجماني
البلوغ يعتبر في التعزير اراد به ما وجب حقا لله تعالى نحو ما اذا شرب الصبي او زنى او سرق وما ذكره السرخسي فيما يجب حقا
للعباد توفيقا بينهما انتهى قيد بالزوجة لان الاب والمعلم لا يضمن وفي القنية لا يجوز ضرب اختها الصغيرة التي ليس
لها ولي بترك الصلاة اذا بلغت عشرا وله ان يضرب اليتيم فيما يضرب ولده به وردت الآثار والاخبار وفي الروضة له
ان يكره ولده الصغير على تعلم القرآن والادب والعلم لان ذلك فرض على الوالدين ولو امر غيره بضرب عبده حل للمامور
ضربه بخلاف الحر قال رضي الله عنه فهذا تنصيص على عدم جواز ضرب ولد الامر بامره بخلاف المعلم لان المامور يضربه
نيابة عن الاب لمصلحته والمعلم يضربه بحكم الملك بتمليك ابيه لمصلحة الولد انتهى وفيها ايضا عن ابي بكر اساء عبده
لا يعزره وهذا خلاف قول اصحابنا وله التعزير دون الحد وبه ناخذ وكذلك امراته لان الله تعالى قال واضربوهن انتهى

كتاب السرقة

لما كانت صيانة الاموال مؤخرة عن صيانة النفوس والعقول والاعراض اخرها عنها وهي في اللغة اخذ الشي من الغير
خفيا وحيلة يقال سرق منه مالا وسرقه مالا سرقا وسرقة ويسمى الشي المسروق سرقة مجازا كذا في المغرب واما في
الشريعة فلها تعريفان تعريف باعتبار الحرمة وتعريف باعتبار ترتب حكم شرعي وهو القطع اما الاول فهو اخذ
الشي من الغير على وجه الخفية بغير حق سواء كان نصابا او لا واما الثاني فهو ما ذكره المصنف بقوله هو اخذ مكلف
خفية قدر عشرة دراهم مضروبة محرزة بمكان او حافظ اطلق في الاخذ فشمل الحقيقي والحكمي فالاول هو ان
يتولى السارق اخذ المتاع بنفسه والثاني هو ان يدخل جماعة من اللصوص منزل رجل ويأخذوا متاعه ويحملوه
على ظهر واحد ويخرجوه من المنزل فان الكل يقطعون استحسانا وسياتي وخرج بالتكليف الصبي والمجنون لان القطع
عقوبة وهما ليسا من اهلها فهما مخصوصان من اية السرقة لكنهما يضمنان المال وان كان يجن ويفيق فان سرق في حال
جنونه لم يقطع وان كان في حال الافاقة قطع ولو سرق جماعة فيهم صبي او مجنون يدرأ عنهم القطع كذا في البدائع
وشمل الذكر والانثى الحر والعبد ولو ابقا والمسلم والكافر كما في البدائع وخرج بقيد الخفية ما اخذ جهرا مغالبة
او نهبة واختلاسا فانه لا قطع فيه وافاد بقوله الاخذ خفية ان الشرط الخفية وقت الاخذ ودخول الحرز ليلا
كان او نهارا واما الخفية في الانتهاء فان كانت السرقة نهارا في المصر فهو شرط وما بين العشاء والعتمة من النهار ولذا
قال في الاختيار ولو دخل بين العشاء والعتمة والناس منتشرون فهو بمنزلة النهار وان كانت السرقة ليلا فليست
بشرط حتى لو دخل البيت ليلا خفية ثم اخذ المال مجاهرة ولو بعد مقاتلة ممن في يده قطع به للاكتفاء بالخفية
الاولى ولم يبين المصنف ان المعتبر كونها خفية على زعم السارق او المسروق منه فهي رباعية فلو كان السارق يعلم
ان صاحب الدار يعلم بدخوله والسارق لا يعلم انه يعلم فانه يقطع اكتفاء بكونها خفية في زعم احدهما ايهما
كان واحترز بقوله قدر عشرة دراهم عن سرقة ما دونها واطلق في الدراهم فانصرفت الى المعهودة وهي ان تكون العشرة
منها وزن سبعة مثاقيل كما في الزكاة واحترز بالمضروبة عما اذا سرق تبرا وزنه عشرة دراهم او ما قيمته عشرة
دراهم غير مضروبة فانه لا قطع فيه على الصحيح بخلاف المهر والفرق ان الحدود تندرئ بالشبهة فيتعلق بالكامل والمهر
يثبت مع الشبهة مع ان قوله مضروبة تاكيد وايضاح والا فالدراهم اسم للمضروب واما غير المضروب فلا يسمى
درهما كما في المغرب فلو سرق نصف دينار قيمته النصاب يقطع عندنا ولو سرق دينارا قيمته اقل من النصاب لا يقطع
وتعتبر قيمة النصاب يوم السرقة ويوم القطع فلو كانت قيمته يوم السرقة عشرة فانتقص بعد ذلك ان كان نقصان
القيمة لنقصان العين يقطع وان كان لنقصان السعر لا يقطع في ظاهر الرواية ولو سرق ثوبا قيمته عشرة دراهم
فاخذه المالك في بلد اخر وقيمة الثوب ثمة ثمانية دراهم درئ عنه القطع واذا وجب تقويم المسروق بعشرة دراهم
يقوم باعز النقود او بنقد البلد الذي يروج بين الناس في الغالب فالاول رواية الحسن عن الامام والثاني رواية

ابي يوسف عنه ولا يقطع السارق بتقويم الواحد بل لا بد من تقويم رجلين عدلين لهما معرفة بالقيمة لانه من باب الحدود فلا يثبت الا بما تثبت به السرقة ولا قطع عند اختلاف المقومين كما في الظهيرية واطلق في قدر النصاب فشمل ما اذا كان المسروق منه واحدا او اكثر فلو سرق واحد نصابا من جماعة قطع ولو سرق اثنان نصابا من واحد لا قطع عليهما فالعبرة للنصاب في حق السارق لا المسروق منه بشرط ان يكون الحرز واحدا فلو سرق نصابا من منزلين مختلفين فلا قطع والبيوت من دار واحدة بمنزلة بيت واحد حتى لو سرق من عشرة انفس في دار كل واحد في بيت على حدة من كل واحد منهم درهما قطع بخلاف ما اذا كانت الدار عظيمة وفيها حجر كما في البدائع وخرج باشتراط النصاب ما اذا سرق ثوبا قيمته تسعة دراهم ووضعه على باب الدار ثم دخل فاخذ ثوبا اخر يساوي تسعة دراهم فاخرجه لم يقطع لانه لم يبلغ الماخوذ في كل واحد منهما نصابا كذا في البدائع واطلق في الدراهم فانصرف الى الجياد فلو سرق زيوفا او نبهرجة او ستوقة فلا قطع الا ان تكون كثيرة تبلغ قيمتها نصابا من الجياد وقد استفيد من اشتراط النصاب اشتراط ان يكون المسروق مالا متقوما ولا بد ان يكون مملوكا لغيره فلا قطع في حصر المسجد واستار الكعبة وان كانت محرزة ولا بد من انتفاء الشبهة ولم يذكرهما لما سيصرح به ولا بد من كون السارق ليس باخرس ولا اعمى لاحتمال انه لو نطق ادعى شبهة والاعمى جاهل بمال غيره وقوله محرزة بمكان او حافظ بيان لكون الحرز على قسمين حرز بنفسه وهو بقعة معدة للاحراز ممنوع الدخول فيها الا باذن كالدور والحوانيت والخيم والخزائن والصناديق وحرز بغيره وهو كل مكان غير معد للاحراز وفيه حافظ كالمساجد والطرق والصحراء وسياتي بيانهما وفي القنية لو سرق المدفون في المفازة يقطع انتهى ولا بد ان تكون السرقة في دار العدل فلا يقطع في السرقة في دار الحرب ودار البغي فلو سرق بعض تجار المسلمين من البعض في دار الحرب ثم خرجوا الى دار الاسلام فاخذ السارق لا يقطعه الامام كذا في البدائع ولا بد من ثبوت دلالة القصد الى النصاب الماخوذ وعليه ذكر في التجنيس من علامة النوازل سرق ثوبا قيمته دون العشرة وعلى طرفه دينار مشدود لا يقطع وذكر من علامة فتاوى سمرقند اذا سرق ثوبا لا يساوي عشرة وفيه دراهم مصرورة لا يقطع قال وهذا اذا لم يكن الثوب وعاء للدراهم عادة فان كان يقطع لان القصد فيه يقع على سرقة الدراهم الا ترى انه لو سرق كيسا فيه دراهم كثيرة يقطع وان كان الكيس لا يساوي درهما ولا بد ان يكون للمسروق منه يد صحيحة فخرج السارق من السارق ولا بد ان يخرجه ظاهرا حتى لو ابتلع دينارا في الحرز وخرج لا يقطع ولا ينتظر ان يتغوطه بل يضمن مثله لانه استهلكه وهو سبب الضمان للحال فقد علمت مما ذكرنا ان تعريف المختصر قاصر فلو قال المصنف هي اخذ مكلف ناطق بصير صاحب يد ورجل صحيحتين عشرة دراهم جيادا او مقدارها مقصودة ظاهرة الاخراج خفية من صاحب يد صحيحة مما لا يتسارع اليه الفساد من المال المتمول للغير من حرز بلا شبهة وتاويل في دار العدل وقد علمت فوائد القيود وفي الظهيرية وشرط اصحابنا لقطع اليد اليمنى ان تكون اليد اليسرى والرجل اليمنى صحيحتين وهكذا ذكر في المجتبى من الشروط في التحقيق ان الاخذ المذكور يوجب كونها **قوله** فيقطع ان اقر مرة او شهد رجلان بيان لحكمها وسببثبوتها وفي قوله مرة رد على ابي يوسف في قوله لا يقطع الا باقراره مرتين **ويروى** عنه انهما في مجلسين مختلفين لانه احدى الحجتين فيعتبر بالاخرى وهي البينة كذلك اعتبرنا في الزنا ولهما ان السرقة ظهرت باقراره مرة واحدة فيكتفى به كما في القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشهادة لان الزيادة تفيد فيها تقليل تهمة الكذب ولا تفيد في الاقرار شيئا لانه لا تهمة وباب الرجوع في حق الحد لا ينسد بالتكرار والرجوع في حق المال لا يصح اصلا لان صاحب المال يكذبه واشتراط الزيادة في الزنا بخلاف القياس فيقتصر على مورد الشرع ومن مسائل الاقرار لو قال انا سارق هذا الثوب بالاضافة قطع ولو نون القاف لا يقطع لانه على الاستقبال والاول على الحال وفي عيون المسائل قال سرقت من فلان مائة درهم بل عشرة دنانير يقطع في العشرة دنانير ويضمن مائة هنا ان ادعى المقر له المائتين وهو قول ابي حنيفة لانه رجع عن الاقرار بسرقة مائة واقر بعشرة دنانير فصح رجوعه عن الاقرار بالسرقة الاولى في حق القطع فيه ينتفي الضمان بخلاف ما لو قال سرقت مائة بل مائتين فانه يقطع ولا يضمن شيئا لو ادعى المقر له المائتين لانه اقر بسرقة مائتين ووجب القطع فانتفى الضمان والمائة الاولى لا يدعيها المقر له بخلاف الاولى ولو قال سرقت مائتين بل مائة لم يقطع ويضمن المائتين لانه اقر بسرقة مائتين ورجع عنها فانتفى الضمان ولم يجب القطع ولم يصح القطع الاقرار لا يدعيها المسروق منه ولو انه صدقه في الرجوع الى المائة لا ضمان كذا في فتح القدير ولم يذكر المصنف صحة الرجوع عن الاقرار للعلم بانه يصح الرجوع عن الاقرار بالحدود كلها الا حد القذف قال في الذخيرة واذا اقر بالسرقة ثم هرب لا يتبع وان كان في فوره انتهى بخلاف ما اذا شهدا عليه ثم هرب فانه يتبع كذا في الظهيرية ولم يشترط المصنف عدم التقادم في هذه الحجة

لانه

لانه ليس بشرط في الاقرار وشرط في البينة فلو اقر بسرقة متقادمة قطع ولو شهدا عليه بذلك لا كما في البدائع وحد التقادم في السرقة موكول الى الزنا كما في الذخيرة واطلق في المقر فشمل الحر والعبد وسياتي تفاصيلها في العبد وقيد بالرجلين لان شهادة النساء غير مقبولة فيه وكذا الشهادة على الشهادة وان قبلت في حق المال وافاد المصنف بحصر الحجة فيما ذكر انه لا يقطع بالنكول وان ضمن المال وان العبد لا يقطع باقرار مولاه عليه بها وان لزم المال ولم يقيد الاقرار بالطوع قال في الظهيرية واذا اقر بالسرقة مكرها فاقراره باطل ومن المتاخرين من افتى بصحته وسئل الحسن ابن زياد ايحل ضرب السارق حتى يقر قال ما لم يقطع اللحم لا يتبين العظم ولم يزد على هذا انتهى وفي التجنيس لا يفتى بعقوبة السارق لانه جور ولا يفتى به وفي الظهيرية مما ينبغي للسارق ان يعلم صاحب المتاع انه سرق متاعه ان كان لا يخاف ان يظلمه متى اخبره يخبره ليصل الى حقه وان كان يخاف لا يخبره لانه معذور في ترك الاخبار ولكن يوصل الحق اليه بطريق اخر واذا قضى القاضي بالقطع ببينة او باقراره فقال المسروق منه هذا متاعه لم يسرقه مني انما كنت اودعته او قال شهد شهودي بزور او قال اقر هو بباطل او ما اشبه ذلك سقط عنه القطع ويستحب للامام ان يلقن السارق حتى لا يقر بالسرقة لما **روي ان النبي** صلى الله عليه وسلم اتي بسارق فقال اسرقت ما اخاله سرق ولانه احتيال للدرء وقوله اخاله بكسر الهمزة معناه اظنه وبالفتح كذلك وكلاهما فعل مضارع من المخيلة وهي الظن الا ان الحديث جاء بالكسر واذا شهد كافران على كافر ومسلم بسرقة مال لا يقطع الكافر كما لا يقطع المسلم ولو شهدا انه سرق من فلان ثوبا فقال احدهما انه هروي وقال الاخر انه مروي بسكون الراء ذكر في شرح ابي سليمان انه على الخلاف اعتبارا باختلاف الشاهدين في البقرة وذكر في شرح ابي حفص انه لا تقبل الشهادة اجماعا انتهى ولم يذكر المصنف سؤال الشاهدين وفي الهداية وينبغي ان يسالهم الامام عن كيفية السرقة وماهيتها وزمانها ومكانها لزيادة الاحتياط كما مر في الحدود وتحسينه الى ان يسال عن الشهود للتهمة انتهى زاد في الكافي انه يسالهما عن المسروق اذ سرقة كل مال لا توجب القطع فالسؤال عن الكيفية لاحتمال انه سرق على كيفية لا يقطع معها كان نقب الجدار وادخل يده فاخرج المتاع فانه لا يقطع والسؤال عن الماهية لاطلاقها على استراق السمع والنقص من اركان الصلاة والسؤال لاحتمال التقادم وعن المكان لاحتمال السرقة في دار الحرب من مسلم وفي المبسوط لم يذكر محمد السؤال عن المسروق منه لانه خاصم والشهود يشهدون على السرقة منه فلا حاجة الى السؤال عنه وفيه نظر لاحتمال ان يكون قريب السارق او زوجته فلا بد من السؤال عنه كما في التبيين واما سؤال المقر فانه عن جميع ما ذكرنا الا عن السؤال عن الزمان وفي فتح القدير ولا يسال المقر عن المكان وهو مشكل للاحتمال المذكور واعلم انه لا بد من حضور الشاهدين وقت القطع كحضور المدعي حتى لو غابا او ماتا لا قطع وهذا في كل الحدود سوى الرجم ويمضي القصاص ان لم يحضروا استحسانا كذا في كافي الحاكم وان شرط بداءة الشهود بالرجم **قوله** ولو جمعا والاخذ بعضهم قطعوا ان اصاب لكل نصاب اي لو كان السارق جماعة اي لان الموجب سرقة النصاب ويجب على كل واحد منهم بجنايته فيعتبر كمال النصاب في حقه وقد بيناه انه لا فرق بين كون الاخذ مباشرة او تسبيبا ولا بد من ان لا يكون فيهم ذو رحم محرم من المسروق منه ولا صبي ولا مجنون ولا معتوه اطلقه فشمل ما اذا كانوا خرجوا معه من الحرز او بعده في فوره او خرج بعضهم في فورهم لان بذلك يحصل التعاون وقيد بالجمع لانه لو سرق واحد من عشرة من كل واحد منهم درهما من بيت يقطع لكمال النصاب في حق السارق **قوله** ولا يقطع بخشب وحشيش وقصب وسمك وطير وصيد وزرنيخ ومغرة ونورة لانه لا قطع فيما يوجد تافها مباحا في دار الاسلام لقول عائشة رضي الله عنها كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه اي الحقير وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير لقلة الرغبات فيه والطباع لا تضن به فقل ما يوجد اخذه على كره من المالك فلا حاجة الى شرع الزاجر ولهذا لم يجب القطع بسرقة ما دون النصاب ولان الحرز فيها ناقص الا ترى ان الخشب يلقى على الابواب وانما يدخل في الدار للعمارة لا للاحراز والطير يطير والصيد يفر وكذا الشركة العامة التي كانت فيه وهي على تلك الصفة تورث الشبهة والحد يندرئ بها اطلق الخشب وهو مقيد بما اذا لم تحدث فيه صنعة متقومة فان كان معمولا قطع فيه كما في شرح الطحاوي كما يقطع في الحصر البغدادية كما في غاية البيان ومقيد بما لم تجر العادة باحرازه فان كان مما يحرز كالساج والابنوس فانه يقطع فيه واطلق السمك فشمل الطري والمالح والطير فشمل الدجاج والبط والحمام ونظر بعضهم في الزرنيخ فقال ينبغي ان يقطع به لانه يحرز ويصان في دكاكين العطارين كالعقاقير

المصنف

الاموال واختلف في الوسمة والحنا والوجه القطع لانه جرت العادة باحرازه في الدكاكين والمغرة بفتح الغين الطين
الاحمر ويجوز اسكانها والحق في المجتبى بما ذكر الفحم والاشنان والزجاج والملح والخزف واستثنى في الظهيرية من
الطين الدجاج فاوجب القطع فيه **قوله** وفاكهة رطبة او على شجر ولبن ولحم وزرع لم يحصد واشربة وطنبور
لانه لا قطع فيما يتسارع اليه الفساد لقوله عليه السلام لا قطع في ثمر ولا كثر والكثر الجمار وقال عليه السلام لا
قطع في الطعام والمراد والله اعلم ما يتسارع اليه الفساد كالمهيا للاكل منه وما في معناه كاللحم والثمر لانه يقطع
في الحنطة والسكر اجماعا ولا احراز فيما على الشجر وفي زرع لم يحصد ولتاول السارق في الاشربة المطربة الاراقة
وبعضها ليس بمال وفي ماليته بعضها اختلاف فيتحقق شبهة عدم المال والطنبور من معازف اطلق في الفاكهة فشمل
العنب والرطب على المختار لانه يخاف الفساد من وجه وذكر الاسبيجابي انه لابد ان يكون المسروق يبقى من حول الى
حول فاذا سرق شيئا لا يبقى من حول الى حول لا يجب القطع وقيد بالرطبة لانه يقطع في اليابسة ويقطع في الزبيب
والتمر اطلق اللحم فشمل القديد منه لانه يتوهم فيه الفساد وقيد بالاشربة لانه يقطع في العسل والخل اجماعا كذا في
التبيين وفيه نظر لما نقل الناطفي عن المجرد قال ابو حنيفة لا قطع في الخل لانه قد صار خمرا مرة انتهى فلا يدعي الاجماع
واطلق في الاشربة فشمل الحلو والمر وما اذا كان السارق مسلما او ذميا واشار بالطنبور الى جميع آلات اللهو وفي الظهيرية
وغيرها والقطع في الحنطة وغيرها اجماعا انما هو في غير سنة القحط اما فيها فلا سوا كان مما يتسارع اليه الفساد
او لا لانه عن ضرورة ظاهرة او هي تبيح التناول وعنه عليه السلام لا قطع في مجاعة مضطرة وعن عمر رضي الله عنه
لا قطع في عام سنة **قوله** ومصحف ولو محلى اي لا قطع في سرقة مصحف ولو كان عليه حلية من ذهب او فضة لان
الاخذ يتناول في اخذه القراءة والنظر فيه ولانه لا مالية له على اعتبار المكتوب واحرازه لاجله لا للجلد والاوراق
والحلية وانما هي توابع ولا معتبر بالتبع كمن سرق انية فيها خمر وقيمة الانية تربو على النصاب وكمن سرق صبيا حرا
وعليه حلي قال في المبسوط الا ترى انه لو سرق ثوبا لا يساوي عشرة ووجد في جيبه عشرة مصرورة لم يعلم بها لم يقطع
وان كان يعلم بها فعليه القطع وقد قدمناه وسياتي انه لا قطع في الدفاتر وهي الكتب شرعية او لا **قوله** وباب مسجد
لعدم الاحراز فصار كباب الدار بل اولى لانه محرز بباب الدار ما فيها ولا يحرز بباب المسجد ما فيه حتى لا يجب القطع بسرقة
متاعه قال فخر الاسلام فان اعتاد سرقة ابواب المساجد فيجب ان يعزر ويبالغ فيه ويحبس حتى يتوب انتهى وينبغي ان يكون
كذلك سارق الزرابي من المسجد واشار الى انه لا قطع في سرقة حصره وقناديله وكذا استار الكعبة وان كانت محرزة
لعدم المالك **قوله** وصليب ذهب وشطرنج ونرد لانه يتناول من اخذها الكسر نهيا عن المنكر بخلاف الدرهم الذي
عليه التمثال لانه ما اعد للعبادة فلا يثبت شبهة اباحة الكسر اطلقه فشمل ما اذا كان في حرز او لا والشطرنج بكسر
الشين وفي ضياء الحلوم النرد الذي يلعب به وهو فارسي معرب وقلما يأتلف النون والرا في كلمة واحدة الا بدخيل بينهما
وسياتي في الشهادات انه كل لعب لا يحتاج لاعبه الى فكر وحساب **قوله** وصبي حر ولو معه حلي لان الحر ليس بمال
وما عليه من الحلي تبع له ولانه يتاول في اخذ الصبي اسكاته او حمله الى مرضعته اطلقه فشمل الصبي الذي لا يمشي ولا يتكلم
والحلي بضم الحاء جمع حلي بفتحها ما يلبس من ذهب او فضة او جوهر واشار المصنف الى انه لو سرق اناء ذهب فيه نبيذ
او ثريد او كلبا عليه قلادة فضة لا يقطع على المذهب الا في رواية عن ابي يوسف ورجحها في فتح القدير قال الظاهر ان كلا
منهما اصل مقصود بالاخذ بل القصد الى اناء الذهب اظهر منه اليهما فيه ومما يوافقهما ذكرنا ما في التجنيس سرق كوزا
فيه عسل وقيمة الكوز تسعة وقيمة العسل درهم يقطع وكذا اذا سرق حمارا يساوي تسعة وعليه اكاف يساوي
درهما بخلاف ما اذا سرق قمقمة فيها ما يساوي عشرة لانه سرقهما من وجه وهو نظير ما تقدم من المبسوط فيمن سرق ثوبا
لا يساوي عشرة مصرورة عليه عشرة قال يقطع اذا علم ان عليه مالا بخلاف ما اذا لم يعلم **قوله** وعبد كبير
ودفاتر بخلاف الصغير ودفتر الحساب لانه بالكبير غصب وخداع وهي متحققة في الصغير وقال ابو يوسف يقطع
وان كان صغيرا لا يعقل ولا يتكلم استحسانا لانه ادمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا به
او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الادمية ولو كانت قيمته اقل من النصاب وفي اذنه شيء يكمل النصاب
يقطع باعتبار الضم اراد بالكبير المميز المعبر عن نفسه بالغا كان او صبيا وبالصغير الذي لا يعبر عن نفسه
واطلق في الكبير فشمل النائم والمجنون والاعجمي والمقصود من الدفاتر ما فيها وذلك ليس بمال الا دفتر الحساب لان ما
فيها لا يقصد بالاخذ فكان المقصود هو الكاغد والمراد بالدفاتر صحائف فيها كتابة من عربية او شعر او حديث او تفسير

او فقه مما هو من علم الشريعة وقد اختلف في غيرها فقيل ملحقة بدفاتر الحساب فيقطع بها وقيل بكتب الشريعة
لان معرفتها قد تتوقف على اللغة والشعر والحاجة وان قلت كفت في ايراث الشبهة ومقتضى هذا ان لا يختلف
القطع بكتب النحو والفلسفة لانه لا يقصد ما فيها الا اهل الديانة فكانت سرقة صرفا والمراد بدفتر الحساب دفاتر اهل
الديوان وقوله لان المقصود الكاغد يدل على ان المراد به الذي مضى حسابه وقد قيل به كما ذكره الشمني واما
الدفاتر التي في الديوان المعمول بها فالمقصود علم ما فيها فلا قطع واما دفتر علم الحساب والهندسة فهو كغيره فلا
قطع بسرقته لانها كالكتب الادب والشعر وقيد بالدفاتر لانه لو سرق الورق والجلد قبل الكتابة قطع ذكره الشمني **قوله**
وكلب وفهد لان من جنسهما يوجد مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب اي
فاورث شبهة اطلقه فشمل ما اذا كان عليه طوق ذهب او فضة علم به او لم يعلم لانه تبع له كالصبي الحر اذا كان عليه
حلي **قوله** ودف وطبل وبربط ومزمار لانها عندهما لا قيمة لها وعليه الفتوى فلا ضمان على من كسرها وعند
ابي حنيفة اخذها يتناول الكسر فيها والدف بالضم والفتح الذي يلعب به وهو نوعان مدور ومربع كذا في المغرب والبربط
بفتح البائين الموحدتين وهو العود كذا في الترغيب والترهيب اطلقه فشمل الدف والطبل للقراءة وفيه اختلاف
المشايخ والاصح عدم القطع لان صلاحيته للهو صارت شبهة كذا في غاية البيان **قوله** وخيانة ونهب واختلاس
لانتفاء ركن السرقة وهي الاخذ خفية والخيانة هي الاخذ مما في يده على وجه الامانة والنهب هو الاخذ على وجه
العلانية والقهر في بلدة او قرية والاختلاس الاختطاف وهو ان ياخذ الشيء بسرعة والاسم الخلسة وفي السنن الجامع
الترمذي مرفوعا ليس على خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع واما ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ان امراة
كانت تستعير المتاع وتجحده فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطعها فاجاب عنه الجماهير بان القطع كان بسرقة
صدرت منها وتمامه في فتح القدير **قوله** ونبش اي لا قطع على النباش وهو الذي يسرق اكفان الموتى بعد
الدفن وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عليه القطع لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولانه
مال متقوم محرز بمثله فيقطع ولهما قوله عليه السلام لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة ولان
الشبهة تمكنت في الملك لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث لتقدم حاجة الميت وقد تمكن الخلل في المقصود
وهو الانزجار لان الجناية في نفسها نادرة الوجود وما رواه غير مرفوع او هو محمول على السياسة لمن اعتاده ويقطع
الامام سياسة لا حدا اطلقه فشمل ما اذا كان القبر في بيت مقفل على الصحيح وما اذا سرق من تابوت في القافلة
وفيه الميت لما بينا وما اذا سرق من القبر ثوبا غير الكفن لعدم الحرز واشار الى انه لو سرق من البيت الذي فيه قبر الميت
مالا اخر غير الكفن انه لا يقطع لتاوله بالدخول لزيارة القبر وكذا لو سرق من بيت فيه الميت لتاوله بتجهيزه وهو
اظهر من الكل لوجود الاذن في الدخول فيه عادة **قوله** ومال عامة او مشترك لان له فيه شركة حقيقة
في الثاني او شبهة شركة في الاول وهو مال بيت المال فانه مال المسلمين وهو منهم واذا احتاج يثبت له فيه بقدر
حاجته فاورث شبهة والحدود تندرئ بها واما مال الوقف فلم ار من صرح به ولا يخفى انه لا يقطع به لعدم المالك
كما صرحوا بان لو سرق حصر المسجد ونحوها من حرز فانه لا يقطع معللين بعدم المالك **قوله** ومثل دينه لانه
استيفاء لحقه اطلقه فشمل ما اذا كان الدين مؤجلا وهو استحسان لان التاجيل لتاخير المطالبة والمراد
بالمماثلة المثل من حيث الجنس بان كان من النقود سوا كان من جنسه حقيقة كان يكون دينه دراهم فسرق دراهم
او من جنسه حكما كان سرق دنانير في الصحيح ولهذا كان للقاضي ان يقضي بها دينه من غير رضى المطلوب وبضم
احدهما الى الاخر في الزكاة فخرج ما اذا سرق عروضا ومنها الحلي فانه يقطع لانه ليس باستيفاء وانما هو استبدال
فلا يتم الا بالتراضي فلم يوجد وعن ابي يوسف انه لا يقطع لان له ان ياخذه عند بعض العلماء قضاء من حقه او رهنا
بحقه قلنا هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر فلا يعتبر بدون اتصال الدعوة به حتى لو ادعى ذلك درئ عنه الحد
لانه ظن في موضع الخلاف واما المماثلة من حيث القدر فليست بشرط لانه لو سرق زيادة على حقه لا يقطع لانه
بمقدار حقه يصير شريكا فيه فيصير شبهة وكذا المماثلة من حيث الوصف حتى لو سرق من جنس حقه اجود او
اردى لا يقطع كذا في المجتبى وفيه ان ابن ابي ليلى والشافعي يطلقان اخذ خلاف جنس حقه للمجانسة في المالية
وما قالاه هو الاوسع فيجوز الاخذ وان لم يكن مذهبنا فان الانسان يعذر في العمل به عند الضرورة انتهى وقيد بسرقة
الداين لان المكاتب والعبد اذا سرق من غريم المولى قطع الا ان كان المولى وكلهما بالقبض لان حق الاخذ حينئذ لهما

ولو سرق من غريم ابنه او غريم ولده الكبير او غريم مكاتبه او غريم عبده المأذون المديون قطع لان حق الاخذ لغيره
ولو سرق من غريم ابنه الصغير لا يقطع قوله وبشيء قطع فيه ولم يتغير وهذا استحسان والقياس ان يقطع وهو
رواية عن ابي يوسف لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل اقبح لتقدم
الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل
على ما يعرف من بعد ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك وان عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد
الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك قد اختلف لاختلاف سببه ولان تكرار الجناية فيه نادرة
لتحمله مشقة الزاجر فتعري الاقامة عن المقصود وهو تقليل الجناية وصار كما اذا قذف المحدود في القذف المقذوف الاول
قيد بقوله ولم يتغير لانه لو تغير مثل ما لو كان غزلا فسرقه فقطع فيه فرده ثم نسج فعاد فسرقه فانه يقطع وعلى هذا
الصوف والقطن والكتان وكل عين احدث المالك فيه صنعا بعد القطع لو احدثه الغاصب ينقطع به حق المالك
واطلق في التغيير فشمل المعنوي كما اذا باعه المسروق منه بعد القطع ثم اشتراه فسرقه لان تبدل السبب كتبدل
العين وذكر الشمني انه لا يقطع عند مشايخ العراق وينبغي ان يكون حكم ما اذا باعه المالك فسرقه من المشتري وجوب القطع
بالاولى **قوله** ويقطع بسرقة الساج والقنا والابنوس والصندل والفصوص الخضر والياقوت والزبرجد واللؤلؤ
لان هذه الاشياء من اعز الاموال وانفسها وهي محرزة ولا توجد مباحة الاصل بصورتها في دار الاسلام غير مرغوب فيها
فصارت كالذهب والفضة وفي شرح المختار لا قطع في العاج ما لم يعمل فاذا عمل منه شيء قطع فيه واشار المصنف
الى انه يقطع في العود والمسك والادهان والورد والزعفران والعنبر بالاولى وفي الطلبة قال جار الله العلامة
الساج ضرب من الشجر يعلوه حمرة وهو صلب كالحجر ويكون هنا الابنوس الا في بلاد الهند ودور سادات مكة من هذا
الساج انتهى والقنا خشب الرماح جمع قناة والفها منقلبة عن الواو والابنوس بفتح الباء معروف وهو معرب ولم
يذكر المصنف الزجاج لانه لا قطع فيه على الظاهر لان الكسر يسرع اليه فكان ناقصا في المالية **قوله** والاواني
والابواب المتخذة من الخشب لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا ترى انها تحرز بخلاف الحصير لان الصنعة فيه
لم تغلب على الجنس حتى يبسط في غير الحرز وقدمنا انهم قالوا في الحصر البغدادية يجب القطع في سرقتها لغلبة الصنعة على
الاصل وقوله من الخشب متعلق بالاواني والابواب وقيد به لان الاواني المتخذة من الحشيش والقصب لا قطع فيهما
لان الصنعة لم تغلب فيه حتى لا تتضاعف قيمته ولا تحرز حتى لو كانت غلبت فيه الصنعة كالاواني التي تتخذ للبن والماء
من الحشيش في السودان يقطع فيها لما ذكرنا واطلق في الابواب وهي مقيدة بقيدين احدهما ان لا يكون مركبا لا يكون حرزا
فلا قطع في المركب لعدم الاحراز لانها حرز لغيرها ثانيهما ان يكون الباب خفيفا فلو كان ثقيلا يثقل على الواحد حمله
فلا قطع لان الثقيل منه لا يرغب في سرقته وفي عيون المسائل سرق جلود السباع المدبوغة لا يقطع فاذا جعلت مصلى
او بساطا يقطع هكذا قال محمد لانها اذا جعلت ذلك خرجت من ان تكون جلود السباع لانها احدثت اسما اخر والله اعلم

فصل في الحرز

هو في اللغة الموضع الحصين يقال احرزه اذا جعله في الحرز كذا في المغرب وفي الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان
الذي يحرز فيه كالدار والحانوت والخيمة والشخص نفسه والمحرز ما لا يعد صاحبه مضيعا والاخراج من الحرز شرط عند
عامة اهل العلم تخصيصا لاية السرقة به بالاجماع كما نقله ابن المنذر بناء على عدم صحة الخلاف بعد ما خصص بمقدار
النصاب وغيره **قوله** ومن سرق من ذي رحم محرم لا برضاع ومن زوجته وزوجها وسيده وزوجته وزوج سيدته
ومكاتبه وختنه وصهره ومن مغنم وحمام وبيت اذن في دخوله لم يقطع لوجود الشبهة في كل واحد منها اما اذا سرق من
قريبه المحرم فللدخول في الحرز مع المبسوطة في المال في الاصول والفروع والمراد من السرقة منه السرقة من بيته اطلقه
فشمل ما اذا سرق ماله ومال غيره لان بيته ليس بحرز في حقه مطلقا واحترز به عما اذا سرق مال محرمه من بيت غيره فانه
يقطع لوجود الحرز وينبغي ان لا يقطع لما في القطع من القطيعة فيندرئ كذا في فتح القدير وقد يقال ليس القطع قطيعة
وانما هو حق الشرع فلا يكون قطيعة وينبغي ان لا يقطع في الاولاد لما ذكرنا من الشبهة في ماله فعدم القطع في الاولاد
للشبهة لا لعدم الحرز وفي المحارم لعدم الحرز واحترز بقوله لا برضاع عن المحرم الذي محرميته بالرضاع كابن العم الذي
هو اخ من الرضاع فانه ذو رحم محرم لا من جهة القرابة وانما محرميته من جهة الرضاع فاذا سرق من بيته قطع كما اذا

سرق من الرحم فقط وبه اندفع ما في التبيين من انه لا حاجة الى اخراجه لانه لم يدخل في ذي الرحم المحرم انتهى لظنه
منه انه متعلق بالرحم وليس كذلك بل متعلق بالمحرم كما علمت واما اذا سرق احد الزوجين من الاخر او العبد من سيده
او من امراة سيده او زوج سيدته فلوجود الاذن بالدخول عادة فانعدم الحرز اطلق في الزوجين فشمل الزوجية
وقت السرقة فقط بان سرق منها ثم ابانها وانقضت عدتها ثم ترافعا فلا قطع والزوجية بعدها كما اذا سرق من اجنبية
ثم تزوجها ثم ترافعا فلا قطع ولو بعد القضاء وكذا عكسه لوجود الشبهة قبل الامضاء وشمل الزوجية من وجه
كما اذا سرق من مبتوتة في العدة او سرقت هي منه لوجود الخلطة بخلاف ما اذا سرق منها بعد الانقضاء فانه يقطع
والحاصل ان في باب السرقة يكتفي بوجود الزوجية في حالة من الاحوال قبل القطع لسقوطه وفي باب الرجوع
في الهبة لا بد من الزوجية وقت الهبة فلو حدثت بعدها فالرجوع ثابت وفي الوصية الاعتبار لها حالة الموت
لا غير وشمل ما اذا سرق احدهما من حرز لا يسكنان فيه لوجود المبسوطة بينهما في الاموال عادة والعبد في هذا
ملحق بمولاه حتى لا يقطع في سرقة لا يقطع فيها المولى كالسرقة من اقارب المولى وغيرهم لانه مأذون له بالدخول عادة
في بيت هؤلاء لاقامة المصالح واطلقه فشمل القن والمكاتب لانه قن ما بقي عليه درهم والمأذون له في التجارة
واما اذا سرق من مكاتبه فان له حقا في اكسابه ولذا لا يجوز له ان يتزوج امة مكاتبه واما اذا سرق من ختنه وصهره
فالمذكور هنا قول الامام وعندهما يقطع لانه لا شبهة في ملك البعض لانها تكون بالقرابة ولا قرابة وله ان العادة
قد جرت بالمبسوطة في دخول بعضهم منازل البعض بلا استيذان فتمكنت الشبهة في الحرز والمحرمية بالمصاهرة كالمحرمية
بالرضاع وعلى هذا الخلاف اذا سرق من كل من يحرم عليه بالمصاهرة ومحل الاختلاف ما اذا لم يجمعهما منزل واحد اما
اذا جمعهما منزل واحد فلا قطع اتفاقا كذا في شرح الطحاوي وسياتي في باب الوصية للاقارب وغيرهم ان الاصهار
كل ذي رحم محرم من امراته والاختان زوج كل ذي رحم محرم منه واما اذا سرق من المغنم فان له فيه نصيبا كما افتى
علي رضي الله عنه مع ان المصنف قد قدم انه لا قطع في المال المشترك فالظاهر من عادته انه لا قطع وان لم يكن له
حق في الغنيمة **وبحث** في غاية البيان بانه ينبغي ان يكون المراد من السارق من الغنيمة من له نصيب في الغنيمة في
الاربعة الاخماس او في الخمس كالغانمين او اليتامى والمساكين اما غيرهم فلا نصيب له في الغنيمة فينبغي ان يقطع
بخلاف السارق من بيت المال فانه معد لمصالح عامة المسلمين وهو منهم الا ان يقال ان مال الغنيمة مال مباح في
الاصل فلا قطع بسرقته حيث كان على صورته ولم يتغير وسواء كان السارق حرا او عبدا واما اذا سرق من الحمام
او بيت اذن للناس في الدخول فيه فلاختلال الحرز بالاذن في الدخول اطلقه فشمل ما اذا سرق من الحمام وصاحبه
عنده او المسروق تحته بخلاف ما اذا سرق من المسجد وصاحبه عنده فانه يقطع والفرق على الظاهر ان الحمام بني
للاحراز فكان حرزا فلا يعتبر الحافظ كالبيت بخلاف المسجد لانه ما بني لاحراز الاموال فلم يكن محرزا بالمكان فيعتبر
الحافظ كالطريق والصحراء وشمل ما اذا سرق من الحمام في وقت لم يؤذن للناس في الدخول فيها كالليل والمنقول في
التبيين انه يقطع بخلاف المسجد لا يقطع مطلقا واطلق في المأذون للناس في دخوله فشمل حوانيت التجار والخانات
الا اذا سرق منه ليلا لانها بنيت للاحراز وانما الاذن يختص بالنهار كذا في الهداية وفي قوله للناس اشارة الى
انه لو اذن لجماعة مخصوصين بالدخول فدخل واحد غيرهم وسرق فانه يقطع ولم اره صريحا وقد قدم المصنف
رحمه الله انه لا بد من الاحراز بمكان او حافظ قال الطحاوي في كتابه حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى انه اذا سرق
دابة من اصطبل يقطع ولو سرق لؤلؤة من اصطبل لا يقطع وذكر الكرخي في كتابه ان ما كان حرزا لنوع فهو حرز
للانواع كلها قال شمس الائمة السرخسي هذا هو المذهب عندنا والقفاف لا يقطع وهو الذي يعطي الدراهم
لينظر اليها فياخذ منها وصاحبها لا يعلم والغشاش وهو الذي يهيئ لغلق البيت ما يفتحه به اذا فتح نهارا
وليس في البيت ولا في الدار احد واخذ المتاع لا يقطع وان كان فيها احد من اهلها فاخذ المتاع وهو لا يعلم
قطع وفي الحاوي اذا كان باب الدار مردودا غير مغلق فدخلها السارق خفية واخذ المتاع قطع ولو كان
باب الدار مفتوحا فدخل نهارا وسرق لا يقطع ولو سرق من السطح ثيابا تساوي نصابا يقطع لانه حرز واذا
سرق ثوبا بسط على حائط في السكة لا يقطع وكذلك لو سرق ثوبا بسط على حصن الى السكة وان بسط على الحائط
الى الدار او على الحصن الى السطح قطع كذا في الظهيرية **قوله** ومن سرق من المسجد متاعا وربه عنده قطع لانه
عليه السلام قطع سارق رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم في المسجد اراد بالمسجد كل موضع لم يكن حرزا فدخل

الطريق والصحراء واطلق في رؤيته فيشمل النائم واليقظان وهو الصحيح واراد من كونه عنده ان يكون بحيث يراه كما في المجتبى
واطلق في كونه عنده فيشمل ما اذا كان تحت راسه او تحت جنبه او بين يديه حالة النوم وهو قول بعض المشايخ واليه
مال الامام السرخسي وفي الاصل ما يدل على خلافه فانه قال المسافر ينزل في الصحراء فيجمع متاعه ويبيت عليه فسرق
رجل منه شيئا قطع فان بعض المشايخ فهم منه انه اذا كان موضوعا بين يديه لا يقطع كذا في الظهيرية وصحح في المجتبى ما
اختاره السرخسي من الاطلاق لانه يعد النائم حافظا له عادة وعلى هذا لا يضمن المودع والمستعير بمثله لانه ليس
بتضييع بخلاف ما اختاره في الفتاوى انتهى واشار المصنف الى انه لو سرق الغنم او البقر او الفرس من المرعى ومعها
حافظ فانه يقطع واطلاق محمد القطع محمول على ما اذا لم يكن معها حافظ لكن ان كان الحافظ الراعي ففيه اختلاف
ففي البقالي لا يقطع والذي في المنتقى عن ابي حنيفة واطلق خواهر زاده ثبوت القطع اذا كان معها حافظ وحكى النوعين
بان الراعي لم يقصد لحفظها من السراق بخلاف غيره كذا في فتح القدير وفي المجتبى لا قطع في المواشي في المرعى وان كان معها
الراعي وان كان معها سوى الراعي من يحفظها يجب القطع وكثير من مشايخنا افتوا بهذا وان كان الغنم تاوي الى بيت في
الليل وبني لها عليه باب مغلق فكسره وسرق منها شاة قطع لا يعتبر الغلق اذا كان الباب مردودا الا ان يكون منفردا
في الصحراء او المراح وفي الحاوي اخذ من حجر او سوق حظيرة وجمع هذه الاغنام وهو نائم عندها قطع وعن محمد يقطع
سواء كان معها حافظ او لم يكن وعليه عامة المشايخ انتهى واشار بالحصيرة الى ان الثياب ليست عليه فلو سرق من رجل
ثوبا عليه او رداء او قلنسوة او منطقة او سرق من امراة نائمة حليا عليها لم يقطع وكذا اذا سرق من رجل نائم عليه ملاءة
وهو لابسها لم يقطع وقيل يقطع كالموضوع عنده كذا في المجتبى وقيد بما ليس بحرز لما في الخلاصة جماعة نزلوا بيتا
او خانا فسرق بعضهم من بعض متاعا وصاحب المتاع يحفظه او تحت راسه لا يقطع ولو كان في مسجد جماعة قطع
قوله ولو سرق ضيف ممن اضافه او سرق شيئا ولم يخرجه من الدار لا اي لا قطع اما الاول فلان البيت لم يبق
حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة اطلقه فشمل ما اذا
سرق من البيت الذي اضافه فيه او من بعض بيوت الدار سواء كان مقفلا او من صندوق مقفل ذكره القدوري في
شرحه لان الدار مع جميع بيوتها حرز واحد فبالاذن في الدار اختل الحرز في جميع بيوتها واما الثاني فلان الدار
كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها وما فيها من يد صاحبها معنى فتمكن شبهة عدم الاخذ قيد بالسرقة لانه يجب
الضمان على الغاصب بمجرد الاخذ وان لم يخرجه في الدار وهو الصحيح لانه يجب مع الشبهة **قوله** وان اخرجه من
حجرة الى الدار او اغار من اهل الحجرة على حجرة او نقب فدخل والقى شيئا في الطريق ثم اخذه او حمله على حمار فساقه
واخرجه قطع بيان لاربع مسائل الاولى لو كانت الدار فيها مقاصير فاخرجها من مقصورة الى صحن الدار فانه يقطع
لان كل مقصورة باعتبار ساكنها حرز على حدة فالمراد بالدار الكبيرة التي فيها منازل وفي كل منزل مكان يستغني
اهله عن الانتفاع بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع السكة والا فهي المسئلة السابقة التي لا بد فيها من
الاخراج من الدار الثانية لو اغار انسان من اهل المقاصير على مقصورة فسرق منها قطع لما بينا والمراد انه
دخل مقصورة على غرة فاخذ بسرعة يقال اغار الفرس والثعلب في العدو اذا اسرع الثالثة اللص اذا نقب البيت
فدخل واخذ المال ثم القاه في الطريق ثم خرج واخذه فانه يقطع وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع
كما لو خرج ولم ياخذ فكذا الاخذ من السكة كما لو اخذه غيره ولنا ان الرمي حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج
مع المتاع او ليتفرغ لتناول الدار او للفرار ولم تعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا قيد بقوله
ثم اخذه لانه لو لم ياخذه فهو مضيع لا سارق وكذا لو اخذه غيره الرابعة لو حمله على حمار فساقه واخرجه لان سيره
مضاف اليه بسوقه قيد بالسوق لانه لو لم يسقه وخرج بنفسه لم يقطع والمراد ان يكون متسببا في اخراجه فيشمل
ما اذا علقه في عنق كلب وزجره ولو خرج بغير زجر لا يقطع لان للدابة اختيارا فما لم يفسد اختيارها بالحمل والسوق
لا تنقطع نسبة الفعل اليها وكذا اذا علقه على طائر فطار به الى منزل السارق فانه لا يقطع ويشمل ما لو القاه
في نهر في الدار وكان الماء ضعيفا واخرجه بتحريك السارق لان الاخراج مضاف اليه وان اخرجه الماء بقوة جريه
لم يقطع وقيل يقطع وهو الاصح لانه اخرجه بسببه كذا في النهاية **قوله** وان ناوله اخر من خارج او ادخل
يده في بيت واخذ او طر صرة خارجة من كم او سرق من قطار بعيرا او حملا لا اي لا يقطع في هذه المسائل الاربع
اما الاولى وهي ما اذا نقب اللص البيت فدخل واخذ المال وناوله اخر خارج الدار فلا قطع عليهما لان الاول لم

يوجد

يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه والثاني لم يوجد منه هتك الحرز فلم تتم السرقة
من كل واحد اطلقه فشمل ما اذا اخرج الداخل يده او ناولها الخارج او ادخل يده الخارج فتناولها من يد الداخل
وهو ظاهر المذهب ولم يذكر محمد ما اذا وضع الداخل المال عند النقب ثم خرج واخذه قيل يقطع والصحيح
انه لا يقطع كذا في فتح القدير واما الثانية وهي ما اذا ادخل يده في بيت واخذ فلما روي عن علي رضي الله عنه
ان اللص اذا كان ظريفا لا يقطع قيل وكيف ذلك قال ان ينقب البيت ويدخل يده من غير ان يدخله ولانه لم يهتك
الحرز قيد بالبيت لانه لو ادخل يده في الصندوق والجيب والكم ونحوه فانه يقطع لان الممكن فيها ادخال اليد لا
الدخول بخلاف ما اذا شق الجوالق فتبدد ما فيه من الدراهم فاخذه لا يقطع لعدم الهتك واما الثالثة وهي ما
اذا طر صرة خارجة من كم فلان الرباط من خارج فبالطر لا تبقى الصرة داخل الكم فيتحقق الاخذ من الخارج فلم
يوجد هتك الحرز قيد بكونها خارجة لانه ان طر صرة داخلة واخذها قطع لان الرباط من داخل فبالطر تبقى
الصرة داخل الكم فيتحقق الاخذ من الداخل فيوجد الهتك والطر الشق وذكر الشمني ان المراد بالصرة بعض الكم
المشدود فيه الدراهم وقيد بالطر لانه لو كان مكانه حل الرباط انعكس الحكم لانعكاس العلة فيقطع ان كان الرباط
خارج الكم لانه ياخذ الدراهم من داخله ولا يقطع ان كان الرباط من داخل لانه ياخذها من خارجه وفي فتح القدير
ومما ذكر من التفصيل في الطر ظهر ان ما يطلق في الاصول من ان الطرار يقطع انما ياتي على قول ابي يوسف فانه قال
يقطع الطرار على كل حال انتهى واما الرابعة وهي ما اذا سرق من قطار بعيرا او حملا عليه فلانه ليس بمحرز مقصود
فيتمكن فيه شبهة العدم اطلقه فشمل ما اذا كان معها سائق وقائد او لم يكن لان السائق او الراكب يقصد قطع المسافة
ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان من يحفظها يقطع والقطار الابل على نسق واحد والجمع قطر وقيد بسرقة
الحمل لانه لو شق الجوالق على الجمل وهو يسير واخذ ما فيه فانه يقطع لان صاحب المال اعتمد الجوالق فكان هتكا للحرز
بخلاف ما اذا اخذ الجوالق بما فيه وكذا لو سرق من الفسطاط فانه يقطع ولو سرق نفس الفسطاط فانه لا يقطع لعدم
احرازه الا اذا كان الفسطاط غير منصوب وانما هو ملفوف عنده يحفظه او في فسطاط اخر فانه يقطع كذا في
فتح القدير **قوله** ولو شق الحمل فسرق منه او سرق جوالقا فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه او ادخل يده في
صندوق او جيب غيره او كمه فاخذ المال قطع لوجود السرقة من الحرز وقد مر كل ذلك والله سبحانه اعلم

فصل في كيفية القطع واثباته

لما كان القطع حكم السرقة من الحرز ذكره عقبه لان حكم الشيء يعقبه **قوله** وتقطع يمين السارق من الزند لقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والمعنى يديهما وحكم اللغة ان ما اضيف من الخلق الى اثنين لكل واحد
ان يجمع مثل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقد يثنى والافصح الجمع واما كونها اليمين فبقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما وهي مشهورة فكان خبرا مشهورا فيقيد اطلاق النص فهذا من تقييد المطلق لا من بيان المجمل لان الصحيح
انه لا اجمال في الاية وقد قطع عليه السلام اليمين والصحابة واما كونه من الزند وهو مفصل الرسغ ويقال الكوع
وهو مذكر كما في المغرب فلانه المتوارث ومثله لا يطلب له سند بخصوصه كالمتواتر ولا يبالي فيه بكفر الناقلين
فضلا عن فسقهم او ضعفهم **قوله** وتحسم اي تكوى كي ينقطع الدم لقوله عليه السلام فاقطعوه واحسموه
ولانه لو لم يحسم يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف كذا في الهداية وهو يقتضي وجوبه وفي المغرب الحسم ان تغمس
في الدهن الذي اغلي وفي فتح القدير وثمن الزيت وكلفة الحسم على السارق وعندنا والمنقول عن الشافعي واحمد انه
يسن تعليق يده في عنقه لانه عليه السلام امر به رواه ابو داود وابن ماجه وعندنا ذلك مطلق للامام ان راه
ولم يثبت عنه عليه السلام في كل من قطعه ليكون سنة **قوله** ورجله اليسرى ان عاد لقوله عليه السلام
فان عاد فاقطعوه وعليه اجماع المسلمين ولم يذكر المصنف نهاية القطع من الرجل لانه يقطع من الكعب عند
اكثر العلماء وفعل عمر رضي الله تعالى عنه ذلك وقال ابو ثور والروافض يقطع من نصف القدم من معقد الشراك
لان عليا كان يفعل كذلك ويدع له عقبا يمشي عليها **قوله** فان سرق ثالثا حبس حتى يتوب ولم يقطع لقول
علي رضي الله عنه فيه اني لاستحيي من الله ان لا ادع له يدا ياكل بها ويستنجي بها ورجلا يمشي عليها وبهذا حاج بقية
الصحابة فحجهم فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه من تفويت جنس المنفعة والحد زاجر ولانه نادر الوجود

والزجر فيما يغلب بخلاف القصاص لانه حق العبد فيستوفى فيما امكن جبرا لحقه وما ورد من الحديث من قطع يده
اليسرى في الثالثة والرجل اليمنى في الرابعة فقد طعن فيه الطحاوي وحمله على السياسة وتمامه في الاصول
من بحث الامر وفي الفتاوى السراجية للامام ان يقتله سياسة كذا في شرح مسكين ولم يذكر المصنف ضمنه مع الحبس
واثبته في المجتبى ولم يذكروا متى تقبل توبته ونظيره في غاية البيان معزيا الى النافع انه يحبس حتى يتوب او يظهر عليه
سيما رجل صالح قوله كمن سرق وابهامه اليسرى مقطوعة او شلاء او اصبعان منها سواها او رجله اليمنى مقطوعة
معنى لا يقطع في هذه المسائل لما فيه من تفويت جنس المنفعة بطشا او مشيا وكذا اذا كانت رجله اليمنى شلاء لما
قلنا وقوام البطش بالابهام قيد بالابهام لانه لو كان المقطوع اصبعا غير الابهام او اشل فانه يقطع لان فوتها
لا يوجب خللا في البطش ظاهرا وقيد باليد اليسرى لانه لو كانت يده اليمنى شلاء او ناقصة الاصابع تقطع في ظاهر
الرواية لان المستحق بالنص قطع اليمنى واستيفاء الناقص عند تعذر الكامل جائز وقيد بقطع الرجل اليمنى لانه
لو كانت رجله اليمنى مقطوعة الاصابع فان كان يستطيع القيام والمشي عليها قطعت يده وان كان لا يستطيع
القيام والمشي لم تقطع يده كذا في غاية البيان وفي الكافي واذا حبس السارق ليسال عن الشهود فقطع رجل يده
اليمنى عمدا فعليه القصاص وقد بطل الحد عن السارق وكذلك قطع يده اليسرى وان حكم عليه بالقطع في السرقة
فقطع رجل يده اليمنى من غير ان يؤمر بذلك فلا شيء عليه انتهى قوله ولا يضمن بقطع اليسرى من امر بخلافه اي
اذا قال الحاكم للحداد اقطع يمين هذا في سرقة سرقها فقطع يساره عمدا فلا شيء عليه عند ابي حنيفة وقالا لا شيء عليه
في الخطا ويضمن في العمد وقال زفر يضمن في الخطا ويضمن في العمد وقال زفر يضمن في الخطا ايضا وهو القياس والمراد
هو الخطا في الاجتهاد واما الخطا في معرفة اليمين واليسار لا يجعل عفوا وقيل يجعل عذرا ايضا له انه قطع يدا
معصومة والخطا في حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه خطا في اجتهاده اذ ليس في النص تعيين اليمين
والخطا في الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل له لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان
في المجتهدات وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي حنيفة انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خير
منه فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع وعلى هذا لو قطعه غير الحداد لا يضمن ايضا
والصحيح قيد بالامر لانه لو قطعه احد قبل الامر والقضا وجب القصاص في العمد والدية في الخطا اتفاقا
وسقط القطع عن السارق لان مقطوع اليد لا يجب عليه القطع حدا وقضى القاضي بالقطع كالامر على الصحيح
فلا يرد على المصنف وقيد بقوله بخلافه لان الحاكم لو اطلق وقال اقطع يده ولم يعين اليمين فلا ضمان على القاطع
اتفاقا لعدم المخالفة اذ اليد تطلق عليهما وكذا لو اخرج السارق يده فقال هذه يميني لانه قطعه بامره وقيد بعدم
الضمان لانه يعزر اذا كان عمدا كما في فتح القدير ولم يذكر المصنف هنا القطع وقع حدا اولا قالوا فعلى طريقة
انه وقع حدا فلا ضمان على السارق لو كان استهلك العين لان القطع والضمان لا يجتمعان وعلى طريقة عدم وقوعه
حدا فهو ضامن في العمد والخطا قوله وطلب المسروق منه شرطا للقطع اي وطلبه المال فلا قطع بدونه
لان الخصومة شرط لظهورها اطلقه فشمل ما اذا اقر او اقيمت عليه البينة لاحتمال ان يقر له بالملك فيسقط
القطع فلا بد من حضوره عند الاداء والقطع لينتفي تلك الشبهة وبما ذكرناه ظهر ان ما في التبيين معزيا الى البدايع
من انه اذا اقر انه سرق من فلان الغائب قطع استحسانا ولا ينتظر حضور الغائب وتصديقه فانما هو رواية عن ابي
يوسف وليست هذه عبارة البدايع فان عبارته قال ابو حنيفة ومحمد الدعوى في الاقرار شرط حتى لو اقر انه سرق مال
فلان الغائب لم يقطع ما لم يحضر المسروق منه ويخاصم عندهما وقال ابو يوسف الدعوى في الاقرار ليست بشرط
الى آخره وفي البدايع ايضا قال محمد لو قال سرقت هذه الدراهم ولا ادري لمن هي او قال سرقتها ولا اخبرك من صاحبها
لا يقطع لان جهالة المسروق منه فوق غيبته ثم الغيبة لما منعت القطع على اصله فالجهالة اولى انتهى ولم يعين
المصنف مطلوبا المسروق منه فاحتمل شيئين احدهما طلب المال وبه جزم الشارح ثانيهما طلب القطع واشار
الشمني الى انه لا بد من الطلبين وان احدهما لا يكفي لكن ذكر في الكشف الكبير في بحث الامر ان وجوب القطع حق
الله تعالى على الخلوص ولهذا لم يتقيد بالمثل وما يجب حقا للعبد لم يتقيد به مالا كان او عقوبة كالغصب والقصاص
ولهذا لا يملك المسروق منه الخصومة بدعوى الحد واثباته ولا يملك العفو بعد الوجوب ولا يورث عنه
انتهى فقد صرح بانه لا يملك طلب القطع الا ان يقال انه لا يملك طلب القطع مجردا عن طلب المال والظاهر

ان الشرط انما هو طلب المال ويشترط حضرته عند القطع لا طلب القطع اذ هو حق الله تعالى فلا يتوقف على طلب
العبد قوله ولو مودعا او غاصبا او صاحب الربا اي لو كان المسروق منه والاصل فيه ان كل من كان له يد صحيحة
يملك الخصومة ومن لا فلا فللمالك ان يخاصم السارق اذا سرق منه وكذا المودع بغيبة المالك والمستعير
والمضارب والمستبضع والغاصب والقابض على سوم الشرا والمرتهن ومتولي المسجد والاب والوصي فمعتبر خصومتهم
في ثبوت ولاية الاسترداد وفي حق القطع واراد بصاحب الربا ان يبيع عشرة بعشرين وقبض العشرين فسرق
منه العشرون فيقطع السارق بخصومته عندنا لان هذا المال في يده بمنزلة المغصوب اذ المشتري فاسدا بالربا
واما العاقد الاخر من عاقدي الربا فانه بالتسليم لم يبق له ملك ولا يد فلا يكون له ولاية الخصومة ذكره الشمني وفي
فتاوى قاضي خان من اللقطة رجل التقط لقطة فضاعت منه فوجدها في يد غيره فلا خصومة بينه وبين
ذلك الرجل بخلاف الوديعة فان في الوديعة يكون للمودع ان ياخذها من الثاني لان في اللقطة الثاني كالاول
في اثبات اليد على الوديعة انتهى فينبغي ان لا يقطع بطلب الملتقط كما لا يخفى قوله ويقطع بطلب المالك لو سرق
منهم اي من هولاء الثلاثة لان الخصومة انما شرطت ليعلم ان المسروق ملك غير السارق وهذا يحصل بخصومة
المالك ولم يذكر المصنف الراهن والمرتهن للاختلاف فروى ابن سماعة عن محمد انه لا يقطع بطلب الراهن في غيبة المرتهن
بل لا بد من حضرته وصرح في الجامع الصغير بانه يقطع في غيبته لانه هو المالك وكذا الخلاف لو حضر المغصوب منه
وغاب الغاصب قوله لا بطلب المالك او السارق لو سرق من سارق بعد القطع يعني لو قطع سارق بسرقة فسرقت
منه لم يكن له ولا للمالك العين المسروقة ان يقطع السارق الثاني لان المال غير متقوم في حق السارق حتى لا يجب عليه
الضمان بالهلاك فلم تنعقد موجبة في نفسها وللاول ولاية الخصومة في الاسترداد لحاجته اذ الرد واجب عليه قيد
بقوله بعد القطع لانه لو سرق الثاني قبل ان يقطع الاول او بعدما درئ القطع بشبهة يقطع بخصومة الاول لان
سقوط التقوم ضرورة القطع ولم يوجد فصار كالغاصب كذا في الهداية واطلق الكرخي والطحاوي عدم قطع السارق
من السارق لان يده ليست يد امانة ولا ملك فكان ضايعا ولا قطع في اخذ مال الضايع قلنا ينبغي ان يكون يده يد غصب
والسارق منه يقطع فالحق ما في الهداية من التفصيل واختار في فتح القدير في مسئلة ولاية الاسترداد ان الوجه انه
اذا ظهر هذا الحال للقاضي لا يرده الى الاول ولا الى الثاني اذا رده لظهور خيانة كل منهما بل يرده من يد الثاني الى المالك
ان كان حاضرا والا حفظه كما يحفظ اموال الغيب قوله ومن سرق شيئا ورده قبل الخصومة الى مالكه او ملكه بعد
القضا او ادعى انه ملكه او نقصت قيمته من النصاب لم يقطع بيان لاربع مسائل لا قطع فيها الاولى لو سرق شيئا ورده
قبل الخصومة الى مالكه فلا قطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البينة انما جعلت حجة ضرورة قطع
المنازعة وقد انقطعت الخصومة قيد بالرد بما قبل الخصومة اي قبل المرافعة الى القاضي لانه لو رده بعد المرافعة
الى القاضي قطع لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقى تقديرا كذا في الهداية وهو شامل لما اذا رده بعد القضا
بالقطع وما اذا رده بعدما شهد الشهود ولم يقض القاضي استحسانا لان السرقة ظهرت عند القاضي بما هو حجة
بناء على خصومة معتبرة كذا في التبيين فالمراد بالخصومة الدعوى والشهادة او الاقرار فلو ادعى ولم يشهد ثم رده
ينبغي ان لا قطع لعدم ظهورها عند القاضي فهي رباعية لان الرد اما ان يكون بعد الترافع الى القاضي قبل الدعوى
او بعدها قبل الثبوت او بعده قبل القضا او بعد الثلاثة فلا قطع في الاولين ويقطع في الاخيرين واطلق
في الرد فشمل الرد حقيقة والرد حكما كما اذا رده الى اصوله وان علا كوالده وجده ووالدته وجدته سوا كانوا في
عيال المالك او لا لان لهولاء شبهة الملك فتثبت به شبهة الرد بخلاف ما اذا رده الى عيال اصوله فانه يقطع
لانه شبهة الشبهة وهي غير معتبرة ومن الرد الحكمي الرد الى فرعه وكل ذي رحم منه بشرط ان يكون في عياله والاهلين
برد ومنه الرد الى مكاتبه وعبده ومنه الرد الى مولاه لو كان مكاتبا لان ما له له رقبة ومنه اذا سرق من العيال ورد الى
من يعولهم لان يده عليهم فوق ايديهم في ماله الثانية لو ملكه بعد القضا بالقطع فلان الامضا من القضا في هذا الباب
لوقوع الاستغنا عنه بالاستيفا اذ القضا للاظهار والقطع حق الله تعالى وهو ظاهر عنده واذا كان كذلك
يشترط قيام الخصومة عند الاستيفا وصار كما اذا ملكها منه قبل القضا اطلقه فشمل البيع والهبة لكن
بشرط القبض فيها ليحصل الملك كما في الهداية الثالثة لو ادعى السارق ان المسروق ملكه بعدما ثبتت السرقة
عليه بالبينة او بالاقرار فلا قطع سوا اقام بينة او لم يقم لان الشبهة دارئة للحد فتتحقق بمجرد الدعوى بدليل صحة

الرجوع بعد الاقرار لو ابعه اذا سرق شيئا قيمته نصاب ثم نقصت قيمته بعد القضا لم يقطع لان كمال النصاب لما كان
شرطا يشترط قيامه عند الامضا كما ذكرنا اطلقه فشمل ما اذا تغير السعر في بلد او بلدين حتى اذا سرق ما قيمته نصاب
في بلد واخذ في بلد اخرا القيمة فيه انقص لم يقطع كما في شرح الطحاوي وقيد بنقصان القيمة لان العين لو نقصت
فانه يقطع لانه مضمون عليه فيكمل النصاب عينا ودينا كما اذا استهلكه كله اما نقصان السعر فغير مضمون فافترقا
قوله ولو اقرا بسرقة ثم قال احدهما هو مالي لم يقطعا اي السارقان المقران لان الرجوع عامل في حق الراجع ومورث
للشبهة في حق الاخر لان السرقة قد ثبتت باقرارهما على الشركة اطلقه فشمل ما اذا كان قبل القضا او بعده وقيد
باقرارهما لانه لو اقر انه سرق هو وفلان كذا فانكر فلان فانه يقطع المقر لعدم الشركة بتكذيبه كقوله سرقنا انا وفلان
وزنينا انا وفلان اقتصر على المقر وان انكر فلان وقوله قال احدهما هو مالي تمثيل كما في شرح الطحاوي قوله ولو سرقا
وغاب احدهما وشهد على سرقتهما قطع الاخر اي الحاضر لان الغيبة تمنع ثبوت السرقة على الغايب فبقي معدوما والعدم
لا يورث الشبهة ولا معتبر بتوهم حدوث الشبهة لانه شبهة الشبهة وبيانه ان الغايب لو حضر وادعى كان شبهة للحاضر
واحتمال دعوى الغايب شبهة الشبهة فلا تعتبر قوله ولو اقر عبد بسرقة قطع ويرد السرقة الى المسروق منه
لان اقرار العبد على نفسه بالحدود والقصاص صحيح من حيث انه ادمي ثم يتعدى الى المالية فيصح من حيث انه مال ولانه
لا تهمة في هذا الاقرار لما يشتمل عليه من الاضرار ومثله مقبول على الغير فيقطع العبد واذا صح الاقرار بالقطع صح
بالمال بناء عليه لان الاقرار يلاقي حالة البقا والمال في حالة البقا تابع للقطع حتى تسقط عصمة المال باعتباره
ويستوي في القطع بعد استهلاكه لانه اطلق العبد فشمل الماذون والمحجور عليه وخالف محمد في المحجور فقال لا يقطع وخالف
ابو يوسف واتفقا على ان المال للمولى واطلق في القطع فشمل ما اذا صدقه المولى او كذبه والخلاف فيه فقط واطلق
في السرقة فشمل القايمة والمستهلكة واشار بالرد المقيد لبقايها الى انها لو كانت مستهلكة فلا ضمان ويقطع
اتفاقا واشار بالقطع الى ان العبد كبيرا اذ لا قطع الا على مكلف فان اقر عبد صغير بسرقة فلا قطع غير انه ان كان
ماذونا يرد المال الى المسروق منه ان كان قايما وان كان هالكا يضمن وان كان محجورا فان صدقه المولى يرد المال الى المسروق
منه ان كان قايما ولا ضمان عليه ان كان هالكا ولا بعد العتق كذا في فتح القدير وقيد بالاقرار ليفيد ان السرقة لو ثبتت
عليه بالبينة فانه يقطع بالاولى ويرد المال الى المسروق منه كما في الذخيرة لكن تشترط حضرة المولى عند اقامة البينة
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف ليست بشرط واما حضرته عند الاقرار بالحدود فليست بشرط اتفاقا كذا في
شرح الطحاوي قوله ولا يجتمع قطع وضمان ويرد العين لو قايمة لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما قطعت
يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي
القطع وما يؤدي الى انتفايه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي كان مباحا في نفسه فينتفي
القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه اطلقه فشمل ما اذا هلكت العين او استهلكها وهو
ظاهر الرواية وسوا كان الاستهلاك قبل القطع او بعده كما في المجتبى وفرق في رواية الحسن بين الهلاك والاستهلاك
لان العصمة لا يظهر سقوطها في حق الاستهلاك لانه فعل اخر غير السرقة ولا ضرورة في حقه وكذا الشبهة تعتبر
فيما هو السبب دون غيره ووجه المشهور ان الاستهلاك اتمام المقصود فتعتبر الشبهة فيه وكذا يظهر سقوط العصمة
في حق الضمان لانه من ضرورة سقوطها في حق الهلاك لانتفا المماثلة وفي التبيين عن محمد ان السارق يفتى باداء القيمة
وان لم يقض به كقاطع الطريق والباغي يفتيان باداء الضمان في الاموال والدية في النفوس وفي الكافي هذا اذا كان
بعد القطع وان كان قبله فان قال المالك انا اضمنه لم يقطع عندنا وان قال انا اختار القطع يقطع ولا يضمن
انتهى لانه في الاولى يضمن برجوعه عن دعوى السرقة الى دعوى المال واطلق في قيام العين فشمل ما اذا كان السارق
لم يتصرف فيها او باعها او وهبها فانها توخذ من المشتري والموهوب له بلا خلاف لبقايها على ملك مالكها وفي
الايضاح قال ابو حنيفة لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه من الوجوه لانه على ملك المسروق منه وكذا لو
خاطه قميصا لا يحل له الانتفاع به وفي المجتبى لو قطع السارق ثم استهلك السرقة غيره لم يضمن لاحد وكذا لو هلك
في يد المشتري منه او الموهوب له ولو استهلكه فللمالك تضمينه انتهى قوله ولو قطع لبعض السرقات لا يضمن شيئا
يعني عند الامام وقالا يضمن كلها الا التي قطع فيها لان الحاضر ليس بنايب عن الغايب ولا بد من الخصومة لتظهر
السرقة فلم تظهر السرقة من الغايبين فلم يقع القطع فبقيت اموالهم معصومة وله ان الواجب بالكل قطع واحد

حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط للظهور عند القاضي اما الوجوب فبالجناية واذا استوفي
فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كان النصب كلها لواحد
وسرقها منه مرارا فخاصم في البعض ولذا اطلق المصنف فشمل ما اذا كان الكل لواحد كما اذا شمل ما كان المتعدد
وحضر الكل وقطع للبعض وحضر البعض فقط قوله ولو شق ما سرق في الدار ثم اخرجه قطع كما اذا سرق
ثوبا فشقه نصفين ثم اخرجه وعن ابي يوسف عدمه لشبهة الملك فان الخرق الفاحش يوجب القيمة فيملك
المضمون فصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار البايع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما
يثبت الملك ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ونفسه لا يورث الشبهة كنفس الاخذ وكما
اذا سرق البايع مبيعا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع وضع لافادة الملك اطلق الشق فشمل ما اذا كان فاحشا
او يسيرا لكن لا خلاف في القطع اذا كان يسيرا لعدم وجوب الضمان وترك الثوب عليه فانما يضمن النقصان
مع القطع وكذا اذا كان الخرق فاحشا وصحح الخبازي عدم وجوب الضمان لانه لا يجتمع مع القطع ورجح في فتح القدير
الضمان تبعا لقاضي خان وقال انه الحق لوجوب الضمان بالخرق قبل الاخراج واختلفوا في الفرق بين الفاحش واليسير
والصحيح ان الفاحش ما يفوت به بعض العين وبعض المنفعة واليسير ما لا يفوت به شي من المنفعة بل يتعيب به فقط
ويرد على المصنف شيئان احدهما ان القطع مقيد بما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب وان اختار تضمين القيمة
وترك الثوب عليه فلا قطع اتفاقا لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ وقد يجاب بان هذا الاختيار مسقط
بعد وجوبه فصار كما اذا وهبه العين بل اولى لاستناده واقتصار الهبة وكلام المصنف في الوجوب ثانيهما ان الشق
لو كان اتلافا فلمالكه تضمين القيمة من غير خيار ويملك السارق الثوب ولا يقطع وحد الاتلاف ان ينقص اكثر القيمة
فلو قال المصنف قطع ما لم يكن اتلافا لكان اولى ولا بد ان يكون قيمة الثوب نصابا بعد الشق قوله ولو سرق شاة
فذبحها فاخرجها لا اي لا قطع عليه لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه اطلقه فشمل ما اذا ساوت نصابا بعد
الذبح وقيد بعدم القطع لانه يضمن قيمتها للمسروق منه قوله ولو صنع المسروق دراهم او دنانير قطع وردها
اي لو صنع السارق وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا سبيل للمسروق منه عليها واصله في الغصب فهذه صنعة متقومة
عندهما خلافا له ثم وجوب القطع لا يشكل على قوله لانه لم يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل
يجب لانه صار بالصنعة شيئا اخر فلم يملك عينه واشار الى انه لو صنع المسروق من النقد انية كان كذلك بالاولى
وقيد بالنقد لانه في الحديد والرصاص والصفر ان جعله اواني فان كان يباع عددا فهو للسارق بالاجماع وان كان
يباع وزنا فهو على الاختلاف في الذهب والفضة كذا في شرح المختار وذكر الاسبيجابي انه لو سرق حنطة فطحنها تكون
للسارق بعد القطع قوله ولو صبغه احمر قطع لا يرد ولا يضمن بيان لثلاثة احكام الاول وجوب القطع وان
صبغه السارق باعتبار سرقة الابيض وهو لم يملكه بوجه ما والمملوك للسارق انما هو المصبوغ فصار كما اذا
سرق حنطة فطحنها فانه يقطع بالحنطة وان ملك الدقيق الثاني عدم رده الى المسروق منه وهو قولهما وقال محمد يوخذ
منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ فيه اعتبارا بالصبغ والجامع كون الثوب اصلا قايما وكون الصبغ تابعا لهما ان
الصبغ قايم صورة ومعنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك الثوب قايم صورة لا معنى
الا ترى انه غير مضمون على السارق بالهلاك وهو الحكم الثالث الذي افاده بقوله ولا يضمن اي لا يرده حال قيامه ولا
يضمنه حال استهلاكه بخلاف الصبغ لان حق كل واحد قايم صورة ومعنى فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك
لما ذكرنا فيه بكونه صبغه قبل القطع بدليل فا التعقيب لانه لو صبغه بعد القطع يرده لان الشركة بعد القطع
لا تسقط القطع كذا في شرح المختار وذكر في الهداية الصبغ بعد القطع فانه قال وان سرق ثوبا فقطع فصبغه احمر
لم يوخذ منه الثوب ولا يضمن انتهى وهو مقيد لانه لو صبغه قبل القطع فالحكم كذلك بالاولى وكلام محمد دليل عليه
ايضا فانه قال سرق الثوب فقطع يده وقد صبغ الثوب احمر لم يوخذ منه الثوب قوله ولو سوده رد اي لو صبغه
السارق اسود رده على المالك يعني عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف هذا والاول سوا لان السواد زيادة عنده
كالحمرة وعند محمد زيادة ايضا كالحمرة لكنه لا يقطع حق المالك لما مر وعند ابي حنيفة
السواد نقصان فلا يوجب انقطاع حق المالك قالوا وهذا اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان فان الناس كانوا
لا يلبسون السواد في زمنه ويلبسونه في زمنهما وفي شرح الطحاوي لو سرق سويقا فلته بسمن او عسل فهو مثل الاختلاف

باب قطع الطريق

في الصبغ اي الاحمر

بيان للسرقة الكبرى واطلاق السرقة عليه مجاز ولذا لزم التقييد بالكبرى قالوا ان الشرايط المختصة بها ثلاثة في
ظاهر الرواية الاول ان يكون من قوم لهم قوة وشوكة او واحد كذلك الثاني ان لا يكون في مصر وما هو بمنزلته كما بين المصرين
او القريتين الثالث ان يكون بينهم وبين المصر مسيرة سفر وعن ابي يوسف اعتبار الشرط الاول فقط فيتحقق في المصر ليلا
وعليه الفتوى لمصلحة الناس **قوله** اخذ قاصد قطع الطريق قبله حبس حتى يتوب وان اخذ مالا معصوما قطع
يده ورجله من خلاف وان قتل قتل حدا وان عفى الولي وان قتل واخذ قطع وقتل او صلب او قتل وصلب بيان لاحوال
قاطع الطريق وبين انها اربع الاولى لو امسك بعد ما قصد قطع الطريق ولم يقطعها على احد حكمه الحبس حتى يتوب
وهو المراد بقوله تعالى او ينفوا من الارض فالنفي بمعنى الحبس لانه نفي عن وجه الارض وقد عهد عقوبة في الشرع ولم
يذكر المصنف التعزير في الهداية ويعزرون ايضا لمباشرتهم منكر الاخافة انتهى اطلق في اخذه فشمل ما اذا كان بادئ الامام
اولا ولم يبينوا بماذا يتحقق قصده لظهور انه يحصل بوقوفه على الطريق لاخافة المارين واما قطع الطريق حقيقة
فبالقتل واخذ المال ولن يكون بالاخافة فقط فالضمير في قوله قبله عايد الى قطع الطريق كما قال الشارح انها
يرجع الى غير مذكور وكلامه مبني على ان مجرد الاخافة قطع وليس كذلك والتوبة وان كانت متعلقة بالقلب لكن
لحصولها امارات ظاهرة فصح ان يكون غاية للحبس الثانية ان يوجد بعدما اخذ المال ولم يقتل النفس وحكمه ان يقطع
يده اليمنى ورجله اليسرى بشرطين احدهما ان يكون ذلك المال معصوما وهو ان يكون لمسلم او ذمي فخرج مال الحربي
المستامن الثاني ان يكون نصابا ولم يصرح به للاكتفاء بذكره في السرقة الصغرى فلا قطع على من اصاب اقل من نصاب
وهو المراد بقوله او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف بناء على ان الاجزية موزعة على الاحوال كما علم في الاصول
ولما كانت جناية الحرز من السرقة الصغرى كانت عقوبته اغلظ وانما كان من خلاف لئلا يفوت جنس المنفعة ولذا
لو كانت يده اليسرى مقطوعة او شلا او رجله اليمنى كذلك لا يقطع الثالثة ان يوجد بعدما قتل نفسا معصومة
ولم ياخذ مالا وحكمه ان الامام يقتله حدا لله تعالى لا قصاصا حتى لو عفى الاولياء لا يلتفت الى عفوهم واشار بكونه
حدا الى انه لا يشترط في القتل ان يكون موجبا للقصاص من مباشرة الكل والالة لانه وجب في مقابلة الجناية على حق
الله تعالى بمجاوزته ولذا قال في المجتبى ويقتل الكل في الحالة الثالثة حدا القاتل والمعين فيه سواء وانما الشرط القتل من
احدهم وسواء قتلهم بسيف او حجر او عصى او غيرهما ويصير كالجماعة قتلوا واحدا به قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
في اصحاب ابي بردة انتهى الرابعة ان يوجد وقد قتل النفس واخذ المال فذكر المصنف ان الامام مخير بين ثلاثة اما ان
يجمع بين الثلاثة قطع اليد والرجل من خلاف والقتل والصلب واما ان يقتصر على القتل واما ان يقتصر على الصلب
وهكذا في الهداية ومنع محمد القطع لانه جناية واحدة فلا توجب حدين ولان ما دون النفس يدخل في النفس في باب الحد
كحد السرقة والرجم ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الامن على التناهي بالقتل واخذ
المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى حدا واحدا وان كان في الصغرى حدين والتداخل في الحدود لا في
حد واحد ثم ذكر في الكتاب التخيير بين الصلب وتركه وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه لا يتركه لانه منصوص عليه
والمقصود التشهير ليعتبر به غيره ونحن نقول اصل التشهير بالقتل والمبالغة بالصلب فيخير فيه **قوله** ويصلب
حيا ثلاثة ايام ويبعج بطنه برمح حتى يموت تشهيرا له واستعجالا لموته ومعنى يبعج يشق كذا في المغرب والصلب حيا ظاهر
المذهب كما في المجتبى وهو الاصح وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب وقيد بالثلاثة لانه لا يصلب اكثر منها توقيا
عن تاذي الناس فاذا تم له ثلاثة من وقت موته يخلى بينه وبين اهله ليدفنوه وعن ابي يوسف انه يترك على الخشبة حتى
يتقطع فيسقط **قوله** ولم يضمن ما اخذ يعني بعدما اقيم عليه الحد كما في السرقة الصغرى ولو قال ولم يضمن
ما فعل لكان اولى لانه لا يضمن ما قتل وما جرح لذلك المعنى **قوله** وغير المباشر كالمباشر يعني في الاخذ والقتل
حتى تجري الاحكام على الكل بمباشرة البعض لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون البعض ردا للبعض حتى اذا زالت
اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق **قوله** والعصا والحجر كالسيف لانه يقع قطعا
للطريق بقطع المارة **قوله** وان اخذ مالا وجرح قطع وبطل الجرح بيان للحالة الخامسة ان يوجد المال والجرح
انسانا فتقطع يده ورجله من خلاف ولا يجب لاجل الجرح لانه لما وجب الحد حقا لله تعالى سقطت عصمة النفس

حقا للعبد كما تسقط عصمة المال **قوله** وان جرح فقط او قتل فتاب او كان بعض القطاع غير مكلف او ذا رحم
محرم من المقطوع عليه او قطع بعض القافلة على البعض او قطع الطريق ليلا او نهارا بمصر او بين مصرين لم يحد
فاقاد الولي او عفى بيان للمسائل التي لا حد فيها وهي ست مسائل الاولى لو جرح ولم يقتل ولم ياخذ مالا فلانه لا حد في
هذه الجناية فظهر حق العبد فيقتص منه فيما فيه القصاص واخذ الارش منه فيما فيه الارش وذلك الى الاولياء
كذا في الهداية وفيه نظر لان ذلك للمجروح لا لوليه فان افضى الجرح الى القتل ينبغي ان يجب الحد ولما كان اخذ المال
الموجب للحد مما هو النصاب كان اخذ ما دونه بمنزلة العدم فاذا اخذ ما دون النصاب وجرح فهو داخل تحت
قوله وان جرح فقط وكذا اذا اخذ ما لا يقطع فيه كالاشياء التي يتسارع اليها الفساد قال الشارح ولو كان مع
هذا الاخذ قتل لا يجب الحد ايضا وهي طعن عيسى فانه قال القتل وحده يوجب الحد فكيف يمنع مع الزيادة فجوابه
ان قصدهم المال غالبا فينظر اليه لا غير بخلاف ما اذا اقتصروا على القتل لانه تبين ان مقصدهم القتل دون المال فحرر
فعدت هذه من الغرايب وام يحفظها في الفوايد الظهيرية وعدها من عجايب المسايل من ان زديا د الجناية اورث الخفة
الثانية لو قتل فتاب قبل الاخذ فلا حد لان هذه الجناية لا تقام بعد التوبة للاستثناء المذكور في النص ولان التوبة
تتوقف على رد المال ولا قطع في مثله فظهر حق العبد في النفس والمال حتى يستوفي الولي القصاص او يعفو ويجب الضمان
اذا هلك في يده او استهلكه كذا في الهداية وانما قيد في المختصر بالقتل ليعلم حكم اخذ المال بالاولى وفي المبسوط والمحيط
رد المال من تمام توبتهم لينقطع خصومة صاحبه ولو تاب ولم يرد المال لم يذكره في الكتاب واختلفوا فيه فقيل لا
يسقط الحد كساير الحدود لا تسقط بالتوبة وقيل تسقط اشار اليه محمد في الاصل الثالثة والرابعة لو كان بعض
القطاع غير مكلف كالصبي والمجنون او ذا رحم محرم من المقطوع عليه فان القطع يسقط عن الكل لانها جناية واحدة
قامت بالكل فاذا لم يقع فعل بعضهم موجبا كان فعل الباقين بعض العلة وبه لا يثبت الحكم فصار كالخاطي مع العامد
اطلق في ذي الرحم المحرم فشمل ما اذا لم يكن مشتركا بين المقطوع عليهم وهو الاصح لان الجناية واحدة فالامتناع في حق البعض
يوجب الامتناع في حق الباقين بخلاف ما اذا كان فيهم مستامن لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو يخصه اما هنا
الامتناع لخلل في الحرز والقافلة حرز واحد واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء لظهور حق العبد على ما ذكرنا
وان شاؤا قتلوه وان شاؤا عفوا واشار بذي الرحم المحرم الى انه لو كان في المقطوع عليه شريك مفاوض لبعض القطاع
لا يحدون كذي الرحم المحرم وفي المبسوط تابوا وفيهم عبد قطع يده حر دفعه مولاه او فداه كما لو فعله في غير قطع
الطريق وهذا لانه لا قصاص بين العبيد والاحرار فيما دون النفس فيبقى حكم الدفع والفدا فان كانت فيهم امراة فعلت
ذلك فعليها دية اليد في مالها لانه لا قصاص بين الرجال والنساء في الاطراف ولو اقيم منها عمد لا تعقله العاقلة
الخامسة لو قطع بعض القافلة على البعض لم يجب الحد لان الحرز واحد فصارت القافلة كدار واحدة واذا لم
يجب الحد وجب القصاص في النفس ان قتل عمدا بحديدة او بمثقل عندهما ورد المال ان اخذه وهو قائم في يده وضمانه
ان هلك او استهلك السادسة لو قطع الطريق بمصر ليلا او نهارا او بين مصرين فليس بقاطع الطريق استحسانا
وفي القياس ان يكون قاطع الطريق وهو قول الشافعي لوجوده حقيقة وقدمنا المفتى به **قوله** ومن خنق
في المصر غير مرة قتل به اي مرارا كذا في شرح مسكين لانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والخنق
عصر الحلق فقيد بتعدده لانه لو خنق مرة واحدة فلا قتل عند الامام وانما تجب الدية على العاقلة وهي نظير مسئلة
القتل بالمثقل وصرح الشارح بان القتل عند التكرار انما هو بطريق السياسة ومنها ما حكي عن الفقيه ابي بكر
الاعمش ان المدعى عليه السرقة اذا انكر فللامام ان يعمل فيه باكبر رايه فان غلب على ظنه انه سارق وان المال المسروق
عنده عاقبه ويجوز ذلك كما لو رآه الامام جالسا مع الفساق في مجلس الشراب وكما لو رآه يمشي مع السراق وبغلبة
الظن اجازوا قتل النفس كما اذا دخل عليه رجل شاهر سيفه وغلب على ظنه انه يقتله وحكي ان عصام
بن يوسف دخل على امير بلخ فاتي بسارق فانكر السرقة فقال الامير لعصام ماذا يجب عليه فقال على المدعي البينة
وعلى المنكر اليمين فقال الامير هاتوا بالسوط فاضربوه عشرة حتى اقر واحضر السرقة فقال عصام ما رايت جورا اشبه
بالعدل من هذا انتهى وفي التجنيس رجل ادعى على اخر بسرقة كان على المدعي عليه البينة وعلى السارق اليمين والضرب
خلاف الشرع فلا يفتى به لان فتوى المفتي يجب ان تطابق الشرع لكن من هو معروف بالسرقة وجده رجل يذهب في حاجة
غير مشغول بالسرقة ليس له ان يقتله وله ان ياخذه وللامام ان يحبسه حتى يتوب لان الحبس للزجر لتوبته مشروع

رجل استقبله اللصوص ومعه مال يساوي عشرة حل له ان يقاتلهم لقوله عليه الصلاة والسلام قاتل دون مالك
واسم المال يقع على القليل والكثير اللص اذا دخل دار رجل واخذ المتاع واخرجه فله ان يقتله ما دام المتاع معه لقوله
عليه السلام قاتل دون مالك فان رمى به ليس له ان يقتله لانه لا يتناوله الحديث انتهى وفي الذخيرة رجل ادعى على رجل سرقة
وقدمه الى السلطان وطلب من السلطان ان يضربه فضربه السلطان مرة او مرتين ثم اعيد الى السجن من غير ان يعذب فخاف
المحبوس من التعذيب والضرب فصعد السطح ليهرب فسقط من السطح ومات وقد لحقه غرامة في هذه الحالة وقد ظهرت السرقة
على يدي رجل آخر كان لورثته ان يأخذوا صاحب السرقة بدية ابيهم وبالغرامة التي اداها الى السلطان لان الكل حصل
بتسببه وهو متعد في هذا التسبيب هكذا ذكر في مجموع النوازل قيل هذا الجواب مستقيم في حق الغرامة اصله مسئلة
السعاية غير مستقيم في حق الدية لانه صعد السطح باختياره وقيل هو مستقيم في حق الدية ايضا لانه مكره على الصعود
للفرار من حيث المعنى لانه انما قصد الفرار خوفا على نفسه من التعذيب انتهى ولم ار في كلام مشايخنا تعريف السياسة قال
المقريزي في الخطط يقال ساس الامر سياسة بمعنى قام به وهو سايس من قوم ساسة وسوسه القوم جعلوه يسوسهم
والسوس الطبع والخلق يقال الفصاحة من سوسه اي من طبعه فهذا اصل وضع السياسة في اللغة ثم رسمت بانها القانون
الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاحوال والسياسة نوعان سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من
الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعددة والنوع الآخر سياسة
ظالمة فالشريعة تحرمها الى آخر ما ذكرنا من الصنف الثاني عند ذكر جيوش الدولة التركية والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب السير

مناسبة للحدود من حيث ان المقصود منهما اخلاء العالم عن الفساد فكان كل منهما حسنا لمعنى في غيره وقدمها عليه لانها
معاملة مع المسلمين والجهاد معاملة مع الكفار وهذا الكتاب يعبر عنه بالسير والجهاد والمغازي فالسير جمع سيرة وهي
فعلة بكسر الفاء من السير فتكون لبيان هيئة السير وحالته الا انها غلبت في لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها
كالمناسك على امور الحج وقالوا السير الكبير فوصفوها بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذي هو الكتاب كقولهم صلاة
الظهر وسير الكبير خطأ كجامع الصغير وجامع الكبير والجهاد هو الدعاء الى الدين الحق والقتال مع من امتنع من القبول
بالنفس والمال والمغازي جمع المغزاة من غزوت العدو قصدته للقتال غزوا وهي كالغزوة والغزاة والمغزاة وسبب
الجهاد عندنا كونهم حربا علينا وعند الشافعي كفرهم كذا في النهاية قوله الجهاد فرض كفاية ابتداء مفيد لثلاثة
احكام الاول كونه فرضا ودليله الاوامر القطعية كقوله تعالى فاقتلوا المشركين وقاتلوا المشركين كافة وقاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وتعقب بانها عمومات مخصوصة والمخصوص ظني الدلالة وبه لا يثبت الفرض واجيب
بان خروج الصبي والمجنون منها بالعقل لا يصيره ظنيا واما غيرهما فنفس النص اثبتا لم يتعلق به لانه مفيد بمحاربته
كقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة فلم تدخل المراة واما الاحاديث الواردة فظنية لا تفيد الافتراض
وقول صاحب الايضاح اذا تايد خبر الواحد بالكتاب والاجماع يفيد الفرضية ممنوع بل المفيد حينئذ الكتاب والاجماع
وجاء الخبر على وفقهما واما قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فدليل على وجوبه وانه لا ينسخ وهو من جنس
الارض مضاف الثاني كونه على الكفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو افساد في نفسه وانما فرض لاعزاز دين الله ودفع الشر
عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط عن الباقين كصلاة الجنازة ورد السلام والادلة المذكورة وان كانت
تفيد فرض العين لكن قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون الى قوله وكلا وعد
الله الحسنى فوعد القاعدين الحسنى فلو كان فرض عين لاستحقوا الاثم وقد صح خروجه عليه السلام في بعض الغزوات
وقعوده في البعض وقد ظن بعض المشايخ في جواز القعود اذا لم يكن النفير عاما انه متطوع في هذه الحالة واكثرهم
على انه فرض كفاية وليس بتطوع اصلا كما في الذخيرة وهو الصحيح كما في التاترخانية هذا وفضله عظيم كما نطقت به
الاحاديث النبوية وفي الخانية والحراسة بالليل عند الحاجة اليها افضل من صلاة الليل وفي فتح القدير ومن توابع
الجهاد الرباط وهو الاقامة في مكان يتوقع هجوم العدو فيه لقصد دفعه لله تعالى والاحاديث في فضله كثيرة واصله
في محله فانه لا يتحقق في كل مكان والمختار ان يكون في موضع لا يكون وراءه اسلام وجزم به في التجنيس الثالث افتراضه
وان لم يبدؤنا للعمومات واما قوله تعالى فان قاتلوكم فاقتلوهم فمنسوخ كما في العناية اطلقه فافاد انه لا يتقيد بزمان

وتحريم القتال في الاشهر الحرم منسوخ بالعمومات قوله وان قام به قوم سقط عن الكل والا اثموا بتركه بيان لحكم فرض
الكفاية وفي الولوالجية ولا ينبغي ان يخلو ثغر من ثغور المسلمين ممن يقاوم الاعداء فان ضعف اهل الثغر عن المقاومة
وجب عليهم فعلى من وراءهم من المسلمين ان يعينوهم بانفسهم والسلاح والكراع ليكون الجهاد قائما والدعاء الى الاسلام
دائما قوله ولا يجب على صبي وامراة وعبد واعمى ومقعد واقطع لان الصبي غير مكلف وكذا المجنون والمراة والعبد
مشغولان بحق الزوج والمولى وحقهما مقدم على فرض الكفاية والاعمى ونحوه عاجزون وقد قال تعالى ليس على الاعمى حرج
اطلق في المراة والعبد وقيده في فتح القدير بعدم الاذن اما لو امر السيد والزوج العبد والمراة بالقتال لحاربا لكونه
فرض كفاية ولا نقول صار فرض عين لوجوب طاعة المولى والزوج حتى اذا لم يتقيا بل من غير النفير العام بامر لان طاعتهما
المفروضة عليهما من غير ما فيه المناظرة بالزوج وانما يجب ذلك على المكلفين بخطاب الرب جل جلاله بذلك والفرض ساقط
عنهم قبل النفير العام انتهى وفيه نظر لان المراة لا يجب عليها طاعة الزوج في كل ما يامرها به انما ذلك فيما يرجع الى النكاح
وتوابعه خصوصا اذا كان من امره اضرار بها فانها تاثم على تقدير فرض الكفاية وترك الناس كلهم الجهاد نعم في العبد هو
لعموم وجوب الطاعة عليه وفي الذخيرة ويجوز للاب ان ياذن للصبي المراهق اذا اطاق القتال بالخروج له وان كان
يخاف عليه القتل لان قصده تهذيبه لا اتلافه فهو كتعليمه السباحة وقد ترك الاسلام المسعودي بان لا يخاف
عليه بخوان يرمي بالحجر في الحصن او بالنشاب اما ان كان يخاف عليه بان كان يخرج للبراز فليس له ان ياذن له في القتال انتهى
واشار بالمراة والعبد الى ان المديون لا يخرج الى الجهاد ما لم يقض دينه فان لم يكن عنده وفاء لا يخرج الا باذن الغريم فان كان
لهما الكفيل كفل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان كفل بغير اذنه لا يخرج الا باذن الطالب خاصة كذا في التجنيس وهو يفيد
ان له ان يخرج بغير اذن الكفيل بالنفس لانه لا ضرر على الكفيل اذا تعذر احضاره عليه وفي الذخيرة ان اذن له الدائن
ولم يبرئه فالمستحب له الاقامة لقضاء الدين لان الاولى ان يبدا بما هو الاوجب فان غزا فلا باس وهذا اذا كان الدين حالا
فان كان مؤجلا وهو يعلم بطريق الظاهر انه يجب ان يرجع قبل ان يحل الاجل فالافضل الاقامة لقضاء الدين فان خرج
بغير اذن لم يكن به باس لعدم توجه المطالبة لقضائه انتهى والى انه لا يخرج الى الجهاد الا باذن ابويه فان اذن له احدهما
ولم ياذن الآخر فلا ينبغي له ان يخرج وهما في سعة من ان يمنعاه اذا دخل عليهما مشقة لان مراعاة حقهما فرض عين
والجهاد فرض كفاية فكان مراعاة فرض العين اولى فان لم يكن له ابوان وله جدان وجدتان فاذن له ابو الاب وام الام
ولم ياذن له الآخران فلا باس بالخروج لان ابا الاب قائم مقام الاب وام الام قائمة مقام الام فكانا بمنزلة الابوين واما
سفر التجارة والحج فلا باس بان يخرج بغير اذن والديه لانه ليس فيه خوف هلاكه حتى لو كان السفر في البحر لا يخرج بغير
اذنهما انما يخرج بغير اذنهما للتجارة اذا كانا مستغنيين عن خدمته اما اذا كانا محتاجين فلا
كذا في التجنيس وتعبيره في فتح القدير بالحرمة تسامح وانما الثابت الكراهة وفي البزازية دلت العلة على الحاق الخروج
الى العلم بالحج والتجارة وان الخروج الى التجارة للمحتاج فلان يجوز للعلم اولى انتهى وهذا كله اذا كان ابواه مسلمين
واما اذا كانا كافرين او احدهما مكرها خروجه الى الجهاد او كره الكافر ذلك فعليه ان يتحرى فان وقع تحريه على ان
الكراهة لما يلحقهما من التفجيع والمشقة لاجل الخوف عليه من القتل لا يخرج وان كان لاجل كراهة قتال الكفار يخرج
فان شك ينبغي ان لا يخرج كذا في الذخيرة وفيها ان من سوى الاصول اذا كره خروجه للجهاد فان كان يخاف عليهم الضياع
فانه لا يخرج بغير اذنهم والا يخرج وكذا امراته انتهى وفي التاترخانية فان كان عند الرجل ودايع وارباعها غيب
فان اوصى الى رجل ان يدفع الودايع الى اربابها كان له ان يخرج الى الجهاد والعالم الذي ليس في البلدة احد افقه منه
ليس له ان يغزو لما يدخل عليهم من الضياع قوله وفرض عين ان هجم العدو فتخرج المراة والعبد بلا اذن زوجها
وسيده لان المقصود عند ذلك لا يحصل الا باقامة الكل فيفترض على الكل فرض عين فلا يظهر ملك اليمين
ورق النكاح في حقه كما في الصلاة والصوم بخلاف ما قبل ذلك لان بغيرهما مقنعا ولا ضرورة الى ابطال حق المولى
والزوج وافاد خروج الولد بغير اذن والديه بالاولى وكذا الغريم يخرج اذا صار فرض عين بغير اذن دائنه وان الزوج
والمولى اذا منعا اثما كذا في الذخيرة ولا بد من قيد الاستطاعة في كونه فرض عين فخرج المريض المدنف اما الذي يقدر
على الخروج دون الدفع ينبغي ان يخرج لتكثير السواد لان فيه ارهابا كذا في فتح القدير والهجوم الاتيان بغتة
والدخول من غير استيذان كذا في المغرب والمراد هجومه على بلدة معينة من بلاد المسلمين فيجب على جميع اهل تلك البلدة
وكذا من يقرب منهم ان لم يكن باهلها كفاية وكذا من يقرب ممن يقرب ان لم يكن ممن يقرب كفاية او تكاسلوا وعصوا وهكذا

الى ان يجب على جميع اهل الاسلام شرقا وغربا كتجهيز الميت والصلاة عليه يجب اولا على اهل محلته فان لم يفعلوا عجزا وجب
على من ببلدهم على ما ذكرنا هكذا ذكروا وكان معناه اذا دام الحرب بقدر ما يصل الاخرون ويبلغهم الخبر والا فهو تكليف
ما لا يطاق بخلاف انفاذ الاسير وجوبه على كل متجه من اهل المشرق والمغرب ممن علم ويجب ان لا يأثم من عزم على الخروج وقعوده
لعدم خروج الناس وتكاسلهم وقعود السلطان او منعه كذا في فتح القدير وفي الذخيرة اذا دخل المشركون ارضا واخذوا
الاموال وسبوا الذراري والنساء فعلم المسلمون بذلك وكان لهم عليهم قوة كان عليهم ان يتبعوهم حتى يستنقذوهم من
ايديهم ما داموا في دار الاسلام فاذا دخلوا ارض الحرب فكذلك في حق النساء والذراري ما لم يبلغوا حصونهم وجدرهم
ويسعهم ان لا يتبعوهم في حق المال وذراري اهل الذمة واموالهم في ذلك بمنزلة ذراري المسلمين واموالهم انتهى. وفي
البزازية امرأة مسلمة سبيت بالمشرق وجب على اهل المغرب تخليصها من الاسر ما لم تدخل دار الحرب لان دار الاسلام كمكان
واحد انتهى. ومقتضى ما في الذخيرة انه يجب تخليصها ما لم تدخل حصونهم وجدرهم وفي الذخيرة ويستوي ان يكون
المستنفر عدلا او فاسقا يقبل خبره في ذلك لانه خبر مشتهر بين المسلمين في الحال وكذلك الجواب في منادي السلطان
يقبل خبره عدلا كان او فاسقا انتهى قوله وكره الجعل ان وجد فيء والا لا اي ان لم يوجد فلا كراهة لانه يشبه
الاجر ولا ضرورة اليه لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين وان دعت الضرورة فلا بأس ان يقوي المسلمون بعضهم
بعضا لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى يؤيده انه عليه السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رضي الله عنه كان يغزي
الاعزب عن ذي الحليلة ويعطي الشاخص فرس القاعد والجعل بضم الجيم ما يجعل للانسان في مقابلة شيء يفعله والمراد
به هنا ان يكلف الامام الناس بان يقوي بعضهم بعضا بالكراع والسلاح وغير ذلك من النفقة والزاد والفيء المال
الماخوذ من الكفار بغير قتال كالخراج والجزية واما الماخوذ بقتال فانه يسمى غنيمة كذا في فتح القدير وظاهره انه اذا لم
يكن في بيت المال فيء وكان فيه غيره من بقية الانواع فانه لا يكره الجعل ولا يخفى ما فيه فانه لا ضرورة لجواز الاستقراض
من بقية الانواع ولذا لم يذكر الفيء في الذخيرة والولوالجية انما ذكر مال بيت المال وهو الحق وفي الذخيرة ثم من كان
قادرا على الجهاد بنفسه وماله فعليه ان يجاهد بنفسه وماله قال الله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده وحق
الجهاد ان يجاهد بنفسه وماله ولا ينبغي له في هذه الحالة ان ياخذ من غيره جعلا ومن عجز عن الخروج وله مال ينبغي ان
يبعث غيره عن نفسه بماله ومن قدر بنفسه ولا مال له فان كان في بيت المال مال يعطيه الامام كفايته من بيت المال
وان اعطاه كفايته لا ينبغي ان ياخذ من غيره جعلا والا فله ان ياخذ الجعل من غيره قال ركن الاسلام السغدي
قال القاعد للشاخص خذ هذا المال واغز به فليس باستيجار على الجهاد واما اذا قال خذه لتغزو به عني فهذا استيجار
على الجهاد فلا يجوز وينبغي ان يكون مسئلة الحج على هذا التفصيل واذا دفع الرجل الى غيره جعلا ليغزو به عنه هل له
ان يصرف في غير الغزو فهو على وجهين ان قال له اغز بهذا المال عني فليس له صرفه في غيره كقضاء دينه ونفقة اهله
كمن دفع الى حاج مالا وقال حج به عني وان قال اغز به فله صرفه الى غيره كمن دفع مالا وقال حج به لانه ملكه المال واشار
اليه اشارة فله ان لا ياخذ باشارته كقوله هذه الدار لك فاسكنها وهذا الثوب لك فالبسه كان له ان لا يسكنها ولا يلبسه
وفي شرح السير ان للمدفوع اليه ان يترك بعض الجعل لنفقة عياله على كل حال لانه لا يتهيأ له الخروج الا بهذا فكان
من اعمال الجهاد معنى وتفرع على الوجهين ما اذا عرض له عارض من مرض او غيره فاراد ان يدفع الى غيره اقل مما اخذ ليغزو
به فان كان مراده امساك الفضل لرب المال فلا بأس به وان كان مراده الامساك لنفسه ففي الوجه الاول لا يملك ذلك
لانه ما ملكه بل اباح له الانفاق على نفسه في الغزو والثاني يملكه لان له ان لا يغزو اصلا كذا في الذخيرة مختصرا وفي
الظهيرية وينبغي ان يكون الراية للمسلمين ابيضا والرايات سوادا واللواء للامام والرايات للقواد وينبغي ان يتخذ لكل قوم
شعارا حتى اذا ضل رجل عن رايته نادى بشعاره وليس ذلك بواجب والشعار العلامة والخيار الى امام المسلمين الا
انه ينبغي له ان يختار كلمة دالة على ظفرهم بالعدو بطريق التفاؤل ويكره للغزاة اتخاذ الاجراس في دار الحرب لانه يدلهم على
المسلمين اما في بلاد الاسلام فلا بأس به ولا بأس بهذه الطبول التي تضرب في الحرب لاجتماع الناس واستعدادهم للقتال
لانها ليست بطبول لهو وينبغي ان يكون امير الجيش بصيرا بامر الحرب حسن التدبير لذلك ليس ممن يقحم بهم المهالك ولا ممن يمنعهم
عن الفرصة وينبغي للامام ان يستقبل الصفوف ويطوف عليهم يحضهم على القتال ويبشرهم بالفتح ان صدقوا وصبروا
كذا في الظهيرية مختصرا **قوله** فان حاصرناهم ندعوهم الى الاسلام اي ضيقنا بالكفار واحطنا بهم يقال حاصره
العدو محاصرة وحصارا اذا ضيقوا عليه واحاطوا به بطلبهم منهم الدخول في دين الاسلام لما روى الامام احمد

عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما قط الا دعاهم وفي الصحيح امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله واذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله ولم
يذكر المصنف ما يصير الكافر به مسلما وهو نوعان قول وفعل والكفار اقسام قسم يجحدون الباري تعالى واسلامهم
اقرارهم بوجوده وقسم يقرون به ولكن ينكرون وحدانيته واسلامهم اقرارهم بوحدانيته وقسم اقروا بوحدانيته
وجحدوا رسالة نبيه صلى الله عليه وسلم واسلامهم الاقرار برسالته صلى الله عليه وسلم فالاصل ان كل من
اقر بخلاف ما كان معلوما من اعتقاده انه يحكم باسلامه وهذا في غير الكتابي اما اليهودي والنصراني فكان اسلامهم
اسلامهم في زمنه عليه السلام بالشهادتين لانهم كانوا ينكرون رسالة النبي صلى الله عليه وسلم واما اليوم
ببلاد العراق فلا يحكم باسلامه بهما ما لم يقل تبرأت عن ديني ودخلت في دين الاسلام لانهم يقولون انه رسول الى
العرب والعجم لا الى بني اسرائيل كذا صرح به محمد وانما شرط مع التبري اقرارهم بالدخول في الاسلام لانه قد يتبرأ من
اليهودية ويدخل في النصرانية او في المجوسية ولو قيل لنصراني محمد رسول الله حق فقال نعم لا يصير مسلما وهو الصحيح
ولو قال رسول الى العرب والعجم لا يصير مسلما لانه يمكنه ان يقول هو رسول الى العرب والعجم الا انه لم يبعث بعد
فان قيل يجب ان لا يحكم باسلام اليهودي والنصراني وان اقر برسالة محمد عم وتبرأ عن دينه ودخل في دين الاسلام
ما لم يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ويقر بالبعث خيره وشره من الله تعالى لانها من شرائط الاسلام كما في
حديث جبريل **قلنا** الاقرار بهذه الاشياء وان لم يوجد نصا فقد وجد دلالة لانه لما اقر بدخوله في الاسلام
فقد التزم جميع ما كان شرط صحته ولو قال الكتابي انا مسلم او اسلمت لا يحكم باسلامه لانهم يدعون ذلك لانفسهم
وكذا لو قال انا على دين الحنيفية ولو قال الذمي لمسلم انا مسلم مثلك يصير مسلما كذا في الذخيرة والفتاوى فالحاصل
ان الكتابي اليوم اذا اتى بالشهادتين لا يحكم باسلامه وفي الفتاوى السراجية سئل اذا قال الذمي انا مسلم وان فعل
كذا انا مسلم فعله او تلفظ بالشهادتين لا غير هل يصير مسلما اجاب لا يحكم باسلامه في شيء من ذلك كذا افتى
علماؤنا والذي افتي به اذا تلفظ بالشهادتين يحكم باسلامه وان لم يتبرأ عن دينه الذي كان عليه لان التلفظ بهما
صار علامة على الاسلام فيحكم باسلامه واذا رجع الى ما كان عليه يقتل الا ان يعود الى الاسلام فيترك
انتهى وهكذا يجب المصير اليه في ديار مصر بالقاهرة لانه لا يسمع من اهل الكتاب فيها الشهادتان ولذا قيده محمد
بالعراق واما بالفعل فان صلى بالجماعة صار مسلما بخلاف ما اذا صلى وحده الا اذا قال الشهود صلى صلاتنا
واستقبل قبلتنا واما اذا صام او ادى الزكاة او حج لم يحكم باسلامه في ظاهر الرواية وعن محمد انه اذا حج على
الوجه الذي يفعله المسلمون حكم باسلامه كذا في الذخيرة وفي التاتارخانية وان صلى خلف امام ثم افسدها لم
يكن مسلما واذا قرأ القرآن او صلى على محمد لم يكن مسلما ايضا واما الاذان فان شهدوا انه كان يؤذن ويقيم كان
مسلما سواء كان الاذان في السفر او الحضر وان قالوا سمعناه يؤذن في المسجد فلا شيء حتى يقولوا هو مؤذن فاذا
قالوا ذلك فهو مسلم لانهم اذا قالوا انه مؤذن كان ذلك عادة له فيكون مسلما كذا في البزازية وينبغي ان يكون
ذلك في حق الكتابي بناء على انه لا يكون مسلما بمجرد الشهادتين **قوله** فان اسلموا والا الى الجزية اي وان لم
يسلموا ندعوهم الى اداء الجزية للحديث المعروف وسيأتي التصريح من المصنف ان مشركي العرب والمرتدين لا تقبل منهم
الجزية بل اما الاسلام او السيف فلا يدعوا اليها ابدا لعدم الفائدة فلا يرد على اطلاقه هنا وفي شرح الطحاوي
اذا اسلموا نترك اموالهم ونجعل اراضيهم عشرية ونامرهم بالتحول من دارهم الى دار الاسلام لان المقام للمسلم
في دار الحرب مكروه فان ابوا اخبرهم انهم كاعراب المسلمين ليس لهم في الفيء ولا في الغنيمة ولا في الخمس ولا في بيت
المال نصيب هذا اذا كان مكانهم بدار الحرب ليس متصلا بدار الاسلام فان كان متصلا لا يؤمرون بالتحول وفي
التاتارخانية وينبغي للامام ان يبين لهم مقدار الجزية ووقت وجوبها ويعلمهم انما ياخذها منهم في كل سنة
مرة وان الغني يؤخذ منه كذا ومن الفقير كذا ومن الوسط كذا انتهى **قوله** فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم
ما علينا اي قبلوا اعطاء الجزية صاروا ذمة لنا قال علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا
واموالهم كاموالنا وسيأتي في البيوع استثناء عقدهم على الخمر والخنزير وان عقدهم على الخمر كعقدنا على العصير
وعقدهم على الخنزير كعقدنا على الشاة وقدمنا ان الذمي مؤاخذ بالحدود والقصاص الا حد شرب الخمر وتقدم
في كتاب النكاح انهم اذا اعتقدوا جوازه بغير مهر او شهود نتركهم وما يدينون بخلاف الربا فانه مستثنى من عقودهم

او في عدة

قوله لا يقاتل من لا تبلغه الدعوة الى الاسلام اي لا يجوز القتال لقوله عليه السلام في وصية امراء الاجناد
فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري
فلعلهم يجيبون فنكفى مؤنة القتال ولو قاتلهم قبل الدعوة اثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الاحراز
بالدار فصار كقتل النسوان والصبيان واطلق الدعوة فشمل الحقيقية والحكمية فالحقيقية باللسان والحكمية
انتشار الدعوة شرقا وغربا انهم الى ماذا يدعون وعلى ماذا يقاتلون فاقيم ظهورها مقامها وقد نص محمد عليه في
السير الكبير فقال واذا لقي المسلمون المشركين فان كان المشركون قوما لم يبلغهم الاسلام لا حقيقة ولا حكما فلا ينبغي
لهم ان يقاتلوهم حتى يدعوهم الى الاسلام وفي فتح القدير ولا شك ان في بلاد الله تعالى من لا شعور له بهذا الامر فيجب
المدار عليه ظن ان هؤلاء لم تبلغهم الدعوة وفي التتارخانية وان كانوا قوما قد بلغهم الاسلام الا انهم لا يدرون ايقبل
المسلمون الجزية ام لا فلا ينبغي لهم ان يقاتلوهم حتى يدعوهم الى الجزية انتهى قوله ويدعو ندبا من بلغته اي الدعوة مبالغة
في الانذار ولا يجب ذلك لانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اغار على بني المصطلق وهم غارون وعهد الى اسامة ان يغير
على ابنى صباحا ثم يحرق والغارة لا تكون بدعوة وابنى بوزن حبلى موضع بالشام اطلق الاستحباب وهو مقيد بان لا
يتضمن ضررا بان يعلم انهم بالدعوة يستعدون او يحتالون او يتحصنون وغلبة الظن في ذلك بما يظهر من احوالهم
كالعلم كذا في فتح القدير قوله والا نستعين بالله تعالى عليهم بنصب المجانيق وحرقهم وغرقهم وقطع اشجارهم
وافساد زرعهم ورميهم وان تترسوا ببعضنا ونقصدهم اي ان لم يقبلوا الجزية الى اخره اما الاستعانة فلانه تعالى هو الناصر
لاوليائه والمدمر على اعدائه فيستعان به في كل الامور واما نصب المجانيق فلانه عليه السلام نصبها على الطائف واما
التحريق ونحوه فلانه عليه السلام احرق البويرة وارسلوا عليهم الماء وقطعوا اشجارهم وافسدوا زرعهم لان في جميع ذلك
الحاق الغيظ والكبت لهم وكسر شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا اطلق في الاشجار فشمل المثمرة وغيرها كما في البدائع
واطلق في جواز فعل هذه الاشياء وقيده في فتح القدير بما اذا لم يغلب على الظن انهم ماخوذون بغير ذلك فان كان
الظاهر انهم مغلوبون وان الفتح باد كره ذلك لانه افساد في غير محل الحاجة وما ابيح الا لها وفي الظهيرية ولا يستحب
رفع الصوت في الحرب من غير ان يكون ذلك مكروها من وجه الدين ولكنه فشل والفشل الجبن فان كان فيه منفعة
وتحريض للمسلمين فلا باس به وعن قيس بن عبادة قال كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرهون الصوت عند
ثلاث الجنائز والقتال والذكر والمراد بالذكر الوعظ قال الامام شمس الائمة السرخسي ففي هذا الحديث بيان كراهة رفع
الصوت عند سماع القرآن والوعظ فتبين ان ما يفعله الذين يدعون الوجد والمحبة مكروه لا اصل له في الدين وتبين
به انه يمنع المتقشفة وحمقى اهل التصوف مما يعتادونه من رفع الصوت وتمزيق الثياب عند السماع لان ذلك مكروه
في الدين عند سماع القرآن والوعظ فما ظنك عند سماع الغناء ويندب للمجاهد في دار الحرب توفير الاظفار وان كان قصها
من الفطرة لانه اذا سقط السلاح من يده ودنا منه العدو ربما يتمكن من دفعه باظافيره وهو نظير قص الشوارب
فانه سنة ثم الغازي في دار الحرب مندوب الى توفيرها وتطويلها فيكون اهيب في عين من يبارزه والحاصل ان ما يعين
المرء على الجهاد فهو مندوب الى اكتسابه لما فيه من اعزاز المسلمين وقهر المشركين انتهى واما جواز رميهم وان تترسوا ببعضنا
فلان في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل المسلم ضرر خاص ولانه قلما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع
باعتباره لانسد بابه اطلق في بعضنا فشمل الاسير والتاجر والصبيان لكن يقصد الكفار بالرمي دون المسلمين لانه
ان تعذر التمييز فعلا فقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة وما اصابوه منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات
لا تقرن بالفروض بخلاف حالة المخمصة لانه لا يمتنع مخافة الضمان لما فيه من احياء نفسه اما الجهاد بني على اتلاف النفس
فيمتنع حذار الضمان واما قوله عليه السلام ليس في الاسلام دم مفرج اي مهدر فمعناه ليس في دار الاسلام وكلامنا
في دار الحرب كذا في العناية قيد بالتترس عند المحاربة لان الامام اذا فتح بلدة ومعلوم ان فيها مسلما او ذميا لا يحل قتل
احد منهم لاحتمال كونه ذلك المسلم او الذمي ولو اخرج واحد من عرض الناس حل اذا قتل الباقي لجواز كون المخرج هو ذاك
فصار في كون المسلم في الباقين شك بخلاف الحالة الاولى فان كون المسلم او الذمي فيهم معلوم بالفرض فوقع الفرق
كذا في فتح القدير وفي الولوالجية وغيرها فان كان المسلمون في سفينة فاحترقت السفينة فان كان غلبة ظنهم انهم لو
القوا انفسهم في البحر تخلصوا بالسباحة يجب عليهم ان يطرحوا انفسهم في البحر ليتخلصوا من الهلاك القطعي وان
استوى الجانبان ان اقاموا احترقوا وان اوقعوا انفسهم غرقوا فهم بالخيار عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستواء

الجانبين وقال محمد لا يجوز لهم ان يلقوا انفسهم في الماء لانه يكون اهلاكا بفعلهم انتهى قوله ونهينا عن اخراج مصحف
وامراة في سرية يخاف عليها لان فيه تعريضهن على الضياع والفضيحة وتعريض المصاحف على الاستخفاف فانهم يستخفون
بها مغايظة للمسلمين وهو التاويل الصحيح لقوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن في ارض العدو وما في
الكتاب هو الاصح والاحوط خلافا لما ذكره الطحاوي من انه لا كراهة في اخراج المصحف مطلقا اطلق المراة فشمل الشابة
والعجوز للمداواة او غيرها كما في الذخيرة وقيد بالسرية لانه لا كراهة في الاخراج اذا كان جيشا يؤمن عليه لان
الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق وفي المغرب ولم يرد في تحديد السرية نص وحصول ما ذكر محمد في السير ان
التسعة وما فوقها سرية واما الاربعة والثلاثة ونحو ذلك طليعة لا سرية انتهى وفي الخانية قال ابو حنيفة اقل
الجيش اربعمائة وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة الاف وفي المبسوط عدد قليل يسيرون بالليل
ويكمنون بالنهار انتهى وفي فتح القدير وينبغي كون العسكر العظيم اثنى عشر الفا لما روي انه عليه السلام قال لن
تغلب اثنا عشر الفا من قلة وهو اكثر ما روي فيه انتهى وظاهر مفهوم المختصر ان في الجيش لا يكره اخراج المراة مطلقا
وخصوه بالعجائز للطب والمداواة والسقي ويكره اخراج الشواب ولو احتيج الى المباضعة فالاولى اخراج الاماء دون
الحرائر والاولى عدم اخراجهن اصلا خوفا من الفتن ولا يباشرن القتال الا عند الضرورة لانه يستدل به
على ضعفهم واراد بالمصحف ما يجب تعظيمه ويحرم الاستخفاف به فيكره اخراج كتب الفقه والحديث في سرية كما في
القدير وقيد بالاخراج في السرية لانه اذا دخل رجل مسلم اليهم بامان لا باس ان يحمل معه المصحف اذا كانوا قوما
يوفون بالعهد لان الظاهر عدم التعرض وفي الذخيرة قال محمد في اهل الثغور التي تلي ارض العدو ولا باس ان يتخذوا
النساء وان يكون لهم فيها الذراري وان لم يكن بين تلك الثغور وبين ارض العدو ارض المسلمين اذا كان الرجال يقدرون
على الدفع عنهم والا فلا ينبغي قوله وغدر وغلول ومثلة اي نهينا عنها لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا
ولا تمثلوا وهذه الثلاثة محرمة كما في فتح القدير والغدر الخيانة ونقض العهد والغلول السرقة من المغنم والمثلة
المروية في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتاخر هو المنقول يقال مثلت بالرجل بوزن ضرب امثل به بوزن نصر
مثلا ومثله اذا سود وجهه وقطعت انفه ونحوه ذكره في الفايق وفي فتح القدير واما من جنى على جماعة جنايات
متعددة ليس فيها قتل بان قطع انف رجل واذن رجل وفقا عيني اخر وقطع يدي اخر ورجلي اخر فلا شك في
انه يجب القصاص لكل واحد اذا احضروا لكن يجب ان يستانى بكل قصاص بعد الذي قبله الى ان يبرا منه وحينئذ يصير
هذا الرجل ممثلا به اي مثله ضمنا لا قصدا وانما يظهر اثر النهي والنسخ فيمن مثل بشخص حتى قتله فمقتضى النسخ ان يقتل
ابتداء ولا يمثل به ثم لا يخفى ان هذا بعد الظفر والنصر اما قبل ذلك فلا باس به اذا وقع قتالا كمبارز ضرب فقطع اذنه
ثم ضرب ففقا عينه فلم ينته فضربه فقطع يده وانفه ونحو ذلك انتهى وفي الظهيرية ولا باس بحمل الرؤوس اذا كان فيه
غيظ للمشركين او افراغ قلب للمسلمين بان كان المقتول من قواد المشركين او عظماء المبارزين الا ترى ان عبد الله بن مسعود
حمل راس ابي جهل لعنه الله الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم بدر حتى القاه بين يديه فقال هذا راس عدوك ابي جهل
لعنه الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم الله اكبر هذا فرعوني وفرعون امتي كان شره علي وعلى امتي اعظم من شر فرعون
على موسى وامته ولم ينكر عليه ذلك انتهى قوله وقتل امراة وغير مكلف وشيخ فان واعمى ومقعد الا ان يكون
احدهم ذا راي في الحرب او ملكا اي نهينا عن قتل هؤلاء لان المبيح للقتل عندنا هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس
الشق والمقطوع اليمنى والمقطوع يده ورجله من خلاف والراهب الذي لا يقاتل واهل الكنائس الذين لا يخالطون
الناس وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل الصبيان والنساء وحين راى رسول الله صلى الله عليه وسلم
امراة مقتولة قال هاه ما كانت هذه تقاتل فلم قتلت واما اذا كان لاحدهم راي في الحرب او كان ملكا فقد تعدى
الى العباد وكذا يقتل من قاتل دفعا لشره ولان القتال مبيح حقيقة وغير المكلف شامل للصبي والمجنون غير انهما
يقتلان ما داما يقاتلان وغيرهما لا باس بقتله بعد الاسر لانه من اهل العقاب لتوجه الخطاب ونحوه وان يكن
السبي وان كان يجن ويفيق فهو في حال افاقته كالصحيح وفي التتارخانية لا يقتل المعتوه وفي فتح القدير ثم المراد بالشيخ
الفاني الذي لا يقتل من لا يقدر على القتال ولا الصياح عند التقاء الصفين ولا على الاحبال لانه يجيء منه الولد
فيكثر محارب المسلمين ذكره في الذخيرة وزاد الشيخ ابو بكر الرازي في كتاب المرتد من شرح الطحاوي انه اذا كان كامل
العقل نقتله ومثله نقتله اذا ارتد والذي لا نقتله الشيخ الفاني الذي خرف وخرج عن حدود العقلاء والمميزين

فحينئذ يكون بمنزلة المجنون فلا يقتله ولا اذا ارتد قال واما الزمنى فهم بمنزلة الشيوخ فيجوز قتلهم اذا راى الامام ذلك
بعد ان يكونوا عقلاء ويقتلهم ايضا اذا ارتدوا انتهى وفي الذخيرة ويقتل الاخرس والاصم والمقطوع اليسرى وفي التاترخانية
ولا يقتل من في بلوغه شك ولا باس بنبش قبورهم طلبا للمال واذا كان للمسلمين قوة على حمل من لا يقتل واخراجهم الى دار
الاسلام لا ينبغي لهم ان يتركوا في دار الحرب امراة ولا صبيا ولا معتوها ولا اعمى ولا مقعدا ولا مقطوع اليد والرجل
من خلاف ولا مقطوع اليد اليمنى لانهم لا يولد لهم ففي تركهم عون على المسلمين واما الشيخ الفاني الذي لا يلقح فان شاء
اخرجه وان شاء تركه وكذلك الرهبان واصحاب الصوامع اذا كانوا ممن لا يصيبون النساء وكذلك العجوز التي لا
ترجى ولدها فان شاء الامام اخرجهم وان شاء تركهم انتهى وفي البدائع ولو قتل من لا يحل له قتله ممن ذكرنا فلا شيء فيه من دية
ولا كفارة الا التوبة والاستغفار لان دم الكافر لا يتقوم الا بالامان ولم يوجد **قوله** وقتل ابيه المشرك اي نهينا
عن ابتدائه بالقتل لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ولانه يجب عليه احياؤه بالانفاق لمناقضة الاطلاق
في افنائه ولو قتله لا شيء عليه لعدم العاصم **قوله** وليابى الابن ليقتله غيره اي ليمتنع الابن من اطلاقه وقتله
ليقتله غيره لان المقصود يحصل من غير اقتحامه المأثم فاذا ادركه في الصف يشغله بالمحاولة بان يعرقب فرسه او يطرحه
من فرسه ويلجئه الى مكان ولا ينبغي ان ينصرف عنه ويتركه لانه يصير حربا علينا ولو قال المصنف وقتل اصله المشرك
لكان اولى لان هذا الحكم لا يخص الاب لان امه واجداده وجداته من قبل الاب والام كالاب فلا يبتدئهم بالقتل وخرج فرعه
وان سفل فللاب ان يبتدئ بقتل ابنه لانه لا يجب عليه احياؤه وكذا اخوه وخاله وعمه المشركون ولذا لم يجب عليه الانفاق
عليهم الا بشرط الاسلام وقيدنا بالابتداء لانه لو قصد الاب قتله بحيث لا يمكنه دفعه الا بقتله لا باس بقتله لما بيناه
اولى وقيد بالمشرك لان الباغي يكره ابتداء القريب بقتله سواء كان ابا او اخا او غيرهما لانه يجب عليه احياؤه بالانفاق
عليه لاتحاد الدين فكذا بترك القتل واما في الرجم اذا كان الابن احد الشهود فليبتدئ بالرجم ولا يقصد قتله بان يرميه
مثلا بحصاة **قوله** ونصالحهم ولو بمال لو كان خيرا لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ووادع رسول الله صلى
الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان يضع الحرب بينه وبينهم عشر سنين ولان الموادعة جهاد معنى اذا كان
خيرا للمسلمين لان المقصود وهو دفع الشر حاصل به فاذا وقع الصلح امنوا على انفسهم واموالهم وذراريهم وامن
امنوه وصار في حكمهم كما في الولوالجية اراد بالصلح العهد على ترك الجهاد مدة معينة اي مدة كانت ولا يقتصر الحكم
على المدة المذكورة في المروي لتعدي المعنى الى ما زاد عليها وقيد بالخير لانه لا يجوز بالاجماع اذا لم يكن فيه مصلحة واطلق
قوله ولو بمال فشمل المال المدفوع منهم الينا وعكسه والاول ظاهر اذا كان بالمسلمين حاجة اليه لانه جهاد معنى ولانه
اذا جاز بغير المال فبالمال اولى وان لم يكن بهم حاجة به لا يجوز لانه ترك للجهاد صورة ومعنى والماخوذ منهم يصرف مصارف
مصارف الجزية لانه ماخوذ بقوة المسلمين كالجزية الا اذا نزلوا بدارهم للحرب فحينئذ يكون غنيمة لكونه ماخوذا بالقهر
والثاني لا يفعله الامام لما فيه من اعطاء الدنية ولحوق المذلة الا اذا خاف على المسلمين لانه دفع الهلاك باي
طريق امكن واجب وذكر الولوالجي لو دخل الموادعون بلدة اخرى لا موادعة معهم فغزا المسلمون في تلك البلدة فهؤلاء
امنون لبقاء الامان ولو اسر اهل الموادعين اهل دار اخرى فاستولى عليه المسلمون كان فيئا لان حكم الموادعة بطل في حق
الاسير انتهى وفي المحيط ولو وقع الصلح ثم سرق مسلم منهم شيئا لا يملكه وكذا اذا اغار المسلمون عليهم وسبوا قوما منهم
لم يملك المسلمون الرد من ذلك السبي ويرد المبيع ومن دخل منهم دارنا بغير امان لا يتعرض له لان الموادعة السابقة
كافيه وفي اعادة الامان والعصمة انتهى واطلق في المصالح ولم يقيده بالامام لان موادعة المسلم من اهل الحرب جائزة
كاعطائه الامان وان كان على مال ولم يعلم الامام ذلك فان مضت المدة اخذه وجعله في بيت المال وان علم بها قبل مضيها
فان كان فيها خير امضاها واخذ المال والا ابطلها ورد المال وينبذ اليهم وان كان بعد مضي البعض رد كل المال استحسانا
بخلاف ما اذا وادعهم ثلاث سنين كل سنة بكذا وقبض المال كله ثم اراد الامام نقضها بعد مضي سنة فانه يرد الثلثين لتفرق
العقود معنى بتفريق التسمية بخلاف الاول فان العقد واحد ولو وادع المسلمون اهل الحرب على ان يردوا كل سنة مائة راس
الينا وفيها خير فان كانت من انفسهم واهاليهم وذراريهم لم يصح لان الكل تحت الامان فلا يجوز استرقاقهم وتمليكهم وان
صالحوا على مائة راس من رقيقهم جاز لعدم دخولهم تحت الامان وتمامه في المحيط وذكر الولوالجي وهذا كله اذا وقع
الصلح على ان يكونوا مقيمين على احكام الكفر فان وقع الصلح على ان يجري عليهم الاسلام فقد صاروا ذمة ولا يسع المسلمين
ان لا يقبلوا ذلك منهم لانهم لما قبلوا حكم الاسلام صاروا من جملة اهلها **قوله** ونبذ لو خيرا لانه عليه السلام نبذ

الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وابقاء العهد ترك الجهاد صورة ومعنى
فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر ولا بد من اعتبار مدة يبلغ خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يمكن ملكهم بعد
علمه بالنبذ من انفاذ الخبر الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر فان كانوا خرجوا من حصونهم وتفرقوا في البلاد او خربوا
حصونهم بسبب الامان فحين يعود كلهم الى مامنهم ويعمروا حصونهم مثل ما كانت توقيا عن الغدر وفي المغرب نبذ الشيء من
يده طرحه ورمى به نبذا ونبذ العهد نقضه وهو من ذلك لانه طرح له وفي النهاية والمراد هنا من قوله فلا بد من النبذ
اعلام نقض العهد وذكر الشارح ان النبذ يكون على الوجه الذي كان الامان فان كان منتشرا يجب ان يكون النبذ كذلك
وان كان غير منتشر بان امنهم واحد من المسلمين سرا يكتفى بنبذ ذلك الواحد كالحربي بعد الاذن وهذا اذا صالحهم مدة ورأى
نقضه قبل مضي المدة واما اذا مضت المدة فانه يبطل الصلح بمضيها فلا ينبذ اليهم ومن كان منهم في دارنا فهو امن حتى
يبلغ مامنه لانه في يدنا بامان كذا ذكر الولوالجي **قوله** ونقاتل بلا نبذ لو خان ملكهم لانهم صاروا ناقضين للعهد
فلا حاجة الى نقضه اطلق في خيانة ملكهم فشمل ما اذا كان باتفاق الكل او بفعل بعضهم باذنه حتى لو دخل جماعة منهم
ذو منعة دار الاسلام باذنه وقاتلوا المسلمين كان نقضا وقيد بملكهم لانه لو دخل جماعة بغير اذنه لم ينتقض في
حق الكل وانما ينتقض في حق الجانين حتى يجوز قتلهم واسترقاقهم وان لم تكن لهم منعة لم يكن نقضا للعهد **قوله**
والمرتدين بلا مال وان اخذ لم يرد اي نصالح المرتدين حتى ننظر في امورهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تاخير قتالهم
طمعا في اسلامهم ولا ياخذ عليه مالا لانه لا يجوز اخذ الجزية منهم وان اخذه لم يرده لانه مال غير معصوم واشار
الى انه يجوز الصلح مع اهل البغي بالاولى ولا يوخذ منهم شيء وصرح الشارح بان اموالهم معصومة فظاهره انه
اذا اخذ شيئا لاجل الصلح يرد عليهم وفي فتح القدير يرد عليهم بعدما وضعت الحرب اوزارها ولا يردها حال الحرب لانه
اعانة لهم انتهى واطلق في جواز صلح المرتدين وهو مقيد بما اذا غلبوا على بلدة وصار دارهم دار الحرب والا فلا لان
فيه تقرير المرتدين على الردة وذلك لا يجوز ولذا قيده الفقيه ابو الليث بما ذكرنا كذا في الفتح **قوله** ولم نبع سلاحا
منهم لان النبي عليه السلام نهى عن بيع السلاح من اهل الحرب وحمله اليهم ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من
ذلك وصرح الشارح بحرمته اراد من السلاح ما يكون سببا لتقويتهم على الحرب فدخل الكراع والحديد لانه اصل
السلاح وهو ظاهر الرواية والكراع الخيل ودخل الرقيق لانهم يتوالدون عندهم فيعودون حربا علينا مسلما كان الرقيق
او كافرا وخرج الطعام والقماش والقياس المنع الا انا عرفناه بالنص لانه عليه السلام امر ثمامة ان يمير اهل مكة
وهم حرب عليه وشمل كلامه ما قبل الموادعة وما بعدها لانها على شرف الانقضاء او النقض قال الفقيه ابو الليث وليس
هذا كما قالوا في بيع العصير ممن يجعله خمرا لان العصير ليس باله للمعصية وانما يصير اله لها بعدما يصير خمرا واما
هنا فالسلاح اله للفتنة في الحال انتهى وفي كافي الحاكم فان كان الحربي جاء بسيف فاشترى مكانه قوسا او رمحا او فرسا
لم يترك ان يخرج به مكان سيفه وكذا اذا استبدل بسيفه سيفا خيرا منه وان كان مثله او شرا منه لم يمنع انتهى فما يمنع
منه يمنع المستامن منهم ان يدخل به دارهم وان خرج هو بشيء مما ذكرنا فلا يمنع من الرجوع به الا اذا اسلم العبد **قوله**
ولا يقتل من امنه حر او حرة لقوله عليه السلام المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد
لانه من اهل القتال فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان سببه
لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان فيتكامل كولاية الانكاح واجاز عليه السلام امان ام هانئ رجلا من المشركين يوم
فتح مكة كما رواه الشيخان وركنه صريح وكناية واشارة فالصريح كقوله امنتم او وادعتكم او لا تخافوا منا ولا بد له او
لا باس عليكم لكم عهد الله وذمته تعالوا فاسمعوا الكلام ويصح باي لسان وان كانوا لا يعرفونه بعد ان عرفه المسلمون
بشرط سماعهم له فلا امان لو كان بالبعد منهم ومن الكنايات قول المسلم للمشرك تعال اذا ظن انه امان كان امانا وكذا
اذا اشار باصبعه الى السماء فيه بيان اعطيتك ذمة اله السماء والمشرك اذا نادى الامان فهو امن اذا كان ممتنعا وان
كان في موضع ليس بممتنع وهو مماد سيفه ورمحه فهو فيء ولو طلب الامان لاهله لا يكون هو امنا بخلاف ما اذا طلب
لذراريه فانه يدخل تحت الامان وفي دخول اولاد البنات روايتان ولو طلبه لاولاده دخل فيه اولاد الابناء دون اولاد
البنات ولو طلبه لاخوته دخل الاخوات تبعا دون الاخوات الفردات وكذا لو طلبه لابنائه دخلت بناته كالابناء
فيه الاباء والامهات ولا يدخل الاجداد لعدم صلاحيتهم للتسمية كذا في المحيط ولو طلبه لقرابته دخل الوالدان تحتها
وشرائطه العقل فلا يجوز امان المجنون والصبي الذي لا يعقل والبلوغ فلا يصح امان الصبي العاقل والاسلام

فلا يصح امان الذمي وان كان مقاتلا واما الحرية فليثبت بشرط وكذا السلامة عن العمى والزمانة والمرض واما حكمه
فهو ثبوت الامن للكفرة عن القتل والسبي والاستغنام واما اذا وجد في ايديهم مسلم او ذمي محاسير فانه يوخذ منهم كما في
التاتارخانية قال محمد واذا امن رجل من المسلمين ناسا من المشركين فاغار عليهم قوم آخرون من المسلمين فقتلوا الرجال وسبوا
النسا والاموال واقتسموا ذلك وولد لهم منهن الاولاد ثم علموا بالامان فعلى الذين قتلوا دية من قتلوا ويردوا النسا والاموال
الى اهلها ويغرم للنسا اصدقهن بما اصابوا من فروجهن والاولاد احرار مسلمون تبعا لابيهم لكن انما ترد النسا بعد ثلث
حيض وفي زمان الاعتداد يوضعن على يدي عدل والعدل امراة عجوزة ثقة لا الرجل ويكون الاولاد احرارا بغير قيمة
كذا في التاتارخانية واما صفته فهو عقد غير لازم حتى لو راى الامام المصلحة في نقضه نقضه كذا في البدايع **قوله**
وينبذ اي ينقض الامام الامان لو كان بقاؤه شرا لا يجوز لان المصلحة مع انه يتضمن ترك القتال المفروض فاذا
صارت المصلحة في النقض نقض وعبارة المصنف شاملة لما اذا اعطى الامام الامان لمصلحة ثم رأى المصلحة في نقضه
ولما اذا امنهم مسلم بغير اذن الامام ولا مصلحة فيه فاقتصار الشارح على الثاني مما لا ينبغي واذا فعله الواحد ولا
مصلحة فيه ادبه الامام لانفراده برايه بخلاف ما اذا كان فيه مصلحة لانه ربما يفوت بالتاخير فيعذر وفي البدايع
ان الامان على وجهين مطلق وموقت فالاول ينتقض بامرين اما بنقض الامام وينبغي ان يخبرهم به ثم يقاتلهم خوفا
من الغدر واما بمجي اهل الحصن الى الامام بالامان ثم امتناعهم عن الاسلام وقبول الجزية فانه ينتقض لكن يردهم الى مامنهم
ثم يقاتلهم احترازا عن التغرير فان امتنعوا ان يلحقوا بمامنهم اجلهم على ما يرى فان لم يرجعوا حتى مضى الاجل صاروا
ذمة والثاني ينتهي بمضي الوقت من غير توقف على النقض ولهم ان يقاتلوهم الا اذا دخل واحد منهم دار الاسلام فمضى الوقت
وهو فيه فهو آمن حتى يرجع الى مامنه **قوله** وبطل امان ذمي واسير وتاجر وعبد محجور عن القتال لان الذمي لا ولاية
له على المسلمين وهو متهم والاسير والتاجر مقهوران تحت ايديهم فلا يخافونهم والامان يختص بمحل الخوف والعبد المحجور
عن القتال لا يخافونه فلا يلاقي الامان محله بخلاف الماذون في القتال لان الخوف منه متحقق وصحح محمد امانه قيد بكون الامان
من الذمي لان الامير لو امر الذمي بان يؤمنهم فامنهم فهو جائز والمسئلة على وجهين اما ان يقول له قل لهم ان فلانا امنكم
او قال له امنهم وكل على وجهين اما ان قال الذمي امنتكم او ان فلانا المسلم قد امنكم ففي الثاني يصح امانه في الوجهين وفي
الاول ان قال لهم الذمي ان فلانا امنكم صح وان قال امنتكم فهو باطل واراد بالاسير والتاجر المسلم الذي في دار الحرب فلو
دخل مسلم دار الحرب وامن جندا عظيما فخرجوا معه الى دار الاسلام فظفر بهم المسلمون فهم فيء بخلاف ما اذا خرج واحد
منهم او عشرون مع المسلم بامان فهو آمن لانهم في الاول مقهورون معهم دون الثاني وفي الذخيرة واراد بقوله لا يصح
امان الاسير لا يصح امانه في حق باقي المسلمين حتى كان لهم ان يغيروا عليهم اما امانه في حقه صحيح واذا صح امانه في حق
نفسه صار حكمه وحكم الداخل فيهم بامان سوا فلا ياخذ شيئا من اموالهم بغير رضاهم وكذلك لا ياخذ ما كان للمسلمين
ولم يصر ملكا لهم بالاستيلا والاحراز بدارهم وما كان للمسلمين ولم يصر ملكا لهم بالاستيلا والاحراز ثم لا باس بان
ياخذه ويخرجه الى دار الاسلام وكذا قال في الذخيرة ومتى عدم صحة امان العبد المحجور في حق باقي المسلمين اما امان
العبد المحجور في حق نفسه صحيح بلا خلاف والجواب في الامة كالجواب في العبد ان كانت تقاتل باذن المولى فامانها صحيح
والا فلا انتهى واطلق في امان الذمي فشمل ما اذا اذن له الامام بالقتال بخلاف ما اذا اذنه الامام بالامان كما قدمنا
وبخلاف العبد الماذون بالقتال والفرق هو الصحيح وفي السراجية والفاسق يصح امانه وفي الخانية من فصل اعتاق
الحربي العبد المسلم اذا خدم مولاه الحربي في دار الحرب كانت خدمته له امانا . والله سبحانه وتعالى اعلم

باب الغنائم وقسمتها

الغنائم جمع غنيمة قال في القاموس المغنم والغنيم والغنيمة والغنم بالضم الفيء غنم بالكسر غنما بالضم وبالفتح
وبالتحريك وغنيمة وغنمانا بالضم الفوز بالشيء بلا مشقة انتهى وفي المغرب الغنيمة ما نيل من اهل الشرك عن ابي عبيد
عنوة والحرب قائمة وحكمها ان تخمس وسائرها بعد الخمس للغانمين خاصة والفيء ما نيل منهم بعدما تضع الحرب اوزارها
وتصير الدار دار اسلام وحكمه ان يكون لكافة المسلمين ولا يخمس انتهى **قوله** ما فتح الامام عنوة قسم بيننا او اقر اهلها
ووضع الجزية والخراج اي الجزية على رؤوسهم والخراج على اراضيهم والعنوة القهر كما في القاموس وبه اندفع ما في شرح
الهداية كالقسمة اتباعا لفعله عليه السلام بخيبر وعدمها اتباعا لفعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق بموافقة

من الصحابة ولم يجد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير وقيل الاول هو الاولى عند حاجة الغانمين والثاني عند
عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني ولا يخفى ان القسمة بعد اخراج الخمس قيد بالاراضي لان في المنقول المجرد لا يجوز
المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع فيه وفي العقار خلاف الشافعي لان في المن ابطال حق الغانمين او ملكهم ولا يجوز
من غير بدل يعادله والخراج غير معادل لقلته بخلاف الرقاب لان للامام ان يبطل حقهم واما بالقتل والحجة عليه
ما روينا ولان فيه نظرا لهم لانهم كالاكرة العاملة للمسلمين العالمة بوجوه الزراعة والمؤن مرتفعة مع ما
انه يحظى به الذين ياتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامه وان من عليهم بالرقاب والاراضي يدفع
اليهم من المنقولات قدر ما يتهيا لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة وهو المن عليهم باراضيهم ورقابهم فقط وقسمة
الباقي **قوله** وقتل الاسرى او استرق او ترك احرارا ذمة لنا يعني ان الامام بالخيار ان شا قتلهم لانه عليه السلام
قد قتل ولان فيه حسم مادة الفساد وان شا استرقهم لان فيه دفع شرهم مع وفور المنفعة لاهل الاسلام وان
شا تركهم احرارا ذمة للمسلمين لما بينا الا مشركي العرب والمرتدين فانهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة على ما نبين ان شا
الله تعالى وليس له فيمن اسلم منهم الا الاسترقاق لان قتله او وضع الجزية عليه بعد اسلامه لا يجوز فقيد بكون
الخيار للامام لانه ليس لواحد من الغزاة ان يقتل اسيرا بنفسه لان الراي فيه الى الامام فقد يرى مصلحة المسلمين
في استرقاقه فليس له ان يفتات عليه وعلى هذا فلو قتل بلا ملجي بان يخاف القاتل شر الاسير كان له ان يعزره اذا
وقع على خلاف مقصوده ولكن لا يضمن بقتله شيئا كذا في فتح القدير وفي القاموس الاسير الاخيذ والمقيد والمسجون
والجمع اسرا واسارى واسارى **قوله** وحرم ردهم الى دار الحرب والفدا والمن لان في ردهم تقويتهم على المسلمين
وفي الفدا بهم معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استخلاص الاسير المسلم لانه اذا بقي
في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم مضاف الينا فلا يجوز عند الامام ابي
حنيفة وجوزا ان يفادي بهم اسارى المسلمين تخليصا للمسلم وجوابه ما مر اطلق في منع الفدا فشمل الشيخ الكبير
الذي لا يرجى له نسل وعن محمد جوازه كما في الولوالجية وشمل اطلاق الحربي واخذ المسلم الاسير عوضا عنه
واستنقاذه منا بمال ناخذه منه قال في المغرب فداه من الاسر فدا وفدى استنقذه منه بمال والفدية اسم ذلك
المال والمفاداة بين اثنين يقال فاداه اذا اطلقه واخذ فديته وعن المبرد المفاداة ان تدفع رجلا وتاخذ رجلا
والفدا ان تشتريه وقيل هما بمعنى انتهى وفي الثاني خلاف فمن المشهور في المذهب لا يجوز وفي السير الكبير لا باس
به اذا كان بالمسلمين حاجة اشد الا باسرى بدر ولو كان اسلم الاسير في ايدينا لا يفادي بمسلم اسير في ايديهم لانه
لا يفيد الا اذا طابت نفسه به وهو مامون على اسلامه واما المن فقال في القاموس من عليه منا انعم واصطنع
عنده صنيعة انتهى واختلفت العبارات في المراد به هنا ففي فتح القدير هو ان يطلقهم الى دار الحرب بغير شيء وفي
غاية البيان والنهاية هو الانعام عليهم بان يتركهم مجانا بدون اجرا الاحكام عليهم من القتل او الاسترقاق او تركهم
ذمة للمسلمين انتهى ولا يصح الاول في كلام المختصر لانه عين قوله وحرم ردهم الى دار الحرب وانما حرم لان الاسير ثبت
حق الغانمين فلا يجوز ابطال ذلك بغير عوض كسائر الاموال المغنومة وقيد بفدا الكفار لانه يجوز فدا
اسرا المسلمين بالسلاح والكراع اتفاقا **قوله** وعقر مواش شق اخراجها فتذبح وتحرق اي وحرم عقر المواشي
لانه مثلة فيذبحها لان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعدا ثم يحرق بالنار لتنقطع
منفعته عن الكفار وصار كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه قال في المحيط واشار الى
انه يحرق الاسلحة والامتعة اذا تعذر نقلها وما لا يحرق منها يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا للمنفعة
عليهم قال في المغرب عقره عقرا جرحه وعقر الناقة بالسيف ضرب قوائمها والمواشي جمع ماشية وهي الابل والبقر
والغنم وقيد بالمواشي احترازا عن النسا والصبيان الذي يشق اخراجها فانها تترك في ارض خربة حتى يموتوا جوعا
كيلا يعودوا حربا علينا كذا في فتاوى الولوالجي وتعقبه في فتح القدير بانه اقوى من القتل المنهي عنه في قتل النسا
والصبيان اللهم الا ان يضطروا الى ذلك بسبب عدم الحمل فيتركوا ضرورة وهو عجيب منه لان الولوالجي صرح بانه
يفعل بالنسا والصبيان ذلك عند امكان الاخراج لا مطلقا فلا اشكال اصلا والمسئلة مذكورة في المحيط
ايضا وذكر بعده ولهذا قال علماؤنا اذا وجد المسلمون حية او عقربا في دار الحرب في رحالهم ينزعون ذنب
العقرب وانياب الحية قطعا للضرر عن انفسهم ولا يقتلونها لان فيه منفعة الكفار وقوامها بنسلها انتهى

وفي التاتارخانية نساء من اهل الاسلام مَن في دار الحرب فيطأ اهل الحرب النساء الاموات قال لا يسعنا ان نحرقهن بالنار انتهى
قوله وقسمة غنيمة في دارهم لا للايداع اي حرم قسمة الغنائم في دار الحرب بغير ايداع لنهيه عليه الصلاة والسلام
عن بيع الغنائم في دار الحرب والقسمة بيع معنى فتدخل تحته ولان الاستيلاء اثباتا اليد الحافظة والناقلة والثاني
منعدم لقدرتهم على الاستنقاذ ووجوده ظاهرا والاصل عندنا انه لا ملك قبل الاحراز بدار الاسلام فتحرم القسمة
والبيع قبله ويشارك المدد العسكر قبله ولو من اهل الحرب اذا اسلموا بدارهم قبل الاستيلاء عليهم ولا يثبت نسب ولد امة
من السبي او بعض الغانمين قبله ويجب عقرها وتقسم الامة والولد والعقر بين الغانمين ولا يورث نصيب من مات قبله
ولا ضمان على من اتلف شيئا من الغنيمة قبله كذا ذكر الشارح وغيره وظاهره ان جميع تلك الاحكام انما هي قبله اما بعده
فالاحكام مختلفة وليس كذلك فانه لا ملك بعد الاحراز بدار الاسلام ايضا الا بالقسم بدار الاسلام فلا يثبت
بالاحراز ملك لاحد بل يتأكد الحق ولهذا لو اعتق واحد من الغانمين عبدا بعد الاحراز لا يعتق ولو كان هناك ملك
مشترك عتق بعتق الشريك ويجري فيه ما عرف في عتق الشريك فحكم استيلاد الجارية بعد الاحراز قبل القسمة كما قبله
سواء نعم لو قسمت تلك الغنيمة على الرايات او العرافة فوقعت جارية بين اهل راية صح استيلاد احدهم لها فانه يصح عتقه
لها لانها مشتركة بينه وبين اهل تلك الراية والعرافة شركة ملك لكن هذا اذا قلوا حتى تكون الشركة خاصة اما اذا كثروا
فلا لان بالشركة العامة لا يثبت ولاية الاعتاق والقليل مائة او اقل وقيل اربعون قال في المبسوط والاولى ان لا
يوقت ويجعل موكولا الى اجتهاد الامام كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية قال المتأخرون واحسن ما قيل فيه ان
الجند اذا كان بحيث يقع لهم الشرك في الاغلب كانت الشركة فيما بينهم عامة وان كانت بحيث لا يقع بهم الشركة في الغالب تكون
شركة خاصة انتهى وفيها وفي المنتقى قال ابو يوسف اذا اعتق الامام عبدا من الخمس جاز عتقه وولاؤه لجماعة المسلمين
وليس له ان يوالي احدا انتهى وفي المحيط ولو وطئ جارية لا حد ويؤخذ منه العقر ان وطئها في دار الاسلام دون دار
الحرب لانه اتلف منافع بعضها انتهى وهذا هو الظاهر لان الوطء في دار الحرب لا يجب فيه شيء وقد نقله في التاتارخانية
بصيغة قال محمد مكان هو المذهب قال وكذا اذا افسد واحد من السبي او استهلك شيئا من الغنيمة في دار الحرب فلا
ضمان عليه لا فرق بين ان يكون المستهلك من الغانمين او غيرهم وعبر بالحرمة دون الصحة لانه اذا قسم في دار الحرب
مجتهدا او قسم لحاجة الغانمين فصحيحة وان قسم بلا اجتهاد واجتهد فوقع على عدم صحتها فغير صحيحة وقيد بغير الايداع
لانها للايداع جائزة وصورتها ان لا يكون للامام من بيت المال حمولة يحمل عليها الغنائم فيقسمها بين الغانمين قسمة
ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها وان ابوا ان يحملوها اجبرهم على ذلك باجر المثل في رواية السير الكبير
لانه صفة ضرر عام بتحمل ضرر خاص كما لو استأجر دابة شهرا فمضت المدة في المفازة او استأجر سفينة فمضت المدة في وسط
البحر فانه ينعقد عليها اجارة اخرى باجر المثل ولا يجبرهم في رواية السير الصغير لانه لا يجبر على عقد الاجارة ابتداء
اذا نفقت دابته في المفازة ومعه رفيقه دابة لا يجبر على الاجارة بخلاف ما استشهد به فانه بناء وليس بابتداء وهو
اسهل منه ولو كان في بيت المال او في الغنيمة حمولة حمل عليها لان الكل مالهم وفي الخانية ولو كان الامام اودع الغنيمة
الى بعض الجند قبل القسمة ولم يبين ما فعل حتى مات لا يضمن شيئا وفي السير الكبير واذا اراد امير العسكر ان يرسل رسولا
من دار الحرب الى دار الاسلام ليبتني من اموال المسلمين ولم يعهد الرسول لانه يخرج الا فارسا او لبعض العسكر فضل فرس
فلا بأس بأخذ فرسه على كره منه انتهى **قوله** وبيعها قبلها اي حرم بيع الغنائم قبل القسمة اطلقه فشمل ما قبل
الاحراز وما بعده اما قبله فلم يملكه واما بعده فنصيبه مجهول فلا يمكنه ان يبيع وقد ورد النهي عن البيع قبل القسمة
كما قدمناه **قوله** وشرك الردء والمدد فيها اي في الغنيمة لاستوائهم في السبب وهو المجاوزة او شهود الوقعة واذا
لحقهم المدد في دار الحرب قبل ان يخرجوا الغنيمة الى دار الاسلام شاركوهم فيها على ما قدمناه من الاصل وانما ينقطع
حق المشاركة عندنا بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه الغنائم فيها لان بكل منها يتم الملك فتنقطع
شركة المدد والردء بكسر الراء وسكون الدال المهملة بعدها همزة بمعنى العون والمدد الجماعة الناصرون للجند
وافاد المصنف ان القاتل وغيره سواء حتى يستحق الجندي الذي لم يقاتل لمرض او غيره وانه لا يتميز واحد على حربي
حتى امير العسكر وهذا بالاخلاف لاستواء الكل في سبب الاستحقاق كذا في فتح القدير وفي المحيط المتطوع
في الغزو وصاحب الديوان سواء في الغنيمة انتهى **وفي التاتارخانية** اذا قسم الامام الغنيمة ثم جاء رجل وادعى
انه شهد الوقعة واقام عدلين فالقياس ان ينقض القسمة وفي الاستحسان لا ينقض ويعوض من بيت المال

فيه

فيه نصيبه انتهى **قوله** لا السوقي بلا قتال اي لا شركة للسوقي في الغنيمة اذا لم يقاتل لا سهما ولا رضخا لانه لم يوجد
المجاوزة على قصد القتال فانعدم السبب الظاهر فيعتبر السبب الحقيقي وهو القتال فيفيد الاستحقاق على حسب
حاله فارسا او راجلا عند القتال واشار المصنف الى ان الحربي اذا اسلم في دار الحرب والمرتد اذا اسلم ولحق بالجيش
لا يستحق شيئا ان لم يقاتل صرح به في المحيط وذكر الشارح ان السوقي اذا قاتل ظهر انه قصد القتال والتجارة
تبع له فلا يضره كالحاج اذا اتجر في طريق الحج لا ينقص اجره انتهى **قوله** ولا من مات فيها وبعد الاحراز بدارنا يورث
نصيبه لان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده كما قدمناه وصرحوا في كتاب الوقف
ان معلوم المستحق لا يورث بعد موته على احد القولين وفي قول يورث ولم ار ترجيحا وينبغي ان يفصل فان كان بعد
خروج الغلة واحراز الناظر لها قبل القسمة يورث نصيب المستحق لتأكد الحق فيه كالغنيمة بعد الاحراز بدارنا
يتأكد الحق فيها للغانمين ولا ملك لواحد بعينه في شيء قبل القسمة مع ان النصيب يورث هكذا في الوظيفة وان مات
قبل الاحراز فهي للمتولي لا يورث نصيبه قياسا على مسئلة الغنيمة وشيئا في ان من مات من اهل الديوان قبل خروج
العطاء لا يورث نصيبه سواء مات في نصف السنة او في اخرها **ثم اعلم** ان من مات في دار الحرب انما لا يورث نصيبه
اذا مات قبل القسمة وقبل البيع اما ان مات بعد القسمة او البيع في دار الحرب فانه يورث نصيبه كما صرح به في
التاتارخانية **قوله** وينتفع فيها بعلف وطعام وحطب وسلاح ودهن بلا قسمة لما رواه البخاري عن ابن عمر
انه قال كنا نصيب في مغازينا العسل والعنب فنأكل ولا نرفعه اطلقه ولم يقيده بالحاجة وقد شرطها في رواية
ولم يشترطها في الاخرى وهو الاستحسان فيجوز للغني والفقير وجه الاولى انه مشترك فلا يباح الانتفاع به
الا للحاجة كما في الثياب والدواب وجه الاخرى قوله صلى الله عليه وسلم في طعام خيبر كلوها واعلفوها ولا
تحملوها ولان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب وظاهر كلامهم ان السلاح لا يجوز له الا بشرط الحاجة
اتفاقا وقد صرح به في الظهيرية مع ان المصنف سوى بين الكل واطلق الطعام فشمل المهيأ للاكل وغيره حتى يجوز
لهم ذبح المواشي فيردون جلودها في الغنيمة وقيد جواز الانتفاع بما ذكر في الظهيرية بما اذا لم ينههم الامام عن
الانتفاع بالمأكول والمشروب اما اذا نهاهم عنه فلا يباح لهم الانتفاع به انتهى وينبغي ان يتقيد بما اذا لم تكن
حاجتهم اليه اما اذا احتاجوا الى المأكول والمشروب لا يعمل نهيه وقيد بالمذكورات لان ما لا يؤكل عادة لا يجوز له
تناوله مثل الادوية والطيب ودهن البنفسج وما اشبه ذلك للحديث دون الخيط والمخيط كذا في الشرح ولا شك
انه لو تحقق باحدهم مرض يحوجه الى استعمالها كان له ذلك كلبس الثوب فالمعتبر حقيقة الحاجة ذكره في فتح
القدير بحثا وقد صرح به في المحيط والضمير في قوله ينتفع عائد الى الغانمين فخرج التاجر والداخل لخدمة الجندي
باجر لا يحل له الا ان يكون خبز الحنطة او طبخ اللحم فلا بأس به حينئذ لانه ملكه بالاستهلاك ولو فعلوا لا
ضمان عليهم ويأخذ الجندي ما يكفيه ومن معه من عبيده ونسائه وصبيانه الذين دخلوا معه قالوا ولو
احتاج الكل الى الثياب والسلاح قسمها حينئذ ولم يذكر محمد قسمة السلاح ولا فرق كما ذكر المصنف لان الحاجة
في الثياب والسلاح واحد بخلاف السبي لا يقسم اذا احتيج اليه لانه من فضول الحوائج لا اصولها وفي المحيط
وجد مسلم جارية مأسورة له في دار الحرب في ايديهم وقد دخل بامان كره له غصبها ووطؤها الا اذا كانت مدبرة
وام ولد له فلا يكره لان المدبرة وام الولد لا يملكونها بخلاف القنة لانه لعقد الامان ضمن انه لا يسرق ولا يغصب شيئا
من اموالهم فاذا فعل ذلك كان نقضا فان وطئ مدبرته وام ولده اهل الحرب لا يحل له وطؤها حتى تنقضي عدتها
لانهم باشروا الوطء على تأويل الملك فيجب العدة ويثبت النسب والمأسور فيهم لا يكره له ان يسرق امته وسائر امواله
ولا يقتلهم لانه لا عهد بينه وبينهم واموالهم وانفسهم مباحة في حقنا انتهى **قوله** ولا يبيعها لانه لا ملك لهم
ولا ضرورة الى ذلك وافاد انهم لا يتمولونها كما لا يباح له الطعام اطلقه فشمل البيع بالدراهم والدنانير والعروض
فان باعه احدهم قبل القسمة رد الثمن الى الغنيمة لانه بدل عين كان للجماعة وان كان بعدها يتصدق به على الفقراء ان كان
غنيا ويأكل ان كان فقيرا كما في المحيط وفي التاتارخانية اذا دخل العسكر دار الحرب فصاد رجل منهم شيئا من صيد
بر او بحر او صقرا او ظبيا او صاد سمكة كبيرة من البحر او اصاب عسلا في جبال لا يملكه اهل الحرب او اصاب جواهر من
ياقوت وفيروزج وزبرجد من معدن لا يملكه اهل الحرب او اصاب معدن ذهب او فضة او رصاص او حديد
مما لا يملكه اهل الحرب سوى الحشيش والماء فان جميع ذلك يكون مشتركا بينه وبين اهل العسكر فلا يختص به

الاخذ فان كان الاخذ باعه من التجارة يتوقف على اجازة الامير ثم الامام ينظر في ذلك فان كان المبيع قائما والثمن انفع
للعسكر من المبيع اجاز البيع واخذ الثمن ورده في الغنيمة وقسمه بين الغانمين وان كان المبيع انفع لهم من الثمن فسخ
البيع واسترد المبيع وجعله في الغنيمة وان لم يكن المبيع قائما يجيز بيعه وياخذ ثمنه ويرده في الغنيمة وهذا كله
استحسان والقياس ان لا تعمل الاجازة بعد الهلاك ولو ان رجلا من الجند حمل الحشيش في دار الحرب او استقى الما
وبيعه من العسكر او التجار كان بيعه جائزا وكان الثمن طيبا له ولو اخذ جندي خشبا فعمل منه قصاعا ثم اخرجها
الى دار الاسلام فان الامام ياخذ ذلك منه ثم يعطيه قيمة ما زاد في الصنعة فيه ان شاء وان شاء باعه وقسم الثمن على
قيمة هذا الخشب غير معمول وعلى قيمته معمولا فما اصاب غير المعمول كان في الغنيمة وما اصاب المعمول من ذلك
يكون للعامل ولا يصير المصنوع ملكا للصانع بهذه الصنعة وان كانت الصنعة على هذا الوجه في ملك خاص بغير
يجعل المصنوع ملكا للصانع فينقطع حق صاحب الخشب فاما اذا كان لا يضمن بالغصب فالصنعة لا توجب انقطاع
حق المالك الا ترى ان من غصب من اخر جلد ميتة وخاطها او دبغها فانه لا ينقطع حق صاحب الجلد عن الجلد
بهذه الصنعة ولو اخرجنا الغنيمة الى دار الاسلام فاخذ منها خشبا وجعله قصاعا او غيرها فانه يضمن قيمة
الخشب وكان المصنوع للذي عمل لا سبيل للامام عليه انتهى **قوله** وبعد الخروج لا اي لا ينتفع بما ذكر لزوال المبيح
ولان حقهم قد تاكد حتى يورث نصيبه فلا يجوز الانتفاع به بدون رضاهم **قوله** وما فضل رده الى الغنيمة لزوال
حاجته والاباحة باعتبارها اطلقه وقيده في المحيط بان يكون غنيا وان كان فقيرا ياكل بالضمان لانه لبس له اخذ
الطعام بعد الاحراز فكذلك الامساك لان الحاجة قد ارتفعت وهذا اذا كان قبل القسمة واما بعدها باعها
وتصدق بثمنها لا يمكنه القسمة لقلته فتعذر ايصاله الى المستحق فيتصدق به كاللقطة انتهى **قوله** ومن اسلم
منهم احرز نفسه وطفله وكل ما معه او وديعة عند مسلم او ذمي دون ولده الكبير وزوجته وحملها وعقاره
وعبده المقاتل اي ومن اسلم من اهل الحرب في دار الحرب قبل اخذه ولم يخرج الينا حتى ظهرنا على الدار الى اخره واما
يحرز نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء الاسترقاق واولاده الصغار لانهم مسلمون باسلامه تبعا وكل ما هو في يده لقوله
عليه السلام من اسلم على مال فهو له ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه والوديعة لما كانت يدا صحيحة
محترمة صارت كيده وخرج عنه عقاره لانه في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة
فكان فيئا وقيل ان محمدا جعله كسائر امواله وكذا عبده المقاتل لانه لما تمرد على مولاه خرج من يده وصار تبعا لاهل
دارهم وكذا امته المقاتلة ولو كانت حبلى فهي والجنين في كذا في المحيط واما ولده الكبير فهو في لانه كافر حربي ولا تبعية
وكذا زوجته وحملها جزوها فيرق برقها والمسلم محل للتمليك تبعا لغيره بخلاف المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند
ذلك قيد بالوديعة لان ما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو في عند الامام خلافا لهما لان المال تابع للنفس وقد صارت
معصومة باسلامه فيتبعها ما له فيها وله ان مال مباح فيملك بالاستيلاء والنفس لم تصر معصومة بالاسلام الا ترى
انها ليست بمتقومة الا انه يحرم التعرض في الاصل لكونه مكلفا واباحة التعرض بعارض شره وقد اندفع بالاسلام بخلاف
المال لانه خلق عرضة للامتهان فكان محلا للتملك وليس في يده حكما فلم يثبت العصمة وقيد بالمسلم والذمي لانها
لو كانت وديعة عند حربي فهي في لان يده ليست محترمة وقيد بكون اسلامه قبل اخذه لانه لو كان بعده فهو عبد لانه
لو كان بعده اسلم بعد انعقاد سبب الملك فيه وكذا لو اسلم بعد ما اخذ اولاده الصغار وماله ولم يوخذ هو حتى لو
اسلم احرز باسلامه نفسه فقط وقيدنا بكونه خرج الينا بعد الظهور لانه لو اسلم في دار الحرب ثم خرج الينا ثم ظهر
على الدار فجميع ماله هناك في الا اولاده الصغار لاسلامهم تبعا له وما له لم يكن في يده للتباين وما اودع مسلما او
ذميا ليس فيا لان يد من صحيح عليه بخلاف وديعته عند الحربي فانها في في ظاهر الرواية وقيدنا بكونه في دار الحرب لان
المستامن اذا اسلم في دار الاسلام ثم ظهرنا على داره فجميع ما خلفه فيها من الاولاد الصغار والمال في لان التباين قاطع
للعصمة وللتبعية قيد بالحربي اذا اسلم او الذمي اذا دخل دار الحرب بامان واشترى عنهم اموالا واولادا ثم ظهرنا على الدار
فالكل له الا الدور والارضين فانها في لان يده صحيحة وما كان له وديعة عند حربي فهو له في رواية ابي سليمان وهو
الاصح واشار المصنف بكون العقار فيا الى ان الزرع المتصل بالارض قبل حصاده في تبعا للارض كما في فتح القدير
وقيدنا بالظهور على الدار لانهم اذا غاروا عليها ولم يظهروا فكذلك عند محمد وعند ابي حنيفة يصير ماله فيا ولها
يحوز نفسه وولده الصغير وفي المحيط حربي دخل دارنا بغير امان فهو في لجماعة المسلمين اخذ قبل الاسلام او بعده

عنـ

فصل في كيفية القسمة

عند ابي حنيفة

افردها بفصل على حدة لكثرة شعبها والقسمة جمع نصيب شايع في معين قال الشارح يجب على الامام ان
يقسم الغنيمة ويخرج خمسها لقوله تعالى فان لله خمسه ويقسم الاربعة اخماس على الغانمين للنصوص الواردة فيه
وعليه اجماع المسلمين انتهى وفي التاترخانية وينبغي للامام اذا اراد الدخول بدار الحرب ان يعرض العسكر فيعرف
عددهم راجلهم وفارسهم ويكتب اسماهم فمن كتبناه فارسا ثم مات فرسه بعدما جاوز الدرب استحق سهم الفارس ولو
باعها لا يستحق الا ان يستبدل فرسا اخر **قوله** للراجل سهم وللفارس سهمان يعني عند ابي حنيفة وقالا للفار
ثلاثة اسهم **لما روي** عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم للفارس ثلاثة اسهم وللراجل سهما ولان
الاستحقاق بالكفاية وهي ثلاثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات والراجل للثبات لا غير ولابي حنيفة
ما روي ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى للفارس سهمان وللراجل سهما فتعارض فعلاه
فيرجع الى قوله وقد قال عليه السلام للفارس سهمان وللراجل سهم كيف وقد **روي** عن ابن عمر رضي الله عنهما
ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم للفارس سهمين واذا تعارضت روايتاه ترجحت رواية غيره ولان الكر والفر من جنس
واحد فيكون غناؤه مثل غناء الراجل فيفضل عليه بسهم ولانه تعذر اعتبار مقدار الزيادة لتعذر معرفته فيدار
الحكم على سبب ظاهر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فكان استحقاقه على ضعفه كذا في الهداية
وتعقبه في العناية بان طريقه اشد لاله مخالفة لقواعد الاصول فان الاصل ان الدليلين اذا تعارضا وتعذر
التوفيق والترجيح يصار الى ما بعده لا الى ما قبله وهو قال فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله والملك المعهود في
مثله ان يستدل بقوله ونقول فعله لا يعارض قوله لان القول اولى بالاتفاق انتهى وقد تقدم نظيره في باب سجود
السهو وفي المحيط والفارس في السفينة في البحر يستحق سهمان وان لم يمكنه القتال على الفرس في السفينة لانه لم
يباشر القتال على الفرس فقد تاهب للقتال على الفرس والمتاهب للشيء كالمباشر انتهى اطلق في الفارس وهو من معه
فرس فشمل الفرس المملوك والمستاجر والمستعار والمغصوب اذا لم يسترده فان استرده صاحبه قبل المقاتلة
فسيأتي وفي التاترخانية وهل يتصدق الغاصب بالسهم الذي كان لفرسه حكي عن الفقيه ابي جعفر انه قال ينبغي على
قياس قول ابي حنيفة ومحمد يتصدق وعلى قول ابي يوسف لا يتصدق وسئل الخجندي عن من استاجر اجيرا للخدمة في
سفره وحرس ماله فذهب على الشرط الى دار الحرب ثم غزى هذا الاجير بفرس المستاجر وسلاحه مع الكفار واخذ
غنائم كثيرة لمن يكون قال ان شرط ما اصابه الاجير يكون له وان استاجره للخدمة فحسب فالمصاب يكون
بينهما **قوله** ولو له فرسان يعني لو كان فرسان لا يستحق الا سهمين فلا يسهم الا لفرس واحدة وقال ابو يوسف
يسهم لفرسين لما روي انه عليه السلام اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيا فيحتاج الى الاخر ولهما ان البراء بن اوس
قاد فرسين فلم يسهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الا لفرس ولان القتال لا يتحقق بفرسين دفعة واحدة فلا يكون
السبب الظاهر مفضيا الى القتال عليهما فيسهم لواحد ولهذا لا يسهم لثلاثة افراس وما رواه محمول على التنفيل كما
اعطى سلمة بن الاكوع رضي الله عنه سهمين وهو راجل وفي النهاية وهذه المسئلة نظير ما بينا في النكاح ان المرأة
لا تستحق النفقة الا لخادم واحد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف تستحق النفقة لخادمين **قوله** والبراذين
كالعتاق لان الارهاب مضاف الى جنس الخيل في الكتاب قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم
واسم الخيل يطلق على البراذين والعراب والهجين والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربي ان كان في الطلب والهرب اقوى
فالبرذون اصبر والين عطفا ففي كل منهما منفعة معتبرة فاستويا والبرذون التركي من الخيل والجمع البراذين وخلافها
العراب والانثى برذونة وعتاق الخيل والطير كرائمها كذا في المغرب وفي شرح النقاية العتاق بكسر العين كرام الخيل
العربية والبراذين خيل العجم والهجين الذي ابوه عربي وامه عجمية والمقرف عكسه **قوله** لا الراحلة والبغل
اي لا يكونان كالعتاق فلا يسهم لهما لان الارهاب لا يقع بهما اذ لا يقاتل عليهما **قوله** والعبرة للفارس والراجل
عند المجاوزة لان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان
الوقوف على حقيقة متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حالة التقاء الصفين فقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب
المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا او راجلا فلو دخل دار
الحرب فارسا فنفق فرسه استحق سهم الفرسان ولو كان بعكسه راجلا واخذ القيمة منه فاذا بقي فرسه وقاتل

راجلا لضيق المكان يستحقه بالأولى وان دخلها راجلا فاشترى فرسا استحق سهم راجل وهذا اذا هلك فرسه فان
دخلها فارسا ثم باعه او وهبه او آجره او رهنه فانه لا يستحق سهم الفارس في ظاهر الرواية لان الاقدام على التصرف
يدل على انه لم يكن من قصده المجاوزة للقتال فارسا الا اذا باعه مكرها كما في التاتارخانية وكذا اذا باعه حال القتال
على الاصح لدلالته على غرض التجارة بخلاف ما اذا باعه بعد انقضاء الحرب فانه يستحق سهم الفارس وفي الخلاصة
ولو اعاره ففيه روايتان واما اذا دخل على فرس مغصوب او مستعار او مستاجر استرده المالك فقاتل راجلا
ففيه روايتان ولم ار ترجيحا وينبغي ترجيح استحقاق سهم الفارس لحصول الارهاب ولا صنع له في الاسترداد فصار
كالهلاك بخلاف البيع وقد كتبته قبل مراجعة ما في فتح القدير ثم رايته قال بعد ذكر الروايتين ومقتضى كونه
جاوز بفرس لقصد القتال عليه ترجيح الاستحقاق الا ان يراد في اجارة السبب من مملوك وهو ممنوع فانه لو لم
يسترد المعير وغيره حتى قاتل عليه كان فارسا انتهى قالوا ويشترط ان يكون الفرس صالحا للقتال بان يكون صحيحا كبيرا
حتى لو دخل مهرا او مريضا لا يستحق سهم الفرسان لانه لا يقصد القتال وفي التاتارخانية لو زاد المرض وصار بحال يقاتل
عليه قبل الغنيمة فالقياس ان لا يسهم له وفي الاستحسان يسهم له بخلاف ما اذا طال المكث في دار الحرب حتى بلغ المهر وصار
صالحا للركوب فقاتل عليه لا يستحق سهم الفرسان انتهى وكان الفرق هو ان الارهاب حاصل بالكبير المريض في الجملة
بخلافه في المهر وفيها لو غصب فرسه منه قبيل الدخول فدخل راجلا ثم استرده فيها فله سهم الفارس وكذا لو ركبه رجل
عليه ودخل دار الحرب وكذا لو نفر الفرس فاتبعه ودخل راجلا وكذا اذا ضل منه فدخل راجلا ثم وجده فيها فارس صاحبه
لا يحرم سهم الفرس ولو وهبها ودخل راجلا ودخل الموهوب له فارسا ثم رجع فيها استحق الموهوب له في الغنيمة سهم الفارس
فيما اصابه قبل الرجوع وسهم الراجل فيما اصيب بعده والراجع راجل مطلقا كالبائع فارا في دار الاسلام اذا استرده
في دار الحرب للفساد وكالمستحق للفرس في دار الحرب وكالراهن اذا افتكها فيها ولو باعها ثم وهب له اخرى وسلمت كان فارسا
ولو استردها المؤجر والمعير فملك غيرها بشراء او هبة فالثانية تقوم مقام الاولى ولو كان الاول باجارة والثاني
كذلك او بعارية والثاني كذلك فالثاني يقوم مقام الاول ولو كان الاول ولو كان الاول باجارة والثاني عارية فانه
لا يقوم مقامه ولو اشتراها في دار الاسلام وتقابضا في دار الحرب فهما راجلان ولو فقده قبل الدخول وقبضها بعد
فالمشتري فارس والفرس المشترك بين رجلين يقاتل هذا مرة وهذا اخرى لا سهم له الا اذا آجر احدهما نصيبه من شريكه
قبل الدخول فالسهم للمستاجر انتهى قوله وللمملوك والمراة والصبي والذمي والرضخ لا السهم لانه عليه السلام
كان لا يسهم للنساء والصبيان والعبيد وكان يرضخ لهم ولما استعان النبي صلى الله عليه وسلم باليهود على اليهود لم
يعطهم شيئا من الغنيمة يعني لم يسهم لهم ولان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها والرضخ في اللغة اعطاء القليل وهنا
القليل من سهم الغنيمة وظاهر ما في المختصر انه يرضخ لهم مطلقا وليس كذلك بل انما يرضخ للعبد اذا قاتل لانه دخل لخدمة
المولى فصار كالتاجر وكذا الصبي لانه مفروض بان يكون له قدرة عليه والمراة انما يرضخ لها اذا كانت تداوي الجرحى وتقوم
على المرضى لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من الاعانة مقام القتال بخلاف العبد لانه قادر على
حقيقة القتال كذا في الهداية وظاهره تخصيص هذا النوع من الاعانة وليس كذلك فقد قالوا لو لحقها الاعانة بما
قائمة مقام القتال لخدمة الغانمين وحفظ متاعهم انتهى وهو الحق كما لا يخفى والذمي انما يرضخ له اذا قاتل او دل على
الطريق لا رغبة منفعة للمسلمين الا انه يزاد على السهم في الدلالة اذا كانت فيه منفعة عظيمة ولا يبلغ به السهم اذا
قاتل لانه جهاد والاول ليس من عمله فلا يسوى بينه وبين المسلمين في الجهاد ودل كلامهم على انه يجوز الاستعانة بالكافر
على القتال اذا دعت الحاجة الى ذلك كما قدمناه واطلق العبد فشمل المكاتب لقيام الرق وتوهم عجزه فيمنعه المولى
عن القتال وقيد بالمذكورين لان الاجير لا يسهم له ولا يرضخ لعدم اجتماع الاجر والنصيب من الغنيمة الا اذا قاتل فانه
يسهم له كما قدمناه وفي التاتارخانية لو اعتق العبد يرضخ له فيما اصيب من الغنيمة قبل عتقه والذمي المقاتل مع
الامام اذا اسلم يضرب له بسهم كامل فيما اصيب بعد اسلامه انتهى وظاهر ما في الولوالجية ان العبد يرضخ له ان لم
اذن المولى بالقتال له وان يقاتل فغلبه لو قاتل بلا اذن لا يرضخ له ولم يذكر المصنف المجنون وفي الولوالجية ويرضخ
للصبي والمجنون لان السبب وجد في حقهما وهو القتال الا انهما تبع فصار كالعبد مع المولى انتهى قوله والخمس
لليتامى والمساكين وابن السبيل وقدم ذووا القربى الفقراء منهم عليهم ولا حق لاغنيائهم لان الخلفاء الاربعة الراشدين
قسموه على ثلاثة اسهم على نحو ما قلنا وكفى بهم قدوة وقال عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس

واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه العوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام
اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين
اصابعه لان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة واليتيم صغير لا اب له فيدخل فقراء اليتامى من ذوي القربى
في سهم اليتامى المذكورين دون اغنيائهم والمسكين منهم في سهم المساكين وفقراء ابناء السبيل من ذوي القربى في ابناء
السبيل فان قيل فلا فائدة حينئذ في ذكر اسم اليتيم حيث كان استحقاقه بالفقر والمسكنة لا باليتم اجيب
بان فائدته دفع توهم ان اليتيم لا يستحق من الغنيمة شيئا لان استحقاقها بالجهاد واليتيم صغير فلا يستحقها وتمامه
ما ذكر في التاويلات للشيخ ابي منصور لما كان فقراء ذوي القربى يستحقون بالفقر فلا فائدة في ذكرهم في القرآن اجاب
بان افهام بعض الناس قد يفضي الى ان الفقير منهم لا يستحق لانه من قبيل الصدقة ولا يحل لهم وفي الحاوي القدسي عن
ابي يوسف ان الخمس يصرف لذوي القربى واليتامى والمساكين وابناء السبيل وبه ناخذ انتهى فهذا يقتضي ان الفتوى
على الصرف الى الاقرباء الاغنياء فليحفظ وفي التحفة هذه الثلاثة مصارف الخمس عندنا لا على سبيل الاستحقاق حتى
لو صرف الى صنف واحد منهم جاز كما في الصدقات كذا في فتح القدير واطلق في ذوي القربى وهو مقيد ببني هاشم
وبني المطلب دون غيرهم لانه عليه السلام وضع سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد شمس
مع ان قرابتهم واحدة لان عبد مناف الجد الثالث للنبي صلى الله عليه وسلم له اولاد هاشم والمطلب ونوفل وعبد
شمس قوله وذكره تعالى للتبرك اي للتبرك باسمه تعالى في افتتاح الكلام بقوله واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله
خمسه لان جميع الاشياء له اذ هو الغني على الاطلاق لان السلف فسروه بما ذكرو وبه اندفع ما ذكره ابو العالية بان
سهم الله ثابت يصرف الى بناية الكعبة ان كانت قريبة والا فالى مسجد كل بلدة ثبت فيها الخمس قوله وسهم النبي
صلى الله عليه وسلم سقط بموته كالصفي لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحقه برسالته ولا نبي بعده والصفي
شيء كان النبي صلى الله عليه وسلم يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي يصرف
الى الخليفة والحجة عليه ما قدمنا قوله وان دخل جمع ذو منعة دارهم بلا اذن خمس ما اخذوا والا لا اي وان
لم يكونوا ذوي منعة لا خمس لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها والقهر موجود
في الاول والاختلاس في الثاني ولا يضر كونه بغير اذن الامام لانه يجب عليه ان ينصرهم اذ لو خذلهم كان فيه وهن
المسلمين بخلاف الواحد والاثنين لا يجب عليه نصرتهم والتقييد بغير اذن الامام ليس احترازيا لانه لو كان باذن
الامام ولهم منعة فانه يخمس بالاولى ولو لم تكن لهم منعة كواحد واثنين دخلا باذن الامام ففيه روايتان والمشهور
انه يخمس لانه لما اذن لهم الامام فقد التزم نصرتهم بالامداد فصار كالمنعة فالحاصل ان الداخل باذن الامام يخمس
ما اخذه مطلقا وبغير اذنه فان كان ذا منعة خمس والا وفي المحيط لو قال الامام ما اصبتم فهو لكم لا خمس فيه فان كان
لا منعة لهم جاز وان كان لهم منعة لا يجوز لان الخمس في الاول واجب بقول الامام فله ان يبطله بقوله بخلافه في
الثاني ولذا لو دخلوا بغير اذنه خمس ما اخذوه قوله وللامام ان ينفل بقوله من قتل قتيلا فله سلبه وبقوله
للسرية جعلت لكم الربع بعد الخمس اي بعد ما رفع الخمس للفقراء لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها
النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض فلو قال المصنف ويستحب للامام لكان اولى وقوله من قال لا يا بن
الامام لا لمخالفة لانها تستعمل في المندوب ايضا كما تقدم في الجنائز فلم تكن مطردة لما تركه اولى ثم قد يكون التنفيل بما
ذكر وقد يكون بغيره كالدراهم والدنانير او يقول من اخذ شيئا فهو له بما ذكر في المختصر مثال لا قيد لكن قالوا لو قال للعسكر
كل ما اخذتم فهو لكم بالسوية بعد الخمس او للسرية لم يجز لان فيه ابطال السهمان التي اوجبها الشرع اذ فيه تسوية
الفارس بالراجل وكذا لو قال ما اصبتم فهو لكم ولم يقل بعد الخمس لان فيه ابطال الخمس الثابت بالنص ذكره في السير الكبير
قال في فتح القدير وهذا بعينه يبطل ما ذكرناه من قوله من اصاب شيئا فهو له لاتحاد اللازم فيهما وهو بطلان السهمان
المنصوصة بالتسوية وزيادة حرمان من لم يصب شيئا اصلا بانهاية فهو اولى بالبطلان والفرع المذكور من حواشي
وبه ايضا ينتفي ما ذكر من قوله انه لو نفل بجميع الماخوذ جاز اذا راى المصلحة وفيه زيادة ايحاش الباقين وزيادة الفتنة
انتهى ويدخل الامام نفسه في قوله من قتل قتيلا استحسانا لانه من باب القضاء ولا تهمة بخلاف ما اذا خص نفسه
بقوله من قتلته انا للتهمة الا اذا عمم بعده كما في الظهيرية وبخلاف ما اذا خصهم بقوله من قتل قتيلا منكم فان الامام
لا يستحق كما في التاتارخانية واذا اشترك رجلان في قتل حربي اشتركا في سلبه وقيده في شرح الطحاوي بان يكون الضرب

ليس

مبارزا فقاوم الكل فان كان عاجزا لا يستحقون سلبه ويكون غنيمة وان قيده الامام بقوله وحده لا يستحقان سلبه ولو كان الخطاب لواحد فشاركه آخر استحق المخاطب وحده ولو خاطب واحدا فقتل المخاطب رجلين فله سلب الاول خاصة الا اذا قتلهما معا فله واحد والخيار في تعيينه للقاتل لا للامام ولو كان على العموم فقتل رجل اثنين فاكثر استحق سلبهما ويستحق السلب من يستحق السهم او الرضخ فيشمل الذمي والتاجر والمرأة والعبد ولا بد ان يكون المقتول منهم مباح القتل حتى لا يستحق السلب بقتل النساء والصبيان والمجانين الذين لم يقاتلوا ولا يشترط في استحقاق السلب سماع القاتل مقالة الامام حتى لو قتل من لم يسمع فله السلب لانه ليس في وسع الامام اسماع الافراد والممكن في وسعه اشاعة الخطاب وقد وجد ولو نفل السرية بالربع وسمع العسكر دونها فلهم النفل استحسانا كذا في الظهيرية وفي التاتارخانية من قتل قتيلا فله سلبه يقع على كل قتال في تلك السفرة ما لم يرجعوا وان مات الوالي وعزله ما لم يمنعه الثاني وان قاله حالة القتال يتعين بذلك ولو قال من دخل دار الحرب بدرع فله كذا جاز وكذا بدرع عين ولا يجوز ما زاد الا اذا كان فيه منفعة للمسلمين بخلاف ما اذا قال من دخل بفرس كذا فانه لا يجوز والرماح والاتراس كالدروع وقيد المصنف بالامام لان امير السرية اذا نهاه الامام عن التنفيل فليس له ان ينفل الا اذا رضي العسكر بنفله فيجوز من الاربعة الاخماس وان لم ينههم فله ذلك لانه قائم مقام الامام ولو نفل الامام السرية بالثلث بعد الخمس ثم امرها بفتح الحصن او للمبارزة بغير اذن الامام فان نفل من حصة السرية يجوز ولا يجوز من سهام العسكر الا اذا رجعت السرية الى دار الاسلام قبل لحاق العسكر فان نفل اميرهم جاز في جميع ما اصابوا لانه لا شركة للعسكر معهم فجاز نفل امير السرية وبطل نفل امير العسكر ولا فرق في النفل بين ان يكون معلوما او مجهولا فلو قال من جاء منكم بشيء فله منه طائفة فجاء رجل بمتاع وآخر بثياب وآخر برؤوس فالرأي للامام ولو قال له منه قليل او يسير او شيء اعطاه اقل من النصف ولو جزء النصف فما دونه وسهم رجل من القوم يعطيه سهم الراجل ولو قال من جاء بالف فله الف فجاء بالف لا يعطى الا الالف ولو قال من جاء بالاسير فله الاسير والف درهم فانه يعطى ذلك والفرق وتمام التفريعات في المحيط والتنفيل اعطاء الامام الفارس فوق سهمه وهو من النفل وهو الزائد ومنه النافلة الزائد على الفرض ويقال لولد الولد كذلك ايضا ويقال نفله تنفيلا ونفله بالتخفيف نفلا لغتان فصيحتان قوله وينفل بعد الاحراز من الخمس فقط لان حق الغير تأكد فيه بالاحراز ولا حق للغانمين في الخمس والمعطى من المصارف له والتنفيل منه انما هو باعتبار الصرف الى احد الاصناف الثلاثة ولذا قال في الذخيرة لا ينبغي للامام ان يضعه في الغني ويجعله نفلا له بعد الاصابة لان الخمس حق المحتاجين لا الاغنياء فجعله للاغنياء ابطال حقهم انتهى لكن صرحهم بانه تنفيل يدل على جوازه للغني ومن العجب قول الزيلعي لا يجوز للغني فان ظاهر ما في الذخيرة عدم الحرمة قوله والسلب للكل ان لم ينفل اي يخص القاتل عندنا لانه مأخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم بينهم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك واما قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فيحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه قوله وهو مركبه وثيابه وسلاحه وما معه اي السلب ما ذكر للعرف وفي المغرب والسلب المسلوب وعن الليث والازهري كل ما على الانسان من اللباس فهو سلب وللفقهاء فيه كلام انتهى وفي القاموس السلب بالتحريك ما يسلب وجمعه اسلاب ودخل في مركبه ما كان عليه من سرج وآلة وما مع المقتول شامل لما كان في وسطه او على دابته وما عدا ذلك مما هو مع غلامه او في بيته او خيمته فليس بسلب واطلقه فشمل ما اذا كان السلب عند المشرك عارية من صبي او امرأة لانه يستقيم ما لهما كمال البالغ وما اذا كان السلب ملكا لمسلم دخل دارهم بامان فغصبه المشرك المقتول لانهم ملكوه بالاستيلاء فانقطع ملك المسلم عنه ولو اخذ المشركون سلب المقتول ثم انهزموا فهو غنيمة ولا شيء للقاتل لانهم ملكوه بالاستيلاء فبطل ملك القاتل ثم ملكه الغزاة وان لم يتبين انهم اخذوه فان كان ممنوعا عنه فهو فيء لاثبات يدهم عليه بالنزع والا فهو للقاتل وان جر المشركون او حملوه على دابته وعليها سلاحه بخلاف ما اذا حملوا اسلحتهم وامتعتهم عليها فانه فيء ولو وجد على دابة بعدما سار العسكر مرحلة او مرحلتين ولا يدري اكان في يد احد او لا فهو للقاتل قياسا لا استحسانا ولو قال من قتل قتيلا فله فرسه فقتل راجلا ومع غلامه فرس قائم بجنبه بين الصفين يكون للقاتل فرسه اذا كان فرسه مع غلامه بقرب منه لان مقصود الامام قتل من كان متمكنا من القتال فارسا وهذا كذلك وان لم يكن بجنبه في الصف فلا يكون له ولو قتل مشركا على برذون كان له لانه يسمى فارسا ولو كان

على حمار او بغل او جمل لا يستحق السلب لان راكب هذه الاشياء لا يسمى فارسا ولذا لا يستحق سهم الفارس كذا في المحيط وبه علم ان ما ذكره الشارح عن المحيط بان قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه سبق قلم وانما المذكور في المحيط فله فرسه والدليل عليه انه قال آخرا لو كان راكبا على بغل ونحوه لا يكون له ولو كان التنفيل بلفظ السلب لا يستحقه لان المركب من السلب ومن الفرس قال في القاموس المركب كمقعد واحد مراكب البر والبحر انتهى وفي النهاية ثم حكم التنفيل قطع حق الباقين فاما الملك فانما يثبت بعد الاحراز بدار الاسلام لما مر من قبل حتى لو قال الامير من اصاب جارية فهي له فاصابها مسلم فاستبرأها لم يحل له وطؤها وكذا لا يبيعها وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد له ان يطأها ويبيعها لان التنفيل يثبت به الملك عنده كما يثبت بالقسمة في دار الحرب والشراء من الحربي ووجوب الضمان بالاتلاف وقد قيل على هذا الاختلاف انتهى

باب استيلاء الكفار

شامل لشيئين استيلاء بعضهم على بعض واستيلائهم على اموالنا فقدم الاول سبي الترك الروم واخذوا اموالهم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق في مال مباح وهو السبب لان الكلام فيما اذا كان الكل في دار الحرب لان الكافر يملك بمباشرة سبب الملك كالاحتطاب فكذا بهذا السبب وفي القاموس الروم بالضم جيل من الناس والجمع اروام انتهى فما في النهاية من ان الترك جمع التركي والروم جمع الرومي ففيه نظر لا يخفى قوله وملكنا ما نجده من ذلك ان غلبنا عليهم اعتبارا بسائر املاكهم اطلقه فشمل ما اذا كان بيننا وبين الروم موادعة لانا لم نغدرهم انما اخذنا ما لا خرج عن ملكهم وكذا حل لنا ان نشتري ما غنمه احدى الطائفتين من الاخرى لما ذكرنا وفي الخلاصة والاحراز بدار الحرب شرط ما بدارهم فلا ولو كان بيننا وبين كل من الطائفتين موادعة واقتتلوا في دارنا لا نشتري من الغالبين شيئا لانهم لم يملكوه لعدم الاحراز فيكون شراؤنا غدرا بالاخرى فانه على ملكهم واما لو اقتتلت طائفتان في بلدة واحدة فهل يجوز [illegible] المسلم المستأمن من الغالبين نفسا او مالا ينبغي ان يقال ان كان بين المأخوذ والآخذ قرابة محرمة كالامية او كان المأخوذ لا يجوز بيعه للآخذ لم يجز الا ان دانوا بذلك عند الكرخي وان لم يكن فان دانوا بان من قهر آخر ملكه جاز الشراء والا فلا كذا في فتح القدير قوله وان غلبوا على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل قيد بالاحراز لانهم لو استولوا عليها فظهرنا عليهم قبل الاحراز فانها لا تكون لا ملاكها بغير شيء ولو قسموها في دارنا لم يملكوا وفي المحيط يفترض علينا اتباعهم ومقاتلتهم لاستنقاذ الاموال من ايديهم ما داموا في دار الاسلام وان دخلوا بها دار الحرب لا يفترض اتباعهم والاولى اتباعهم بخلاف الذراري يفترض اتباعهم مطلقا وافاد المصنف انهم لو اسلموا فلا سبيل لاربابها عليها كما في شرح الطحاوي قوله وان غلبنا عليهم فمن وجد ملكه قبل القسمة اخذه مجانا وبعدها بالقيمة لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالمأخوذ منه بازالة ملكه الخاص فيأخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فيأخذه بغير قيمة اطلقه فشمل ما اذا ترك اخذه بعد العلم به زمانا طويلا بعد الاخراج من دار الحرب كما سيأتي واشار بقوله بقيمته الى ان الكلام في القيمي لان النقدين والمكيل والموزون لا سبيل له عليه بعد القسمة لانه لو اخذه اخذ مثله وذلك لا يفيد وقبل القسمة يأخذه مجانا كذا في المحيط وفي التاتارخانية عبد لمسلم سباه اهل الحرب فاعتقه سيده ثم غلب عليه المسلمون اخذه مولاه بغير شيء وذلك العتق باطل ولو اعتقه بعدما اخرجه المسلمون قبل القسمة جاز عتقه عبد لمسلم اسره العدو واحرزوه بدارهم ثم انفلت منهم واخذ شيئا من مالهم وخرج هاربا الى دار الاسلام واخذه مسلم ثم جاء مولاه لم يأخذه منه الا بالقيمة في قول محمد وما في يده من

المال فهو لمن اخذه ولا سبيل للمولى عليه واما في قياس قول ابي حنيفة فان المولى ياخذ العبد بغير شيء لانه لما دخل
دار الاسلام صار فيا لجماعة المسلمين ياخذه الامام ويرفع خمسه ويقسم اربعة اخماسه بين الغانمين ثم رجع محمد
عن قوله وقال اذا اخذه مسلم فهو غنيمة اخذه واخمسه اذا لم يحضر المولى واجعل اربعة اخماس العبد والمال
الذي معه للاخذ فان جاء مولاه بعد ذلك اخذه بالقيمة وان جاء مولاه قبل ان يخمس اخذه بغير شيء انتهى وفي
الملتقط عبد اسره اهل الحرب ولحقوه بدارهم ثم امن منهم رد الى سيده وفي رواية يعتق انتهى قوله وبالثمن
لو اشتراه تاجر منهم اي لو اشترى ما اخذه العدو منهم تاجر واخرجه الى دار الاسلام اخذه مالكه القديم بثمنه
الذي اشترى بثمنه به التاجر من العدو وان شاء لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه دفع العوض بمقابلته فكان
اعتدال النظر فيما قلنا ولو اختلف المولى والمشتري منهم في قدر الثمن فالقول قول المشتري بيمينه الا ان يقيم المالك
البينة كذا في المحيط وفي التتارخانية وان قام احدهما بينة قبلت وان اقاماها فعلى قولهما البينة بينة المولى
القديم وقال ابو يوسف بينة المشتري اراد بالثمن البدل فشمل ما اذا اشتراه بعوض فانه ياخذه بقيمة العوض
ولو كان البيع فاسدا ياخذه بقيمة نفسه ويرد على المصنف لو اشتراه التاجر بمثله قدرا ووصفا فانه لا ياخذه
المالك القديم لعدم الفائدة سوا كان البيع صحيحا او فاسدا بخلاف ما اذا كان باقل منه قدرا او باردي منه
وصفا فكان له ان ياخذه لانه مفيد ولا يكون ربا لانه يستخلص ملكه بالحقيقة فدا لا عوض فلو كان اشتراه
بمثله نسيئة فليس للمالك اخذه ولو اشتراه بخمر او خنزير لم يكن للمالك اخذه باتفاق الروايات ولو اخذ المشركون
الف درهم نقد بيت المال لرجل واحرزوها فاشتراها التاجر بالف درهم غلة وتفرقوا عن قبض لم يكن للمالك
ان ياخذها على الروايات كلها مثل الغلة التي نقدها كذا في التتارخانية مع انه في الاخيرة مشكل لانه باردي
منه وصفا فينبغي ان للمالك الاخذ وههنا مسائل تكثير للفوائد منها ان العين المحرزة لو كانت في يد مستاجر
او مودع او مستعير هل له المخاصمة والاسترداد لا قالوا للمستاجر ان يخاصم في المغصوم ويأخذه قبل القسمة
بغير شيء وكذا المستعير والمودع واذا اخذه المستاجر عاد العبد الى الاجارة وسقط عنه الاجر في مدة اسره
وان كان بعد القسمة فللمستاجر اخذه بالقيمة فان انكر الذي وقع في سهمه الاجارة فاقام المستاجر البينة
قبلت بينته وثبتت الاجارة وليس للمستعير والمودع المخاصمة بعد القسمة وكانا بمنزلة الاجنبي ومنها لو
وهبها العدو لمسلم فاخرجها الى دار الاسلام اخذها المالك بقيمتها لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا
بالقيمة ومنها لو اسر العدو الجارية المبيعة قبل القبض وقد نقد الثمن ثم اشتراها منهم رجل ياخذها البائع بالثمن
ولا يكون متطوعا لانه يحيي به حقه فيرجع به على المشتري والثمن الثاني واجب على المشتري بعقده ومنها اذا وقع
العبد الماسور في سهم رجل فدبره او اعتقه جاز ولا يبقى للمولى عليه سبيل لان الماسور منه لا يملك نقض
تصرف المالك في الماسور ولو زوجها وولدت من الزوج له اخذها وولدها لان التزوج لا يمنع النقل ولا
يفسخ النكاح وان اخذ عقرها او ارش جناية عليها ليس للمولى عليها سبيل لان الولد من اجزائها وهي كانت ملكا له والعقر
والارش لم يكن من اجزائها وانما وجب في ملك مستانف للمشتري ولانهما من ذوات الامثال فلا يجري فيهما المفادات
لانها لا تفيد ومنها ان للوصي ان ياخذ الماسور لليتيم من مشتريه بالثمن ولا ياخذه لنفسه بشرط ان يكون الثمن مثل قيمته
ومنها لو رهنه المشتري فليس لمولاه عليه سبيل حتى يفتكه ولا يجبر على الافتكاك الا ان يتطوع باداء الدين ثم يعطي
الثمن فله ذلك بخلاف ما اذا اجره المشتري فللمولى اخذه وابطال الاجارة لانها تفسخ بالاعذار وهذا عذر بخلاف
الرهن ومنها لو اسروا عبدا في عنقه جناية او دين ورجع الى مولاه القديم فالكل في رقبته وان لم يرجع اليه او رجع
بملك مبتدا فالجناية العمد والدين بحاله وسقطت جناية الخطا لان العمد متعلق بروحه والدين بذمته واما الخطا
فمتعلق بمالية ابتدا فاذا خرج عن ملك المولى الى ملك من لا يخلفه بطل الكل كما في المحيط قوله وان فقا عينه
واخذ ارشه اي للمالك ان ياخذه بالثمن من التاجر وان كانت عينه فقئت واخذ التاجر ارشها يعني لا يحط شيء من الثمن
ولا ياخذ المالك الارش اما الاول فلان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما تحولت الى
الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شرا فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما في الغصب اما هنا الملك
صحيح فافترقا واما الثاني فلان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله وهو لا يفيد وظاهرها في فتح القدير ان الفاقي
غير التاجر فانه قال ولو انه فقا عينه عند الغازي المقسوم له فاخذ قيمته وسلمه للفاقي فللمالك الاول اخذه

من الفاقي بقيمته اعمى عند ابي حنيفة وقالا بقيمته سليما وهي التي اعطاها الفاقي للمولى والفرق لابي حنيفة ان
فوات الطرف هنا بفعل الذي ملكه باختياره فكان بمنزلة ما لو اشتراه سليما ثم قطع طرفه باختياره فكان راضيا
بتبعيضه بخلاف مسئلة الكتاب لان الفاقي غيره بغير رضاه انتهى وصرح في المحيط بان المشتري اذا فقا عينها
فالحكم كذلك وعن محمد انه يسقط حصته من الثمن وهذا بمنزلة الشفعة اذا هدم المشتري البنا سقط عن الشفيع
حصة البنا فكذا هنا انتهى فعلى رواية محمد لا فرق في مسئلة الكتاب والشفعة ان الوصف لا يقابله شيء الا
اذا صار مقصودا بالاتلاف وهو موافق لما ذكروه في البيوع لكن ظاهر الهداية الفرق بين مسئلة الكتاب والشفعة
وهو الحق فلا فرق في الفاقي بين ان يكون التاجر او غيره ولهذا قال الشارح الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن في ملك
صحيح بعد القبض وان كانت مقصودة بالاتلاف بخلاف المشفوع لان شراه من غير رضا الشفيع مكروه وملكه
ينتقض من غير رضاه فاشبه البيع الفاسد انتهى ولو اخرجه المشتري من العدو عن ملكه بعوض ياخذه المالك
القديم بذلك العوض ان كان مالا وان كان غير مال كالصلح عن دم او هبة اخذه بقيمته ولا ينقض تصرفه ثم
بخلاف الشفيع لان حقه قبل حق المشتري فينقض تصرف المشتري لاجله والتقييد بالعين اتفاقي لان اليد لو
قطعت فالحكم كذلك ولو ولدت الجارية عند المشتري فاعتق المشتري احدهما اخذ الباقي منهما بجميع الثمن لان
العقد لا يتوزع ما بقي شيء من الاصل او ما تولد منه وعند محمد ان اعتق الام اخذ الولد بحصته من الثمن وليس الولد
كالارش كذا في المحيط وفي المغرب فقا العين عارها بان شق حدقتها والقلع ان ينزع حدقتها بعروقها والارش
دية الجراحات والجمع اروش انتهى قوله فان تكرر الاسر والشرا اخذ الاول من الثاني بثمنه ثم القديم بالثمنين يعني
لو اسر العبد مرتين واشتراه في المرة الاولى رجل وفي الثانية رجل اخر كان حق الاخذ من المشتري الثاني للمشتري
الاول بما اشترى لان الاسر ورد على ملكه وافاد انه ليس للمالك القديم ان ياخذه من المشتري الثاني ولو كان المشتري
الاول غايبا او كان حاضرا الا انه ابى عن اخذه لان الاسر ما ورد على ملكه فاذا اخذه المشتري الاول من الثاني بثمنه
فقد قام عليه بالثمنين فكان للمالك القديم ان ياخذه بالثمنين ان شا من المشتري الاول لانه قام عليه بهما وافاد
بتعبيره بالاخذ المفيد للتخليص ان المشتري الاول لو اشتراه من الثاني ليس للقديم اخذه لان حق الاخذ ثبت للمالك
القديم في ضمن عود ملك المشتري الاول ولم يعد ملك القديم وانما ملك بالشرا الجديد منه وقيد بتكرر الشرا
لان المشتري الاول لو كان وهبه له اخذه مولاه من الموهوب له بقيمته كما لو وهب لكافر وقيد بتكرر الاسر لانه
لو لم يتكرر كما اذا باع المشتري من العدو والعبد من غيره اخذ المالك القديم من الثاني بالثمن الذي اشتراه به
ان مثليا فمثله او قيميا بان كان الشرا مقايضة فبقيمته لان المشتري الثاني قايم مقام المشتري الاول وليس
للقديم ان ينقض العقد الثاني فياخذه من المشتري الاول بالثمن للمولى الا رواية ابن سماعة عن محمد وظاهر الرواية
الاولى والوجه في المبسوط قوله ولا يملكون حرنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا ونملك عليهم جميع ذلك يعني
بالغلبة لان السبب انما يفيد الملك في محله والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسه وكذا من سواه لانه تثبت
الحرية فيه من وجه بخلاف رقابهم لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جنايتهم وجعلهم ارقاء ولا جناية من هؤلاء
ويتفرع على عدم ملكهم مولانا انهم لو اسروا ام ولد لمسلم او مكاتبا او مدبرا ثم ظهر على دارهم اخذه مالكه بعد
القسمة بغير شيء ويعوض الامام من وقع في سهمه من بيت المال قيمته ولو اشترى ذلك تاجر منهم اخذه منه بغير ثمن
ولا عوض قوله وان ند اليهم جمل فاخذوه ملكوه لتحقق الاستيلاء اذ لا يد للعجماء لتظهر عند الخروج من
دارنا والتقييد بالجمل اتفاقي وانما المقصود الدابة كما عبر بها في المحيط وفي المغرب ند البعير نفر ندودا من باب ضرب
قوله وان ابق اليهم قن لا اي لا يملكونه بالاخذ عند ابي حنيفة وقالا يملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده
وقد زالت ولذا لو اخذوه من دار الاسلام ملكوه وله انه ظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا لان سقوط
اعتباره لتحقق يد المولى عليه تمكينا له من الانتفاع وقد زالت يد المولى فظهرت يده على نفسه بالخروج من دارنا
لان سقوط اعتباره وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك بخلاف المتردد في دار الاسلام لان يد المولى
باقية لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يده واذا لم يثبت الملك لهم ياخذه المالك القديم بغير شيء موهوبا كان
او مشتريا او مغنوما قبل القسمة وبعد القسمة يؤدي عوضه من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق
الغانمين وتعذر اجتماعهم وليس له على المالك جعل الابق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه اطلق في المالك

للعتق فيشمل المسلم والذمي فاطلق العتق وهو مقيد بكونه مسلما لانه لو ارتد فابق اليهم فاخذوه ملكوه اتفاقا ولو كان
كافرا من الاصل فهو ذمي تبع لمولاه وفي العبد الذمي اذا ابق قولان ذكره مجد الائمة كذا في فتح القدير وفي شرح الوقاية
الخلاف فيما اذا اخذوه قهرا وقيدوه واما اذا لم يكن قهرا فلا يملكونه اتفاقا انتهى قوله ولو ابق بفرس او متاع
فاشترى رجل كله منهم اخذ العبد مجانا وغيره بالثمن يعني عند الامام وقالا يأخذ العبد وما معه بالثمن اعتبارا
لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد ولا تكون يده على نفسه مانعة من استيلاء الكفار على ما معه
لقيام الرق المانع للملك بالاستيلاء كغيره وفي القاموس المتاع المنفعة والسلعة والاداة وما تمتعت به
من الحوائج انتهى والمراد الثاني هنا قوله وان باع مستامن عبدا مومنا وادخله دارهم او امن عبد ثمه فجاءنا او
ظهرنا عليهم عتق بيان لمسئلتين الاولى ان الحربي اذا دخل دارنا بامان واشترى عبدا مسلما وادخله دار الحرب عتق عند
ابي حنيفة وقالا لا يعتق لان الازالة كانت مستحقة بطريق معين وهو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه فبقي في
يده عبدا ولابي حنيفة ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب فيقام الشرط وهو تباين الدارين مقام العلة
وهو الاعتاق تخليصا له كما يقام مضي ثلاث حيض مقام التفريق فيما اذا اسلمت المراة في دار الحرب فقد يكون
الحربي ملكه في دار الاسلام لان العبد المسلم اذا اشتراه الحربي من دار الاسلام وادخله داره لا يعتق عليه اتفاقا
اما عندهما فظاهر واما عنده فللمانع من عمل المقتضي عمله وهو حق استرداد المسلم وعلى هذا فالسابق لو اسلم
عبد الحربي ولم يهرب الى دار الاسلام حتى اشتراه مسلم او ذمي او حربي في دار الحرب يعتق عنده خلافا لهما لان العتق في
دار الحرب يعتمد زوال القهر الخاص وقد عدم اذ زال قهره الى المشتري فصار كما لو كان في يده وله ان قهره زال حقيقة بالبيع
وكان اسلامه يوجب ازالة قهره عنه الا انه تعذر الخطاب بالازالة فاقيم ماله اثر في زوال الملك مقام الازالة وهو
البيع والتقييد بايمان العبد اتفاقي اذ لو كان ذميا فالحكم كذلك لا يجبر على بيعه ولا يمكن من ادخاله دار الحرب كما في النهاية
الثانية لو اسلم عبد لحربي ثم خرج الينا او ظهر على الدار فهو حر وكذا اذا خرج عبيدهم الى عسكر المسلمين فهم احرار لما
روي ان عبيدا من عبيد الطائف اسلموا وخرجوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقضى بعتقهم وقال هم عتقاء الله
تعالى وقيد بخروجه او ظهورنا لانه لو اسلم ولم يوجد فهو رقيق الى ان يشتريه مسلم او ذمي فيعتق وفي شرح الطحاوي
اذا لم يوجدا لم يعتق الا اذا عرضه المولى على البيع من مسلم او كافر وقيد بعتق العبد قبل المشتري البيع او لم يقبل
لانه لما عرضه فقد رضي بزوال الملك والتقييد بايمانه في دار الحرب اتفاقي اذ لو خرج مراغما لمولاه فامن في دار الاسلام
فالحكم كذلك بخلاف ما اذا خرج باذن مولاه او بامره لحاجة فاسلم في دارنا فان حكمه ان يبيعه الامام ويحفظ ثمنه لمولاه
الحربي لانه لما دخل بامان صارت رقبته داخلة فيه كما لو دخل سيده به وما معه من المال وفي شرح الطحاوي ولا يثبت
ولاء العبد الخارج الينا مسلما لاحد لان هذا عتق حكمي والله سبحانه اعلم

باب المستامن

اخره عن الاستيلاء لان الاستيلاء يكون بالقهر والاستيمان يكون بعد القهر قوله دخل تاجر بامان حرم تعرضه لشيء منهم
اي دخل المسلم دار الحرب بامان وعبر عنه بالتاجر لانه لا يدخل دارهم الا بامان حفظا لماله وانما حرم عليه لانه ضمن
بالاستيمان ان لا يتعرض لهم فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر به ملكهم فاخذ ماله او حبسه
او فعل غيره بعلم الملك ولم يمنعه لانهم هم الذين نقضوا العهد قيد بالتاجر لان الاسير يباح له التعرض وان اطلقوه
طوعا لانه غير مستامن فهو كالمتلصص فيجوز له اخذ المال وقتل النفس دون استباحة الفرج لانه لا يحل الا بالملك
ولا ملك قبل الاحراز بدارنا الا اذا وجد من لم يملكه اهل الحرب من امراته وام ولده فيباح له وطيهن الا اذا وطيهن اهل
الحرب فتجب العدة للشبهة فلا يجوز وطيهن حتى تنقضي عدتهن بخلاف امته الماسورة لا يحل وطيها مطلقا لانها
مملوكة لهم واطلق السبي فشمل النفوس والاموال حتى امة التاجر الماسورة لانها من املاكهم ولا يدخل تحته زوجته
وام ولده ومدبرته لانهن غير مملوكات لهم فيجوز للتاجر التعرض لهن وكذا لو اغار اهل الحرب الذين فيهم مسلمون مستامنون
على طايفة من المسلمين فاسروا ذراريهم فمروا بهم على اولئك المستامنين وجب عليهم ان ينقضوا عهودهم ويقاتلوهم اذا
كانوا يقدرون عليهم لانهم لا يملكون رقابهم فتقريرهم في ايديهم تقرير على الظلم ولم يضمنوا ذلك لهم بخلاف الاموال
لانهم ملكوها بالاحراز وقد ضمنوا لهم ان لا يتعرضوا لاموالهم وكذا لو كان الماخوذ ذراري الخوارج لانهم مسلمون
ومن الفروع النفيسة ما في المبسوط لو اغار قوم من اهل الحرب على اهل الدار التي فيها المسلم المستامن لا يحل له قتال

هولاء الكفار الا ان خاف على نفسه لان القتال لما كان تعريضا لنفسه على الهلاك لا يحل الا لاعلاء كلمة الله وهو اذا لم
يخف على نفسه ليس قتالهم لاعلاء كلمة الله الا اعلاء الكفر انتهى وفي المحيط مسلم دخل دار الحرب بامان فجاء رجل من اهل الحرب بامراته او
ولده او بغنمه او بخادمه قد قهرها يبيعها من المسلم المستامن لا يشتريها منه لان الحربي ان ملكها بالقهر فقد صارت حرة
فاذا باعها فقد باع الحرة ولو قهر حربي بعض احرارهم ثم جاء بهم الى المسلم المستامن فباعهم منه ينظر ان كان الحكم عندهم
ان من قهر منهم صاحبه فقد ملكه جاز الشراء لانه باع المملوك وان لم يملكه لا يجوز لانه باع الحرة قوله فلو اخرج
شيئا ملكه ملكا محظورا فيتصدق به لورود الاستيلاء على مال مباح الا انه حصل بسبب الغدر فاوجب ذلك
خبثا فيه فيؤمر بالتصدق به ومنها ان الحظر لغيره لا يمنع انعقاد السبب على ما بيناه افاد بالحظر مع وجوب التصدق
انه لو كان الماخوذ غدرا جارية لا يحل له وطيها ولا للمشتري منه بخلاف المشتراة شراء فاسدا فان حرمة وطيها
على المشتري خاصة ويحل للمشتري منه لان المنع لثبوت حق البائع في الاسترداد وببيع المشتري انقطع حقه ذلك
لانه باع بيعا صحيحا فلم يثبت له حق الاسترداد ومنها الكراهة للغدر والمشتري الثاني كالاول فيه وفي الولوالجية
مسلم تزوج امراة في دار الحرب وكانت كافرة فاعطى للابصاد قيمتها واضمر في قلبه انه يبيعها فخرج الى دار الاسلام فاراد
بيعها فالبيع باطل وهي حرة يرتد بها اذا اخرجت معه طوعا لان اهل الحرب انما يملكون بالقهر في دار الحرب فاذا لم يقهرها في
دار الحرب وخرجت معه الى دار الاسلام بغير قهر لا تصير ملكا له انتهى وفي فتح القدير واعلم انهم اخذوا في صورة
ما اذا اضمر في نفسه ان يخرجها ليبيعها ولا بد منه لانه لو اخرجها كرها لا لهذا الغرض بل لاعتقاده ان له ان يذهب
بزوجته حيث شاء اذا اوفاها معجل مهرها ينبغي انه لا يملكها انتهى وقيد بالاخراج لانه اذا غصب شيئا في دار الحرب
وجب عليه التوبة وهي لا تحصل الا بالرد عليهم فاشبه المشترى شراء فاسدا كذا في المحيط فان ادانه حربي او ادان حربيا
او غصب احدهما صاحبه وخرج الينا لم يقض بشيء اما الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية وقت الادانة
اصلا ولا وقت القضاء على المستامن لانه ما التزم حكم الاسلام فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل واما
الغصب فلانه صار ملكا للذي غصبه واستولى عليه لمصادفته مالا غير معصوم على ما بينا قيد بالقضاء لان
المسلم يفتى برد المغصوب وان كان لا يحكم عليه به لانه غدر كذا ذكر الشارح وسكت عن الافتاء بقضاء الدين وفي فتح
القدير يفتى بانه يجب عليه قضاء الدين فيما بينه وبين الله تعالى وذكر الشارحون ان الادانة البيع بالدين والاستدانة
الابتياع بالدين وظاهره تخصيصه بالبيع وانه لا يشمل القرض لما في القاموس ادان واستدان وتدين اخذ دينا
والدين ما له اجل وما لا اجل له فقرض واذا اشترى بالدين او باع بالدين صدق انتهى مع انه في الحكم هنا لا فرق بينهما
لان احدهما لو اقرض الاخر في دار الحرب شيئا ثم خرجا لم يقض بشيء قوله وكذلك لو كانا حربيين وفعلا ذلك ثم
استامنا اي الادانة والغصب ثم دخلا دارنا بامان لم يقض بشيء لما بيناه وفي المحيط خرج حربي مع مسلم الى العسكر
فادعى المسلم انه اسيره وقال كنت مستامنا فالقول للحربي الا اذا قامت قرينة لكونه مكتوفا او مغلولا او كان مع عدد من
المسلمين قوله وان خرجا مسلمين قضي بالدين بينهما لا بالغصب اي اسلم الحربيان في دار الحرب ثم خرجا مسلمين بعدما تداينا
او تغاصبا لان المداينة وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما
الغصب فلما بيناه انه ملكه ولا خبث في ملك الحربي حتى يؤمر بالرد وقد قدمنا ان المسلم اذا دخل دارهم بامان فادانه
حربي او غصب منهم شيئا يفتى بالرد وان لم يقض عليه قوله مسلمان مستامنان قتل احدهما صاحبه تجب الدية
في ماله والكفارة في الخطأ تجب الدية في مال القاتل لا على العاقلة سواء كان القتل عمدا او خطأ اما الكفارة فلاطلاق
الكتاب والدية لان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما لا يجب القصاص
لانه لا يمكنه استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة دون الامام او جماعة المسلمين ولم يوجد ذلك في دار الحرب وانما تجب
الدية في ماله في العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفي الخطأ لانه لا قدرة لهم على صيانته مع تباين الدارين والوجوب
عليهم على اعتبار تركها قوله ولا شيء في الاسيرين سوى الكفارة في الخطأ كقتل مسلم ثمة وهذا عند ابي حنيفة
وقالا في الاسيرين الدية في الخطأ والعمد لان العصمة لا تبطل بعارض الاسر كما لا تبطل بعارض الاستيمان وامتنع
القصاص لعدم المنعة وتجب الدية في ماله لما قلنا ولابي حنيفة ان بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا
في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم فبطل الاحراز اصلا وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا
وهو المشبه به في المختصر وخص الخطأ بالكفارة لانه لا كفارة في العمد عندنا والله تعالى اعلم

فصل تاجر استيمان الكافر عن المسلم ظاهر **قوله** لا يمكن
مستامن فيها سنة وقيل له ان اقمت سنة وضع عليك الجزية لان الحربي لا يمكن من اقامة دائمة في دارنا الا باسترقاق
او جزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا فتلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في قطعها قطع الميرة
والجلب وسد باب التجارة ففصلنا بينهما بسنة لانها مدة تجب فيها الجزية فتكون الاقامة لمصلحة الجزية
لانه لو دخل دارنا بلا امان فهو وما معه فيء فان قال دخلت بامان لم يصدق واخذ ولو قال انا رسول فان وجد معه
كتاب يعرف انه كتاب ملكهم بعلامة تعرف ذلك كان امنا فان الرسول لا يحتاج الى امان خاص بل بكونه رسولا يامن وان
لم يعرف فهو زور فيكون هو وما معه فيئا واذا دخل دار الاسلام بلا امان فاخذه واحد من المسلمين لا يختص به
عند ابي حنيفة بل يكون فيئا لجماعة المسلمين وظاهر قولهما انه يختص به ولو دخل الحرم قبل ان يوخذ فعند ابي حنيفة
يوخذ ويكون فيئا للمسلمين وعلى قولهما لا ولكن لا يطعم ولا يسقى ولا يؤوى ولا يخرج كذا في فتح القدير وفي المحيط اذا
دخل دارنا بلا امان فهو فيء عند الامام اخذ قبل الاسلام او بعده وعندهما ان اسلم قبل الاخذ فهو حر ولو رجع
هذا الحربي الى دار الحرب خرج من ان يكون فيئا وعاد حرا ولو قال رجل من المسلمين انا امنته لم يصدق الا ان يشهد
رجلان غيره انه امنه **قوله** فان مكث سنة فهو ذمي اي ان مكث المدة المضروبة فهو ذمي لانه لما اقام بعد تقدم
الامام اليه صار ملتزما الجزية فيصير ذميا والمراد من السنة ما وقته الامام له سواء كان سنة او اقل كالشهر
والشهرين وظاهر ما في الكتاب ان قول الامام له ما ذكر شرط لكونه ذميا فلو مكث قبل مقال الامام له سنة لا يكون
ذميا وبه صرح العتابي فقال لو اقام سنين من غير ان يتقدم الامام اليه فله الرجوع قبل ولفظ المبسوط يدل على
خلافه والاوجه الاول كما في فتح القدير ودل كلامه انه لا جزية عليه في حول المكث لانه انما صار ذميا بعده فيجب في حول
الثاني الا ان يكون شرط عليه انه ان مكث سنة اخذها منه وقد ذكروا ان من احكام الذمي جريان القصاص بينه وبين المسلم
وضمان المسلم قيمة خمره وخنزيره اذا اتلفه ووجوب الدية عليه اذا قتله خطا ووجوب كف الاذى عنه حتى قال في فتح
القدير تحرم غيبته كما تحرم غيبة المسلم وفي فتح القدير واذا رجع الى دار الحرب لا يمكن ان يرجع معه بسلاح اشتراه من
دار الاسلام بل بالذي دخل به فانه باع سيفه واشترى به قوسا ونشابا او رمحا لا يمكن منه وكذا لو اشترى سيفا احسن منه
فان كان مثل الاول او دونه مكن ولو مات المستامن في دارنا وقفنا ماله لورثته فاذا قدموا وبرهنوا اخذوه ولو كان الشهود
اهل ذمة واخذ منهم كفيل ولا يقبل كتاب ملكهم **قوله** فلم يترك ان يرجع اليهم اي لا يمكن المستامن بعد الحول من الرجوع
الى اهل الحرب لان عقد الذمة لا ينقض لكونه خلفا عن الاسلام كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه
مضرة بالمسلمين وظاهره انه لا يمكن من العود الى دار الحرب للتجارة او لقضاء حاجة ولو بعدت المدة وهو يقتضي منع الذمي
من دخول دار الحرب **قوله** كما لو وضع عليه الخراج اي فلا يمكن من العود الى دار الحرب لان خراج الارض بمنزلة خراج الراس
فاذا التزمه صار ملتزما المقام في دارنا قيد بوضعه لان بمجرد الشرا لا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة وصححه الشارح
وهو ظاهر الرواية كما في السراج الوهاج وفسر في النهاية وضعه بالتوظيف عليه وفي فتح القدير والمراد بوضعه الزامه
به واخذه منه عند حلول وقته وهو بمباشرة السبب وهو زراعتها او تعطيلها مع التمكن منها اذا كانت في ملكه او زراعتها
بالاجارة وهي في ملك غيره اذا كان خراج مقاسمة فانه يوخذ منه لا من المالك فيصير به ذميا بخلاف ما اذا كان على المالك
ولا نظن بوضع الامام وتوظيفه ان يقول وظفت على هذه الارض الخراج ونحوه لان الامام قط لا يقوله بل الخراج من حين
استقر وظيفة للارض يستمر على كل من صارت اليه واستمرت في يده انتهى واطلق في وضع الخراج فشمل جميع اسباب الزراعة
فلو استعارها من ذمي صار المستعير ذميا وفي التاتارخانية اذا اشترى المستامن ارض خراج فغصبت منه فان زرعها
الغاصب لا يصير المستامن ذميا والا فهو ذمي لوجوبه عليه والصحيح انه يصير ذميا في الوجهين وفي السراج لو زرع الحربي
ارضه الخراجية فاصاب الزرع افة لا يصير ذميا لعدم وجوب الخراج وفي الهداية واذا لزمه خراج الارض فبعد
ذلك تلزمه الجزية لسنة مستقبلة لانه يصير ذميا بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه **قوله** او نكحت ذميا
يعني فلا تمكن من الرجوع اليهم لانها التزمت المقام تبعا للزوج فتكون ذمية فيوضع الخراج على ارضها وتقييده الزوج
بالذمي ليفيد انها تصير ذمية اذا نكحت مسلما بالاولى كما في فتح القدير لان الكلام فيما اذا كانت كتابية كما في التاتارخانية
وافاد باضافة النكاح اليها انه بمعنى العقد فتصير ذمية بمجرده من غير توقف على الدخول كما اشار اليه الشارح
وظاهر كلام المصنف ان النكاح حادث بعد دخولها دارنا وهو ليس بشرط فلو قال او صار لها زوج ذمي او مسلم

لكان اولى ليشمل ما اذا دخل المستامن بامراته دارنا ثم صار الزوج ذميا فليس لها الرجوع وكذا لو اسلم وهي كتابية بخلاف
ما اذا اسلم وهي مجوسية وليشمل ما اذا تزوج مستامن مستامنة في دارنا ثم صار الرجل ذميا ولو اسلم وهي كتابية
ثم انكرت اصل النكاح فاقام الزوج بينة من المسلمين او من اهل الذمة على اصل النكاح او اقرارها به في دارنا قبلت
ومنعت من اللحاق كما لو اقرت بين يدي القاضي كذا ذكره السرخسي وذكر السند وابي انها تقبل مطلقا كذا في
التاتارخانية **قوله** لا عكسه اي لا يصير المستامن ذميا اذا نكح ذمية لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما
المقام وكذا لو دخلا الينا بامان فاسلمت فله ان يرجع الى دار الحرب وفي التاتارخانية لو طالبته بصداقها فان كان تزوجها
في دار الاسلام فلها ان تمنعه الرجوع حتى يوفيها مهرها وان كان تزوجها في دار الحرب فليس لها ذلك انتهى ويعلم منه حكم
الدين الحادث في دارنا بالاولى وظاهره انها اذا منعته للمهر فلم يقدر على وفائه حتى مضى حول كان ذميا وفي التاتارخانية لو
ان جندا من اهل الشرك او قوما من اهل الحصن استامنوا وهم في معمعة القتال فامنهم وصاروا في ايدي المسلمين فارادوا
ان ينصرفوا الى مامنهم في دار الحرب لم يتركوا وصاروا ذمة انتهى وقد تقدم في الهداية في اخر كتاب الطلاق انه جعل الحربي
بالتزوج في دار الاسلام ذميا فهو مناقض لما ذكره هنا وقدمنا جوابه **قوله** فان رجع اليهم وله وديعة عند مسلم او
ذمي او دين حل دمه اي فان رجع المستامن الى دار الحرب فقد جاز قتله لانه ابطل امانه بالعود اليها وظاهره انه لا فرق
بين كونه قبل الحكم بكونه ذميا او بعده لان الذمي اذا لحق بدار الحرب صار حربيا كما سياتي وجواز قتله بعوده ليس موقوفا
على كونه له دين او وديعة فلو اسقطه لكان اولى **قوله** فان اسر او ظهر عليهم سقط دينه وصارت وديعته فيئا
وان قتل ولم يظهر او مات فقرضه ووديعته لورثته بيان لحكم امواله المتروكة في دار الاسلام اذا رجع الى دار الحرب فان
امانه بطل في حق نفسه فقط واما في حق امواله التي في دارنا فباق ولهذا يرد عليه ماله وعلى ورثته من بعده وفي السراج
لو بعث من ياخذ الوديعة والقرض وجب التسليم اليه وحاصل المسئلة خمسة اوجه فيء لانه يسقط دينه وتصير
وديعته غنيمة الاول ان يظهروا على الدار وياخذوه الثاني ان يظهروا على الدار ويقتلوه الثالث ان ياخذوه مسبيا
من غير ظهور فقوله فان اسر بيان للثالث وقوله او ظهر عليهم بيان للاولين لانه اعم من ان يقتلوه او لا لكنه شامل لما
اذا ظهر عليهم وهرب فان ماله يبقى له كما سياتي فلا بد من التقييد في الظهور عليهم بان ياخذوه او يقتلوه وانما صارت
وديعته غنيمة لانها في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه وانما سقط الدين لان اثبات اليد عليه
بواسطة المطالبة وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به فيسقط وينبغي ان يكون العين المغصوبة
منه كدينه لعدم المطالبة وليست يد الغاصب كيده ولم يذكر المصنف حكم الرهن قالوا والرهن للمرتهن بدينه عند
ابي يوسف وعند محمد يباع ويستوفي دينه والزيادة فيء للمسلمين وينبغي ترجيحه لان ما زاد على قدر الدين في حكم الوديعة
وهي فيء ولو قال المصنف وصار ماله فيئا لكان اولى لانه لا يخص الوديعة لان ما عند شريكه ومضاربه وما في بيته
في دارنا كذلك وفي وجهين يبقى ماله على حاله فياخذه ان كان حيا او ورثته ان مات الاول ان يظهروا على الدار فيهرب
الثاني ان يقتلوه ولم يظهروا على الدار او يموت لان نفسه لم تصر مغنومة فكذلك ماله ولو عبر بالدين بدل القرض
لكان اولى ليشمل سائر الديون **ثم اعلم** ان ماله وان كان غنيمة لا يخمس وانما يصرف كما يصرف الخراج والجزية لانه
ماخوذ بقوة المسلمين من غير قتال بخلاف الغنيمة لانه مملوك بمباشرة الغانمين وبقوة المسلمين وفي التاتارخانية
وديعته فيء لجماعة المسلمين عند ابي يوسف وقال محمد تكون فيئا للسرية التي اسرت الرجل وتعتق مدبرته التي في
دارنا وام ولده باسره وفي المغرب ظهر عليه غلب وظهر على اللص غلبه انتهى فينبغي ضبط المختصر بالبناء للمجهول كما لا يخفى
ولم ار حكم ما اذا كان على المستامن دين لمسلم او ذمي ادانه له في دارنا ثم رجع ولا يخفى انه باق لبقاء المطالبة وينبغي
ان يوفى من ماله المتروك ولو صارت وديعته فيئا **قوله** وان جاءنا حربي بامان وله زوجة ثم وولد ومال عند مسلم
وذمي وحربي فاسلم هنا ثم ظهر عليهم فالكل فيء بيان لحكم ما ترك المستامن في دار الحرب ثم صار من اهل دارنا اما باسلامه
او بصيرورته ذميا فتقييده باسلامه في المختصر ليفهم منه حكم الاخر بالاولى اما المراة واولاده الكبار فلانهم حربيون
كبار وليسوا باتباع وكذلك ما في بطنها لو كانت حاملا لما قلنا انه حربي واما اولاده الصغار فلان الصغير انما يتبع
اباه في الاسلام عند اتحاد الدار ومع تباين الدارين لا يتحقق ولذا اطلق في الولد ليشمل الكبير والصغير والجنين
ولو سبي الصبي في هذه المسئلة وصار في دار الاسلام فهو مسلم تبعا لابيه لانهما اجتمعا في دار واحدة بخلاف ما
قبل اخراجه وهو فيء على كل حال واما امواله فلانها لا تصير محرزة باحراز نفسه لاختلاف الدارين ففي الكل

غنيمة وعم المودع لعدم الفرق فان قلت قوله عليه السلام عصموا مني دماءهم واموالهم مخالفة قلت هذا باعتبار
الغلبة يعني المال الذي في يده وما هو في معناه بالعرف لان مراد الشرع بناء الحكم على الغلبة كذا في البناية قوله
وان اسلم ثمة فجاء فظهر عليهم فولده الصغير حر مسلم وما اودعه عند مسلم او ذمي فهو له وغيره في بيان حكم من ولد الحربي
اذا اسلم في دار الحرب وجاء الينا مسلما وترك امواله واولاده ثم ظهرنا على اهل الحرب اما الولد الصغير فهو تبع لابيه
حين اسلم اذ الدار واحدة فكان حرا مسلما وما كان من وديعة له عند مسلم او ذمي فهو له لانه في يد محترمة ويده كيده
وما سوى ذلك فهو فيء اما المراة واولاده الكبار فلما قلنا واما المال الذي في يد الحربي فلانه لم يصر معصوما لان يد
الحربي ليست يدا محترمة ويشمل غيره العين المغصوبة في يد المسلم او الذمي فيكون فيئا لعدم النيابة كذا في فتح القدير
قوله ومن قتل مسلما خطأ لا ولي له او حربيا جاءنا بامان فاسلم فديته على عاقلته للامام لانه قتل نفسا معصومة
خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له لا انه يملكه الامام بل يوضع
في بيت المال وهو المقصود من ذكرهما منا والا فحكم القتل الخطأ معلوم ولذا لم ينص على الكفارة لما سيأتي في الجنايات
فانه لا ولي له ولو اقتصر على المسألة الاولى لشملت الثانية لان الحربي اذا اسلم في دارنا ولم يكن معه وارث فانه لا ولي
له وان كان له اولاد في دار الحرب وفي العمد القتل او الدية لا العفو اي لو قتل من لا ولي له عمدا خير الامام ان شاء قتله
وان شاء اخذ الدية لبيت المال لان النفس معصومة والقتل عمد والولي معلوم وهو السلطان لانه ولي من لا ولي له
كما في الحديث واخذه الدية بطريق الصلح برضا القاتل لان موجب العمد هو القود عينا وهذا لان الدية وان كان انفع
للمسلمين من قتله لكن قد تعود عليهم منفعة اخرى هي انزجار امثاله عن قتل المسلمين وليس للامام العفو لان الحق للعامة
وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض ويشمل كلامه اللقيط فان قتل خطأ فالدية للامام فان قتله
الملتقط او غيره وان قتل عمدا خير كما في الكتاب وهو قولهما وقال ابو يوسف ليس له القصاص لانه لا يخلو عن الوارث
غالبا او هو محتمل فكان فيه شبهة وهو يسقط بها ولهما ان المجهول الذي لا يمكن الوصول اليه ليس بولي لان الميت لا
ينتفع به فصار كالعدم فتنتقل الولاية الى السلطان كما في الارث كذا ذكره الشارح وهو يفيد ان من لا وارث له
معلوم فارثه لبيت المال وان احتمل ان يكون له وارث وكذا من لا وارث له ظاهرا اذا اوصى بجميع ماله لاجنبي فانه يعطى
كل ماله له وان احتمل مجيء وارث لكن يعد الثاني كما لا يخفى

باب العشر والخراج والجزية

بيان لما يؤخذ من الذمي بعد بيان ما يصير به ذميا وذكر العشر تتميم للوظائف المالية وقدمه لما فيه من معنى العبادة
والعشر بضم العين واحد العشرة والخراج اسم لما يخرج من غلة الارض والغلام ثم سمي ما ياخذه السلطان خراجا يقال
ادى فلان خراج ارضه قوله ارض العرب وما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين الغانمين عشرية اما ارض
العرب فلان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين لم ياخذوا الخراج من ارض العرب وتعقبه في الغاية
بانه ليس له اصل في كتب الحديث ولم يجب عنه وجوابه ان العدم لا يحتاج الى اصل لانه لو اخذ منهم الخراج لنقل ولما
لم ينقل دل على عدمه ولانه بمنزلة الفيء فلا يثبت في اراضيهم كما لا يثبت في رقابهم وهذا لان وضع الخراج من شرطه
ان يقر اهلها على الكفر كما في سواد العراق ومشركوا العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وذكر في المغرب معزيا
الى كتاب العشر والخراج ابو يوسف في الامالي حد ارض العرب ما وراء حد ارض الكوفة الى اقصى صخرة باليمن
وعن محمد من عدن ابين الى الشام وما والاها وفي شرح القدوري قال الكرخي هي ارض الحجاز وتهامة واليمن ومكة
والطائف والبرية يعني البادية قال وقال محمد ارض العرب من العذيب الى مكة وعدن ابين الى اقصى حجر باليمن
بمهرة ومنه العبارات مما لم اجده في كتب اللغة وقد ظهر ان من روى الى حجر بالسكون وفسره بالجانب فقد حرف ولو وقع
صخرة به فقد وكانهما ذكرا ذلك تاكيدا للتحديد والا فهو عنه مندوحة انتهى ما في المغرب وجزيرة العرب بمعنى
ارضها ومحالها وفي البناية العذيب بضم العين المهملة وفتح الذال المعجمة وبالباء الموحدة ماء لتميم والحجر بمعنى
الصخر ومهرة بفتح الهاء والسكون اسم رجل وقيل اسم قبيلة ينسب اليها الابل المهرية وسمي ذلك المقام به فكون
مهرة بدلا من قوله باليمن انتهى واما اذا اسلم اهلها او فتحت قهرا او قسمت بين الغانمين فلان الحاجة الى ابتداء التوظيف
على المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا هو اخف حيث يتعلق بنفس الخارج والعنوة بالفتح
القهر كذا في المغرب قوله والسواد وما فتح عنوة واقر اهله عليه او فتح صلحا خراجية اما السواد فالمراد

به سواد العراق فلان عمر رضي الله عنه وضع عليه الخراج بمحضر من الصحابة وهو اشهر من ان ينقل فيه اثر معين
وفي البناية المراد بالسواد القرى به صرح التمرتاشي وسمي السواد لخضرة اشجاره وزروعه وقال الاتراري المراد من
السواد المذكور سواد الكوفة وهو سواد العراق وحده من العذيب الى عقبة حلوان عرضا ومن العلث الى عبادان
طولا واما سواد البصرة فالاهواز وفارس انتهى وتقدم ضبط العذيب وحلوان بضم الحاء اسم بلد والعلث بفتح
العين المهملة وسكون اللام وبالثاء المثلثة قرية موقوفة على العلوية على شرقي دجلة وهو اول العراق وعبادان
بتشديد الباء الموحدة حصن صغير على شط البحر وفي المثل ما وراء عبادان قرية وفي شرح الوجيز طول سواد العراق
مائة وستون فرسخا وعرضه ثمانون فرسخا ومساحته ستة وثلاثون الف الف جريب كذا في البناية واما ما اقر
اهلها عليها سواء فتحت قهرا او صلحا فلان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به ويلحق بما اقر اهله عليه
ما نقل اليها غير اهلها من الكفار فانها خراجية كما ذكره الاسبيجابي واطلق المصنف فيما اقر اهله عليه تبعا للقدوري
وقيده في الجامع الصغير على ما في الهداية بان يصل اليها ماء الانهار لتكون خراجية وما لم يصل اليها ماء الانهار
واستخرج منها عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالاراضي النامية ونماؤها بمائها فيعتبر السقي بماء العشر او
بماء الخراج انتهى وهو مشكل لانا نقطع بان الارض التي اقر اهلها عليها لو كانت تسقى بعين او بماء السماء لم تكن الا خراجية
لان اهلها كفار والكفار لو انتقلت اليهم ارض عشرية ومعلوم ان العشرية تسقى بعين او بماء السماء لا تبقى على العشرية
بل تصير خراجية في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فكيف يبتدأ الكافر بتوظيف العشر ثم كونها عشرية
عند محمد اذا انتقلت اليه كذلك اما في الابتداء فهو ايضا يمنعه والعبارة التي نقلها عن الجامع في غاية البيان
ليست كما في الهداية وقد اطال المحقق في فتح القدير في تقريره ثم قال والحاصل ان التي فتحت عنوة ان اقر الكفار عليها
لا يوظف عليهم الا الخراج ولو سقيت بماء المطر وان قسمت بين المسلمين لا يوظف الا العشر وان سقيت بماء الانهار
واذا كان كذلك فالتفصيل في الارض المحياة التي لم تقسم ولم يقر اهلها بان احياها مسلم فان وصل اليها ماء الانهار
فهي خراجية او ماء عين ونحوه فعشرية انتهى وفي التبيين ان التفصيل في حق المسلم اما الكافر فيجب عليه الخراج من
اي ماء سقى لان الكافر لا يبتدأ بالعشر فلا يأتي فيه التفصيل في حالة الابتداء اجماعا الى اخره ومعنى قوله واقر اهلها
عليها ان الامام اقرهم على ملكهم للاراضي قال في الهداية وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم
فيها وفي التاتارخانية فان اسلموا سقطت الجزية عن رؤوسهم ولا يسقط الخراج عن اراضيهم انتهى واذا باعها انتقلت
من الخراج وكذا اذا مات انتقلت الى ورثته كذلك واذا وقفها مالكها بقي الخراج على حاله كما صرحوا بوجوبه في ارض
الوقف وارض الصبي والمجنون وفي الهداية ان عمر رضي الله عنه وضع على مصر الخراج حين فتحها عمرو بن العاص
وكذا اجتمعت الصحابة على وضع الخراج على الشام انتهى وفي فتح القدير ان الماخوذ الان من اراضي مصر انما هو بدل اجارة
لا خراج الا ترى ان الاراضي ليست مملوكة للزراع وهذا بعدما قلنا ان ارض مصر خراجية والله اعلم كانه لموت
المالكين شيئا فشيئا من غير اخلاف ورثة فصارت لبيت المال وينبغي على هذا ان لا يصح بيع الامام ولا شراؤه من
وكيل بيت المال لشيء منها لان نظره في مال المسلمين كنظره في مال اليتيم فلا يجوز له بيع عقاره الا لضرورة عدم
ما ينفعه سواه فلذا كتبت في فتوى رفعت الي في شراء السلطان الاشرف برسباي لارض من وكيل نظر بيت المال
هل يجوز شراؤه منه وهو الذي ولاه فكتبت اذا كان بالمسلمين حاجة والعياذ بالله جاز ذلك انتهى كانه اجاب
لا يجوز كما لا يخفى وهو مبني على قول المتقدمين اما على قول المتاخرين المفتى به لا يختص جواز بيع عقار اليتيم فيما ذكر
بل فيه وفيما اذا كان على الميت دين لا وفاء له الا منه او رغب فيه بضعف قيمته وكذلك نقول للامام بيع العقار
لغير حاجة اذا رغب فيه بضعف قيمته على المفتى به وهذه المسألة مهمة وقع النزاع فيها في زماننا في تفتيش
وقع من ناسب مصر على الرزق في سنة ثمان وستين وتسعمائة حتى ادعى بعضهم بان المبايعات للاراضي من بيت المال
غير صحيحة ليتوصل بذلك الى ابطال الاوقاف والخيرات وهو مردود بما ذكرناه ثم قدم بعد ذلك بيسير نحو
ولاة السلطنة امر الاوقاف فطلبا ان يحدث على اراضي الاوقاف خراجا متمسكا بان الخراج واجب في ارض الوقف
وهو مردود عليه بما قلناه عن المحقق ابن الهمام من ان الخراج ارتفع عن اراضي مصر لما ان الماخوذ منها اجرة فصارت
الاراضي بمنزلة دور السكنى لعدم من يجب عليه الخراج فاذا اشتراها انسان من الامام بشرطه شراء صحيحا ملكها
ولا خراج عليها فلا يجب عليه الخراج لان الامام قد اخذ البدل للمسلمين فاذا وقفها وقفها سالمة عن المؤن فلا يجب

الخراج فيها وتمامه فيما كتبناه في الرسالة المسماة بالتحفة المرضية في الأراضي المصرية **قوله** ولو أحيى أرضا مواتا
يعتبر قربه أي لو أحيى المسلم والمراد بالقرب أنها إن كانت بقرب أرض الخراج فهي خراجية وإن كانت بقرب أرض العشر فهي عشرية
وهذا عند أبي يوسف لأن ما قرب من الشيء أخذ حكمه كفناء الدار لصاحبها الانتفاع به وإن لم يكن ملكا له ولذا لا يجوز إحياء
ما قرب من العامر واعتبر محمد الماء فإن أحياها بماء الخراج فهي خراجية وإلا فعشرية قيد بالمسلم لأن الكافر يجب عليه الخراج
مطلقا كذا في الشرح وقدمناه **قوله** والبصرة عشرية نص عليها لأن مقتضى ما سبق أن تكون خراجية لأنها من حيز
أرض الخراج لكن ترك القياس بإجماع الصحابة على توظيف العشر عليها كذا في غاية البيان وفيه نظر لأن الحيز إنما يعتبر في الأرض
المحياة والبصرة لم تكن محياة وإنما فتحت عنوة فقياس ما مضى أن تكون خراجية كما أشار إليه في التبيين كما خرج عن القياس
مكة المشرفة فإن القياس وضع الخراج عليها لكونها فتحت عنوة ومع ذلك لم يوظف صلى الله عليه وسلم الخراج عليها
تعظيما لها ولأهلها فكما لا رق على العرب فكذلك لا خراج على أراضيهم كذا في البناية **قوله** وخراج جريب صلح للزراعة
صاع ودرهم وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم والنخل المتصل عشرة دراهم بيان للخراج الموظف وهذا هو
المنقول عن عمر رضي الله عنه فإنه بعث عثمان بن حنيف حتى مسح سواد العراق وجعل حذيفة رضي الله عنه مشرفا فمسح
فبلغ ستا وثلاثين ألف ألف جريب ووضع على ذلك ما قلناه وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير
فكان إجماعا منهم ولأن المؤن متفاوتة فالكرم أخفها مؤنة والمزارع أكثرها مؤنة والرطاب بينهما والوظيفة تتفاوت
بتفاوتها فجعل الواجب في الكرم أعلاها وفي الزرع أدناها وفي الرطبة أوسطها والجريب أرض طولها ستون ذراعا
وعرضها كذلك لكن اختلف في الذراع ففي كتب الفقه أنه سبع قبضات وهو ذراع كسرى يزيد على ذراع العامة
بقبضة وفي المغرب أنه ست قبضات والقبضة أربع أصابع انتهى وفي الكافي فيما قيل الجريب يتقدر في ستين حكاية
عن جريبهم في أراضيهم وليس بتقدير لازم في الأراضي كلها بل جريب الأرض يختلف باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلدة
بتعارف أهله انتهى وهذا يقتضي أن يعتبر في مصر الفدان فإنهم لا يعرفون غيره لكن ما في الكافي مردود والمعول عليه
ما ذكرنا من التقدير كما في فتح القدير وقيد بصلاحيته لأنه لا شيء في غير الصالح لها وأطلقه فشمل ما زرعه صاحبه
في السنة مرة أو مرارا أو لم يزرعه ولم يذكر هنا تقدير الصاع للاكتفاء بما قدمه في صدقة الفطر من أنه ثمانية أرطال
وأطلقه فشمل كل ما زرع فيه فيؤخذ قفيز مما زرع حنطة أو شعيرا أو عدسا أو ذرة وهو الصحيح ولم يقيد الدرهم
للاكتفاء بما ذكره في الزكاة من أن العشرة منها بوزن سبعة مثاقيل وذكر العيني أنه يعطى الدراهم من أجود النقود
والرطبة بفتح الراء الإسفست الرطب والجمع رطاب وفي كتاب العشر البقول غير الرطاب فإنما البقول مثل الكراث
والرطاب هو القثاء والبطيخ والباذنجان وما يجري مجراه والأول هو المذكور فيما عندي من كتب اللغة فحسب كذا في المغرب
وفي العيني الرطبة البرسيم انتهى وينبغي أن يقيد بما في كتاب العشر كما لا يخفى وأفاد المصنف أنه لا يؤخذ من الرطبة شيء
من الخارج وقيد بالاتصال لأنه لو كانت متفرقة في جوانب الأرض ووسطها مزروعة فلا شيء فيها وكذا لو غرس أشجارا
غير مثمرة ولو كانت الأشجار ملتفة لا يمكن زراعة أرضها فهي كرم ذكره في الظهيرية وفي شرح الطحاوي لو أنبت أرضه
كرما فعليه خراجها إلى أن يطعم فإذا أطعم فإن كان ضعف وظيفة الكرم ففيه وظيفة الكرم وإن كان أقل فنصفه
إلى أن ينقص عن قفيز ودرهم فإن نقص فعليه قفيز ودرهم انتهى وفي البناية المتصل ما يتصل بعضه ببعض على وجه
تكون كل الأرض مشغولة بها وفي النهاية وفي ديارنا وظفوا من الدراهم في الأراضي كلها وترك كذلك لأن التقدير يجب أن
يكون بقدر الطاقة من أي شيء كان انتهى **قلت** وكذا في غالب أراضي مصر لا يؤخذ خراجها إلا دراهم بخلاف أراضي الصعيد
فإن غالب خراجها قمح ولم يذكر المصنف ما سوى ذلك من الأصناف كالزعفران والبستان وغيره لأنه يوضع عليها بحسب
الطاقة لأنه ليس فيه توظيف عمر رضي الله عنه وقد اعتبر في ذلك الطاقة فنعتبرها فيما لا توظيف فيه قالوا ونهاية
الطاقة أن يبلغ الواجب نصف الخارج لا يزاد عليه لأن التنصيف عين الإنصاف فلما كان لنا أن نقسم الكل بين الغانمين
والبستان كل أرض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة وأشجار ولم يذكر المصنف خراج المقاسمة لظهوره فإذا من الإمام
عليهم جعل على أراضيهم نصف الخارج أو ثلثه أو ربعه قال في السراج الوهاج لا يزاد على النصف ولا ينقص عن
الخمس **قوله** وإن لم تطق ما وظف نقص بخلاف الزيادة أي وإن لم تطق الأرض ما جعل عليها من الخراج الموظف
السابق نقص عنها ما لا تطيقه وجعل عليها ما تطيقه بخلاف الزيادة على ما وظف عمر رضي الله عنه فإنها
لا تجوز وإن أطاقتها الأرض لقول عمر رضي الله عنه لعامليه لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق فقالا لا بل حملناها

ما تطيق ولو زدنا لأطاقت وهو دال على ما ذكرناه من الأمرين وأطلقه فشمل الأراضي التي صدر التوظيف فيها من عمر
أو من إمام بمثل وظيفة عمر وهو مجمع عليه وما إذا أراد الإمام توظيف الخراج على أرض ابتداء أو زاد على وظيفة عمر رضي
الله عنه فإنه لا يجوز عند أبي حنيفة وهو الصحيح لأن عمر رضي الله عنه لم يزد لما أخبر بزيادة الطاقة كذا في الكافي
ومعناه أن الأرض التي فتحت بعد الإمام عمر رضي الله عنه لو كانت تزرع الحنطة فأراد أن يضع عليها درهمين وقفيزا
وهي تطيقه ليس له ذلك ومعنى عدم الإطاقة أن الخارج منها لم يبلغ ضعف الخراج الموظف فينقص منه إلى نصف
الخارج كذا أفاده في الخلاصة وظاهر الكتاب أن النقصان عند الإطاقة لا يجوز وليس كذلك فقد نقل في البناية
عن الكافي أنه إذا جاز النقصان عند قيام الطاقة فعند عدم الطاقة بالطريق الأولى **قوله** ولا خراج إن غلب على
أرضه الماء أو انقطع أو أصاب الزرع آفة لأنه فات التمكن من الزراعة وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج وفيما
إذا اصطلم الزرع آفة فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا في جميع الحول شرط كما في الزكاة أو يدار الحكم على
الحقيقة عند خروج الخارج أطلقه فشمل ذهابه بكل الخارج أو بعضه وهو مقيد بالأول أما في الثاني فقال محمد
إن بقي مقدار الخراج ومثله بأن بقي مقدار درهمين وقفيزين يجب الخراج وإن بقي أقل من مقدار الخراج يجب نصفه
قال المشايخنا والصواب في هذا أن ينظر أولا إلى ما أنفق هذا الرجل في هذه الأرض ثم ينظر إلى الخارج فيحتسب ما
أنفق أولا من الخارج فإن فضل منه شيء أخذ منه بمقدار ما بينا وما ذكره في الكتاب أن الخراج كذا في الفوائد وأطلق
الآفة وهو مقيد بالآفة السماوية التي لا يمكن الاحتراز عنها كالغرق والاحتراق وشدة البرد أما إذا كانت غير سماوية
كالقردة والسباع والأنعام ونحو ذلك لا يسقط الخراج وقال بعضهم يسقط والأول أصح وذكر شيخ الإسلام
أن هلاك الخارج قبل الحصاد مسقط كذا في السراج الوهاج ومنه يعلم أن الدودة والفأرة إذا أكلا الزرع
لا يسقط الخراج وقيد بالزرع وهو اسم للقائم لأنه لو هلك بعد الحصاد لا يسقط كما أشار إليه شيخ الإسلام
وقيد بالخراج لأن الأجرة لا تسقط بالأولين وأما بالثالث فذكر الولوالجي في فتاواه إذا استأجر أرضا للزراعة سنة
ثم اصطلم الزرع آفة قبل مضي السنة فما وجب من الأجر قبل الاصطلام لا يسقط وما وجب بعد الاصطلام
يسقط لأن الأجر إنما يجب بإزاء المنفعة شيئا فشيئا فما استوفى من المنفعة وجب عليه الأجر وما لم يستوف فاتت
العقد في حقه وفي بعض الروايات لا يسقط شيء والاعتماد على ما ذكرنا وفرق بين هذا وبين الخراج فإنه يسقط
انتهى قال شمس الأئمة وما أخذ من سير الأكاسرة أنهم إذا أصاب زرع بعض الرعية آفة عوضوا له ما أنفق في الزراعة من
بيت مالهم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح وإذا لم يعطه الإمام شيئا فلا أقل من أن لا يغرمه الخراج
انتهى **قوله** وإن عطلها صاحبها أو أسلم أو اشترى مسلم أرض خراج يجب أي الخراج أما الأول فلأن التمكن كان
ثابتا وهو الذي فوته قالوا من انتقل إلى أخس الأمرين من غير عذر فعليه خراج الأعلى لأنه هو الذي ضيع الزيادة
كما إذا كان صالحة للزعفران فزرع شعيرا وهذا يعرف ولا يفتى به كيلا تجترئ الظلمة على أخذ أموال الناس لأنا لو أفتينا بذلك
يدعي كل ظالم في أرض ليس شأنها هذا أنها كانت تزرع الزعفران فيأخذ خراجه فيكون ظلما وعدوانا وقيد بكونه المعطل
لأنه لو منعه إنسان من الزراعة لا يجب عليه الخراج لعدم التمكن وقيد بالخراج الموظف لأن كلامه فيه لأنه لو كان خراج
خراج مقاسمة فلا شيء عليه بالتعطيل كذا في السراج الوهاج وأشار بنسبة التعطيل إليه إلى أنه كان متمكنا من
زراعتها ولم يزرع فلو عجز المالك عن الزراعة لعدم قوته وأسبابه فللإمام أن يدفعها إلى غيره مزارعة ويأخذ الخراج
من نصيب المالك ويمسك الباقي للمالك وإن شاء أجرها وأخذ الخراج من الأجرة وإن شاء زرعها بنفقة بيت المال
فإن لم يتمكن من ذلك ولم يجد من يقبل ذلك باعها وأخذ من ثمنها الخراج وهذا بلا خلاف وعن أبي يوسف يدفع للعاجز
كفايته من بيت المال ليعمل فيها قرضا وفي جمع التفاريق باع أرضا خراجية فإن بقي من السنة مقدار ما يتمكن المشتري
من الزراعة فالخراج عليه وإلا فعلى البائع كذا في البناية وقدمنا أن أرض مصر الآن ليست خراجية إنما هي أجرة
فلا شيء على الفلاح لو عطلها ولم يكن مستأجرا لها ولا جبر عليه بسببها وبه علم أن بعض المزارعين إذا ترك الزراعة
وسكن في مصر فلا شيء عليه فما يفعله بعض الظلمة من الإضرار به حرام خصوصا إذا أراد الاشتغال بالقرآن والعلم
كمجاوري الجامع الأزهر وأما الثاني وهو أن من أسلم من أهل الخراج فإنه يؤخذ منه الخراج على حاله لأن فيه معنى المؤنة
فيعتبر مؤنة في حال البقاء فأمكن بقاؤه على المسلم وأما الثالث وهو ما إذا اشترى مسلم من ذمي أرض خراج فلما قلنا
وقد صح أن الصحابة رضي الله عنهم اشتروا أراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها فدل على جواز الشراء وأخذ الخراج وأدائه

المسلم من غير كراهية **قوله** ولا عشر في خارج أرض الخراج لقوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم
كما رواه أبو حنيفة في مسنده ولأن أحدا من أئمة العدل والجور لم يجمع بينهما وكفى بإجماعهم حجة ولأن الخراج يجب في أرض
فتحت عنوة وقهرا والعشر في أرض أسلم أهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في أرض واحدة وسببهما الحقيقة واحد وهو
الأرض النامية إلا أنه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان إلى الأرض وعلى هذا الخلاف الزكاة
مع أحدهما والحد والعقر والجلد والنفي والرجم وزكاة التجارة وصدقة الفطر والقطع والضمان كذا في السراج
الوهاج وكذا التيمم مع الوضوء وكذا الحبل مع الحيض والحيض مع النفاس **فروع** لا يتكرر الخراج بتكرر الخارج
في سنة إذا كان موظفا وإن كان خراج مقاسمة تكرر لتعلقه بالخارج حقيقة كالعشر ولو وهب السلطان للإنسان
خراج أرضه جاز عند أبي يوسف وقال محمد لا يجوز والفتوى على قول أبي يوسف إن كان صاحب الأرض مصرفا له ولو
ترك له عشر أرضه لا يجوز بالإجماع ويخرجه بنفسه ويعطيه للفقراء

فصل في الجزية

الجزية لو وضعت بتراض لا يعدل عنها لأن الموجب هو التراضي فلا يجوز التعدي إلى غير ما وقع عليه التراضي وقد
صالح عليه السلام بني نجران على ألف ومائتي حلة والجزية اسم لما يؤخذ من أهل الذمة والجمع جزى كاللحية واللحى لأنها
تجزي عن القتل أي تقضي وتكفي فإذا قبلها سقط عنه القتل **قوله** وإلا توضع على الفقير في كل سنة اثنا عشر
درهما وعلى وسط الحال ضعفه وعلى المكثر ضعفه أي إن لم توضع بالتراضي وإنما وضعت قهرا بأن غلب الإمام
على الكفار وأقرهم على أملاكهم ومذهبنا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ولم ينكر عليهم أحد من المهاجرين
والأنصار ولأنه وجب نصرة للمقاتلة فيجب على التفاوت بمنزلة خراج الأرض وهذا لأنه وجب بدلا عن النصرة بالنفس
والمال وذلك يتفاوت بكثرة الوفر وقلته فكذا ما هو بدله وظاهر كلامهم أن حد الغني والمتوسط والفقير لم يذكر في
ظاهر الرواية ولذا اختلف المشايخ فيه وأحسن الأقوال ما اختاره في شرح الطحاوي من ملك عشرة آلاف درهم فصاعدا
فهو غني والمتوسط من ملك مائتي درهم فصاعدا والفقير الذي يملك ما دون المائتين أو لا يملك شيئا وأشار بقوله
في كل سنة إلى أن وجوبها في أول الحول وإنما الحول للتخفيف والتسهيل وفي الهداية أنه يؤخذ من الغني في كل شهر أربعة
دراهم ومن المتوسط درهمان ومن الفقير درهم وهذا لأجل التسهيل عليه لا لبيان الوجوب لأنه بأول الحول كما ذكرنا كذا
في البناية وأطلق الفقير هنا اكتفاء بما ذكره بعده من أن الفقير غير المعتمل لا جزية عليه والمعتمل هو القادر على
العمل وإن لم يحسن حرفة وفي السراج المعتمل القادر على تحصيل الدراهم والدنانير بأي وجه كان وإن لم يحسن حرفة
وقال السكاكي والمعتمل هو المكتسب والاعتمال الاضطراب في العمل وهو الاكتساب فلو كان مريضا في السنة كلها
أو نصفها أو أكثرها لا يجب عليه ولو ترك العمل مع القدرة عليه فهو كالمعتمل كمن قدر على الزراعة ولم يزرع وظاهر
كلام المختصر أن القدرة على العمل شرط في حق الفقير فقط لقوله وفقير غير معتمل وليس كذلك بل هو شرط في حق الكل
ولذا قال في البناية وغيرها لا يلزم الزمن منهم وإن كان مفرطا في اليسار وكذا لو مرض نصفها كما في الشرح فلو حذف
الفقير لكان أولى وفي فتح القدير ويعتبر وجود هذه الصفات في آخر السنة انتهى وينبغي اعتبارها في أولها
لأنه وقت الوجوب **قوله** وتوضع على كتابي ومجوسي ووثني عجمي لقوله تعالى من الذين أوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية على المجوس وأما عبدة الأوثان
من العجم فلأنه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب الجزية عليهم إذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم فإنه يكتسب ويؤدي
إلى المسلمين ونفقته في كسبه وإن ظهر عليهم قبل وضع الجزية فهم ونساؤهم وصبيانهم فيء لجواز استرقاقهم لا فرق في
ذلك بين الأنواع الثلاثة كما في العناية أيضا والكتابي شامل لليهود والنصارى ويدخل في اليهود السامرة لأنهم
يدينون بشريعة موسى عليه السلام إلا أنهم يخالفونهم في فروع ويدخل في النصارى الفرنج والأرمن وفي الخانية
وتؤخذ الجزية من الصابئة عند أبي حنيفة خلافا لهما والمجوس عبدة النار والوثن ما له جثة من خشب أو حجر
أو فضة أو جوهر ينحت والجمع أوثان وكانت العرب تنصبها وتعبدها والعجم جمع العجمي وهو خلاف العربي وإن كان
فصيحا والأعجمي الذي في لسانه عجمة أي عدم إفصاح بالعربية وإن كان عربيا كذا في المغرب وفي السراج الوثن ما كان منقوشا
في حائط ولا شخص له والصنم ما كان على صورة الإنسان والصليب ما لا نقش فيه ولا صورة تعبد **قوله**
لا عربي ومرتد وصبي وامرأة وعبد ومكاتب وزمن وأعمى وفقير غير معتمل وراهب لا يخالط أي لا توضع الجزية

الآية

على هؤلاء أما مشركو العرب فلأن النبي عليه السلام نشأ بين أظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم أظهر
والمراد بالعربي في عبارته عربي الأصل وهم عبدة الأوثان وإنهم أميون كما وصفهم الله في كتابه فخرج الكتابي كما قدمناه
فأهل الكتاب وإن سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فهم ليسوا بعربي الأصل وأما المرتد عربيا كان أو عجميا فلأنه كفر
بربه بعدما هدي إلى الإسلام ووقف على محاسنه فلا يقبل من الفريقين إلا الإسلام أو السيف زيادة في العقوبة
وإذا ظهر عليهم فنساؤهم وصبيانهم فيء لأن أبا بكر استرق نساء بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الغانمين
إلا أن نساءهم وذراريهم يجبرون على الإسلام بخلاف ذراري عبدة الأوثان ونسائهم ومن لم يسلم من رجالهم قتل
لما ذكرنا وأما عدم وضعها على الصبي والمرأة فلأنها وجبت بدلا عن القتل أو القتال وهما لا يقتلان ولا يقاتلان
لعدم الأهلية وأما عدم وضعها على المملوك فلأنها بدل عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا وعلى اعتبار
الثاني لا يجب فلا تجب بالشك وشمل العبد المدبر وابن أم الولد وقد وقع في الهداية ذكر أم الولد ولا ينبغي فإنه معلوم
أن لا جزية على النساء الأحرار فكيف بأم الولد وإنما المراد ابن أم الولد وأفاد أنه لا يؤدي عنهم المولى لأنهم تحملوا الزيادة
بسببهم لأنهم صاروا أغنياء بهم فلو أدوا عنهم لكان وجوبها مرتين بسبب شيء واحد وأما عدمها على العاجز فلأنها
وجبت بدلا عن القتال كما ذكرنا فدخل المفلوج والشيخ الكبير ولو كان له مال ولذا لم تجب على الراهب الذي لا
يخالط الناس ولو كان قادرا على العمل لأنه لا يقتل والجزية لإسقاطه وفي البناية الزمن من الزمانة وهو
عدم بعض أعضائه أو تعطيل قواه انتهى وأما وضعها عن الفقير الذي لا يعمل فلأن عثمان رضي الله عنه لم يوظفها عليه
وذلك بمحضر من الصحابة كالأرض التي لا طاقة لها فإن الخراج ساقط عنها وغير المعتمل هو الذي لا يقدر على العمل والمعتمل
المكتسب الذي يقدر على العمل وإن لم يحسن حرفة ويكتفي بصحته في أكثر السنة فإن مرض نصفها فلا جزية عليه ولو أدرك
الصبي أو أفاق المجنون أو عتق العبد أو برأ المريض قبل وضع الإمام الجزية وضع عليهم وبعد وضع الجزية لا يوضع
عليهم لأن المعتبر أهليتهم وقت الوضع بخلاف الفقير إذا أيسر بعد الوضع حيث يوضع عليه لأنه أهل للجزية وإنما عنه
سقطت لعجزه وقد زال كذا في الاختيار **قوله** وتسقط بالإسلام والموت والتكرار لأنها عقوبة على الكفر وعقوبة
الكفر تسقط بالإسلام ولا تقام بعد الموت ولا فرق في المسقط بين أن يكون بعد تمام السنة أو بعضها وكذا تسقط إذا
عمي أو زمن أو فلج أو صار شيخا كبيرا لا يستطيع العمل أو افتقر بحيث لا يقدر على شيء والعقوبات إذا اجتمعت تداخلت
كالحدود فكذا إذا اجتمعت عليه حولان تداخلت واختلف في معنى التكرار والأصح أنه إذا دخلت السنة الثانية
سقطت جزية السنة الأولى لأن الوجوب بابتداء الحول بخلاف خراج الأرض فإنه بآخره لسلامة الانتفاع وفي المحيط
الجزية تجب في أول الحول عند الإمام إلا أنها تؤخذ في آخره قبل تمامه بحيث يبقى منه يوم أو يومان وقال أبو يوسف
تؤخذ الجزية حين تدخل السنة ويمضي شهران منها قيد بالجزية لأن الديون والأجرة والخراج لا تسقط بإسلام الذمي
وموته اتفاقا واختلف في الخراج هل يسقط بالتداخل فقيل على الخلاف فعند الإمام يسقط وعندهما لا وقيل
لا تداخل فيه بالاتفاق كالعشر لأنهما مؤنة الأرض وينبغي ترجيح الأول لأن الخراج عقوبة بخلاف العشر **فروع**
في الجزية صرح في الهداية بأنها لا تقبل من الذمي لو بعثها على يد نائبه في أصح الروايات بل يكلف أن يأتي بنفسه فيعطي
قائما والقابض منه قاعدا وفي رواية يأخذ بتلبيبه ويهزه هزا ويقول أعط الجزية يا ذمي انتهى أو يقول له يا يهودي يا
نصراني يا عدو الله كما في غاية البيان ولا يقال له يا كافر ويأثم القائل إن آذاه به كما في القنية وفي بعض الكتب أنه يصفع
في عنقه حين أداء الجزية **قوله** ولا تحدث بيعة ولا كنيسة في دارنا أي لا يجوز إحداثهما في دار الإسلام لقوله
عليه السلام لا إخصاء في الإسلام ولا كنيسة والمراد إحداثها وفي البناية يقال كنيسة اليهود والنصارى لمتعبدهم
وكذلك البيعة كان مطلقا في الأصل ثم غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود والبيعة لمتعبد النصارى وفي
فتح القدير وفي ديار مصر لا يستعمل لفظ البيعة بل الكنيسة لمتعبد الفريقين ولفظ الدير للنصارى خاصة والبيعة
بكسر الباء أطلق عموم دار الإسلام فشمل الأمصار والقرى وهو المختار كما في فتح القدير وقيده في الهداية بالأمصار
دون القرى لأن الأمصار هي التي تقام فيها الشعائر فلا تعارض بإظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون من ذلك
في القرى أيضا لأن فيها بعض الشعائر والمروي عن صاحب المذهب في قرى الكوفة لأن أكثر أهلها أهل الذمة وأرض
العرب يمنعون من ذلك في أمصارها وقراها لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب انتهى وشمل كلامه
المواضع كلها وفي البناية قيل أمصار المسلمين ثلاثة أحدها ما مصره المسلمون بها كالكوفة والبصرة وبغداد

وواسط فلا يجوز فيها احداث بيعة ولا كنيسة ولا مجتمع لصلاتهم ولا صومعة باجماع العلماء ولا يمكنون فيه من شرب
الخمر واتخاذ الخنزير وضرب الناقوس وثانيها ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز احداث شيء فيها بالاجماع وثالثها ما فتح صلحا
فان صالحهم على ان الارض لهم ولنا الخراج جاز احداثهم وان صالحهم على ان الدار لنا ويؤدون الجزية فالحكم في الكنائس على ما يقع
عليه الصلح فان صالحهم على شرط تمكين الاحداث لا نمنعهم والاولى ان لا يصالح عليه وان وقع الصلح مطلقا لا يجوز الاحداث
ولا يتعرض للقديمة انتهى والحاصل انهم يمنعون من الاحداث مطلقا الا اذا وقع الصلح على الاحداث وعلى ان الارض لهم
على هذا القول ولا استثناء في ظاهر الرواية واشار الى انهم يمنعون من احداث بيت النار بالاولى والصومعة كالكنيسة
لانها تبنى للتخلي للعبادة بخلاف موضع الصلاة في البيت لانه تبع للسكنى والصومعة بيت يبنى براس طويل ليتعبد فيها
بالانقطاع عن الناس قوله ويعاد المنهدم مفيد لشيئين الاول عدم التعرض للقديمة لانه قد جرى التوارث من لدن
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بترك البيع والكنائس في دارنا والمراد بالقديمة ما كانت قبل فتح الامام
بلدهم ومصالحتهم على اقرارهم على بلدهم واراضيهم ولا يشترط ان تكون في زمن الصحابة والتابعين لا محالة كذا في البناية
وفي المحيط لو ضربوا الناقوس في جوف كنائسهم لا يمنعون الثاني جواز بناء ما انهدم من القديمة لان الابنية لا تبقى
دائما ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الاعادة واشار الى انه لا يجوز الزيادة على البنا الاول كما في الخانية والى انهم لا يمكنون
من نقلها لانه احداث في الحقيقة وفي فتح القدير واعلم ان البيع والكنائس القديمة في السواد لا تهدم على الروايات كلها
واما في الامصار فاختلف كلام محمد فذكر في العشر والخراج تهدم القديمة وذكر في الاجارة انها لا تهدم وعمل الناس على
هذا فانا راينا كثيرا منها توالت عليها ائمة وازمان وهي باقية لم يامر امام بهدمها فكان متوارثا من عهد الصحابة وعلى هذا
لو مصرنا برية فيها دير او كنيسة فوقع داخل السور ينبغي ان لا يهدم لانه كان مستحقا للامام قبل وضع السور فيحمل على ما في
جوف القاهرة من الكنائس على ذلك فانها كانت فضاء فادار العبيديون عليها السور ثم فيها الان كنائس ويبعد من امام تمكين
الكفار من احداثها جهارا في جوف المدن الاسلامية فالظاهر انها كانت في الضواحي فادير السور فاحاط بها وعلى هذا
ايضا فالكنائس الموجودة الان في دار الاسلام غير جزيرة العرب كلها ينبغي ان لا تهدم لانها ان كانت في امصار قديمة
فلا شك ان الصحابة او التابعين حين فتحوا المدينة علموا بها وبقوها وبعد ذلك ينظر فان كانت البلدة فتحت عنوة
حكمنا بانهم بقوها مساكن لا معابد فلا تهدم ولكن يمنعون من الاجتماع فيها للتقرب وان عرفنا انها فتحت صلحا حكمنا بانهم بقوها
مساكن لا معابد فلا تهدم اقروها معابد فلا يمنعون من ذلك فيها بل من الاظهار وانظر الى قول الكرخي اذا حضر لهم
عيد يخرجون فيه من صلبانهم وغير ذلك فليصنعوا في كنائسهم القديمة من ذلك ما احبوا فاما ان يخرجوا من ذلك
من الكنائس حتى يظهر في المصر فليس لهم ذلك ولكن ليخرجوا خفية من كنائسهم انتهى وصح في التتارخانية رواية كتاب الاجارة
من عدم هدم القديمة قوله ويميز الذمي عنا في الزي والمركب والسرج فلا يركب خيلا ولا يعمل بالسلاح ويظهر الكستيج
ويركب سرجا كالاكف اظهارا للصغار عليهم وصيانة لضعفة المسلمين ولان المسلم يكرم والذمي يهان فلا يبتدا بالسلام
ويضيق عليه في الطريق فلو لم يكن علامة مميزة فلعله يعامل معاملة المسلمين وذلك لا يجوز بخلاف يهود المدينة
لم يامرهم عليه السلام بذلك لانهم كانوا معروفين باعيانهم لجميع اهل المدينة ولم يكن لهم زي عال من المسلمين واذا وجب
ما فيه صغار لا اعزاز لان اذلالهم لازم بغير اذى من ضرب او صفع بلا سبب يكون منه بل المراد اتصافه بهيئة وضيعة
والزي بالكسر اللباس والهيئة واصله زوي كذا في الصحاح وفي الديوان الزي الزينة والكستيج عن ابي يوسف خيط غليظ
بقدر الاصبع يشده الذمي فوق ثيابه دون ما يتزينون به كالزنانير المتخذة من الابريسم كذا في المغرب وقيده في المجمع بالصوف
وقيد بالخيل لانهم ان ركبوا الحمر عند المتقدمين على سروج كهيئة الاكف وهو جمع اكاف وهو معروف والسرج الذي على
مقدمه هو ما يجعل على مقدمه شبه الرمانة والركاوة لغة فيه او كفل الحمار كذا في المغرب والاكاف البردعة ذكره العيني
واختار المتاخرون ان لا يركبوا اصلا الا اذا خرجوا الى قرية ونحوها او كان مريضا وحاصله انه لا يركب الا لضرورة فيركب
ثم ينزل في مجامع المسلمين اذا مر بهم كذا في فتح القدير وغيره واذا عرفنا ان المقصود العلامة فلا يتعين ما ذكر بل يعتبر في كل
بلدة ما تعارفه اهله وفي بلادنا جعلت العلامة في العمامة فالزموا النصارى العمامة الزرقاء واليهود العمامة الصفراء
واختص المسلمون بالبيضاء انتهى لكن في الظهيرية ما يفيد منع العمامة لهم فانه قال وكستيجات النصارى قلنسوة سوداء
من اللبد مضربة وزنار من الصوف واما لبس العمامة وزنار الابريسم فجفاء في حق اهل الاسلام ومكسرة لقلوبهم انتهى
اطلق الذمي فشمل الذكور والانثى ولذا قال في الهداية ويجب ان تميز نساؤهم عن نسائنا في الطرقات والحمامات ويجعل على

دورهم

رهم علامات كيلا يقف عليها سائل يدعو لهم بالمغفرة ويمنعون عن لباس يختص به اهل العلم والزهد والشرف انتهى
وصرح في فتح القدير بمنعهم من الثياب الفاخرة حريرا او غيره كالصوف المربع والجوخ الرفيع والابراد الرفيعة قال
ولا شك في وقوع خلاف هذا في هذه الديار ولا شك في منع استكتابهم وادخالهم في المباشرة التي يكون بها معظما عند المسلمين
بل ربما يقف بعض المسلمين خدمة له خوفا من ان يتغير خاطره منه فيسعى به عند مستكتبه سعاية توجب له منه الضرر
انتهى وفي الحاوي القدسي وينبغي ان يلازم الذمي الصغار فيما يكون بينه وبين المسلم في كل شيء انتهى فعلى هذا يمنع من
القعود حال قيام المسلم عنده واختار في فتح القدير بحثا انه اذا استعلى على المسلمين جاز للامام قتله واستثنى
في الذخيرة من منع الخيل ما اذا وقعت الحاجة الى ذلك بان استعان بهم الامام في المحاربة والذب عن المسلمين والحق في
التتارخانية البغل بالحمار في جواز ركوبه لهم وصرح بمنعهم من القلانس الصغار وانما تكون طويلة من كرباس مصبوغة
بالسواد مضربة مبطنة وبتميزهم في النعال ايضا فيلبسون المكاعب الخشنة الفاسدة اللون ويتخيرا الهم وشرط
في الخيط الذي يعقده على وسطه ان يكون غليظا غير منقوش وان لا يجعل له حلقة وانما يعقده على اليمين او الشمال
وشرط في القميص ان يكون ذيله قصيرا وان يكون جيبه على صدره كما يكون للنسا وفي الخانية ولا يوجد عند اهل الذمة
الكستيجات وفي التتارخانية وهذا كله اذا وقع الظهور عليهم فاما اذا وقع معهم الصلح للمسلمين على بعض هذه الاشيا
فانهم يتركون على ذلك واختلف المشايخ بعدها ان المخالفة بيننا وبينهم تشترط بعلامة واحدة او بعلامتين
او بالثلاث قال بعضهم بعلامة واحدة اما على الراس كالقلنسوة الطويلة المضربة او على الوسط كالكستيج او على
الرجل كالنعل والمكعب على خلاف نعالنا ومكاعبنا وقال بعضهم لا بد من الثلاث ومنهم من قال في النصراني يكتفى
بعلامة واحدة وفي اليهودي بعلامتين وفي المجوسي الى الثلاث والى هذا مال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل وفي الذخيرة
وبه كان يفتي بعضهم قال شيخ الاسلام والاحسن ان يكون في الكل ثلاث علامات وكان الحاكم الامام ابو بكر
محمد يقول ان صالحهم الامام واعطاهم الذمة بعلامة واحدة لا يزاد عليها واما اذا فتح بلدة عنوة وفيها كان للامام
ان يلزمهم العلامات وهو الصحيح انتهى واذا وجب عليهم اظهار الذل والصغار مع المسلمين وجب على المسلمين عدم تعظيمهم
لكن قال في الذخيرة اذا دخل يهودي الحمام هل يباح للخادم المسلم ان يخدمه طمعا في فلوسه فلا باس به وان
فعل ذلك تعظيما له ان كان ليميل قلبه الى الاسلام فلا باس به وان فعل ذلك تعظيما له من غير ان ينوي شيئا مما ذكرنا
كره له ذلك وكذا اذا دخل ذمي على مسلم فقام له ان قام طمعا في ميله الى الاسلام فلا باس وان فعل ذلك تعظيما له
من غير ان ينوي مما ذكرنا او قام تعظيما للغناء كره له ذلك انتهى قال الطرسوسي ان قام تعظيما لذاته وما هو عليه
كفر لان الرضا بالكفر كفر فكيف بتعظيم الكفر انتهى كذا في شرح المنظومة وفي الخانية الذمي اذا اشترى دارا في المصر
ذكر في العشر والخراج انه لا ينبغي ان يباع منه وان اشتراها يجبر على بيعها من المسلم وذكر في الاجارات انه يجوز الشرا
ولا يجبر على البيع ولا يترك الذمي ان يتخذ بيته صومعة في المصر يصلي فيه انتهى وفي الصغرى وذكر في الاجارات
انه لا يجبر على البيع الا اذا كثر فحينئذ يجبر انتهى وفي التتارخانية يمكنون من المقام في دار الاسلام على رواية
عامة الكتب الا ان يكون من امصار العرب كارض الحجاز وعليه رواية العشر ولا يجبر على بيع داره ويخرجون من المصر ورواية
احمد الحسن بن زياد وفي الذخيرة واذا اتخذ اهل الذمة دورا فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها جاز لانهم اذا سكنوا
بين المسلمين راوا معالم الاسلام ومحاسنه وشرط الحلوائي قلتهم اما اذا كثروا بحيث تعطل بسبب سكناهم بعض
المسلمين او تقللوا يمنعون من السكنى فيما بين المسلمين ويؤمرون بان يسكنوا ناحية ليس فيها المسلمون وهو محفوظ
عن ابي يوسف انتهى وفي المحيط يمكنون ان يسكنوا في امصار المسلمين يبيعون ويشترون في اسواقهم لان منفعة
ذلك تعود على المسلمين انتهى قوله ولا ينتقض عهده بالاباء عن الجزية والزنا بمسلمة وقتل مسلم وسب النبي
صلى الله عليه وسلم لان الغاية التي ينتهي بها القتال التزام الجزية لا اداؤها والالتزام باق فياخذها الامام
جبرا والاباء الامتناع واما في الزنا فيقيم الحد عليه وفي القتل يستوفي القصاص منه واما السب فكفر والمقارن
له لا يمنعه فالطاري لا يرفعه واشار الى انه لا ينتقض اذا نكح مسلمة ولو وقع ذلك فالنكاح باطل ويعزر اذو كذا
وكذا الساعي بينهما ولو اسلم بعد ذلك لا يجوز النكاح لوقوعه باطلا كذا في المعراج من باب نكاح الكافر وذكر العيني
ثمه رواية مذكورة في واقعات حسام ان اهل الذمة اذا امتنعوا عن اداء الجزية ينتقض العهد وبها تلونا وهو قول
الثلاثة انتهى ولا يخفى ضعفها رواية ودراية كما ان قول العيني واختياري ان يقتل بسب النبي صلى الله عليه وسلم لا اصل له

في الرواية ولذا وقع لابن الهمام بحث هنا خالف فيه اهل المذهب وقد افاد العلامة قاسم في فتاواه انه لا يعمل بابحاث شيخه
ابن الهمام المخالفة للمذهب نعم نفس المؤمن تميل الى قول المخالف في مسئلة السب لكن اتباعنا للمذهب واجب وفي الحاوي القدسي
ويؤدب الذمي ويعاقب على سبه دين الاسلام او النبي او القرآن انتهى **قوله** بل باللحاق او بالغلبة الى موضع للحراب اي
بل ينتقض عهده باللحاق بدار الحرب ونحوه لانهم صاروا حربا علينا فيعري عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب وظاهر
كلامهم انه لا ينتقض الا باحد الامرين وقد ذكر في فتح القدير من باب نكاح المشرك ان الذمي لو جعل نفسه طليعة للمشركين
فانه يقتل لانه محارب معنى فحينئذ هي ثلاث لكن في المحيط هنا الذمي اذا وقفنه على انه يخبر المشركين بعيوب المسلمين او
يقاتل رجلا من المسلمين فيقتل لا يكون نقضا للعهد لما روي ان حاطب بن ابي بلتعة كتب الى مكة ان النبي صلى الله عليه وسلم
يريد حربكم فخذوا حذركم وجعل الكتاب في قرن امرأة لتذهب به الى مكة فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوي وعدوكم اولياء تلقون اليهم بالمودة فبعث عليا رضي الله عنه فاخذه وجاء به الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لحاطب
ما حملك على هذا فقال ان لي عيالات وقرابات بمكة فاردت ان يكون لي عندهم عهد واني اعلم ان الله تعالى ناصرك ومكنك
ولا يضرك ما صنعت فقال عمر رضي الله عنه ائذن لي حتى اضرب عنق هذا المنافق فقال مهلا يا عمر لعل الله اطلع على
اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فاني قد غفرت لكم ولانه لو فعله المسلم لا يكون نقضا للاسلام فكذلك لو فعله الذمي غير انه
يعاقب ويحبس لانه ارتكب محظورا انتهى الا ان يفرق بين الطليعة وبين ما في المحيط لما في المغرب الطليعة واحدة الطلائع
في الحرب وهم الذين يبعثون ليطلعوا على اخبار العدو ويتعرفوها قال صاحب العين وقد يسمى الرجل الواحد في ذلك طليعة
والجميع ايضا اذا كانوا معا وفي كلام محمد الطليعة الثلاثة والاربعة وهي فوق السرية انتهى فيحمل ما في المحيط على انه لم يبعثه
اهل الحرب ليطلع على اخبار المسلمين وما في الفتح ظاهر فيما اذا بعثوه لذلك واستدلاله في المحيط بواقعة حاطب يفيده
لان كلامه في الذمي وحاطب كان مؤمنا ولذا قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا وقال ومن يفعل ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل
ولذا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت وافاد المصنف ان العهد لا ينتقض بالقول ولذا قال في المحيط عقد
الذمة ينتقض بالفعل وهو اللحاق ولا ينتقض بالقول واما امان الحربي فينتقض بالقول انتهى **قوله** وصاروا كالمرتد اي صار
اهل الذمة باللحاق او بالغلبة كالمرتدين في قتلهم ودفع مالهم لورثتهم لانه التحق بالاموات لتباين الدار وقيد بالتشبيه
في الشيئين لان بينهما فرقا من جهة اخرى وهو ان الذمي بعد اللحاق يسترق ولا يجبر على قبول الذمة ذكره الاقطع كما في المحيط
بخلاف المرتد حيث لا يسترق ويجبر على الاسلام لان كفر المرتد اغلظ وسياتي ان المرتدة تسترق بعد اللحاق رواية واحدة وقبله
في رواية وافاد بالتشبيه ان المال الذي لحق به دار الحرب في كالمرتد ليس لورثتهما اخذه بخلاف ما اذا رجع الى دار الاسلام بعد
اللحاق واخذ شيئا من ماله ولحق دار الحرب فانه يكون لورثته لانه ما لهم باللحاق الاول والاحسن ان لا يقيد التشبيه فقط
كما نقل الشارحون وانما ينبغي على اطلاقه ويستثنى منه مسئلة الاسترقاق وعدم الجبر كما علمت من مسئلة المال الذي لحق به
دار الحرب ولما في المحيط اهل الذمة اذا انتقض عهدهم ثم عادوا الى الذمة اخذوا بحقوق كانت قبل النقض من القصاص
والمال لانه حق التزمه بعقد الذمة فلا يسقط بصيرورته حربا علينا ولم يؤخذوا بما اصابوا في المحاربة وكذلك المرتد
لانهم بنقض العهد والردة التحقوا بسائر اهل الحرب وما اصاب اهل الحرب من ذلك دماءنا واموالنا لا يؤاخذون بذلك
متى اسلموا كذا هذا انتهى ولما في فتح القدير انه كالمرتد في الحكم بموته باللحاق واذا تاب تقبل توبته وتعود ذمته ولا يبطل
امان ذريته بنقض عهده وتبين منه زوجته الذمية التي خلفها في دار الاسلام اجماعا ويقسم ماله بين ورثته انتهى
والحاصل انه اذا اخذ اسيرا بعد الظهور بعقدنا استرق ولا يتصور منه حرية كما صرح به في فتح القدير اخرا واذا جاء من نفسه
تائبا عاد ذمته كما افاده اولا وفي فتح القدير ايضا فان عاد بعد الحكم باللحاق ففي رواية يكون فيئا وفي رواية لا انتهى ومحل
على ما اذا لم يعد تائبا فقد علمت ان التشبيه في سبعة اشياء كما لا يخفى **قوله** ويؤخذ من تغلبي وتغلبية ضعف زكاتنا
اي المسلمين وتغلب بن وائل من العرب من ربيعة تنصروا في الجاهلية فلما جاء الاسلام ثم زمن عمر رضي الله عنه دعاهم عمر الى
الجزية فابوا وانفوا وقالوا نحن عرب خذ منا كما ياخذ بعضكم من بعض الصدقة فقال لا اخذ من مشرك صدقة فلحق بعضهم
بالروم فقال النعمان بن زرعة يا امير المؤمنين ان القوم لهم باس شديد وهم عرب ياتفون من الجزية فلا تعن عليك عدوك بهم وخذ
منهم الجزية باسم الصدقة فبعث عمر في طلبهم وضعفها عليهم فاجمع الصحابة على ذلك ثم الفقهاء ففي كل اربعين شاة شاتان
ولا زيادة حتى تبلغ مائة وعشرين ففيها اربع شياه وعلى هذا في البقر والابل كذا في فتح القدير وافاد بتسويته بين الذكر
والانثى ان المأخوذ وان كان جزية في المعنى فهو واجب بشرائط الزكاة واسبابها اذ الصلح وقع على ذلك فلا يراعى فيه

شرايط

شرايط الجزية من وصف الصغار فيقبل من النائب ويعطي جالسا ان شاء ولا يؤخذ بتلبيبه ولا يهز ويصرف في مصالح
المسلمين لانه مال بيت المال وذلك لانه جزية وخرج الصبي والمجنون لا يؤخذ من مواشيهم واموالهم لعدم وجوب
الزكاة عليهم عندنا بخلاف ارضهم فيؤخذ خراجها لانها وظيفة الارض وليست عبادة وفي التاتارخانية معزيا الى العجم
لو حدث ولد ذكر بين نجراني وبين تغلبي من جارية بينهما وادعياه جميعا معا فمات الابوان وكبر الولد لم يؤخذ منه الجزية
وذكر في السير ان مات التغلبي اولا يؤخذ منه جزية اهل نجران وان مات النجراني اولا يؤخذ منه جزية بني تغلب وان ماتا
معا يؤخذ النصف من هذا والنصف من ذاك انتهى واقتصر في الخانية على ما في السير والتغلبي بالتاء المثناة الفوقية
والعين المعجمة وفي كتاب الخراج لابي يوسف ان عمر رضي الله عنه حين صالحهم شرط عليهم ان لا يغمسوا احدا من اولادهم في
النصرانية **قوله** ومولاه كمولى القرشي اي ومعتق التغلبي ومعتق القرشي واحد في عدم التبعية للاصل فيوضع
الخراج والجزية على معتقهما لان الصدقة المضاعفة تخفيف والمعتق لا يلحق بالاصل فيه الا ترى ان الاسلام اعلى اسباب
التخفيف ولا يتبعه فيه فقيدهما لان مولى الهاشمي كالهاشمي في حرمة الصدقة عليه لانه ليس تخفيفا بل تحريم والحرمات
تثبت بالشبهات فالحق مولى الهاشمي به وبه بطل قياس زفر مولى التغلبي على مولى الهاشمي لكن نقض بمولى الغني حرم الصدقة
عليه ولم تتعد الى مولاه الفقير ودفع لان الغني اهل للصدقة في الجملة وانما الغنى مانع عن الاسقاط عن المعطي ولم يتحقق
المانع في حق مولاه لخصوص السيد اما الهاشمي فليس اهلا لهذه الصدقة اصلا لشرفه ولذا لا يعطى لو كان عاملا بخلاف
الغني فالحق مولاه به لان النكير ان لا تنسب اليه الاوساخ بنسبة واما قوله عليه السلام مولى القوم منهم فانما هو
حكم خاص وهو عدم دفع الزكاة اليه بدليل الاجماع على ان مولى الهاشمي لا ينزل منزلته في الكفاءة للهاشمية والامامة
قوله والجزية والخراج ومال التغلبي وهدية اهل الحرب وما اخذنا منهم بلا قتال يصرف في مصالحنا كسد
الثغور وبناء القناطر والجسور وكفاية القضاة والعمال والعلماء والمقاتلة وذراريهم لانه مال بيت المال فانه وصل
للمسلمين بغير قتال وهو معد لمصالح المسلمين وهؤلاء عملتهم ونفقة الذراري على الآباء فلو لم يعطوا كفايتهم لاحتاجوا
الى الاكتساب وفائدة ذلك انه لا يخمس ولا يقسم بين الغانمين كذا في الجوهرة وفيها معزيا الى التخيير انما يقبل الامام هدية
اهل الحرب اذا غلب على ظنه ان المشرك وقع عنده ان المسلمين يقاتلون لاعلاء كلمة الله واعزاز الدين لا لطلب الدنيا
اما من كان من المشركين يغلب على الظن انه يظن ان المسلمين يقاتلون طمعا لا تقبل هديته وانما تقبل من شخص لا يطمع في
ايمانه اذا ردت هديته لا تقبل منه انتهى **ثم اعلم** ان ظاهر المتون ان الذراري يعطون بعد موت آبائهم كما يعطون
في حياتهم وتعليل المشايخ يدل على انه مخصوص بحياة آبائهم ولم ار نقلا صريحا في الاعطاء بعد موت آبائهم حالة
الصغر والثغور جمع ثغر وهو موضع مخافة البلدان والقنطرة ما لا يرفع والجسر ما يرفع كذا في العناية والضمير في قوله
منهم يعود الى الكفار فيشمل ما ياخذ العاشر من اهل الحرب واهل الذمة اذا مروا عليه ومال نجران وما صولحوا عليه اهل
الحرب على ترك القتال قبل نزول العسكر بساحتهم وافاد بالتمثيل الى انه يصرف ايضا هذا النوع لنحو الكراع والسلاح
والعدة للعدو وحفر انهار العامة وبناء المساجد والنفقة عليها ذكره قاضي خان في فتاواه من كتاب الزكاة فقد
افاد ان من المصالح بناء المساجد والنفقة عليها فيدخل فيه الصرف على اقامة شعائرها من وظائف الامامة والاذان
ونحوهما وفي المحيط ان هذا النوع يصرف الى ارزاق الولاة واعوانهم وارزاق القضاة والمفتين والمحتسبين والمعلمين
وكل من تقلد شيئا من امور المسلمين والى ما فيه صلاح المسلمين انتهى وفي التجنيس ذكر من المصارف المعلمين والمتعلمين
فقال في فتح القدير وبهذا يدخل طلبة العلم بخلاف المذكورين منها لانه قبل انهاء اهل عامل لنفسه لكن ليعمل بعد
للمسلمين انتهى وفي فتاوى قاضي خان من الحظر والاباحة سئل علي الرازي عن بيت المال هل للاغنياء فيه نصيب قال لا
الا ان يكون عاملا او قاضيا وليس للفقهاء فيه نصيب الا فقيه فرغ نفسه لتعليم الناس الفقه او القرآن انتهى فيحمل
ما في التجنيس على ما اذا فرغ نفسه لذلك بان صرف غالب اوقاته في العلم وليس مراد الرازي الاقتصار على العامل والقاضي
بل اشارتهما الى كل من فرغ نفسه لعمل المسلمين فيدخل المفتي والجندي والقاضي فيستحقان الكفاية مع الغنى وفي
الظهيرية من كتاب الزكاة ويبدا من الخراج بارزاق المقاتلة وارزاق عيالهم فان فضل شيء يجوز ان يصرف الى الفقراء
ويجوز صرف الخراج الى نفقة الكعبة وفي المنتقى ان تركة اهل الذمة كالخراج انتهى والضمير في قوله وذراريهم
يعود الى الكل من القضاة والعلماء والمقاتلة لان العلة تشمل الكل كما ذكره مسكين وفي عبارة الهداية ما يوهم اختصاصه
بالمقاتلة وليس كذلك وفي المحيط من الزكاة والراي الى الامام من تفضيل وتسوية من غير ان يميل في ذلك الى هوى ولا

يحل لهم الا ما يكفيهم ويكفي اعوانهم بالمعروف وان فضل من المال شيء بعد ايصال الحقوق الى اربابها قسموه بين المسلمين فان قصروا في ذلك وهم واعنه كان الله حسيبا عليهم انتهى وفي حاوي القنية لكل قارئ في كل سنة مائتا دينار او الفا درهم ان اخذها في الدنيا والا يأخذها في الآخرة انتهى والمراد بالقارئ المعنى لما في الحاوي القدسي ولم يقدره في ظاهر الرواية قدر الارزاق والاعطية سوى قوله ما يكفيهم ويكفي ذراريهم وسلاحهم واهاليهم وما ذكر في الحاوي لحافظ القرآن هو المفتي اليوم مائتا دينار وعن عمر رضي الله عنه انه زاد فيه دليل على قدر الكفاية انتهى وفي القنية من كتاب الوقف كان ابو بكر رضي الله عنه يسوي في العطاء من بيت المال وكان عمر رضي الله عنه يعطيهم على قدر الحاجة والفقه والفضل والاخذ بما فعله عمر رضي الله عنه في زماننا احسن فتعتبر الامور الثلاثة انتهى وفي موضع آخر منها له حظ في بيت المال ظفر بما هو وجه لبيت المال فله ان يأخذه ديانة وللامام الخيار في المنع والاعطاء في الحكم انتهى وفي الظهيرية السلطان اذا جعل خراج الارض لصاحب الارض وتركه له جاز في قول ابي يوسف خلافا لمحمد والفتوى على قول ابي يوسف اذا كان صاحب الارض من اهل الخراج وعلى هذا التسويغ للقضاة والفقهاء ولو جعل العشر لصاحب الارض لم يجز في قولهم وفي الحاوي القدسي ما يخالفه فانه قال واذا ترك الامام خراج الارض لرجل او كرمه او بستانه ولم يكن اهلا لصرف الخراج اليه عند ابي يوسف يحل له وعليه الفتوى وعند محمد لا يحل له وعليه ان يرده الى بيت المال او الى من هو اهل لذلك كالمفتي والقاضي والجندي وان لم يفعل اثم انتهى ومن هنا يعلم حكم الاقطاعات من اراضي بيت المال فان حاصلها ان الرقبة لبيت المال والخراج لمن اقطع له فلا ملك للمقطع فلا يصح بيعه ووقفه واخراجه عن الملك وقد صرح به العلامة قاسم في فتاواه وان له الاجارة تخريجا على اجارة المستأجر واجارة العبد الذي صولح على خدمته مدة معلومة واجارة الموقوف عليه الغلة واجارة العبد المأذون وان لم يملكوا الرقبة لملك المنفعة وصرح بانه اذا مات الجندي او اخرج السلطان الاقطاع عنه تنفسخ الاجارة انتهى ثم اعلم ان اموال بيت المال اربعة احدها ما ذكرناه الثاني الزكاة والعشر ومصرفهما ما بين في باب المصرف من الزكاة الثالث خمس الغنائم وقد تقدم مصرفه في كتاب السير والرابع اللقطات والتركات التي لا وارث لها ودية مقتول لا ولي له ولم يذكره المصنف ومصرفه اللقيط الفقير والفقراء الذين لا اولياء لهم يعطون منه نفقتهم وادويتهم ويكفن به موتاهم ويعقل به جناياتهم وعلى الامام ان يجعل لكل نوع من هذه الانواع بيتا يخصه ولا يخلط بعضه ببعض لان لكل نوع حكما يختص به فان لم يكن في بعضها شيء فللامام ان يستقرض عليه من النوع الآخر ويصرفه الى اهل ذلك ثم اذا حصل من ذلك النوع شيء رده في المستقرض منه الا ان يكون المصروف من الصدقات او من خمس الغنيمة على اهل الخراج وهم فقراء فانه لا يرد فيه شيئا لانهم مستحقون للصدقات بالفقر وكذا في غيره اذا صرفه للمستحق ويجب على الامام ان يتقي الله تعالى ويصرف الى كل مستحق قدر حاجته من غير زيادة فان قصر في ذلك كان الله عليه حسيبا كذا في التبيين والحاوي القدسي والمحيط ولا شيء لاهل الذمة في بيت مال المسلمين الا ان يكون ذميا يهلك لضعفه فيعطيه الامام منه قدر ما يسد جوعه انتهى قوله ومن مات في نصف السنة حرم عن العطاء لانه نوع صلة وليس بدين فلهذا يسمى عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت واهل العطاء في زماننا مثل القاضي والمدرس والمفتي والمراد بالحرمان عدم الاعطاء له وجوبا واستحبابا وقيد بنصف السنة لانه لو مات في آخرها يستحب الصرف الى قريبه لانه قد اوفى تعبه فيستحب الوفاء له ثم قيل رزق القاضي ومن في معناه يعطى في آخر السنة واختلفوا فيما اذا اخذه اولها ثم مات او عزل قبل مضيها قيل يجب رد ما بقي وقيل لا يجب عندهما كالنفقة المعجلة الا عند محمد

باب المرتدين

شروع في بيان الكفر الطارئ بعد الاصلي والمرتد في اللغة الراجع مطلقا وفي الشريعة الراجع عن دين الاسلام كما في فتح القدير وفي البدائع ركن الردة اجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الايمان وشرائط صحتها العقل فلا تصح ردة مجنون ولا صبي لا يعقل واما من جنونه منقطع فان ارتد حال الجنون لم يصح وان ارتد حال افاقته صحت وكذا لا تصح ردة السكران الذاهب العقل والبلوغ ليس بشرط لصحتها من الصبي عندهما خلافا لابي يوسف وكذا الذكورة ليست بشرط ومنها الطوع فلا تصح ردة المكره عليها انتهى والايمان التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى مما علم مجيئه به ضرورة وهل هو فقط او مع الاقرار قولان اكثر الحنفية على الثاني

والمحققون على الاول والاقرار شرط لاجراء احكام الدنيا بعد الاتفاق على انه يعتقد متى طولب به اتى به فان طولب به فلم يقر فهو كفر عناد والكفر لغة الستر وشرعا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم في شيء مما ثبت عنه ادعاؤه ضرورة وفي المسايرة فالاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة وافعال تصدر من المتهتكين لدلالتها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب انه انما فعلها النبي عليه السلام زيادة او استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه او احفاء شاربه انتهى وفي فتح القدير ومن هزل بلفظ كفر ارتد وان لم يعتقده للاستخفاف فهو ككفر العناد والالفاظ التي يكفر بها تعرف في الفتاوى انتهى فهذا وما قبله صريح في ان الفاظ التكفير المعروفة في الفتاوى موجبة للردة عن الاسلام حقيقة وفي البزازية ويحكى عن بعض من لا سلف له انه كان يقول ما ذكر في الفتاوى انه يكفر بكذا وكذا فذلك للتخويف والتهويل لا لحقيقة الكفر وهذا كلام باطل الى ان قال والحق ان ما صح عن المجتهد فهو على حقيقته واما ما ثبت عن غيره فلا يفتى في مثل التكفير ولذا قال في فتح القدير من باب البغاة ان الذي صح عن المجتهدين في الخوارج عدم تكفيرهم ويقع في كلام اهل المذاهب تكفير كثير لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء انتهى فيكفر اذا وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده او جعل له شريكا او ولدا او زوجة او نسبه الى الجهل او العجز او النقص واختلفوا في قوله فلان في عيني كاليهودي في عين الله فكفره الجمهور وقيل لا ان عنى به استقباح فعله وقيل يكفر ان عنى الجارحة لا القدرة والاصح مذهب المتقدمين في المتشابه كاليد واختلفوا في جواز ان يقال ليس بين يدي الله ويكفر بقوله يجوز ان يفعل الله فعلا لا حكمة فيه وباثبات المكان لله تعالى فان قال الله في السماء فان قصد حكاية ما جاء في ظاهر الاخبار لا يكفر وان اراد المكان كفر وان لم يكن له نية كفر عند الاكثر وهو الاصح وعليه الفتوى ويكفر ان اعتقد ان الله تعالى يرضى بالكفر وبقوله لو انصفني الله يوم القيامة انتصفت منك او ان قضى الله يوم القيامة او اذا انصف الله وبقوله بارك الله في كذبك وبقوله الله جلس للانصاف او قام له وبقوله هذا الامر هذا بمرض نسيه الله او منسي الله على الاصح وبوصفه تعالى بالفوق والتحت وبظنه ان الجنة وما فيها للفناء عند البعض وبقوله لا اريد الجنة انا احب الى من الله وقيل لا وبقوله لا اخاف الله اولا اخشاه عند البعض ومحل الاختلاف عنده عدم قصد الاستهزاء وبقولها لا جوابا لقوله اما تعرفين الله على الظاهر وبقوله لا اريد اليمين بالله وانما اريد اليمين بالطلاق او بالعتاق عند البعض خلافا للعامة وهو الاصح وبقوله رأيت الله في المنام وبقوله المعدوم ليس بمعلوم الله تعالى وبقول الظالم انا افعل بغير تقدير الله وبادخاله الكاف في آخر تقدير الله عند ندائه من اسمه عبد الله ان كان عالما على الاصح وبتصغير الخالق عمدا عالما وبقوله ليتني لم اسلم الى هذا الوقت حتى ارث ابي وبقوله ان كنت فعلت كذا امس فهو كافر وهو يعلم انه فعله اذا كان عنده انه يكفر به وعليه الفتوى وبقوله الله يعلم اني فعلت كذا وهو يعلم انه ما فعل عند العامة ان كان اخبارا لا انشاء وبقوله ان كنت قلته فانا كافر وهو يعلم انه قاله وبقوله انا بريء من الله لو لا ولم يتم تعليقه خلافا للبعض قياسا على انت طالق ثلاثا لو لا لم يقع وبقولها نعم جوابا لقوله أتعلمين الغيب وبتزوجه بشهادة الله ورسوله وبقوله فلان يموت بهذا المرض عند البعض وبقوله عند رؤية الهالة يموت احد عند البعض والاصح عدمه وبقوله عند رؤية الدائرة التي تكون حول القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب وبرجوعه من سفره عند صياح العقعق عند البعض وباتيان الكاهن وتصديقه وبقوله انا اعلم المسروقات وبقوله انا اخبر عن اخبار الجن اياي وبعدم الاقرار ببعض الانبياء او عيبه نبيا بشيء او عدم الرضى بسنة من سنن الانبياء المرسلين وبقوله لا اعلم ان آدم نبيا او لا ولو قال آمنت بجميع الانبياء وبعدم معرفة ان محمدا عليه السلام آخر الانبياء عند البعض وبنسبته نبيا الى الفواحش كعزمه على الزنا وقيل لا وبقوله ان الانبياء عصوا وان كل معصية كفر وبقوله لم يعص الانبياء حال النبوة وقبلها لرده النصوص لا بقوله لا اقبل شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم في الاهمال فكيف قبلها منك ولا بانكاره نبوة الخضر وذي الكفل لعدم الاجماع على نبوتهما ويكفر من اراد بغض النبي عليه السلام بقلبه وبقوله لو كان فلان نبيا لا او من به لا بقوله لو كان صهري رسول الله لم ائتمر بامره ويكفر بقوله ان كان ما قال الانبياء حقا او صدقا وبقوله انا رسول الله وبطلبه المعجزة حين ادعى رجل الرسالة وقيل ان كان غرضه اظهار عجزه لا واختلف في تصغيره شعر النبي عليه السلام الا اذا اراد الاهانة فيكفر اما اذا اراد التعظيم فلا وبقوله لا ادري اكان النبي صلى الله عليه وسلم

انبيا او نبيا وبشتمه رجلا اسمه محمد وكنيته ابو القاسم ذكرا للنبي عليه السلام عند البعض وبشتمه محمدا صلى
الله عليه وسلم حين اكره على شتمه قاصدا نبيه وبقوله جن النبي عليه السلام ساعة لا بقوله اغمي عليه واختلفوا
فيمن قال لولا ياكل ادم الحنطة ما صرنا اشقيا وبرده حديثا مرويا ان كان متواترا او قال على وجه الاستخفاف بعد
كثيرا وبتمنيه ان لا يكون بعض الانبيا نبيا مريدا الاستخفاف به او عداوته لا بقوله لو لم يبعث الله نبيا لم يكن خاليا
عن الحكمة وبقوله انا لا احبه حين قيل له ان النبي كان يحب القرع وقيل ان كان على وجه الاهانة وبقولها نعم حين قال لها
لو شهد عندك الانبيا والملائكة لم تصدقهم حين قالت له تكذب وباستخفافه بسنة من السنن وبقوله لا ادري ان
النبي في القبر مؤمن ام كافر وبقوله ما كان علينا نعمة من النبي عليه السلام لان البعثة من اعظم النعم وبقذفه عائشة من بين نسائه
عليه السلام فقط وبانكاره صحبة ابي بكر رضي الله عنه بخلاف غيره وبانكاره امامة ابي بكر على الاصح كانكاره خلافة عمر
على الاصح لا بقوله لولا نبينا لم يخلق ادم عم وهو خطا ويكفر بقوله لو امرني الله بكذا لم افعل ولو صارت القبلة الى هذه
الجهة ما صليت ولو اعطاني الله الجنة لا اريدها دونك او لا ادخلها مع فلان او لو اعطاني الله الجنة
لاجلك او لاجل هذا العمل لا اريدها واريد رؤيته وبقوله لا اترك النقد لاجل النسيئة جوابا لقوله دع الدنيا للآخرة
وبقوله لو امرني الله بالزكوة اكثر من خمسة دراهم او بالصوم اكثر من شهر لا افعل وبقوله الايمان يزيد وينقص وبقوله لا
ادري الكافر في الجنة او في النار او لا ادري اين يصير الكافر وبقتل بقوله انا اعرف المذهبين جوابا لقوله على اي مذهب
ابي حنيفة او الشافعي وان تاب عزر ويكفر بانكاره اصل الوتر والاضحية وباستحلال وطي الحائض لا بقوله ليس لي موضع شبر
في الجنة لاستقلاله العمل ولا بقوله لا تكتب الحفظة على هذا الرجل ولا بقوله هذا مكان لا اله فيه ولا رسول الا ان
قصد به انكار الدين ولا بقول المراة لا اتعلم ولا اصلي جوابا لقول الزوج تعلمي ولا بانكار العشر او الخراج ولا [illegible]
في هذا الزمان ولا بقوله من اكل حراما فقد اكل ما رزقه الله لكنه اثم ويكفر باستحلاله حراما علم حرمته من الدين من
غير ضرورة لا بفعله من غير استحلال خلافا لما عن محمد في اكل الخنزير ولما عن ابي حفص في الخمر والفتوى على الاول ويكفر بقوله
للقبيح انه حسن وبقوله لغيره رؤيتي اياك كرؤية ملك الموت عند البعض خلافا للاكثر وقيل ان قاله لعداوته لا
لكراهة الموت وبقوله لا اسمع شهادة فلان وان كان جبرئيل او ميكائيل وبعيبه ملكا من الملائكة او الاستخفاف به لا بقوله
اظن ان ملك الموت نسيني ولا يقبض روحي مجازا عن طول عمره الا ان يعني به العجز عن توفيه ويكفر اذا انكر اية من القرآن
او سخر باية منه الا المعوذتين ففي انكارهما اختلاف والصحيح كفره وقيل لا وقيل ان كان عاميا يكفر وان كان عالما لا وبوضع
رجله على المصحف عند الحلف مستخفا وبقراءة القرآن على ضرب الدف والقصب وباعتقاده ان القرآن مخلوق حقيقة
وبالمزاح بالقرآن كقوله التفت الساق بالساق او ملا قدحا وجاء به وقال وكاسا دهاقا او قال عند الكيل والوزن
واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون وقيل ان كان جاهلا لا يكفر وبقوله القرآن اعجمي ولو قال فيه كلمة اعجمية ففي كفره نظر
وبتسميته الفساد كرامة وبقراءة القاري يا ايها الناس قد جاءكم برهان من ربكم مريدا مدح من اسمه ابراهيم وبنظمه القرآن
بالفارسية وبتركه من القرآن لا من آفة لكن قال لا ارى بها حاجة كفره وبانكاره القراءة في الصلاة وقيل لا وبقول المريض
لا اصلي ابدا جوابا لمن قال له صل وقيل لا وكذا قوله لا اصلي حين امر بها وقيل انما يكفر اذا قصد نفي الوجوب وبقول
العبد لا اصلي فان الثواب يكون للمولى وبقوله جوابا لقوله صل ان الله نقص من مالي فانا انقص من حقه وبقوله لمصلي رمضان
فقط ان الصلاة في رمضان تساوي سبعين صلاة او بترك الصلاة متعمدا غير ناو للقضاء وغير خائف من العقاب
وبصلاته لغير القبلة متعمدا او في ثوب نجس او بغير وضوء عمدا والماخوذ به الكفر في الاخير فقط وقيل لا في الكل وقيل
لا اختلاف اذا لم يكن استخفافا بالدين لا بسجوده بغير طهارة ويكفر باتيانه عيد المشركين مع تركه الصلاة تعظيما لهم
وبقوله لا ادي الزكاة بعد الامر بادائها على قول ولو تمنى ان لا يفرض رمضان فالصواب انه على نيته ويكفر بقوله جاء
الشهر الثقيل الا اذا اراد التعب لنفسه وباستهانته بالشهور المفضلة وبقوله ان هذه الطاعات جعلها الله عذابا
علينا بلا تاويل او قال لو لم يفرض الله هذه الطاعات لكان خيرا لنا وبالاستهزاء بالاذكار وبتسميته عند اكل حرام او
فعل حرام كالزنا واختلف في تحميده عند الفراغ منه وقوله لا اقول عند امره بقوله لا اله الا الله وقيل لا ان عنى
لا اقول بامرك ولا يكفر المريض اذا قيل له قل لا اله الا الله فقال لا اقول ويكفر بالاستهزاء بالاذان لا بالمؤذن وبانكار
القيامة او البعث او الجنة او النار او الميزان او الحساب او الصراط او الصحائف المكتوب فيها اعمال العباد لا اذا
انكر بعث رجل بعينه واختلف في تكفير امراة لا تعرف ان اليهود يبعثون وسئل ابو يوسف عن امراة لا تعرف ان الكفار

يدخلون النار فقال لا تعلم ولا تكفر ويكفر بانكاره رؤية الله بعد دخول الجنة وبانكاره عذاب القبر وبقوله لا اعلم ان
اليهود والنصارى اذا بعثوا هل يعذبون بالنار وبانكاره حشر بني ادم لا غيرهم ولا بقوله ان الثواب والعقاب للروح فقط
ولا بقوله سلمتها الى من لا يمنع السارق جوابا لمن وضع ثيابه وقال سلمتها الى الله ويخاف الكفر على من قال للامر بالمعروف
عونا على وجه الرد والانكار ويكفر بقوله له فضولي ويخاف عليه بقوله ايهما اسرع وصولا جوابا لمن قال له حلال
واحد احب اليك ام حرامان ويكفر بتصدقه على فقير بشيء حرام يرجو الثواب وبدعاء الفقير له عالما به وبتامين
المعطي وبقوله الحرام احب الي جوابا لقول القائل كل من الحلال لا بقوله اني احتاج الى كثرة المال والحلال والحرام
عندي سواء ولا بقوله لحرام هذا حلال من غير ان يعتقده فلا يكفر السوقي بقوله هذا حلال للحرام ترويجا لشرائه
والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان كان حراما لغيره كمال الغير لا يكفر وان كان لعينه فان كان دليله قطعيا كفر والا
فلا وقيل التفصيل في العالم اما الجاهل فلا يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وانما الفرق في حقه انه ان كان قطعيا
كفر به والا فلا فيكفر اذا قال الخمر ليس بحرام وقيده بعضهم بما اذا كان يعلم حرمتها لا بقوله الخمر حرام ولكن ليست هي
التي تزعمون انها حرام ويكفر من قال ان حرمة الخمر لم تثبت بالقرآن ومن زعم ان الصغائر والكبائر حلال وباستحلاله
الجماع للحائض لا في الاستبراء وقيل لا في الاول وهو الصحيح ولا باستحلال سؤر الكلب او زرع ارض غصب وباستحلال
اللواطة ان علم حرمتها من الدين وبقوله هي لي حلال حين نهي عن تقبيله اجنبية وبقوله الشريعة كلها تلبيس او حيل
ان قال في كل الشرائع لا الى ما يرجع الى المعاملات مما صح فيه الحيل الشرعية وقيل يكفر في الاول مطلقا ويخاف عليه
الكفر اذا شتم عالما او فقيها من غير سبب ويكفر بقوله لعالم ذكر الحمار في است علمك مريدا به علم الدين وبجلوسه على مكان
مرتفع والتشبه بالمذكرين ومعه جماعة يسئلونه المسائل ويضحكون منه ثم يضربونه بالمخراق وكذا يكفرون الجميع لاستخفافهم
بالشرع وكذا لو لم يجلس على مكان مرتفع ولكن يستهزئ بالمذكرين ويمشي والقوم يضحكون وبالقاء الفتوى على الارض
حين اتى بها خصمه وبقوله لا تذهب وان ذهبت تطلق امراتك استهزاء بالعلم والعلماء جوابا لمن قال اين تذهب
وبقوله قصعة من ثريد خير من العلم لا بقوله خبز من الله لارادته انها نعمة من الله والاول لا تاويل له سوى الاستخفاف
وبقول المريض المشتد مرضه ان شئت توفني مسلما وان شئت كافرا وبقول المبتلى اخذت مالي واخذت ولدي واخذت كذا
وكذا فماذا تفعل وماذا بقي وبقوله لا جوابا لمن قال له الست مسلما حين ضرب عبده او ولده ضربا شديدا الا لغلط او
قصد الجواب وبقول الزوج ليس لي حمية ولا دين الاسلام حين قالت له امراته ذلك وبقوله لمسلم يا كافر عند البعض
ولو احد الزوجين للاخر والمختار للفتوى انه يكفر ان اعتقده كافرا الا ان اراد شتمه وبقوله لبيك جوابا لمن قال يا كافر
يا يهودي يا مجوسي وبقوله انا ملحد لان الملحد كافر ولو قال لما علمته لا يعذر وبقول المعلم لغيره كن كافرا او اسلمت عند
بعضهم وقيل وبقوله كنت مجوسيا فاسلمت الان وبنسيان العاصي للتوبة وتحقير الذنب وعدم رؤية العقوبة بالذنب
وعدم رؤية المعاصي قبيحة وبعدم رؤية الطاعة حسنا وبعدم رؤية الثواب على الطاعة وبعدم رؤيته وجوب
الطاعات وبقوله كفرت حين تكلم بكلمة زعم القوم انها كفر وليست بكفر فقيل له كفرت وطلقت زوجتك وتكفر المراة
اذا تكلمت بالكفر بقصد ان تحرم على زوجها والايمان مستقر في قلبها وبقولها اصير كافرة حتى اتخلص من الزوج ومن قصد
الكفر ساعة او يوما فهو كافر في جميع العمر وبتمنيه ان لو كان كافرا فاسلم حين اسلم كافر فاعطي اشيا وبتمنيه ان لم يحرم
الظلم والزنا والقتل بغير حق وكل حرام لا يكون حلالا في وقت بخلاف الخمر ومناكحة المحارم وبتمنيه ان لو كان نصرانيا
حتى يتزوج نصرانية سمينة رآها وبوضع قلنسوة المجوس على راسه على الصحيح الا لضرورة دفع الحر والبرد وبشد
الزنار في وسطه الا اذا فعل ذلك خديعة في الحرب وطليعة للمسلمين وبقول معلم صبيان اليهود خير من المسلمين
بكثير فانهم يقضون حقوق معلمي صبيانهم وبقوله المجوسية خير مما انا فيه يعني فعله وبقوله النصرانية خير
من المجوسية لا بقوله المجوسية شر من النصرانية وبقوله النصرانية خير من اليهودية وينبغي ان يقول النصرانية شر
من اليهودية وبقوله لمعامله الكفر خير مما انت تفعل عند بعضهم مطلقا وقيده الفقيه ابو الليث بان يقصد
تحسين الكفر لا تقبيح معاملته وبخروجه الى نيروز المجوس والموافقة معهم فيما يفعلون في ذلك اليوم وبشرائه يوم
النيروز شيئا لم يكن يشتريه قبل ذلك تعظيما للنيروز لا للاكل والشرب وباهدائه ذلك اليوم للمشركين ولو بيضة
تعظيما لذلك اليوم لا باجابته دعوة مجوسي حلق راس ولده وبتحسينه امر الكفار اتفاقا حتى قالوا لو قال ترك
الكلام عند اكل الطعام حسن من المجوس او ترك المضاجعة حالة الحيض منهم حسن فهو كافر وبتعنيته شيئا في

انسان وقت الخلعة او للقادم من الحج او الغزو والمذبوح ميتة وقيل لا يكفر وبقوله لسلطان زماننا عادل وقيل لا
يكفر وعلى هذا الاختلاف قول الخطباء في القاب السلطان العادل الاعظم مالك رقاب الامم سلطان ارض الله مالك
بلاد الله وبقوله لا تقل للسلطان هذا حين عطس السلطان فقال له رجل يرحمك الله وبسقي ولده الخمر فجاء اقرباؤه
ونثروا الدراهم والسكر كفر الكل وكذا لو لم ينثروا الدراهم ولكنهم قالوا مبارك واختلفوا فيما اذا قال احب الخمر ولا اصبر
عنها ويكفر بتلقين كلمة الكفر ليتكلم بها ولو على وجه اللعب وبامر امراة بالارتداد لتبين من زوجها وبالافتاء بذلك
وان لم تكفر المراة بناء على ان الرضى بكفر غيره كفر وقيل وبعزمه على ان يامره بالكفر وبقوله لمن بايعه افعل كل يوم عشرة
امثالك من الطين او لم يقل من الطين قاصدا من حيث الخلقة لا من حيث بيان صنعته ولا بقوله قد خلقت هذه البحرة (?)
لانه يراد بها عادة العرض (?) حتى لو عنى به حقيقة الخلق يكفر ولا بقوله لغيره ينبغي لك ان تسجد لي سجدة لان المراد منه الشكر
والمنة ويكفر بقوله اي شيء اصنع اذا لزمني الكفر جوابا لمن قال له اي شيء صنع قد لزمك الكفر وبادائه حرفا او اية من القرآن
عمدا او فيما اعتقاده ان الخراج ملك السلطان لا بقوله انا فرعون او ابليس الا اذا قال اعتقادي كاعتقاد فرعون و...
حسن اهل الاهواء وقال معنوي او كلام له معنى صحيح ان كان ذلك كفرا من القائل كفر المحسن وكذا من حسن رسوم الكفرة
واختلفوا في تكفير من قال ان ابرهيم بن ادهم رئاه (?) بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ومسئلة ثبوتها للنسب
بين المشرقي وبين المغربية يوجد القائل بعدمه وبكفر على من قال النجاشي وحبانك (?) واجمعوا على ان من شك في ايمانه
فهو كافر وهو ان يكون يشك ان هذا التصديق ايمان او كفر واختلفوا في انا مؤمن ان شاء الله هذا كله حاصل ما في

مصدقاً

التاتارخانية من الفصول من باب الفاظ التكفير سوى الفارسي وفي الخلاصة يكفر بقوله انا بريء من الثواب والعقاب
وبقوله لو عاقبني الله مع ما بي من المرض ومشقة الولد فقد ظلمني وبشد المراة حبلا في وسطها وقالت هذا زنار ومن تعرض (?)
عالما من غير سبب ظاهر خيف عليه الكفر ولو صغر الفقيه او العلوي قاصدا الاستخفاف بالدين كفر لا ان لم يقصده
والسجود للجبابرة كفر ان اراد به العبادة لا ان اراد التحية على قول الاكثر وفي البزازية قال علماؤنا من قال ارواح المشايخ
حاضرة تعلم يكفر ومن قال بخلق القرآن فهو كافر ومن قال ان الايمان مخلوق فهو كافر كذا في كثير من الفتاوى وهو محمول
على انه يعني هداية الرب واما فعل العبد فهو مخلوق وان احدا اخذ المكس مقاطعة فقالوا له مبارك كفروا ووقعت
الحنفية واقعة وهي ان واحدا قاطع على ما يتعلق باحتسابها اعني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فضربوا على بابه طبولا
وبوقات وقالوا مبارك باد لمقاطعة الاحتساب وكان امام الجامع فامتنعا من الصلاة خلفه حتى عرض على نفسه
الاسلام اخذا من هذه المسئلة قال لرجل يا احمر فقال خلقني الله من سويق التفاح وخلقك من طين كفر قال واحد من الفسقة
لو وضعت هذه الحجرة بين يدي جبريل عم لرفعها على جناحه يكفر ولا يكفر بقوله يا حاضر يا ناظر ولا بقوله دنوبز درسان (?)
والقول بالكفر بكل منهما باطل وفي جامع الفصولين روى الطحاوي عن اصحابنا لا يخرج الرجل من الايمان الا جحود ما
ادخله ثم ما تيقن انه ردة يحكم بها وما يشك انه ردة لا يحكم بها اذ الاسلام الثابت لا يزول بشك مع ان الاسلام يعلو
وينبغي للعالم اذا رفع اليه هذا ان لا يبادر بتكفير اهل الاسلام مع انه يقضي بصحة اسلام المكره اقول قدمت
هذه لتصير ميزانا فيما نقلته في هذا الفصل من المسائل فانه قد ذكر في بعضها انه كفر مع انه لا يكفر على قياس هذه
المقدمة فليتامل انتهى وفي الفتاوى الصغرى الكفر شيء عظيم فلا اجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية انه لا يكفر
انتهى وقال قبله وفي الجامع الاصغر اذا اطلق الرجل كلمة الكفر عمدا لكنه لم يعتقد الكفر قال بعض اصحابنا لا يكفر لان
الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر وقال بعضهم يكفر وهو الصحيح عندي لانه استخف بدينه انتهى وفي
الخلاصة وغيرها اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي ان يميل الى الوجه
الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم زاد في البزازية الا اذا صرح بارادة موجب الكفر فلا ينفعه التاويل حينئذ وفي
التاتارخانية لا يكفر بالمحتمل لان الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية انتهى
والحاصل ان من تكلم بكلمة الكفر هازلا او لاعبا كفر عند الكل ومن تكلم بها اختيارا جاهلا بانها كفر ففيه اختلاف والذي
تحرر انه لا يفتى بتكفير مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن او كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فعلى هذا فاكثر
الفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بها ولقد الزمت نفسي ان لا افتي بشيء منها واما مسئلة تكفير اهل البدع المذكورة في
الفتاوى فقد تركناها عمدا لان محلها اصول الدين وقد اوضحها المحقق في المسايرة **قوله** يعرض الاسلام على المرتد
اي يعرضه الامام او القاضي وهو مروي عن عمر رضي الله عنه لان رجاء العود الى الاسلام ثابت لاحتمال ان الردة

كانت باعتراض شبهة لم يبين صفته وظاهر المذهب استحبابه فقط لان الدعوة قد بلغته وعرض الاسلام هو الدعوة
اليه ودعوة من بلغته الدعوة غير واجبة ولم يذكر تكرار العرض عليه وفي الخانية يعرض عليه الاسلام كل يوم من
ايام التاجيل **قوله** وتكشف شبهته بيان لفائدة العرض اي فان كان له شبهة ابداها كشفت عنه لانه عساه اعترته
شبهة فتزاح عنه **قوله** ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والا قتل لانها مدة ضربت لابلاء الاعذار وهو مروي عن عمر
رضي الله عنه اطلقه فافاد انه يمهل وان لم يطلبه وهو رواية وظاهر الرواية انه لا يمهل بدون استمهال بل يقتل
من ساعته كما في الجامع الصغير الا اذا كان الامام يرجو اسلامه كما في البدائع واذا استمهل فظاهر المبسوط الوجوب
فانه قال اذا طلب التاجيل كان على الامام ان يمهله وعن الامام الاستحباب مطلقا وافاد باطلاقه انه يفعل به ذلك
اذا ارتد ثانيا الا انه اذا تاب ضربه الامام وخلى سبيله وان ارتد ثالثا ضربه الامام ضربا وجيعا وحبسه حتى
تظهر عليه اثار التوبة ويرى انه مسلم مخلص ثم خلى سبيله فان عاد فعل به هكذا كذا في التاتارخانية وافاد باطلاقه
انه لا فرق بين ردة وردة من انه اذا اسلم لا يقتل ويستثنى منه مسائل الاولى الردة بسبه صلى الله عليه وسلم قال
في فتح القدير كل من ابغض رسول الله صلى الله عليه وسلم بقلبه كان مرتدا فالساب بطريق اولى ثم يقتل حدا عندنا
فلا تقبل توبته في اسقاط القتل قالوا هذا مذهب اهل الكوفة ومالك ونقل عن ابي بكر الصديق ولا فرق بين ان
يجيء تائبا من نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة فلا تعمل الشهادة معه حتى قالوا
يقتل وان سب سكران ولا يعفى عنه ولا بد من تقييده اذا كان سكره بسبب محظور باشره مختارا بلا اكراه والا فهو كالمجنون
قال الخطابي لا اعلم احدا خالف في وجوب قتله واما مثله في حقه تعالى فتعمل توبته في اسقاط قتله انتهى وعلله
البزازي بانه حق تعلق به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الادميين وكحد القذف لا يزول بالتوبة وصرح
بان سب واحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام كذلك وقوله في فتح القدير في اسقاط القتل يفيد ان توبته مقبولة
عند الله تعالى وهو مصرح به الثانية الردة بسب الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وقد صرح في الخلاصة والبزازية
بان الرافضي اذا سب الشيخين ولعنهما كفر وان فضل عليا عليهما فمبتدع ولم يتكلما على عدم قبول توبته وفي الجوهرة من سب
الشيخين او طعن فيهما كفر ويجب قتله ثم ان رجع وتاب وجدد الاسلام هل تقبل توبته ام لا قال الصدر الشهيد
لا تقبل توبته واسلامه وبه اخذ الفقيه ابو الليث السمرقندي وابو نصر الدبوسي وهو المختار للفتوى انتهى الثالثة
لا تقبل توبة الزنديق في ظاهر المذهب وهو من لا يتدين بدين واما من يبطن الكفر ويظهر الاسلام فهو المنافق ويجب
ان يكون حكمه في عدم قبول توبته كالزنديق لان ذلك في الزنديق لعدم الاطمينان الى ما يظهر من التوبة اذا كان
قد يخفي كفره الذي هو عدم اعتقاده دينا والمنافق مثله في الاخفاء وعلى هذا فطريق العلم بحاله اما بان يعثر
بعض الناس عليه او يسره الى من امن اليه والحق ان الذي يقتل ولا تقبل توبته هو المنافق فالزنديق ان كان حكمه ذلك
فيجب ان يكون مبطنا كفره الذي هو عدم التدين ويظهر تدينه بالاسلام او غيره الى ان ظفرنا به وهو عربي ولا (?)
لو فرضناه مظهرا لذلك حتى تاب يجب ان لا يقتل وتقبل توبته كسائر الكفار المظهرين لكفرهم اذا اظهروا التوبة
وكذا من علم انه ينكر في الباطن بعض الضروريات كحرمة الخمر ويظهر اعتقاد حرمته كذا في فتح القدير وفي الخانية
قالوا ان جاء الزنديق قبل ان يؤخذ فاقر انه زنديق فتاب عن ذلك تقبل توبته وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل
انتهى وهو تفصيل حسن موافق لما بحثه في فتح القدير الرابعة توبة الساحر جعله في فتح القدير كالزنديق لا
تقبل توبته وفي الخانية من كتاب الحظر والاباحة الساحر اذا تاب فهو على وجوه ان كان يعتقد نفسه خالقا لما
يفعله فان تاب عن ذلك فقال الخالق كل شيء هو الله تعالى وتبرا عما كان يقول تقبل توبته ولا يقتل وان كان الساحر
يستعمل السحر بالتجربة والامتحان ولا يعتقد لذلك اثرا لا يقتل لانه ليس بكافر وساحر يجحد السحر ولا يدري كيف
يفعل ولا يقربه قالوا لا يستتاب بل يقتل اذا ثبت انه يستعمل السحر وفي بعض المواضع ذكر ان الاستتابة احوط
وقال الفقيه ابو الليث اذا تاب الساحر قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته
ويقتل وكذا الزنديق المعروف الداعي والفتوى على هذا القول انتهى وفي فتح القدير وتقبل الشهادة بالردة
من عدلين ولا يعلم مخالفا الا الحسن قال لا يقبل في القتل الا اربعة قياسا على الزنا واذا شهدوا على مسلم بالردة
وهو منكر لا يتعرض له لا لتكذيب الشهود العدول بل لان انكاره توبة ورجوع انتهى وهذا معنى قوله فيما نقلنا
انفا عنه ان الشهادة لا تعمل مع الانكار وليس المراد ان ردته لا تثبت بالشهادة مع الانكار بل تثبت ويحكم بها حتى

نبين زوجته منه ويجب تجديد النكاح وإنما يمنع القتل فقط للتوبة بالإنكار وقد رأيت من يغلط في هذا المحل
وقد ذكر المصنف للردة أحكاما أربعة العرض والكشف والحبس والقتل إن لم يسلم وقد بقي لها أحكام كثيرة منها
حبط العمل عندنا بنفس الردة وعند الشافعي بشرط الموت عليها كذا في البدائع أي بطلان العبادات وفي الخلاصة
من ارتد ثم أسلم وهو قد حج مرة فعليه الحج ثانيا وليس عليه إعادة الصلوات والزكوات والصيامات لأن الردة كأنه
لم يزل كافرا فإذا أسلم وهو غني فعليه الحج وليس عليه قضاء سائر العبادات انتهى وفي التاتارخانية معزيا إلى اليتيمة
قيل له لو تاب أتعود حسناته قال هذه مسألة مختلفة فعند أبي علي وأبي هاشم من أصحابنا أنه لا تعود وعند أبي القاسم
الكعبي أنها لا تعود ونحن نقول إنه يعود ما بطل من ثوابه لكنه تعود طاعاته المتقدمة مؤثرة في الثواب بعدها انتهى ومنها
معزيا إلى السراجية من ارتد ثم أسلم ثم كفر ومات فإنه يؤاخذ بعقوبة الكفر الأول والثاني وهو قول الفقيه أبي الليث
ومن العبادات التي بطلت بردته وقفه الذي وقفه حال إسلامه سواء كان على قربة ابتداء أو على ذريته ثم على المساكين
لأنه قربة ولا بقاء لها مع وجود الردة وإذا عاد مسلما لا يعود وقفه إلا بتجديد منه وإذا مات أو قتل أو لحق كان الوقف
ميراثا بين ورثته كما أوضحه الخصاف في أحكام أوقافه ومنها بقاء المعصية مع الردة ولذا قال في الخانية إذا كان على
المرتد قضاء صلوات وصيامات تركها في الإسلام ثم أسلم قال شمس الأئمة الحلواني عليه قضاء ما ترك في الإسلام لأن
ترك الصلاة والصيام معصية تبقى بعد الردة انتهى ومنها أنه لا يجب عليه شيء من العبادات عندنا لعدم خطاب
الكفار بالشرائع عندنا فلا يقضي ما فاته زمن ردته بعد إسلامه ومنها ما في الخانية مسلم أصاب مالا أو شيئا يجب
به القصاص أو حد قذف ثم ارتد أو أصاب ذلك وهو مرتد في دار الإسلام ثم لحق بدار الحرب وحارب المسلمين زمانا
ثم جاء مسلما فهو مأخوذ بجميع ذلك ولو أصاب ذلك بعدما لحق بدار الحرب ثم جاء وأسلم فذلك كله موضوع عنه
لأنه أصابه وهو حربي في دار الحرب والحربي لا يؤاخذ بعد الإسلام بما كان أصابه حال كونه محاربا فما أصاب المسلم
من حدود الله تعالى كالزنا والسرقة وقطع الطريق ثم ارتد أو أصاب ذلك بعد الردة ثم لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما
فكل ذلك يكون موضوعا عنه إلا أنه يضمن المال في السرقة وإن أصاب دما في الطريق كان عليه القصاص لأن ما كان
من حقوق العباد كان المرتد مأخوذا بذلك وما أصاب في قطع الطريق من القتل خطأ ففيه الدية على عاقلته
إن أصاب قبل الردة وفي ماله إن أصابه بعد الردة وإن وجب على المسلم حد الشرب من الخمر والسكر ثم ارتد ثم أسلم
قبل اللحوق بدار الحرب فإنه لا يؤاخذ بذلك لأن الكفر يمنع وجوب هذا الحد ابتداء حتى لا يجب على الذمي والمستأمن
فإذا اعترض الكفر بعد الوجوب يمنع البقاء وإن أصاب ذلك والمرتد محبوس في يد الإمام فإنه لا يؤاخذ بحد الخمر
والسكر وهو مؤاخذ بما سوى ذلك من حدود الله تعالى ويمكن الإمام من إقامة هذا الحد إذا كان في يده فإن لم
يكن في يده حتى أصاب ذلك ثم أسلم قبل اللحوق بدار الحرب فذلك موضوع عنه أيضا انتهى وسيأتي حكم تصرفاته
وأملاكه وجناياته وأولاده في الكتاب وأشار بقوله وإلا قتل إلى أنه لا يجوز استرقاقه وإن لحق بدار الحرب لأنه لم
يشرع فيه إلا الإسلام أو السيف وفي الخانية لا يترك على ردته بإعطاء الجزية ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد ولا يجوز
استرقاقه بعد اللحاق مرتدا إذا أخذه المسلمون أسيرا ويجوز استرقاق المرتدة بعد اللحاق انتهى ومن أحكامه أنه لا
عاقلة له لأنها للحوقه وهؤلاء لا يعاونون كذا في البدائع وقد مضى في باب نكاح الكافر وقوع الفرقة بردة أحد الزوجين
وفي المحرمات أنه لا ينكح ولا ينكح وسيأتي أنه لا يرث من أحد لانعدام الملة والولاية فقد ظهر أن الردة أخس من الكفر الأصلي
في الدنيا والآخرة وأطلق في القتل فشمل الحر والعبد فولاية قتل العبد المرتد للإمام لا للمولى لإطلاق النصوص وفي
الولوالجية وإذا باع عبده المرتد وأمته المرتدة جاز والردة عيب لأنه مملوك له فيجوز بيعه وفي حق العبد يوجب
استحقاق القتل عليه فيكون عيبا وردة الأمة تفوت عن المشتري منفعة الوطء فيكون عيبا أيضا انتهى وفي شرح
المجمع معزيا إلى الحقائق ولا يجالس ولا يؤاكل ولا يبايع انتهى ويشترط في جواز قتل المرتد أن لا يكون إسلامه بطريق
التبعية ولذا قال في البدائع صبي أبواه مسلمان حتى حكم بإسلامه تبعا لأبويه فبلغ كافرا ولم يسمع منه إقرار باللسان
بعد البلوغ لا يقتل لانعدام الردة منه إذ هي اسم للتكذيب بعد سابقة التصديق ولم يوجد منه التصديق بعد
البلوغ حتى لو أقر بالإسلام ثم ارتد يقتل ولكنه في الأولى يجبر لأنه كان له حكم الإسلام قبل البلوغ والحكم في أكسابه
كالحكم في أكساب المرتد حكما انتهى وأن لا يكون في إسلامه شبهة لأن السكران لو أسلم صح إسلامه فإن رجع مرتدا لا يقتل
كالصبي العاقل إذا ارتد كذا في التاتارخانية **قوله** وإسلامه أن يتبرأ عن الأديان أو عما انتقل إليه أي ثم

المرتد بذلك ومراده أن يتبرأ عن الأديان كلها سوى دين الإسلام وتركه لظهوره ولم يذكر الشهادتين وصرح في العناية
بأن التبري بعد الإتيان بالشهادتين وفي شرح الطحاوي سئل أبو يوسف كيف يسلم فقال يقول أشهد أن لا إله إلا الله
وأن محمدا رسول الله ويقر بما جاء من عند الله ويتبرأ من الذي انتحله وقال لم أدخل في هذا الدين قط وأنا بريء منه وقوله
قط يؤيد معنى أبدا لأن قط ظرف لما مضى لا لما يستقبل كذا في فتح القدير والإقرار بالبعث والنشور مستحب وقوله
عما انتحله أي ادعاه لنفسه كاليهود والنصارى كذا في الظهيرية وأفاد باشتراط التبري أنه لو أتى بالشهادتين على وجه
العادة لم ينفعه ما لم يرجع عما قال إذ لا يرتفع بها كفره كذا في البزازية وجامع الفصولين وقيد بإسلام المرتد لأن
في إسلام غيره من الكفار تفصيلا فإن كان الكافر جاحدا للباري سبحانه كعبدة الأوثان أو مقرا بالباري مشركا غيره
معه كالثنوية فإنه يكون مسلما بإحدى الشهادتين وكذا إذا قال أنا على دين الإسلام أو على الحنيفية وإن كان موحدا
جاحدا للرسالة فلا يصير مسلما بكلمة التوحيد حتى يقول محمد رسول الله وفي مجموع النوازل قال المجوسي صلى الله على
محمد لا يكون مسلما ولو قال أسلمت فهو إسلام **وفي الروضة** لو قال الكافر آمنت بما آمن به الرسل صار مسلما وفي مجموع
النوازل إذا قال الكافر الله واحد يصير مسلما ولو قال المسلم دينك حق لا يصير مسلما وقيل يصير مسلما إلا إذا
قال حق لكن لا أؤمن به ولو قال برئت من اليهودية ولم يقل ودخلت في دين الإسلام لا يكون مسلما وفي التجريد لو قال
اليهودي أو النصراني لا إله إلا الله وأتبرأ من النصرانية فليس بإسلام ولو قال مع ذلك وأدخل في دين الإسلام
أو دين محمد عليه السلام كان مسلما الكل من الخلاصة وفي المحيط من يقر من اليهود والنصارى برسالة محمد ولكنهم يزعمون
أنه رسول إلى العرب لا إلى بني إسرائيل كما في بلاد العراق فإنه لا يكون مسلما بإقراره أن محمدا رسول الله حتى يتبرأ من دينه
ذلك أو يقر بأنه دخل في دين الإسلام انتهى **ثم اعلم** أن الإسلام يكون بالفعل أيضا كالصلاة بجماعة والإقرار بها
والأذان في بعض المساجد والحج وشهود المناسك لا الصلاة وحده ومجرد الإحرام **قوله** وكره قتله قبله أي
قبل عرض الإسلام لأن إسلامه مرجو قال في الهداية ومعنى الكراهة هنا ترك المستحب انتهى يعني فهي كراهة تنزيه وهو مبني
على القول باستحباب العرض وأما من قال بوجوبه فهي كراهة تحريم كما في فتح القدير وأطلقه فشمل قتل الإمام وغيره لكن
إن قتله غيره أو قطع عضوا منه بغير إذن الإمام أدبه الإمام كما في شرح الطحاوي **قوله** ولم يضمن قاتله لأن الكفر
مبيح للقتل والإجابة على المرتد فهي هدر **قوله** ولا تقتل المرتدة بل تحبس حتى تسلم لنهيه صلى الله عليه وسلم عن قتل
النساء ولأن الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة إذ تعجيلها يخل بدار الابتلاء وإنما عدل عنه دفعا لشر ناجز وهو
الحراب ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية بخلاف الرجال فصارت كالمرأة الأصلية أطلقها فشمل الحرة
والأمة ويستثنى منه المرتدة بالسحر لما في المحيط والساحرة تقتل إذا كانت تعتقد أنها خالقة كذلك لتصير مرتدة
وإن كانت المرأة لا تقتل ثم جاء في الأثر أن عمر رضي الله عنه كتب إلى عماله أن اقتلوا الساحر والساحرة وذكر في المنتقى
أن الساحرة لا تقتل ولكنها تحبس وتضرب كالمرتدة والأول أصح لأن ضرر كفرها وهو سحرها للتعدي إلى الحي المعصوم
بفوات حياته فتقتل كالرجل انتهى وفي التاتارخانية الخنثى المشكل إذا ارتد لم يقتل ويحبس ويجبر على الإسلام انتهى
ولم يذكر المصنف قاتلها قال في فتح القدير ولو قتلها قاتل لا شيء عليه حرة كانت أو أمة ذكره في المبسوط انتهى وفي التاتارخانية
معزيا إلى العتابية وفي الأمة يضمن لمولاها انتهى وفي الولوالجية وإن قتلها قاتل لم يضمن شيئا لأن قيمة الدم بالإسلام وقد زال
ويؤدب على ذلك لارتكابه ما لا يحل انتهى وظاهر كلامه أنه لا فرق بين الحرة والأمة كأنه في عدم الضمان فإنه قال ولو أن
قتل حرة مرتدة لم يضمن ثم قال وكذا الأمة وأطلق في حبسها فشمل الأمة لكن الأمة تدفع إلى مولاها فيجعل حبسها بيت
السيد سواء طلبه هو ذلك أم لا في الصحيح ويتولى هو جبرها جمعا بين حق الله تعالى وحق السيد في الاستخدام فإنه لا
منافاة لا منافاة بخلاف العبد المرتد فإنه لا فائدة في دفعه إليه لأنه يقتل ويستثنى من خدمته لها وطؤها فصرح
الإسبيجابي بأنه لا يطؤها وقد قدمنا عن الولوالجية ما يفيده وأفاد بقوله تحبس أنها لا تسترق في دار الإسلام وفيها
فيه رواية في باب نكاح الكافر مع بقية أحكام ردتها فارجع إليه ولم يذكر المصنف أنها تضرب لأنه لم يذكر في
الجامع الكبير ولا في ظاهر الرواية وقد نقل الشارحون في باب نكاح الكافر أنها إذا ارتدت تضرب خمسة وسبعين وهو
اختيار لقول أبي يوسف في نهاية التعزير وهو المأخوذ به في كل تعزير بالضرب كما في الحاوي القدسي وذكر في فتح القدير
هنا ويروى عن أبي حنيفة أنها تضرب في كل يوم وقدرها بعضهم بثلاثة وعن الحسن تضرب في كل يوم تسعة وثلاثين سوطا
إلى أن تموت أو تسلم ولم يخصه بحرة ولا أمة وهذا قتل معنى لأن موالاة الضرب تفضي إليه انتهى وأطلق في حبسها

فيشمل ما اذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت واسترقت فانها تجبر على الاسلام بالضرب والحبس ولا تقتل كما صرح به في البدائع ولا
يكون استرقاقها مسقطا عنها الجبر على الاسلام كما لو ارتدت الامة ابتداء فانها تجبر على الاسلام وتشمل ما اذا كانت صغيرة
عاقلة لما في المحيط من باب ما يجب للطلقة قبل الدخول لما يجب جزاء على الردة يجوز ان يؤاخذ الصغيرة به الا ترى انها تحبس على
الردة كما تحبس الكبيرة والحبس جزاء الردة انتهى **قوله** ويزول ملك المرتد عن ماله زوالا موقوفا فان اسلم عاد ملكه فالى
وهذا عند ابي حنيفة وعندهما لا يزول ملكه لانه مكلف محتاج فالى ان يقتل يبقى ملكه كالمحكوم عليه بالرجم والقصاص
وله انه حربي مقهور تحت ايدينا حتى يقتل ولا قتل الا بالحراب وهذا يوجب زوال الملك وما لكيته غير انه مدعو الى الاسلام
بالاجبار عليه ويرجى عوده اليه توقفنا في امره فان اسلم جعل العارض كان لم يكن في حق هذا الحكم فصار كان لم يزل مسلما ولم
يعمل السبب وان مات او قتل على ردته او لحق بدار الحرب وحكم بلحاقه استقر كفره فيعمل السبب عمله وزال الملكه ثم اختلف المشايخ
في حكم تبرعاته فقال ابو يوسف من جميع المال كالصحيح ومن وجب عليه القصاص وقال محمد هو بمنزلة المريض فتكون من الثلث لكونه
على شرف التلف وفي البدائع لا خلاف انه اذا اسلم ان امواله باقية على حكم ملكه وانه اذا مات او قتل او لحق انها تزول عن ملكه
فلنا الخلاف في زوالها بهذه الاشياء الثلاثة مقصورا على الحال وهو قولهما او مستندا الى الوقت وجود الردة وهو قوله
وثمرته تظهر في تصرفاته فعندهما نافذة قبل الاسلام وعنده موقوفة لوقوفها ملاكه انتهى فقيد بالملك لانه لا توقف في
احباط طاعاته ووقوع الفرقة بينه وبين امراته وتجديد الايمان فان الارتداد بالنسبة اليها قد عمل عمله كذا في العناية وذكر
في الخانية اذا استاجر المسلم دارا او عقارا او منقولا ثم ارتد والعياذ بالله تعالى ولحق بدار الحرب وقضى القاضي بلحاقه
بطل اجارته كانه مات وكذا اذا اجر ثم ارتد ولو اوصى لرجل بثلث ماله ثم ارتد ولحق بدار الحرب ولم يلحق بطلت وصيته ولذا
اذا اوصى الى رجل وجعله فيما في ماله ثم ارتد ولحق بدار الحرب ولم يلحق بطل ايصاؤه وان وكل رجلا ثم ارتد الموكل ولحق
بدار الحرب ينعزل وكيله في قولهم وان عاد الينا مسلما هل يعود وكيلا ذكر في الوكالة انه لا يعود وذكر في السير انه يعود ولو ارتد
الوكيل ولحق وقضي به ثم عاد مسلما قال ابو يوسف لا يعود وكيلا وقال محمد يعود انتهى **والحاصل** انه لا توقف في ابطال عبادته
وبينونة امراته واستيجاره ووصيته وايصائه وتوكيله ووكالته وقدمنا ان من عباداته التي بطلت بردته وقفه وانه
لا يعود باسلامه وقيد بالمرتد لان المرتدة لا يزول ملكها عن مالها بالاجماع فتجوز تصرفاتها في مالها بالاجماع لانها لا تقتل
فلم تكن ردتها سببا لزوال ملكها كذا في البدائع وينبغي ان يلحق بها المرتد اذا لم يقتل وهو من كان في اسلامه شبهة كما قدمناه
بجامع عدم القتل ولم اره صريحا وفي الزيادات المرتد اذا تصرف ان كان تصرفا ينفذ من المسلم ينفذ منها وان كان تصرفا
لا ينفذ من المسلم لكن يصح ممن هو على ملة انتحلتها كالهود والنصارى ينفذ تصرفاتها عندهما وعنده اختلف المشايخ
قال بعضهم يصح وبعضهم قالوا لا يصح منها الا ما يصح من المسلم كذا في التاتارخانية وثمرته في بيعها الخمر والخنزير وافاد بقوله
ملك المرتد عن ماله ان الكلام في الحر فلا يزول ما ملكه المكاتب المرتد بردته ولذا قال في الخانية وتصرف المكاتب في ردته
نافذ في قولهم انتهى **قوله** وان مات او قتل على ردته ورث كسب اسلامه وارثه المسلم بعد قضاء دين اسلامه وكسب ردته
في بعد قضاء دين ردته بيان لميراث المرتد بعد موته حقيقة وحاصله ان ما كان كسبا له زمن اسلامه فهو ميراث لورثته
المسلمين اتفاقا ولا يكون فيئا عندنا خلافا للائمة الثلاثة لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر وهو مال حربي لا امان له
فكان فيئا ولنا ان ملكه بعد الردة باق فينتقل بموته الى ورثته مستندا الى ما قبل ردته اذ الردة سبب الموت فيكون توريث
المسلم من المسلم والاستناد لازم له على قول الائمة الثلاثة ايضا لان اخذ المسلمين له اذا لم يكن له وارث بطريق الوراثة
وهو يوجب الحكم باستناده شرعا الى ما قبل ردته والا كان توريثا للكافر من المسلم ويحمل الحديث الكافر الاصلي الذي له
بسبب الاسلام فساوت قرابة المسلمين في ذلك ورجحت قرابته بجهة القرابة وتمامه في فتح القدير واستدل في البدائع
بان عليا رضي الله عنه لما قتل المستورد العجلي بالردة قسم ماله بين ورثته المسلمين وكان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم
من غير انكار فكان اجماعا واشار بقوله وارثه الى ان المعتبر وجود الوارث عند الموت او القتل او الحكم باللحاق وهو
رواية محمد عن الامام وهو الاصح كما في النهاية وفتح القدير لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامه كالحادث قبل انعقاده
بمنزلة الولد الحادث من المبيع قبل القبض وذكر في الهداية فيه ثلاث روايات وحاصله كما في النهاية على رواية الحسن
يشترط الوصفان وهما كونه وارثا وقت الردة وكونه باقيا الى وقت الموت او القتل حتى لو كان وارثا وقت الردة ثم مات
قبل موت المرتد وحدث وارث بعد الردة فانهما لا يرثان وعلى رواية ابي يوسف يشترط الوصف الاول دون الثاني وفي
رواية محمد يشترط الوصف الثاني دون الاول انتهى فعلى الاصح لو كان من يحث يرثه كافرا او عبدا يوم ارتد فعتق بعد الردة

قبل ان يموت او يلحق او اسلم ورثه كذا في فتح القدير وكذلك لو ولد له ولد من علوق حادث بعد الردة اذا كان مسلما
تبعا لامه بان علق من امة مسلمة له وفي الخانية مسلم ارتد ابوه فمات الابن وله معتق ثم مات الاب وله معتق مسلم فان
ميراث الاب لمعتقه لا لمعتق ابنه لان الابن لا يرث من ابيه المرتد عند موت المرتد فاذا مات الابن قبل موت الاب لم يرثه
انتهى وهو مفرع على غير رواية ابي يوسف اما عليها فالمال لمعتق الابن كما لا يخفى واطلق الوارث فشمل المراة فترثه امراته
المسلمة اذا مات او قتل وهي في العدة لانه يصير فارا وان كان صحيحا وقت الردة كذا في الهداية والتحقيق ان يقال انه
بالردة كانه مرض مرض الموت باختياره بسبب المرض ثم هو باصراره على الكفر مختارا في الاصرار الذي هو سبب القتل حتى
انه بمنزلة المطلق في مرض موته ثم يموت قتلا او حتف انفه او بلحاقه فيثبت حكم الفرار كذا في فتح القدير ثم اعلم ان الشرط
قيام العدة لارثها انما هو على غير رواية ابي يوسف اما عليها فترثه وان كانت منقضية العدة لكونها وارثة وقت الردة وهو
مروي ايضا ثم اعلم ان اشتراط قيام العدة يقتضي انها موطوءة فلا ترث غير المدخولة وهو كذلك وذلك لانه بمجرد الردة
تبين غير المدخولة لا الى عدة فتصير اجنبية ولما لم تكن الردة موتا حقيقيا حتى ان المدخولة انما تعتد فيها بالحيض لا
بالاشهر لم تنتهض سببا للارث اذا لم تكن عند موته الزوجة او كالزوجة اثر من اثار النكاح لان الارث وان استند الى الردة لكن يثبت
عند الموت وبهذا ايضا لا ترث المنقضية عدتها كذا في فتح القدير وينبغي ان يكون مفرعا ايضا على غير رواية ابي يوسف
اما عليها فلا فرق بين المدخولة وغيرها وقيد بالوارث بالاسلام لان الكافر لا يرث المرتد وفي البدائع ولو ارتد الزوجان
معا ثم جاءت بولد ثم قتل الاب على ردته فان جاءت به لاقل من ستة اشهر من وقت الردة ورثه لانه علم ان العلوق حصل في
حالة الاسلام قطعا وان جاءت به لستة اشهر فصاعدا من وقت الردة لم يرثه لانه يحتمل انه علق في حالة الردة فلا يرث
مع الشك ولو ارتد الزوج دون المراة او كانت له ام ولد مسلمة فورثته مع ورثته المسلمين وان جاءت به لاكثر من ستة
اشهر لان الام مسلمة فكان الولد على حكم الاسلام تبعا لامه فيرث اباه انتهى واما ما كان كسبا له زمن ردته ففيه اختلاف
فقال هو كالاول ميراث لانه ملكه باق بعد الردة فينتقل بموته الى ورثته مستندا الى ما قبل ردته وقال الامام رحمه
الله انه فيء يوضع في بيت مال المسلمين كاللقطة لانه انما يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل ولا يمكن الاستناد
في كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرط الاستناد التوريث وجوده قبلها وحاصله انه لا ملك له فيما اكتسبه زمن ردته
حيث مات او قتل وما ليس بمملوك له لا يورث عنه ومما اكتسبه زمنها مملوك له فيورث
عنه فالخلاف هنا مبني على الخلاف السابق في زوال املاكه بالردة وفي القاموس الفيء ما كان شمسا فينسخه الظل والغنيمة
والخراج والقطعة من الطير والرجوع انتهى فله خمسة معان لغة واما اصطلاحا فما يوضع في بيت مال المسلمين
واما حكم ردته فافاد ان ديون اسلامه تقضى من كسب اسلامه وان ديون ردته يقضى من كسب ردته وحاصله ان على قولهما
تقضى ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجري الارث فيهما واما على قول الامام ففيه روايتان ففي رواية ابي يوسف
عنه انه في كسب الردة الا ان لا يفي به فيقضى الباقي من كسب الاسلام وفي رواية الحسن عنه انه في كسب الاسلام الا ان لا يفي
به فيقضى الباقي من كسب الردة وهو الصحيح لان دين الانسان يقضى من ماله لا من مال غيره وكذا دين الميت يقضى من ماله
لا من مال وارثه وماله كسب الاسلام فاما كسب الردة فمال جماعة المسلمين فلا يقضى منه الدين الا لضرورة فاذا لم
يف به كسب الاسلام تحققت الضرورة فيقضى الباقي منه كذا في البدائع وهكذا صحح الولوالجي وقد علمت انه في المتن
ليس على قول من الاقوال الثلاثة وانما ذكره في البدائع قولا للحسن وزفر فقال وقال الحسن دين الاسلام في كسب الاسلام
ودين الردة في كسب الردة وهو قول زفر انتهى والحق انها رواية زفر عن الامام ايضا كما في النهاية وقوله في الهداية انها
رواية عن ابي حنيفة اي رواية زفر عنه لكنها ضعيفة كما علمت وظاهر الولوالجية انه لو لم يكن له الا احد النوعين يقضى
الدين منه اتفاقا وقدمنا الكلام انما هو في الحر وان المكاتب خارج عن هذه الاحكام فلذا قال في الجوهرة ان ما
اكتسبه المكاتب في حال ردته لا يكون فيئا وانما يكون لمولاه لتعلق حقه به وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وقيد
بالمرتد لان المرتدة كسبها لورثتها لانه لا حراب منها فلم يوجد سبب الفيء بخلاف المرتد عند ابي حنيفة ويرثها زوجها
المسلم ان ارتدت وهي مريضة لقصدها ابطال حقه وان كانت صحيحة لا يرثها لانها لا تقتل فلم يتعلق حقه بمالها بالردة
بخلاف المرتد والحاصل ان زوجة المرتد ترثه مطلقا وزوج المرتدة لا يرثها الا اذا ارتدت مريضة والكسب بفتح
الكاف وكسرها الجمع كسبه كذا في القاموس **وقد قدمنا** حكم المرتدة في النكاح والعدة في باب نكاح الكافر **قوله**
وان حكم بلحاقه عتق مدبره وام ولده وحل دينه لانه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات في حق احكام الاسلام

لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت الا انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي لاحتمال العود
الينا فلا بد من القضاء وهو باتفاق الامام وصاحبيه كما في الجوهرة واذا تقرر موته تثبت الاحكام المتعلقة به في عتق
المدبر وام الولد وسقوط الاجل كما في الموت الحقيقي والمرتدة اذا لحقت بدار الحرب فهي على هذا من عتق مدبريها وحلول
دين عليها ولم يذكر قسمة ماله بين ورثته لظهوره ولما سيشير اليه عند قوله فما وجد في يد وارثه ولم يذكر حكم مكاتبه
وحكمه كما في البدائع انه يؤدي الى الورثة فيعتق واذا عتق فولاؤه للمرتد لانه المعتق انتهى وفي المجتبى بعلامة صح ط
القضاء باللحاق ليس بشرط وانما يشترط قضاؤه ليثبت من احكام الموت وعامتهم على انه يشترط القضاء باللحاق سابقا على
قضائه بهذه الاحكام واليه اشار محمد في كثير من المواضع انتهى وفي فتح القدير واذا صار اللحاق كالموت لا انه حقيقة
الموت لا يستقر حتى يقضي به سابقا على القضاء بشيء من هذه الاحكام المذكورة في الصحيح لا ان القضاء بشيء مسلما يكفي بل
يسبق القضاء باللحاق ثم تثبت الاحكام المذكورة انتهى وظاهره ان القضاء باللحاق قصدا صحيح وينبغي ان لا يصح الا في ضمن
دعوى حق للعبد وقد قالوا ان يوم الموت لا يدخل تحت القضاء ويوم القتل يدخل كما في جامع الفصولين والبزازية
واللحاق موت حكما فينبغي ان لا يدخل تحت القضاء قصدا فينبغي انه لو حكم بعتق مدبره لثبوت لحاقه مرتدا ببينة عادلة
فانه صحيح ولا يشترط له تقدم الحكم باللحاق ولم ار الى الان من اوضح هذا المحل وقوله عتق مدبروه معناه من ثلث ماله
وانما لم يصرح به لما تقدم في باب التدبير وقوله في الجوهرة بعد عتق المدبر وام الولد يعني من الثلث تسامح لان ام الولد
تعتق من جميع المال كما علم في بابها اختلف الشيخان في الوقت الذي يعتبر فيه كونه وارثا له فقال ابو يوسف يقضي به فمن
كان وارثا وقت القضاء باللحاق لانه حينئذ يصير موتا وقال محمد يعتبر وقت لحاقه لانه السبب كما في المجتبى وفي التاتارخانية
واذا ارتد الاب مع بعض اولاده ولحقوا بدار الحرب فوقع ميراث المرتد الى الامام فانه يقسم ميراثه بين ورثته المسلمين ولا حظ
من ميراثه للذي ارتد من اولاده هذا في كسب الاسلام واما كسب الردة فهي عند الامام واما ما اكتسبه في دار الحرب فهو للابن
الذي ارتد ولحق معه اذا مات مرتدا فان لحق احد من اولاده مسلما معه فانه يرث كسب اسلامه فقط انتهى **قوله**
ويتوقف مبايعته وعتقه وهبته فان امن نفذ وان هلك بطل بيان لتصرفه حال ردته بعد بيان حكم املاكه قبل ردته
وهذا عند الامام وقالا هو جائز مطلقا لان الصحة تعتمد الاهلية وهي موجودة لكونه مخاطبا والنفاذ يعتمد الملك
وهو موجود لقيامه قبل موته الا ان عند ابي يوسف تصح كما تصح من الصحيح لان الظاهر عوده الى الاسلام وعند محمد كما
تصح من المريض لانه يفضي الى القتل ظاهرا وله انه حربي مقهور تحت ايدينا على ما قررناه في توقف الملك وتوقف التصرفات
بناء عليه فصار كالحربي يدخل دارنا بغير امان فيؤخذ فتتوقف تصرفاته لتوقف حاله حيث كان للامام الخيار بين استرقاقه
وقتله فان قتل او اسر لم تنفذ منه هذه او اسلم لم يؤخذ له بمال فكذا هذا وفي الاهلية خلل لاستحقاقه القتل لبطلان
سبب العصمة بخلاف الزاني وقاتل العمد لان استحقاق القتل جزاء على الجناية قال ابو اليسر ما قالاه احسن لان المرتد لا يقبل
الرق والقهر يكون حقيقيا لا حكما والملك بالقهر الحكمي الحقيقي وهذا المعنى لا يبطل ملك المقضي عليه بالرجم وحاصل
مراده ان المنافي للملك والاسترقاق ليس غير لكنه ممنوع عند ابي حنيفة بل نقول انما وجب الاسترقاق وذلك في الاصل للقهر
الكائن بسبب حرابته وهو موجود في المرتد فيستعقبه ذلك بطريق اولى لان الرق يتصور معه ملك النكاح بخلافه في المرتد
كذا في فتح القدير واطلق المبايعة فشملت البيع والشرا والاجارة لانها بيع المنافع واشار بالعتق الى ما هو من حقوقه كالتدبير
والكتابة فهما موقوفان ايضا لكن لا يدخل الاستيلاد فانه منه نافذ اتفاقا لانه لا يفتقر الى حقيقة الملك حتى صح في
جارية الابن واشار بالهبة الى كل تمليك هو تبرع فدخلت الوصية فانها موقوفة ايضا ولما كان الرهن من المعاوضات
في المال كالمبيع كان داخلا فيوقف هنا ايضا ولما كان قبض الدين مبادلة حكما دخل تحت المبايعة فيوقف قبضه الدين
ايضا والحاصل ان ما يعتمد الملة لا يصح منه اتفاقا وهي خمس النكاح والذبيحة والصيد بالكلب والبازي والرمي والارث
والشهادة وما لا يعتمد ولاية ولا حقيقة ملك فانه صحيح منه اتفاقا وهي خمس الاستيلاد والطلاق وقبول الهبة
وتسليم الشفعة والحجر على عبده المأذون وصورة الاستيلاد ما في الخانية اذا جاءت جاريته بولد فادعى الولد ثبت
نسبه منه ويرث ذلك الولد مع ورثته وتصير الجارية ام ولد له انتهى واورد كيف يقع طلاقه وقد بانت بردته واجيب
بانه لا يلزم من وقوع البينونة امتناع الطلاق وقد سلف ان المبانة يلحقها الصريح في العدة واورد طلب الفرق بين طلاقه
وعتقه والفرق ان الطلاق لا يعتمد كمال الولاية بخلاف العتق ولذلك وقع طلاق العبد دون عتقه وفي الخانية
واذا اعتق المرتد عبده ثم اعتقه ابنه المسلم وليس له وارث سواه لا يجوز عتق واحد منهما لان الابن انما يرث بعد الموت

لا قبله واعتاقه سابق على ملكه فلا يعتق وهو بخلاف ما اذا مات الرجل وترك عبدا وتركته مستغرقة بالدين فاعتقه
الوارث ثم سقط دين الغرماء فانه ينفذ اعتاق الوارث لان سبب الملك للوارث تام وانما توقف الملك لحق الغرماء فاذا
سقط حق الغرماء فان اعتاق الوارث ينفذ واما في المرتد سبب الملك للوارث انما يتم بعد موت المرتد انتهى ولا يمكن
توقفه للتسليم لانها بطلت به مطلقا واما الحجر فيصح بحق الملك فبحقيقة الملك الموقوف اولى وفي المحيط في مسئلة
عتقه وعتق ابنه انه على الرواية التي عن ابي حنيفة يعتبر كونه وارثا وقت الردة يجب ان ينفذ عتقه لانه يملكه من
وقت الردة انتهى وقد يقال انه انما يملكه من وقت الردة على تلك الرواية اذا مات او قتل والكلام هنا قبله واما ما يعتمد
المساواة من التصرف او ولاية متعدية فانه لا ينفذ منه اتفاقا فالاول المفاوضة فاذا فاوض مسلما توقفت اتفاقا
ان اسلم نفذت وان هلك بطلت وتصير عنانا من الاصل عندهما وتبطل عنده كذا في الخانية والثاني التصرف على ولده
الصغير وفي مال ولده موقوف اتفاقا فقد ظهر ان تصرفاته على اربعة اقسام ولم ار حكم التقاطه لقيطا او لقطة
وفي غاية البيان من باب الاستيلاد الجد اذا وطي جارية ابن ابنه والاب مرتد فادعاه الجد بعد الولادة لم تصح دعوة الجد
عندهما وعند ابي حنيفة موقوف فان اسلم الاب لم تصح دعوة الجد فان مات على الردة او لحق وقضي بلحاقه صح انتهى
وهذه لا ترد على ما في الكتاب لانها تصرف المسلم وهو الجد لا تصرف المرتد وقيد بالمرتد لان تصرفات المرتدة نافذة
عند الكل لانها لا تقتل وقد قدمناه مع بيان تصرفات المكاتب المرتد واطلق الهلاك فشمل الحقيقي بالموت او القتل
والحكمي بالقضاء بلحاقه بدار الحرب كما في الخانية وعبر بالايمان في قوله فان امن واراد الاسلام فان المراد هنا كما عبر به
في الهداية والخانية فانه الانقياد الظاهر الذي تبنى عليه الاحكام **قوله** وان عاد مسلما بعد الحكم بلحاقه
فما وجده في يد وارثه اخذه والا لا اي ان لم يجده قائما في يده فليس له اخذ بدله منه لان الوارث انما يخلفه فيه
لاستغنائه واذا عاد مسلما يحتاج اليه فيقدم عليه وعلى هذا لو احيى الله تعالى ميتا حقيقة وعاد الى دار الدنيا
كان له اخذ ما في يد ورثته اطلق في قوله والا لا فشمل ما اذا كان هالكا او ازاله الوارث عن ملكه وهو قائم سواء كان
بسبب يقبل الفسخ كبيع وهبة او لا يقبله كعتق وتدبير واستيلاد فانه يمضي ولا عود له فيه ولا يضمنه وشمل
ما لم يدخل في يد وارث اصلا كمدبريه وامهات اولاده المحكوم بعتقهم بسبب الحكم بلحاقه فانهم لا يعودون في الرق
لان القضاء بعتقهم قد صح بدليل مصحح له والعتق بعد نفاذه لا يقبل البطلان وولاؤهم للمولى اعني المرتد الذي
عاد مسلما وكذلك مكاتبه اذا كان ادى المال الى الورثة لا سبيل عليه ايضا لانه عتق باداء المال والعتق لا يحتمل الفسخ
وما ادى الى الورثة ان كان قائما اخذه وان استهلكوه فلا ضمان عليهم كسائر امواله وان كان لم يرد بدل الكتابة ياخذ
منه وان عجز عاد رقيقا له كذا في البدائع وفي الخانية اذا عاد مسلما بعد الحكم بحل ديونه وعتق مدبريه وام ولده لا يملك
ان يبطل شيئا الا شيئان الاول الميراث يبطله ويسترد ما له ان كان قائما والثاني اذا كاتب ورثته عبدا من ماله ثم رجع
فانه ان رجع بعدما ادى بدل الكتابة لا يملك ابطالها فان رجع قبل ان يؤدي جميع بدل الكتابة كان له ان يبطل الكتابة
انتهى وظاهر الكتاب انه ياخذ ما في يد الوارث بغير قضاء ولا رضي والمنقول خلافه قال في التاتارخانية وما كان
قائما في يد الورثة انما يعود الى ملكه بقضاء او رضا فانه ذكر في السير الكبير ان وارث المرتد اذا تصرف في المال الذي
ورثه بعدما عاد المرتد مسلما نفذ تصرفه انتهى وجزم به الزيلعي معللا بانه دخل في ملكه بحكم شرعي فلا يخرج عن ملكه
الا بطريقه انتهى وقد يقال طريقه عوده مسلما فان الحكم الشرعي الموجب لدخول الحكم بخلافه عنه بعد موته
حكما وقد بطلت فيبطل ما ابتني عليه **وقد قدمنا** عن التاتارخانية ان كسب ردته فيء بعد الحكم بلحاقه كموته حقيقة
لكن لم ار حكم ما اذا عاد مسلما ووجد كسب ردته قائما عند الامام فهل يسترده كما يسترد من وارثه كسب اسلامه الظاهر
انه لا يسترده لان اخذه ليس بطريق الخلافة بل لكونه مال حربي كما قدمناه فصار لبيت المال فلا يسترده كما ان الحربي
الحقيقي لا يسترد ماله بعد اسلامه وقيد بقوله بعد الحكم بلحاقه لانه لو عاد مسلما قبله فحكمه كما اذا لم يرتد فلا
يعتق مدبره وام ولده ولا يحل ديونه ولا ابطال لما تصرف فيه الوارث لكونه فضوليا **قوله** ولو ولدت امة
له نصرانية لستة اشهر مذ ارتد فادعاه فهي ام ولده وهو ابنه حر ولا يرثه ولو مسلمة ورثه الابن ان مات على
الردة او لحق بدار الحرب اما صحة الاستيلاد فلما قدمنا انه لا يفتقر الى حقيقة الملك واما الارث فلان الام اذا كانت
نصرانية فالولد تبع له لقربه الى الاسلام للجبر عليه فصار في حكم المرتد والمرتد لا يرث احدا ولم يجعل مسلما تبعا للدار
لانها عند عدم الابوين فقط اما اذا كانت مسلمة فالولد مسلم تبعا لها لانها خيرهما دينا والمسلم يرث المرتد

الكتابة ولو مبوذنة والتقييد بالسنة لينفي الاقل فانها اذا جاءت به لاقل منها فالولد يرث من ابيه المرتد للتيقن بوجوده
في البطن قبل الردة فيكون مسلما تبعا للاب بخلاف للسنة لعدم التيقن كما في النهاية لا لينفي الاكثر ولذا عبر في الهداية
بالاكثر زاد في فتح القدير ولو الى عشر سنين قوله وان لحق المرتد بماله فظهر عليه فهو فيء اي ماله غنيمة يوضع
في بيت المال بالاجماع لا لورثته لسقوط عصمة ماله تبعا لعصمة نفسه فيبدا بالمال لان المرتد بعد الظهور لا يسترق
وانما يقتل ان لم يسلم ولا يشكل كون ماله فيئا دون نفسه لان مشرك العرب كذلك وفي المغرب ظهر عليه غلب وظهر على
اللص غلب وهو من قولهم ظهر فلان السطح اذا علاه وحقيقته صار على ظهره انتهى فعلى هذا ظهر في كلام المصنف مبنيا
للمفعول قوله فان رجع وذهب بماله وظهر عليه فلوارثه لانه انتقل اليهم بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث
مالكا قديما وحكمه انه ان وجده قبل القسمة اخذه بغير بدل وان وجده بعدها اخذه بقيمته ان شاء وان كان مثليا
فقد تقدم انه لا يوخذ لعدم الفائدة كذا في فتح القدير والمثلي وارد على المصنف مع ان في عبارته ايهام ان ياخذه بغير
شيء مطلقا ولم يقيد المصنف رجوعه بعد الحكم بلحاقه تبعا للجامع الصغير فافاد انه لا فرق بين ان يكون بعده
او قبله اما ان كان بعده فظاهر لتقرر الملك للوارث بالقضاء بلحاقه واما ما قبله فلان عوده واخذه ولحاقه ثانيا
يرجح جانب عدم العود وتوكده فيتقرر موته وما احتيج للقضاء باللحاق لصيرورته ميراثا الا لترجح عدم عوده فيتقرر اقا
ثم فكان رجوعه ثم عوده ثانيا بمنزلة القضاء وفي بعض روايات السير جعله فيئا لان مجرد اللحاق لا يصير المال ملكا للورثة
والوجه ظاهر الرواية كذا في فتح القدير تبعا لما في النهاية والعناية وهما تبعا فخر الاسلام البزدوي في شرح الجامع الصغير
من ان ظاهر الرواية الاطلاق وقيده الفقيه ابو الليث في شرح الجامع الصغير بان يكون الرجوع بعد القضاء اما قبله
ففيء وحمل في غاية البيان اطلاق الكتاب على مذهب محمد وما في بعض روايات السير على مذهب ابي يوسف وبما قررناه سقط
اشكال الزيلعي على النهاية لانه حيث كان ظاهر الرواية الاطلاق وكان له وجه ظاهر فلا محل للاشكال فلذا قال في
الفتح والوجه ظاهر الرواية فاعتمده المصنف في الكافي قوله وان لحق وقضي بعبده لابنه فكاتبه فجاء مسلما
فالكتابة والولاء لمورثه وهو المرتد الذي عاد مسلما لانه لا وجه الى ابطال الكتابة لنفوذها بدليل منفذ وهو القضاء بلحاقه
فجعلنا الوارث الذي هو خلفه كالوكيل من جهته وحقوق العقد فيه ترجع الى الموكل والولاء لمن يقع العتق عنه نظيره
المكاتب اذا كاتب عبده ثم عجز وفسخت الكتابة الاولى تبقى الثانية على حالها ويكون بدل الكتابة وولاؤه لمولاه وليس انتقال
الكتابة الى المرتد الذي اسلم بسبب انتقال المكاتب من ملك الابن اليه وانما هو لسقوط ولاية الخلف عند ظهور ولاية
الاصل واشار بفاء التعقيب في قوله فجاء مسلما الى ان مجيئه عقب كتابته يعني من غير اداء بدل الكتابة الى الابن فلو اداها
اليه ثم جاء مسلما فانه عتق على الابن حين ادى وكان الولاء له فلا ينتقل بعده الى ابيه كما لو اعتق الابن عبده ثم جاء مسلما و
بدل الكتابة وقيد بالكتابة لان الابن اذا دبره ثم جاء الاب مسلما فان الولاء لا يكون للاب كما في التتارخانية واشار بكون البدل
والولاء فقط للاب الى انه لا يمكن فسخ الكتابة لصدورها عن ولاية شرعية وقد صرح به الشارح وقدمنا عن الخانية انه
انه يملك ابطال كتابة الوارث قبل اداء جميع البدل الا ان يقال ان مرادهم انه لا يملك فسخها بمجرد مجيئه من غير ان يفسخها
اما اذا فسخها انفسخت الا ان جعلهم الوارث كالوكيل من جهته ياباه وقدمنا حكم ما اذا كاتب ثم ارتد ثم لحق قوله
فان قتل مرتد رجلا خطا ولحق او قتل فالدية في كسب الاسلام خاصة بيان لحكم جنايته وهذا عند الامام وقالا
الدية فيما اكتسبه في الاسلام والردة لان الكسبين ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولذا يجري الارث فيهما عندهما وعنده
ماله هو المكتسب في الاسلام لنفوذ تصرفه فيه دون المكسوب في الردة لتوقف تصرفه ولذا كان الاول ميراثا عنه
والثاني فيئا واتفقوا انه لا عاقلة له لانعدام النصرة فتكون الدية في ماله بلحاقه او قتله يعني على الردة لانه لو
اسلم تكون الدية في الكسبين جميعا مات او قتل واشار بقوله خاصة الى انه لو لم يكن له كسب اسلام وانما له كسب
الردة فان الجناية هدر عنده خلافا لهما كذا في فتح القدير وفيه نظر والصواب ان الدية في كسب الردة لانها كالدين
وقدمنا عن ابي حنيفة في الدين ثلاث روايات في رواية يقضى دين الاسلام من كسبه ودين الردة من كسبها وفي رواية يقضى
من كسب الردة الا ان لا يفي فمن كسب الاسلام وفي رواية عكسه وهي الصحيحة فلم يروا ان دين الردة هدر فكيف يقال في
جنايته مع وجود كسب الردة انها هدر والظاهر انه سهو ولذا قال في التتارخانية والولوالجية فان لم يكن له
الا كسب الاسلام او الا كسب الردة تستوفى الدية منه وان كان له الكسبان فلا تستوفى فيهما وقال الامام تستوفى
من كسب الاسلام اولا فان فضل شيء استوفى الفضل من كسب الردة انتهى وفي فتح القدير وعلى هذا لو غصب مالا

فافسده يجب ضمانه في مال الاسلام وعندهما في الكل انتهى وفي غاية البيان ان حكم ما اغتصبه او اتلفه كذلك عنده
في كسب الاسلام فان فضل شيء كان في كسب الردة وفي التتارخانية معزيا الى المنتقى اذا ثبت الغصب والاتلاف بالمعاينة فان
ثبت باقرار المرتد فعندهما يستوفى من الكسبين وعنده من كسب الردة كذا ذكر شيخ الاسلام انتهى وينبغي ان يكون القتل
خطا كذلك لكونه متهما في اقراره لحق الورثة وفي فتح القدير والولوالجية وجناية العبد والامة والمكاتب المرتدين
كجنايتهم في حق الردة لان الملك فيهما قائم بعد الردة والمكاتب يملك اكسابه بعد الردة فيكون موجب جنايته في كسبه
والجناية على المماليك المرتدين هدر انتهى ولم يذكر المصنف حكم الجناية على المرتد بقطع يده او رجله لكونه قدم من
قوله اولا لا يضمن قاتله بالاولى وقد ذكر محمد في الاصل ان الجاني لا يضمن سواء مات المرتد من ذلك القطع على الردة او
مات مسلما حيث كان القطع وهو مرتد واما اذا كان القطع وهو مسلم والسراية الى النفس وهو مرتد فهي المسئلة
الاتية والواو في قوله ولحق بمعنى ثم وقيد به لانه لو قتل في دار الحرب ثم جاء تائبا فلا شيء عليه وكذا لو غصب وقذف
لان فعله لم ينعقد موجبا لصيرورته في حكم اهل الحرب واما اذا فعل شيئا قبل اللحاق ثم لحق فما كان من حقوق العباد
كالقتل والغصب والقذف يوخذ به وما كان من حقوق الله تعالى كبقية الحدود فانه يسقط لان اللحاق كالموت
يورث شبهة كذا في البدائع قوله ولو ارتد بعد القطع عمدا ومات او لحق وجاء مسلما فمات منه ضمن القاطع
نصف الدية في ماله لورثته بيان لمسئلتين احداهما اذا قطعت يد المسلم عمدا ثم ارتد المقطوعة يده ثم سرى القطع
الى النفس ثانيهما اذا لحق المقطوع يده بدار الحرب ثم عاد مسلما ثم سرى القطع الى النفس والحكم فيهما ضمان دية اليد
فقط ولا يضمن القاطع بالسراية الى النفس شيئا اما في الاولى فلان السراية حلت محلا غير معصوم فاهدرت
بخلاف ما اذا قطع يد المرتد ثم اسلم فمات من ذلك فانه لا يضمن شيئا لان الاهدار لا يلحقه الاعتبار اما المعتبر قد يبطل
بالابراء وبالاعتاق وبالبيع كما لو قطع يد عبده ثم باعه مولاه ثم رد عليه بالعيب ثم مات العبد من القطع فان الجاني
لا يضمن للبائع ضمان النفس فكذا تهدر بالردة واما الثانية فقال في الهداية معناه اذا قضي بلحاقه لانه صار ميتا
تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حياة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى وان لم يقض بلحاقه
حتى عاد مسلما فهو على الخلاف الاتي في الاتية على الصحيح فعند محمد يجب نصف الدية وعندهما دية وحاصله
انه بعد اللحاق قبل القضاء كما قبل اللحاق وقيد بقوله عمدا ليكون ضمان دية اليد في ماله لانه لو كان خطا فهو على العاقلة
كما في الولوالجية قوله وان لم يلحق واسلم ومات ضمن الدية اي كاملة عندهما وقال محمد النصف لان اعتراض
الردة اهدر السراية فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطع يد مرتد فاسلم ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم
وتمت فيه فيجب ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة وهذا لانه لا معتبر لقيام العصمة في حال بقاء الجناية وانما المعتبر
قيامها في حال انعقاد السبب وفي حال ثبوت الحكم وحالة البقاء بمعزل من ذلك وصار كقيام الملك في حال بقاء
اليمين قيد بكون المقطوع هو المرتد لانه لو لم يرتد وانما ارتد القاطع بعد القطع ثم قتل القاطع او مات ثم سرى
القطع الى النفس فان كان القطع عمدا فلا شيء على احد لفوات محل القصاص وان كان خطا وجبت الدية بتمامها على
عاقلة القاطع في ثلاث سنين من يوم قضاء القاضي عليهم كذا في الخانية لانه حين القطع كان مسلما وبين الجناية
قيل بخلاف ما اذا قطعها وهو مرتد فانه لا شيء على العاقلة لان المرتد لا عاقلة له واشار باضافة الضمان اليه الى انه في
ماله لانه عمد والعاقلة لا تعقله فلو كان القطع خطا وجبت الدية على العاقلة كذا في الولوالجية قوله ولو ارتد
مكاتب ولحق واخذ بماله وقتل فمكاتبته لمولاه وما بقي لورثته اما على اصلهما فظاهر لان كسب الردة ملكه اذا كان حرا
فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابي حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والكتابة لا تتوقف بالردة فكذا اكسابه
الا ترى انه لا يتوقف بالاقوى وهو الرق فكذا بالادنى وهو الردة ومعنى قوله اخذ بماله بالبناء للمفعول لانه اسر مع ماله
وابى ان يسلم فقتل واورد عليه انه اذا وفيت كتابته حكم بحريته في اخر جزء من حياته فيتبين ان كسبه كسب حر فيكون
فيئا عنده واجيب بان الحكم بحريته انما هو في الحقوق المستحقة بالكتابة فهي حريته بنفسه وكسبه رقبة وفيما عدا
ذلك من الاحكام يعتبر عبدا الا ترى انه لا تصح وصيته وان ترك وفاء لان الوصية ليست من الحقوق المستحقة بالكتابة
فكذا كسبه لا يكون فيئا لان كسب العبد المرتد لا يكون فيئا فلا يجعل حرا في حقه والمكاتبة بدل الكتابة وفي القاموس
الكتابة التكاتب وان تكاتب عبدك على نفسه بثمنه فاذا اداه عتق انتهى فاطلاق المكاتبة على البدل مجاز
كما لا يخفى قوله ولو ارتدا الزوجان ولحقا فولدت وولد له ولد فظهر عليهم فالولدان فيء ويجبر الولد على الاسلام

لا ولد الولد بيان لحكم ولد المرتد وحاصله انه اما ان يكون موجودا منفصلا حين الردة او لا فان كان الاول فانه لا
يكون مرتدا بردتهما معا لانه ثبت له حكم الاسلام بالتبعية فلا يزول بردتهما الا اذا لحقا به او احدهما الى دار الحرب فانه خرج
عن الاسلام لانه كان بالتبعية لهما او للدار وقد انعدم الكل فيكون الولد فيئا ويجبر على الاسلام اذا بلغ كما يجبر عليه الام
فان كان الاب ذهب به وحده والام مسلمة في دار الاسلام لم يكن الولد فيئا لانه بقي مسلما تبعا لامه وان كان الثاني بان ولدتهما
ولد بعد لحوقهما فحكمه حكمهما من كونه فيئا ومن الجبر على الاسلام سواء كان الحبل في دار الحرب او في دار الاسلام ولذا اطلقه
المصنف وتقييده في الهداية بكون الحبل في دار الحرب اتفاقي ليعلم حكم ما اذا حبلت به في دار الاسلام بالاولى لانه اذا
اجبر على الاسلام مع بعده عنه ببعده عن داره فمع كونه اقرب اليه اولى كما في النهاية لكن ليس حكم هذا الولد كحكمهما
من جهة القتل ولذا قال لو لم يجبر لا يقتل لو ابى كولد المسلم اذا بلغ ولم يصف الاسلام يجبر عليه ولا يقتل وانما لم يجبر
ولد الولد لانه اما بالتبعية لجده او لابيه لا سبيل الى الاول مع وجود ابيه ولا الى الثاني لان ردة ابيه كانت تبعا
والتبع لا يستتبع خصوصا واصل التبعية ثابتة على خلاف القياس لانه لم يرتد حقيقة ولذا يجبر بالحبس لا بالقتل
خلافا لابيه واذا لم يتبع الجد فيسترق او توضع عليه الجزية او يقتل لان حكمه حينئذ حكم سائر اهل الحرب اذا اسروا واما
الجد فيقتل لا محالة لانه المرتد بالاصالة او يسلم كذا في فتح القدير واعلم ان الجد ليس كالاب في ظاهر الرواية في ثمان
مسائل اربعة في الفرائض واربعة في غيرها اما الثاني فالاولى انه لا يكون مسلما باسلام جده في ظاهر الرواية وفي رواية
الحسن يتبعه وهو ان ولد الولد لا يجبر لجده مبنية عليها والثانية صدقة الفطر للولد الصغير اذا كان جده موسرا
ولا اب له او له اب معسر او عبد لا تجب على الجد في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن تجب عليه والثالثة جر الولاء صورته
معتقة تزوجت بعبد وله اب عبد فولدت منه فالولد حر تبعا لامه وولاؤه لمولى امه فاذا اعتق جده لا يجر الولاء
الى مواليه عن موالي امه في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن يجره كما لو اعتق ابوه والرابعة الوصية للقرابة لا يدخل الوالد
ويدخل الجد في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن لا يدخل كالاب واما الاربعة التي في الفرائض فرد الام الى ثلث ما بقي
وحجب ام الاب والاخوة لا تسقط بالجد عندهما وتسقط بالاب اتفاقا والرابعة ام المعتق تحجب الجد عن ميراث المعتق
اتفاقا ولا تحجب الاب عند ابي يوسف فله السدس والباقي للابن ذكر هذه الاربعة الاكمل في شرح السراجية وذكروا هنا
الاربعة الاولى وينبغي ان يزاد مسئلتان مذكورتان في النفقات الاولى الام تشارك الجد في نفقة الصغير اثلاثا
خلافا للاب الثانية لا تفرض النفقة على الجد المعسر بخلاف الاب فصارت المسائل عشرا وقد يزاد اخرى هي ان الصغير لا
يتصف بعدم اليتم بحياة جده ويتصف به بحياة ابيه كما في الخانية من الوقف وقد يزاد ثالثة في البدائع لو مات مسلم عن امرأة
وهي حامل فارتدت ولحقت بدار الحرب فولدت هناك ثم ظهر على الدار فانه لا يسترق ويرث اباه لانه مسلم تبعا لابيه ولو
لم تكن ولدته حتى سبيت وولدته في دار فهو مسلم مرقوق مسلم تبعا لابيه مرقوق تبعا لامه ولا يرث اباه لان الرق من اسباب
الحرمان انتهى **قوله** وارتداد الصبي العاقل صحيح كاسلامه ويجبر عليه ولا يقتل بيان لاسلام الصبي وردته اما الاول
ففيه خلاف زفر والشافعي نظرا الى انه في الاسلام تبع لابويه فيه فلا يجعل اصلا ولانه يلزمه احكاما يشوبها المضرة
فلا يؤهل له ولنا ان عليا رضي الله عنه اسلم في صباه وصحح النبي صلى الله عليه وسلم اسلامه وافتخاره بذلك مشهور
ولانه اتى بحقيقة الاسلام وهو التصديق والاقرار معه لان الاقرار عن طوع دليل على الاعتقاد على ما عرف والحقائق لا
ترد وما يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية وهو من اجل المنافع وهو الحكم الاصلي ثم يبتني عليه غيرها فلا يبالي بما
يشوبه وفي فتح القدير مقتضى الدليل ان يجب عليه بعد البلوغ فيجب القصد الى تصديق واقرار يسقط به ولا يكفيه
استصحاب ما كان عليه من التصديق والاقرار غير المنوي به اسقاط الفرض كما انه لو كان يواظب الصلاة قبل بلوغه لا يكون
كما كان يفعل بل لا يكفيه بعد بلوغه الا ما قرنه بنية اداء الواجب الا انهم اتفقوا على انه لا يجب بل يقع فرضا
قبل البلوغ اما عند فخر الاسلام فلانه يثبت اصل الوجوب على الصبي بالسبب وهو حدوث العالم وعقله دلالة ذلك
وجوب الاداء لانه بالخطاب وهو غير مخاطب فاذا وجد بعد تحقق السبب وقع الفرض كتعجيل الزكاة واما عند شمس الائمة
لا وجوب اصلا لعدم حكمه وهو وجوب الاداء فاذا وجد وجد كالمسافر يصلي الجمعة فيسقط فرضه وليست الجمعة
فرضا عليه لكن ذلك للترفيه عليه بعد سببها فاذا فعل ولا نعلم خلافا بين المسلمين في عدم وجوب نية فرض الايمان
بعد البلوغ من حكم بصحة اسلامه صبيا تبعا لابويه المسلمين او لاسلامه وابواه كافران ولو كان ذلك فرضا لم يبلغه
اهل الاجماع عن اجزهم انتهى ولم يذكر القول الثالث المختار عند ابي منصور الماتريدي وهو ان الصبي العاقل

مخاطب باداء الايمان كالبالغ حتى لو مات بعده بلا ايمان خلد في النار ذكره في التحرير واما الثاني فعندهما ردته وفيها خلاف
ابي يوسف نظرا الى انها مضرة محضة ولهما انها موجودة حقيقة ولا مرد للحقيقة كما قلنا في الاسلام والخلاف في
احكام الدنيا ولا خلاف انه مرتد في احكام الاخرة كما بيناه في شرح المنار المسمى بتعليق الانوار واصول المنار مغربا
الى التلويح وبه ظهر ما في النهاية والعناية وفتح القدير لانه اذا ارتد كان معذبا في الاخرة مخلدا وبذلك علم ان الاسرار
والمبسوط وجامع التمرتاشي واحال التمرتاشي هذه الرواية الى التبصرة واما لا يقتل اذا ابى عن الاسلام لاختلاف العلماء
في صحة اسلامه لكنه يجبر على الاسلام لما فيه من النفع المتيقن وهنا مسائل لا يقتل فيها المرتد الاولى هذه الثانية
الذي اسلامه بالتبعية لابويه اذا بلغ مرتدا استحسانا لان اسلامه لما كان بطريق التبعية صار شبهة في اسقاط
القتل الثالثة اذا اسلم في صغره ثم بلغ مرتدا استحسانا لقيام الشبهة باختلاف العلماء في اسلامه الرابعة المكره على
الاسلام اذا ارتد لا يقتل استحسانا لان الشبهة بالاكراه مسقطة للقتل وفي الكل يجبر على الاسلام ولو قتله قاتل
قبل ان يسلم لا يلزمه شيء كذا في المبسوط وزاد في فتح القدير خامسة اللقيط في دار الاسلام محكوم باسلامه فلو بلغ
كافرا اجبر على الاسلام ولا يقتل كالمولود بين المسلمين اذا بلغ كافرا انتهى وقد قدمنا ان السكران اذا اسلم ثم ارتد
لا يقتل قيد بالعاقل لان ارتداد الصبي الذي لا يعقل غير صحيح كاسلامه لان اقراره لا يدل على تغير العقيدة وكذا
المجنون والسكران الذي لا يعقل وقدمنا حكم من جنونه منقطع وخرج عن هذا اسلام السكران فانه صحيح كما ذكره
الشارح

باب البغاة

اخره لقلة وجوده ولبيان حكم من يقتل من المسلمين بعد من يقتل من الكفار والبغاة جمع باغ من بغى على الناس
ظلم واعتدى وبغى سعى بالفساد ومنه الفرقة الباغية لانها عدلت عن القصد واصله من بغى الجرح اذا ترامى الى الفساد
وبغت المرأة تبغي بغاء بالكسر والمد فجرت فهي بغي والجمع البغايا وهو وصف مختص بالمرأة ولا يقال للرجل بغي قاله الازهري
كذا في المصباح وفي القاموس الباغي الطالب والجمع بغاة وبغيان وفئة باغية خارجة عن طاعة الامام العادل
انتهى وقوله في فتح القدير الباغي في عرف الفقهاء الخارج عن امام الحق تساهل لما علمت انه في اللغة ايضا والخارجون
عن طاعته ثلاثة قطاع الطريق وقد علم حكمهم وخوارج وبغاة وفرق بينهما في فتح القدير بان الخوارج قوم لهم منعة
وحمية خرجوا عليه بتأويل يرون انه على باطل كفر او معصية توجب قتاله بتأويلهم يستحلون دماء المسلمين واموالهم
ويسبون نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمهم عند جمهور الفقهاء والمحدثين حكم البغاة
وذهب بعض المحدثين الى كفرهم قال ابن المنذر لا اعلم احدا وافق اهل الحديث على تكفيرهم وهذا يقتضي نقل اجماع
الفقهاء وذكر في المحيط ان بعض الفقهاء لا يكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض اهل البدع وهو من
خالف ببدعته دليلا قطعيا ونسبه الى اكثر اهل السنة والنقل الاول اثبت نعم يقع في كلام اهل المذاهب تكفير
كثير لكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ما ذكرنا
وابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين وما ذكره محمد بن الحسن من حديث الحضرمي يدل على عدم تكفير الخوارج واما
البغاة فقوم مسلمون خرجوا على امام العدل ولم يستبيحوا ما استباحه الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم انتهى
فما في البدائع من تفسير البغاة بالخوارج فيه قصور واما لا يكفر الخوارج باستحلال الدماء والاموال لتأويلهم وان كان
باطلا بخلاف المستحل بلا تأويل **قوله** خرج قوم مسلمون عن طاعة الامام وغلبوا على بلد دعاهم اليه وكشف
شبهتهم بان بين لهم عن سبب خروجهم فان كان لظلم منه ازاله وان قالوا الحق معنا والولاية لنا فهم بغاة لان عليا
رضي الله عنه فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون الامرين ولعل الشر يندفع به فيبدأ به استحبابا لا وجوبا
فان اهل العدل لو قاتلوهم من غير دعوة الى العود الى الجماعة لم يكن عليهم شيء لانهم علموا ما يقاتلون عليه فحالهم كالمرتدين
واهل الحرب بعد بلوغ الدعوة كذا في العناية فلو بدءوا انما يجوز لهم القتال كان ظلمهم او ظلم غيرهم ظلما لا شبهة فيه لا
يكونوا بغاة ولا يجوز معاونة الامام عليهم بل يجب على المسلمين ان يعينوهم حتى ينصفهم ويرجع عن جوره بخلاف ما اذا
كان الحال مشتبها انه ظلم مثل تحميل بعض الجبايات التي للامام اخذها والحاق الضرر بها لدفع ضرر اعم منه كذا في
فتح القدير وقيد باسلامهم لان اهل الذمة اذا غلبوا على موضع للحراب صاروا اهل حرب كما قدمه لكن لو استعان اهل البغي
باهل الذمة فقاتلوا معهم لم يكن ذلك منهم نقضا للعهد كما ان هذا الفعل من اهل البغي ليس نقضا للايمان فحكمهم

حكم البغاة كذا في فتح القدير يعني بالبيعة للمسلمين فلا يرد على التقييد بالاسلام والمراد بالامام السلطان او نائبه
قال في الخانية من السير قال علماؤنا السلطان يصير سلطانا بامرين بالمبايعة معه ويعتبر في المبايعة مبايعة
اشرافهم واعيانهم والثاني ان ينفذ حكمه في رعيته خوفا من قهره وجبروته فانه بايع الناس ولم ينفذ فيهم حكمه
لعجزه عن قهرهم لا يصير سلطانا فاذا صار سلطانا بالمبايعة فجار ان كان له قهر وغلبة لا ينعزل لانه لو انعزل يصير
سلطانا بالقهر والغلبة فلا يفيد وان لم يكن له قهر وغلبة ينعزل انتهى وقيد تغلبهم على بلد لانه لا يثبت حكم البغي
ما لم يتغلبوا ويجتمعوا ويصير لهم منعة كذا في المحيط ولم يقيد المصنف الامام بالعادل وقيده في فتح القدير بان
يكون الناس في امان والطرقات امنة **قوله** ويبدا بقتالهم يعني اذا تعسكروا واجتمعوا وهو اختيار لما نقله
خواهر زاده عن اصحابنا انا نبداهم قبل ان يبدؤنا لان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو
انتظر الامام حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم وذكر القدوري انه لا يبداهم
حتى يبداوه فان بداوه قاتلهم حتى يفرق جمعهم وظاهر كلامهم ان المذهب الاول وفي البدائع يجب على كل من دعاه الامام الى
قتالهم ان يجيب ولا يسعه التخلف اذا كان له غنا وقدرة لان طاعة الامام فيما ليس بمعصية فرض فكيف فيما هو طاعة
وما عن ابي حنيفة من الاعتزال في الفتنة ولزوم البيت محمول على ما اذا لم يدعه اما اذا دعاه الامام فالاجابة فرض
انتهى واما تخلف بعض الصحابة عنها فمحمول على انه لم يكن لهم قدرة وربما كان بعضهم في تردد من حل القتال وما روي
اذا التقى المؤمنان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار فمحمول على قتالهما حمية وعصبية كما يتفق بين اهل قريتين
ومحلتين او لاجل الدنيا والمملكة وتمامه في فتح القدير وفي المحيط طلب اهل البغي الموادعة اجيبوا ان كان خيرا للمسلمين
كما في اهل الحرب ولا يؤخذ منهم شيء فلو اخذنا منهم رهونا واخذوا منا رهونا ثم غدروا بنا وقتلوا رهوننا لا ينبغي لنا
ان نقتل رهونهم لانهم صاروا امنين في ايدينا وشرط اباحة دمهم باطل ولكنهم يحبسون الى ان يهلك اهل البغي
او يتوبوا وكذلك اهل الشرك اذا فعلوا برهوننا ذلك لا نفعل برهونهم فيجبرون على الاسلام او يصيروا ذمة وفي
الهداية واذا بلغه انهم يشترون السلاح ويتاهبون للقتال ينبغي ان ياخذهم ويحبسهم الى ان يهلك اهل البغي حتى يتوبوا
ويحدثوا توبة دفعا للشر بقدر الامكان **قوله** ولو لهم فئة اجهز على جريحهم واتبع موليهم والا لا اي ان لم يكن لهم فئة
لا يجهز على الجريح ولا يتبع المولي لدفع شرهم في الاول كيلا يلحقوا بهم ولاندفاع الشر دونه في الثاني والفئة الطائفة
والجمع فيون وفئات واجهز على الجريح كمنع واجهز اثبت قتله واسرعه وتمم عليه وموت مجهز وجهيز سريع كذا في القاموس
واتبع على البناء للمفعول للقتل والاسر موليهم بالنصب مفعول ثان وهو اسم فاعل من ولى ولم يذكر حكم اسيرهم وفي البدائع
ان شاء الامام قتله وان شاء حبسه لاندفاع شره ويقاتل اهل البغي بالمنجنيق والغرق وغير ذلك كما يقاتل اهل الحرب وكل من لا
يجوز قتله من اهل الحرب من النساء والصبيان والشيوخ والعميان لا يجوز قتله من اهل البغي الا اذا قاتلوا فيقتلوا
حال القتال وبعد الفراغ الا الصبيان والمجانين ولا يجوز للعادل ان يبتدئ بقتل محرمه من اهل البغي مباشرة
الا اذا اراد قتله فله ان يدفعه ولو بقتله وله ان يتسبب ليقتله غيره كعقر دابته بخلاف اهل الحرب فان له ان يقتل
محرمه منهم مباشرة الا الوالدين انتهى **قوله** ولم تسب ذريتهم وحبس اموالهم حتى يتوبوا لقول علي رضي الله عنه
يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وهو القدوة في هذا الباب وقوله في الاسير مؤول بما اذا لم تكن
له فئة ومعنى لا يكشف ستر لا تسبى نساء وهم اطلق المال فشمل العبيد فلذا قال في البدائع واما العبيد المأسورة من
اهل البغي فان كان قاتل مع مولاه يجوز قتله وان كان يخدم مولاه لا يجوز قتله ولكن يحبس حتى يتوبوا انتهى وظاهر
ما في الكتاب حبس عين الكراع وليس كذلك لما في الهداية واما الكراع فلا يمسك ولكنه يباع ويحبس ثمنه لمالكه
وذكر في المحيط الدواب بدل الكراع وفي فتح القدير ولا ينفق عليه من بيت المال ليردوه بعينه عليه وهذا اذا لم يكن
للامام بها حاجة انتهى **قوله** فان احتاج قاتل بسلاحهم وخيلهم لان عليا رضي الله عنه قسم السلاح فيما بين
اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك ولان للامام ان يفعل ذلك من مال العادل عند الحاجة ففي مال
الباغي اولى والمعنى فيه الحاق الضرر الادنى لدفع الاعلى قيد بالسلاح والخيل لان غيرهما من الاموال لا ينتفع به
مطلقا كذا في البدائع وفي المحيط قال الباغي تبت والقى السلاح كف عنه لان توبة الباغي بمنزلة الاسلام من الحربي
في افادة العصمة والحرمة ولو قال كف عني لانظر في امري لعلي القي السلاح يكف عنه ولو قال انا على دينك ومعه
السلاح لم يكف عنه لان ذلك ليس بتوبة **قوله** وان قتل باغ مثله فظهر عليهم لم يجب شيء لانه لا ولاية لامام

العدل لحين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب فلا قصاص ولا دية ولذا عبر بالشيء المنكر في النفي وظاهره
انه لا ياثم ايضا وهو ظاهر ما في الفتح فانه علل بانه قتل نفسا يباح قتلها الا ترى ان العادل اذا قتله لا يجب عليه
شيء فلما كان يباح القتل لم يجب به شيء انتهى وفي البدائع يصنع بقتلى اهل العدل ما يصنع بسائر الشهداء لانهم شهداء
واما قتلى اهل البغي فلا يصلى عليهم ولكنهم يغسلون ويكفنون ويدفنون ويكره ان تؤخذ رؤسهم ويبعث الى الآفاق
وكذلك رؤس اهل الحرب لانه مثلة انتهى وفي فتح القدير وجوزه بعض المتاخرين اذا كان فيه طمانينة قلوب اهل
العدل او كسر شوكتهم انتهى ومنعه في المحيط في رؤس البغاة وجوزه في رؤس اهل الحرب **قوله** وان غلبوا
على مصر فقتل مصري مثله فظهر على المصر قتل به بشرطين الاول ان يكون عمدا الثاني ان لا يجري على اهله احكام اهل
البغي وان عجزوا من المصر قبل ذلك لانه حينئذ لم تنقطع ولاية الامام وبعد اجراء احكامهم تنقطع فلا يجب **قوله**
وان قتل عادل باغيا او قتله باغ وقال انا على حق ورثه وان قال انا على باطل لا اي لا يرثه بيان لمسئلتين الاولى اذا قتل
عادل باغيا فانه يرثه ولا تفصيل فيه لانه قتل بحق فلا يمنع الارث واصله ان العادل اذا اتلف نفس الباغي او ماله
لا يضمن ولا ياثم لانه مامور بقتالهم دفعا لشرهم كذا في الهداية وصرح في البدائع بان العادل لا يضمن ما اصاب من اهل
البغي من دم او جراحة او مال استهلك وفي شرح المختار قال محمد اذا تابوا افتيهم ان يغرموا ولا اجبرهم وفي المحيط
العادل لو اتلف مال الباغي يؤخذ بالضمان لان مال الباغي معصوم في حقنا وامكن الزام الضمان له فكان في
ايجابه فائدة ووفق الشارح فحمل عدم وجوب الضمان على ما اذا اتلفه حال القتال بسبب القتال اذ لا يمكنه ان
يقتلهم الا باتلاف شيء من اموالهم كالخيل واما اذا اتلفوها في غير هذه الحالة فلا معنى لمنع الضمان لعصمة اموالهم
وفي فتح القدير ولو دخل باغ بامان فقتله عادل عليه الدية كما لو قتل المسلم مستامنا في دارنا وهذا لبقاء شبهة
الاباحة في دمه الثانية اذا قتل باغ عادلا فمنع ابو يوسف ارثه لانه قتل بغير حق وكذا اذا اتلف ماله ضمنه لعصمة
دمه وماله وقالا ان قال الباغي كنت على حق وانا الان على حق ورثه وان قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل لم
يرثه لانه اتلف عن تاويل فاسد والفاسد منه ملحق بالصحيح اذا ضمت اليه المنعة في حق الدفع كما في منعة
اهل الحرب وتاويلهم والحاصل ان نفي الضمان منوط بالمنعة مع التاويل فان تجردت المنعة عن التاويل كقوم تغلبوا
على بلدة فقتلوا واستهلكوا الاموال بلا تاويل ثم ظهر عليهم اخذوا بجميع ذلك ولو انفرد التاويل عن المنعة بان انفرد
واحد واثنان فقتلوا واخذوا عن تاويل ضمنوا اذا تابوا او قدر عليهم كذا في فتح القدير وفي الهداية وعلى هذا الخلاف
اذا مات المرتد وقد اتلف نفسا او مالا انتهى وبهذا ظهر ان الضمير في قوله وقال انا على حق عائد الى الباغي
لا الى القاتل الشامل للعادل والباغي وفي الهداية الباغي اذا قتل العادل لا يجب الضمان ولا ياثم وفي البدائع
لا يضمن ما اصاب من دم او جراحة او مال ولو فعل شيئا من ذلك قبل الخروج وظهور المنعة او بعد الانهزام وتفرق
الجمع يؤخذ به انتهى والحاصل ان المسئلة رباعية لان الجاني والمجني عليه اما ان يكونا عادلين او باغيين او مختلفين
فان كانا باغيين بينه بقوله وان قتل باغ مثله وان كانا مختلفين فقد بينه بقوله وان قتل عادل باغيا او قتله باغ
وان كانا عادلين فان كانا في معسكر اهل البغي فلا قصاص لان دار البغي كدار الحرب وان كانا في مصر فيها البغاة لكن لم يجر
احكامهم فيها فقد بينه بقوله وان غلبوا على مصر وفي فتح القدير واذا كان رجل من العدل في صف اهل البغي فقتله
رجل من اهل العدل لم يكن عليه دية كما لو كان في صف اهل الحرب **ثم اعلم ان المصنف** سكت عن احكام منها
حكم قضائهم وفي البدائع الخوارج لو ولوا قاضيا فان كان باغيا وقضى بقضايا ثم رفعت الى اهل العدل لا ينفذها
لانه لا يعلم كونها حقا لانهم يستحلون دماءنا واموالنا ولو كتب القاضي الى العادل كتابا فان علم انه قضى بشهادة اهل
العدل نفذه والا فلا وان كان قاضيهم عادلا نفذنا قضاءه لصحة توليته والظاهر قضاؤه على راي اهل العدل
ومنها ان امان الباغي لاهل الحرب صحيح لانه مسلم فان غدر بهم البغاة فسبوا لا يحل لاحد من اهل العدل ان يشتري
منهم ومنها انه لا يجوز لنا الاستعانة باهل الشرك على اهل البغي اذا كان حكم اهل الشرك هو الظاهر ولا باس بان
يستعين اهل العدل بالبغاة والذميين على الخوارج اذا كان حكم اهل العدل هو الظاهر كذا في فتح القدير **قوله**
وكره بيع السلاح من اهل الفتنة لانه اعانة على المعصية قيد بالسلاح لان بيع ما يتخذ منه السلاح كالحديد ونحوه
لا يكره لانه لا يصير سلاحا الا بالصنعة نظيره بيع المزامير يكره ولا يكره بيع ما يتخذ منه المزامير وهو القصب والخشب
وكذا بيع الخمر باطل ولا يبطل بيع ما يتخذ منه وهو العنب كذا في البدائع وذكر الشارح ان بيع الحديد لا يجوز من

اهل الحرب فيجوز من اهل البغي والفرق ان اهل البغي لا يتفرغون لعمله سلاحا لان فسادهم على شرف الزوال بخلاف
اهل الحرب انتهى وقد استفيد من كلامهم هنا ان ما قامت المعصية بعينه يكره بيعه وما لا فلا ولذا قال الشارح
انه لا يكره بيع الجارية المغنية والكبش النطوح والديك المقاتل والحمام الطيارة انتهى وذكر الشارح من الحظر والاباحة
انه لا يكره بيع جارية لمن لا يستبرئها او يأتيها من دبرها او بيع غلام من لوطي انتهى وفي الخانية من البيوع ويكره بيع
الامرد من فاسق يعلم انه يعصي به لانه اعانة على المعصية انتهى وسيأتي ان شاء الله تعالى في الحظر والاباحة تمامه
اطلق في اهل الفتنة فشمل البغاة وقطاع الطريق واللصوص قوله وان لم يدر انه منهم لا اي لا يكره البيع
لان الغلبة في الامصار لاهل الصلاح وظاهر كلامهم في الاول ان الكراهة تحريمية لتعليلهم بالاعانة على المعصية

كتاب اللقيط

لما كان في الالتقاط دفع الهلاك عن نفس اللقيط ذكره عقيب الجهاد الذي فيه دفع الهلاك عن نفس عامة المسلمين
قال في القاموس لقطه اخذه من الارض فهو ملقوط ولقيط واللقيط المولود الذي ينبذ كالملقوط انتهى وفي
المغرب اللقيط ما يلقط اي يرفع عن الارض وقد غلب على الصبي المنبوذ لانه على عرض ان يلقط وهو في الشريعة
اسم لحي مولود طرحه اهله خوفا من العيلة او فرارا من تهمة الزنا مضيعه آثم ومحرزه غانم قوله ندب التقاطه
لما فيه من احيائه وهو من افضل الاعمال قوله ووجب ان خاف الضياع اي فرض على الكفاية ان غلب على ظنه
هلاكه لو لم يرفعه بان وجده في مفازة ونحوها من المهالك صيانة له ودفعا للهلاك عنه كمن رأى اعمى يقع في البئر
افترض عليه حفظه من الوقوع وانما افترض على الكفاية لحصول المقصود بالبعض وهو صيانته ويتعين ان لم
يعلم به غيره وفي القاموس ضاع يضيع ضيعا ويكسر وضيعة وضياعا هلك انتهى بالضاد مفتوحة وليس
المراد من الوجوب ما اصطلحا عليه بل الافتراض فلا خلاف بيننا وبين باقي الائمة كما فهموه وينبغي ان يجزم بحرمة طرحه بعد
التقاطه لانه وجب عليه بالتقاطه حفظه فلا يملك رده الى ما كان عليه قوله وهو حر لان الاصل في
بني آدم انما هو الحرية وكذا الدار دار الاحرار ولان الحكم للغالب فيترتب عليه احكام الاحرار من اهلية الشهادة
والاعتاق وتوابعه وحد قاذفه وغير ذلك من احكام الاحرار الا انه لا يحد قاذف امه لان احصان المقذوف
شرط ولم يعرف احصانها وسيأتي انه لا يرق الا ببينة وبين حكم اقراره بالرق واطلقه فشمل ما اذا كان الواجد حرا
او عبدا او مكاتبا ولا يكون تبعا للواجد كذا في الولوالجية وفي المحيط وجد العبد المحجور عليه لقيطا فلا يعرف
الا بقوله وقال المولى كذبت بل هو عبدي فالقول للمولى لان ما في يد العبد المحجور في يد المولى لانه ليس له يد على نفسه
ولهذا لو ادعى انسان ما في يده لا ينتصب خصما له ولو اقر بما في يده لم يصح وان كان مأذونا فالقول له لان للمأذون يدا
ولهذا ينتصب خصما لمن ادعى ما في يده ولو اقر بما في يده صح فصح اقراره بانه لقيط من حيث ان ما بيده ليس له كما في مال آخر
في يده لا من حيث انه اقر بالحرية لانه لا يملك الاقرار بالحرية ويستحق حريته باعتبار الاصل فانها اصل في بني آدم
لا باقراره انتهى قوله ونفقته في بيت المال هو المروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ولانه مسلم عاجز عن الكسب ولا
مال له ولا قرابة فاشبه المقعد الذي لا مال له ولا قرابة وسيأتي في اللقطة ان الملتقط متبرع بالانفاق عليهما
وباذن القاضي يكون دينا وبينه ان شاء الله تعالى وفي الخانية وان امره القاضي ان ينفق عليه ويرجع له الرجوع
على اللقيط فادعى الملتقط عليه بعد بلوغه انه انفق عليه بامر القاضي كذا ان صدقه اللقيط رجع بذلك عليه
وان كذبه في الانفاق لا يرجع الا ببينة انتهى اطلقوا النفقة فشمل الكسوة كما في المحيط ولو قال وما يحتاج اليه
في بيت المال وان كان له مال ففي ماله انتهى ولو ابى الملتقط الانفاق عليه وسأل القاضي اخذه منه فهو مجبور والاولى
قبوله بالبينة اذا علم عجزه عنه فلو قبله القاضي ودفعه الى آخر وامره بالانفاق ثم طلب الاول رده خير القاضي
كذا في الخانية والمحيط قوله كارثه وجنايته فان ارثه لبيت المال وجنايته فيه لان الخراج بالضمان فلو وجد اللقيط
قتيلا في محلة كان على اهل تلك المحلة ديته لبيت المال وعليهم القسامة وكذا اذا قتله الملتقط او غيره خطأ
فالدية على عاقلته لبيت المال ولو قتله عمدا فالخيار الى الامام بين القتل والصلح على الدية وليس له العفو وقال
ابو يوسف تجب الدية في مال القاتل كذا في الخانية وفي البدائع ان ولاءه لبيت المال كعقله وله ان يوالي من شاء اذا
بلغ الا اذا عقل عنه بيت المال فليس له ان يوالي احدا وولية السلطان في ماله ونفسه للحديث السلطان

ولي

ولي من لا ولي له فيزوجه ويتصرف في ماله دون الملتقط وفي الظهيرية لو جعل الامام ولاء اللقيط للملتقط جاز لانه
قضى في فصل مجتهد فيه قوله ولا يأخذه منه احد اي لا يأخذ اللقيط من الملتقط احد بغير رضاه لانه ثبت
حق الحفظ له لسبق يده عليه فشمل الامام الاعظم فلا يأخذه منه بالولاية العامة الا بسبب يوجب ذلك كذا في الفتح
وقيدنا بالجبر لانه لو دفعه الى غيره باختياره جاز وليس له ان يأخذه من الثاني لانه ابطل حق نفسه عن اختيار وافاد
بانه لا يأخذه احد انه لو انتزعه احد فاختصما الاول والثاني الى القاضي فان القاضي يدفعه الى الاول كذا في الخانية
وينبغي ان ينزع منه اذا لم يكن اهلا لحفظه كما قالوا في الحاضنة وكما افاده في فتح القدير بقوله الا بسبب يوجب ذلك
وفي الخانية وللملتقط ان ينقله الى حيث شاء انتهى وفي فتح القدير ولو وجده مسلم وكافر فتنازعا في كونه عند احدهما
قضي به للمسلم لانه محكوم له بالاسلام فكان المسلم اولى بحفظه ولانه يعلمه احكام الاسلام بخلاف الكافر انتهى
وهو يفيد ان الملتقط اذا كان متعددا فان امكن الترجيح اختص به الراجح ولم ار حكم ما اذا استويا وينبغي ان يكون الرأي
فيه الى القاضي وفي فروع الشافعية يشترط في ملتقط تكليف وحرية ورشد واسلام وعدالة فلا تصح من عبد
الا باذن سيده او بتقريره ويكون السيد الملتقط والا انتزع من العبد ولا من مكاتب الا لسيده وينزع من سفيه وفاسق
وكافر وكذا من لم يختبر وظاهره الامانة وان تنازع فيه ملتقطان قبل اخذه اختار الحاكم ولو غيرهما او بعد اخذه
وهما اهل للالتقاط فالسابق بالاخذ فان استويا قدم الغني وظاهر العدالة على فقير ومستور ثم بقرعة ولا يقدم
مسلم على ذمي في كافر والرجل والمرأة سواء فيقرع انتهى ولم ار مثل هذا البيان لاصحابنا قوله ويثبت نسبه من
واحد استحسانا لاحتياجه اليه اطلقه فشمل الملتقط وغيره والقياس ان لا يقبل دعوى غيره لانه يتضمن ابطال
حق الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويعير بعدمه ولو ادعاه الملتقط
قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه على القياس والاستحسان لكن وجه القياس هنا غير وجه القياس في دعوى
غير الملتقط فوجهه في دعوى غير الملتقط تضمن ابطال حق الملتقط ووجهه في دعوى الملتقط تناقض كلامه
وتمامه في النهاية وافاد بثبوت النسب بدعوى غير الملتقط ان يكون احق بحفظه من الملتقط ضرورة ثبوت النسب
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهو الاصح واطلقه عن البينة فشمل ما اذا لم يبرهن استحسانا لما فيه من
النظر من الجانبين والقياس ان لا يثبت الا ببينة وهذا اذا لم يظهر كذبه ولذا قال في الظهيرية لو انفرد رجل بالدعوى
وقال هو غلام فاذا هو جارية او قال جارية فاذا هو غلام لا يقضى له اصلا انتهى وهذا كله حالة الحياة اما بعد
موته فقال في الخانية واذا مات الملتقط وترك مالا او لم يترك فادعى رجل بعد موته انه ابنه لا يصدق الا بحجة
انتهى قوله ومن اثنين ويثبت نسبه من اثنين اذا ادعياه معا ولا مرجح لاستوائهما في السبب وقيده في الخانية
بان يقول كل واحد منهما هو ولدي من جارية مشتركة بينهما قيد بالاثنين لان فيما زاد على الاثنين اختلافا فروي عن
الامام انه يجوز الى خمسة وقال ابو يوسف يثبت من الاثنين ولا يثبت من اكثر من ذلك وقال محمد يجوز الى الثلاثة ولا
يجوز اكثر من ذلك كذا ذكر الاسبيجابي ولم ار توجيه هذه الاقوال مقيد بدعوى الرجل لان المدعي لو كان امرأة ادعت
انه ابنها فان صدقها زوجها او شهدت لها القابلة او اقامت البينة صحت دعوتها والا فلا لان فيه حمل نسب الغير
وانه لا يجوز ولو ادعته امرأتان واقامت احداهما البينة فهي اولى به وان اقامتا جميعا فهو ابنهما عند ابي حنيفة
وعند ابي يوسف لا يكون لواحدة منهما وعن محمد روايتان في رواية ابي حفص يجعل ابنهما وفي رواية ابي سليمان لا
يجعل ابن واحدة منهما كذا في البدائع واعلم ان شهادة القابلة انما يكتفى بها فيما اذا كان لها زوج منكر للولادة
اما اذا لم يكن لها زوج فلا بد من شهادة رجلين كما صرح به في الخانية وفيها ولو اقامت احداهما رجلين والاخرى رجلين
جعل ابنا للذي شهد لها رجلان ولو ادعت امرأتان اللقيط انه ابنهما كل واحدة منهما تقيم البينة على رجل على
حدة بعينه انها ولدته منه قال ابو حنيفة يصير ولدهما من الرجلين جميعا وقالا لا يصير ولدهما ولا ولد الرجلين
انتهى وفي الظهيرية رجلان ادعيا نسب اللقيط واقاما البينة وارخت بينة كل واحد منهما يقضى لمن يشهد له
سن الصبي فان كان سن الصبي مشتبها لم يوافق كلا من التاريخين فعلى قولهما يسقط اعتبار التاريخ ويقضى به بينهما
باتفاق الروايات واما على قول ابي حنيفة فقد ذكر خواهر زاده انه يقضى به بينهما في رواية ابي حفص وفي رواية
ابي سليمان يقضى لاقدمهما تاريخا انتهى وفي التاتارخانية انه يقضى به بينهما في عامة الروايات وهو الصحيح وقيدنا
بكونهما ادعياه معا لانه لو سبقت دعوة احدهما فهو ابنه لعدم النزاع ولو ادعى الآخر بعده لا يقبل منه الا

ببينة لان البينة اقوى كذا في الهداية ولا اعتبار بالوصف من الثاني مع سبق الاول كما في فتح القدير وقيدنا بعدم
المرجح لاحدهما لانه لو كان لاحدهما مرجح فهو اولى فيقدم الملتقط على الخارج ولو كان الملتقط ذميا والخارج مسلما
لاستوائهما في الدعوى ولاحدهما يد فيحكم للذمي وباسلام الولد ويقدم من يقيم البينة على من لم يبرهن من الخارجين
والمسلم على الذمي والحر على العبد والذمي الحر على العبد المسلم ولم يذكروا من المرجح تقديم الاب على الابن وذكروه
في ولد الجارية المشتركة والظاهر وانما الترجيح بالعلامة فسياتي قوله وان وصف احدهما علامة به اي بالولد
فهو احق به يعني اذا وافقها لان الظاهر شاهد له لموافقة العلامة كلامه قيدنا باللقيط لان صاحب العلامة
في اللقطة لا يترجح عند التنازع لان الترجح عند وجود سبب الاستحقاق وقد وجد في اللقيط وهو الدعوة
دون اللقطة وكذا لو تنازع خارجان عينا في يد ثالث وذكر احدهما علامة فانه لا ترجيح له وقيدنا بالموافقة
لانه لو وصف احدهما العلامة ولم يصب فلا ترجيح وهو ابنهما وكذا لو وصف احدهما واصاب في البعض واخطا
في البعض فهو ابنهما وان وصفا ولم يصب واحد منهما فهو ابنهما ولو وصفا واصاب احدهما دون الآخر قضي للذي اصاب
كذا في الظهيرية ثم اعلم ان العلامة مرجحة عند عدم مرجح اقوى منها فيقدم ذو البرهان على ذي العلامة والمسلم
على الذمي ذي العلامة وظاهر ما في فتح القدير تقديم ذي اليد على الخارج ذي العلامة وينبغي تقديم الحر على العبد
ذي العلامة فعلم انها اضعف المرجحات وفي التاتارخانية واذا ادعى رجلان اللقيط ادعى احدهما انه ابنه والآخر
انه ابنته فاذا هو خنثى فان كان مشكلا قضي به بينهما وان لم يكن مشكلا حكم به لمن ادعى انه ابنه انتهى وفيها عن العيون
لو شهد للمسلم ذميان وللذمي مسلمان قضي به للمسلم قوله ومن ذمي وهو مسلم ان لم يكن في مكان اهل الذمة
وهذا استحسان لان دعواه يتضمن النسب وهو نافع للصغير وابطال الاسلام الثابت بالدار وهو يضره فصحت
دعوته فيما ينفعه دون ما يضره والمراد من مكان اهل الذمة قرية من قراهم او بيعة او كنيسة قال في الهداية
وهذا الجواب فيما اذا كان الواجد ذميا رواية واحدة وان كان الواجد مسلما في هذا المكان او ذميا في مكان المسلمين
اختلفت الرواية فيه ففي كتاب اللقيط اعتبر المكان لسبقه وفي كتاب الدعوى في بعض النسخ اعتبر الواجد وهو
رواية ابن سماعة عن محمد لقوة اليد الا ترى ان تبعية الابوين فوق تبعية الدار حتى اذا سبي مع الصغير احدهما يعتبر كافرا
وفي بعض نسخه اعتبر الاسلام نظرا للصغير وفي النهاية حاصلها على اربعة اوجه احدها ان يجده مسلم في مكان
المسلمين فهو مسلم ثانيها ان يجده كافر في مكانهم فهو كافر ثالثها ان يجده كافر في مكان المسلمين رابعها عكسه ففيه
روايتان ففي كتاب اللقيط العبرة للمكان فيهما وفي رواية ابن سماعة العبرة للواجد فيهما وفي فتح القدير ولا ينبغي ان يعدل
عما في بعض النسخ من اعتبار الاسلام اي ما يصير به الولد مسلما نظرا للصغير انتهى وظاهر كلام المصنف انه انما يعتبر
مكان اهل الذمة اذا كان الواجد ذميا ومفهومه انه يكون مسلما في الصور الثلاث ذميا في صورة واحدة ولا يعدل
عنه كما ذكرنا وفي كفاية البيهقي قيل يعتبر بالسيما والزي لانه حجة قال الله تعالى تعرفهم بسيماهم وقال يعرف المجرمون
بسيماهم وفي المبسوط كما لو اختلط الكفار يعني موتانا بموتاهم فانه يعتبر الزي والعلامة ولو فتحنا القسطنطينية
فوجد فيها شيخ يعلم صبيانا حوله القرآن يزعم انه مسلم وجب الاخذ بقوله كذا في فتح القدير وذكر في الخانية الروايات
الاربع وصحح في المختار بانه ظاهر الرواية اعتبار المكان وفي الخانية ولو ادرك اللقيط كافرا فان كان الملتقط وجده
في مصر من امصار المسلمين فانه يحبس ويجبر على الاسلام استحسانا واختلفوا في موضع القياس قال بعضهم القياس
والاستحسان في قوله اذا لم يسلم في القياس يقتل وفي الاستحسان لا يقتل وقال بعضهم القياس والاستحسان في
الجبر على الاسلام في القياس لا يجبر على الاسلام ويترك على الكفر بالجزية وفي الاستحسان يجبر على الاسلام ولا يترك
على الكفر وهو الصحيح انتهى ثم اعلم ان دعوى الذمي اللقيط انما يكون مسلما اذا لم يقم بينة انه ابنه فان برهن بشهود مسلمين
قضي له به وصار تبعا له في دينه وان اقام بينة من اهل الذمة لا يكون ذميا لانا حكمنا باسلامه فلا يبطل هذا الحكم
بهذه البينة لانها شهادة قامت في حكم الدين على مسلم فلا تقبل كذا في الخانية قوله ومن عبد وهو حر اي ثبت
نسبه من عبد ادعى انه ابنه لانه ينفعه وكان حرا لان المملوك قد تلد له الحرة فلا تبطل الحرية الظاهرة بالشك
وقدمنا ان الحر في دعوة اللقيط اولى من العبد كما ان المسلم اولى من الذمي ترجيحا لما هو الانظر في حقه اطلق في قوله
وهو حر فشمل ما اذا قال العبد هو ابني من زوجتي وهي امة فصدقه مولاها لانه حر باعتبار الاصل فلا تبطل
الحرية بتصادق العبد وسيدها وهذا قول محمد وقال ابو يوسف يكون عبدا لسيدها لان الامة امه فاذا ثبت النسب

منها ثبت ما هو من ضروراته وهو الرق اذ يستحيل ان يكون المولود بين رقيقين حرا بخلاف الذمي على ما بينا قلنا لا يستحيل
ذلك لانه يجوز عتقه قبل الانفصال وبعده فلا تبطل الحرية الثابتة بالدار بالشك كذا في الكتابين وظاهره
ترجيح قول محمد وفي آخر جامع الفصولين قيل قد يكون الولد حرا من رقيقين بان تزوج بالحر ووصيته وصورته ان يكون
للحر ولد وهو قن لاجنبي فزوج الاب امته من ولده برضا مولاه فولدت الامة فهو حر لانه ولد ولد المولى انتهى وفي التبيين
ولد ادعاه حران احدهما انه ابنه من هذه الحرة والآخر من الامة فالذي يدعي انه من الحرة اولى لكونه اكثر اثباتا لكونه يثبت
جميع احكام النسب ولو كانت الامة سرية له لانه يثبت الاحكام من جانب والآخر من جانبين فكان اولى قوله ولا يرق
الا ببينة لانه حر ظاهرا فاذا اقام بينة انه عبده قبلت وكان عبده لا يقال هذه البينة ليست على خصم فلا تقبل
لان الملتقط خصم لانه احق بثبوت يده عليه فلا تزول الا ببينة هنا وانما قلنا هنا كذا لا ينقض بما اذا ادعى خارج نسبه
فان يده تزول بلا بينة على الاوجه والفرق ان يده اعتبرت لمنفعة الولد وفي دعوى النسب منفعة تفوق المنفعة
التي وجبت اعتبار يد الملتقط فيها لحصول ما يفوت المقصود من اعتبارها وهنا ليس دعوى العبدية كذلك
بل هو مما يضره لتبديل صفة المالكية بالمملوكية فلا تزال الا ببينة ويشترط في قبولها اسلامهم لانه مسلم بالدار واليد
فلا يحكم عليه بشهادة الكفار الا اذا اعتبر كافرا بوجوده في موضع اهل الذمة على ما بينا وفي المحيط وان ادعى الملتقط
انه عبده ان لم يعرف بانه لقيط فالقول قوله لان الصغير في يده وان اقر انه لقيط لا يصدق في دعواه الا ببينة فقيد بالبينة
لانه لا يرق باقراره لمدعيه فلو صدقه اللقيط قبل البلوغ لا يسمع تصديقه لانه يضره نفسه بعد الحكم بالحرية بخلاف
ما اذا كان صغيرا في يد رجل فادعى انه عبده وصدقه الغلام فانه يكون عبدا له وان لم يدرك لانه لم يعرف الا في يده
وان رد لا يصح لقيام يده من وجه وان بلغ فاقر انه عبد فلان وفلان يدعيه ان كان قبل ان يقضي عليه بما لا يقضى به الا
على الاحرار كالحد الكامل ونحوه صح اقراره وصار عبدا لانه غير متهم فيه وان كان بعد القضاء نحو ذلك لا يقبل ولا يصير
به عبدا لان فيه ابطال حكم الحاكم ولانه مكذب في ذلك شرعا فهو كما لو كذبه الذي اقر له بالرق ولو كان اللقيط امرأة فاقرت
بالرق بعدما كبرت وكان بعد التزوج صح وكانت امة للمقر له ولا تصدق في ابطال النكاح وان بلغ فتزوج امرأة ثم اقر
عبد لفلان ولامرأته عليه صداق فصداقها لازم عليه لا يصدق في ابطاله لانه دين ظهر وجوبه فهو متهم في اقراره وكذا
اذا استدان دينا او بايع انسانا او كفل كفالة او وهب فتصدق وسلم او قذف او كاتب او اعتق ثم اقر انه عبد فلان لا
يصدق في ابطال شيء من ذلك لانه متهم كذا في فتح القدير والخانية وزاد فيها فان اعتقها المقر له وهي تحت زوج لم يكن لها
خيار العتق ولو كان الزوج طلقها واحدة فاقرت بالرق يصير طلاقها ثنتين لا يملك الزوج عليها بعد ذلك الا طلقة
واحدة ولو كان طلقها ثنتين ثم اقرت بالرق كان له ان يراجعها وكذلك حكم العدة اذا اقرت بالرق بعدما حاضت حيضتين
كان له ان يراجعها في الحيضة الثالثة انتهى وهكذا في المحيط وزاد فيه ولو دبر اللقيط عبدا ثم اقر بالرق لآخر ثم مات
عتق المدبر من ثلثه ويسعى في ثلثي قيمته لمولاه لان المقر بالرق يبقى حرا في حق المدبر وقد مات ولا مال له غير المدبر فيسعى
في ثلثي قيمته لانه بقي بذلك لمولاه ولو ان مولاه اعتقه كان المدبر على حاله غير ان خدمته للمولى وسعايته بعد موت
اللقيط للمولى لان المدبر يعتق بالخدمة والسعاية للقيط وهو يقر بذلك لمولاه فصار كمن يعتق للمقر له انتهى وذكره في المحيط
من كتاب الاقرار ايضا وزاد من باب الاقرار بالرق انما ولدت قبله او بعده لاقل من ستة اشهر فهو حر لانه عرف علوقه قبل
الاقرار فلا تصدق في ابطال حريته فان ولدته لاكثر فعند ابي يوسف هو عبد خلافا لمحمد لان الزوج استحق عليها حرية
الاولاد فلا يبطل هذا الاستحقاق باقرارها وذكر في الزيادات لو طلقها الزوج تطليقتين وهو لا يعلم باقرارها
ملك عليها الرجعة ولو علم لا يملك وذكر في الجامع لا يملك علم او لم يعلم قيل ما ذكر في الجامع قياس وما ذكر في الزيادات
استحسان وهو الصحيح ولو اشترى مجهول الحرية عبدا فاعتقه ثم اقر بالرق فجحد المعتق والمقر له كبير فجحد ايضا يصير
المقر عبدا والمعتق حر على حاله فان مات المعتق وترك مالا وعصبة فماله لعصبته فان لم يكن له وارث غير الذي اعتقه
فماله للمقر له وان كان للميت بنت فالنصف لها والنصف للمقر له فان جنى هذا العتيق فارشه عليه وان جني عليه فهي كالجناية
على المملوك وهو كالمملوك في الشهادة لان حريته ثابتة بالظاهر الا بالدليل فصلح للدفع لا للاستحقاق ولو اعتق
المقر له المقر ثم مات العتيق الاول ولا عصبة له كان ميراثه للمقر له انتهى وفيه ايضا لو اقرت المنكوحة بالرق فان اعطاها
الزوج المهر قبل اقرارها برئ وبعد اقرارها لم يبرأ لان المهر صار للمقر له انتهى وهو يفيد انها امة في حق المهر في النكاح
وينبغي ان يكون تسليمها للزوج كتسليم الحرائر فلا يملك المقر له استخدامها ومنعها من السكنى مع الزوج لما فيه من الاضرار

فتستحق النفقة بلا بينة وقيد في المحيط بجحد العتق ولم يصرح بمفهومه وصرح في تلخيص الجامع بانه لو صدق في العتق
مولاه في اقراره بالرق يبطل عتقه لان المنع لحقه اذا لو لا يقبل لبطلانه بدليل العتيقة تزوجت فتبنى وفي التاتارخانية
اذا اقر انه عبد لا يصدق على ابطال شي كان فعله الا النكاح لانه لما اقر بالرق فقد زعم ان النكاح لم يصح لعدم اذن
من يزعم انه مولاه فيجب ان يواخذ بزعمه بخلاف المراة لو اقرت بالرق لا يبطل نكاحها انتهى قوله وان وجد معه مال
فهو له اعتبارا للظاهر واورد عليه انه يكفي للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط بهذا الظاهر كان الظاهر
مثبتا قلنا يدفع بهذا الظاهر دعوى الغير ثم الظاهر ان يكون الاملاك في يد الملاك وكذا الظاهر يدل على ان
من وضعه معه انما وضعه لينفق عليه اطلقه فشمل ما اذا كان المال مشدودا عليه او دابة هو مشدود عليها وان
وجد اللقيط على دابة فهي له وحكي ان لقيطة وجدت ببغداد وعند صدرها رق منشور فيه هذه بنت شقي وشقية
بنت الطباحة والقلبة ومعها الف دينار صغرية يشترى بها جارية هندية وهذا جزاء من لم يزوج بنته وهي كبيرة وفي
رواية وهي صغيرة كذا في الجوهرة وفيها لو كان المال موضوعا بقربه لم يحكموا له به ويكون لقطة انتهى ولا يخفى ان الدراهم
والدنانير الموضوعة عليه له لدخولها تحت قولهم معه مال وينبغي ان تكون الدراهم التي فوق فراشه او تحته له كلباسه
فمهاده ودثاره بخلاف ما اذا كان مدفونا تحته ولم اره كما لم ار حكم ما اذا كان مدفونا وجد في دار فيها وحده او بستان
هل يكون له وصرح في روض الشافعية بان الدار له وفي البستان وجهان ولم يذكر المصنف انفاق الملتقط عليه
من ماله قال في الهداية ثم يصرفه الواجد اليه بامر القاضي لانه مال ضائع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل
يصرفه بغير امر القاضي لانه للقيط ظاهرا وله ولاية الانفاق وشرا ما لا بد منه كالطعام والكسوة لانه من
الانفاق انتهى وكذا الغير الواجد بامر القاضي والقول قوله في نفقة مثله وينبغي ان يشترط اذن القاضي ان امكن والا
كفى الاشهاد قوله ولا يصح للملتقط عليه نكاح وبيع واجارة اما النكاح فلانعدام سبب الولاية من القرابة والملك
والسلطنة واما تصرفه في ماله بالبيع وغيره فبالقياس على الام لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالرأي
الكامل والشفقة الوافرة فلا بد من اجتماعهما والموجود في كل واحد منهما احدهما واما الاجارة ففيها روايتان فرواية
القدوري انه يواجره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يواجره كذا ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى
تثقيفه وجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام فانها تملك الاستخدام فتملك الاجارة
وقدمنا ان ولاية التصرف عليه في ماله ونفسه للسلطان وانه لو جعل الولاية للملتقط جاز وفي منظومة ابن وهبان
لو فوض القاضي ولاية للملتقط صح النص قوله ويسلمه في حرفة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله والحرفة الصنعة
والتثقيف تقويم العوج بالثقاف وهو ما يسوى به الرماح ويستعار للتاديب والتهذيب كذا في النهاية وقبض
هبته لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها ولم يذكر ختانه قال في الخانية
وليس له ان يختنه فان فعل ذلك وهلك كان ضامنا انتهى وفي الذخيرة لو امر الملتقط الختان بختنه ضمن الملتقط
لانه ليس له ولاية ختانه فصار بهذا الامر جانيا ولا يضمن الختان قيل هذا اذا لم يعلم الختان بكونه ملتقطا فان علم
ضمن انتهى وقدمنا ان له ولاية نقله الى حيث شاء وينبغي ان ليس له نقله من مصر الى قرية او بادية . والله اعلم

كتاب اللقطة

وجه تاخيرها ظاهر قال في القاموس لقطه اخذه من الارض فهو ملقوط واللقطة محركة كهمزة ما التقط انتهى
وفي المغرب اللقطة الشيء الذي تجده ملقى فتاخذه قال الازهري ولم اسمع اللقطة بالسكون لغير الليث انتهى
وفي فتح القدير هي فعلة بفتح العين وصف مبالغة للفاعل كهمزة ولمزة ولعنه وضحكه لكثير الهمز وغيره وبسكونها
للمفعول كضحكة وهو الذي يضحك منه ويهزا به واما قيل للمال لقطة بالفتح لان طباع النفوس تبادر الى التقاطه
لانه مال فصار المال باعتبار انه داع الى اخذه لمعنى فيه نفسه كانه الكثير الالتقاط مجازا والا فحقيقته الملتقط
الكثير الالتقاط وما عن الاصمعي وابن الاعرابي انه بفتح القاف اسم للمال ايضا محمول على هذا يعني يطلق على المال
ايضا انتهى ولم يذكر اكثر الشارحين تعريفها اصطلاحا وعرفها في التاتارخانية معزيا الى المضمرات بانها مال
يوجد ولا يعرف له مالك وليس بمباح انتهى فخرج ما عرف مالكه فانه امانة لا لقطة لان حكمها التعريف وهذا
لا يعرف بل يدفع الى مالكه وخرج بالاخير مال الحربي لكن يرد عليه ما كان محرزا بمكان او حافظ فانه ليس لقطة وهو

داخل

داخل في التعريف فالاولى ان يقال في مال معصوم معرض للضياع وعرفها في المحيط بانها رفع شي ضائع للحفظ على
الغير لا للتمليك وجعل عدم الحافظ لها من شرائطها قال في الاجناس باخذ الثوب من السكران الواقع النائم على
الارض ليحفظه فهلك في يده لا ضمان عليه لانه متاع ضائع كاللقطة فان كان الثوب تحت راسه او كانت دراهمه
في كمه فاخذها ليحفظها فهو ضامن لانه ليس بضائع لانه محفوظ بمالكه انتهى والكلام فيها في مواضع في الالتقاط
والملتقط واللقطة اما الاول فلم يذكره المصنف للاختلاف فيه ففي الخلاصة ان خاف ضياعها يفترض الرفع
وان لم يخف يباح رفعها اجمع العلماء عليه والافضل الرفع في ظاهر المذهب انتهى واقره عليه في فتح القدير
وفي البدائع انه مندوب الاخذ ومباحه وحرامه فالاول ان يخاف عليها الضياع لو تركها لانه احياء لمال المسلم
فكان مستحبا وقال الشافعي اذا خاف الضياع وجب اخذها والا استحب لان الترك عند الخوف تضييع والتضييع
حرام وهذا غير سديد لان الترك لا يكون تضييعا بل امتناع عن حفظ غير ملتزم وهو ليس بتضييع كالامتناع
عن قبول الوديعة واما حالة الاباحة فانه لا يخاف الضياع واما حالة الحرمة فهو ان ياخذها لنفسه لا لصاحبه
فيكون في معنى الغصب انتهى فقد علمت ان ما في الخلاصة ليس مذهبا وفي المحيط ان الاخذ مندوب ان امن على
نفسه التعريف والرد على صاحبها وان خاف الضياع فعليه ان ياخذها صيانة لحق المسلم لان لماله حرمة كما
لنفسه وان كان لا يامن على نفسه فالترك اولى انتهى وهو موافق لما في الخلاصة ومثله في المجتبى واشار في الهداية الى
التبري منه بقوله وهو واجب اذا خاف الضياع على ما قالوا ولم ار حكم ما اذا ضاعت بعد ما خاف الضياع ولم
يلتقطها ومقتضى القول بافتراض رفعها الضمان او لم يرفع وضاعت لكن في جامع الفصولين في الفصل الثالث
والثلاثين لو انفتح زق فرآه رجل فلو لم ياخذه برئ ولو اخذه ثم تركه ضمن لو مالكه غائبا لا لو حاضرا وكذا لو راى ما
رفع من كم رجل انتهى فهذا يدل على عدم الافتراض الا ان يقال ان فائدة الافتراض الاثم بالترك لا الضمان في الدنيا
بدليل انهم قالوا لو امتنع المالك عن امواله حتى هلكت ياثم ولا يضمن واما الملتقط فلم ار من شرائطه ولا يشترط
بلوغه بدليل ما في المجتبى التعريف الى ولي الصبي والوارث انتهى فدل على صحة التقاطه واما حرية الملتقط فليست
بشرط لان للعبد يدا صحيحة بدليل قولهم كما في البزازية من الوديعة عبده ماذونا او محجورا اما لم يحصن وبظهر انه
من كسبه لاحتمال ان يكون وديعة الغير في يد العبد فان برهن انه للعبد يدفع اليه انتهى لكن قدمنا انه لو التقط
لقيطا فقال المولى هو عبدي وقال العبد لقيطه فان محجورا فالقول للمولى وان ماذونا فللعبد ولم ار حكم
اللقطة اذا التقطها وينبغي ان يكون كذلك ولم ار حكم تعريف لقطته هل اليه او الى مولاه واذا عرف فهل
يملكها المولى ان كان فقيرا وهل يتوقف الالتقاط على اذن المولى في التجارة وهل اذن المولى في التجارة اذن في الالتقاط
وهل المكاتب كالحر او العبد فيه ثم رايت في الكافي للحاكم عن ابي سعيد مولى ابي اسيد قال وجدت خمسمائة درهم
بالحرة وانا مكاتب قال فذكرت ذلك لعمر بن الخطاب فقال اعمل فيها وعرفها قال فعملت بها حتى اديت مكاتبتي ثم
اتيته فاخبرته فقال ادفعها الى خزان بيت المال انتهى وسياتي ان العبد لو رد الابق فالجعل لمولاه فينبغي ان يكون
اهلا للالتقاط وان المولى يعرفها ثم يملكها ان كان فقيرا واما اسلام الملتقط فليس بشرط بدليل ما في الكافي للحاكم
لو اقام مدعيها شهودا كفارا على ملتقط كافر قبلت انتهى فدل على صحة التقاط الكافر وعلى هذا تثبت الاحكام
من التعريف والتصدق بعده او الانتفاع ولم اره صريحا ولم ار حكم التقاط المرتد لقيطا او لقطة والظاهر
ان مشايخنا انما لم يقيدوا الملتقط بشي لاطلاقه عندنا ولم يذكر المصنف ان الملتقط احق بامساكها من غيره
وذكر في اللقيط انه ليس لاحد اخذه منه وفي الولوالجية رجل التقط لقطة فضاعت منه ثم وجدها في يد
رجل فلا خصومة بينه وبين ذلك الرجل فرق بينها وبين الوديعة والفرق ان الثاني في اخذ اللقطة كالاول وليس
الثاني في اخذ الوديعة كالاول ولو التقط رجل لقيطا فاخذه منه رجل ثم اختصما فيه فالاول احق به لان
الاول صار احق بامساكه بحكم اليد لانه ليس له مستحق اخر بحسب الظاهر لانه لو كان مستحق لما وجد مطروحا
من حيث ولا كذلك اللقطة لان لها مستحقا اخر من حيث الظاهر فلا يثبت الاستحقاق لصاحب اليد الاول فكان
الثاني في اثبات اليد كالاول انتهى فقد علمت ان الملتقط ليس احق بها وهو مشكل لو انتزعها منه انسان غصبا
فانه يثبت للاول حق ان يملكها بعد التعريف لو كان فقيرا فكيف يبطله الثاني نعم لو ضاعت من الاول والتقطها
اخر فان الاول لا يخاصم لانها لقطة للثاني والاول لا يملك الخصومة ولا يقال ان كلامهم فيما اذا ضاعت لانا

الظاهر

نقول قد بينا انهما مسئلتان الاولى فيما اذا ضاعت وفرق بينها وبين الوديعة الثانية فيما اذا اخذها رجل فيه وفرق بينها وبين اللقيط واما اللقطة فلا فرق عندنا بين لقطة ولقطة كما افاده بقوله وصح التقاط البهيمة ولا فرق بين مكان ومكان كما افاده **قوله** لقطة الحل والحرام امانة ان اخذها ليردها على ربها واشهد لاطلاق قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة واما قوله عليه السلام في الحرم لا تحل لقطتها الا لمنشدها فتاويله انه لا يحل الالتقاط الا للتعريف والتخصيص بالحرم لبيان انه لا يسقط التعريف فيه لمكان انه للغرباء ظاهرا واما كونها امانة فلان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند العامة فيد باخذها ليردها لانه لو اقر انه اخذه لنفسه يضمن بالاجماع لانه اخذ مال غيره بغير اذنه وبغير اذن الشرع ولو تصادقا على انه اخذه للمالك فلا ضمان اجماعا لان تصادقهما حجة في حقهما كالبينة **وبه علم** ان الاشهاد انما هو شرط عند الاختلاف بان قال الملتقط اخذته للمالك وكذبه المالك فانه ضامن عندهما وقال ابو يوسف لا يضمن والقول قوله لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة دون المعصية ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبريه وهو الاخذ للمالك وفيه وقع الشك فلا يبرا وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله لان الظاهر ان يكون المتصرف عاملا لنفسه ورجح في الحاوي القدسي قول ابي يوسف قال وبه ناخذ انتهى ويكفيه في الاشهاد ان يقول من سمعتموه ينشد لقطة فدلوه علي واحدة كانت اللقطة او اكثر لانه اسم جنس كذا في الهداية وفي الينابيع ذكر في بعض الكتب قول محمد مع ابي حنيفة والاصح انه مع ابي يوسف انتهى ويكفيه في الاشهاد ايضا ان يقول عندي لقطة كما في شرح الطحاوي ولا يشترط التصريح بكونه لقطة لانه لو قال عندي شيء فمن سمعتموه يسال فدلوه علي كفاه كما في الولوالجية ومحل اشتراط الاشهاد عندهما فلو لم يجد من يشهده عند الرفع او خاف انه لو اشهد عند الرفع ياخذه منه الظالم فترك الاشهاد لا يضمن كذا في الخانية وفي فتح القدير والقول قوله مع يمينه كونه منعه من الاشهاد كذا وفي الخانية فان وجد من يشهده فجاوزه ضمن وفي القنية وجد الصبي لقطة ولم يشهد يضمن كالبالغ انتهى وهذا يدل على ما قدمناه من صحة التقاطه وفي الولوالجية ومحل الاختلاف فيما اذا اتفقا على كونها لقطة لكن اختلفا هل التقطها للمالك اولا اما اذا اختلفا في كونها لقطة فقال صاحب المال اخذتها غصبا وقال الملتقط لقطة وقد اخذتها لك فالملتقط ضامن بالاجماع انتهى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا ردها الى مكانها وفي الولوالجية وغيرها واذا اخذ الرجل لقطة ليعرفها ثم اعادها في المكان الذي اخذها فقد برئ عن الضمان هكذا اذا اعادها قبل ان يحول عن ذلك المكان اما اذا اعادها بعد ما تحول يضمن ولو كانت دابة فركبها ثم نزل عنها وتركها في مكانها على قول ابي يوسف هو ضامن وعلى قول زفر لا وكذا اذا نزع الخاتم من اصبع نائم ثم اعاده الى اصبعه بعد ما انتبه ولو اعاده قبل ان ينتبه من تلك النومة برئ عن الضمان اتفاقا انتهى والتفصيل المذكور خلاف ظاهر الرواية فانها عدم الضمان مطلقا وهو الوجه كما في فتح القدير وصححه في البدائع ايضا واطلق في الاشهاد فانصرف الى من تقبل شهادته وهو عدلان ولذا قال في فتح القدير وظاهر المبسوط اشتراط عدلين انتهى **قوله** وعرف الى ان علم ان ربها لا يطلبها معطوف على اشهد فظاهره ان التعريف شرط ايضا وان الاشهاد لا يكفي لنفي الضمان وهكذا شرط في المحيط لنفي الضمان الاشهاد واشاعة التعريف وحكى في الظهيرية فيه اختلافا فقال قال الحلواني ادنى ما يكون من التعريف ان يشهد عند اخذها لا ردها فان فعل ذلك ثم لم يعرفها بعد ذلك كفى ومن المشايخ من قال ياتي على ابواب المساجد وينادي انتهى وفي فتح القدير وعلى هذا لا يلزم الاشهاد اي التعريف وقت الاخذ بل لا بد منه قبل هلاكها ليعرف انه اخذها ليردها لا لنفسه انتهى وهو غير صحيح لان الاشهاد لا بد منه على قول الامام عند الاخذ باتفاق المشايخ وانما اختلفوا هل يكفي هذا الاشهاد عند الاخذ عن التعريف بعده اولا ولم ينقل احد ان التعريف بعد الاخذ يكفي عن الاشهاد وقت الاخذ فليتامل ولم يجعل للتعريف مدة اتباعا لشمس الائمة السرخسي فانه بنى الحكم على غالب الراي فيعرف القليل والكثير الى ان يغلب على رايه ان صاحبه لا يطلبه بعد ذلك وصححه في الهداية وقال في المضمرات والجوهرة وعليه الفتوى وهو خلاف ظاهر الرواية فانه التقدير بالحول في القليل والكثير كما ذكره الاسبيجابي وفي الظهيرية ثم على قول من قدر بالحول اختلفوا فيه قيل يعرفها كل جمعة وقيل كل شهر وقيل كل ستة اشهر **قال** السرخسي حكي ان بعض العلماء وجد لقطة وكان محتاجا اليها وقد قال في نفسه لا بد من تعريفها ولو عرفها في المصر ربما يظهر صاحبها فخرج من المصر حتى انتهى الى راس بئر فدلى راسه في البئر فجعل يقول وجدت كذا فمن سمعتموه ينشد ذلك فدلوه علي وبجنب البئر رجل يرقع شملته وكان صاحب اللقطة فتعلق به حتى اخذها منه ليعلم ان المقدور كائن لا محالة فلا ينبغي له ان يترك ما لم يجب شرعا

وهو اظهار التعريف قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يكثر همك ما يقدر يكون وما ترزق ياتيك انتهى وهو خطاب هنا الملتقط لان هذا ليس تعريف اتفاقا قال في الجوهرة ثم التعريف انما يكون جهرا في الاسواق وفي ابواب المساجد وفي الموضع الذي وجدها فيه وفي الجامع وان كانت شيئا لا يبقى عرفه حتى يخاف فساده فيتصدق به كذا في الهداية وفي التاتارخانية قال ابو الحسن له ان يأمر غيره ويعطيها حتى يعرفها بريدا اذا عجز عن التعريف بنفسه انتهى فافاد جواز الاستنابة في التعريف لكن في الحاوي القدسي لو دفعها الى غيره بغير اذن القاضي ضمن انتهى وان وجد اللقطة رجلان عرفاها جميعا واشتركا في حكمها انتهى وقدمنا ان الملتقط اذا كان صبيا عرفها وليه زاد في القنية او وصيه ثم له ان يتصدق بها وسكت عن حكم تمليكها للصبي لو كان فقيرا لانه يعلم بالاولى وينبغي ان لا تجوز الصدقة بها من وليه او وصيه لما في ذلك من الاضرار على احتمال ان لا يجيزها ربها اذا حضر ويعينها لكنه من يد الفقير فانه يضمنها من مال الصبي وليس في امساكها او تمليكها ضرر **ثم رايت** بعد ذلك في شرح منظومة ابن وهبان للمصنف انه قال ينبغي على قول اصحابنا اذا تصدق بها الاب او الوصي ثم ظهر صاحب اللقطة وضمنها ان يكون الضمان في مالهما دون مال الصبي انتهى واذا صح هذا فلا اشكال في جواز تصدقهما حينئذ **وفي القاموس** التعريف الاعلام واطلق المصنف في تعريفها وهو مقيد بما في الهداية فان كانت اللقطة شيئا يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنواة وقشر الرمان يكون القاؤه اباحة حتى جاز الانتفاع به من غير تعريف ولكنه يبقى على ملك مالكه لان التمليك من المجهول لا يصح وفي البزازية لو وجدها مالكها في يده له اخذها الا اذا قال عند الرمي من اخذه فهو له لقوم معلومين ولم يذكر السرخسي هذا التفصيل وكذا الحكم في التقاط السنابل لكن اخذه بعد جمع غيره بعدد ما قلناه واطلق في الهداية في النواة وقشور الرمان وقيده في البزازية بان يكون في مواضع متفرقة قال اما المجتمعة فهي من قبيل ما يطلبه صاحبه فيحفظه وان وجد جوزا ثم واخر حتى بلغ المتقوم ان جمعها فهو من الثاني وان متفرقا لا قيمة له فاختلفوا قيل من الاول وقيل من الثاني وهو الاحوط وذكر في الفتاوي المختار انه من النوع الاول التفاح والكمثرى ان وجد في الماء يجوز اخذه وان كثيرا لانه يفسد بالماء والحطب في الماء ان لم يكن له قيمة ياخذه وان له قيمة فهو لقطة وجعل في الفتاوي الحطب كالتفاح بالماء اصابوا بعيرا مذبوحا في البادية قريبا من الماء ووقع في ظنه ان مالكه اباحه لا باس بالاخذ والاكل وعن الثاني لو طرح ميتة فجاء اخر واخذ صوفها له الانتفاع به ولو جاء مالكها له ان ياخذ الصوف منه ولو سلخها ودبغ الجلد ياخذه المالك ويرد عليه ما زاد الدباغ فيه انتهى وفي المحيط اناخ رجل ابله في دار رجل فواجرها واجتمع من ذلك بعر كثير فان كان من راي صاحب الدار ان يجمع ذلك له فهو له لانه اعد الدار للاحراز وان لم يكن من رايه ان يجمعه بل يترك ذلك على حاله فهو مباح فكل من اخذه فهو اولى ولو سيب دابته فاخذها انسان فاصلحها ثم جاء صاحبها فان قال عند التسييب جعلتها لمن اخذها فلا سبيل لصاحبها عليها لانه اباح الهلاك وان لم يقل ذلك له ان ياخذها وكذلك من ارسل صيدا له هكذا اختاره بعض مشايخنا فان اختلفا فالقول قول صاحبها مع يمينه انه لم يقل هي لمن اخذها لانه ينكر اباحة الهلاك وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله اذا اجتمع الدهن بين ما يقطر من الاوعية في اناء فان كان يسيل من خارج الاوعية يطيب له لانه ليس للمشتري لان ما انفصل عنها لا يدخل البيع وان سال من داخل او من الداخل والخارج جميعا او لا يعلم ينظر ان زاد الدهان من عنده لكل واحد من المشترين طاب له وان لم يزد لا يطيب ويتصدق به الا ان يكون محتاجا لان سبيله سبيل اللقطة انتهى وفي التاتارخانية سال رجل عطاء عن رجل بات في المسجد واستيقظ وفي يده صرة فيها دنانير قال ان الذي صرها في يدك لم يصرها الا وهو يريد ان يجعلها لك انتهى وفي الظهيرية ومن اخذ بازيا او شبهه في مصر او سواد وفي رجله سير او جلاجل فعليه ان يعرفه للتيقن بثبوت يد الغير عليه قبله وكذا لو اخذ ظبيا وفي عنقه قلادة او حمامة في المصر يعرف ان مثلها لا يكون وحشية بان كانت مسرولة فعليه ان يعرفها انتهى **قوله** ثم تصدق اي ان لم يجد صاحبها فله ان يتصدق بها على الفقراء ايضا لا بحق الى المستحق وهو واجب بقدر الامكان وذلك بايصال عينها عند الظفر بصاحبها وايصال العوض وهو الثواب على اعتبار اجازته التصدق بها وسياتي ان له ان ينتفع فعلم انه مخير بينهما وبين امساكها وله دفعها الى ملتجأ الظفر بصاحبها كما في الهداية وعن دفعها للامام قال في الخلاصة ويرفع الامر الى الامام والامام بالخيار ان شاء قبل وان شاء لم يقبل فان قبل ان شاء عجل صدقها وان شاء اقرضها من رجل مليء وان شاء دفعها مضاربة وان شاء ردها على الملتقط ثم هو بالخيار ان شاء ادام الحفظ وان شاء تصدق

رخانية

على ان يكون الثواب لصاحبها وان شاء باعها ان لم تكن دراهم ودنانير وامسك ثمنها ثم بعد ذلك ان حضر مالكها ليس له
نقض البيع ان كان البيع بامر القاضي وهي قائمة فان شاء اجاز البيع واخذ الثمن وان شاء ابطل البيع واخذ عين ماله
وان هلكت ان شاء ضمن البائع وعند ذلك ينفذ البيع من جهة البائع في ظاهر الرواية وبه اخذ عامة المشايخ
وذكر الامام السرخسي ان المودع اذا باع الوديعة وهلكت وضمنه البائع فهو كالملتقط انتهى وفي الذخيرة والحاصل
ان الامام يصير ناظرا فيفعل ما يراه اصلح في حق صاحب اللقطة انتهى وفي الحاوي القدسي الرفع بعد الاشهاد
الى القاضي اجود ليفعل القاضي الاصلح وفي المجتبى التصدق بيده في زماننا اولى من الدفع الى الحاكم وفي فتاوى
كتاب النوبة لقاضي القضاة عبد الجبار المتكلم ان الواجب فيها ان يتصدق بنفسه ولا يلقيه في يد عين لانه لا
يعلم هل يؤديها الى مستحقها اولا انتهى وقيدنا بالتصدق على الفقراء لما في الهداية انه لا يتصدق باللقطة
على غني اذ الحاوي ولا مملوك غني ولا ولد غني صغير ويستثنى من التصدق باللقطة ما اذا عرف انها للذمي فانه
فانه لا يتصدق فيها وكانت في بيت المال للنوائب كذا في التاتارخانية وفي القنية وما يتصدق به الملتقط بعد علمه
وغلبة ظنه انه لا يوجد صاحبه لا يجب ايصاله وان كان يرجو وجود المالك وجب الايصال انتهى واذا امسكها
وخشي الموت يوصي بها كيلا تدخل في الوارث ثم الورثة ايضا يعرفونها ومقتضى النظر انهم لو لم يعرفوها حتى هلكت
وجاء صاحبها ان يضمنوا لانهم وضعوا ايديهم على لقطة ولم يشهدوا اذ لم يعرفوا وبعلتهم على الظن بذلك ان قصدهم
تعريفها ويجري فيهم خلاف ابي يوسف كذا في فتح القدير وقد يقال ان التعريف عليهم غير واجب حيث عرفها الملتقط قوله
فان جاء ربها نفذه او ضمن الملتقط اي ان جاء مالكها بعد تصدق الملتقط خير بين امضاء الصدقة والثواب له وبين
تضمين الملتقط لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته اطلق في التقييد فشمل ما
بعد هلاك العين لان الملك يثبت للفقير قبل الاجازة فلا يتوقف على قيام المحل بخلاف بيع الفضولي فانه يشترط
لصحة اجازته قيام العين لثبوت الملك بعد الاجازة فيه واما تضمين الملتقط فلكونه سلم ماله الى غيره بغير اذنه
الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا للعبد كما في تناول مال الغير حالة المخمصة واطلق فيه
فشمل ما اذا كان التصدق بامر القاضي وهو الصحيح لان امره لا يكون اعلى من فعله والقاضي لو تصدق بها كان له
ان يضمنه فكذا له ان يضمن من امره القاضي ولذا اطلق المصنف في الملتقط فشمل القاضي ولذا قال في الذخيرة واذا مال
القاضي او الامام الى التصدق وتصدق وكان في ذلك كواحد من الوصايا وهذا لان التصدق بها غير داخل في
ولاية الامام والقاضي لانه تصدق بمال الغير بغير اذنه انتهى وهو شامل لما اذا كانا ملتقطين او التقط غيرهما
ودفعها اليهما ولم يذكر المصنف تضمين المسكين قالوا انه مخير ان شاء ضمن الملتقط وان شاء ضمن المسكين وايهما ضمن لا
يرجع على صاحبه فان ضمن الملتقط ملكها الملتقط من وقت الاخذ ويكون الثواب له وان كانت العين قائمة اخذها
من يد الفقير كذا في الخانية وبه علم ان الثواب موقوف ولم يذكر المصنف للملتقط شيئا اذا ردها الى صاحبها المالك في
الولوالجية ولو التقط لقطة او وجد ضالة او صبيا حرا ضالا فرده على اهله لم يكن له جعل وان عوضه شيئا
فحسن انتهى وفي التاتارخانية لو قال من وجده فله كذا فاتى به انسان يستحق اجر مثله انتهى وعلله في المحيط بانها اجارة
فاسدة وعزاه الى الكرخي لكن فيه نظر لانه لا قبول لهذه الاجارة اصلا وفي القاموس الرب باللام لا يطلق لغير الله
تعالى واما بالاضافة فمالك الشيء ومستحقه او صاحبه وانفذ الامر قضاه والنافذ الماضي في جميع اموره قوله
وصح التقاط البهيمة اي ندب التقاطها لانها لقطة يتوهم ضياعها فيستحب اخذها وتعريفها صيانة لاموال
الناس واما ما في الصحيح حين سئل عن ضالة الابل فقال ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها ترد الماء وتاكل الشجر
فذرها حتى يجدها ربها فاجاب عنه في المبسوط بان ذلك كان اذ ذاك لغلبة اهل الصلاح والامانة لا تصل
اليها يد خائنة فاذا تركها وجدها واما في زماننا فلا يامن وصول يد خائنة اليها بعده ففي اخذها احياؤها
وانما فسرنا الصحة بالندب لان خلاف الائمة الثلاثة انما هو في ندب التقاطها فانهم قالوا تركه افضل لا انهم قالوا بعدم
الجواز وانما يكون مندوبا عندنا اذا لم يخف الضياع والا لم يسعه تركه كذا في الولوالجية قال ولا فرق عندنا بين
ان تكون البهيمة في القرية او في الصحراء ومحل الاختلاف الثاني والحد المغل والسعا القرية والمراد به هنا شاردها
وبالاولى انها كذا في الظهيرية وفي التاتارخانية وان كان مع اللقطة ما يدفع به عن نفسه كالقرن للبقرة وزيادة
القوة في البعير بكدمه ونفحه تقضى بكراهة الاخذ انتهى وبه علم ان التقاط البهيمة على ثلاثة اوجه لكن

ظاهر

ظاهر الرواية ان صورة الكراهة انما هو عند الشافعي لا عندنا وفي القاموس البهيمة كل ذات اربع ولو في الماء
او كل حي لا يميز والجمع بهائم انتهى فشمل الدواب والطيور والابل والبقر والغنم والدجاج والحمام الاهلي كما في
الحاوي وفيه ومن راى دابة في غير عمارة او برية لا ياخذها ما لم يغلب على ظنه انها ضالة بان كانت في موضع لم
يكن بقربه بيت مدر او شعر او قافلة نازلة او دواب في مراعيها انتهى فلو وصف المصنف البهيمة بالضالة لكان اولى
قوله وهو متبرع بالانفاق على اللقيط واللقطة اي الملتقط لقصور ولايته فصار كما لو قضى دين غيره
بغير امره قيد بالملتقط لان الوصي لو انفق عليه من ماله ومال اليتيم غائب فهو متطوع الا ان يشهد انه قرض عليه
او انه يرجع ولو اشترى له الوصي طعاما او كسوة لشهادة شهود رجع ولو اشترى ثوبا او خادما للولد ونقد الثمن من
مال نفسه لا يرجع الا ان يشهد انه شراه له ليرجع كذا في جامع الفصولين من الفصل السابع والعشرين وفيه حكم
قضاء مديون الميت دينه بغير امر وصيه وقضاء المودع دين مودعه بلا امر وقضاء الوكيل بالبيع عن المشتري الثمن لموكله
بلا امره قوله وباذن القاضي يكون دينا لان للقاضي ولاية في مال الغائب وعلى اللقيط نظرا لهما وقد يكون
النظر بالانفاق وصورته اذن القاضي ان يقول له انفق على ان ترجع فلو امره به ولم يقل على ان ترجع لا يكون دينا
وهو الاصح لان الامر متردد بين الحسبة والرجوع فلا يكون دينا بالشك وعبارة المجمع احسن وهي فان انفق الملتقط
كان متبرعا الا ان ياذن له القاضي بشرط الرجوع او يصدقه اللقيط اذا بلغ انتهى وينبغي ان يكون معنى التصديق
تصديقه انه انفق بامر القاضي على ان يرجع لا تصديقه على الانفاق لانه لو كان بلا امر القاضي لا رجوع له فتصديقه
وعدمه سواء وفي شرحه لابن الملك خلافه فانه قال يعني اذا لم يامر القاضي بانفاقه فصدقه اللقيط بعد البلوغ
انه انفقه للرجوع عليه فله الرجوع عليه لانه اقر بحقه انتهى ولو صح هذا لزم ان يقال في الجواب فهو متبرع الا ان
يشهد انه انفق ليرجع او يصدقه على ذلك وحينئذ لا اعتبار بامر القاضي وثم قد اتفقوا على انه لا بد من اذن القاضي
لعدم ولاية الملتقط فلا يكفيه الاشهاد بخلاف الوصي لو انفق من ماله واشهد يرجع كما قدمناه لان له ولاية في مال
اليتيم ولم ار من نبه على هذا المحل لكن فهمته مما نقلته عن الخانية في باب اللقيط عند قوله ونفقته في بيت المال ثم
لم يبين المصنف المديون بعد بلوغه لتعدده ففي اللقطة صاحبها وفي اللقيط الاب ان ظهر له اب واللقيط بعد بلوغه
ان لم يظهر له اب كما في الظهيرية ومالكه ان ظهر له سيد باقراره كما في الحاوي والعجب من الشارح انه جعله صاحبها
وسهى عن اللقيط ولم يذكر المصنف اقامة البينة من الملتقط قبل اذن القاضي وشرطه في الاصل وصححه في الهداية
لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يامر فيه بالانفاق وانما يامر في الوديعة فلا بد من البينة لكشف الحال وليست
تقام للقضاء حتى يشترط لها خصم لكن ظاهره انه في اللقطة واما في اللقيط فقدمنا انه كذلك وصرح به في الظهيرية
وان قال الملتقط لا بينة لي يقول انفق عليها ان كنت صادقا وفي الذخيرة يقول له ذلك بين يدي الثقات وكذا لو كان
اللقطة شيئا يخاف عليه الهلاك متى لم ينفق عليه الى اقامة البينة كما في الظهيرية وقدمنا ان القاضي لو جعل
ولاء اللقيط للملتقط جاز لانه قضى في فصل مجتهد فان من العلماء من قال بان الملتقط يشبه المعتق من حيث انه
احياه كالمعتق فعلى هذا لا يكون متبرعا بالانفاق بغير امر القاضي اذا اشهد ليرجع كالوصي قوله وان كان
لها نفع اجرها وانفق عليها اي اللقطة والمراد بالضالة البهيمة لان فيه ابقاء العين على ملكه من غير الزام الدين
عليه قيد باللقطة لان العبد الآبق لا يؤجره القاضي لانه يخاف ان يابق كذا في التبيين وفي الهداية سوى بينهما
بقوله وكذلك يفعل بالعبد الآبق ولم ار حكم اللقيط اذا صار مميزا ولا مال له هل يؤجره القاضي للنفقة
اولا قوله والا باعها اي ان لم يكن لها نفع باعها القاضي وحفظ ثمنها لصاحبها ابقاء له معنى عند تعذر
ابقائه صورة وظاهر الكتاب ان القاضي يفعل احد الامرين من الاجارة ان امكن والا فالبيع وظاهره انه اذا لم
يكن لها نفع لا ياذن له في الانفاق وفي الهداية وان كان الاصلح الانفاق عليها اذن في ذلك وجعل النفقة دينا
على مالكها قالوا انما يامر بالانفاق يومين او ثلاثة على قدر ما يرجى ان يظهر مالكها فاذا لم يظهر يامر ببيعها
لان دارة النفقة مستاصلة فلا يظهر في الانفاق مدة مديدة انتهى وافاد بقوله لا نظر الى اجره انه لو فعل ذلك
لا ينفذ من القاضي المتيقن بعدم النظر وقد فهمه المحقق ابن الهمام ايضا واذا باع احدهما انفق الملتقط باذن
القاضي ولم يذكر المؤلف حكم ما اذا حضر المالك بعد البيع ولم يجزه وقدمنا عن الخلاصة ان البيع ان كان باذن
القاضي هو موقوف على اجازته وبيع الملتقط باذن القاضي كبيع القاضي فلو كان عبدا باعه القاضي فلما جاء

المولى قال هو مدبر او مكاتب لا يصدق في نقض البيع كذا في التاتارخانية وهو مشكل لانه لو باع بنفسه ثم قال
هو مدبر او مكاتب او ام ولد وبرهن قبل كما ذكره في فتح القدير من باب الاستحقاق مصورا له في الواهب وعللوا
له بان التناقض في دعوى الحرية وفروعها لا يمنع قوله ومنعها من ربها حتى ياخذ النفقة اي منع اللقطة
لانه حي بنفقته وصار كانه استفاد الملك من جهته فاشبه البيع واقرب من ذلك راد الابق فان له الحبس لاستيفا
الجعل لما ذكرنا ثم لا يسقط دين النفقة بهلاكه عند الملتقط قبل الحبس ويسقط اذا هلك بعد الحبس لانه
يصير بالحبس شبيه الرهن كذا في الهداية والكافي وهو المذهب فاندفع به ما ذكره القدوري من عدم السقوط
بالهلاك بعد الحبس واما السقوط قول زفر وهكذا في الينابيع ولم يذكر المولف بيع القاضي لها بعد حضور
مالكها للانفاق واذا امتنع من دفعه للملتقط قال في الحاوي فان امتنع صاحبها من اداء ما انفق بامر القاضي
باعها القاضي واعطى نفقته من ثمنها ورد عليه الباقي انتهى ولا فرق في منعها من ربها للانفاق بين ان يكون الملتقط
انفق من ماله واستدان بامر القاضي ليرجع على صاحبها كما صرح به في الحاوي لكن لم ار ان للملتقط ان يحيل الداين على
صاحبها بدينه بغير رضاه وقد صرحوا في نفقة الزوجة المستدانة باذن القاضي ان المراة تمكن من الحوالة عليه
بغير رضاه وقياسه هنا كذلك بجامع اذن القاضي بالاستدانة قوله ولا يدفعها الى مدعيها بلا بينة اي اللقطة
للحديث البينة على المدعي ولان اليد حق مقصود حتى وجب على الغاصب الضمان بازالته فلا يزال الا ببينة ولا يستحق
بها كالملك وان اوجب الضمان على غاصب المدبر وفي الخانية الملتقط اذا اقر باللقطة لرجل واقام رجل اخر البينة انها له
يقضي بها لصاحب البينة فان اقر بها لرجل ودفعها اليه فاستهلكها ثم اقام اخر البينة انها له فان كان دفع الى الاول
بقضا كان لصاحب البينة ان يضمن القابض لانه قبض ماله بغير امره عن اختيار فيكون بمنزلة غاصب الغاصب وان ضمنه
صاحب البينة لا يرجع هو على المقر كغاصب الغاصب اذا ضمن لا يرجع على الغاصب وان اختار صاحب البينة تضمين
فان كان الدفع بغير قضا كان له ان يضمنه وان كان الدفع بقضا لم يذكره في الكتاب قالوا ينبغي ان تكون المسئلة على الاختلاف
على قول ابي يوسف ليس له ذلك وعلى قول محمد له ذلك انتهى اراد بعدم الدفع عدم لزومه لانه لو صدق مدعيها بلا بيان
جاز الدفع بلا جبر واراد بالبينة القضا بها وفي الظهيرية وان كانت اللقطة في يد رجل مسلم فادعاها رجل فاقام البينة
او اقر الملتقط بذلك ولكن قال لا اردها عليك الا عند القاضي فله ذلك وان مات في يده عند ذلك فلا ضمان عليه
انتهى وفي الكافي للحاكم واذا كانت اللقطة في يدي مسلم فادعاها رجل ووصفها فابى الذي في يده ان يعطيه الا ببينة
فاقام شاهدين كافرين لم تجز شهادتهما لان الذي في يده مسلم فان كانت في يد كافر فكذلك القياس ايضا لعلمائنا
ولكني استحسن فاقضي له فان كانت في يد مسلم وكافر لم تجز شهادة الكافر على واحد منهما في القياس ولكني استحسن ان
اجيزه على ما في يد الكافر منهما انتهى قوله فان بين علامتها حل الدفع بلا جبر للحديث فان جا صاحبها وعرف عفاصها
وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث ولما قدمنا
ان اليد حق مقصود كالملك فلا يستحق الا بالبينة والعلامة مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاها ووعاها
كذا في الهداية والعناية ص ككتاب الوعاء تبنه النفقة جلدا او خرقة وغلاف القارورة والجلد يغطى به راسها والوكاء
رباط القربة وغيرها وقد وكاها واوكاها وعليها وكل ما يشد راسه من وعاء ونحوه وكا كذا في القاموس وظاهره
الشرط انه لو لم يبين علامتها لا يحل الدفع وهو محمول على ما اذا لم يصدقه فان صدقه حل الدفع قال في فتح القدير فان
صدقه مع العلامة او لا معها فلا شك في جواز دفعه اليه لكن هل يجبر قيل يجبر كما لو اقام بينة وقيل لا يجبر كالوكيل
بقبض الوديعة اذا صدقه المودع لا يجبره القاضي على دفعها اليه ودفع بالفرق بان المالك هنا غير ظاهر اي
المالك الاخر والمودع في مسئلة الوديعة ظاهر انتهى وقدمنا حكم ما اذا دفعها بلا بينة ثم اثبتها اخر وهو عام من
دفعها بالعلامة او بالتصديق فقط ولم يذكر المصنف اخذ الكفيل عند دفعها ببيان العلامة قال في الهداية
ويأخذ منه كفيلا ان كان يدفعها اليه استيثاقا وهذا بلا خلاف لانه ياخذ الكفيل لنفسه بخلاف الكفيل لوارث
غائب عند ابي حنيفة انتهى وصحح في النهاية انه لا ياخذ كفيلا مع اقامة الحاضر البينة والمراد ببيان العلامة بيانها
مع المطابقة وقدمنا في اللقيط ان الاصابة في بعض العلامات لا تكفي وصحح في التاتارخانية في التصوير بانه
اصاب في علامات اللقطة كلها وظاهره انه شرط ولم ار حكم ما اذا بين كل من مدعيين لها علاماتها واصابا وينبغي
ان تكون لهما قوله وينتفع بها لو فقيرا والا تصدق على اجنبي وابويه وزوجته وولده لو فقيرا اي ينتفع

الملتقط باللقطة بان يتملكها بشرط فقره نظرا من الجانبين كما جاز الدفع الى فقير اخر واما الغني فلا يجوز له الانتفاع
بها فان كان غير الملتقط فظاهر للحديث فان لم يجئ صاحبها فليتصدق بها والصدقة انما تكون على الفقير كالصدقة
المفروضة وان كان الملتقط فكذلك وقال الشافعي يجوز لقوله عليه السلام في حديث ابي بكر رضي الله عنه
فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وكان من الاغنياء ولانه انما يباح للفقير حملا له على رفعها صيانة
لها والغني يشاركه فيه ولنا انه مال الغير فلا يباح الانتفاع به الا برضاه لاطلاق النصوص والاباحة للفقير
لما رويناه او بالاجماع فيبقى ما وراءه على الاصل والغني محمول على الاخذ لاحتمال افتقاره في مدة التعريف والفقير
قد يتوانى لاحتمال استغنائه فيها وانتفاع ابي بكر رضي الله عنه كان باذن الامام وهو جائز باذنه كذا في الهداية
فقد افاد ان الغني يجوز له الانتفاع باذن الامام لكن على وجه القرض كما قيده به الزيلعي وغيره وظاهر كلامهم
متونا وشروحا ان الحل للفقير بعد التعريف لا يتوقف على اذن القاضي ويخالفه ما في الخانية في المسئلتين
فانه قال لو اراد الملتقط ان يصرفها الى نفسه بعدما عرفها هذه المدة فهو على وجهين ان كان الملتقط غنيا لا
يجوز له الانتفاع عندنا سوا فعل ذلك بامر القاضي او بغير امره وان كان الملتقط فقيرا ان اذن له القاضي
ان ينفقها على نفسه يحل له ان ينفق ولا يحل بغير امر القاضي عند عامة العلماء وقال بشر يحل انتهى والمراد
الانتفاع بالتملك لانه ليس المراد الانتفاع بدونه كالاباحة ولذا ملك بيعها وصرف الثمن الى نفسه كما في الحاوي
اطلق في عدم الانتفاع للغني فشمل القرض ولذا قال في فتح القدير وليس للملتقط اذا كان غنيا ان يتملكها
بطريق القرض الا باذن الامام وان كان فقيرا فله ان يصرفها الى نفسه صدقة لا قرضا انتهى واطلق في قوله
فشمل الصغير والحاصل ان اقارب الملتقط واصوله وفروعه وزوجه كالاجنبي لان الجواز للفقير موجود
في الكل وينبغي تقييد الصغير بان يكون الملتقط فقيرا لان الولد يعد غنيا بغنا ابيه كما قدمناه في الزكاة
ولم يذكر المصنف حكم ما اذا انتفع بها الملتقط ثم حضر المالك لانه معلوم من حكم ما اذا تصدق بها الملتقط
ثم حضر المالك بالاولى فله ان يجيز وان يضمن وفي الخانية رجل وجد عرضا لقطة فعرفها ولم يجد صاحبها وهو
فقير ثم انفق على نفسه ثم اصاب مالا قالوا لا يجب عليه ان يتصدق على الفقراء بمثل ما انفق على نفسه زاد في
الولوالجية وهو المختار رفعا للاختلاف وفي الخانية امراة وضعت ملاءتها وجاءت امراة اخرى ووضعت ملاءتها
ثم جاءت الاولى واخذت ملاءة الثانية وذهبت لا ينبغي للثانية ان تنتفع بملاءة الاولى لانه انتفاع بملك الغير فان
ارادت ان تنتفع بها قالوا ينبغي ان تتصدق هي بهذه الملاءة على ابنتها ان كانت فقيرة على نية ان يكون ثواب الصدقة
لصاحبتها ان رضيت ثم تهب الابنة الملاءة منها فيسعها الانتفاع بها لانها بمنزلة اللقطة فكان سبيلها التصدق
وان كانت غنية لا يحل لها الانتفاع بها وكذلك الجواب في المكعب اذا سرق انتهى وقيده بعضهم بان يكون المكعب الثاني
مثل الاول او اجود اما اذا كان الثاني دون الاول فله ان ينتفع به من غير هذا التكلف لان اخذ الاجود وترك
الادون دليل الرضا بالانتفاع بالادون كذا في الظهيرية وفيه مخالفة للقطة من جهة جواز التصدق
بها قبل التعريف وكانه للضرورة وكذلك تجوز الانتفاع للحال في مسئلة مذكورة في الخلاصة والولوالجية
هي لو مات غريب في دار رجل ومعه قدر خمسة دراهم فاراد صاحب البيت ان يتصدق على نفسه ان كان فقيرا
فله ذلك كاللقطة انتهى ولم يصرحا بما زاد على الخمسة وفي الحاوي القدسي واذا مات الغريب في بيت انسان
وليس له وارث معروف كان حكم تركته كحكم اللقطة الا اذا كان مالا كثيرا يكون لبيت المال بعد البحث والفحص
عن ورثته سنين انتهى وفي الخانية رجل غريب مات في دار رجل وليس له وارث معروف وخلف ما يساوي خمسة
دراهم وصاحب الدار فقير ليس له ان يتصدق بهذا المال على نفسه لانه ليس بمنزلة اللقطة انتهى وهو مخالف
لما ذكرناه والاول اثبت وصرح به في المحيط واما مسئلة الحمام فقال في الظهيرية رجل له في حصنه حمام اختلط
بها اهلي لغيره لا ينبغي له ان ياخذه وان اخذه طلب صاحبه ليرده عليه لانه في معنى اللقطة فان فرخ عنده
فان كانت الام غريبة لا يتعرض لفرخها وان كانت الام لصاحب الحصنة والغريب ذكرا فالفرخ له قال الشيخ الامام
شمس الائمة السرخسي وبهذا تبين ان من اتخذ برج حمام فاوكرت فيه حمام الناس فما ياخذه من فراخها لا يحل له وهو
بمنزلة اللقطة في يده فان كان فقيرا له ان يتناول لحاجته وان كان غنيا ينبغي له ان يتصدق بها على فقير ثم
يشتريه منه بشيء ويحل له التناول قال شمس الائمة وهكذا كان يفعل شيخنا شمس الائمة الحلواني وكان مولعا

باكل الجوازل وحصنة الحمام برجه وافكهت الحذف وكرا وهو بيت الحمام وغيره والمولع الحريص والجوازل جمع
جوزل وهو فرخ الحمام انتهى وفي القنية يمشي في السوق ويتبع في التراب فوجد عدليه او فلسا او ذهبا لا يحل له
الا بعد التعريف ثم التصدق وعليه اذا كان فقيرا ثم رقم الاجزاء ما القلس والعدليه فيباح له اذا كان فقيرا
وفي الزيادة لا ويجوز التصدق في العدليه والفلس قبل التعريف انتهى وفي الظهيرية المأخوذ به ان الملاح
بالناس كرا او غيره ان يحبس لنفسه مقدار ما يحبسه الناس وان يلتقط ومن وقع في حجره او ذيله شيء فاخذه
منه غيره ان هيأه لذلك لا يكون للآخذ والا كان له وفي التاتارخانية سارق دفع لرجل متاعا فينبغي له
ان يتصدق به ان لم يعرف صاحبه والا رده اليه ولا يرده الى السارق. والله سبحانه اعلم

كتاب الإباق

كل من الاباق واللقيط واللقطة تحقق فيه عرضة الزوال والتلف الا ان التعرض له بفعل فاعل مختار في الاباق
فكان انسب تعقيبه بالجهاد به بخلاف اللقطة واللقيط وكذا الاولى فيه وفي الملتقط الترجمة بالباب لا بالكتاب
كذا في فتح القدير وفيه نظر لان خوف التلف من حيث الذات في اللقيط اكثر من اللقطة فناسب ذكره عقيب
الجهاد واما التلف في الابق فانما هو من حيث الانتفاع للمولى لا من حيث الذات لانه لو لم يعد الى مولاه لا يموت
بخلاف اللقيط فانه لصغره اذا لم يرفع يموت فالانسب ترتيب المشايخ كما لا يخفى وكذا تعبيرهم بالكتاب لكل من الثلاثة
انسب من الباب لما ان مسائل كل منهما مستقلة لم تدخل في شيء قبلها ولا بعدها وفي القاموس ابق العبد كسمع وضرب
ومنع ابقا ويحرك واباقا ككتاب ذهب بلا خوف ولا كد عمل واستخفى ثم ذهب فهو آبق وابوق وجمعه ككفار وركع
انتهى وفي المصباح الاكثر انه من باب ضرب انتهى ولما كان الهرب لا يتحقق الا بالقصد لم يحتج الى ذكره كما في العناية
واما الضال فليس فيه قصد التغيب بل هو المنقطع عن مولاه لجهله بالطريق اليه كذا في فتح القدير قوله
اخذه احب ان قوي عليه اي قدر عليه لما فيه من احيائه لانه هالك في حق المولى فيكون الرد احياء له وقد يفترض
على اخذه لانه لو لم يقدر فلا استحباب ولم يذكر ما اذا خاف هلاكه لو لم يأخذه وصرح في البدائع بان حكم اخذه
حكم اخذ اللقطة فعلى هذا يفترض اخذه ان خاف ضياعه ويندب ان لم يخف ويحرم اخذه لنفسه ويستحب
تركه ان لم يأمن على نفسه ولم يذكر المصنف كثيرا من احكامه بعد اخذه قال في البدائع ان شاء الآخذ امسكه حتى يجيء
صاحبه وان شاء ذهب به الى صاحبه فان ادعى انسان انه عبده وبرهن دفعه اليه واستوثق بكفيل ان شاء
لجواز ان يدعيه آخر وان لم يبرهن واقر العبد لمدعيه دفعه اليه ايضا لعدم المنازع ويأخذ كفيلا فان
طالت المدة باعه القاضي وحفظ ثمنه لصاحبه فان جاء صاحبه بعده وبرهن دفع الثمن اليه وليس له نقض
البيع لان بيع القاضي بولاية شرعية ولو زعم المدعي انه دبره او كاتبه لم يصدق في نقض البيع انتهى وسيأتي
حكم نفقته آخرا ويستحلف القاضي مدعيه مع البرهان بالله انه باق الى الآن في ملكك لم يخرج ببيع ولا هبة
كما في فتح القدير وفي الظهيرية ينبغي للراد ان يأتي به الى الامام عند السرخسي وخيره الحلواني واذا جاء به الى القاضي
هل يصدقه القاضي بلا بينة اختلف المشايخ فيه كما اختلفوا في نصب القاضي خصما لمدعيه حتى يقبل بينته
ولم يذكره محمد كما اختلفوا في اخذ الكفيل من مدعيه بعد البرهان كما اختلفوا في اخذ الضال واذا ابق العبد
وذهب بمال المولى فجاء به رجل وقال لم اجد معه شيئا فالقول قوله ولا شيء عليه ولا يكون وصول يده الى العبد
دليلا على وصول يده الى المال انتهى قوله ومن رده من مدة سفر فله اربعون درهما جعلا له استحسانا
يستحقها على مولاه بلا شرط لان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من جعله اربعين
ومنهم من اوجب دونها فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقا ولو جاء بالآبق
رجل فانكر مولاه اباقه فالقول له فان برهن انه ابق او ان مولاه اقر بذلك قبلت كذا في الجوهرة قيد بالآبق لانه لا
جعل لراد الضال لانه بالسعي ولا يمنع في الضال فامتنع ولان الحاجة الى صيانة الضال دونها في الابق لانه
لا يتوارى والآبق يختفي وهذا مما فارق فيه الابق وكذا في حبسه فان الابق اذا رفع الى الامام حبسه ولا يحبس
الضال لانه لا يؤمن على الآبق من الاباق ثانيا بخلاف الضال وكذا لا يأخذه الواجد بل تركه افضل على احد القولين
لانه لا يبرح من مكانه فيجده المالك بخلاف الابق وكذا لا جعل لراد الصبي الحر اطلق الرد فشمل ما اذا كانا اثنين

فيشتركان في الاربعين اذا رداه الى مولاه كما في الحاوي وشمل ما اذا رده محرمه اليه فهو كالاجنبي لكن يرد عليه ما اذا
رده من في عيال سيده اليه فانه لا جعل له وكذا يرد عليه لو رده الابن الى ابيه وليس في عياله او احد الزوجين
الى الآخر وكذا يرد عليه لو رده الوصي الى اليتيم وكذا من يعول اليتيم اذا رد آبقه وليس بوصي وكذا يرد عليه لو كان الآبق
قد استعان به كما لو قال لرجل ان عبدي قد ابق فاذا وجدته فخذه كما في فتح القدير وشرط في التاتارخانية ان يقول له
نعم معللا بانه قد وعده الاعانة وكذا يرد عليه لو رده السلطان او الشحنة او الخفير لوجوب الفعل عليهم قالوا
ورد احدى عشرة فلو قال الا اذا كان الراد يحفظ مال السيد او يخدمه او استعان به لسلم من الايراد كما لا يخفى وشمل ما
اذا كان الراد بالغا او صبيا حرا او عبدا لان الصبي من اهل استحقاق الاجر بالعمل وكذا العبد الا ان الجعل لمولاه لانه
ليس من اهل ملك المال كذا في البدائع وشمل ما اذا رده بنفسه او نائبه قال في المحيط اخذ ابقا من مسيرة سفر
فدفعه الى رجل وامره ان يأتي به الى مولاه وان يأخذ منه الجعل جاز وذكر في آخر الباب لو اخذ عبدا ابقا فغصبه
منه رجل وجاء به مولاه فدفعه اليه واخذ جعله ثم جاء الذي اخذه فاقام البينة انه اخذه من مسيرة ثلاثة
ايام فانه يأخذ من مولاه الجعل ثانيا ويرجع المولى على الغاصب بما دفع اليه لانه اخذه بغير حق انتهى واطلق
في السيد فشمل البالغ والصبي فيجب الجعل في ماله وشمل ما اذا تعدد فالجعل على قدر النصيب فلو كان البعض غائبا
فليس للحاضر ان يأخذه حتى يعطي تمام الجعل ولا يكون متبرعا بنصيب الغائب فيرجع عليه واطلق في المردود فشمل ما
اذا كان صغيرا فهو كالكبير ذكره الحاكم في الكافي لكن ذكر بعده واذا ابقت الامة ولها صبي رضيع فردها رجل كان له
جعل واحد فان كان ابنها غلاما قد قارب الحلم فله الجعل ثمانون درهما انتهى فقيد ولد الابقة بالمراهق ولم يقيد
اولا فالظاهر ان الصغير ان لم يكن تبعا لاحد ابويه لا يشترط ان يكون مراهقا والا فهو شرط لكن لا بد من تقييده
بالعقل قال في التاتارخانية قالوا وما ذكر من الجواب في الصغير محمول على ما اذا كان يعقل الاباق اما اذا كان لا
يعقل فهو ضال لا يستحق له الجعل انتهى وفي المصباح الجعل بالضم الاجر يقال جعلت له جعلا والجعالة بكسر الجيم
وبعضهم يحكي التثليث والجعيلة مثل الكريمة لغات في الجعل انتهى قوله ولو قيمته اقل منه اي ولو كانت قيمته
الرد اقل من الاربعين فالواجب الاربعون عند ابي يوسف لان التقدير بها ثبت بالنص فلا ينقص عنها وكذا لا يجوز
الصلح على الزيادة بخلاف الصلح على الاقل لانه حطيطة وقال محمد يقضي بقيمته الا درهما لان المقصود احياء مال
المالك فلا بد ان يسلم له شيء تحقيقا للفائدة ولم يذكر في الهداية فيه قولا للامام رحمه الله وذكره صاحب البدائع
والاسبيجابي مع محمد فكان هو المذهب ولذا ذكره القدوري وفي التاتارخانية ولو مات العبد بعد الرد لم يبطل
حقه في الجعل قوله وان رده لاقل منها فبحسابه اي لو رد الابق لاقل من ثلاثة ايام تقسم الاربعون على الايام الثلاثة
لكل يوم ثلاثة عشر وثلث درهم اي اقل مدة السفر وقد استفيد منه ان ما زاد على الثلاثة كالثلاثة بخلاف ما نقص
نقص عنها وظاهرهما في الهداية وغيرها تضعيف ما في الكتاب وان المذهب ان يرضخ له باصطلاحهما او يفوض الى رأي
الامام وهو الاشبه بالاعتبار وفي الابانة وهو الصحيح وفي العناية وعليه الفتوى كذا في التاتارخانية وفي
المحيط رجلان اتيا به فبرهن احدهما انه اخذه من مسيرة ثلاثة ايام والثاني انه من مسيرة يومين فعلى المولى
جعل تام ويكون للاول منه جعل يوم خاصة ويكون جعل يومين منهما بنصفين ولو اقام احدهما البينة انه
اخذه بالكوفة واقام آخر انه اخذه في طريق البصرة على مسيرة يومين فقد علمنا ان احدى البينتين كاذبة فعلى
المولى جعل تام ويكون للذي اقام البينة انه اخذه بالكوفة ثلث الجعل ويكون الباقي بينهما بنصفين انتهى وفي
القاموس رضخ له كمنع وضرب اعطاه عطاء غير كثير انتهى اطلق في الاقل فشمل ما اذا رده في المصر فانه يرضخ له
كما لو رده من خارج وهو المذكور في الاصل وعن ابي حنيفة لا شيء له في المصر والاول هو الصحيح كذا في التاتارخانية
وام الولد والمدبر كالقن لما فيه من احياء ملكه وقيده في الهداية بان يكون الرد في حياة المولى ولا حاجة اليه لانهما
لا يعتقان بموته ولا شيء في رد الحر وهنا ظاهر في ام الولد لانه لا سعاية عليها بعد موته وكذا في المدبر الذي لا
سعاية عليه بان كان للمولى مال سواه واما اذا لم يكن له غيره فكذلك لا جعل للراد لانه حر عندهما يستسعى وعنده
وهو كالمكاتب ولا جعل لراد المكاتب ولذا قيد بام الولد والمدبر للاحتراز عنه لان المكاتب احق بمكاسبه فلا
يوجد منه احياء مال المولى ولو رد القن بعد موت مولاه وجب الجعل ان كان الراد اجنبيا وان كان وارثا ينظر
فان اخذه بعد موت المولى لا يستحق شيئا لان العمل يقع في محل مشترك بينه وبين بقية الورثة وان اخذه في حياته

ثم مات استحقه في حصة غيره عندهما خلافا لابي يوسف وان كان اخوين من العبيد من سائر الغرماء حتى يعطي الجعل
فيقدم على سائر الديون ويعطى من ثمنه ثم يقسم الباقي بين الغرماء كذا في البدائع وكذا لو كان الآبق مأذونا في
التجارة وعليه دين محيط فالجعل على مولاه فان امتنع بيع في الجعل وما فضل يصرف للغرماء كذا في التاتارخانية
قوله وان ابق من الراد لا يضمن لانه امانة في يده اذا اشهد انه اخذه ليرده كما سيأتي ولم يذكر سقوط الجعل
قالوا ولا جعل له لانه في معنى البائع من المالك ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفي الجعل بمنزلة البائع يحبس
المبيع لاستيفاء الثمن وكذا اذا مات في يده لا شيء له ولا عليه ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في
العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل
تحت النهي الوارد عن بيع ما لم يقبض فجاز كذا في الهداية وقوله كما لقيه ليس بقيد بل لو اعتقه بعدما ساربه الى
ثلاثة ايام او اكثر لم يرده ثم ابق بعد فان الجعل لا يسقط كما صرح به في المحيط بخلاف ما اذا ساربه اقل من ثلاثة ايام
وقال ابو حنيفة ان كان المولى دبره ثم هرب فلا جعل له لان بالتدبير لم يزل الرق وسبب الاستحقاق هو الزوال الى المولى
في حالة الرق ولم يرده انتهى ولم يذكر المصنف حكم ما لو رده اخر بعدما ابق من الاول وذكر في المحيط ان الاول اذا اخذه
المصر فهرب منه فاخذه اخر ورده الى مولاه فلا جعل لواحد منهما وان خرج من المصر ورده الثاني من مسيرة سفر
فله الجعل ولو اخذ الآبق من مسيرة سفر فساربه يوما ثم ابق منه متوجها الى بلد مولاه ولا يريد ان يرجع الى مولاه
فاخذه الذي كان اخذه ثانيا فساربه اليوم الثالث فرده فله ثلثا الجعل جعل اليوم الاول والثالث فان اخذه
مولاه او رجع العبد الى مولاه فلا جعل للآخذ لانه لم يدفعه الى مولاه ولو كان العبد لم يأبق من الآخذ ولكن
فارقه وجاء الى مولاه متوجها لا مريدا لاباق فللآخذ جعل يوم لانه لم يتمرد من الآخذ بل منقاد له فلم ينقطع يده
عنه فصار كانه رده الى مولاه ولو اخذ عبدا ابقا من مسيرة سفر فساربه يوما ثم دفعه الى اخر او باعه منه او وهبه
وسلمه وامره ان يدفعه الى مولاه فدفعه او سار العبد بنفسه فللآخذ جعل اليوم الاول ولا شيء للمدفوع اليه انتهى
قوله ويشهد انه اخذه ليرده اي ليشهد الآخذ للآبق ولو قال ان اشهد انه اخذه ليرده لكان اولى ليكون شرطا
لعدم ضمانه باباقه من يده فان الاشهاد لنفي الضمان عن اخذه شرط عندهما خلافا لابي يوسف كما تقدم في اللقطة
لكن لم يعلقه به ليفيد ان الاشهاد شرط لاستحقاق الجعل ايضا حتى لو رده من لم يشهد وقت الاخذ لا جعل له عندهما
لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه وصار كما اذا اشتراه من الآخذ او اتهبه او ورثه فرده على مولاه لا جعل
له لانه اخذه لنفسه الا اذا اشهد انه اشتراه ليرده فيكون له الجعل وهو متبرع في اداء الثمن واتفقوا انه لو اقر انه
اخذه لنفسه فلا جعل له والحاصل انه ان اشهد انه اخذه ليرده استحق الجعل وانتفى الضمان عنه بموته واباقه
والا لا لكن ينبغي ان يكون الاشهاد شرطا لهما عندهما لمكن اما اذا لم يتمكن منه فلا اتفاقا كما تقدم نظيره في اللقطة
فان القول قوله في انه لم يتمكن منه ثم رايت التصريح في التاتارخانية قوله وجعل الرهن على المرتهن لانه احياها
لقيه بالرد وهي حق المرتهن اذ الاستيفاء منها والجعل في مقابلة احيا المالية فيكون عليه اطلقه فافاد ان الرهن في
حياة الراهن وبعده سوا لان الرهن لا يبطل بالموت لكن يرد على اطلاقه ما اذا كانت قيمته اكثر من الدين فليس الكل عليه
وانما عليه بقدر دينه والباقي على الراهن لان حقه بالقدر المضمون فصار كثمن الدواء وتخليصه عن الجناية بالفداء
واشار بوجوبه على المرتهن الذي ليس بمالك للرقبة لكون المنفعة عائدة اليه لكونه مضمونا عليه الى العبد الموصى
برقبته لانسان وبخدمته لاخر اذا ابق فالجعل على صاحب الخدمة لان المنفعة له فاذا انقضت الخدمة رجع صاحب
الخدمة على صاحب الرقبة او بيع العبد فيه والى ان المأذون المديون لو ابق فان الجعل على من يقع الرد له وهو من
يستقر الملك له فان اختار المولى قضاء دينه كان الجعل عليه وان اختار بيعه كان الجعل في الثمن يبدأ به كما اسلفناه
ولا شيء على المشتري والى ان الآبق لو كان جنى خطأ في يد الآخذ فانه على من سيصير له ان اختار المولى فداه فهو عليه
لعود منفعته وان اختار دفعه الى الاولياء فعليهم لعودها اليهم فلو دفع المولى الجعل واختار ثم قضي عليه بدفعه
الى الاولياء فله ان يرجع الى المدفوع اليه بالجعل كما لو باعه القاضي في الدين فان المولى يأخذ جعله الذي دفعه
منه كذا في المحيط قيدنا بكونه خطأ لانه لو كان قتل عمدا ثم رده فلا جعل له على احد قيدنا بكون الجناية لم تكن وهو في
يده اذ لو جنى الآبق في يد الآخذ فلا جعل له على احد ولو جنى بعدما ابق قبل اخذه فان قتل فلا شيء له وان دفع الى
المولى فعليه الجعل كذا في المحيط لجنايته على ثلاثة اوجه كما علمت والى ان العبد المغصوب لو ابق من غاصبه

فالجعل على الغاصب ودل بمفهومه انه لو رد الموهوب فالجعل على الموهوب له سواء رجع الواهب في الهبة بعد الرد
او لم يرجع لان المالك له وقت الرد المنتفع به انما هو الموهوب له ولو وهبه للآخذ فان كان قبل قبض المولى فلا
جعل وان فعل المولى بخلاف ما اذا باعه منه فان الجعل له مطلقا كذا في المحيط قوله والنفقة كاللقطة
اي وحكم نفقة الآبق كحكم نفقة اللقطة لانه لقطة حقيقة فلو انفق عليه الآخذ بلا امر القاضي كان متبرعا
وباذنه كان له الرجوع بشرط ان يقول على ان ترجع على الاصح وله ان يحبسه للنفقة الدين فان طالت المدة ولم يجئ
صاحبه باعه القاضي وحفظ ثمنه كما قدمناه واسلفناه ان القاضي لا يوجره بخلاف اللقطة وانه يحبسه
تعزيرا له بخلاف الضال وقدم في التاتارخانية مدة حبسه بستة اشهر ثم يبيعه بعدها قال وينفق عليه مدة
الحبس من بيت المال وسيأتي حكم بيع الآبق وهبته في البيوع الفاسدة واعتاقه جائز ولو عن كفارة ظهار ولا تقطع
يده بسرقة ثبتت عليه حتى يحضر مولاه خلافا لابي يوسف وان اجره رجل فالاجر له ويتصدق به وان دفعه الى المولى
كان له حلالا استحسانا

كتاب المفقود

من فقده يفقده فقدا وفقدانا وفقودا عدمه فهو فقيد ومفقود كذا في القاموس قوله هو غائب لم يدر موضعه
يعني فلم يدر حياته ولا موته فالمدار انما هو على الجهل بحياته وموته لا على الجهل بمكانه فانهم جعلوا منه كما في المحيط
المسلم الذي اسره العدو ولا يدرى احي ام ميت مع ان مكانه معلوم وهو دار الحرب فانه اعم من ان يكون يعرف انه
في بلدة معينة من دار الحرب او لا وحاصل ما ذكره المصنف من احكامه ان له حكمين حكما في الحال وحكما في المال
فالاصل في الاول انه حي في حق نفسه حتى لا يورث عنه ماله ولا تزوج نساؤه وميت في حق غيره حتى لا يرث من احد
ولا يقسم ماله بين ورثته ما لم يثبت موته ببينة او يبلغ سنا سيبينه المصنف رحمه الله واما الحكم المالي فهو الحكم
بموته بمضي مدة معينة قوله فينصب القاضي من ياخذ حقه ويحفظ ماله ويقوم عليه لان القاضي نصب
ناظرا لكل عاجز عن النظر لنفسه والمفقود بهذه الصفة وصار كالصبي والمجنون وفي نصب الحافظ لماله والقيام
عليه نظر له بل عند الحاجة فلو كان له وكيل ثم فقد ينبغي ان لا ينصب القاضي لانه لا ينعزل بفقد موكله اذا كان
وكيلا في الحفظ لما في الولوالجية والتجنيس رجل غاب وجعل داره في يد رجل ليعمرها او دفع ماله ليحفظه وفقد
الدافع فله ان يحفظه وليس له ان يعمر الدار الا باذن الحاكم لانه لعله مات ولا يكون الرجل وصيا انتهى اطلق في
فشمل الاعيان والديون من الغلات وغيرها ما كان في بيته او عند امنائه ولا يخفى انه يقبض غلاته والديون
المقر بها لانه من باب الحفظ فيخاصم في دين وجب بعقده لانه اصيل في حقوقه ولا يخاصم في الذي تولاه المفقود
ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد رجل لانه ليس بمالك ولا نائب عنه انما هو وكيل بالقبض من جهة القاضي
ولانه لا يملك الخصومة بلا خلاف وانما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين واذا كان كذلك
تضمن الحكم به قضاء على الغائب وانه لا يجوز الا اذا رآه القاضي وقضى به لانه مجتهد فيه كذا في الهداية واورد عليه
ان المجتهد فيه نفس القضاء فينبغي ان يتوقف نفاذه على امضاء قاض اخر كما لو كان القاضي محدودا في قذف اجيب
بان المجتهد فيه سبب القضاء وهو ان البينة هل تكون حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في
القذف واستشكله الشارح بان الاختلاف انما هو في نفس القضاء والا لم يتصور الاختلاف في نفس القضاء فلا
ينفذ حكمه الا بتنفيذ قاض اخر ولهذا قال الشارح في كتاب القضاء ان الاصح انه لا ينفذ الا بتنفيذ قاض اخر
لان الاختلاف في نفس القضاء وتبعه المحقق ابن الهمام هناك لكن ذكر هنا عن الخلاصة ان الفتوى على النفاذ
والحاصل ان في نفاذ القضاء على الغائب روايتين صحح في باب المفقود رواية النفاذ وفي كتاب القضاء رواية
عدمه لكن وقع الاشتباه بين اهل العصر والمراد بالقاضي على الغائب هل المراد به الاعم من الحنفي وغيره او المراد
غير الحنفي ومنشاؤه في فهم عبارة الهداية وغيرها من ان حيث قالوا اذا رآه القاضي نفذ هل المراد انه راي له
واعتقاد فيخرج الحنفي لانه لا يرى القضاء على الغائب والمراد اذا رآه القاضي مصلحة فقال في العناية الا اذا
رآه القاضي اي جعل ذلك رايا له وحكم وقال في فتح القدير اي اذا راى القاضي المصلحة في الحكم على الغائب وله
انتهى وقال الشارحون وصاحب الخلاصة والبزازية في توجيه الجواب عما اورد ان المجتهد فيه نفس القضاء اذا
رآها القاضي حجة وقضى بها نفذ وهذا موافق لما في العناية المقتضي لتخصيص القاضي بغير الحنفي ومن العجب

ما في الخلاصة من نقل الاجماع على نفاذ القضاء على الغائب لو فعل وانما الخلاف في انه هل يقضي وينصب وكيلا
عن الغائب ام لا فسره داد وصحوحا في كتاب القضاء ان شاء الله تعالى والحاصل ان لا تسمع الدعوى ولا تقبل البينة
فيما لو ادعى انسان على المفقود دينا او وديعة او شركة في عقار او رهن او رد بعيب او مطالبة لاستحقاق لعدم
الخصم لان منصوب القاضي ليس بخصم وكذا ورثته لانهم يرثونه بعد موته ولم يثبت ولم يذكر المصنف بيع شيء من
ماله وفي الهداية ثم ما كان يخاف عليه الفساد يبيعه القاضي لانه يتعذر عليه حفظ صورته ومعناه فينظر
لحفظ المعنى ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد في نفقة ولا غيرها لانه لا ولاية له على الغائب الا في حفظ ماله
فلا يسوغ له ترك حفظ الصورة وهو ممكن **قوله** وينفق على زوجته واولاده يعني من مال المفقود والاصل
فيه ان كل من يستحق النفقة في ماله حال حضرته بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله في غيبته لان القضاء حينئذ
يكون اعانة وكل من لا يستحقها في حضرته الا بالقضاء لا ينفق عليه من ماله في غيبته لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء
والقضاء على الغائب ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الكبار والزمنى من الذكور الكبار ومن الثاني الاخ
والاخت والخال والخالة وكل محرم لما قدمناه في النفقات اطلق في الانفاق من ماله وهو مقيد بالدراهم والدنانير
لان حقهم في المطعوم والملبوس فاذا لم يكن ذلك في ماله يحتاج الى القضاء بالقيمة وهي النقدان والتبر بمنزلتهما في
هذا الحكم لانه يصلح قيمة كالمضروب وتقدم في النفقات استثناء الاب فان له بيع العروض في التاتارخانية ويباع للنفقة
ما سوى العقار ولم يقيد بقربهم لما علم في النفقات انه لا بد منه الا الزوجة فانها تستحق وان كانت غنية ولم يبين
من تحت يده المال لما قدمه في النفقات انه اذا كان المال وديعة او دينا ينفق عليهم منهما اذا كان المودع والمديون مقرين
بالدين والوديعة والنكاح والنسب وهذا اذا لم يكونا ظاهرين عند القاضي فان كانا ظاهرين لا حاجة الى الاقرار
وان كان احدهما ظاهرا الوديعة والدين او النكاح والنسب يشترط الاقرار بما ليس بظاهر هذا هو الصحيح وان دفع
المودع بنفسه او من عليه الدين بغير امر القاضي يضمن المودع ولا يبرأ المديون لانه ما ادى الى صاحب الحق ولا الى نائبه
بخلاف ما اذا دفع بامر القاضي لان القاضي نائب عنه وان كان المودع والمديون جاحدين اصلا او كانا جاحدين
الزوجية والنسب لم ينتصب احد من مستحقي النفقة خصما في ذلك لان ما يدعيه للغائب لم يتعين سببا لثبوت حقه
وهو النفقة لانها كما تجب في هذا المال تجب في مال اخر للمفقود واما اذا نصب القاضي من يخاصم في ذلك فكله
ذلك كما في التاتارخانية ولم يذكر المصنف اخذ الكفيل منهم لما قدمه انه يوخذ كفيل **قوله** ولا يفرق بينه
وبينها اي وبين زوجته لقوله عليه السلام في امراة المفقود انها امراته حتى ياتيها البيان وقول علي رضي الله عنه
فيها هي امراة ابتليت فلتصبر حتى يستبين موت او طلاق خرج بيانا للبيان المذكور في المرفوع ولان النكاح عرف ثبوته
والغيبة لا توجب الفرقة والموت في حيز الاحتمال فلا يزال النكاح بالشك وعمر رضي الله عنه رجع الى قول علي
رضي الله عنه ولا معتبر بالايلاء لانه كان طلاقا معجلا فاعتبر في الشرع مؤجلا فكان موجبا للفرقة ولا بالعنة لان
العنة تعقب الاوبة والعنة قلما تنحل بعد استمرارها سنة **قوله** وحكم بموته بعد تسعين سنة لان الغالب
في زماننا والحياة بعدها نادر فلا عبرة للنادر وقد وقع الاختلاف في هذه واختلفوا للترجيح فظاهر الرواية
وهو المذهب انه مقدر بموت الاقران في السن لان من النوادر ان يعيش الانسان بعد موت اقرانه فلا ينبغي الحكم عليه
فاذا بقي منهم واحد لا يحكم بموته واختلفوا في المراد بموت اقرانه فقيل من جميع البلاد وقيل من بلده وهو الاصح
كذا في الذخيرة واختار المؤلف التقدير بالتسعين بتقديم التاء على السين تبعا لابن الفضل ومنوا لا اوفق كما في الهداية
وفي الذخيرة وعليه الفتوى وعن ابي يوسف تقديره بمائة سنة واختاره ابو بكر حامد وفي رواية الحسن عن الامام
مائة وعشرين واختاره القدوري واختار المتاخرون ستين سنة واختار المحقق ابن الهمام سبعين سنة
واختار شمس الائمة ان لا يقدر بشيء لانه الاليق بطريق الفقه لان نصب المقادير بالراي لا يكون وفي الهداية انه
الاقيس وفوضه بعضهم الى القاضي فاي وقت راى المصلحة حكم بموته **قال** الشارح وهو المختار والحاصل
ان الاختلاف ما جاء الا من اختلاف الراي في ان الغالب في هذا الطول او مطلقا والعجب من المشايخ كيف يختارون
خلاف ظاهر المذهب مع انه واجب الاتباع على مقلدي ابي حنيفة والامام محمد لم يعتبر التسعين وانما اعتبره
المتقدمون بعده وقال الصدر الشهيد في شرحه ما قال محمد احوط كما في التاتارخانية ولقد صدق من
قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ومن الغريب ما نقله في التاتارخانية عن التهذيب انه مقدر بمائة سنة

وعليه الفتوى **قوله** وتعتد امراته وورث منه حينئذ لا قبله اي حين حكم بموته بمضي المدة والظرف
قيد للحكمين كانه مات من ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي يعتبر بالحقيقي وكذا يحكم بعتق مدبريه وامهات اولاده
في ذلك الوقت كما في الحاوي **قوله** ولا يرث من احد مات اي قبل الحكم بموته لان بقاءه حيا في ذلك الوقت
باستصحاب وهو لا يصلح حجة للاستحقاق وكذلك لو اوصى للمفقود ومات الموصي لا يستحق الوصية لكن القاضي
لا يقضي بها ولا ابطلها حتى يظهر حال المفقود يعني يوقف نصيب المفقود الموصى له به الى ان يقضي بموته فاذا قضي
بموته جعل كانه مات الان والحاصل انه حي في مال نفسه فلا يورث ميت في حق غيره فلا يرث وهذا اذا لم يعلم
حياته الا ان يحكم بموته وان علم حيوته في وقت من الاوقات يرث ممن مات قبل ذلك الوقت من اقاربه كما في الحمل لاحتمال
ان يكون حيا فيرث فان تبين حيوته في وقت مات فيه قريبه ولا يرد الموقوف لاجله الى وارث مورثه الذي وقف من ماله
قوله ولو كان مع المفقود وارث يحجب به لم يعط شيئا وان انتقص حقه به يعطى اقل النصيبين بيانه رجل مات
عن ابنتين وابن مفقود وابن ابن او بنت ابن والمال في يد الاجنبي وتصادقوا على فقد الابن وطلبتا البنتان الميراث
تعطيان النصف لانه متيقن به ويوقف النصف الاخر ولا يعطى ولد الابن لانهم يحجبون بالمفقود ولو كان حيا فلا
يستحقون الميراث بالشك ولا ينزع من يد الاجنبي الا اذا ظهرت منه خيانة بان كان انكر ان للميت عنده مالا الاجنبي فاقامت
البنتان البينة عليه فقضي بها لان احد الورثة ينتصب خصما عن الباقين فانه حينئذ يوخذ الفضل الذي في يده
ويوضع على يد عدل لظهور خيانته ولو لم يتصادقوا على فقد الابن فقال الاجنبي الذي في يده المال مات المفقود
قبل ابيه فانه يجبر على دفع الثلثين للبنتين لان اقراره معتبر فيما في يده وقد اقر للبنتين فيجبر على دفعه لهما
ولا يمنع اقراره قول اولاد الابن ابونا او عمنا مفقود لانهم بهذا القول لا يدعون لانفسهم شيئا ويوقف الثلث الباقي
في يده وتمامه في فتح القدير وفي البزازية من كتاب الدعوى مات عن ابنين احدهما مفقود فزعم ورثة المفقود انه حي وله
الميراث والابن الاخر زعم موته لا خصومة بينهما لان ورثة المفقود اعترفوا انه لا حق لهم في التركة فكيف يخاصمون
عنهم انتهى **قوله** كالحمل اي الحمل نظيره في الميراث عند الشك في نصيب الحمل فانه يوقف له ميراث ابن واحد على ما عليه
الفتوى ولو كان مع الحمل وارث اخر لا يسقط بحال ولا يتغير بالحمل يعطى كل نصيبه للتيقن به على كل حال وكذا اذا ترك ابنا
وامراة حاملا تعطى المراة الثمن وان كان ممن يسقط بالحمل لا يعطى شيئا وان كان ممن يتغير يعطى الاقل للتيقن به مسالة ترك
امراة حاملا وجدة تعطى السدس لانه لا يتغير لها ولو ترك حاملا واخا وعما لا يعطى شيئا لان الاخ يسقط بالابن وجاز
ان يكون الحمل ابنا وكان بين ان يسقط ولا يسقط فكان اصل الاستحقاق مشكوكا فيه فلا يعطى شيئا ولو ترك حاملا وابا
او زوجة تاخذ الام السدس والزوجة الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الام الثلث او حيا اخذت السدس والزوجة
الثمن لانه لو كان ميتا اخذت الربع

كتاب الشركة

اولاها للمفقود لتناسبهما بوجهين كون مال احدهما امانة في يد الاخر كما ان مال المفقود امانة في يد الحاضر وكون
الاشتراك قد يتحقق في مال المفقود كما لو مات مورثه وله وارث اخر والمفقود حي والشركة لغة خلط النصيبين
بحيث لا يتميز احدهما وما قيل انه اختلاط النصيبين تساهل فان الشركة اسم لمصدر والمصدر الشركة مصدر شرك
الرجل اشركه شركا فظهر انها فعل الانسان وفعله الخلط واما الاختلاط فصفة للمال تثبت عن فعلهما ليس لها اسم
من المادة ولا يظن ان اسمه الاشتراك لان الاشتراك فعلهما ايضا مصدر اشترك الرجلان افتعال من الشركة
كذا في فتح القدير وذكرها باسكان الراء في المعروف وسكت عن الاول **وفي القاموس** الشرك والشركة بكسرهما وضم
الثاني بمعنى وقد اشتركا وتشاركا وشارك احدهما الاخر والشرك بالكسر وكامير المشارك والجمع اشراك وشركاء انتهى وفي التبيين
اطلاق الشركة على العقد مجاز لكونه سببا له وفي فتح القدير وركنها في شركة العين اختلاطهما وفي شركة العقد
اللفظ المفيد له ويقال الشركة على العقد نفسه فاذا قيل شركة العقد بالاضافة فهي اضافة بيانية وشرعيتها
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فهم شركاء في الثلث وهو خاص بشركة العين واما السنة
فما في ابي داود عن السائب انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم كنت شريكي في الجاهلية كما في فتح القدير وفي المحيط شرط
جوازها كون الواحد قابلا للشركة وحكمها في شركة الملك صيرورة المجتمع من النصيبين مشتركا بينهما وفي شركة
العقد صيرورة المعقود عليه او ما يستفاد به مشتركا بينهما **قوله** شركة الملك ان يملك اثنان عينا ارثا

او شرا بيان للنوع الاول منها وقوله ارثا او شراء مثال لا قيد فلا يرد ان ظاهره القصر عليهما مع انها لا تقتصر عليهما بل
تكون فيما اذا ملكاها بهبة او صدقة او استيلاء بان استوليا على مال الحربي او اختلاطا كما اذا اختلط مالهما من غير
صنع من احدهما او اختلط خلطهما خلطا يمنع التمييز او يتعسر كالحنطة بالشعير والحاصل انها نوعان جبرية
واختيارية فاشار الى الجبرية بالارث والى الاختيارية بالشرا كما في المحيط وذكر من الاختيارية ان يوصى لهما بمال
فيقبلان وظاهر قولهم عينا يدل على اخراج الدين فقيل ان الشركة فيه مجاز لانه وصف شرعي لا يملك وقد يقال
بل يملك شرعا وقد جازت هبته ممن عليه ودفع بانها مجاز عن الاسقاط ولذا لم تجز من غير من عليه وفي فتح القدير
والحق ما ذكروا من ملكه ولذا ملكت تماعة من العين على الاشتراك حتى اذا دفع من عليه الى احدهما كان للآخر الرجوع
عليه بنصف ما اخذ وليس له ان يقول هذا الذي اخذته حصتي وما بقي على المديون حصتك ولا يصح من المديون
ايضا ان يعطيه شيئا على انه قضاه واخر الآخر وسيأتي في الصلح ان من الحيلة في اختصاص الاخذ بما اخذ دون
شريكه ان يهبه من عليه مقدار حصته ويبرئه من حصته فلو قال المصنف ان يملك متعة عينا او دينا لكان اولى
قوله وكل اجنبي في قسط صاحبه اي وكل واحد من الشريكين ممنوع من التصرف في نصيب صاحبه لغير الشريك
الا باذنه لعدم تضمنها الوكالة والقسط بالكسر الحصة والنصيب كما في القاموس ولم يذكر المصنف حكم بيع احدهما
حصته وحكم الانتفاع بها بلا بيع اما الاول فقالوا يجوز بيع احدهما نصيبه من شريكه في جميع الصور ومن غير
شريكه بغير اذنه الا في صورة الخلط والاختلاط فانه لا يجوز الا باذنه والفرق ان الشركة اذا كانت بينهما من الابتدا
بان اشتريا حنطة او ورثاها كانت كل حبة مشتركة بينهما فبيع كل منهما نصيبه شائعا جائز من الشريك والاجنبي
بخلاف ما اذا كانت بالخلط او الاختلاط فان كل حبة مملوكة بجميع اجزائها ليس للآخر فيها شركة فاذا باع نصيبه
من غير الشريك لا يقدر على تسليمه الا مخلوطا بنصيب الشريك فيتوقف على اذنه بخلاف بيعه من الشريك للقدرة
على التسليم والتسلم والظاهر ان البيع ليس بقيد بل المراد الاخراج عن الملك بهبة او وصية او صدقة او مهر
او بدل خلع وسيأتي بان اجارة المشترك في قوله فيها وفسد اجارة المشاع الا من الشريك واما الثاني ففيه تفصيل
ففي الخانية الشركة لا يركبها بغير اذن شريكه وفي البيت له ان يسكن كله في غيبة شريكه وكذا الخادم ولا يلزمه اجرة حصة
شريكه ولو كانت الدار معدة للاستغلال وفي الارض له ان يزرعها كلها على المفتى به ان كان الزرع ينفعها او الترك
ينفعها فليس له ان يزرعها وفي الكيل والوزن له ان يعزل حصته بغيبة شريكه وينتفع بها ولا شيء عليه ان سلم الباقي
فان هلك قبل التسليم الى شريكه هلك عليهما وتمامه في جامع الفصولين من الفصل الثالث والثلاثين من الانتفاع
بالمشترك وفي الخانية ولو كانت بينهما شركة في مال خلطه فليس لواحد منهما ان يسافر بالمال بغير اذن الشريك فان سافر
فهلك فان كان له حمل ومؤنة ضمن وان لم يكن له حمل ومؤنة لا يضمن انتهى وفي الظهيرية ولو قال لآخر ما اشتريت اليوم من
انواع التجارات فهو بيني وبينك وقال الآخر نعم فهو جائز وكذلك لو قال كل واحد منهما لصاحبه ذلك لان هذه
شركة في الشرا والشركة في الشرا جائزة وليس لواحد منهما ان يبيع حصة الآخر مما اشترى الا باذن صاحبه لانهما
اشتركا في الشرا لا في البيع ولو اشترى رجل عبدا فقال له رجل اشركني فيه فاشركه ثم جاء آخر وقال اشركني فيه فاشركه
فان كان الثاني يعلم بمشاركة الاول فله ربع جميع العبد لانه طلب منه الاشراك في نصيبه ونصيبه النصف وان كان
الثاني لم يعلم بمشاركة الاول اياه فله نصف جميع العبد لانه طلب منه الاشراك في كل العبد فيكون طالبا
للنصف ولو كان بين رجلين عبد فقال احدهما لثالث اشركتك في هذا العبد ولم يجز صاحبه صار نصيبه بينهما
نصفين ولو كان مكان الشركة بيع بان باع نصف العبد المشترك نفذ البيع في جميع نصيبه لان في الاول اضاف على
الشركة ولو صار جميع نصيبه له لا تتحقق الشركة ولا كذلك البيع رجل اشترى حنطة وطحنها فاشرك في طحنها رجلا
فان طحنها بنفسه فعلى الذي اشركه فيه نصف الثمن لا غير وان استاجر رجلا ليطحنها فعلى الذي اشركه نصف الثمن
ونصف اجر الطحن لانه جعله شريكا فيه بنصف ما قام عليه وقد قام عليه بهذا القدر فيقضي عليه بنصفه انتهى
ولا يصح ان يشرك فيما اشتراه قبل القبض وان كان بعده فهو بينهما على السوا وان اشرك فيه اثنين كان بينهم اثلاثا واذا لم
يعرف الدخيل مقدار الثمن جاز وله الخيار ولو قال للشريك يا فلان فعند ابي يوسف بينهما نصفان وابطله محمد قال
اشركت فلانا في نصف هذا العبد فله الربع قياسا والنصف استحسانا ولو اشتريا عبدا فاشركا فيه آخر فان
اشركاه على التعاقب فله النصف ولهما النصف وان اشركاه معا فله الثلث استحسانا لان الاشراك يقتضي المساواة

وان

وان اشركه احدهما في نصيبه ونصيب صاحبه فاجاز صاحبه فله النصف وللشريكين النصف وتمامه في المحيط
من باب من يشتري شيئا فيشرك فيه غيره قوله وشركة العقد ان يقول احدهما شاركتك في كذا ويقبل الآخر بيان
للنوع الثاني ومقصوده بيان ركنها من الايجاب والقبول الدالين عليها لا خصوص شاركتك لانها عقد من العقود
فينعقد بما يدل عليه ولهذا لو دفع الفا الى رجل وقال اخرج مثلها واشتر وما كان من ربح فهو بيننا وقبل الآخر
واخذها وفعل انعقدت الشركة وقوله في كذا اي في شيء لان كذا كناية عن شيء كما في القاموس وذلك الشيء اعم من ان
يكون خاصا كالبر والبقل او عاما كما اذا شاركه في عموم التجارات ولذا قال في النهاية في تفسير كذا اي في البزازي
او في البقالي او في عموم التجارات وتخصيص العموم بالمفاوضة والخصوص بالعنان كما في فتح القدير لا وجه له
لان العنان تكون عامة ايضا ولذا قال في البزازية شركة العنان تامة بان يشتركا في انواع التجارات كلها وخاصة وهو
ان يشتركا في شيء واحد كالثياب والرقيق انتهى وفي التاتارخانية من شرائط المفاوضة ان تكون عامة في عموم التجارات
اشار اليه محمد في الكتاب وذكر شيخ الاسلام في اخر باب شركة المفاوضة انها تجوز في نوع خاص ايضا انتهى وينبغي
الاشهاد عليها وذكر محمد كيفية كتابتها فقال هذا ما اشترك عليه فلان وفلان اشتركا على تقوى الله تعالى واداء
الامانة ثم يبين قدر رأس مال كل منهما ويقول وذلك كله في ايديهما يشتريان ويبيعان جميعا وشتى ويعمل كل منهما برايه
ويبيع بالنقد والنسيئة وهذا وان ملكه كل بمطلق عقد الشركة الا ان بعض العلما يقول لا يملكه واحد منهما الا بالتصريح
به فللتحرز عنه يكتب هذا ثم يقول فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤوس اموالهما وما كان من وضيعة او تبعة فكذلك
وحاصل ما ذكره المؤلف في شركة العقد انها مفاوضة وعنان وتقبل ووجوه وذكر الشارح انها ستة باعتبار
انها شركة بالمال وشركة بالاعمال وشركة الوجوه وكل ينقسم الى قسمين مفاوضة وعنان وهو الاوجه وهو المذكور
للشيخين الطحاوي والكرخي ولان الاول يوهم ان الاخيرين لا يكونان مفاوضة ولا عنانا وهي مفاوضة ان تضمنت

قوله

وكالة وكفالة وتساويا مالا وتصرفا ودينا بيان للنوع الاول من النوع الثاني قال في القاموس المفاوضة
الاشتراك في كل شيء والمساواة انتهى ولذا قال في الهداية لانها شركة عامة في جميع التجارات يفوض كل واحد منهما
امر الشركة الى صاحبه على الاطلاق اذ هي من المساواة قال قائلهم لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة
اذا جهالهم سادوا اي متساوين فلا بد من تحقق المساواة ابتداء وانتهاء وذلك بالمال والمراد به ما تصح الشركة فيه
ولا يعتبر التفاضل فيما لا تصح فيه الشركة وكذا في التصرف لانه لو ملك احدهما تصرفا لا يملكه الآخر فات التساوي
وكذا في الدين انتهى وفي فتح القدير قوله اذ هي من المساواة تساهل اذ هي مادة اخرى فكيف يتحقق الاشتقاق بل هي من
التفويض او من الفوض الذي منه فاض الماء اذا عم وانتشر وانما اراد ان معناها المساواة وظاهر كلام المصنف
انه لا يشترط التنصيص على المفاوضة فان صرحا بها ثبتت احكامها اقامة للفظ مقام المعنى لانه صار علما
على تمام المساواة في امر الشركة وان لم يذكراها فلا بد ان يذكرا تمام معناها بان يقول احدهما وهما حران بالغان
مسلمان او ذميان شاركتك في جميع ما املك من نقد وقدر ما تملك على وجه التفويض العام من كل منا للآخر
في التجارات والنقد والنسيئة وعلى ان كلا ضامن عن الآخر ما يلزمه من امر كل بيع وقدمنا انها تصح خاصة ايضا لكن
قوله ان تضمنت وكالة زائد لانه لا يخص المفاوضة لان كل عقد شركة يتضمنها ولا تصح الا بها والمراد انما هو بيان
خصائصها ولذا ذكر في المحيط ان حكمها صيرورة كل واحد منهما وكيلا عن صاحبه في التجارة في النصف واذا كان
لاحدهما دنانير وللآخر دراهم سود وللآخر بيض جازت المفاوضة ان استوت فيهما في ظاهر الرواية لانها متحدة الجنس
من حيث المعنى وروى الحسن انه لا يجوز لان المساواة بينهما لا تعرف الا بالقيمة وهي مجهولة وان تفاضلا في القيمة
لا تجوز المفاوضة في ظاهر الرواية كذا في المحيط قوله فلا تصح بين حر وعبد وصبي وبالغ تفريع على
اشتراط المساواة في التصرف لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن
المولى والصبي لا يملك الكفالة ولا يملك التصرف الا باذن الولي واطلق العبد فشمل المكاتب واشار الى انها
لا تصح بين العبدين والمكاتبين والصبيين لان الصبيين ليسا اهلا للكفالة ولو باذن الولي واما العبدان وان كانا
اهلا لها باذن المولى لكن يتفاضلان فيها لانهما يتفاوتان في القيمة وقضية المفاوضة صيرورة كل واحد كفيلا بجميع
ما لزم صاحبه لم يتحقق كذا في المحيط قوله ومسلم وكافر اي لا تصح بينهما لعدم المساواة في الدين وهذا قولهما
وقال ابو يوسف تجوز للتساوي بينهما في الوكالة والكفالة ولا معتبر بزيادة تصرف يملكه احدهما كالمفاوضة

بين الشفعوي والحنفي فانها جائزة ويتفاوتان في التصرف في متروك التسمية الا انه يكره لان الذمي لا يهتدي الى الجائز
من العقود ولهما انه لا تساوي في التصرف فان الذمي لو اشترى برأس المال خمرا او خنازير صح ولو اشتراها المسلم لا يصح
اطلق الكافر فيشمل المرتد ولذا قال في المحيط شارك المسلم المرتد مفاوضة او عنانا لم يجز عند ابي حنيفة ان قتل على ردته
او لحق بدار الحرب وان اسلم جازت وعندهما يجوز العنان دون المفاوضة وان شارك المسلم مرتدة صحت عنانا لا
مفاوضة وينبغي ان يجوز المفاوضة عند ابي يوسف ويكره لان تصرفات المرتدة نافذة بالاجماع فنا وتكسلم في
التجارات وضمانها كالذمي مع المسلم عنده لهما انها تساوتا المسلم في التجارات لكنها ادون من المسلم في بعضها يستفاد
بالتجارة فان المرتدة لو اشترت عبدا مسلما او مصحفا فانه لا يبقى بيدها ولا يقر على ملكها بخلاف المسلم وغير المنفرد
لا يساوي المعز وقيد بالمسلم والكافر لانها تجوز بين الذميين وان كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا لاستوائهما في
التجارة وضمانها لان الكتابي لو اجر نفسه للذبح يطالب به المجوسي فان كان لا يقدر على الذبح بنفسه لانه يقدر عليه بالمعين
او الاجير وهذا المجوسي لو اجر نفسه للذبح صح كالقصار مع الخياط اذا تفاوضا صار كل واحد منهما مطالبا بما على
الاخر لانه يقدر عليه بمعين او اجير كذا في المحيط ولو ارتد احد المتفاوضين بطلت المفاوضة اصلا وقالا تصير
عنانا كذا في التاتارخانية معزيا الى السراجية وذكر قبله انها موقوفة عنده وانه يكره للمسلم ان يشارك الذمي انتهى
يعني شركة عنانا وفي الهداية وفي كل موضع لم تصح المفاوضة لفقد شرطها ولا يشترط ذلك في العنان كان عنانا
لاستجماع شرائط العنان اذ هو قد يكون خاصا وقد يكون عاما انتهى قال في النهاية بخلاف المفاوضة فانها عام لا غير
انتهى وبه علمت سابقا **قوله** وما يشتريه كل يقع مشتركا الا طعام اهله وكسوتهم لان مقتضى العقد المساواة
وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف فكان شراء احدهما كشرائهما الا ما استثناه في الكتاب وهو الاستحسان
لانه مستثنى عن المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع فلا يمكن ايجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله
ولا بد من الشراء فيختص به ضرورة والقياس ان يكون على الشركة لما بينا اراد بالمستثنى ما كان من حوائجه فيشمل شراء بيت للسكنى
او الاستئجار للسكنى او للركوب لحاجة كالحج وغيره وكذا الادام والجارية التي يطأها باذن شريكه فلبس الكل على الشركة
لما ذكرنا وانما استثنى الطعام وما معه من الشركة دون الضمان لانه وان لم يكن على الشركة فالاخر كفيل عنه حتى كان
لبائع الطعام والكسوة له ولعياله ان يطالب الاخر ويرجع الاخر بما ادى على الشريك المشتري وانما قيدنا الجارية
باذن الشريك بانه لو اشتراها للوطي او للخدمة لنفسه بغير اذن شريكه فهي على الشركة كما في المحيط وسنبينه اخر
الباب وفي المحيط لو اشترى بالمالين شيئين في صفقتين فلكل واحد على صاحبه نصف راس ماله دينا عليه لان كل
واحد صار مشتريا النصف لنفسه والنصف لصاحبه بحكم الوكالة ولا يلتقيان قصاصا لان صفقة المالين مختلف
بخلاف ما لو اشتريا بالمالين شيئا صفقة واحدة فانه لا يرجع واحد منهما على صاحبه بشيء لان كل واحد منهما لم يصرف كل
عن صاحبه في ذلك وتمامه فيه **قوله** وكل دين لزم احدهما بتجارة وغصب وكفالة لزم الاخر لانه كفيله فدخل في
التجارة ثمن المشتري في البيع الجائز وقيمته في الفاسد سواء كان مشتركا او لنفسه واجرة ما استأجره سواء استأجره
لنفسه او لحاجة التجارة والمراد بالغصب ما يشبه ضمان التجارة فيدخل ضمان الاستهلاك والوديعة المجحودة
او المستهلكة وكذا العارية لان تقرر الضمان في هذه المواضع يفيد له تملك الاصل فيصير في معنى التجارة واما
لزوم صاحبه بكفالته فهو قول الامام وقالا لا يلزمه لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والمجنون والعبد المأذون
والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث فصار كالاقراض والكفالة بالنفس ولابي حنيفة انه تبرع ابتداء ومعاوضة
انتهاء لانه يستوجب الضمان بما يؤدي عن المكفول عنه اذا كانت الكفالة بامره فبالنظر الى البقاء تضمنه المفاوضة وبالنظر
الى الابتداء لم يصح ممن ذكره وصح من الثلث من المريض بخلاف الكفالة بالنفس لانه تبرع ابتداء وانتهاء واما الاقراض فعن ابي
حنيفة انه يلزم صاحبه ولو سلم فهو اعارة فيكون لمثلها حكم عينها لا حكم البدل حتى لا يصح فيه الاجل فلا يتحقق معاوضة
كذا في الهداية وفي المحيط لو استقرض احدهما لزم الاخر في ظاهر الرواية ولو كانت الكفالة بغير امره لم يلزم صاحبه في
الصحيح لانعدام معنى المعاوضة ومطلق الجواب في الكتاب محمول على المقيد وهو الكفالة بامر المكفول عنه وقيد
بالثلاثة احترازا عن ارش الجنايات على بني ادم والمهر في النكاح وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقة لان هذه
الاشياء لا يصح فيها الاشتراك بخلاف الثلاثة فانه يصح فيها الاشتراك وان لم يكن على الشركة كطعام اهله وفي القاموس
التاجر الذي يبيع ويشتري والجمع تجار وتجار وتجر وتجر كرجال وعمال وصحب وكتب وقد تجر تجرا وتجارة انتهى ولو قال

المصنف

المصنف وكل شيء دون ان يقول وكل دين لكان اولى ليشمل ما اذا اجر احد المتفاوضين عبدا فان للمستأجر مطالبة
الاخر بتسليم العبد كما ان للاخر اخذ الاجر بخلاف ما اذا اجر عبدا من ميراث او شيئا له خاصة ليس لشريكه
اخذ الاجر ولا للمستأجر مطالبته بتسليم المستأجر والفرق ان كل واحد منهما وكيل عن صاحبه في قبض الديون
الواجبة في التجارة وكفيل بما وجب عليه بسبب التجارة واجارة العبد من تجارتهما من باب التجارة فصار كل واحد
مطالبا ومطالبا فاما اجارة عبد له خاصة خرجت عن المفاوضة للضرورة بخلاف ما لو اجر احدهما نفسه
لان منافعه داخلة تحت المفاوضة ولا تبطل المفاوضة اذا اجر عبد الميراث وان كانت الاجرة نقدا الا اذا قبض
لان الدين لا تصح الشركة فيه كذا في المحيط واطلق في لزوم الثلاثة فشمل ما اذا لزم احدهما باقراره فانه يكون عليهما
لانه اخبر عن امر يملك انشاءه كذا في المحيط الا اذا اقر لمن لا تقبل شهادته له فانه يلزمه خاصة كاصوله وفروعه
وامرأته وعندهما يلزم شريكه ايضا الا لعبده ومكاتبه ولو اقر لمعتدته المبانة لم يصح عند ابي حنيفة **وروى**
الحسن انه يصح بناء على انه لا تقبل شهادته لمعتدته في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن تقبل ولو اعتق ام ولده
ثم اقر لها بدين يلزمهما وان كانت في عدته بخلاف المبانة المعتدة **والفرق** ان شهادته لام ولده المعتقة جائزة
بخلاف المعتدة عن نكاح وتمامه في المحيط واذا باع احد المتفاوضين من صاحبه ثوبا من الشركة ليقطعه قميصا
لنفسه جاز بخلاف ما اذا باع احدهما من صاحبه شيئا من الشركة لاجل التجارة حيث لا يجوز وكذلك لو باع جارية
ليطأها او طعاما ليجعله رزقا لاهله جاز البيع كذا في الظهيرية وهذا يستثنى من قوله ما لزم احدهما بالتجارة
لزم الاخر فان المشتري من شريكه في صورة جواز البيع لزمه الثمن ولم يلزم شريكه فيقال الا اذا كان الدائن الشريك
كما لا يخفى واشار المصنف بلزوم الانواع الثلاثة الا ان الدعوى اذا وقعت على احدهما فاراد المدعي استحلاف الاخر
فان له ذلك قال في الولوالجية فتاواه ولو ادعى على احد الشريكين المتفاوضين فحلفه فاستحلف فاراد المدعي استحلاف
الاخر فان القاضي يستحلفه على علمه لان المدعي على احدهما دعوى عليهما ولو ادعى عليهما شيئا كان له ان يستحلف كل واحد
منهما البتة لان كل واحد منهما يستحلف على فعل نفسه فايهما نكل عن اليمين يمضي الامر عليهما لان اقرار احدهما كاقرارهما
ولو ادعى على احدهما وهو غائب كان له ان يستحلف الحاضر على علمه لانه فعل غيره فان حلف ثم قدم الغائب كان له ان
يستحلفه البتة لانه يستحلف على فعل نفسه ولو ادعى رجل على احد المتفاوضين جراحة خطأ لها ارش واستحلفه
البتة فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه لم يكن له ذلك وكذلك المهر والخلع والصلح عن دم العمد لان هذه الاشياء غير
داخلة تحت الشركة فلا يكون فعل احدهما كفعلهما انتهى وشمل قوله بتجارة مهر المشتراة الموطوءة اذا استحقت الجارية
قال في الظهيرية فاذا وطئ احد المتفاوضين الجارية المشتراة ثم استحقت الجارية فللمستحق ان ياخذ ايهما شاء
بالعقر وليس ذلك كالمهر في النكاح لان العقر هاهنا وجب بسبب التجارة بخلاف المهر انتهى ولو قال المصنف
بعد هذه الكلية وكل شيء ثبت لاحدهما بتجارة ونحوها فللاخر المطالبة به وقبضه لكان اولى لما في الظهيرية
فان باع احد المتفاوضين او اذان رجلا او كفل له رجل بدين او غصب مالا فلشريكه الاخر ان يطالبه وكل شيء هو
لاحدهما خاصة اذا باعه لم يكن لشريكه ان يطالب بالثمن ولا للمشتري ان يطالب الشريك بتسليم المبيع **قوله**
وبطلت ان وهب لاحدهما او ورث ما تصح فيه الشركة اي المفاوضة لفوات المساواة فيما يصلح راس المال اذ هي
شرط فيه ابتداء وبقاء وهذا لان الاخر لا يشاركه فيما اصابه لانعدام السبب في حقه الا انها تنقلب عنانا للامكان
فان المساواة ليست بشرط فيها ولدوامه حكم الابتداء لكونه غير لازم وسيأتي ان ما تصح فيه الدراهم والدنانير
والفلوس النافقة واراد بالهبة الهبة مع القبض والصدقة كالهبة وكذا لو ورد في دراهم احدهما البيض
على دراهم الاخر السود او دنانيره قبل الشراء قيد بالزيادة في القدر احترازا عن الزيادة في القيمة فانها على ثلاثة
اوجه فان حصل الفضل قبل الشراء بالمالين فسدت وان حصل الفضل بعد الشراء بالمال وبعد التسليم الى البائع
لا تفسد المفاوضة وان حصل بعد الشراء بالمالين وقبل التسليم الى البائع لا تفسد استحسانا وان حصل الشراء
باحد المالين ثم فضل احد المالين فان فضل المال الذي حصل به الشراء لا تفسد المفاوضة وان فضل المال
الذي لم يحصل به الشراء فسدت والفرق انه في القدر انما هو فضل احدهما صاحبه فيما يصلح راس مال المفاوضة
بينهما على الشركة ولاحدهما زيادة دراهم بخلاف الزيادة من حيث القيمة بعد الشراء فانها حصلت من مال الغير
لا في مال احدهما فلم يبق التساوي فيما لهما كذا في المحيط **قوله** لا العرض اي لا يبطل بملك العرض لانه

فيه الشركة فلا تشترط المساواة فيه ولو قال الامام لا تصح فيه لكان اولى ليدخل العقار والديون فانها لا تبطل بها
الا اذا قبض الديون **قوله** ولا تصح مفاوضة وعنان بغير النقدين والتبر والفلوس وقال مالك رضي الله
عنه يجوز بالعروض والمكيل والموزون ايضا اذا كان الجنس واحدا لانها عقدت على راس مال معلوم فاشبه النقود
بخلاف المضاربة لان القياس ياباها لما فيها من ربح ما لم يضمن فيقتصر على مورد الشرع ولنا انه يؤدي الى ربح ما لم يضمن
لانه اذا باع كل واحد منهما راس ماله وتفاضل الثمنان فما يستحق احدهما من الزيادة في مال صاحبه ربح ما لم يملك
وما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير لان ثمن ما يشتريه في ذمته اذ هي لا تتعين فكان ربح ما ضمن ولان اول التصرف في
العرض البيع وفي النقود الشراء وبيع احدهما ماله على ان يكون الآخر شريكا في ثمنه لا يجوز وشراء احدهما شيئا بماله على ان
يكون المبيع بينه وبين غيره جائز وجعل المصنف التبر كالنقدين رواية كتاب الصرف بناء على انه لا يتعين بالتعيين حتى
لا ينفسخ العقد بهلاكه قبل التسليم وفي الجامع الصغير لا تكون المفاوضة بمثاقيل ذهب وفضة ومراده التبر
فعلى هذه الرواية التبر سلعة فيتعين بالتعيين فلا يصلح راس المال في المضاربات والشركات وصححه في الهداية لانها
وان خلقت للتجارة في الاصل لكن الثمنية تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلك لا يصرف الى شيء آخر ظاهرا الا ان يجري
التعامل باستعمالها ثمنا فينزل التعامل منزلة الضرب فيكون ثمنا ويصلح راس المال انتهى فيحمل ما في الكتاب على ما اذا جرى
التعامل باستعمال التبر ثمنا وهو اولى من حمله على الرواية الضعيفة والتبر ما ليس بمضروب من الذهب والفضة
واطلق الفلوس واراد بها الرائجة فانها تروج رواج الاثمان فالتحقت بها قالوا هذا قول محمد لانها ملحقة بالنقود عنده
حتى لا تتعين بالتعيين ولا يجوز بيع اثنين بواحد باعيانها على ما عرف اما عند ابي حنيفة وابي يوسف لا تجوز الشركة
والمضاربة بها لان ثمنيتها تتبدل ساعة فساعة وتصير سلعة **وروي** عن ابي يوسف مثل قول محمد والاول اقيس واظهر
والاصح انها جائزة بالفلوس عندهما ايضا لانها اثمان باصطلاح الكل فلا تبطل ما لم يصطلح ضده ذكره الاسبيجابي
ولذا اختاره في الكتاب وشمل قوله بغير النقدين المكيل والموزون والمعدود والمتقارب ولا خلاف فيه بيننا قبل الخلط
لانها عروض محضة وكذا ان خلطاها ثم اشتركا عند ابي يوسف فلكل منهما متاعه خاصة ربحه ووضيعته وعند محمد تصح
شركة عقد اذا كان المخلوط جنسا واحدا وثمرة الاختلاف تظهر في اشتراط التفاضل في الربح فعند ابي يوسف لا يصح
وعند محمد يصح وقول ابي يوسف هو ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لانه يتعين بالتعيين فكان عرضا محضا ولو اختلفا
جنسا كالحنطة والشعير والزيت والسمن فخلطا لا تنعقد الشركة بها بالاتفاق والفرق لمحمد ان المخلوط من جنس واحد
من ذوات الامثال ومن جنسين من ذوات القيم فتمكن الجهالة كما في العروض واذا لم تصح الشركة فحكم الخلط بيناه في كتاب
الوديعة ولم يقيد المصنف بالحضرة ولا بد منه قال في القنية عقدا شركة عنان بالدنانير وراس مال احدهما غائب
لا يصح ولو دفعه بعد الافتراق عن المجلس ليشتري الشريك بالمالين على ذلك العقد تنعقد الشركة بالدفع انتهى وفي
البزازية لا تصح بمال غائب ودين ولا بد ان يكون المال حاضرا مفاوضة كانت او عنانا واراد عقدا لشرا لا عقد عقد الشركة
فانه لو لم يوجد عند عقدها يجوز الا ترى انه لو دفع الى رجل الفا وقال اشتر بها وبع والحاصل بيننا انصافا ولم يكن
المال حاضرا وقت الشركة فبرهن المأمور على انه فعل ذلك واحضر المال وقت الشراء جاز انتهى وفي الذخيرة اذا قال لغيره
اقرضني الفا اتجر بها ويكون الربح بيننا فاقرضه الفا واتجر وربح فالربح كله للمستقرض لا شركة للمقرض فيه ولو دفع الى
رجل الفا وقال اشتر بها بيني وبينك نصفين والربح لنا والوضيعة علينا فهلك المال قبل ان يشتري فلا ضمان عليه
وهذا ليس بقرض وانما هو شركة ولو اشترى بالمال ثم هلك فعلى الآمر ضمان نصف المال وعلى المشتري نصفه ذلك انتهى
قوله ولو باع كل عرضه بنصف عرض الآخر وعقدا الشركة صح بيان للحيلة في صحة الشركة بالعروض فان زيادة
بها ليس لذاتها بل للامر الباطل من امرين احدهما لزوم ربح ما لم يضمن والثاني جهالة راس مال كل منهما عند القسمة وكل
منهما منتف في هذه الصورة فيكون كل ما يربحه الآخر ربح ما هو مضمون عليه ولا تحصل جهالة في راس مال كل منهما عند
القسمة حتى يكون ذلك بالحزر فتقع الجهالة لانهما مستويان في المال شريكان فيه فبالضرورة يكون كل ما يحصل من الثمن
بينهما نصفان وفي قوله وعقدا الشركة اشارة الى ان بالبيع صارت شركة ملك حتى لا يجوز لكل واحد منهما التصرف
في نصيب الآخر ثم بالعقد بعده صارت شركة عقد فيجوز لكل منهما ان يتصرف في نصيب الآخر صاحبه كذا في التبيين
وصرح في الهداية بان هذه شركة ملك وفي فتح القدير انه مشكل ولعله فهم ان الاشارة عائدة الى الكل وليس كذلك
وانما هي راجعة الى البيع فقط واطلق في قيمة متاعيهما وقيده في الهداية بان تستوي القيمتان ولو كان بينهما تفاوت يبيع

آخر خ شلها و

صاحب الاقل بقدر ما تثبت به الشركة واوضحه في النهاية بان يكون قيمة عرض احدهما اربع مائة وقيمة عرض الآخر مائة
فانه يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بخمس عرض الآخر فيصير المتاع كله اخماسا ويكون الربح بينهما على قدر
راس مالهما انتهى وردده في التبيين بان هذا الحمل غير محتاج اليه لانه يجوز ان يبيع كل واحد منهما نصف ماله
بنصف مال الآخر فان تفاوتت قيمتهما حتى يصير المال بينهما نصفين وكذا العكس جائز وهو ما اذا كانت قيمتهما سواء
فباعاه على التفاوت بان باع احدهما ربع ماله بثلاثة ارباع مال الآخر فعلم بذلك ان قوله باع بنصف ماله بنصف
مال الآخر وقع اتفاقا او قصد ليكون شاملا للمفاوضة والعنان لان المفاوضة شرط بالتساوي بخلاف العنان
وقوله بنصف عرض الآخر وقع اتفاقا لانه لو باعه بالدراهم ثم عقد الشركة في العروض الذي باعه جاز ايضا انتهى
وفي الذخيرة وعلى هذا لو كان عبد بين رجلين اشتركا فيه شركة عنان او مفاوضة جاز انتهى وفي المحيط رجلان لكل
واحد منهما طعام فاشتركا عليهما وخلطاهما واحدهما اجود من الآخر فالشركة جائزة والثمن بينهما نصفان لان هذا
يشبه البيع حين خلطاه على انه بينهما وقال في موضع آخر في هذا الكتاب يقسم الثمن على قيمة الجيد وقيمة الرديء يوم باعا
انتهى **قوله** وعنان ان تضمنت وكالة فقط بالرفع عطف على مفاوضة بيان للنوع الثاني من شركة العقد وفي
القاموس انها على وزن كتاب في الشركة ان يكون في شيء خاص دون سائر مالهما او هو ان يعارض رجلا بالشراء فيقول
اشركني معك او هو ان يكونا سواء في الشركة لان عنان الدابة طاقتان متساويتان انتهى وانما انعقدت على الوكالة
لتحقق مقصوده كما بينا ومعنى قوله فقط انها لا تنعقد على الكفالة لان اللفظ مشتق من الاعراض يقال عن له
اي اعترض وهذا لا ينبئ عن الكفالة وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ وظاهر كلامه انها لو عقداها
على الكفالة لا تكون عنانا لكنه مقيد بما اذا كانت باقي شروط المفاوضة متوفرة فحينئذ تكون مفاوضة وان لم
تكن متوفرة ينبغي ان تنعقد عنانا وان تكون معنى قولهم لا تنعقد على الكفالة ان ذكر الكفالة فيها ليس بشرط لا ان عدم
ذكرها شرط لكن في فتح القدير ثم هل تبطل الكفالة يمكن ان يقال تبطل لان العنان معتبر فيها عدم الكفالة ويمكن ان يقال
لا تبطل لان المعتبر فيها عدم اعتبار الكفالة لا اعتبار عدمها فتصح عنانا ثم كفالة كل الآخر زيادة على نفس الشركة
كما انها تكون عنانا مع العموم باعتبار ان الثابت فيها عدم اعتبار العموم لا اعتبار عدم العموم الا ان الاول قد
ترجح بان هذه الكفالة لمجهول فلا تصح الا ضمنا فاذا لم تكن مما تضمنها الشركة لم يكن ثبوتها الا قصدا فلا تصح انتهى
وفي البزازية ولكونها لا تقتضي الكفالة تنعقد ممن ليس باهل للكفالة بان كان احدهما صبيا او احدهما معتوها
يعقل البيع والشراء او كلاهما او احدهما مأذونا انتهى واطلقها فشمل ما اذا كانت خاصة او عامة وما اذا كانت
مطلقة عن التقييد بوقت او مقيدة به لانها مبنية على الوكالة وهي تصح عاما وخاصا مطلقا ومؤقتا فكذا
الشركة وهل تتوقت مدة الشركة بالوقت **روى بشر** عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انها تتوقت حتى لا تبقى الشركة بعد
مضي الوقت وقال الطحاوي هذه الرواية مما لا يكاد يصح على ما روي عنهم في الوكالة ان من وكل رجلا بشراء عبد
او بيعه اليوم لا تتوقت الوكالة باليوم فاذا لم تتوقت الوكالة لا تتوقت الشركة ضرورة وقال غيره من مشايخنا
بان هذه الرواية صحيحة في الشركة فصارت الشركة والوكالة على الروايتين في رواية يتوقتان لانهما يقبلان الخصوص
في النوع فيقبلان التوقيت بالوقت وفي رواية لا يتوقتان لان ذكره قد يكون لقصرهما عليه وقد يكون لاستعجال
العمل فيما لا يحتاج الى التوقيت ومما ثابتان للحال بيقين ووقع الشك في ارتفاعهما بمضي الوقت فلا يرتفعان
بالشك ولهذا لا يوقتان لا اذن كذا في المحيط **قوله** وتصح مع التساوي في المال دون الربح وعكسه وهو
التفاضل في المال والتساوي في الربح وقال زفر والشافعي لا يجوز لان التفاضل فيه يؤدي الى ربح ما لم يضمن
فان المال اذا كان نصفين والربح اثلاثا فصاحب الزيادة يستحقها بلا ضمان اذ الضمان بقدر راس المال لان الشركة
عندهما في الربح كالشركة في الاصل ولهذا يشترطان الخلط فصار ربح المال بمنزلة نماء الاعيان فيستحق بقدر
الملك في الاصل ولنا قوله عليه السلام الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين ولم يفصل ولان الربح كما
يستحق بالمال يستحق بالعمل كما في المضاربة وقد يكون احدهما احذق واهدى واكثر عملا واقوى فلا يرضى بالمساواة
فمست الحاجة الى التفاضل قيد بالشركة في الربح لان اشتراط الربح كله لاحدهما غير صحيح لانه يخرج العقد به
من الشركة ومن المضاربة ايضا الى قرض باشتراطه للعامل او الى بضاعة باشتراطه لرب المال وهذا العقد يشبه
المضاربة من حيث انه يعمل في مال الشريك ويشبه الشركة اسما وعملا فانهما يعملان معا فعملنا بشبه المضاربة

وقلنا يصح اشتراط الربح من غير ضمان ويشبه الشركة حتى لا يبطل باشتراط العمل عليهما وقد اطلق المصنف تبعا
للهداية جواز التفاضل في الربح مع التساوي في المال وقيده في التبيين وفتح القدير بان يشترطا الاكثر للعامل
منهما او لاكثرهما عملا اما ان شرطاه للقاعد او لاقلهما عملا فلا يجوز ولم يشترط المصنف لاستحقاق الربح المشروط
اجتماعهما على العمل لانه غير شرط لتضمنها الوكالة ولذا قال في البزازية اشتركا وعمل احدهما في غيبة الآخر فلما حضر
اعطاه حصته ثم غاب العامل وعمل الآخر فلما حضر الغائب ابى ان يعطيه حصته من الربح ان كان الشرط ان يعملا
جميعا وشتى فما كان من تجارتهما من الربح فبينهما على الشرط عملا او عمل احدهما فان مرض احدهما ولم يعمل وعمل الآخر
فهو بينهما وفي المحيط ثم المسئلة على ثلاثة اوجه الاول ان يشترطا العمل عليهما والربح بينهما نصفين والوضيعة
على قدر راس المال فان كان عمل احدهما دون الآخر فالربح بينهما على ما شرطا وان شرطا العمل على احدهما ينظر ان شرطا
العمل على اكثرهما ربحا جاز وان شرطاه على اقلهما ربحا خاصة لا يجوز والربح لهما على قدر راس مالهما انتهى وفي
الظهيرية لو قال احد الشريكين لصاحبه لا اعمل معك بالشركة فهذا بمنزلة قوله فاسختك انتهى قوله وببعض
المال يعني يصح ان يعقدها كل واحد منهما ببعض ما له دون البعض لان المساواة في المال ليس بشرط اذ اللفظ لا يقتضيه
وقدمنا ما تصح به الشركة من الاموال مفاوضة او عنانا قوله وخلاف الجنس بان يكون من احدهما دنانير ومن الآخر
دراهم لعدم اشتراط الخلط عندنا فجازت في متحد الجنس ومختلفه وتجوز مع اختلافهما في الوصف فقط بالاولى
كما اذا كان من احدهما دراهم سود ومن الآخر دراهم بيض وان تفاوتت قيمتهما والربح على ما شرطا قوله وعدم الخلط
اي تصح وان لم يخلطا المالين لان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة ولا بد من تحقق
معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح براس المال وانما يستفاد
بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد
به وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة قوله وطولب المشتري بالثمن فقط اي دون صاحبه لما بينا انها
تتضمن الوكالة دون الكفالة والوكيل هو الاصيل في الحقوق قوله ورجع على شريكه بحصته منه اي من الثمن
اذا ادى من مال نفسه لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه رجع عليه فان كان ذلك لا يعرف الا
بقوله فعليه الحجة لانه يدعي وجوب المال في ذمة الآخر وهو ينكر والقول للمنكر مع يمينه هذا اذا ادى من
ماله مع بقاء مال الشركة ولذا قال في المحيط ان لم يكن في يده مال ناض وصار مال الشركة اعيانا اذا استدان فاشترى
بدراهم او دنانير نسيئة فالشراء له خاصة دون شريكه لانه لو وقع على الشركة صار مستدينا على مال الشركة واحد شريكي
العنان لا يملك الاستدانة الا ان ياذن له في ذلك وعن الامام اذا كان في يده دنانير فاشترى بدراهم جاز ولو
اشترى من جنس تجارتهما واشهد عند الشراء انه يشتريه لنفسه فهو مشترك بينهما لانه في النصف بمنزلة الوكيل
بشراء شيء معين ولو اشترى ما ليس من تجارتهما فهو له خاصة لان هذا النوع من التجارة لم ينطو عليه عقد الشركة
انتهى قوله وتبطل بهلاك المالين او احدهما قبل الشراء لان المعقود عليه في عقد الشركة المال فانه يتعين
فيه كما في الهبة والوصية وبهلاك المعقود عليه يبطل العقد كما في البيع بخلاف المضاربة والوكالة المفردة
لانه لا يتعين الثمنان فيهما بالتعيين وانما يتعينان بالقبض على ما عرف وهذا ظاهر فيما اذا هلك المالان وكذا اذا
هلك احدهما لانه ما رضي بشركة صاحبه في ماله الا بشركته في ماله واذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته فبطل
العقد لعدم فائدته وايهما هلك هلك من مال صاحبه ان هلك في يده فظاهر وكذا اذا كان في يد الآخر لانه
امانة في يده بخلاف ما بعد الخلط حيث يهلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل الهلاك من المالين قوله وان اشترى
احدهما بماله وهلك مال الآخر فالمشترى بينهما يعني على ما شرطا لان الملك حين وقع مشتركا بينهما لقيام
الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم بهلاك مال الآخر بعد ذلك وانما لم يقل على ما شرطا للاختلاف في هذه الشركة
فعند محمد هي شركة عقد فيكون الربح على ما شرطا وايهما باع جاز بيعه لان الشركة قد تمت في المشترى فلا تنقض
بهلاك المال بعد تمامها وعند الحسن بن زياد هي شركة ملك لان شركة العقد قد بطلت بهلاك المال كما لو هلك
قبل الشراء وانما بقي ما هو حكم الشراء وهو الملك وبهذا علم ان الواو في قوله وهلك بمعنى ثم لانه لو هلك مال
احدهما ثم اشترى الآخر بالمال الآخر ان صرحا بالوكالة في عقد الشركة فالمشترى مشترك بينهما على ما شرطا لان
الشركة ان بطلت فالوكالة المصرح بها قائمة وكان مشتركا بحكم الوكالة ويكون شركة ملك ويرجع على شريكه بحصته

من الثمن

من الثمن وان ذكرا مجرد الشركة ولم ينصا على الوكالة فيها كان المشترى للذي اشتراه خاصة لان الوقوع على الشركة حكم
الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت يبطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرحا بالوكالة لانها مقصودة وبه اندفع ما في
المبسوط من التناقض الواقع في جواب المسئلة حيث قال محمد في بعض المواضع فاشترى بالمال الباقي بعد ذلك يكون
لصاحبه وفي بعضها اذا اشترى الآخر بماله بعد ذلك يكون بينهما فحمل الاول على ما اذا لم يكن في الشركة وكالة صرح
بها وحمل الثاني اذا صرحا بها على ما ذكر قوله ورجع على شريكه بحصته منه اي من الثمن لانه وكيل في حصة شريكه
وقد قضى الثمن من ماله فيرجع عليه بحسابه لعدم الرضا بدون ضمانه وفي المحيط لاحدهما مائة دينار قيمتها الف
وخمسمائة وللآخر الف فاشتركا عنانا واشترطا الربح والوضيعة على قدر راس المال فاشترى صاحب الدراهم
جارية ثم هلكت الدنانير فالجارية بينهما وربحها اخماسا ثلاثة اخماسه لصاحب الدنانير وخمسان لصاحب الدراهم
لما بينا ان حال شرائها كانت الشركة قائمة وبهلاك احد المالين لا تنتقض الشركة والربح ينقسم على قدر مالهما يوم
الشراء ومقدار راس مالهما يوم الشراء على خمسة اسهم خمسان لاحدهما وثلاثة اخماسه للآخر ويرجع صاحب
الدراهم على الآخر بثلاثة اخماس الالف لانه صار وكيلا عن صاحبه بالشراء في ثلاثة اخماس الجارية وقد نقد ذلك
من ماله ولو كان على عكسه رجع صاحب الدنانير عليه بخمسي الثمن اربعون دينارا لما عرف فان اشترى صاحب الدنانير
بها غلاما والآخر بالالف جارية وقبضا وهلكا يهلكان من مالهما لان كل واحد حين ما اشترى كانت الشركة بينهما
قائمة وتمامه فيه قوله وتفسد ان شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع حق الشركة
فعساه لا يخرج الا القدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة اذا شرط لاحدهما قفزانا مسماة وفي الخانية ولو تفاوتا
في المال في شركة العنان وشرطا الربح والوضيعة نصفين قال في الكتاب الشركة فاسدة قالوا لم يرد محمد رحمه الله
بهذا فساد العقد وانما اراد به فساد شرط الوضيعة لان الشركة لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذا لو شرطا
الوضيعة على المضارب كان فاسدا انتهى وهذا صريح في ان الذي يبطل بالشرط الفاسد انما هو الشرط لا الشركة
وفي الفتاوى الصغرى وذكر خواهر زاده في اول المضاربة الشركات لا تبطل بالشروط الفاسدة واذا شرطا في
المضاربة ربح عشرة او في الشركة تبطل لا لانه شرط فاسد بل لانه شرط ينتفي به الشركة وعسى ان يجري على اطلاقه من ان
الشركات والمضاربات تفسد بالشروط الفاسدة انتهى قوله ولكل من شريكي العنان والمفاوضة ان يبضع
ويستأجر ويودع ويضارب ويوكل بيان لما لكل منهما ان يفعله اما البضاعة فلانها معتادة في عقد الشركة
وفي القاموس الباضع الشريك والجمع بضع كمنع بضوعا انتهى والمراد هنا دفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون
الربح لرب المال ولا شيء للعامل واما الاستئجار فلكونه معتادا بين التجار واطلقه فيشمل ما اذا استأجر رجلا ليتجر له
او ليحفظ المال واما الايداع فجوازه بالاولى لانه استحفاظ بغير اجر واما المضاربة فلكونها دون الشركة فتتضمنها
وعن ابي حنيفة ليس له ذلك لانها نوع شركة والاول اصح وهو رواية الاصل لان الشركة غير مقصودة وانما المقصود
تحصيل الربح كما اذا استأجره باجر بل اولى لانه تحصيل بدون ضمان في ذمته بخلاف الشركة حيث لا يملكها لان الشيء
لا يستتبع مثله كذا في الهداية وبهذا علم انه ليس للشريك ان يشارك بخلاف المضاربة ولذا قال ويضارب ولم
يقل ويشارك قال في الجوهرة الا باذن الشريك واما التوكيل فلانه من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة
بخلاف الوكيل بالشراء حيث لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله ولم
يذكر المصنف بقية احكام الشريك وهي مهمة فمنها العارية قال الحاكم في الكافي وليس له ان يعير في القياس فان
فعل فاعار دابة فعطبت تحت المستعير فالقياس فيه ان المعير ضامن لنصف قيمة الدابة لشريكه ولكني استحسن
ان لا اضمنه وهذا قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد وكذلك لو اعار ثوبا او دارا او خادما انتهى ومنها
الرهن فان كان شريك عنان فليس له ذلك قال الكرخي في مختصره قال محمد في كتاب الرهن اذا رهن احد شريكي
العنان متاعا من الشركة بدين عليهما لم يجز وكان ضامنا للرهن ولو ارتهن بدين لهما اقاله وقبض لم يجز على شريكه
من قبل انه لم يسلطه ان يرتهن فان هلك الرهن وقيمته والدين سواء ذهب بحصته ويرجع شريكه بحصته على المطلوب
ويرجع المطلوب بنصف قيمة الرهن على المرتهن وان شاء شريك المرتهن ضمن شريكه حصته من الدين لانه هلك الرهن
في يده بمنزلة الاستيفاء قال بعده ويجوز لاحد المفاوضين ان يرتهن ويرهن على شريكه كذا في غاية البيان وفي
المحيط لا يرهن احدهما شيئا من الشركة بدين عليه الا باذن شريكه وكذا لا يرتهن رهنا بدين من الشركة في نصيب شريكه

الا اذا ولي عقده او تام من يوليه انتهى وفي الخانية ولمن ولي المبايعة ان يرتهن بالثمن ومنها ليس له ان يكاتب لانه ليس من
عادة التجار كذا في الجوهرة وكذا ليس له تزويج الامة وقضاء الدين كما في المحيط ومنها ما اذا اخذ احدهما مالا مضاربة
فالربح له خاصة اطلق الجواب في الكتاب وهو على التفصيل ان اخذه مضاربة ليتصرف فيما ليس من تجارتهما فالربح له
خاصة لانه لم يدخل تحت عقد الشركة وكذلك ان اخذ المال مضاربة بحضرة صاحبه ليتصرف فيما هو من تجارتهما
واما اذا اخذ المال مضاربة ليتصرف فيما كان من تجارتهما او مطلقا حال غيبة شريكه يكون الربح بينهما مشتركا نصفه
لشريكه ونصفه بين المضارب ورب المال كذا في المحيط فقوله في الكتاب يضارب معناه يدفع المال مضاربة واما
اخذه مضاربة ففيه التفصيل كما علمت ومنها تاجيل احدهما الدين قال في المحيط وان كان لاحدهما دين على اخر فاجله
احدهما فهو على ثلاثة اوجه ان اجله العاقد جاز في النصيبين ولا يضمن نصيب شريكه عندهما وعند ابي يوسف يجوز
في نصيبه ولا يجوز في نصيب شريكه واصله الوكيل بالبيع اذا ابرا عن الثمن او حط او اجله صح عندهما خلافا لابي يوسف
الا ان هناك يضمن من ماله لموكله عندهما وهنا لا يضمن لان العاقد هنا لو اقال العقد ثم باعه بنفسه جاز فلما انشا
البيع فلان يملك التاجيل فيه اولى ولو اجل غير العاقد او عقدا جميعا فاجله احدهما لم يجز عند ابي حنيفة
وعندهما يجوز في نصيبه. ومنها انه لا يملك الاقراض ولو كان مفاوضا في ظاهر الرواية لانه اعارة حكما وعرفا فيتبع
فلا يملكه احدهما كذا في المحيط وقدمنا ان العارية ممنوعة قياسا جائزة استحسانا فهو يقتضي جواز الاقراض
لانه اما عارية او معاوضة وكل منهما يملكه احدهما وكذا روى الحسن انه يملك الاقراض ومنها انه يملك السفر بالمال
والمستبضع والمضارب والمودع عندهما خلافا لابي يوسف سواء كان له حمل ومؤنة او لا لان ما يلحقه من المؤنة فهو في
راس المال ولا يعده التجار من باب الغرامة ثم اعلم انه يجوز للمفاوض ما لا يجوز لشريك العنان فيجوز له كتابة العبد
والاذن بالتجارة وتزويج الامة دون شريك العنان ولا يجوز للكل تزويج العبد ولا الاعتاق على مال وقبول هدية
المفاوض واكل طعامه والاستعارة منه بغير اذن شريكه جائز ولا ضمان على الاكل والمتصدق وعليه استحسانا فلو
كسى ثوبا او وهبه لم يجز في حصة شريكه وانما يجوز في الفاكهة والخبز واللحم واشباهه ولو وكل المفاوض رجلا بشراء شيء
فنهاه الاخر صح نهيه وان لم ينهه حتى اشترى يرجع بالثمن على ايهما شاء ولغير المشتري ان يرد المبيع بالعيب ولو شارك احدهما
اخر عنانا جاز عليهما لان شركة العنان اخص وادون من المفاوضة وان شارك مفاوضة جاز باذن شريكه وبدون
اذنه تنعقد عنانا كذا في المحيط وبه تبين ان قولهم كما كتبناه اولا ان الشريك ليس له ان يشارك ليس على اطلاقه وفي
البزازية لكل من الشريكين ان يبيع بالنقد والنسيئة وان اشترى وكان في يده مال الشركة فهو على الشركة يصير مستدينا
وانه لا يملك وان قال احدهما بع الاخر جازت وان باع احدهما متاعا ورد عليه فقبله جاز ولو بلا قضاء وكذا
لو حط او اخر من عيب وان بلا عيب جاز في حصته وكذا لو وهب ولو اقر بعيب في متاع باعه جاز عليهما ولو قال كل
منهما للاخر اعمل برايك فلكل منهما ان يعمل ما يقع في التجارة كالرهن والارتهان والسفر والخلط بماله والشركة بالغير
لا الهبة والقرض وما كان اتلافا للمال او تمليكا بغير عوض فانه لا يجوز وان قال له اعمل برايك ما لم يصرح به نصا
فان اذن كل منهما للاخر بالاستقراض لا يرجع المقرض على الاخر لان التوكيل به لا يصح ولو باع احدهما لم يكن للاخر قبض الثمن
وكذا دين احدهما وللمديون ان يمتنع من الدفع اليه وان دفع الى الشريك برئ من نصيبه ولم يبرا من حصة الدائن
استحسانا والقياس ان لا يبرا من حصة القابض ايضا انتهى ثم قال بعده بيع المفاوض ممن لا تقبل شهادته له ينفذ
على المفاوضة اجماعا اما الاقرار بالدين لا ينفذ عنده وفي الخانية ليس لاحدهما ان يخاصم فيما باع صاحبه وقبض
الذي باع ولو وكله جاز عليه وعلى شريكه ولو وكل احدهما رجلا في بيع او شراء واخرجه الاخر عن الوكالة صار خارجا
عنها فان وكل البائع رجلا يتقاضى من ما باع ليس للاخر ان يخرجه من الوكالة. ولو قال احدهما لصاحبه اخرج الى
نيسابور ولا تجاوز فجاوز فهلك المال ضمن حصة الشريك. ولو شارك احدهما رجلا شركة عنان فما اشترى
الشريك الثالث كان النصف للمشتري والنصف بين الشريكين الاولين. وما اشتراه الشريك الذي لم يفاوض فهو
بينه وبين شريكه نصفين ولا شيء منه للشريك الثالث. ولو استقرض احد شريكي العنان مالا للتجارة لزمهما لانه
تمليك مال بمال فكان بمنزلة الصرف ولو اقر احد الشريكين انه استقرض من فلان الفا من تجارتهما يلزمه خاصة انتهى.
وفي الظهيرية اذا باع احد المتفاوضين شيئا من تجارتهما ثم ان البائع وهب الثمن من المشتري او ابراه منه جاز في قول
ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف. ولو وهب غير البائع جاز في حصته فقط اجماعا **قوله** ويده في المال

امانة اي الشريك لانه قبض المال باذن المالك لا على وجه البدل والوثيقة فصار كالوديعة كذا في الهداية وخرج بالامانة
المقبوض على سوم الشراء وبالثاني الرهن كما في النهاية وظاهر كلامهم هنا انه لو ادعى دفع المال الى شريكه فالقول له مع
اليمين سواء كان في حياته او بعد موته وظاهر كلام الولوالجي في الوكالة يفيده فانه قال اذا ادعى الامين بعد الموت الدفع
في الحياة وانكر الوارث فان كان المقصود نفي الضمان عن نفسه كالوكيل بقبض الوديعة فالقول قوله وان كان المقصود
ايجاب الضمان على الميت كالوكيل بقبض الدين لا يقبل قوله انتهى. وفي البزازية من باب التحليف ولو ادعى المضارب او
الشريك دفع المال وانكره رب المال حلف المضارب والشريك الذي كان في يده المال انتهى. ولا يخفى انه اذا تعدى صار
ضامنا لانه حكم الامانات قال في البزازية التقييد بالمكان صحيح حتى لو قال احد الشريكين لصاحبه اخرج الى خوارزم
ولا تجاوزه صح فلو جاوز عنه ضمن حصة شريكه والتقييد بالنقد صحيح حتى لو قال لا تبع بالنسيئة صح ولو اشتركا عنانا
على ان يبيعا بالنقد والنسيئة ثم نهى احدهما صاحبه عن البيع نسيئة صح انتهى. وقد وقعت حادثتان افتيت فيهما الاولى
نهاه عن البيع نسيئة فباع **فاجبت** بنفاذه في حصته وتوقفه في حصة شريكه فان اجاز قسم الربح بينهما الثانية
نهاه عن الاخراج فخرج ثم ربح **فاجبت** بانه غاصب حصة شريكه بالاخراج فينبغي ان لا يكون الربح على الشرط ولم ار
فيهما الا ما قدمناه **واعلم** انه ذكر الناطفي ان الامانات تنقلب مضمونة بالموت عن تجهيل الا في ثلاث احداها
متولي المسجد اذا اخذ من غلات المسجد ومات من غير بيان لا يكون ضامنا والثانية السلطان اذا خرج في الغزو وغنموا
واودع بعض الغنيمة عند بعض الغانمين ومات ولم يبين عند من اودع لا ضمان عليه والثالثة احد المتفاوضين
اذا كان المال عنده ولم يبين حال المال الذي كان عنده فمات ذكر بعض الفقهاء انه لا يضمن واحاله الى شركة الاصل
وذلك غلط بل الصحيح انه يضمن نصيب صاحبه كذا في فتاوى قاضي خان من كتاب الوقف وبه يتبين ان ما في فتح
القدير وبعض الفتاوى ضعيف وان الشريك يكون ضامنا بالموت عن تجهيل عنانا او مفاوضة **قوله** وتقبل
ان اشترك خياطان او خياط وصباغ على ان يتقبلا الاعمال ويكون الكسب بينهما بالرفع عطف على مفاوضة بيان
لشركة الصنائع وظاهره ان التقبل والوجوه غير المفاوضة والعنان وقد قدمنا خلافه وفي البزازية وشركة التقبل
والوجوه قد تكون مفاوضة وعنانا فالعنان ما يكون في تجارة خاصة والمفاوضة ما تكون في كل التجارات انتهى
وسياتي بيان فائدة كونها مفاوضة وانما جاز هذا النوع من الشركة لان المقصود التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه
لما كان وكيلا في النصف اصيلا في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد وافاد بقوله او خياط وصباغ انه
لا يشترط فيه اتحاد العمل قالوا ولا يشترط ايضا اتحاد المكان لان المعنى المجوز لها وهو ما ذكرناه لا يتفاوت
فالمراد من قوله ان اشترك خياطان ولو حكما ليخرج عملهما او اختلف بعد ان يكون عملا حلالا يمكن استحقاقه فشمل
ما اذا اشترك معلمان لحفظ الصبيان وتعليم الكتابة والقرآن فان المختار جوازه كما في البزازية وما اذا كان له
آلة القصارة ولاخر بيت اشتركا على ان يعملا باداته في بيت هذا والكسب بينهما فانه جائز وكذا سائر الصناعات ولو
من احدهما اداة القصارة والعمل من اخر فسدت والربح للعامل وعليه اجر مثل الاداة كذا في البزازية وفي القنية
اشترك ثلاثة من الحمالين على ان يملا احدهما الجوالق وياخذ الثاني فمها ويحملها على الثالث الى بيت المستاجر والاجر بينهم
بالسوية فهي فاسدة قال رضي الله عنه فسادها بهذه الشروط فان شركة الحمالين صحيحة اذا اشترك الحمالون في
التقبل والعمل جميعا ولو اشتركا في نقل كتب الحاج على ان ما رزقهما الله فيه فبينهما نصفان فهذه شركة جائزة انتهى
وقلنا ولو حكما ليشمل ما اذا اشتركا في عمل حرام لم يصح انتهى وقيدنا بامكان استحقاقه لما في القنية ولا تجوز شركة
الدلالين في عملهم ولا شركة القراء القراءة بالزمزمة في المجلس لانها غير مستحقة عليهم ولا شركة السؤال لان التوكيل
بالسؤال لا يصح ولما في الظهيرية ولو ان ثلاثة من القراء اشتركوا ليقرؤوا في المجالس والتعازي بالزمزمة والالحان
فهذه الشركة فاسدة لان ما اشتركوا فيه لا يكون مستحقا عليهم ولا على احدهم انتهى وقوله على ان يتقبلا الاعمال
ليس بقيد لانهما لو اشتركا على ان يتقبل احدهما المتاع ويعمل الاخر او يتقبل احدهما المتاع ويقطعه ثم يدفعه الى
الاخر للخياطة بالنصف جاز كذا في القنية لكن من شرط عليه العمل فقط لو تقبل جاز فلو شرط على الصانع ان
لا يتقبل وانما عليه العمل فقط لا يجوز لانه عند السكوت جعل اثباتها اقتضاء ولا يمكن ذلك مع النفي كذا في
المحيط وشمل قوله والكسب بينهما ما اذا شرطاه على السواء وشرطا الربح لاحدهما اكثر من الاخر وقد صرح به في
البزازية معللا بان العمل متفاوت فقد يكون احدهما احذق من الاخر فان شرطا الاكثر لادناهما اختلفوا فيه

والصحيح الجواز لان الربح بضمان العمل لا بحقيقته كذا في فتح القدير وفي القاموس وقد قبل به كنصر وسمع وكرم
قبالة وقبلت العامل العمل تقبيلا نادر والاسم القبالة وتقبله العامل تقبيلا نادر ايضا انتهى قوله وكل عمل
يتقبله احدهما يلزمهما يعني فيطالب كل واحد منهما بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه اطلقه
فشمل ما اذا كانت مفاوضة وهو ظاهر وما اذا اطلقاها او صرحا بالعنان وهو استحسان والقياس خلافه
لان الكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى انما يتقبله كل
واحد منهما من العمل مضمون على الاخر ولذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان العمل
واقتضاء البدل كذا في الهداية وانما قيد بجريانه مجرى المفاوضة بهذين لتبيين لان فيما عدا ذلك لم يجر هذا
العقد مجرى المفاوضة حتى قالوا اذا اقر احدهما بدين من ثمن صابون او اشنان مستهلك او اجر اجير او اجرة
بيت لمدة مضت لم يصدق على صاحبه الا ببينة ويلزمه خاصة لان التخصيص على المفاوضة لم يوجد ونفاذ
الاقرار موجب المفاوضة كذا في النهاية وبه علم فائدة كونها مفاوضة لو صرحا بها ليلزم كل واحد ما اقر به
صاحبه مطلقا وتقييده باستهلاك المبيع ومضي المدة للاحتراز عما اذا كان المبيع لم يستهلك ومدة الاجارة
لم تمض فانه يلزمهما كما في المحيط وفي الخانية ولا يشترط لهذه الشركة بيان المدة وحكمها ان يصير كل واحد منهما
وكيلا عن صاحبه بتقبل الاعمال والتوكيل بتقبل الاعمال جائز سواء كان الوكيل يحسن ذلك العمل او لا يحسن وهذا
النوع من الشركة قد يكون عنانا وقد يكون مفاوضة عند اجتماع شرائط المفاوضة فيكون كل واحد منهما مطالبا
بحكم الكفالة بما وجب على صاحبه ومتى كان عنانا فانما يطالب به من باشر السبب دون صاحبه بقضية الوكالة
فان اطلقا هذه الشركة كانا عنانا وان شرطا المفاوضة كانت مفاوضة فاذا عمل احدهما دون صاحبه والشركة
عنان كان الاجر بينهما على ما شرطا ولو شرطا لاحدهما فضلا فيما يحصل من الاجر جاز اذا كانا شرطا التفاضل في
ضمان ما يتقبلانه وعن ابي حنيفة ما غصب يد احدهما كان الضمان عليهما باخذ ايهما شاء وعن ابي يوسف اذا مرض احد
الشريكين او سافر او بطل فعمل الاخر كان الاجر بينهما ولكل واحد منهما ان ياخذ الاجر والى ايهما دفع الاجير برئ وان
لم يتفاوضا وهذا استحسان لان تقبل احدهما العمل جعل كتقبل الاخر فصار في معنى المفاوضة في باب ضمان العمل
ولو ادعى رجل على احدهما انه دفع اليه ثوبا للخياطة واقر به الاخر يصح اقراره ويدفع الثوب وياخذ الاجر لانهما كالمتفاوضين
فاقرار احدهما يصح في حق الاخر وعن محمد انه لا يصدق المقر في حق الشريك واخذ هو بالقياس ولو اقر احدهما بدين من
ثمن صابون ونحوه لا يلزم الاخر بحكم الكفالة انتهى وبه علم ان قولهم ما لزم احدهما من العمل يلزم الاخر مقيد بما اذا
لم يشترط المستاجر عمله بنفسه فان قلت ما صورة اجتماع شرائط المفاوضة فيها قلت قال في المحيط بان
اشترط الصانعان على ان يتقبلا جميعا الاعمال وان يضمنا العمل جميعا على التساوي وان يتساويا في الربح و
والوضيعة وان يكون كل واحد منهما كفيلا عن صاحبه فيما لحقه بسبب الشركة انتهى قوله وكسب احدهما بينهما
يعني اذا عمل احدهما دون الاخر فقسم الاجر بينهما على ما شرطا اما العامل فظاهر واما غيره فلانه لزمه العمل بالتقبل
فيكون ضامنا له فيستحقه بالضمان وهو لزوم العمل وعلله في البزازية بان العامل معين للقابل لان الشرط مطلق
العمل لا عمل القابل الا ترى ان القصار اذا استعان بغيره او استاجره استحق الاجر انتهى اطلقه فشمل ما اذا عمل احدهما
فقط لعذر بالاخر كسفر او مرض او بغير عذر كان امتنع عنه بغير عذر به لان العقد لا يرتفع بمجرد امتناعه واستحقاق
الربح بحكم الشرط في العقد لا العمل كذا في البزازية وفي فتح القدير ثلاثة لم يعقدوا بينهم شركة تقبل فتقبلوا عملا فجاء
احدهم فعمله كله فله ثلث الاجر ولا شيء للاخرين لانهم لما لم يكونوا شركاء كان على كل منهم ثلث العمل لان المستحق على كل منهم
ثلثه بثلث الاجر فاذا عمل الكل كان متطوعا في الثلثين فلا يستحق الاجر انتهى وبهذا علم ان قوله ان اشترك خياطان
الى اخره معناه ان عقدا عقد الشركة فلو تقبلا ولم يعقدا لا تكون شركة قوله ووجوه ان اشتركا بلا مال على ان
يشتريا بوجوههما ويبيعا بالرفع عطف على مفاوضة بيان للنوع الرابع من شركة العقد وقدمنا انها كالصنائع
تكون مفاوضة وعنانا فقال في النهاية المفاوضة ان يكون الرجلان من اهل الكفالة وان يكون ثمن المشتري بينهما
نصفين وان يتلفظا بلفظ المفاوضة زاد في فتح القدير وان يتساويا في الربح واذا ذكرا مقتضيات المفاوضة
كفى عن التلفظ بها كما سلف واذا اطلقت كانت عنانا لان مطلقه ينصرف اليه لكونه متعارفا وهي جائزة عندنا
لما بيناه في شركة الصنائع وسميت شركة وجوه لانه لا يشتري بالنسيئة الا من له وجاهة عند الناس وقيل لانهما

يشتريان من الوجه الذي لا يعرف وقيل لانهما اذا جلسا ليدبرا امرهما ينظر كل واحد منهما الى وجه صاحبه وعلى
الاخيرين فالتسمية ظاهرة وعلى الاول من انها من الوجاهة او الجاه فقال في فتح القدير لان الجاه مقلوب الوجه
لما عرف غير ان الواو انقلبت حين وضعت مع العين للموجب لذلك ولذا كان وزنه عفل انتهى وفي الخانية وهما
فيما يجب لهما وعليهما بمنزلة شريكي العنان ولو اشتركا بوجوههما شركة مفاوضة كان جائزا ويثبت التساوي بينهما فيما
يجب لكل واحد منهما وعليه ما يجب في شركة المفاوضة بالمال انتهى وفي البزازية واذا وقت شركة الوجوه تصح وهل يتوقف
فيه روايتان فعلى الرواية التي لا تتوقف كان شرطا مفسدا ومع هذا لا تفسد واعتبرنا بالوكالة انتهى وحذف
مفعول يشتريا ليفيد انها تكون عاما وخاصا كالبر قوله وتتضمن الوكالة يعني ان كل واحد منهما وكيل الاخر
فيما اشتراه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او ولاية فتعين الاول ولم يذكر تضمنها للكفالة لانها لا تكون
كذلك اذا كانت مفاوضة كما قدمناه قوله وان شرطا مفاوضة المشتري او مثالثته فالربح كذلك وبطل
شرط الفضل بيان لما فارق فيه الوجوه العنان وهو ان الربح فيها على قدر المال في المشتري بفتح الراء بخلاف العنان
فان التفاضل في الربح فيها مع التساوي في المال صحيح وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال او بالعمل او بالضمان ورب
المال يستحقه بالمال والمضارب بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق
بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة
الوجوه بالضمان على ما بيناه والضمان على قدر الملك في المشتري فكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح
اشتراطه الا في المضاربة والوجوه ليست في معناها بخلاف العنان فانه في معناها من حيث ان كل واحد يعمل في
مال صاحبه فيلحق بها

فصل في الشركة الفاسدة

قوله ولا تصح شركة
في احتطاب واصطياد واستقاء لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل في اخذ المباح باطل لان امر الموكل به
غير صحيح والوكيل يملكه بدون امره فلا يصلح نائبا عنه اشار بالثلاثة الى اخذ كل شيء مباح كالاحتشاش واجتناء
الثمار من الجبال والتكدي وسؤال الناس ونقل الطين وبيعه من ارض مباحة او الجص او الملح او الثلج او الكحل او
المعدن او الكنوز الجاهلية وكذا اذا اشتركا على ان يلبنا من طين غير مملوك او يطبخا اجرا ولو كان الطين مملوكا او
سهلة الزجاج فاشتركا على ان يلبنا او يطبخا ويبيعا جاز وهو شركة الصنائع كذا في فتح القدير وذكر البزازي انها
شركة الوجوه قوله والكسب للعامل وعليه مثل ما للاخر لوجود السبب منه وهو الاخذ والاحراز فان
اخذاه معا فهو بينهما نصفان لاستوائهما في سبب الاستحقاق وانه لو اخذه احدهما ولم يعمل الاخر شيئا فهو للعامل
ولا شيء عليه للاخر وفي البزازية ولكل ما اخذ وان اخذاه متفردين وخلطا وباعا قسم الثمن على قدر ملكيهما وان لم يعرف
المقدار صدق كل منهما الى النصف وفيما زاد عليه البينة وعبر بما المفيدة للعموم ليشمل اجرة عمله كما اذا ساعده
بالقلع وجمعه الاخر او قلعه وجمعه وحمله الاخر فللمعين اجر مثله بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابي يوسف لا
يجاوز به نصف ثمن ذلك وشمل ما اذا كان للاخر بغل او راوية فان كسبا الماء للذي استقى وعليه اجر مثل الراوية
ان كان المستقي صاحب البغل وان كان صاحب الراوية فعليه اجر مثل البغل وما اذا دفع له شبكة ليصيد بها
السمك على ان يكون بينهما فالصيد للصائد ولصاحب الشبكة اجر مثلها كذا في المحيط وفي البزازية اشتركا في الا
صطياد ونصبا شبكة او ارسلا كلبا لهما فالصيد بينهما انصافا ولو لاحدهما وارسلاه فالصيد لصاحب الكلب
خاصة لان ارسال غير المالك مع المالك لا يصير فان اصاب احد الكلبين صيدا فاثخنه ثم ادركه الاخر فالصيد
لمن اثخنه كله لاخراجه عن ان يكون صيدا وان اثخناه فبينهما انصافا للاشتراك في السبب انتهى قوله والربح
في الشركة الفاسدة بقدر المال وان شرط الفضل لان الربح فيه تابع للمال فيتقدر بقدره كما ان الريع تابع للبذر
في المزارعة والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت فبقي الاستحقاق على قدر راس المال افاد بقوله بقدر المال انها
شركة في الاموال فلو لم يكن من احدهما مال وكانت فاسدة فلا شيء له من الربح ولذا قال في المحيط دفع دابة الى رجل
يواجرها على ان الاجر بينهما فالشركة فاسدة والاجر لرب الدابة وللاخر اجر مثله وكذلك السفينة والبيت ولو دفع
دابته الى رجل ليبيع عليها البر على ان الربح بينهما فالربح لصاحب البر ولصاحب الدابة اجر مثلها لان منفعة الدابة
لا تصلح مال الشركة كالعروض ولو اشتركا ولاحدهما دابة وللاخر اكاف وجوالق على ان يواجر الدابة والاجر بينهما

فالشركة فاسدة لانها وقعت على العين فكانت بمعنى الشركة في العروض فان اجر الدابة مع الجوالق والاكاف فالاجر كله لصاحب
الدابة وللدخيل معه اجر مثله بالغا ما بلغ ولو اشتركا ولاحدهما بغل وللاخر بعير على ان يواجراهما والاجرة بينهما لا يصح
فان اجراهما قسم الاجر بينهما على مثل اجر البغل ومثل اجر البعير انتهى وفي القنية له سفينة فاشترك مع اربعة على ان يعملوا
بسفينته والاتها والخمس لصاحب السفينة والباقي بينهم بالسوية فهي فاسدة والحاصل لصاحب السفينة وعليه اجر مثلهم
انتهى **قوله** وتبطل الشركة بموت احدهما ولو حكما لانها تتضمن الوكالة ولا بد منها لتتحقق الشركة على ما مر والوكالة
تبطل بالموت والموت الحكمي الا لحاق بدار الحرب مرتدا اذا قضى القاضي به لانه بمنزلة الموت كما قدمناه فلو عاد مسلما لم تكن
بينهما شركة وان لم يقض بلحاقه انقطعت على سبيل التوقف بالاجماع فان عاد مسلما قبل ان يحكم بلحاقه فهما على الشركة وان مات
او قتل انقطعت ولو لم يلحق بدار الحرب وانقطعت المفاوضة على التوقف هل تصير عنانا عند ابي حنيفة لا وعندهما
تبقى عنانا كذا في الولوالجية واطلقه فشمل ما اذا علم الشريك بموت صاحبه او لم يعلم لانه عزل حكمي فلا يشترط له العلم وفي
المحيط ولو ابضع احد المتفاوضين المال ولشريكه له شركة عنان برضا شريك العنان ليشتري لهما متاعا ثم مات احدهم
فان مات المبضع ثم اشترى المستبضع فالمتاع للمشتري ويضمن المال ويكون نصفه لشريك العنان ونصفه للمفاوض الحي
ولورثة الميت لانه انعزل المستبضع في حق الكل بموت المبضع لانه انقطع امر الميت على نفسه وشركائه وان مات شريك
العنان ثم اشترى المستبضع فالمشترى كله للمفاوضين لانه انفسخت الشركة بموته فانعزل المستبضع في حقه وبقي
الابضاع صحيحا في حق المتفاوضين ثم ورثة الميت ان شاؤوا رجعوا بحصتهم على ايهم شاؤوا واذا لزم احد المتفاوضين
ضمان لزم الاخر وان شاؤوا اضمنوا المستبضع ويرجع به المستبضع على ايهما شاء وان مات المفاوض الذي ابضع ثم اشترى
المستبضع فنصفه للامر ونصفه لشريك العنان ويضمن المفاوض الحي لورثة الميت حصتهم وان شاؤوا اضمنوا المبضع
ويرجع بها على الامر انتهى وفيه ايضا باع احد المتفاوضين شيئا نسيئة ثم مات ليس لصاحبه ان يخاصم فيه لانه انما كان
له مطالبة المشتري ومخاصمته بحكم الوكالة وقد انقطعت بالموت فان اعطاه المشتري نصف الثمن برئ منه لانه دفع الملك
الى مالكه انتهى وفي الظهيرية ولو كان الشركاء ثلاثة فمات احدهم حتى انفسخت الشركة في حقه لا تنفسخ في حق الباقين ثم قال
واذا مات احد المتفاوضين والمال في يد الحي فادعى ورثة الميت المفاوضة وجحد الحي ذلك فاقام ورثة الميت بينة ان
اباهم كان شريكه مفاوضة لم يقض لهم بشيء مما في يد الحي الا ان يشهدوا ان المال كان في يده حال حيوة الميت وانه من شركة
بينهما انتهى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا فسخها احدهما وفي البزازية انكارها فسخ وان فسخها احدهما لا تنفسخ ما لم يعلم
الاخر وان فسخها احدهما ورأس المال لهما فقد صح وان عروضا لا رواية فيها انما الرواية في المضاربة والطحاوي جعلها
كالمضاربة في عدم الانفساخ وذكر ابو بكر انها اذا فسخا المضاربة والمال عروض يصح وان احدهما لا وظاهر المذهب
الفرق بين الشركة والمضاربة يصح فسخها لو عروضا لا المضاربة **واختاره الصدر** وصورته اشتركا واشتريا
امتعة ثم قال احدهما لا اعمل معك بالشركة وغاب فباع الحاضر الامتعة فالحاصل للبائع وعليه قيمة المتاع
لان قوله لا اعمل معك فسخ للشركة معه واحدهما يملك فسخها وان كان المال عروضا بخلاف المضاربة وهو المختار وفق
الطحاوي بينهما بان المال عين لتصرف ان كان رأس المال من احد النقدين فله ان يستبدله بالنقد الاخر ولا يعمل النهي
وان عروضا لا يصح النهي والحق الشركة بالمضاربة والحق المختار ما ذكرنا قال احدهما لصاحبه اريد شراء هذه الجارية
لنفسي فسكت الاخر فاشتراها فعلى الشركة ما لم يقل نعم ولو وكله بشراء جارية بعينها فقال ذلك فسكت الموكل
فالمشتري للوكيل لانه يملك عزل نفسه رضي به الموكل ام لا واحد الشريكين لا يملك فسخها بلا رضى الاخر انتهى ومكذا
في الخلاصة من ان احد الشريكين لا يملك فسخها بلا رضى الاخر وفي فتح القدير ان هذا غلط وقد صح هو انفراد الشريك
بالفسخ والمال عروض والتعليل الصحيح ما ذكر في التجنيس بان احد المتفاوضين لا يملك تعيين موجبها الا برضا
صاحبه وفي الرضا احتمال يعني اذا كان ساكتا والمراد بموجبها وقوع المشتري على الاختصاص ولا يشكل على هذا
ما ذكر في الخلاصة في ثلاثة اشتركوا شركة صحيحة على قدر رؤوس اموالهم فخرج واحد الى ناحية من النواحي لشركتهم فبارك
الحاضران اخر على ان يكون الربح له والثلثين بينهما اثلاثا ثلثاه للحاضرين وثلثه للغائب فعمل المدفوع اليه بذلك
المال سنين ثم جاء الغائب فلم يتكلم بشيء فاقتسموا ولم يرد العمل معهم مدة الرابح حتى خسر المال او استهلك فاراد الغائب
ان يضمن شريكه لا ضمان عليهما وعمله بعد ذلك رضا بالشركة لان هذا اخص من السكوت الثابت لما فيه من زيادة العمل
انتهى **وقد ظهر لي** ان لا غلط في كلامهم لامكان التوفيق فقولهم يملك فسخها بلا رضى الاخر حيث علمه معناه رفع عقد

الشركة بالكلية وقولهم في تعليل هذه المسئلة ان احدهما لا يملك فسخها بلا رضى الاخر معناه رفعها بالنسبة الى المشترى
فقط وحاصله ان احدهما اذا اراد ان يشتري شيئا ويختص به ولا يكون على الشركة فلا بد من رضى صاحبه ولا يكفي علمه
بخلاف ما اذا فسخها بالكلية وهذا هو الحق لمن انصف من نفسه وفي الظهيرية ثلاثة نفر متفاوضون غاب احدهم
واراد الاخران ان يتناقضا ليس لهما ذلك بدون الغائب ولا ينتقض البعض دون البعض انتهى وفي المحيط يحلف احد
المتفاوضين بعد الفرقة ويضمن نصف جميع ما في يده اذا ظهرت المفاوضة بالبينة العادلة لانه امين جحد الامانة
فصار غاصبا وكذلك يحلف وارثه بعد موته باع احد المتفاوضين شيئا ثم افترقا والمشتري لا يعلم فلكل واحد
قبض المال كله والى ايهما دفع برئ وان علم بالفرقة لم يدفع الا الى العاقد ولو دفع الى شريكه لا يبرأ عن نصيب العاقد
وكذا لو وجد به عيبا لا يخاصم الا العاقد البائع ولو رد عليه بالعيب قبل الافتراق وحكم عليه بالثمن ثم افترقا فالذي
يأخذ بالثمن ايهما شاء ولو استحق العبد قبل الفرقة وقبل نقد الثمن له ان يأخذ ايهما شاء انتهى وفيه قبله ولو ابضع احدهما
رجلا فاشترى المستبضع بالبضاعة شيئا بعد تفرقهما فان علم بتفرقهما فالمشتري للمبضع خاصة وان لم يعلم فان كان
الثمن مدفوعا الى المستبضع نفذ الشراء عليهما وان لم يكن مدفوعا اليه فالمشتري للمبضع انتهى ولم يذكر المصنف حكمها
اذا جن احدهما وفي التاتارخانية سئل ابو بكر عن شريكين جن احدهما وعمل الاخر بالمال حتى ربح او وضع قال الشركة بينهما
قائمة الى ان يتم اطباق الجنون عليه فاذا قضى ذلك الوقت تنفسخ الشركة بينهما فاذا عمل بالمال بعد ذلك فالربح كله للعامل
والوضيعة عليه وهو كالغاصب لمال المجنون فيطيب له ربح ماله ولا يطيب له ما ربح من مال المجنون فيتصدق به انتهى
ثم **اعلم** ان الشريكين اذا اشتريا بالمال متاعا ثم ارادا القسمة فانه يقوم ذلك يوم اشترياه ويكون الربح بينهما على قدره
ولو اشتركا في العروض على ان لكل واحد حصة ماله فاشتريا بها متاعا ثم باعاه بالف درهم فانهما يقتسمان الدراهم
على قيمة العروض يوم اشترياه كذا في الينابيع ولم يذكر المصنف حكم اختلافهما ولا بأس ببيانه تتميما للفائدة وفي الظهيرية
ادعى انه شاركه مفاوضة والمال في يد الجاحد فالقول للجاحد والبينة على المدعي فان اقامها فان شهدوا انه مفاوض
وان المال الذي في يده بينهما او من شركتهما قبلت وقضى به بينهما وان شهدوا انه مفاوضة فقط ذكر السرخسي قبولها
وذكر خواهر زاده قبولها ان شهدوا في مجلس الدعوى وان بعدما تفرقا لا يقضى ما لم يشهدوا انه بينهما نصفان
او انه من شركتهما او نية الجاحد ان المال كان في يده يومئذ ثم اذا قضى به بينهما فادعى ذو اليد شيئا مما في يده لنفسه
ميراثا او هبة او صدقة من جهة غير المدعي فان كان شهود مدعي المفاوضة شهدوا انه مفاوضة وان المال بينهما
نصفان او شهدوا انه مفاوضة وان المال من شركتهما فلا تسمع دعواه ولا تقبل بينته وان شهدوا انه مفاوضة
ولم يذكروا قبلت عند محمد خلافا لابي يوسف ولو ادعى شيئا مما في يده بطريق التلقي من المدعي فتسمع وتقبل مطلقا
واذا افترق المتفاوضان ثم ادعى احدهما ان شركته كانت بالنصف وادعى الاخر بالثلث وقد اتفقا على المفاوضة
فجميع المال بينهما نصفان وهذا ظاهر وتمامه فيها **قوله** ولم يزك مال الاخر اي احدهما لانه ليس من جنس التجارة
فلا يكون وكيلا عنه في ادائها الا ان يأذن له **قوله** فان اذن كل واديا معا ضمنا ولو متعاقبا ضمن الثاني اي ان اذن
كل واحد منهما لصاحبه باداء الزكوة عنه فاديا معا ضمن كل واحد منهما نصيب صاحبه وان اديا على التعاقب
كان الثاني ضامنا للاول اطلقه فشمل ما اذا علم باداء صاحبه او لم يعلم في الوجهين وهذا عند الامام وعندهما
لا ضمان اذا لم يعلم وعلى هذا الاختلاف المأمور باداء الزكوة اذا تصدق على الفقير بعدما ادى الامر بنفسه لهما
انه مأمور بالتمليك من الفقير وقد اتى به فلا يضمن للموكل وهذا لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لتعلقه
بنية الموكل وانما يطلب منه ما في وسعه وصار كالمأمور بذبح دم الاحصار اذا ذبح بعدما زال الاحصار وحج الامر
لم يضمن المأمور علم او لا ولابي حنيفة انه مأمور باداء الزكوة والمؤدي لم يقع زكوة فصار مخالفا وهذا لان المقصود
من الامر اخراج النفس عن عهدة الواجب لان الظاهر انه لا يلتزم الضرر الا لدفع الضرر وهذا المقصود حصل باداء
الامر باداء المأمور عنه فصار معزولا علم او لم يعلم لانه عزل حكمي واما دم الاحصار فقد قيل انه على الخلاف
وقيل بينهما فرق ووجهه ان الدم ليس بواجب عليه وانه يمكنه ان يصبر حتى يزول الاحصار وفي مسئلتنا الاداء
واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا فيه دون دم الاحصار كذا في الهداية ونقل الولوالجي ان في بعض المواضع
لا يضمن عندهما وان علم باداء المالك ونص في زيادات العتابي ان عندهما لا يضمن علم باداءه او لم يعلم وهو الصحيح
عندهما كذا في فتح القدير **قوله** وان اذن احد المتفاوضين بشراء امة ليطأها ففعل فهي له بلا شيء عند

الامام وقالا يرجع عليه بنصف الثمن لانه ادى دينا عليه خاصة من مال المشترك فيرجع عليه صاحبه بنصيبه كما في شرآء
الطعام والكسوة لان الملك وقع له خاصة والثمن بمقابلة الملك وله ان الجارية دخلت في الشركة على البتات جريا على
مقتضى الشركة اذ هما لا يملكان تغييره فاشبه حال عدم الاذن غير ان الاذن يتضمن هبة نصيبه منه لان الوطي لا يحل
الا بالملك ولا وجه لاثباته بالبيع لما بينا انه يخالف مقتضى الشركة فاثبتناه بالهبة الثابتة في ضمن الاذن بخلاف الطعام
والكسوة لان ذلك مستثنى عنها للضرورة فيقع الملك له خاصة بنفس العقد فكان مؤديا دينا عليه من مال الشركة
وفي مسئلتنا قضى دينا عليهما وللبائع ان ياخذ بالثمن ايهما شاء بالاتفاق لانه دين وجب بسبب التجارة والمفاوضة تضمنت
الكفالة فصار كالطعام والكسوة قيد بالاذن لانه لو اشتراها للوطي بلا اذن كانت مشتركة لما قدمناه وقدمنا ان الكسوة
عند الاستبداد لا يكون اذنا فلا يكون له خاصة وقدمنا الفرق بينه وبين سكوت الموكل

كتاب الوقف

مناسبته للشركة باعتبار ان المقصود بكل منهما الانتفاع بما يزيد على اصل المال وله معنى لغوي وشرعي وسبب ومحل وشرائط
وركن واحكام ومحاسن وصفة فمعناه في اللغة الحبس قال في القاموس وقفا الدار حبسه كاوقفه وهذه ردية
انتهى واما معناه شرعا فما افاده بقوله حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة يعني عند ابي حنيفة وعندهما
هو حبس العين على حكم ملك الله تعالى وزاد في فتح القدير على كلام المصنف وصرف منفعتها على من احب قال لان الوقف
يصح لمن يحب من الاغنياء بلا قصد القربة وهو وان كان لا بد في اخره من القربة كشرط التابيد وهو بذلك كالفقراء ومصالح
المسجد لكنه يكون وقفا قبل انقراض الاغنياء بلا تصدق انتهى وقد يقال ان الوقف على الغني مجاز عن الهبة عند بعضهم
وصرح في الذخيرة بانه في التصدق على الغني نوع قربة دون قربة الفقير وعرفه شمس الائمة السرخسي بانه حبس المملوك عن التمليك
من الغير وسببه ارادة محبوب النفس في الدنيا ببر الاحيا وفي الاخرة بالتقرب الى رب الارباب جل وعز ومحله المال المتقوم
وشرائطه اهلية الواقف للتبرع من كونه حرا عاقلا بالغا وان يكون منجزا غير معلق فانه مما لا يصح تعليقه بالشرط فلو قال
ان قدم ولدي فداري صدقة موقوفة على المساكين فجاء ولده لا يصير وقفا وذكر في جامع الفصولين الوقف مما لا يصح تعليقه
بالشرط في رواية فاشار الى ان فيه روايتين وجزم بصحة اضافته وفي البزازية وتعليق الوقف بالشرط باطل وفي الخانية
ولو قال اذا جاء غد فارضي صدقة موقوفة او قال اذا ملكت هذه الارض فهي صدقة لا يجوز لانه تعليق والوقف لا يحتمل
التعليق بالخطر لانه لا يحلف به فلا يصح تعليقه كما لا يصح تعليق الهبة بخلاف النذر لانه يحلف به ويحتمل التعليق انتهى
فاذا جاء غد تعليق ووقفته غدا اضافة وقد بينا الفرق بينهما في شرحنا على المنار وفي لب الاصول ولو قال وقفته ان
ثم قال شيت كان باطلا للتعليق اما لو قال شئت وجعلتها صدقة يصح هذا الكلام المتصل بخلاف ما لو قال ان كانت هذه
الدار في ملكي فهي صدقة موقوفة فظهر انها كانت في ملكه وقت التكلم فانها تصير وقفا لانه تعليق على امر كائن وهو
تنجيز كذا في فتح القدير وسياتي تعليقه بالموت الخامس من شرائطه الملك وقت الوقف حتى لو غصب ارضا فوقفها ثم
اشتراها من مالكها ودفع ثمنها اليه او صالح على مال ودفعه اليه لا يكون وقفا لانه انما ملكها بعد ان وقفها هذا
على انه هو الواقف اما لو وقف ضيعة غيره على جهات فبلغ الغير فاجازه جاز بشرط الحكم والتسليم او عدمه على
الخلاف الذي سنذكره وهذا هو المراد بجواز وقف الفضولي فلو استحق الوقف بطل وكذا لو جاء شفيعها بعد وقف
المشتري وكذا لو وقف المريض المديون الذي احاط الدين بماله فانه يباع وينقض الوقف ولو وقف المبيع فاسدا بعد
القبض صح وعليه القيمة للبائع وكذا لو اتخذها مسجدا وكذا لو جعلها مسجدا وجاء شفيعها نقض المسجدية ولو وقفه
المشتري قبل القبض ان نقد الثمن جاز الوقف والا فهو موقوف ولو اشترى ارضا فوقفها ثم جاء مستحق واستحقها واجاز
البيع بطل الوقف في قول محمد الكل في الخانية ولو وهبت له ارض هبة فاسدة فقبضها ثم وقفها صح وعليه قيمتها
ولو اشترى ارضا فوقفها ثم اطلع على عيب رجع بالنقصان ولا يلزمه ان يشتري بدلا لعدم دخول نقصان العيب
في الوقف كذا في الاسعاف وفي الذخيرة لو اشترى على ان البائع بالخيار فيها فوقفها ثم اجاز البائع البيع لم يجز الوقف
انتهى ويتفرع على اشتراط الملك انه لا يجوز وقف الاقطاعات الا اذا كان الارض مواتا فاقطعها الامام رجلا
او كانت ملكا للامام فاقطعها رجلا وانه لا يجوز وقف ارض الحوز للامام لانه ليس بمالكها وانما في البنانية
ولا المالكها قال وتفسير ارض الحوز ارض عجز صاحبها عن زراعتها واداء خراجها فدفعها الى الامام لتكون منافعها
جبرا للخراج انتهى وتمامه في الخصاف وذكر ايضا ان الموهوب له لا يصح وقفه قبل القبض ولو قبض بعده والوصي
له كذلك قبل الموت السادس المجهول عدم الجهالة فلو وقف من ارضه شيئا ولم يسمه كان باطلا لان الشيء يتناول القليل
والكثير ولو بين بعد ذلك ربما يبين شيئا قليلا لا يوقف عادة فلو وقف جميع حصته من هذه الدار او الارض ولم
يسم السهام جاز استحسانا كذا في الاسعاف ولو وقف هذه الارض او هذه الارض وبين وجه الصرف كان باطلا
لمكان الجهالة ولو قال جعلت نصيبي من هذه الدار وقفا وهو ثلث جميع الدار فاذا هي النصف كان الكل وقفا
وتمامه في الخانية السابع عدم الحجر على الواقف لسفه او دين كذا اطلقه الخصاف وينبغي انه اذا وقفها في الحجر للسفه
على نفسه ثم لجهة لا تنقطع ان يصح على قول ابي يوسف وهو الصحيح عند المحققين وعند الكل اذا حكم به حاكم كذا في فتح
القدير وهو مدفوع بان الوقف تبرع وهو ليس من اهله الثامن ان لا يذكر مع الوقف اشتراط بيعه فلو وقف بشرط ان يبيعها
ويصرف ثمنها الى حاجته لا يصح الوقف في المختار كذا في البزازية وهو قول هلال والخصاف وجوزه يوسف بن خالد
السمتي الحاقا للوقف بالعتق واما اشتراط الاستبدال فلا يبطله كما سياتي في محله التاسع ان لا يلحق به خيار شرط فلو وقف
على انه بالخيار لم يصح عند محمد معلوما كان الوقت او مجهولا واختاره هلال وقال ابو يوسف ان كان الوقت معلوما
جاز الوقف والشرط كالبيع والا بطل الوقف وصحح السمتي مطلقا وابطل الشرط وظاهر ما في الخانية انه لو جعل
داره مسجدا على انه بالخيار صح الوقف وبطل الشرط بلا خلاف وقال الفقيه ابو جعفر ينبغي على قول ابي يوسف فيما
اذا كان الوقت مجهولا ان يصح الوقف ويبطل الشرط العاشر ان لا يكون موقتا قال الخصاف لو وقف داره يوما او شهرا
لا يجوز لانه لم يجعله مؤبدا وكذا لو قال على فلان سنة كان باطلا وفصل هلال بين ان يشترط رجوعها اليه بعد الوقت
فيبطل الوقف او لا فلا وظاهر ما في الخانية اعتماده الحادي عشر ان يكون للواقف ملة فلا يصح وقف المرتد ان قتل او مات
على ردته وان اسلم صح ويبطل وقف المسلم ان ارتد ويصير ميراثا سواء قتل على ردته او مات او عاد الى الاسلام الا ان
عاد الوقف بعد عوده الى الاسلام كما اوضحه الخصاف اخر الكتاب ويصح وقف المرتدة لانها لا تقتل واما الاسلام
فليس من شرطه فصح وقف الذمي بشرط كونه قربة عندنا وعندهم كالوقف على اولاده او على الفقراء او على فقراء اهل
الذمة فان عم جاز الصرف الى كل فقير مسلم او كافر وان خصص فقراء اهل الذمة اعتبر شرطه كما نص عليه الخصاف
كالمعتزلي اذا خصص الاعتزال ولو شرط ان من اسلم من ولده اخرج اعتبر شرطه ايضا كشرط المعتزلي ان من صار
سنيا اخرج وليس هذا من قبيل اشتراط المعصية لان التصدق على الكافر غير الحربي قربة ولو وقف على بيعة فاذا
خربت كانت للفقراء لم يصح وكان ميراثا كالوقف على الحج والعمرة لانه ليس بقربة عندهم بخلاف ما لو وقف على مسجد
بيت المقدس فانه صحيح لانه قربة عندنا وعندهم وفي القنية وقف المجوسي ضيعة على فقراء المجوس لا يجوز ثم رقم بعد
بحرف الطاء مجوسي وقف ارضه على اولاده واولاد اولاده ما تناسلوا ومن بعده على فقراء اليهود او المجوس يجوز قال
رضي الله عنه فينبغي ان يجوز على فقراء المجوس ابتداء انتهى وفي الحاوي وقف المجوسي على بيت النار واليهودي والنصراني
على البيعة والكنيسة باطل اذا كان في عهد الاسلام وما كان في عهد الجاهلية مختلف فيه والاصح انه اذا دخل
في عهد عقد الذمة لا يتعرض انتهى ثم اعلم انه لا يشترط لصحته عدم تعلق حق الغير به فلو وقف ما في اجارة
الغير صح ولا تبطل الاجارة فاذا انقضت او مات احدهما صرف الى جهات الوقف واما وقف المرهونة فان افتكه
او مات عن وفاء عاد الى الجهة وان مات عن غير وفاء بيع وبطل الوقف كذا في فتح القدير وسكت عن حكمه حال الحياة
لو كان معسرا وفي الاسعاف لو وقف المرهون بعد تسليمه اجبره القاضي على دفع ما عليه ان كان موسرا وان كان
معسرا ابطل الوقف وباعه فيما عليه انتهى وهكذا في الذخيرة والمحيط واما شرطه الخاص فخروجه عن الملك
عند الامام في الاضافة الى ما بعد الموت وهو الوصية او الحقه حكم به وعند ابي يوسف لا يشترط شيء سوى كون
المحل قابلا له من كونه عقارا او دارا وعند محمد ذلك مع كونه مؤبدا مفروزا غير مشاع فيما يحتمل القسمة وسلم
الى متول وسياتي ان اكثرهم افتى بقول محمد وان بعضهم افتى بقول ابي يوسف وما افتى احد بقول الامام واما ركنه
فالالفاظ الخاصة الدالة عليه وهي ستة وعشرون لفظا الاول ارضي هذه صدقة موقوفة مؤبدة على
المساكين ولا خلاف فيه الثاني صدقة موقوفة فهلال وابو يوسف وغيرهما على صحته لانه لما ذكر صدقة عرف مصرفه
وانتفى بقوله موقوفة احتمال كونه نذرا الثالث حبيس صدقة محرمة وهما كالثاني الخامس موقوفة فقط لا يصح
الا عند ابي يوسف فانه يجعلها بمجرد هذا اللفظ وقفا على الفقراء واذا كان مفيدا لخصوص المصرف اعني الفقراء
لزم كونه مؤبدا لان جهة الفقراء لا تنقطع قال الصدر الشهيد ومشايخ بلخ يفتون بقول ابي يوسف ونحن نفتي

الرابع صدقة

بقوله ايضا لمكان العرف وبهذا يندفع رد هلال قول ابي يوسف بان الوقف يكون على الغني والفقير ولم يبين فيبطل لان
العرف اذا كان يصرفه للفقراء كان كالتنصيص عليهم السادس موقوفة على الفقراء صح عند هلال ايضا لزوال الاحتمال
بالتنصيص على الفقراء السابع محبوسة الثامن حبس وهما باطلان ولو كان في حبس مثل هذا العرف يجب ان يكون كقوله
موقوفة التاسع لو قال هي للسبيل ان تعارفوه وقفا موبدا للفقراء كان كذلك والا سئل فان قال اردت الوقف صار
وقفا لانه محتمل لفظه او قال اردت معنى صدقة فهو نذر فيتصدق بها او بثمنها وان لم ينو كانت ميراثا ذكره في النوازل
العاشر جعلتها للفقراء ان تعارفوه وقفا عمل به فان اراد الوقف فهي وقف وان اراد الصدقة فهي نذر وهنا عند عدم
النية لانه ادنى فاثباته به عند الاحتمال اولى واعترضه في فتاوى الخاصي بانه لا فرق بينهما وقد ذكر في احدهما ان لم تكن له نية
يكون ميراثا ولا يخفى ان كونه ميراثا لا ينافي كونه نذرا لان المنذور به اذا مات الناذر ولم يوف بنذره يكون ميراثا
الا انه اقتصر على تمام التفصيل في احداهما والا فلا شك ان في كل منهما اذا لم تكن له نية يكون نذرا فان مات ولم يتصدق
به ولا بقيمته يكون ميراثا الحادي عشر محرمة الثاني عشر وقف وهو صحيح وهي معروفة عند اهل الحجاز الثالث عشر
حبس موقوفة وهو كالاقتصار على موقوفة الرابع عشر جعلت منزلي كرمي وقفا صار وقفا فيه ثمره او لا الخامس عشر
جعلت غلته وقفا كذلك الخامس عشر موقوفة لله بمنزلة صدقة موقوفة الكل في فتح القدير وجزم في البزازية
بصحة الوقف بقوله وقفا او موقوفة السادس عشر صدقة فقط كانت صدقة فان لم يتصدق وحتى مات كانت ميراثا
كذا في الخصاف السابع عشر هذه موقوفة على وجه الخير او على وجه البر يكون وقفا على الفقراء الثامن عشر صدقة
موقوفة في الحج عني او العمرة عني يصح الوقف وان لم يقل عني لا يصح التاسع عشر صدقة لا تباع يكون نذرا بالصدقة
لا وقفا ولو زاد ولا توهب ولا تورث صارت وقفا على المساكين والثلاثة في الاسعاف العشرون اشتروا من غلة
داري هذه كل شهر بعشرة دراهم خبزا وفرقوا على المساكين صارت الدار وقفا الحادي والعشرون هذه بعد وفاتي
صدقة يتصدق بعينها او تباع ويتصدق بثمنها ذكرهما في الذخيرة الثاني والعشرون اوصى ان يوقف ثلث ماله
جاز عند ابي يوسف ويكون للفقراء وعندهما لا يجوز الا ان يقول لله ابدا كذا في التاتارخانية الثالث والعشرون
هذا الدكان موقوف بعد موتي او مسبل ولم يعين مصرفا لا يصح الرابع والعشرون داري هذه مسبلة الى المسجد
بعد موتي يصح ان خرجت من الثلث وعين المسجد والا فلا الخامس والعشرون سبلت هذه الدار في وجه امام مسجد
كذا عن جهة صلواتي وصياماتي تصير وقفا وان لم يقع عنهما والثلاثة في القنية السادس والعشرون تجري
لدهن سراج المسجد ولم يزد عليه صار نذرا لا وقفا على المسجد كما قال وليس للمتولي ان يصرفه الى غير الدهن كذا في المحيط
السابع والعشرون ذكر قاضي خان من كتاب الوصايا رجل قال ثلث مالي وقف ولم يزد على ذلك قال ابو نصر ان كان
ماله نقدا فهذا القول باطل بمنزلة قوله هذه الدراهم وقف وان كان ماله ضياعا تصير وقفا على الفقراء انتهى
واما حكمه فما ذكر في تعريفه من انه حبس العين عن التمليك والتصدق بالمنفعة وسياتي بقية احكامه ومحاسنه
ظاهرة وهي الانتفاع الدار الباقي على طبقات المحبوبين من الذرية والمحتاجين من الاحياء والاموات لما فيه من ادامة
العمل الصالح كما في الحديث المعروف اذا مات ابن ادم وفي فتاوى قاضي خان رجل جاء الى فقيه وقال اني اريد ان
اصرف مالي الى الخير عتق العبيد افضل ام اتخاذ الرباط للعامة قال بعضهم الرباط افضل وقال الفقيه ابو
الليث ان جعل الرباط مستغلا يصرف الى عمارة الرباط فالرباط افضل وان لم يجعل للرباط مستغلا فالاعتاق افضل
ولو تصدق بهذا المال على المحتاجين فذاك افضل من الاعتاق انتهى وفي البزازية وقف الضيعة افضل من بيعها
والتصدق بثمنها انتهى وصفته ان يكون مباحا وقربة وفرضا فالاول بلا قصد القربة ولذا يصح من الكافر
ولا ثواب له والثاني مع قصدها من المسلم والثالث المنذور كما لو قال ان قدم فلان ولدي فعلي ان اقف هذه
الدار على ابن السبيل فقدم فهو نذر يجب الوفاء به فان وقفه على ولده وغيره ممن لا يجوز دفع زكوته اليهم جاز في
الحكم ونذره باق وان وقفه على غيرهم سقط وانما صح النذر به لان من جنسه واجبا فانه يجب ان يتخذ الامام
للمسلمين وقفا مسجدا من بيت المال او من مالهم ان لم يكن لهم مال كما في فتح القدير قوله والملك يزول بالقضا
لا الى مالك اي ملك العين الموقوفة يزول عن ملك المالك بقضاء القاضي بلزوم الوقف من غير ان ينتقل
الى ملك احد وهذا اعني اللزوم بالقضاء متفق عليه لانه قضاء في محل الاجتهاد فينفذ وفي الخانية وطريق
القضاء ان يسلم الواقف ما وقفه للمتولي ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعلة عدم اللزوم ويختصما الى القاضي

فيقضي

فيقضي القاضي باللزوم انتهى وانما يحتاج الى الدعوى عند البعض والصحيح ان الشهادة بالوقف بدون الدعوى مقبولة
ولذا قالوا لو باع ثم ادعى الوقفية لا يمنع دعواه التناقض ولا يحلف فان برهن تقبل قال في البزازية لا لصحة الدعوى
بل لان البرهان يقبل عليه بلا دعوى كالشهادة على عتق الامة في المختار ولا تسمع الدعوى من غير المتولي وعليه الفتوى
انتهى ولذا قال في المحيط ولو قضي بالوقفية بالشهادة القائمة على الوقف من غير دعوى يصح لان حكمه هو التصدق
بالغلة وهو حق الله تعالى وفي حقوق الله تعالى يصح القضاء بالشهادة من غير دعوى انتهى وقيد بالقضاء لانهما لو
حكما رجلا ليحكم بينهما باللزوم لو اختلفوا فيه والصحيح ان حكم الحكم لا يرفع الخلاف وللقاضي ان يبطله كذا في
الخانية وهل القضاء به على الناس كافة كالحرية او لا قال قاضي خان ارض في يد رجل ادعى رجل انها وقف وبين شرائط
الوقف وقضى القاضي بالوقف ثم جاء اخر وادعى انه ملك قالوا تقبل بينة المدعي لان القضاء بالوقف بمنزلة استحقاق
الملك وليس بمنزلة التحرير الا ترى انه لو جمع بين وقف وملك وباعهما صفقة واحدة جاز بيع الملك ولو جمع بين حر وعبد
وباعهما صفقة واحدة لا يجوز بيع العبد فكان القضاء بالوقف بمنزلة القضاء بالملك وفي الملك القضاء يقتصر على
المقضي عليه وعلى من تلقى الملك منه ولا يتعدى الى الغير فكذلك في الوقف انتهى ذكره في باب ما يبطل دعوى المدعي
وعزاه في الخلاصة الى الفتاوى الصغرى ثم قال بخلاف العبد اذا ادعى العتق على انسان وقضى القاضي بالعتق
ثم ادعى رجل ان هذا العبد ملكه لا تسمع لان القضاء بالعتق قضاء على جميع الناس بخلاف الوقف قال الصدر الشهيد
لم ار لهذا رواية لكن سمعت فتوى السيد الامام ابي شجاع على هذا وفي فوائد شمس الائمة الحلواني وركن الاسلام علي السغدي
ان الوقف كالعتق في عدم سماع الدعوى بعد قضاء القاضي بالوقفية لان الوقف بعدما صح بشرائطه لا يبطل الا في مواضع
مخصوصة وهكذا في النوازل انتهى وذكر القولين في جامع الفصولين وهل تقدم الخارج على ذي اليد ولا ترجح للوقف
على الملك او لا قال في جامع الفصولين ومتول ذو يد لو برهن على الوقف فبرهن الخارج على الملك يحكم بالملك للخارج
فلو برهن المتولي بعده على الوقف لا يسمع لان المتولي صار مقضيا عليه مع من يدعي تلقي الوقف من جهته وهذا عندهما
وعند ابي حنيفة تقبل بينة ذي اليد على الوقف ولا تقبل بينة الخارج على الملك كمن ادعى قنا وقال ذو اليد هو ملكي
وحررته فانه تقضي ببينة ذي اليد وفاقا وبقولهما يفتى انتهى فقد علمت ان المفتى به تقديم الخارج وفيه ادعى وقفية
في دار بيد متول يقول وقفه زيد على مسجد كذا وحكم به للمدعي فلو ادعى متول اخر على هذا المدعي انه وقف على مسجد كذا من
جهة بكر تقبل اذ المقضي عليه هو زيد الواقف لا مطلق الواقف انتهى والحاصل ان القضاء بالوقفية ليس قضاء
على الكافة على المعتمد فتسمع الدعوى من غير المقضي عليه واما القضاء بالحرية فقضاء على الكافة فلا تسمع الدعوى
بعده بالملك لاحد ولا فرق بين الحرية الاصلية والعارضة بالاعتاق بان شهدوا باعتاقه وهو يملكه صرح به
قاضي خان واما القضاء فليس على الكافة بلا شبهة وفي الفتاوى الصغرى من فصل دعوى النكاح اذا قضى القاضي
لانسان بنكاح امرأة او بنسب او بولاء عتاقة ثم ادعاه الاخر لا تسمع انتهى فعلى هذا القضاء الذي يكون على الكافة
في اربعة اشياء وسياتي تمامه ان شاء الله تعالى في الدعوى وفي القنية دار في يد رجل اقام رجل بينة انها وقف عليه
واقام قيم المسجد بينة انها وقف المسجد فان ارخا فهي للسابق منهما وان لم يؤرخا فهي بينهما نصفان انتهى وقد ذكر المصنف
للزومه طريقا واحدة وهي القضاء فظاهره انه لا يلزم لو علقه بموته قال في الهداية قال في الكتاب لا يزول الملك
عن الواقف حتى يحكم به الحاكم او يعلقه بموته وهذا في حكم الحاكم صحيح لانه قضاء في فصل مجتهد فيه اما في تعليقه
بالموت فالصحيح انه لا يزول ملكه الا انه يتصدق بمنافعه مؤبدا فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم
انتهى والحاصل انه اذا علقه بموته كما اذا قال اذا مت فقد وقفت داري على كذا فالصحيح انه وصية لازمة لكن لم
تخرج عن ملكه فلا يتصور التصرف فيه ببيع ونحوه بعد موته لما يلزم من ابطال الوصية وله ان يرجع قبل موته
كسائر الوصايا وانما يلزم بعد موته واما لو لم يكن وقفا لما قدمنا من انه لا يقبل التعليق بالشرط ولذا اذا قال اذا مت
من مرضي هذا فقد وقفت ارضي على كذا فمات فلم تصر وقفا وله ان يبيعها قبل الموت بخلاف ما اذا قال اذا مت فاجعلوها
وقفا فانه يجوز لانه تعليق التوكيل لا تعليق الوقف نفسه وهذا لان الوقف بمنزلة تمليك الهبة من الموقوف
عليه والتمليكات غير الوصية لا تتعلق بالخطر ونص محمد في السير الكبير ان الوقف اذا اضيف الى ما بعد الموت
يكون باطلا ايضا عند ابي حنيفة وعلى ما عرف بان صحته اذا اضيف الى ما بعد الموت يكون باعتباره وصية وفي
المحيط لو قال ان مت من مرضي هذا فقد وقفت ارضي هذه لا يصح الوقف برئ او مات لانه تعليق وفي الخانية لو قال

ارضي بعد موتي موقوفة سنة جاز وتصير الارض موقوفة ابدا لانه في معنى الوصية بخلاف ما اذا لم يضفه الى ما بعد
الموت بان قال ارضي موقوفة سنة لان ذلك ليس بوصية بل هو محض تعليق او اضافة فالحاصل انه على قول هلال اذا شرط
في الوقف شرطا يمنع التابيد لا يصح الوقف انتهى وفي التبيين لو علق الوقف بموته ثم مات صح ويلزم اذا خرج من الثلث لان
الوصية بالمعدوم جائزة كالوصية بالمنافع ويكون ملك الميت باقيا فيه حكما يتصدق منه دائما وان لم يخرج من الثلث
يجوز بقدر الثلث ويبقى الباقي الى ان يظهر له مال او يجيز الورثة فان لم يظهر له مال ولم يجز الورثة تقسم الغلة بينهم
اثلاثا ثلثه للوقف وثلثاه للورثة انتهى قال الامام السرخسي اذا خاف الواقف ابطال وقفه فللتحرز عنه طريقان
احدهما القضاء والثاني ان يذكر الواقف بعد الوقف والتسليم فان ابطله قاض بوجه من الوجوه فهذه الارض
باصلها وجميع ما فيها وصية من فلان الواقف تباع فيتصدق بثمنها على الفقراء ومتى فعل فيبرم الوقف لان احدا
من الورثة لا يسعى في ابطاله لان سعيه حينئذ يعرى عن الفائدة للزوم التصدق بها او بثمنها قال شمس الائمة والذي
جرى الرسم به في زماننا انهم يكتبون اقرار الواقف ان قاضيا من قضاة المسلمين قضى بلزوم هذا الوقف فليس ذاك بشيء ولا
يحصل به المقصود لان اقراره لا يصير حجة على القاضي الذي يريد ابطاله ولو لم يكن القاضي قضى بلزوم الوقف فاقراره
يكون كذبا محضا لا رخصة في الكذب وبه لا يتم المقصود ومن المتاخرين من مشايخنا من قال اذا كتب في اخر الصك
وقد قضى بصحة هذا الوقف ولزومه قاض من قضاة المسلمين ولم يسم القاضي يجوز تمسك هذا القائل بقول محمد
في الكتاب اذا خاف الواقف ان يبطله القاضي فانه يكتب في صك الوقف ان حاكما من الحكام قضى بلزوم هذا الوقف ولم
يذكر الكاتب اسم القاضي ونسبه ومتى علم بانتزاع الوقف يصير القاضي في ذلك الزمان معلوما كذا في الظهيرية وقيد
زوال الملك بالقضاء ليفيد عدمه قبله وهو قول الامام لكن قيل لا يجوز الوقف عنده اصلا كما صرح به في الاصل
لان المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يصح والاصح انه جائز عنده الا انه غير لازم بمنزلة العارية
كذا في الهداية وغيرها وفي فتح القدير واذا لم يزل عند ابي حنيفة قبل حكم الحاكم يكون موجبا القول المذكور حبس
العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة ولفظ حبس الى اخره لا معنى له لان بيعه متى شاء وملكه مستمر فيه كما لو
تصدق بالمنفعة فلم يحدث الواقف الا مشية التصدق بمنفعته وله ان يترك ذلك متى شاء وهذا القدر كان ثابتا
قبل الوقف بلا ذكر لفظ الوقف فلم يفد الوقف شيئا وهذا معنى ما ذكر في المبسوط من قوله كان ابو حنيفة لا يجيز
الوقف وحينئذ فقول من اخذ بظاهر هذا اللفظ فقال الوقف عند ابي حنيفة لا يجوز صحيح لانه ظهر انه لم يثبت
به قبل الحكم حكم لم يكن واذا لم يكن له اثر زائد على ما كان قبله كان كالمعدوم والجواز والنفاذ والصحة فرع
اعتبار الوجود ومعلوم ان قوله لا يجوز ولا يجيز ليس المراد اللفظ بلفظ الوقف بل لا يجيز الاحكام التي ذكر غيره
انها احكام ذلك الوقف فلا خلاف واذا قال ابو حنيفة لا يجوز الوقف اي لا يثبت الاحكام التي ذكرت له الا ان يحكم
به حاكم وقوله بمنزلة العارية لانه ليس حقيقة العارية لانه ان لم يسلمه الى غيره فظاهر وان اخرجه الى غيره
فذلك الغير ليس هو المستوفي لمنافعه انتهى وفيه نظر لان قوله لم يفد الوقف شيئا غير صحيح لانه يصح الحكم به ولولا
صحة الوقف لم يصح الحكم به ويحل للفقير ان ياكل منه ولولا صحته لم يحل ويثاب الواقف عليه ولولا صحته ما اثيب
فكيف يقال لم يفد شيئا وفي البزازية معنى الجواز جواز صرف الغلة الى تلك الجهة انتهى ويتبع شرطه ويصح نصب
المتولي عليه فاذا ثبتت هذه الاحكام كيف يقال لم يفد شيئا او انه لم يثبت به حكم لم يكن وقوله من اخذ بظاهر اللفظ
الى اخره ليس بصحيح لان ظاهره عدم الصحة ولم يقل به احد والا لم يكن لا يصح الحكم به ولذا رد شمس الائمة على من ظن
انه غير جائز عنده اخذا من ظاهر المبسوط قال وانما المراد انه غير لازم كما في الظهيرية والحاصل انه لا خلاف في
صحته وانما الخلاف في لزومه فقال بعدمه وقالا به فلا يباع ولا يورث ولفظ الوقف ينتظمهما والترجيح بالدليل
وقد اكثر الخصاف من الاستدلال لهما بوقف النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وقد استبعد محمد قول ابي حنيفة
في الكتاب لهذا وسماه تحكما على الناس من غير حجة وقال ما اخذ الناس بقول ابي حنيفة واصحابه الا لتركهم التحكم على الناس
ولو جاز تقليد ابي حنيفة في هذا لكان من مضى قبل ابي حنيفة مثل الحسن البصري وابرهيم النخعي احرى ان يقلد
ولم يحمد محمد على ما قال بسبب استاذه وقيل بسبب ذلك انقطع خاطره فلم يتمكن من تفريع مسائل الوقف كالخصاف
وهلال ولو كان ابو حنيفة في الاحياء حين ما قال لم يعلمه فانه كما قال مالك في ابي حنيفة رايته رجلا لو قال
هذه الاسطوانة من ذهب لدل عليه ولكن كل مجرى الحال يسر كذا في الظهيرية والحاصل ان المشايخ رجحوا قولهما فالو

الفتوى عليه وفي فتح القدير انه الحق ولم يبعد ان يكون اجماع الصحابة ومن بعدهم متوارثا على خلاف قوله وفي الهداية
ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية بعد الموت والصحيح انه لا يلزم عند ابي حنيفة وعندهما
يلزم الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال انتهى وفي الظهيرية امراة وقفت منزلا في مرضها
على بناتها ثم من بعدهن على اولادهن واولاد اولادهن ابدا ما تناسلوا فاذا انقرضوا فللفقراء ثم ماتت من مرضها
وخلفت من الورثة بنتين والاخت لاب والاخت لا ترضى بما صنعت ولا مال لها سوى المنزل جاز الوقف في الثلث
ولم يجز في الثلثين فيقسم الثلثان بين الورثة على قدر سهامهم ويوقف الثلث فما خرج من غلته قسم بين الورثة
كلهم على قدر سهامهم ما عاشت البنتان فاذا ماتتا صرفت الغلة الى اولادهما واولاد اولادهما كما شرطت الواقفة لا حق
للورثة في ذلك رجل وقف دارا له في مرضه على ثلاث بنات له وليس له وارث غيرهن قال الثلث من الدار وقف والثلثان
مطلق لهن يصنعن بهما ما شئن قال الفقيه ابو الليث هذا اذا لم يجزن اما اذا اجزن صار الكل وقفا عليهن انتهى
والحاصل ان المريض اذا وقف على بعض ورثته ثم من بعدهم على اولادهم ثم على الفقراء فان اجاز الوارث الاخر كان الكل
وقفا واتبع الشرط والا كان الثلثان ملكا بين الورثة والثلث وقفا مع ان الوصية للبعض لا تنفذ في شيء لانه لم
يتمحض للوارث لانه بعده لغيره فاعتبر الغير بالنظر الى الثلث واعتبر الوارث بالنظر الى غلة الثلث الذي
صار وقفا فلا يتبع الشرط ما دام الوارث حيا وانما تقسم غلة الثلث بين الورثة على فرائض الله تعالى فاذا انقرض
الوارث الموقوف عليه اعتبر شرطه في غلة الثلث وان وقف على غير الورثة ولم يجيزوا كان الثلث وقفا واعتبر شرطه
فيه والثلثان ملك فلو باع الوارث الثلثين قبل ظهور مال اخر ثم ظهر لم يبطل البيع ويغرم القيمة فيشتري بها
ارضا فيجعل وقفا على جهة الاول كذا في البزازية وفيها قال ارضي صدقة موقوفة على بني فلان فان مات فعلى ولدي
وولد ولدي ونسلي ولم يجز الورثة فهي ارث بين كل الورثة ما دام الابن الموقوف عليه حيا فان مات صارت كلها للنسل
انتهى وهي عبارة غير صحيحة لما قدمنا عن الظهيرية ان الثلثين ملك والثلث وقف وان غلة الثلث تقسم على الورثة
ما دام الوارث الموقوف عليه حيا ويدل عليه ايضا ما ذكره في البزازية بعده وقف ارضه في مرضه على ولده وولد
ولده ولا مال له سواه فثلثها وقف على ولد الولد بلا توقف على اجازة الورثة والثلثان للورثة ان لم يجيزوا وان
اجازوا كان بين الصلبي وولد الولد على السوية وقف ارضه في مرضه وهو يخرج من الثلث فتلف المال قبل موته
وصار لا يخرج من الثلث وتلف المال بعد موته قبل ان يصل الى الورثة فثلثها وقف وثلثاها للورثة وقف ارضه
في مرضه على بعض ورثته فان اجاز الورثة فهو كما قالوا في الوصية لبعض ورثته والا فان كان يخرج من الثلث صار
الارض وقفا وان لم يخرج فبقدر ما خرج من الثلث يصير وقفا ثم تقسم جميع غلة الارض ما جاز فيه الوقف وما لم
يجز على فرائض الله تعالى ما دام الموقوف عليه او احدهم في الاحياء فاذا انقرضوا كلهم تصرف غلة الارض الى الفقراء
ان لم يعرض الواقف الى واحد من ورثته ولو مات احدهم من الموقوف عليهم من الورثة وبقي الاخرون فان الميت في
قسمة الغلة ما دام الموقوف عليهم احياء يجعل كانه حي فيقسم ثم يجعل سهمه ميراثا لورثته الذين لا حصة لهم من الوقف
انتهى وفي المحيط وقف المريض على اربعة اوجه الاول ان يقف على الفقراء فان خرج من الثلث جاز في الجميع والا
فان اجاز الورثة جاز في الكل والا جاز في الثلث الثاني لو وقف على وارث بعينه ولم يخرج من الثلث فان لم يجيزوا
جاز في الثلث وذكر هلال والخصاف تقسم جميع غلة الارض بين الورثة على فرائض الله ولا يعطى للفقراء شيء ما دام
الموقوف عليه حيا فاذا مات صرف للفقراء فان كان يخرج من الثلث يكون الكل للفقراء والا فبقدر ما يخرج من
الثلث لان هذا وقف على الفقراء بعد موت الوارث لا قبله فما دام الوارث حيا لا يكون وقفا على الفقراء فلا يكون
لهم حق في تلك الغلة والوصية للوارث قد بطلت فيقسم الكل بينهم بالسوية وقال بعضهم يعطى حصة الوقف
من الغلة للفقراء للحال ولا يكون للورثة منها شيء لان الوقف حصل على الفقراء للحال لان هذا الوقف وصية
بالغلة للوارث فاذا لم يجز الباقون بطلت الوصية للوارث فبقي هذا وقفا على الفقراء فاما اذا اجاز الورثة
قيل يكون حصة الوقف للفقراء للحال وقيل مقدار الثلث للفقراء وما وراء الثلث للموقوف عليه ما دام حيا
فاذا مات رجع الى الورثة والثالث لو وقف على المحتاجين من ولده ونسله ثم على الفقراء فان كان الاولاد والنسل
كلهم اغنياء فالغلة للفقراء وان كانوا كلهم فقراء وكان في كل فريق بعضهم فقراء فانه تقسم الغلة بينهم وبين الفقراء
الفريقين بالسوية فما اصاب الفقراء من اولاد الصلب قسم بين الاغنياء والفقراء على فرائض الله تعالى وما اصاب

الفقراء من النسل قسم بينهم بالسوية دون الاغنيا منهم وان كانوا اولاد الصلب كلهم اغنيا ونسله فقرا فالغلة كلها
للنسل بينهم بالسوية وان كان ذلك على العكس او بعض اولاد الصلب فقرا فالغلة كلها لاولاد الصلب تقسم بينهم
على فرايض الله تعالى لان ما اصاب النسل اصابوا على سبيل الوصية لانهم لا يكونوا ورثة فيكون بينهم بالسوية
وما اصاب الاولاد بطريق الارث اذ لا وصية للوارث فيكون بينهم على قدر مواريثهم والرابع لو اوصى بان توقف
ارضه بعد موته على فقراء المسلمين فان خرجت من الثلث ولم تخرج ولكن اجازت الورثة فانها توقف كلها وان لم تجيزوا فقدر
الثلث توقف اعتبارا للبعض بالكل وان خرجت كلها من ثلثه وفيها نخيل فاثمرت بعد الموت قبل وقف الارض دخلت الثمرة
في الوقف لانها خرجت من اصل مشغول بحق الموقوف عليهم وان اثمرت قبل الموت فتلك الثمرة تكون ميراثا انتهى وتمامه في
الاسعاف مع بيان حكم اقرار المريض بالوقف قوله ولا يتم حتى يقبض ويفرز ويجعل آخره لجهة لا تنقطع بيان
لشرايطه الخاصة على قول محمد وقد مشى المؤلف ولا على قول ابي حنيفة من عدم لزومه الا بالقضا وثانيا في الشرايط على
قول محمد وهو مما لا ينبغي لان الفتوى على قولهما في لزومه بلا قضا كما قدمنا واذا لزم عندهما فانه يلزم بمجرد القول عند
ابي يوسف بمنزلة الاعتاق بجامع اسقاط الملك وعند محمد لا بد من التسليم والافراز والتابيد اما الاول فلان حق
الله تعالى انما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد لان التمليك من الله تعالى انما يثبت فيه في ضمن التسليم الى العبد
لان التمليك من الله تعالى وهو مالك الاشيا لا يتحقق مقصودا وقد يكون تبعا لغيره فاخذ حكمه فنزل منزلة الزكاة
والصدقة فلو قال هذه الشجرة للمسجد لا تكون له ما لم يسلمها الى قيم المسجد عند محمد خلافا لابي يوسف وفي الخلاصة
ومشايخ بلخ يفتون بقول ابي يوسف وقال الصدر الشهيد والفتوى على قول محمد وفي شرح المجمع اكثر فقها الامصار
اخذوا بقول محمد والفتوى عليه وفي فتح القدير قول ابي يوسف اوجه عند المحققين وفي المنية الفتوى على قول ابي يوسف
وهذا قول مشايخ بلخ واما البخاريون فاخذوا بقول محمد وفي المبسوط كان القاضي ابو عاصم يقول قول ابي يوسف
من حيث المعنى اقوى الا انه قال وقول محمد اقرب الى موافقة الآثار يعني ما روي ان عمر رضي الله عنه جعل وقفه في
يد حفصة وغير ذلك ورده في المبسوط بانه لا يلزم كونه ليتم الوقف بل لشغله وخوف التقصير الى اجره وفي البزازية
والامام الثاني في قوله الاول ضيق ثم وسع كل التوسيع حتى قال تم بقوله وقفت ومشايخ خوارزم اخذوا بقوله
على ما حكاه نجم الزاهد في شرحه للمختصر ومحمد توسط وبقوله اخذ عامة المشايخ على ما حكاه في الفتاوى انتهى
فالحاصل ان الترجيح قد اختلف والاخذ بقول ابي يوسف احوط واسهل ولذا قال في المحيط ومشايخنا اخذوا بقول
ابي يوسف ترغيبا للناس في الوقف ويبتنى على هذا الخلاف مسائل الاولى عزل الواقف القيم واخرجه الى غيره بلا شرط
هل له ذلك قال محمد لا ينعزل والولاية للقيم الثانية لو مات وله وصي فلا ولاية لوصيه والولاية للقيم الثالثة
لو تولاه الواقف بنفسه لا يملك ذلك وقال ابو يوسف الولاية للواقف وله ان يعزل القيم في حيوته ويولي غيره
او يرد النظر الى نفسه واذا مات الواقف بطل ولاية القيم عنده لانه بمنزلة وكيله واما اذا جعله قيما في حيوته
وبعد موته فانه لا ينعزل بموته اتفاقا وكذا لو شرط الولاية في عزل القوام والاستبدال بهم لنفسه ولاولاده وخرج
من يده وسلمه الى متول فانه جائز اتفاقا فانه نص عليه في السير الكبير لان هذا شرط لا يخل بشرايط الوقف وفي الخلاصة
اذا شرط الواقف ان يكون هو المتولي فعند ابي يوسف الوقف والشرط كلاهما صحيحان وعند محمد وهلال الوقف
والشرط باطلان انتهى وسيأتي في آخر الباب ما يتعلق بالمتولي نصبا وتصرفا واما الثاني اعني اشتراط الافراز فقد
علمت انه قول محمد فلا يجوز وقف المشاع وقال ابو يوسف هو جائز وهو مبني على الشرط الاول لان القسمة من تمام
القبض فمن شرطه لم يجوز وقف المشاع ومن لم يشترطه جوزه والخلاف فيما يحتمل القسمة اما ما لا يحتمل فهو جائز
اتفاقا اعتبارا عند محمد بالهبة والصدقة المنفذة الا في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة
عند ابي يوسف ايضا لان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى ولان المهاياة في هذا في غاية القبح بان يقبر فيها الموتى
سنة ويزرع سنة ويصلى لله فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستغلال والحاصل
ان وقف المشاع مسجدا او مقبرة غير جائز مطلقا اتفاقا وفي غيرهما ان كان مما لا يحتمل القسمة جاز اتفاقا والخلاف
فيما يحتملها ومن اخذ بقول ابي يوسف في خروجه بمجرد اللفظ وهم مشايخ بلخ اخذ بقوله في هذه ومن اخذ بقول
محمد في القبض وهم مشايخ بخارى اخذ بقوله في وقف المشاع وصحح في الخلاصة من الاجارة والوقف ان الفتوى
على قول محمد في وقف المشاع وكذا في البزازية والولوالجية وشرح المجمع لابن الملك وفي التجنيس وبقوله يفتى

في غاية البيان وسيأتي بيان ما اذا قضي بجوازه وفي الخلاصة واذا وقف احد الشريكين نصيبه المشاع على قول ابي
يوسف ثم اقتسما فوقع نصيب الواقف في موضع لا يجب عليه ان يقفه ثانيا لان القسمة تعين الموقوف واذا اراد
الاجتناب عن الاختلاف يقف المقسوم ثانيا ولو كان الارض له فوقف نصفها ثم اراد القسمة فالوجه في ذلك
ان يبيع ما بقي ثم يقتسما وان لم يبع ورفع الى القاضي ليأمر انسانا بالقسمة معه جاز كذا في الخلاصة ايضا وفيها
حانوت بين اثنين وقف احدهما نصيبه واراد ان يضرب لوح الوقف على بابه فمنعه الشريك الآخر ليس له الضرب
الا اذا امره القاضي بذلك وهذا قول ابي يوسف اما على قول ابي يوسف ومحمد فلا يتأتى هذا وفي الظهيرية ولو كان
له ارضون ودور بينه وبين آخر فوقف نصيبه ثم اراد ان يقاسم شريكه ويجمع الوقف كله في ارض واحدة ودار
واحدة فانه جائز في قياس قول ابي يوسف وهلال واذا قاسم الواقف شريكه وبينهما دراهم فان كان الواقف هو الذي
اعطى الدراهم جاز لانه في حصة الوقف قاسم شريكه واشترى ايضا ما لم يقفه من نصيب شريكه فجاز ذلك كله
ثم حصة الوقف للواقف وما اشتراه بالدراهم فذلك له ولكنه يوقفه انتهى ولو وقف جميع ارضه ثم استحق
جزء منه بطل في الباقي عند محمد لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع
الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ
ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتدا وعلى هذا الهبة والصدقة
المملوكة كذا في الهداية ولو كانت الارض بين رجلين فوقفاها على بعض الوجوه ودفعاها الى وال يقوم عليها فان ذلك
جائز عند محمد لان المانع من تمام الصدقة شيوع في المحل المتصدق به ولا شيوع هنا لان الكل صدقة غاية الامر
ان ذلك مع كثرة المتصدق فيهن القبض من الوالي في الكل وجد جملة واحدة فهو كما لو تصدق بها رجل واحد وكذا لو
ما لو وقف كل منهما نصفها شائعا على حدة وجعل لها واليا على حدة لا يجوز لانهما صدقتان ولو وقف كل منهما نصيبه
وجعل الوالي فسلماها اليه جميعا جاز لان تمامها بالقبض والقبض يجتمع كذا في فتح القدير والمشاع غير المقسوم
من شاع يشيع شيعا وشيوعا ومشاعا كذا في القاموس واما الثالث وهو ان يجعل آخره لجهة لا تنقطع فهو قولهما
وقال ابو يوسف اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها للفقراء ولو لم يسمهم لهما ان موجب الوقف زوال الملك
بدون التمليك وانه يتأبد كالعتق واذا كانت الجهة يتوهم انقطاعها لا يتوفر عليه مقتضاه ولهذا كان التوقيت
مبطلا له كالتوقيت في البيع ولابي يوسف ان المقصود هو التقرب الى الله تعالى وهو موفر عليه لان التقرب تارة
يكون بالصرف الى جهة تنقطع ومرة بالصرف الى جهة تتأبد فصح في الوجهين وقيل التأبيد شرط بالاجماع الا ان
عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التأبيد لان لفظة الوقف والصدقة منبئة عنه لما بينا انه ازالة الملك بدون
التمليك كالعتق ولهذا قال في الكتاب في بيان قوله وصار بعدها للفقرا وان لم يسمهم وهذا هو الصحيح وعند محمد
ذكر التأبيد شرط لان هذا صدقة بالمنفعة وبالغلة وذلك قد يكون موقتا ومطلقه لا ينصرف الى التأبيد
فلا بد من التنصيص كذا في الهداية والحاصل ان عن ابي يوسف في التأبيد روايتين في رواية لا بد منه وذكره ليس بشرط
وصححه وفي رواية ليس بشرط ويتفرع على الروايتين ما لو وقف على انسان بعينه او عليه وعلى اولاده او على قرابته
وهم يحصون او على امهات اولاده فمات الموقوف عليه فعلى الاول يعود الى ورثة الواقف قال الناطفي في الاجناس
وعليه الفتوى وعلى الثاني يصرف الى الفقرا وهي رواية البرامكة كذا في فتح وظاهر ما في فتح القدير والمجتبى والخلاصة
ان الروايتين عنه فيما اذا ذكر لفظ الصدقة اما اذا ذكر الوقف فقط لا يجوز اتفاقا اذا كان الموقوف عليه معينا
ثم قال متى ذكر موضع الحاجة على وجه يتأبد يكفيه عن ذكر الصدقة وكذا ابنا السبيل او اليتامى ويكون للفقرا منهم
وفي الخلاصة والبزازية قال ابو حنيفة اذا وقفها لبناء القناطر او لاصلاح الطريق او لحفر القبور او لاتخاذ
السقايات او لشرا الاكفان لفقرا المسلمين يجوز بخلاف الوقف للمساجد لجريان العادة بالثاني دون الاول ووقف على
فقرا مكة او فقرا قرية معروفة ان كانوا لا يحصون يجوز في الحيا او بعد الممات لانه مؤبد وان كانوا يحصون يجوز
بعد الموت لانه وصية والوصية لقوم يحصون يجوز حتى اذا انقرضوا صار ميراثا منهم وان كان في الحياة لا يجوز
وقف ارضه على عمارة مصاحف موقوفة لا يصح لانه لا عرف فيه وقف على امهات اولاده وعبيده فالوقف باطل
في قول هلال وفي الفتاوى وقف على امهات اولاده الا من تزوج فلا شيء لها فان طلقها زوجها لا يعود حقها الساقط
الا اذا كان الواقف استثنى وقال ان طلقت فلها ايضا فسقط من الوقف وذكر الخصاف قال ان يجيء من ذلك صدقة

موقوفة لله تعالى على الناس او على بني آدم او على اهل بغداد ابدا فاذا انقرضوا فعلى المساكين او العميان او الزمنى
فالوقف باطل وذكر الخصاف في موضع آخر مسئلة العميان والزمنى وقال الغلة للمساكين لا لهما ولو وقف على قراء القرآن
او الفقراء فالوقف باطل وذكر هلال الوقف على الزمنى والمنقطعين صحيح وقال المشايخ الوقف على معلم المسجد الذي
يعلم الصبيان غير صحيح وقيل يصح لان الفقراء غالب فيهم قال شمس الائمة فعلى هذا اذا وقف على طلبة علم بلدة كذا يجوز
لان الفقراء غالب فيهم فكان الاسم منبئا عن الحاجة والحاصل انه متى ذكر مصرفا فيه نص على الفقر والحاجة فالوقف
صحيح يحصون ام لا وقوله يحصون اشارة الى ان التابيد ليس بشرط ومتى ذكر مصرفا يستوي فيه الغني والفقير ان يحصون
صح بطريق التمليك وان لا يحصون فهو باطل الا ان يكون في لفظه ما يدل على الحاجة كاليتامى فحينئذ ان كانوا يحصون
فالاغنياء والفقراء سواء وان لا يحصون فالوقف صحيح ويصرف الى فقرائهم لا الى اغنيائهم وكذا لو وقف على الزمنى فهو على
فقرائهم وفي الفتاوى لو وقف على الجهاد والغزو وفي اكفان الموتى وحفر القبور يفتى بالجواز وهذا على خلاف ما نقله
ولو وقف على ابناء السبيل يجوز ويصرف الى فقرائهم ووقف على اصحاب الحديث لا يدخل فيه شفعوي المذهب اذا لم يكن
في طلب الحديث ويدخل الحنفي اذا كان في طلبه وذكر بكر ان الوقف على فقراء سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام وعلى
آله يجوز وان كان لا يجوز الصدقة عليهم وفي الفتاوى انه لا يجوز ولا يصير وقفا لعدم جواز صرف الصدقة
لبني هاشم لكن في جواز الصرف وصدقة النفل عليهم روايتان الوقف على الصوفية وصوفي خانة لا يجوز قال
شمس الائمة يجوز على الصوفية انتهى وفي الاسعاف روي عن محمد ان ما لا يحصى عشرة وعن ابي يوسف مائة وهو الما
عند البعض وقيل اربعون وقيل ثمانون والفتوى على انه مفوض الى راي الحاكم انتهى وفي الظهيرية لو وقف على
كل مؤذن وامام في مسجد معين قال الشيخ اسمعيل الزاهد لا يجوز لانها قربة وقعت لغير معين وقد يكونان غنيين
او فقيرين وان كان المؤذن فقيرا لا يجوز ايضا والحيلة ان يقول على كل مؤذن فقير بهذا المسجد او المحلة فاذا خرب كان
على الفقراء ولو قال كل مؤذن فقير لا يجوز للجهالة ولو وقف على ولد عبد الله ونسله فلم يقبلوا كانت الغلة للفقراء
ولو حدثت الغلة بعد ذلك فقبلوا كانت الغلة لهم فان اخذوها سنة ثم قالوا لا نقبل فليس لهم ذلك قال الفقيه
ابو جعفر هذا الجواب يستقيم في حق الغلة الماخوذة لانها صارت لهم فلا يملكون الرد اما التي تحدث فلهم الرد لانه
لا ملك لهم فيها انما الثابت لهم فيها مجرد الحق ومجرد الحق يقبل الرد وان قال اقبل سنة ولا اقبل فيما سوى ذلك او على
العكس كان الامر كما قال ولو قال ارضي صدقة موقوفة على عبد الله فقال عبد الله لا اقبل فالوقف جائز والغلة
للفقراء ولو قال صدقة على عبد الله ونسله فابى رجل من نسله ان يقبل فالغلة لمن قبل منهم ويجعل من لم يقبل
بمنزلة الميت كذا ذكر هلال والخصاف ولو قال على زيد وعمرو ما عاشا ومن بعدهما على المساكين فقال زيد قبلت وقال
عمرو لا اقبل فلزيد نصف الغلة والنصف الآخر للمساكين وعلى قياس ما قدمنا ذكره ينبغي ان تكون كل الغلة لزيد
ولكن الفرق بينهما ان نقول ان فيما تقدم اوجبا الوقف باسم الولد واسم الواحد ينتظم الواحد فصاعدا فجاز ان الفرد
الواحد استحقاق الكل ولا كذلك ما نحن فيه لان اسم زيد لا ينتظم المذكورين واسم المذكورين لا ينتظم زيدا فلا يكون لهذا
استحقاق الكل وتمامه فيها وفي المحيط لا يجوز الوقف على الاغنياء وحدهم ولو شرط بعدهم للفقراء جاز ولو وقف على
معنى ولم يذكره للفقراء فهو على ستة الاول هبة صدقة لله او موقوفة لله او صدقة موقوفة لله تعالى لا يصح اتفاقا
على الفقراء ذكر الابد اولا الثاني صدقة موقوفة على وجوه البر او الخير او ابناء السبيل جاز مؤبدا كالفقراء والثالث
صدقة موقوفة على فلان بعينه او على ولدي او فقراء قرابتي لا يصير وقفا عند محمد ويصير وقفا عند ابي يوسف
والرابع صدقة موقوفة على فلان جاز عند الكل الخامس وقف على المساكين جاز بلا ذكر الابد السادس على عمارة مسجد
بعينه ولم يذكر آخره للمساكين قيل عند محمد لا يجوز وعند ابي يوسف يجوز وقيل يجوز اتفاقا وهو المختار لمكان
العرف انتهى قوله وصح وقف العقار ببقره واكرته اما العقار منفردا فلان جماعة من الصحابة وقفوه ولما جاز
وقف المنقول تبعا للعقار فاطلاقه وعن الامام انه لا يجوز وقف المنقول تبعا كوقفه قصدا وقال ابو يوسف
اذا وقف ضيعة واكرتها وهم عبيده جاز وكذا سائر آلات الحراثة لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود
وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت مقصودا كالشرب في البيع والبناء في الوقف ومحمد معه فيه لانه لما جاز افراد
بعض المنقول بالوقف عنده فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى والعقار الارض مبنية كانت او غير مبنية كذا في
فتح القدير وفي القاموس العقار الضيعة كالعقري بالضم ويدخل الشرب والطريق والسيل والشجر والبناء في

وقف الارض بلا ذكر ولا يدخل الزرع والثمر والبقل والآس والرياحين والخلاف والطرفاء وما في الآجام من حطب
والورد والياسمين وورق الحناء والقطن والباذنجان واما الاصول التي تبقى والشجر الذي لا يقلع الا بعد
عامين او اكثر فانها تدخل تبعا والبقر والعبيد بلا ذكر ولا تدخل الاشجار العظام والابنية فيما اذا جعل ارضه
او داره مقبرة فيكون له ولورثته من بعده ولو وقف ارضه بحقوقها وجميع ما فيها ومنها وعلى الشجر ثمرة قائمة
يوم الوقف قال هلال في القياس تكون الثمرة له ولا تدخل في الوقف وفي الاستحسان يلزمه التصدق بها على الفقراء
على وجه النذر لا على وجه الوقف ولو وقف دارا بجميع ما فيها وفيها حمامات يطرن او تبيت فيها كوارات عسل
يدخل الحمام والنحل تبعا للدار والعسل كذا في الاسعاف والحاصل ان الوقف كالبيع لا يدخل فيها الزرع والثمر
الا بالذكر وفي الاقرار بارض في يده لرجل وفيها ثمرة قائمة كانت الثمرة للمقر له بالارض اذا كانت متصلة بالارض وفي
الهبة قال هلال لا تدخل الثمر في الهبة والهبة باطلة لمكان الشيوع وقال ابو جعفر هذا الحكم في الهبة انما
عرف بقول هلال ليس فيها رواية ظاهرة عن اصحابنا وفي رهن الارض يدخل الشجر والكرم والبناء والزرع والثمر في
قول اصحابنا ويجوز الرهن كذا في الخانية وفيها لو وقفها بحقوقها فالثمرة التي تكون على الاشجار تدخل في الوقف
وفي البيع لا تدخل ولو قال بكل قليل وكثير تدخل في البيع انتهى وفي الظهيرية وقصب السكر لا يدخل وشجر الورد
والياسمين يدخل والرحى يدخل في وقف الضيعة ورحى الماء ورحى اليد في ذلك سواء وكذلك الدلو والليف يدخل والدواب
لا تدخل وفي وقف الحمام يدخل قدر الحمام وفي وقف الحانوت يدخل ما كان يدخل في بيعها وحوائج الدباسين وقدور
الدباغين لا تدخل سواء كانت في البناء او لم تكن انتهى وفي المحيط وقف ارضا فيها اشجار واستثنى الاشجار لا يجوز الوقف
لانه صار مستثنيا للاشجار بمواضعها فيصير الداخل تحت الوقف مجهولا انتهى والاكرة بفتح الهمزة والكاف الحراث
انتهى من اكرت الارض حرثتها واسم الفاعل اكار للمبالغة والجمع الاكرة فانه جمع آكر وزان كفرة جمع كافر كذا في المصباح
وفي الغاية الاكرة جمع اكار وهو الزارع كانها جمع آكر تقديرا ولم يشترط المصنف لصحة وقف العقار تحديده
وانما الشرط كون الموقوف معلوما ولذا قال في الخلاصة ولو قال الشهود انا نشهد على ارضه انه وقفها ولم يذكروا
لنا حدودها جازت شهادتهما لانهما شهدا على وقف ارض بعينها الا انهما لا يعرفان جيران الحدود فلم يتمكن الخلل
في شهادتهما ولو شهدا على ان الواقف وقف ارضه وذكر حدودها ولكنا لا نعرف تلك الارض في اي مكان جازت
شهادتهما ويكلف المدعي اقامة البينة ان الارض التي يدعيها هذه الارض ولو شهدوا انه وقف ارضه ولم يحدها لنا
ولكنا نعرف ارضه لا تقبل شهادتهما لعل للواقف ارضا اخرى وكذا لو قالا لا نعرف له ارضا اخرى لم تقبل شهادتهما
لعل له ارضا اخرى وهما لا يعلمان انتهى وظاهر ما في فتح القدير اشتراط تحديدها فانه قال اذا كانت الدار مشهورة
معروفة صح وقفها وان لم تحدد استغناء بشهرتها عن تحديدها انتهى ولا يخفى ما فيه انما ذلك الشرط لقبول الشهادة
بوقفيتها كما قدمناه وفي القنية وقف ضيعة بذكر حدود المستثنيات من المقابر والطرقات والمساجد والحياض
العامة ثم رقم انه لا بد من ذكر حدودها ان امكن ثم رقم بانه لا يصح الوقف بدون التحديد انتهى وفي فتح القدير وقف
عقارا على مسجد او مدرسة هيأ مكانا لبنائها قبل ان يبنيها اختلف المتأخرون والصحيح الجواز وتصرف غلتها الى
الفقراء الى ان تبنى فاذا بنيت ردت اليها الغلة اخذا من الوقف على اولاد فلان ولا اولاد له حكموا بصحته وتصرف غلته
الى الفقراء الى ان يولد لفلان انتهى وقد افاد المصنف ان العبيد يصح وقفهم تبعا للضيعة ولم يذكر احكامهم في البقاء
من التزوج والجناية وغيرها وحكمهم على العموم حكم الارقاء فليس له ان يزوج نفسه بلا اذن وفي البزازية ولو زوج الحاكم
جارية الوقف يجوز وعنده لا يجوز ولو من امة الوقف لانه يلزمه المهر والنفقة انتهى وظاهره ان المتولي لا يملكه الا
باذن القاضي ولا فرق بين القاضي والسلطان كما في الخلاصة وفي الاسعاف وان جنى احدهم فعلى المتولي ما هو الاصلح
من الدفع والفداء ولو فداه باكثر من ارش الجناية كان متطوعا في الزائد فيضمنه من ماله وان فداه اهل الوقف كانوا متطوعين
ويبقى العبد على ما كان عليه من العمل في الصدقة انتهى وفي البزازية وجناية عبد الوقف في مال الوقف واما حكم
الجناية عليه ففي البزازية قتل عبد الوقف عمدا لا قصاص فيه انتهى ولا يخفى انه اذا لم يجب القصاص تجب قيمته
كما لو قتل خطأ ويشتري به المتولي عبدا ويصير وقفا كما لو قتل المدبر خطأ واخذ المولى قيمته فانه يشتري به عبدا
ويصير مدبرا وقد صرح به في الذخيرة معزيا الى الخصاف واما نفقته فمن مال الوقف وان لم يشرطه الواقف
وفي الاسعاف لو شرط نفقتهم من غلتها ثم مرض بعضهم يستحق النفقة ان قال على ان يجري عليهم نفقاتهم من غلتها ابدا

ساكانوا احيا وان قال لعلهم فيها لا يجري شي من الغلة على من تعطل منهم عن العمل ولو باع العاجز واشترى بثمنه عبدا
مكانه جاز انتهى وقول المصنف كرنه دون عبيده فيه دليل على ان العبيد انما يصح وقفهم تبعا للضيعة لاجل زراعتها
وكذا قوله في الهداية لانه تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود يدل على انه لو وقف دارا فيها عبيد وجعل العبيد تبعا
لها لا يصح لانه لا يصلح للتبعية لان المقصود من الدار سكناها وهو يحصل بدون العبيد بخلاف زراعة الارض
لا تحصل الا بالحراثة واما وقف العبيد تبعا للمدرسة والرباط فينبغي ان بعض المشايخ جوزه وفي الولوالجية
رباط كثرت دوابه وعظمت مؤنتها هل للقيم ان يبيع شيئا منها وينفق ثمنها في علفها او مرمة الرباط فهذا على وجهين
ان صار البعض منها الى حد لا يصلح لما ربط له فذلك لانه لا يمكنه امساكها وحفظها وان لم تصر بهذه الحالة
ليس له ذلك الا انه يمسك في هذا الرباط مقدار ما يحتاج اليها ويربط ما زاد على ذلك في ادنى الرباط انتهى
قوله ومشاع قضى بجوازه اي وصح وقف المشاع اذا قضى بصحته لانه قضا في فصل مجتهد فيه ولا خلاف فيه
وانما الخلاف فيما يحتمل القسمة قبل القضا اطلقوا القاضي فشمل الحنفي وغيره فان للحنفي المقلد ان يحكم بصحة وقف
المشاع وببطلانه لاختلاف الترجيح واذا كان في المسئلة قولان مصححان فانه يجوز القضا والافتا باحدهما كما صرحوا
به **قوله** ومنقول فيه تعامل اي وصح وقف المنقول مقصودا اذا تعامل الناس وقفه اما الكراع والسلاح فلا
خلاف فيه بين الشيخين وهو استحسان والقياس ان لا يجوز لما بينا من قبل من ان التابيد شرط وهو لا يتحقق فيه وجه
الاستحسان الاثار المشهورة فيه منها قوله عليه السلام واما خالد فقد حبس ادرعه في سبيل الله تعالى وطلحة
حبس ادرعه في سبيل الله ويروى كراعه وفي المجتبى والمراد من الكراع الخيل والحمير والبغال والابل والثيران التي
يحمل عليها والمراد من السلاح ما يستعمل في الحرب ويكون معدا للقتال انتهى وفي المصباح درع الحديد مؤنثة
في الاكثر وتصغر على دريع بغير هاء على غير قياس وجاز ان يكون التصغير على لغة من ذكرها قيل درعه لانها
وجمعها ادرع ودروع وادراع قال ابن الاثير هي الزردية ذكره في الدال المهملة واما ما سوى الكراع والسلاح فعند
ابي يوسف لا يجوز وقفه لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فيهما فيقتصر عليه وقال محمد يجوز وقف ما فيه
تعامل من المنقولات واختاره اكثر فقهاء الامصار وهو الصحيح كما في الاسعاف وهو قول عامة المشايخ كما في الظهيرية
لان القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع وقد حكى في المجتبى هذا الخلاف في المنقول وعزاه الى السير فنقل قول
محمد على خلاف هذا بجوازه مطلقا جرى التعارف به او لا وقول ابي يوسف بجوازه ان جرى فيه تعامل انتهى ومثل في
الهداية ما فيه تعامل بالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازة وثيابها والقدور والمراجل والمصاحف قال وعن نصر بن يحيى
انه وقف كتبه الحاقا لها بالمصاحف وهذا صحيح لان كل واحد يمسك للدين تعليما وتعلما وقراءة انتهى وجوز الفقيه
ابو الليث وقف الكتب وعليه الفتوى كذا في النهاية ولم تجوزه محمد بن سلمة وهو ضعيف وفي الخلاصة اذا وقف مصحفا
على اهل المسجد لقراءة القرآن ان كانوا يحصون جاز وان وقف على المسجد جاز ويقرا في ذلك المسجد وفي موضع اخر ولا يكون
مقصورا على هذا المسجد انتهى وذكر في التحرير في بحث الحقيقة ان التعامل هو الاكثر استعمالا فلذا اقتصر الامام محمد على
هذه الاشيا لتخرج ما لا تعامل فيه كالثياب والحيوان والذهب والفضة ولو حليا لان لو وقفه لا يتابد ولا بد منه
بخلاف الكراع والسلاح لورود النص بهما وما ذكرناه للتعامل فبقي ما عدا ذلك على اصل القياس وقد زاد بعض المشايخ
اشيا من المنقول على ما قاله محمد لما راوا من جريان التعامل بها وفي الخلاصة وقف بقرة على ان ما يخرج من لبنها وسمنها يعطى
لابنا السبيل قال ان كان ذلك في موضع غلبوا ذلك في اوقافهم رجوت ان يكون ذلك جائزا وعن الانصاري وكان من
اصحاب زفر فيمن وقف الدراهم او الطعام او ما يكال او يوزن ايجوز قال نعم قيل وكيف قال يدفع الدراهم مضاربة ثم يتصدق
بها في الوجه الذي وقف عليه وما يكال وما يوزن يباع ويدفع ثمنه مضاربة او بضاعة قال فعلى هذا القياس اذا وقف
هذا الكر من الحنطة على شرط ان يقرض للفقراء الذين لا بذر لهم ليزرعوه لانفسهم ثم يؤخذ منهم بعد الادراك قدر القرض
ثم يقرض لغيرهم من الفقراء ابدا على هذا السبيل يجب ان يكون جائزا قال ومثل كثير في الري وناحية دنباوند والاكسية
واستر الموتى اذا وقف صدقة ابدا جاز وتدفع الاكسية للفقرا فينتفعون بها في اوقات لبسها ولو وقف ثورا لانزاء بقرهم
لا يصح ثم اذا عرف جواز وقف الفرس والجمل في سبيل الله تعالى فلو وقفه على ان يمسك ما دام حيا ان امسكه للجهاد له
ذلك لكنه لو لم يشترط كان له ذلك لان للجاعل في فرس السبيل ان يجاهد عليه واذا اراد ان ينتفع به في غير ذلك
لم يكن له ذلك وصح جعله للسبيل يعني يبطل الشرط ويصح وقفه ولا يؤاجر فرس السبيل الا اذا احتيج الى نفقته

فيؤاجر بقدر ما ينفق عليه قال ولا يؤاجر فرس السبيل في الخلاصة وهذا دليل على ان المسجد اذا احتاج الى نفقة يؤاجر قطعة
منه بقدر ما ينفق عليه انتهى وهذا عندي غير صحيح لانه يعود الى القبح الذي لاجله استثنى ابو يوسف المسجد من وقف المشاع
وهو ان يجعل مسجدا يصلى فيه عاما واصطبلا يربط فيه الدواب عاما ولذا قال انما يؤجر لغير ذلك المنقول غاية ما يكون
للسكنى ويستلزم جواز المجامعة فيه واقامة الحائض والجنب ولو قال لا يؤاجر لذلك فكل عمل يؤاجر له فيه تغيير
احكام الشرعية ولا شك ان باحتياجه الى النفقة لا تتغير احكامه الشرعية ولا يخرج به عن ان يكون مسجدا ثم ان
خرب ما حوله واستغنى عنه فحينئذ لا يصير مسجدا عند محمد خلافا لابي يوسف واما اذا لم يكن كذلك فيجب عمارته في بيت
المال لانه من حاجة المسلمين وفي الخلاصة ايضا يجوز وقف الغلمان والجواري على مصالح الرباط كذا في فتح القدير
ولم يذكر وقف السفينة ولم ار من صرح بها ولا شك في دخولها تحت المنقول الذي لا تعامل فيه فلا يجوز وقفها
وقد وقف بعضهم سفينة على مقام الشافعي فسالني عنه فاجبت بعدم الصحة بنا على هذا وفي الظهيرية وقف
بستانا بما فيه من البقر والغنم والرقيق يجوز ولو وقف دابة على رباط فخرب الرباط واستغنى الناس عنه فانها تربط
في اقرب الرباط اليه وفي القنية وقف الادوية بالبيمارخانة لا يجوز اذا لم يذكر الفقرا يعني مسكنا ان الاولى وقف البنا
بدون الارض فجزم هلال بعدم الجواز ونقله في الخانية عن الاصل ثم قال ولا يجوز وقف البنا في ارض هي عارية او
اجارة وان كانت ملكا ووقف البنا جاز عند البعض وعن محمد اذا كان البنا في ارض وقف جاز على الجهة التي تكون الارض
وقفا عليها انتهى ويستثنى من الاجارة ما ذكره الخصاف من ان الارض اذا كانت متقررة للاحتكار فانه يجوز للحاكر
ان يقف البنا وحده اتفاقا اذا لم يكن موقوفا على الجهة التي وقفت الارض عليها لما في الظهيرية اذا كان اصل البقعة
وقفا على جهة قربة فبنى عليها بناء ووقفه على جهة اخرى اختلفوا فيه واما اذا وقفه على الجهة التي كانت البقعة وقفا
عليها جاز اتفاقا تبعا للبقعة انتهى وفي الذخيرة وقف البنا من غير وقف الاصل لم يجز وهو الصحيح لانه منقول
وقفه غير متعارف واذا كان اصل البقعة موقوفا على جهة قربة فبنى عليها بناء ووقف بناها على جهة قربة اخرى
اختلفوا فيه انتهى وظاهره ان الصحيح عدم الجواز مطلقا وقد نقلنا الاتفاق فيما اذا كانت الارض وقفا ووقف
البنا على تلك الجهة فبقي ما عدا هذه الصورة داخلا تحت الصحيح وهو شامل لما اذا كانت الارض ملكا او وقفا
على جهة اخرى وقصره الطرسوسي في انفع الوسائل على ما اذا كانت الارض ملكا وليس بظاهر واستخرج الطرسوسي
جواز وقف البنا وصنعه صاحبه على ارض وقف استاجرها ولو كان على جهة اخرى وكذا لو بنى الارض الموقوفة المستاجرة
مسجدا او وقفه لله تعالى انه يجوز قال واذا جاز فعلى من يكون حكره الظاهر انه يكون على المستاجر ما دامت المدة باقية
فاذا انقضت ينبغي ان يكون من بيت المال انتهى وفي البزازية وقف البنا بدون الارض لم يجوزه هلال وهو الصحيح
وعمل ائمة خوارزم على خلافه انتهى وفي المجتبى لا يجوز وقف البنا دون الارض هو المختار انتهى وفي الفتاوى السراجية
سئل هل يجوز وقف البنا والغرس دون الارض اجاب الفتوى على صحة ذلك انتهى وظاهره انه لا فرق بين ان تكون
الارض ملكا او وقفا وفي القنية من كتاب الاجارات يفتى بجواز رواية استيجار البنا اذا كان منتفعا به كالجدران
مع السقف وفي ظاهر الرواية لا يجوز لانه لا ينتفع بالبنا وحده انتهى واما الحكر فقال المقريزي في الخطط ان
اصله المنع تقول اهل مصر حكر فلان يعنون به منع غيره من البنا انتهى الثانية وقف الشجر قال في الظهيرية
واذا غرس شجرة ووقفها ان غرسها في ارض غير موقوفة لا يخلو ان وقفها بموضعها من الارض صح تبعا للارض بحكم
الاتصال وان وقفها دون اصلها لا يصح وان كانت في ارض موقوفة فوقفها على تلك الجهة جاز كما في البنا وان
وقفها على جهة اخرى فعلى الاختلاف الذي ذكرناه انفا انتهى وفي المحيط رجل غرس في المسجد يكون للمسجد لانه بمنزلة
البنا للمسجد وكذا لو بنى في ارض الوقف او نصب فيها بابا فان نوى عند البنا انه بنى للوقف يصير وقفا لانه جعله
وقفا ووقف البنا تبعا لغيره يجوز وان لم ينو ذلك لا يصير وقفا لانه لم يجعله وقفا ولو غرس في ارض موقوفة
على الرباط ينظر ان تولى الغارس تعاهد الارض الموقوفة فالاشجار للوقف لان هذا من جملة التعاهد وان لم يتول
فهي للغارس وعليه قلعها لانه ليس له هذه الولاية ولو غرس على طريق العامة او على شط نهر العامة او على شط
حوض القرية فالشجرة للغارس وله رفعها لانه ليس له ولاية على العامة انتهى وفي الخانية لو غرس الواقف في الارض
شجرا فيها قالوا ان غرس من غلة الوقف او من مال نفسه لكن ذكر انه غرس للوقف يكون للوقف وان لم يذكر شيئا وقد غرس
من مال نفسه يكون له ولورثته من بعده ولا يكون وقفا واذا صح وقف الشجرة تبعا لاصلها فان كان ينتفع بورقها

واثمارها فانه لا يقطع اصلها الا ان يفسد اغصانها ولو كان لا ينتفع باوراقها ولا باثمارها فانه يقطع فيتصدق
بها مسجد فيه شجرة التفاح قال بعضهم يباح للقوم ان يفطروا بهذا التفاح والصحيح انه لا يباح لانه للتصدق
للمسجد يصرف الى عمارته شجرة على طريق المارة جعلت وقفا على المارة يباح تناول ثمرها للمارة ويستوي فيه الفقير
والغني ولو كانت الثمار على اشجار رباط المارة **قال ابو القاسم** ارجوا ان يكون التناول في سعة من نزلها الا ان يعلم
ان غارسها جعلها للفقراء **قال** الفقيه ابو الليث اذا لم يكن الرجل من ساكني الرباط فالاحوط له ان يتحرز من تناولها
الا ان يكون ثمارا لا قيمة لها كالتوت انتهى **وقد وقعت حادثة** هي ان المستاجر للدار الموقوفة المشتملة على الاشجار
هل له ان ياكل من ثمارها اذا لم يعلم شرط الواقف فيها وفي الحاوي وما غرس في المساجد من الاشجار المثمرة ان غرس للسبيل
وهو الوقف للعامة كان لكل من دخل المسجد من المسلمين ان ياكل منها وان غرس للمسجد لا يجوز صرفها الا الى مصالح المسجد
الاهم فالاهم كسائر الموقوف وكذا ان لم يعرف غرض الغارس انتهى ومقتضاه في البيت الموقوف اذا لم يعرف الشرط ان
ياخذها المتولي ليبيعها ويصرفها في مصالح الوقف ولا يجوز للمستاجر الاكل منها وفي القنية يجوز للمستاجر غرس
الاشجار والكرم في الاراضي الموقوفة اذا لم تضر بالارض بدون صريح الاذن من المتولي دون حفر الحياض وانما يحل للمتولي
الاذن فيما يزيد الوقف به خيرا قال مصنفها قلت وهذا اذا لم يكن لهم حق قرار العمارة فيها اما اذا كان لا يحرم الحفر والغرس
لوجود الاذن في مثلها انتهى وفي فتح القدير وسئل ابو القاسم الصفار عن شجرة وقف يبس بعضها وبقي بعضها فقال
ما يبس منها فسبيله سبيل غلتها وما بقي متروك على حالها انتهى وفي البزازية وقال الفضل بيع الاشجار الموقوفة
مع الارض لا يجوز قبل القلع كبيع الارض وقال ايضا ان لم تكن مثمرة يجوز بيعها قبل القلع ايضا لانه غلتها والمثمرة
لا تباع الا بعد القلع كبناء الوقف انتهى **قوله** ولا يملك الوقف باجماع الفقهاء كما نقله في فتح القدير ولقوله عليه
السلام لعمر رضي الله عنه تصدق باصلها لا يباع ولا يورث ولانه باللزوم خرج عن ملك الواقف وبلا ملك لا
يتمكن من البيع افاد بمنع تمليكه وتملكه منع رهنه فلا يجوز للمتولي رهنه قال في الخانية المتولي اذا رهن الوقف بدين لا
يصح وكذلك اهل الجماعة اذا رهنوا فان سكن المرتهن الدار قال بعضهم عليه اجر المثل سواء كانت الدار معدة للاستغلال
او لم تكن نظرا للوقف وكذلك متولي المسجد اذا باع منزلا موقوفا على المسجد فسكنها المشتري ثم عزل هذا المتولي وولي
غيره فادعى الثاني المنزل على المشتري وابطل القاضي بيع المتولي وسلم الدار الى المتولي الثاني فعلى المشتري اجر المثل
انتهى **ولا فرق** بين ان يكون البائع المتولي او غيره بل وجوب اجر المثل فيما اذا باعه غير المتولي بالاولى وذكر في القنية
انه لا يجب وهو ضعيف لانه وان سكن بتاويل ملك يجب اجر المثل بلا كلام وفي المحيط فان قوم المشتري البناء فالقاضي
بالخيار ان شاء ضمن البائع قيمة البناء وان شاء ضمن المشتري فان ضمن البائع نفذ بيعه لانه ملكه بالضمان فصار كانه باع
ملك نفسه وان ضمن المشتري لا ينفذ البيع ويملك المشتري البناء بالضمان ويكون الضمان للوقف لا للموقوف عليهم انتهى
فان قلت قال في الخلاصة وفي فوائد شمس الائمة الوقف اذا افتقر واحتاج الى الوقف يرفع الى القاضي حتى يفسخ
ان لم يكن مسجلا انتهى وفي البزازية والخلاصة ولو وقف محدودا ثم باعه وكتب القاضي شهادته في صك البيع وكتب
في الصك باع فلان منزل كذا او كان كتب واقر البائع بالبيع لا يكون حكما بصحة البيع ونقض الوقف ولو كتب باع بيعا
جائزا صحيحا كان حكما بصحة البيع وبطلان الوقف واذا اطلق الحاكم واجاز بيع وقف غير مسجل ان اطلق للوارث
كان حكما بصحة بيع الوقف وان اطلقه لغير الوارث لا يكون ذلك نقضا للوقف اما بيع الوقف وحكم بصحته قاض
كان حكما ببطلان الوقف انتهى وفي القنية وقف قديم لا تعرف صحته ولا فساده باعه الموقوف عليه لضرورة وقضى
القاضي بصحة البيع ينفذ اذا كان وارثا للواقف ثم باعه الوارث لضرورة فالبيع باطل ولو قضى القاضي بصحته
ولا يفتح هذا الباب **قلت** انه في وقف لم يحكم بصحته ولو حكم بدليل قوله في الخلاصة ان لم يكن مسجلا اي محكوما به
ومع ذلك الحمل فهو على قول الامام المرجوح وعلى قولهما الراجح المفتى به لا يجوز بيعه قبل الحكم بلزومه لا للوارث
ولا لغيره ولو قضى قاض بصحة بيعه فان كان حنفيا مقلدا فحكمه باطل لانه لا يحكم الا بالصحيح المفتى به فهو معزول
بالنسبة الى القول الضعيف ولذا قال في القنية تفريعا على الصحيح فالبيع باطل ولو قضى القاضي بصحته
وقد افتى به العلامة قاسم واما ما افتى به العلامة سراج الدين قارئ الهداية من صحة الحكم ببيعه قبل الحكم بوقفه
فمحمول على ان القاضي مجتهد واشهر منه وظاهر قول المصنف واصحاب المتون والهداية انه لا يجوز استبداله ولو
خرب وانه لا يعود ملكا للواقف ولا لورثته لعدم استثنائهم شيئا من قولهم لا يملك وظاهر قولهم ان الوقف

لا يملك ولا يباع يقتضي ان الوقفية لا تبطل بالخراب ولا تعود الى ملك الواقف ووارثه وانه لا يجوز الاستبدال
ولذا قال قاضي خان ولو كان الوقف مرسلا لم يذكر فيه شرط الاستبدال لم يكن له ان يبيعها ويستبدل بها وان
كانت ارض الوقف سبخة لا ينتفع بها لان سبيل الوقف ان يكون موبدا لا يباع وانما تثبت ولاية الاستبدال بالشرط
وبدون الشرط لا تثبت فهو كالبيع المطلق عن شرط الخيار لا يملك المشتري رده وان لحقه في ذلك غبن انتهى وفي
الخلاصة وفي فتاوي النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لا يجوز وان كان بامر القاضي وان كان خرابا فاما بيع
النقض فيصح **ونقل** عن شمس الائمة الحلواني انه للقاضي والمتولي ان يبيعه ويشتري مكانه اخر وان لم ينقطع
ولكن يوجد بثمنه ما هو خير منه للمسجد لا يباع **وقد روي** عن محمد اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال
والقيم يجد بثمنها ارضا اخرى هي اكثر ريعا كان له بيعها ويشتري بثمنها ما هو اكثر ريعا وفي الفتاوي قيم وقف خاف
السلطان او من وارث يتغلب على ارض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها وكذا كل قيم اذا خاف شيئا من ذلك له ان يبيع
ويتصدق بثمنها **قال** الصدر الشهيد والفتوى على انه لا يبيع ومما يوافق هذا ما روى الامام السرخسي في
السير الكبير في باب الاسير في الدفتر الثاني ذكر مسئلة ثم قال وبهذا تبين خطا من يجوز استبدال الوقف وشيخ
الامام ظهير الدين كان يفتي بجواز الاستبدال ثم رجع انتهى ما في الخلاصة وفي شرح الوقاية ان ابا يوسف
يجوز الاستبدال في الوقف من غير شرط اذا ضعفت الارض عن الريع ونحن لا نفتي به وقد شاهدنا في الاستبدال
من الفساد ما لا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال اوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا
انتهى وفي الذخيرة سئل شمس الائمة الحلواني عن اوقاف المسجد اذا انقطعت وتعذر استغلالها هل للمتولي ان يبيعها
ويشتري مكانها اخرى قال نعم قيل ان لم تتعطل ولكن يوجد بثمنها ما هو خير منها هل له ان يبيعها قال لا ومن المشايخ
من لم يجوز بيعها تعطل او لم تتعطل وكذا لم يجوز الاستبدال بالوقف وهكذا فتوى شمس الائمة السرخسي **وقد**
روينا عن محمد في فصل العمارة اذا ضعفت الارض الموقوفة عن الاستغلال والقيم يجد بثمنها ارضا اخرى اكثر ريعا
له ان يبيع هذه الارض ويشتري وفي المنتقى قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين
فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذلك الا للقاضي وذكر محمد في السير الكبير مسئلة تدل على عدم
جواز الاستبدال بالوقف وصورتها الكفار اذا استولوا على بلدة من بلاد المسلمين ثم ظهر عليها المسلمون وقسموها
فيما بينهم فاصاب رجل من الغانمين ارضا فجعلها صدقة موقوفة على المساكين ودفعها الى قيم يقوم عليها ثم حضر
المالك القديم فليس له ان ياخذها قالوا وهذا لانه زال عن ملك الواقف وصار بحال لا يقبل النقل من
ملك الى ملك فلا يكون للمالك القديم حق الملك اما على قول ابي حنيفة الوقف باطل حتى لو كان للواقف ان
يبيع الوقف حال حيوته فاذا مات يصير ميراثا عنه فكان للمالك القديم حق الاخذ الا في المسجد خاصة فان
اتخاذ المسجد عنده صحيح ويزول عن ملكه بمجرده فلا يكون للمالك القديم حق الاخذ فيه انتهى واما ما في الذخيرة
وغيرها حانوت احترق في السوق وصار بحيث لا ينتفع به ولا يستاجر البتة وحوض محلة خرب وصار
بحال لا يمكن عمارته فهو للواقف ولورثته فان كان واقفه وورثته لا تعرف فهو لقطة زاد في فتاوي الخاصي
اذا كان كاللقطة يتصدقون به على فقير ثم يبيعه الفقير فينتفع بثمنه فقال الصدر الشهيد في جنس هذه
المسائل نظر يعني لان الوقف بعدما خرج الى الله تعالى لا يعود الى ملك الواقف وسياتي تمامه في بيان
شروط الواقف عند قوله وان شرط الولاية لنفسه وفي الخانية المتولي اذا اشترى من غلة المسجد حانوتا
او دارا او مستغلا اخر جاز لان هذا من مصالح المسجد فان اراد المتولي ان يبيع ما اشترى وباع اختلفوا فيه
قال بعضهم لا يجوز هذا البيع لان هذا صار من اوقاف المسجد وقال بعضهم يجوز هذا البيع وهو الصحيح
لان المشتري لم يذكر شيئا من شرائط الوقف فلا يكون ما اشترى من جملة اوقاف المسجد انتهى وفي القنية انما
يجوز الشراء باذن القاضي لانه لا يستفاد الشراء من مجرد تفويض القوامة اليه فلو استدان في ثمنه وقع له
انتهى **قوله** ولا يقسم وان وقف على اولاده اي لا يقسم الموقوف بين مستحقيه ولو كانوا اولاد الواقف لانه
لا حق لهم في العين وانما حقهم في الغلة وفي فتح القدير واجمعوا ان الكل لو كان وقفا على الارباب وارادوا القسمة
لا يجوز التهايؤ وعليه فرع ما لو وقف داره على سكنى قوم باعيانهم او ولده ونسله ما تناسلوا فاذا انقرضوا
تكرى ويوضع غلتها للمساكين وليس لاحد من الموقوف عليهم السكنى ان يكريها ولو زادت على قدر حاجته سكناه

نعم له الاعارة لا غير ولو كثروا اولاد هذا الواقف وولد ولده ونسله حتى ضاقت الدار عليهم ليس لهم الا سكناها
تقسط على عددهم ولو كانوا ذكورا واناثا ان كان فيها حجر ومقاصير كان للذكران ان يسكنوا نساءهم معهم وللاناث
ان يسكن ازواجهن معهن وان لم يكن فيها حجر لا يستقيم ان تقسم بينهم ولا تقع فيها مهاياة انما سكناه لمن جعل الواقف
له ذلك لا لغيرهم وعن هذا يعرف ان لو سكن بعضهم فلم يجد الآخر موضعا يكفيه لا يستوجب الاجرة حصته
على الساكنين بل ان احب ان يسكن معه في بقعة من تلك الدار بلا زوجة او زوج ان كان لاحدهم ذلك والا تركه
المضيق وخرج او جلسوا معا كل في بقعة الى جنب الآخر والاصل المذكور في الشروح والفروع في اوقاف الخصاف
ولم يخالفه احد فيما علمت وكيف يخالف وقد نقلوا اجماعهم على الاصل المذكور انتهى وفي الاسعاف ولو قسم الواقف
بين اربابه ليزرع كل واحد منهم نصيبه ويكون المزروع له دون شركائه او وقف على رجال ولو فعل اهل الوقف ذلك
فيما بينهم جاز ولمن اراد منهم بعد ذلك ابطاله انتهى وفي القنية ضيعة موقوفة على الموالي فلهم قسمة حفظ وعمارة
لا قسمة تملك انتهى قيدنا بقسمته بين مستحقيه لان القسمة لتمييز الوقف عن الملك جائزة كما قدمناه في قوله ولا يتم حتى
يقبض ويفرز وفي القنية احد الشريكين اذا استعمل الوقف كله بالغلبة بدون اذن الآخر فعليه اجر حصة الشريك
سواء كان وقفا على سكناهما او موقوفا للاستغلال وفي الملك المشترك لا يلزم الاجر على الشريك اذا استعمله كله
وان كان معدا للاجارة وليس للشريك الذي لم يستعمل الوقف ان يقول الآخر انا استعمله بقدر ما استعملت لان
المهاياة انما تكون بعد الخصومة انتهى فعلى هذا قول الخصاف لا يستوجب الاجر اجرة معناه قبل السكنى لو طلب
ان يجعل عليه شيئا اما بعد السكنى فالاجرة واجبة عليه وافاد المصنف من عدم جواز القسمة ان ارض الوقف
لو كانت بين اثنين فاقتسماها فلاحدهما ابطالها وانه لو آجر احدهما حصته فالاجر بينهما وقيل للموجر والمسألة
في القنية **قوله** ويبدأ من غلته بعمارته بلا شرط لان قصد الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقى دائمة الا بالعمارة
فيثبت شرط العمارة اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها ثم ان كان
الوقف على الفقراء لا يوجدون به لعدم تعينهم واقرب اموالهم هذه الغلة فتجب العمارة فيها ولو كان الوقف على رجل بعينه
وآخره للفقراء فهي في ماله اي مال شاء اذا كان حيا ولا يؤخذ من الغلة لانه معين يمكن مطالبته وانما تستحق العمارة
عليه بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة التي وقفه فان خرب يبنى على ذلك الوصف لانها بصفتها صارت غلتها
مصروفة الى الموقوف عليه فاما الزيادة على ذلك فليست بمستحقة والغلة مستحقة له فلا يجوز صرفه الى شيء آخر
الا برضاه ولو كان الوقف على الفقراء فكذلك عند البعض وعند الآخرين يجوز ذلك والاول اصح لان الصرف
الى العمارة ضرورة البقاء مقصود الواقف ولا ضرورة في الزيادة كذا في الهداية **وبهذا علم** ان عمارة الاوقاف
زيادة على ما كانت العين عليه زمن الواقف لا يجوز الا برضا المستحقين وظاهر قوله بقدر ما يبقى الموقوف على الصفة
منع البياض والحمرة على الحيطان من مال الوقف ان لم يكن فعله الواقف وان فعله فلا منع وصرحوا في نقش المسجد
بالجص وماء الذهب ان المتولي لو فعله من مال الوقف ضمن وقدمناه **ثم اعلم** ان التعمير انما يكون من غلة الوقف
اذا لم يكن الخراب بصنع احد ولذا قال في الولوالجية رجل آجر دارا موقوفة جعل المستأجر رواقها مربطا يربط فيه
الدواب وخربها يضمن لانه فعل بغير الاذن انتهى ومما اتفق عليه اصحاب الفتاوى ان القيم اذا استأجر اجيرا للعمارة
بدرهم ودانق واجر مثله درهم فاستعمله في عمارة الوقف ونقد الاجرة من مال الوقف يضمن جميع ما نقد لان
الاجارة وقعت له لا للواقف انتهى **وههنا مسائل مهمة** في العمارة الاولى قال في فتح القدير ولا تؤخر العمارة اذا
احتيج اليها وفي الخانية اذا اجتمع في يد القيم من غلة الارض فظهر له وجه من وجوه البر والوقف محتاج الى الاصلاح
والعمارة ايضا ويخاف القيم انه لو صرف الغلة الى المرمة يفوت ذلك البر فانه ينظر ان لم يكن في تأخير اصلاح
الارض ومرمته الى الغلة الثانية ضرر بين يخاف خراب الوقف فانه يصرف الغلة الى ذلك البر ويؤخر المرمة الى
الغلة الثانية وان كان في تأخير المرمة ضرر بين فانه يصرف الغلة الى المرمة فان فضل شيء يصرف الى ذلك البر
والمراد من وجه البر ههنا وجه فيه تصدق بالغلة على نوع من الفقراء نحو فك اسارى المسلمين او اعانة الغازي
المنقطع لان هؤلاء من اهل التصدق عليهم فجاز صرف الغلة اليهم فاما عمارة مسجد او رباط ونحو ذلك مما هو
ليس باهل للتمليك لا يجوز صرف الغلة اليه لان التصدق عبارة عن التمليك فلا يصح الا ممن هو من اهل التمليك
انتهى وظاهره انه يجوز الصرف على المستحقين وتأخير العمارة الى الغلة الثانية اذا لم يخف ضرر بين الثانية

لو اصرف المتولي على المستحقين وهناك عمارة لا يجوز تأخيرها فانه يكون ضامنا لما في الذخيرة اذا كانت في تلك
السنة غلة ففرق القيم الغلة على المساكين ولم يمسك للخراج شيئا فانه يضمن حصة الخراج لانه يعلم ان الخراج وما
يحتاج اليه الوقف من العمارة والمؤونة مستثنى عن حق الفقراء فاذا دفع اليهم ذلك ضمن انتهى واذا ضمن ينبغي ان
لا يرجع على المستحقين بما دفعه اليهم في هذه الحالة قياسا على مودع الابن اذا انفق على الابوين بغير اذنه وبغير اذن
القاضي فانهم قالوا يضمن ولا رجوع له على الابوين قالوا لانه ملكه بالضمان فتبين انه دفع مال نفسه وانه متبرع
ولا رجوع فيه ذكروه في آخر النفقات وعلى هذا فينبغي انه اذا اصرف على المستحقين وهناك تعمير واجب فغرم من ماله ان
لا يكون متبرعا بالتعمير ويكون عوضا عما لزمه من الضمان الثالثة في قطع معاليم المستحقين لاجل العمارة قال في
فتح القدير وتقطع الجهات الموقوف عليها للعمارة ان لم يخف ضرر بين فان خيف قدم واما الناظر فان كان المشروط
له من الواقف فهو كاحد المستحقين فاذا قطعوا للعمارة قطع الا ان يعمل فيأخذ قدر اجرته وان لم يعمل لا يأخذ شيئا
قال الامام فخر الدين قاضيخان وقف ضيعة على مواليه ومات فجعل القاضي الوقف في يد قيم وجعل له عشر
الغلات مثلا وفي الوقف طاحونة في يد رجل بالمقاطعة لا حاجة فيها الى القيم واصحاب هذه الطاحونة يقسمون
غلتها لا يجب للقيم فيها ذلك العشر لان القيم لا يأخذ ما يأخذه الا بطريق الاجر فلا يستوجب الاجر بلا عمل انتهى
فهذا عندنا فيمن لم يشرط له الواقف اما اذا شرط كان من جملة الموقوف عليهم انتهى فظاهره ان من عمل من المستحقين زمن
العمارة فانه يأخذ قدر اجرته لكن اذا كان مما لا يمكن ترك عمله الا بضرر بين كالامام والخطيب ولا يراعي المعلوم
المشروط زمن العمارة فعلى هذا اذا عمل المباشر والشاد زمن العمارة يعطيان بقدر اجرة عملهما فقط واما ما ليس
في قطعه ضرر بين فانه لا يعطى شيئا اصلا زمن العمارة الرابعة في الاستدانة لاجل العمارة حيث لم يكن غلة قال في
الذخيرة قال هلال اذا احتاجت الصدقة الى العمارة وليس في يد القيم ما يعمرها فليس له ان يستدين عليها لان
الدين لا يجب ابتداء الا في الذمة وليس للوقف ذمة والفقراء وان كانت لهم ذمة الا انهم لكثرتهم لا تتصور مطالبتهم
فلا يثبت الدين باستدانة القيم الا عليه ودين يجب عليه لا يملك قضاءه من غلة هي على الفقراء وعن الفقيه ابي
جعفر ان القياس هذا لكن يترك القياس فيما فيه ضرورة نحو ان يكون في ارض الوقف زرع يأكله الجراد يحتاج الى
النفقة لجمع الزرع او طالبه السلطان بالخراج جاز له الاستدانة لان القياس يترك للضرورة قالوا والاحوط
في هذه الصورة بامر الحاكم لان ولاية الحاكم اعم في مصالح المسلمين من ولايته الا ان يكون بعيدا عن الحاكم ولا يمكنه
الحضور فلا بأس بان يستدين بنفسه وهذا الذي روي عن الفقيه ابي جعفر مشكل لانه جمع بين اكل الجراد الزرع
وبين الخراج ويتصور الاستدانة في اكل الجراد الزرع لان الزرع مال الفقراء وهذا الدين انما يستدان لحاجتهم فيكون
ايجاب الدين في مالهم فاما باب الخراج فلا يتصور لانه ان كان في الارض غلة فلا ضرورة الى الاستدانة لان الغلة تباع
فيؤدى منها الخراج وان لم يكن في الارض غلة فليس ثمة الا رقبة الوقف ورقبة الوقف ليست للفقراء ولا يستقيم
ايجاب دين يحتاج اليه الفقراء في مال ليس لهم فهذا الفصل مشكل من هذا الوجه الا ان يكون تصوير المسألة
فيما اذا كان في الارض غلة وكان بيعها متعذرا في الحال وقد طولب بالخراج قالوا ليس قيم الوقف في الاستدانة
على الوقف كالوصي في الاستدانة على اليتيم لان لليتيم ذمة صحيحة وهو معلوم فتتصور مطالبته الا ترى ان للوصي
ان يشتري لليتيم شيئا بنسيئة من غير ضرورة **وفي فتاوى** ابي الليث قيم وقف طالبه السلطان بالجبايات والخراج وليس في يده من
مال الوقف شيء واراد ان يستدين فهذا على وجهين ان امر الواقف بالاستدانة فله ذلك وان لم يأمره بالاستدانة
فقد اختلف المشايخ فيه **قال** الصدر الشهيد والمختار ما قاله الفقيه ابو الليث اذا لم يكن للاستدانة بد يرفع
الامر الى القاضي حتى يأمره بالاستدانة ثم يرجع في الغلة لان للقاضي هذه الولاية وفي واقعات الناطفي المتولي
اذا اراد ان يستدين على الوقف ليجعل ذلك في ثمن البذر ان اراد ذلك بامر القاضي فله ذلك بلا خلاف لان القاضي
يملك الاستدانة على الوقف فيملك المتولي ذلك باذن القاضي وان اراد ذلك بغير امر القاضي ففيه روايتان
وصرح في الخلاصة بان الاصح ما قاله الفقيه ابو الليث وفي الخانية قيم الوقف اذا اشترى شيئا لمرمة المسجد بدون
اذن القاضي قالوا لا يرجع بذلك في مال المسجد وله ان ينفق على المرمة من ماله كالوصي في مال الصغير
وان ادخل المتولي جذعا من ماله في الوقف جاز وله ان يرجع في غلة الوقف انتهى وفي الخلاصة في مسألة الجذع والاحتياط
ان يبيع الجذع من آخر ثم يشتريه لاجل الوقف ثم يدخله في دار الوقف انتهى وفي قاضيخان الاستدانة على الوقف

بتفسيرين فقال في الثاني وتفسير الاستدانة مما ذكرنا هو فيما اذا لم يكن في يده شيء من الغلة واما اذا كان في يده
شيء منها واشترى شيئا للوقف ونقد الثمن من ماله جاز له ان يرجع بذلك من غلته وان لم يكن بامر القاضي كالوكيل بالشرا
اذا نقد الثمن من ماله فانه يجوز له الرجوع به على موكله وقال في الاول ان لا يكون للوقف غلة فيحتاج الى القرض والاستدانة
اما اذا كان للوقف غلة فانفق من مال نفسه لاصلاح الوقف فان له ان يرجع بذلك في غلة الوقف انتهى وفي القنية برم
برقم انفق في عمارة المسجد من مال نفسه لم يرجع بمثله في غلة الوقف جاز سواء كانت غلته مستوفاة او غير مستوفاة انتهى
ثم قال وللقيم الاستدانة على الوقف لضرورة العمارة لا لتقسيم ذلك على الموقوف عليهم ثم رقم بعدا استقرض القيم لصالح
المسجد فهو على نفسه وبرقم عد لا اصدقه في زماننا وبرقم حمله ذلك وبرقم بق لا يستدين الا بامر القاضي ثم ذكر ما اختاره
الفقيه ابو الليث انتهى وفي جامع الفصولين من الفصل السابع والعشرين ولو اخذ المتولي دراهم الوقف وصرف دنانيره
الى عمارة الوقف صح لو خيرا ولو انفق عليه من مال نفسه يرجع ولو لم يشترط كوصي ثم رقم مق يرجع لو شرط والا لا ثم
قال وذكر في العمدة الاستدانة لضرورة مصالح الوقف تجوز بامر الواقف والا فالمختار انه يرفع الى القاضي ليامر
بها ثم رقم فط الاحوط ان يرفع اليه الا اذا تعذر الحضور لبعده فيستدين بنفسه وقيل يصح بلا رفع ولو امكن انتهى
وفي الفصل الرابع والثلاثين فيم الوقف فلو انفق من ماله في عمارة الوقف فلو اشهد انه انفق ليرجع فله الرجوع والا
فلا انتهى وفي الحاوي يجوز للمتولي اذا احتاج الى عمارة ان يستدين على الوقف ويصرف ذلك فيها والاولى ان يكون باذن
الحاكم انتهى والحاصل ان هلالا منع من الاستدانة مطلقا وحمله ابن وهبان على ما اذا كان بغير امر القاضي وادعى انه
اذا كان بامر القاضي فلا خلاف فيه والظاهر كما ذكره الطرسوسي خلافه لما علمت من تعليله واما غير هلال فمنهم من
جوز الاستدانة مطلقا للعمارة كما في جامع الفصولين والمعتمد في المذهب ان كان له منه بد لا يستدين مطلقا
وان كان لا بد له فان كان بامر القاضي جاز والا فلا والعمارة لا بد منها فيستدين لها بامر القاضي واما غير العمارة
فان كان للصرف على المستحقين لا تجوز الاستدانة ولو باذن القاضي لانه له منه بد كما صرح به في القنية بقوله لا لتقسيم
ذلك على الموقوف عليهم وان الاستدانة اعم من القرض والشراء بالنسيئة وفي البزازية من كتاب الوصايا لو استقرض لكنو
ان شرط الواقف له ذلك والا يرفع الى الحاكم ان احتاج انتهى لكن وقع الاستثناء في مسائل منها هل يستدين للامام
والخطيب والمؤذن باعتبار انه لا بد له منه فيكون باذن القاضي فقط اولا الظاهر انه يستدين لهولاء باذن القاضي
لقوله في جامع الفصولين لضرورة مصالح المسجد وقال في خزانة الاكمل لو وقف على مصالح المسجد يجوز دفع غلته الى
الامام والمؤذن والقيم انتهى ولم يذكر الخطيب قال في شرح المنظومة ولا شك انه في الجامع نظير من ذكر في المسجد انتهى
فعلى هذا تخرج الاربعة من قول الفقيه الموقوف عليهم ومنها هل يستدين بامر القاضي للحصر والزيت بالمسجد ام لا
فعلى انهما من المصالح له ذلك والا فلا وقد اختلف في كونهما من المصالح ففي القنية رقم لركن الدين الصباغي وقال
كتبت الى المشايخ ورمز للقاضي عبد الجبار وشهاب الدين الامامي هل للقيم شراء المراوح من مصالح المسجد فقالا لا
ثم رمز للعلاء الترجماني وقال الدهن والحصير والمراوح ليس من مصالح المسجد وانما مصالحه عمارته ثم رمز لابي حامد
وقال الدهن والحصير من مصالحه دون المراوح قال العبد مولانا بديع الدين وهو اشبه بالصواب واقرب الى غرض الواقف
انتهى فقد تحرر ان الراجح كونهما من المصالح فيستدين باذن القاضي ومنها ان المتولي لو ادعى انه استدان باذن القاضي
هل يقبل قوله بلا بينة الظاهر انه لا يقبل وان كان المتولي مقبول القول لما انه يريد الرجوع في الغلة وهو انما
قبل قوله فيما في يده وعلى هذا لو كان الواقع انه لم يستاذن القاضي يحرم عليه ان ياخذ من الغلة لما انه بغير الاذن
متبرع ويدل له بالاولى ما في جامع الفصولين للمتولي صرفا لعمارة من خشب مملوك له ودفع قيمته من مال الوقف
كان له ان يملك المعاوضة من مال نفسه كوصي يملك صرف ثوب مملوك الى الصبي ودفع ثمنه من مال الصبي ولكن
لو ادعى لا يقبل قوله وهذا يشير الى انه لو انفق ليرجع له الرجوع من مال الوقف واليتيم من غير ان يدعي عند القاضي
اما لو ادعى عند القاضي وقال انفقت من مالي كذا في الوقف واليتيم لا يقبل قوله ثم رقم لعلامة بل ادعى وصي او قيم
انه انفق من مال نفسه واراد الرجوع من مال اليتيم والوقف ليس له ذلك اذ يدعي دينا لنفسه على اليتيم والوقف
فلا يصح بمجرد الدعوى ذكره في احكام العمارة وقيده في جامع الفصولين بان يشهد انه انفق ليرجع وقد علمت مما
نقلناه عن قاضيخان انه لو انفق من ماله او ادخل جذعا له في الوقف لا يكون من باب الاستدانة لانها منحصرة
في القرض والشراء بالنسيئة وعلى هذا فلو صرف المتولي على المستحقين من ماله لا يكون من الاستدانة وله الرجوع

لكن قاضيخان قيده بالانفاق على المرمة فوضع الاشباه في الصرف على المستحقين وعلى هذا وقع الاشباه في زماننا
في ناظر اذن له القاضي في الصرف على المستحقين من ماله قبل مجيء الغلة ليرجع به اذا جاءت الغلة هل يكون من باب الاستدانة
للموقوف عليهم فلا يجوز ولا رجوع له او انه كصرف الناظر عليهم من مال نفسه فله الرجوع ان قلنا برجوعه فان قلت
ان دفع لهم بشرط ان ياخذ مغلا ليبيعه فقام مقامهم قلت قال في جامع الفصولين من السابع والعشرين الوكيل
لو لم يقبض ثمنه حتى لقي الامر فقال بعت ثوبك من فلان وانا اقضيك عنه ثمنه فهو متطوع ولا يرجع على المشتري
ولو قال انا اقضيك عنه على ان يكون المال الذي على المشتري لي لم يجز ورجع الوكيل على موكله بما دفع وفي العدة
باع عنده بضائع للناس امروه ببيعها فباعها بثمن مسمى فعجل الثمن من ماله الى اصحابها على ان اثمانها له اذا قبضها
فافلس المشتري فللبائع ان يسترد ما دفع الى اصحاب البضائع انتهى قال في القنية اذا قال القيم او المالك للمستاجر
اذنت لك في عمارتها فعمرها باذنه يرجع على القيم والمالك وهذا اذا كان يرجع معظم منفعته الى المالك اما
اذا رجع الى المستاجر وفيه ضرر بالدار كالبالوعة او شغل بعضها كالتنور فلا ما لم يشترط الرجوع انتهى
الخامسة لا يقدم على العمارة احد ما في المحيط لو شرط العمارة في الوقف فانه تقدم العمارة على صاحب الغلة
الا اذا جعل غلتها لفلان سنة او سنتين ثم بعده للفقراء وشرط العمارة من الغلة فانه تؤخر العمارة عن حق
صاحب الغلة لانا لو صرفنا الغلة الى العمارة اولا ادى الى ابطال حق صاحب الغلة لان حقه في الغلة في
مدة مخصوصة فينتهي بمضيها ولو صرفنا اليه اولا لا يؤدي الى فوات عمارة الوقف لانه يمكن عمارته في السنة
الثانية الا اذا كان في تاخير العمارة ضرر بين بالوقف فحينئذ تقدم العمارة لئلا يؤدي الى ابطال مقصود الواقف
انتهى وقيد بالسنتين لما في التاتارخانية واما المشروطة له الغلة في ثلاث سنين يوخذ بالعمارة انتهى السادسة
في بيان من يقدم مع العمارة وهو المسمى في زماننا بالشعائر ولم اره الا في الحاوي القدسي قال والذي يبتدا به
من ارتفاع الوقف عمارته شرط الواقف او لا ثم ما هو اقرب الى العمارة واعم للمصلحة كالامام للمسجد والمدرس للمدرسة
يصرف اليهم الى قدر كفايتهم ثم السراج والبساط كذلك الى اخر المصالح انتهى وظاهره تقديم الامام والمدرس
على جميع المستحقين بلا شرط والتسوية بالعمارة يقتضي تقديمهما عند شرط الواقف انه اذا ضاق ريع الوقف
عليهم بالحصة وان هذا الشرط لا يعتبر ولكن تقديم المدرس انما يكون بشرط ملازمته للمدرسة للتدريس
الايام المشروطة في كل جمعة ولذا قال للمدرسة لان مدرسها اذا غاب تعطلت بخلاف مدرس الجامع وفي القنية
يدرس بعض النهار في مدرسة وبعض النهار في مدرسة اخرى ولا يعلم شرط الواقف يستحق غلة المدرس في
المدرستين ولو كان يدرس بعض الايام في هذه المدرسة وبعضها في الاخرى لا يستحق غلتهما بتمامها وحكم المتعلم
والمدرس في المسئلتين سواء انتهى واستفيد من قوله لا يستحق غلتهما بتمامها انه يستحق بقدر عمله وهي كثيرة
الوقوع في اصحاب الوظائف في زماننا وحاصله انه ينظر الى ما شرطه الواقف وعليه من العمل ويقسم
المشروط على عمله خلافا لبعض الشافعية فانه يقول اذا لم يعمل المشروط لا يستحق شيئا من المشروط ذكره
ابن السبكي وقوله ثم السراج بكسر السين اي القناديل ومراده مع زيتها والبساط بكسر الباء اي الحصير ويلحق
بهما معلوم خادمهما وهو الوقاد والفراش فيقدمان وتعبيره بثم دون الواو يدل على انهما يوخران عن الامام
والمدرس وفي القنية لو اشترى بساطا نفيسا من غلته جاز اذا استغنى المسجد عن العمارة انتهى وقوله الى اخر المصالح
اي مصالح المسجد فيدخل المؤذن والناظر لانا قدمنا انهما من المصالح وقدمنا ان الخطيب داخل تحت الامام لانه
امام الجامع فتحصل ان الشعائر التي تقدم في الصرف مطلقا بعد العمارة الامام والخطيب والمدرس والوقاد
والفراش والمؤذن والناظر وثمن القناديل والزيت والحصير ويلحق بهما ماء الوضوء او اجرة
حمله او كلفة نقله من البئر الى الميضاة فليس المباشر والشاهد والجابي والشاد وخازن الكتب من الشعائر
وقد جرت العادة بمصر في ديوان المحاسبات بتقديمهم مع المذكورين اولا وليس شرعيا ويقع الاشتباه في البواب
والمزملاتي وفي الخانية لو جعل حجرته لدهن سراج المسجد ولم يزد صارت وقفا على المسجد اذا سلمها الى المتولي
وعليه الفتوى وليس للمتولي ان يصرف الغلة الى غير الدهن انتهى فعلى هذا الموقوف على امام المسجد لا يصرف
لغيره وفي الخانية رجل اوصى بثلث ماله لاعمال البر هل يجوز ان يسرج المسجد منه قال الفقيه ابو بكر يجوز
ولا يجوز ان يزاد على سراج المسجد لان ذلك اسراف سواء كان في رمضان او في غيره ولا يزين المسجد بهذه الوصية

انتهى ومقتضاه منع الكثرة الواقعة في رمضان في مساجد القاهرة ولو شرطها الواقف لان شرطه لا يعتبر في المعصية
وفي القنية واسراج السرج الكثيرة في السكك والاسواق ليلة البراءة بدعة وكذا في المساجد ويضمن القيم وكذا
يضمن اذا اسرف في السرج في رمضان وليلة القدر ويجوز الاسراج على باب المسجد في السكة او السوق ولو اشترى به
مال المسجد شمعا في رمضان يضمن قلت وهذا اذا لم ينص الواقف عليه ولو اوصى بثلث ماله ان ينفق على بيت المقدس
جاز وينفق في سراجه ونحوه قال هشام فهذا يدل على انه يجوز ان ينفق من مال المسجد على قناديله وسرجه والبسط
والزيت انتهى السابعة اذا احتاج الوقف الى العمارة وليس عنده غلة ولم يتيسر له القرض الا بربح قال في القنية
وامر الموصى الترجماني في الصغير قال البصير للقيم ان لم يهدم المسجد العام يكون ضرره في القابل اعظم فله هدمه
وان خالف بعض اهل المحلة وليس له التاخير اذا امكنه العمارة فلو هدمه ولم يكن فيه غلة العمارة في الحال فاستقرض
العشرة بثلاثة عشر في السنة واشترى من المقرض شيئا يسيرا بثلاثة دنانير يرجع في غلته بالعشرة وعليه الزيادة
انتهى وبه اندفع ما ذكره ابن وهبان من انه لا جواب للمشايخ فيها الثامنة في وقف المسجد يجوز ان يبنى من غلته منارة
قال في الخانية معزيا الى ابي بكر البلخي ان كان ذلك من مصلحة المسجد بان كان اسمع لهم فلا باس به وان كان بحال يسمع الجيران
الاذان بغير منارة فلا ارى لهم ان يفعلوا ذلك التاسعة وقف على عمارة المسجد على ان ما فضل من عمارته فهو للفقراء
فاجتمعت الغلة والمسجد غير محتاج الى العمارة قال الفقيه ابو بكر يحبس الغلة لانه ربما يحدث بالمسجد حدث ويصير
الارض بحال لا تغل وقال الفقيه ابو جعفر الجواب كما قال وعندي لو علم انه لو اجتمع من الغلة مقدار ما لو احتاج الارض
والمسجد الى العمارة يمكن العمارة بها ويفضل تصرف الزيادة الى الفقراء على ما شرط الواقف وفي القنية ليس للقيم ان
ياخذ ما فضل من وجه عمارة المدرسة دينا ليصرفها الى الفقراء وان احتاجوا اليه وفي الخانية والصحيح ما قال الفقيه
ابو الليث انه ينظر ان اجتمع من الغلة ما لو احتاج المسجد والضيعة الى العمارة بعد ذلك يمكن العمارة منها ويبقى شيء
تصرف تلك الزيادة الى الفقراء انتهى وفي القنية ربع غلة الوقف للعمارة وثلاثة ارباعها للفقراء لم يجز للقيم ان يصرف
ربع العمارة اذا استغنى عنها الى الفقراء ليسترد ذلك من حصتهم في السنة الثانية انتهى العاشرة مسجد انهدم وقد
اجتمع من غلته ما يحصل به البناء قال الخصاف لا تنفق الغلة في البناء لان الواقف وقف على مرمتها ولم يامر بان يبنى هذا
المسجد والفتوى على انه يجوز البناء بتلك الغلة ولو كان الوقف على عمارة المسجد هل للقيم ان يشتري سلما ليرتقوا على
السطح لكنس السطح وتنظيفه او يعطي من غلة المسجد اجر من يكنس السطح ويطرح الثلج ويخرج التراب المجتمع من المسجد قال
ابو نصر للقيم ان يفعل ما في تركه خراب المسجد كذا في الخانية الحادي عشر حوانيت مال بعضها الى بعض والاول منها
وقف والثاني ملك والمتولي لا يعمر الوقف قال ابو القاسم ان كان للوقف غلة كان لاصحاب الحوانيت ان ياخذوا القيم
ليسوي الحائط المائل من غلة الوقف وان لم يكن للوقف غلة في يد القيم رفعوا الامر الى القاضي ليامر القاضي القيم بالاستدانة
على الوقف في صلاح الوقف وليس له ان يستدين بغير امر القاضي كذا في الخانية الثاني عشر لو وقف على المساكين ولم
يذكر العمارة يبدا من الغلة بالعمارة وبما يصلحها وخراجها ومؤنتها ثم يقسم الباقي على المساكين فان كان في الارض نخل
وخاف القيم هلاكها كان للقيم ان يشتري من غلة الوقف فصيلا فيغرسه كيلا ينقطع فلو كانت قطعة منها سبخة يحتاج الى
رفع وجهها واصلاحها حتى تنبت كان للقيم ان يبدا من جملة غلة الارض في ذلك ويصلح القطعة ولو اراد القيم ان
يبني في الارض الموقوفة قرية لاكرتها وحفاظها ليجمع فيها الغلة كان له ان يفعل وكذا لو كان الوقف خانا على الفقراء
واحتاج الى خادم يخدم الخان ويقوم به ويفتح بابه ويسده فسلم بعض البيوت الى رجل اجرة له ليقوم بذلك كان له
ذلك وان اراد قيم الوقف ان يبني في الارض الموقوفة بيوتا يستغلها بالاجارة لا يكون له ذلك لان استغلال ارض الوقف
يكون بالزرع ولو كانت الارض متصلة ببيوت المصر ترغب الناس في استئجار بيوتها وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع
والنخل كان للقيم ان يبني فيها بيوتا فيؤاجرها لان الاستغلال بهذا الوجه يكون انفع للفقراء كذا في الخانية الثالث عشر
لو بنى خانا واحتاج الى المرمة روي عن محمد انه يعزل منه بيتا او بيتان فيؤاجر وينفق من غلتها عليها وعنه رواية اخرى
اجارة الكل سنة ويرم منها قال الناطفي قياسه في المسجد ان يجوز اجارة سطحه لمرمته كذا في الظهيرية الرابع عشر
في فتاوى سمرقند شجرة وقف في دار وقف خربت ليس للمتولي ان يبيع الشجرة ويعمر الدار ولكن يكري الدار ويستعين بالكرا
على عمارة الدار لا بالشجرة كذا في الظهيرية الخامس عشر هل يجوز الاكل من طعام الغلة يوم العمارة قالوا ان حضر
للارشاد والحث على العمل جاز الاكل والا فلا كانوا قليلا لا جازوا الا فلا ذكره في الظهيرية في قوم جمعوا الدراهم لعمارة

القنطرة وبهذا يعلم جواز اكل الشاد والمهندس معهم السادس عشر في البزازية وقد تقرر في فتاوي خوارزم ان الواقف
ومحل الوقف اعني الجهة ان اتحدت بان كان وقفا على المسجد احدهما الى عمارته والآخر الى امامه او مؤذنه والامام والمؤذن
لا يستقر لقلة المرسوم للحاكم الدين ان يصرف من فاضل وقف المصالح والعمارة الى الامام والمؤذن باستصواب اهل
الصلاح من اهل المحلة ان كان الوقف متحدا لان غرض الواقف احياء وقفه وذلك يحصل بما قلنا اما اذا اختلف
الواقف او اتحد الواقف واختلفت الجهة بان بنى مدرسة ومسجدا وعين لكل وقفا وفضل من غلة احدهما لا يبدل شرط
الواقف وكذا اذا اختلف الواقف لا الجهة يتبع شرط الواقف وقد علم بهذا التقرير اعمال الغلتين احياء للوقف
ورعاية شرط الواقف هذا هو الحاصل من الفتاوى انتهى وقد علم منه انه لا يجوز للمتولي الشيخونية بالقاهرة صرف احد
الوقفين للآخر وفي الولوالجية مسجد له اوقاف بالمحلة مختلفة لا باس للقيم ان يخلط غلتها كلها وان خرب حانوت منها
فلا باس بعمارته من غلة حانوت آخر لان الكل للمسجد هذا اذا كان الواقف واحدا وان كان الواقف مختلفا فكذلك الجواب
لان المعنى يجمعهما انتهى السابع عشر في البزازية واذا انهدم رباط المختلفة وبنى بناء جديدا من كل وجه لا يكون الاولون
اولى من غيرهم وان لم يغير ترتيبه الاول الا انه زيد او نقص فالاولون اولى انتهى الثامن عشر بنى المتولي في عرصة الوقف
من مال الوقف او من ماله للوقف ولم يذكر شيئا كان وقفا بخلاف الاجنبي وان اشهد ان بناه لنفسه كان ملكا له وان
متوليا كذا في البزازية وغيرها وبه يعلم ان قول الناس العمارة في الوقف وقف ليس على اطلاقه التاسع عشر اذا عمل
القيم في عمارة المسجد والوقف كعمل الاجير لا يستحق اجرا لانه لا يجتمع له اجر القوامة واجر العمل كذا في القنية وفيها
ايضا العشرون لو انكشف سقف السوق فغلب الحر على المسجد الصيفي لوقوع الشمس فيه فللقيم ستر سقف السوق
من مال المسجد بقدر ما يندفع به هذا القدر كذا في القنية قوله ولو دارا فعمارته على من له السكنى اي ولو كان
الموقوف دارا فعمارة الموقوف على من له سكناه لان الخراج بالضمان وصار كنفقة العبد الموصى بخدمته وفي الظهيرية
فان كان المشروط له السكنى رم حيطان الدار الموقوفة بالآجر وجصصها او ادخل فيها اجذاعا ثم مات ولا يمكن نزع
شيء الا بتضرر البناء فليس للورثة اخذ شيء من ذلك ولكن يقال للمشروط له السكنى بعده اضمن للورثة قيمة البناء
ولك السكنى فان ابى اوجر الدار وصرفنا الغلة الى ورثة الميت بقدر قيمة البناء فاذا وفت غلته بقيمة البناء اعيد
السكنى الى من له السكنى وليس لصاحب السكنى ان يرضى بقلع ذلك وهدمه وان كان ما بناه الاول لشيء تجصيص الحيطان
او تطيين السطوح او ما اشبه ذلك ثم مات الاول فليس للورثة ان يرجعوا بشيء من ذلك الا ترى ان رجلا لو
اشترى دارا وجصصها وطين سطوحها ثم استحقت الدار لا يكون للمشتري ان يرجع على البائع بقيمة الجص والطين
وانما يكون له ان يرجع بقيمة ما يمكن ان ينقضه ويسلم نقضه اليه انتهى وجعل في المجتبى مسئلة ما اذا عمرها ومات
نظير ما اذا عمر دار غيره بغير اذنه ثم قال مستاجر حانوت الوقف بنى فيه بغير اذن القيم لا يرجع عليه ويرفع بناه
ان لم يضر بالوقف ولا يملكه القيم باقل القيمتين مشروعا وغير مشروع فان ابى يتربص الى ان يتخلص ماله ثم قال مستاجر
الوقف بنى غرفة على الحانوت ان لم يضر باصله ويزيد في اجرته او لا يستاجر الا بالغرفة يجوز والا فلا انتهى وفي القنية
لو وقف دارا على رجل واولاده واولاد اولاده ابدا ما تناسلوا فان انقطعوا فالى الفقراء ثم بنى واحد من الاولاد او الاولاد الموقوف
عليهم بعض الدار الموقوفة وطين البعض وجصص البعض وبسط فيه الآجر فطلب الآخر منه حصته ليسكن فيها
فمنعه منها حتى يدفع له حصته ما انفق فيها ليس له ذلك والتطيين والجص صار تبعا للوقف وله ان ينقض الآجر
قال رضي الله عنه وانما ينقض الآجر اذا لم يكن في نقضه ضرر بالوقف كمن بنى في الحانوت المسبل فله رفعه اذا لم يضر
بالبناء القديم والا فلا انتهى وظاهر كلام المصنف وغيره ان من له الاستغلال لا تكون العمارة عليه بناء على ان من
له الاستغلال لا يملك السكنى ومن له السكنى لا يملك الاستغلال كما صرح به في البزازية وفي فتح القدير بقوله
وليس للموقوف عليهم الدار سكناها بل الاستغلال كما ليس للموقوف عليهم السكنى الاستغلال انتهى ويدل عليه قولهم
اجارة العين للموقوف عليهم صحيحة ومعلوم ان استئجار داره له حق السكنى لا يجوز فجوازها دل على ما ذكرنا كذا في البزازية وفي
ولم ار حكم ما اذا سكن من له الاستغلال وفعل ما لا يجوز هل تجب الاجرة عليه ويأخذها المتولي يدفعها اليه او الى
يظهر ان الوقف اذا كان محتاجا الى العمارة وجبت الاجرة عليه فيأخذها المتولي ليعمر بها والا فلا فائدة في
حيث لم يكن له شريك في الغلة وانما لم تكن عليه لان المتولي عليها يؤجرها ويعمرها باجرتها كما لو ابى من له السكنى
في الظهيرية واذا صح الوقف واحتاج الى العمارة فالعمارة على من يستحق الغلة انتهى وحمل على ان المعنى فالعمارة في

في غلتها ولما كانت غلتها له صار كان العمارة عليه قال في الظهيرية وان كان المشروط له غلة الارض جماعة يجبي بعضهم
بان يرمه المتولي من مال الوقف وابى البعض فمن اراد العمارة عمر المتولي حصته بحصته ومن ابى يواجر حصته ويصرف
غلتها الى العمارة الى ان تحصل العمارة ثم تعاد اليه انتهى وفي التاتارخانية ولو كان الواقف حين شرط الغلة لفلان
ما عاش شرط على فلان مرمتها واصلاح ما فيها مما لا بد لها منه فالوقف جائز مع هذا الشرط انتهى وظاهره انه يجبر على عمارتها
وقياسه ان الموقوف عليه السكنى كذلك فان قلت هل يصح بيع العمارة في الارض الموقوفة قلت قال في القنية من
الوقف ويجوز شراء عمارة ارض او دار للمسجد اذا كانت الرقبة وقفا والا فلا انتهى ومن البيوع ويشترط لجواز بيع العمارة
والحانوت والاشجار في الارض ان لا يلحقهما ضرر بالقلع لاملاك الباعة وفي الوقف لا بشرط ولو باع بناء استثنى ما فيه
من الخشب واستثنى ما فيه من اللبن والتراب يجوز اذا اشتراه للنقض انتهى وفي القنية دار لسكنى الامام هدمها وبناها
لنفسه وسقفها من الخشب القديمة لم يكن له بيع البناء ان بناها كما كانت وفيها ايضا وقف دارا على امام مسجد ليسكنه بشرط
ان لا يواجر فسكنه الامام ثم اخذ يوما سقيفة ليس له ان ياخذ اجرتها انتهى **قوله** ولو ابى او عجز عمر الحاكم باجرتها يعني اجرها الحاكم من الموقوف
عليه او غيره وعمرها باجرتها وردها بعد التعمير الى من له السكنى لان في ذلك رعاية للحقين حق الوقف وحق صاحب
السكنى لانه لو لم يعمرها تفوت السكنى اصلا افاد انه لا يجبر الممتنع على العمارة لما فيه من اتلاف ماله فاشبه امتناع
صاحب البذر في المزارعة ولا يكون امتناعه رضى منه ببطلان حقه لانه في حيز التردد وافاد بقوله عمر الحاكم باجرتها
ان من له السكنى لا تصح اجارته لانه غير مالك كذا في الهداية واورد عليه انه ان اراد انه ليس بمالك المنفعة واباح
له الانتفاع كالعارية في العناية وغاية البيان لزم ان لا يملك الاعارة والمنقول في الخصاف انه يملكها فلولا انه مالك
للمنفعة لما ملكها لانها تمليك المنافع وان اراد انه ليس بمالك للعين والاجارة تتوقف على ملك العين لزم ان لا تصح
اجارة المستاجر فيما لا يختلف باختلاف المستعمل وان لا تصح اعارته وهما صحيحان فالاولى ان يقال كما في فتح القدير
لانه يملك المنافع بلا بدل فلم يملك تمليكها ببدل وهو الاجارة والا لملك اكثر مما ملك بخلاف الاعارة ولا فرق في
هذا الحكم اعني عدم الاجارة بين الموقوف عليه السكنى وغيره فلا يملكها المستحق للغلة ايضا ونص الاسروشني ان
اجارة الموقوف عليه لا تجوز وانما يملك الاجارة المتولي او القاضي ونقل عن الفقيه ابي جعفر ان كان الاجر كله
للموقوف عليه فان كان الوقف لا يسترم تجوز اجارته وهذا في الدور والحوانيت واما الاراضي فان كان الواقف شرط
تقديم العشر والخراج وسائر المؤن فليس للموقوف عليه ان يواجر وان لم يشترط ذلك يجب ان يجوز ويكون الخراج والمؤنة
عليه والدعوى من الموقوف عليه غير مسموعة على الصحيح وبه يفتى كذا في جامع الفصولين ولو قال او عمرها المتولي او
القاضي لكان اولى وظاهر قوله انما يملك الاجارة المتولي او القاضي ان للقاضي الاستغلال بالاجارة ولو ابى
المتولي الا ان يكون المراد التوزيع فالقاضي يوجرها ان لم يكن لها متول او كان لها وابى الاصلح واما مع حضور المتولي
فليس للقاضي ذلك وسيزداد وضوحا ان شاء الله تعالى ولم يذكر الشارحون حكم العمارة من المتولي او القاضي هل هي
مملوكة لمن له السكنى او لا وفي المحيط فان اجر القيم وانفق الاجرة في العمارة فتلك العمارة المحدثة تكون لصاحب السكنى
لان الاجرة بدل المنفعة وملك المنفعة كانت مستحقة لصاحب السكنى فكذا بدل المنفعة يكون له والقيم انما اجر لاجله
انتهى ومقتضاه انه لو مات تكون ميراثا كما لو عمرها لنفسه وفي فتح القدير ولم يرض الموقوف عليه السكنى بالعمارة فلم
يجد من يستاجرها لم ار حكم هذه في المنقول من المذهب والحال فيها يؤدي الى ان تصير نقضا على الارض كوما تسفوه
الرياح وخطر لي انه يخيره القاضي بين ان يعمرها ليستوفي منفعتها وبين ان يردها الى ورثة الواقف انتهى وهو عجب
لانهم صرحوا باستبدال الوقف اذا خرب وصار لا ينتفع به وهو شامل للارض والدار قال في الذخيرة وفي المنتقى
قال هشام سمعت محمدا يقول الوقف اذا صار بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس
ذلك الا للقاضي انتهى واما عود الوقف بعد خرابه الى ملك الواقف وورثته فقد قدمنا ضعفه فالحاصل
ان الموقوف عليه السكنى اذا امتنع من العمارة ولم يوجد مستاجر باعها القاضي واشترى بثمنها ما يكون وقفا وفي الولوالجية
خانا او رباطا سبيلا اراد ان يخرب يواجره المتولي وينفق عليه فاذا صار معمورا لا يواجره لانه لو لم يواجر يندرس انتهى
قوله ويصرف نقضه الى عمارته ان احتاج والا حفظه للاحتياج ولا يقسمه بين مستحقي الوقف يعني لما انهدم
من بناء الوقف وخشبه والنقض بالضم البناء المنقوض والجمع نقوض وعن الغوري النقض بالكسر لا غير كذا في المغرب
وذكر في القاموس اولا ان النقض بالكسر المنقوض وثانيا انه بالضم ما انتقض من البنيان وذكر ان الجمع انقاض ونقوض

وقاعد بصرفه الحكم كما صرح به في الهداية لانه المحدث عنه بقوله عمرها الحاكم وقدمنا انه لا فرق بين المتولي والحاكم
في الاجارة والتعمير فكذا في النقض وقد سوى بين القاضي والمتولي في الحاوي القدسي فان احتاج الوقف الى عوده
النقض اعاده لحصول المقصود به وان استغنى عنه امسكه الى ان يحتاج الى عمارته ولا يجوز قسمته بين مستحقي الوقف
لانه جزء من العين ولا حق للموقوف عليهم فيها وانما حقهم في المنافع والعين حق الله تعالى فلا يصرف اليهم غير حقهم ولم يذكر
المصنف بيعه قال في الهداية وان تعذر اعادة عينه الى موضعه بيع وصرف ثمنه الى المرمة صرفا للبدل الى مصرف
البدل انتهى وظاهره انه لا يجوز بيعه حيث امكن اعادته وهل يفسد البيع او يصح مع اثم المتولي لم اره صريحا وينبغي
الفساد وقدمنا انه لا يجوز بيع بعض الموقوف فلو منه الباقي بثمن ما باع زاد في التاتارخانية ان المشتري لو هدم البناء
ينبغي عزل الناظر ولا ينبغي للقاضي ان يامن الخائن وسبيله ان يعزله انتهى وفي الحاوي فان خيف هلاك النقض باعه
الحاكم وامسك ثمنه لعمارته عند الحاجة انتهى فعلى هذا يباع النقض في موضعين عند تعذر عوده وعند خوف
هلاكه **قوله** وان جعل الواقف غلة الوقف لنفسه او جعل الولاية اليه صح اي لو شرط عند الايقاف ذلك اعتبر
اعتبر شرطه اما الاول فهو جائز عند ابي يوسف ولا يجوز على قياس قول محمد من اشتراط التسليم الى المتولي عنده وقيل
ان الاختلاف بينهما بناء على اشتراط القبض والافراز وقيل هي مسئلة مبتداة فالخلاف فيما اذا شرط البعض لنفسه
في حيوته وبعده للفقراء ووجه قول محمد ان الوقف شرع على وجه التمليك بالطريق الذي قدمناه فاشتراطه الكل
او البعض لنفسه يبطله لان التمليك من نفسه لا يتحقق فصار كالصدقة المنفذة وشرط بعض بقعة المسجد لنفسه
ولابي يوسف ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ياكل من صدقته والمراد منها صدقته الموقوفة ولا يحل الاكل
منه الا بالشرط فدل على صحته ولان الوقف ازالة الملك الى الله تعالى على وجه القربة على ما بيناه فاذا شرط البعض او
الكل لنفسه فقد جعل ما صار مملوكا لله تعالى لنفسه لا ان يجعل ملك نفسه لنفسه وهذا جائز كما اذا بنى خانا
او سقاية او جعل ارضه مقبرة وشرط ان ينزله او يشرب منه او يدفن فيه ولان مقصوده القربة وفي الصرف الى نفسه
ذلك قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وفي فتح القدير وقد رجح قول ابي يوسف **قال الصدر الشهيد**
والفتوى على قول ابي يوسف ونحن ايضا نفتي بقوله ترغيبا للناس في الوقف واختاره مشايخ بلخ وكذا ظاهر الهداية حيث
اخر وجهه ولم يدفعه ومن صور الاشتراط لنفسه ما لو قال على ان يقضي دينه من غلته وكذا اذا قال اذا حدث علي الموت
وعلي دين يبدا من غلة هذا الوقف بقضاء ما علي فما فضل فعلى سبيله كل ذلك جائز وفي وقف الخصاف اذا شرط ان
ينفق على نفسه وولده وحشمه وعياله من غلة هذا الوقف فجاءت غلته فباعها وقبض ثمنها ثم مات قبل ان ينفق ذلك
هل يكون ذلك لورثته او لاهل الوقف قال يكون لورثته لانه قد حصل ذلك وكان له فقد عرف ان شرط بعض الغلة
لا يلزم كونه بعضا معينا كالنصف والربع وكذلك اذا قال ان حدث علي فلان الموت يعني الواقف نفسه اخرج من غلة
هذا الوقف في كل سنة من عشرة اسهم مثلا سهم يجعل في الحج عنه او في كفارة ايمانه وفي كذا وكذا وسمى شيئا او قال اخرج
من هذه الصدقة في كل سنة كذا كذا درهما تصرف في هذه الوجوه ويصرف الباقي في كذا وكذا على ما سبله انتهى وفي
الحاوي المختار للفتوى قول ابي يوسف ترغيبا للناس في الوقف وتكثيرا للخير وتفرع على هذا الاختلاف ايضا ما لو وقف
على عبيده واماءه فعند محمد لا يجوز وعند ابي يوسف يجوز كشرطه لنفسه **وفرع** بعضهم عليه ايضا اشتراط الغلة
لمدبريه وامهات اولاده وهو ضعيف والاصح انه صحيح اتفاقا والفرق لمحمد ان حريتهم تثبت بموته فيكون الوقف عليهم
كالوقف على الاجانب ويكون ثبوته لهم حال حيوته تبعا لما بعد موته كما في الهداية والمجتبى في تصحيح انها على الخلاف ضعيف
فيد بجعل الغلة لنفسه لانه لو وقف على نفسه قال ابو بكر الاسكاف لا يجوز وعن ابي يوسف جوازه واذا مات صار
الى المساكين ولو قال ارضي صدقة موقوفة على ان لي غلتها ما عشت قال هلال لا يجوز هذا الوقف وذكر الانصاري
جوازه واذا مات تكون للفقراء كذا في الخانية وفيها لو وقف وقفا واستثنى لنفسه ان ياكل منه ما دام حيا ثم مات وعنده
من هذا الوقف نخلا او عنبا وزبيبا فذلك كله يرد الى الوقف ولو كان عنده حين يرد ذلك الوقف يكون ميراثا
لان ذلك ليس من الوقف حقيقة انتهى وحاصله ان المعتمد صحة الوقف على النفس واشتراط ان تكون الغلة له كما في
الخانية من انه لو وقف على نفسه وعلى فلان صح بنصفه وهو حصة فلان وبطل حصة نفسه ولو قال على نفسي ثم على
فلان او قال على فلان ثم على نفسي لا يصح شيء منه ولو قال على عبدي وعلى فلان صح في النصف وبطل في النصف ولو
قال على نفسي وولدي ونسلي فالوقف كله باطل لان حصة النسل مجهولة انتهى مبني على القول الضعيف والعجب

منه كيف حرم به وساقه على طريقة الاتفاق او الصحيح ثم اعلم ان الاعتبار في الشروط لما تكلم به الواقف لا لما كتب في مكتوب الوقف فلو اقيمت بينة بشرط تكلم به الواقف ولم يوجد في المكتوب عمل به لما في البزازية وقد اشرنا ان الوقف على ما تكلم به لا على ما كتب الكاتب فيدخل في الوقف المذكور وغير المذكور في الصك اعني كلما تكلم به انتهى ولا خلاف في اشتراط العلة لولده فاذا وقف على ولده يشمل الذكر والانثى وان قيده بالذكر لا تدخل الانثى كالانثى لا الابن ولا الانثى لو لدا لو لد مع وجود الولد فان لم يوجد له ولد كانت لولد الابن ولا يدخل ولد البنت في الوقف على الولد مفردا وجمعا في ظاهر الرواية وهو الصحيح المفتى به ولو وقف على ولده وولد ولده اشترك ولده وولد ابنه وصحح قاضي خان دخول اولاد البنات فيما اذا وقف على اولاده واولاد اولاده وصحح عدمه في ولدي ولو قال على ولدي فمات كان للفقراء ولا تصرف الى ولد ولده في كل بطن الا بالشرط الا اذا ذكر البطون الثلاثة فانها لا تصرف الى الفقراء ما بقي احد من اولاده وان سفل ولو وقف على ولديه ثم على اولادهما فمات احدهما كان للاخر النصف ونصف الميت للفقراء لا لولده فاذا مات الاخر صرف الكل الى اولاد الاولاد ولو وقف على ولده وليس له الا ولد ابن كانت له فان حدث له ولد كانت له ولو وقف على محتاجي ولده وليس له الا ولد محتاج كان النصف له والاخر للفقراء ولو وقف على اولاده فمات الا واحد كان الكل له لا ينقص الا بعد موته ولو عين الاولاد فكل من مات كان نصيبه للفقراء لا لاخوته بغير شرط ولو وقف على اولاده وليس له الا واحد او على بنيه وليس له الا ابن واحد كان النصف له والنصف للفقراء وكذا سوى بين الاولاد والابناء في الخانية وفرق بينهما في فتح القدير فقال في الاولاد يستحق الواحد الكل وفي البنين يستحق النصف وقال كانه مبني على العرف وقد علمت ان المنقول خلافه ولو وقف على بنيه لا يستحق البنات كعكسه وبقية التفاريع المتعلقة بالوقف على الاولاد والاقارب معلومة في الخصاف وغيره وفرع في الهداية على الاختلاف بين الشيخين شرط الاستبدال لنفسه فجوزه ابو يوسف وابطل محمد الشرط وصحح الوقف وفي الخانية الصحيح قول ابي يوسف لانه حكم لا يبطل حكم الوقف لان الوقف يحتمل الانتقال من ارض الى ارض اخرى ويكون الثاني قائما مقام الاول فان ارض الوقف اذا غصبها غاصب واجرى عليها الماء حتى صارت بحرا لا تصلح للزراعة يضمن قيمتها ويشتري بقيمتها ارضا اخرى فتكون الثانية وقفا على وجه الاول وكذلك ارض الوقف اذا قل نزلها لافة وصارت بحيث لا تصلح للزراعة او لا تفضل غلتها عن مؤنتها ويكون صلاح الوقف في الاستبدال بارض اخرى فيصح شرط ولاية الاستبدال وان لم تكن للحال ضرورة داعية الى الاستبدال ولو شرط بيعها بما بدا له من الثمن او ان يشتري بثمنها عبدا او يبيعها ولم يزد فسد الوقف لانه شرط ولاية الابطال بخلاف شرط الاستبدال لانه نقل وتحويل واجمعوا انه اذا شرط الاستبدال لنفسه في اصل الوقف ان الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال اما بدون الشرط اشار في السير انه لا يملك الاستبدال الا القاضي اذا راى المصلحة في ذلك ولو شرط ان يبيعها ويشتري بثمنها ارضا اخرى ولم يزد صح استحسانا وصارت الثانية وقفا بشرائط الاولى ولا يحتاج الى ايقافها كالعبد الموصى بخدمته اذا قتل خطا واشتري بقيمته اخر صار مدبرا وليس له ان يستبدل الثانية بارض ثالثة لان الشرط وجد في الاولى فقط ولو شرط استبدالها بارض ليس له الاستبدال بدار لانه لا يملك تغيير الشرط وله ان يشتري ارض الخراج لان ارض الوقف لا تخلو عن وظيفة اما العشر او الخراج ولو شرط استبدالها بدار ليس له استبدالها بارض ولو قيد بارض البصرة تقيد وليس له استبدالها بارض بغداد لان ارض الحوز بمنزلة الاكار لا يملك البيع ولو اطلق الاستبدال فباعها بثمن ملك الاستبدال بجنس العقار من دار او ارض في اي بلد شاء ولو باعها بغبن فاحش لا يجوز بيعه في قول ابي يوسف وهلال لان القيم بمنزلة الوكيل فلا يملك بغبن فاحش ولو كان ابو حنيفة يجيز الوقف بشرط الاستبدال لاجاز بيع القيم بغبن فاحش كالوكيل بالبيع ولو باع بثمن مقبوض ومات مجهلا كان دينا في تركته ولو وهب الثمن صحت وضمن في قول الامام وقال ابو يوسف لا تصح الهبة ولو باعها بعروض فهي قياس قول الامام يصح بيعها بيعقد ثم يشتري عقارا او يبيعها بعقار وقال ابو يوسف وهلال لا يملك الا بالنقد كالوكيل بالبيع ولو عادت اليه بعد بيعها ان عادت اليه بما هو عقد جديد لا يملك بيعها ثانيا وان بما هو فسخ من كل وجه ملك بيعها ثانيا ولو باعها واشتري بثمنها ارضا اخرى ثم ردت الاولى عليه بعيب بالقضاء كان له ان يصنع بالاخرى ما شاء والاولى تعود وقفا ولو بغير قضاء لم ينفسخ البيع في الاولى ولا تبطل الوقفية في الثانية ويصير مشتريا الاولى لنفسه ولو اشتري بثمنها ارضا اخرى فاستحقت الاولى لا تبقى الثانية وقفا استحسانا لبطلان المبادلة ولو شرط الاستبدال لنفسه ثم اوصى به الى وصيه لا يملك وصيه الاستبدال ولو وكل وكيلا في حياته صح ولو شرطه لكل متول صح وملكه كل متول ولو شرط ان لفلان ولاية الاستبدال فمات الواقف لا يكون

لفلان ولاية بعد موت الواقف الا ان يشرطه بعد وفاته وهذا كله قول ابي يوسف وهلال بناء على جواز عزل الواقف المتولي فكان وكيله فانعزل بموته وعند محمد لا تبطل ولايته بوفاته لانه وكيل الفقراء لا الواقف ولو شرط الاستبدال لاخر مع نفسه ملك الواقف الاستبدال وحده ولا يملكه فلان وحده الكل من الخانية وقد اختلف كلام قاضي خان ففي موضع جوزه للقاضي بلا شرط الواقف حيث راى المصلحة فيه وفي موضع منع منه ولو صارت الارض بحال لا ينتفع بها والمعتمد انه بلا شرط يجوز للقاضي بشرط ان يخرج عن الانتفاع بالكلية وان لا يكون هناك ريع للوقف يعمر منه وان لا يكون البيع بغبن فاحش وشرط في الاسعاف ان يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل لئلا يحصل التطرق الى ابطال اوقاف المسلمين كما هو الغالب في زماننا انتهى ويجب ان يزاد اخر في زماننا وهو ان يستبدل بعقار لا بالدراهم والدنانير فانا قد شاهدنا النظار يأكلونها وقل ان يشتري بها بدل ولم نر احدا من القضاة فتش على ذلك مع كثرة الاستبدال في زماننا مع اني نبهت بعض القضاة على ذلك وهم بالتفتيش ثم ترك فان قلت كيف زدت هذا الشرط والمنقول السابق في قاضي خان يرده قلت لما في السراجية سئل عن مسئلة استبدال الوقف ما صورته وهل هو على قول ابي حنيفة واصحابه اجاب الاستبدال اذا تعين بان كان الموقوف لا ينتفع به وثم من يرغب فيه ويعطي بدله ارضا او دارا لها ريع يعود نفعه على جهة الوقف فالاستبدال في هذه الصورة قول ابي يوسف ومحمد وان كان للوقف ريع ولكن يرغب شخص في استبداله ان اعطى مكانه بدلا اكثر ريعا منه في صقع احسن من صقع الوقف جاز عند القاضي ابي يوسف والعمل عليه والا فلا يجوز انتهى فقد عين العقار للبدل فدل على منع الاستبدال بالدراهم والدنانير وفي القنية مبادلة دار الوقف بدار اخرى انما يجوز اذا كانتا في محلة واحدة او تكون المحلة المملوكة خيرا من المحلة الموقوفة وعلى عكسه لا يجوز وان كانت المملوكة اكثر مساحة وقيمة واجرة لاحتمال خرابها في ادون المحلتين كدناءتها وقلة رغبات الناس فيها انتهى وفي المحيط لو ضاع الثمن من المستبدل لا ضمان عليه لكونه امينا كالوكيل بالبيع انتهى وفي شرح منظومة ابن وهبان لو شرط الواقف الاستبدال ويكون الناظر معه ولا فعل الاستبدال الا واذا هم بالاستبدال انعزل هل يجوز استبداله قال الطرسوسي انه لا نقل فيه ومقتضى قواعد المذهب ان للقاضي ان يستبدل اذا راى المصلحة في الاستبدال لانهم قالوا اذا شرط الواقف ان لا يكون للقاضي والسلطان كلام في الوقف انه شرط باطل وللقاضي الكلام لان نظره اعلى وهذا شرط فيه تفويت المصلحة للموقوف عليهم وتعطيل للوقف فيكون شرطا لا فائدة فيه للوقف ولا مصلحة فلا يقبل انتهى وفيه ايضا فرع مهم وقع السؤال بالقاهرة سنة سبعين ان الواقف اذا جعل لنفسه التبديل والتغيير والاخراج والادخال والزيادة والنقصان ثم فسر التبديل باستبدال الوقف هل يكون ذلك صحيحا وهل يكون له ولاية الاستبدال والشيخ الامام الوالد سقى الله عهده صوب الرضوان افتى بصحة ذلك وانه يكون له ولاية الاستبدال لان الكلام ما امكن حمله على التاسيس لا يحمل على التاكيد ولفظ التبديل يحتمل المعنى المذكور وحمله على معنى يغايره فيه ما بعده اولى من جعله مؤكدا به ووافقه بعض اصحابنا من الحنفية على ذلك وخالفه البعض ثم رفع سؤال اخر عن الواقف اذا شرط لنفسه ما ذكرنا ثم شرط بمقتضى ذلك الشرط انه شرط لنفسه ان يستبدل بوقفه اذا راى ما هو انفع منه لجهة الوقف هل يصح الاشتراط الثاني ويعمل به لانه من مقتضى الشرط الاول ام لا فاضطرب فيه افتاء اصحابنا وكنت ممن افتى بصحته وكونه من مقتضى الشرط الاول واظن ان الشيخ الامام وافقني على ذلك وقضى به في التاريخ المذكور سيما اذا قال الواقف في كتاب الوقف وان يشترط لنفسه ما شاء من الشروط المخالفة لذلك انتهى وفي فتح القدير لو باع المستبدل وقبض الثمن ثم مات مجهلا فانه يكون ضامنا انتهى وقد وقعت حادثتان للفتوى احداهما باع الوقف من ابنه الصغير فاجبت بانه لا يجوز اتفاقا كالوكيل بالبيع باع من ابنه الصغير ولو باع من ابنه الكبير فكذلك عند الامام خلافا لهما عرف في الوكالة ثانيهما باع من رجل له دين على المستبدل وباعه الوقف بالدين ولم ار فيها نقلا وينبغي ان لا يجوز على قول ابي يوسف وهلال لانهما لا يجوزان البيع بالعروض فالدين اولى وفي فتح القدير وعلى وزان شرط الاستبدال لو شرط لنفسه ان ينقص من المعاليم اذا شاء ويزيد ويخرج من شاء ويستبدل به كان له ذلك وليس لقيمه الا ان يجعل واذا ادخل واخرج مرة ليس له ثانيا الا بشرطه وفي وقف الخصاف لو شرط ان لا يباع ثم قال في اخره على ان له الاستبدال كان له الاستبدال لان الاخر ناسخ للاول وكذا لو شرط الاستبدال اولا ثم قال لا يباع امتنع الاستبدال واذا شرط الزيادة والنقصان والادخال والاخراج كلما بدا له كان ذلك مطلقا غير محظور عليه ويستمر الوقف على الحال الذي كان عليها يوم موته وما شرطه لغيره من ذلك فهو له ولو شرطه لنفسه ما دام حيا ثم للمتولي من بعده صح ولو جعله للمتولي ما دام الواقف حيا

ملكها مدة فاذا مات الواقف بطل وليس للمشروط له ذلك ان يجعله لغيره او موصى له به ولو شرط لنفسه الاستبدال
والزيادة والنقصان والادخال والاخراج ليس له ان يجعل ذلك للمتولي وانما له ذلك ما دام حيا انتهى ملخصا وفي
المحيط لو شرط ان يعطي غلتها من شاء له المشيئة في صرفها الى من شاء واذا مات انقطعت وان شاء لنفسه ليس له ذلك
قول ما بقي الوقف على النفس وان شا نفيا معينا جاز كفقير معين وامتنع التحويل الى غيره وان شاء الصرف الى الاغنيا
دون الفقراء بطلت المشيئة وان شا صرفها الى الفقراء دون الاغنياء جازت ولو شرط ان يعطيها من شاء من بني فلان
فشا واحدا منهم جاز ولو شا كلهم بطلت وتكون للفقرا عند ابي حنيفة قياسا وعندهما جازت وتكون لبني فلان استحسانا
بناء على ان كلمة من للتبعيض عنده وللبيان عندهما ولو شرط ان يفضل من شاء فله مشيئة التفضيل دون مشيئة التخصيص
ولو وقف على بني فلان على ان له اخراج من شاء منهم فان اخرج معينا صح فان كان في الوقف غلة وقت الاخراج ذكر هلال انه
يخرج منها خاصة وعلى قياس ما ذكر في وصايا الاصل والجامع الصغير انه يخرج من الغلة ابدا فانه لو اوصى بغلة بستانه
وفي البستان غلة يوم موت الموصي فله الغلة الموجودة وما يحدث في المستقبل ابدا وعلى رواية هلال له الموجودة
فقط وهو المحكي عن بعض اصحابنا وان اخرج واحدا منهما بان قال اخرجت فلانا او فلانا جاز والبيان اليه فان لم يبين
حتى مات فالغلة تقسم على رؤس الباقين ويصرف لهذين سهم فان اصطلحا اخذاه بينهما وان ابيا او ابى احدهما وقف الامر
حتى يصطلحا وان اخرجهم جميعا فان كان من غلة هذه السنة صح وكانت للفقراء وبعدها للموقوف عليهم وان اخرجهم من الغلة
مطلقا لم يصح قياسا لان الشرط للتبعيض ويصح استحسانا لانه يراد به الايثار في المستانف وما يبدو له في المستقبل
ويكون للفقراء انتهى وقد وقعت حادثتا الفتوى في مسئلة الادخال والاخراج الحاجة منها لو شرط الواقف لنفسه
الادخال الى الحاجة كلما بدا له وشرط ان يشرطه لمن شاء فشرطه لغيره وشرط له ما شرطه لنفسه فشرطه المشروط له
لآخر فاراد من شرطه الواقف له ان يخرج من جعل هذا الشرط له واراد المجعول له ان يخرج الجاعل فهل هو كذلك او لا
بناء على ان المشروط له ذلك اذا جعل لغيره هل يبطل ما كان له او يبقى له ولمن جعله له ومنها انه لو شرط ذلك له ولفلان
فهل لاحدهما الانفراد ام لا ولم ار نقلا صريحا فيهما وظاهر ما في الخانية من الشرب ان الحق يقبل الاسقاط انه يسقط حقه
فانه صرح بان حق الغانم قبل القسمة وحق المسيل المجرد وحق الموصى له بالسكنى وحق الموصى له بالثلث قبل القسمة
وحق الوارث قبل القسمة يسقط وصرح في جامع الفصولين من الفصل الثامن والعشرين لو قال وارث تركت حقي
لا يبطل حقه اذ الملك لا يبطل بالترك والحق يبطل به حتى لو ان احدا من الغانمين قال قبل القسمة تركت حقي بطل حقه
وكذا لو قال المرتهن تركت حقي في حبس الرهن بطل انتهى فقوله والحق يبطل به يدل على ما ذكرنا فان قلت ذكر في الخانية
من كتاب الشهادات من كان فقيرا من اصحاب المدرسة يكون مستحقا للوقف استحقاقا لا يبطل بابطاله فانه لو قال
ابطلت حقي كان له ان يطلب ويأخذ بعد ذلك انتهى قلت بينهما فرق لان كلامنا فيما اذا كان الحق لمعين اسقطه
واما ما في الخانية من الشهادات فالحق لغير معين فانه وقف مطلق على فقراء المدرسة وغير المعين لا يصح ابطاله
واما ما خرج عن هذا الاصل ما اذا لم يكن الحق لمعين وهي مسئلة في الهبة في البزازية لو قال الواهب اسقطت حقي في
الرجوع في الهبة لا يسقط انتهى فان قلت اذا قال من له الشرط لا حق لي فيها ولا استحقاق ولا دعوى فهل له
ولاية الادخال والاخراج مع شرط الواقف قلت ليس له ذلك لكونه مقرا بانه لا حق له وهو مؤاخذ باقراره
ولذا قال الخصاف لو وقف على ولده فاقر بانه عليه وعلى زيد عمل باقراره ما دام حيا حملا على ان الواقف رجع عن
اختصاصه واشرك معه زيدا الى اخره وعلى هذا سئلت فيمن له الادخال والاخراج كلما بدا له ذلك فادخل
انسانا فما الحيلة في عدم جواز اخراجه فاجبت بانه يقر بانه لا حق له في اخراجه ولا تمسك له بما في شرط الواقف
فلا يقدر على اخراجه بعده هذا ما ظهر لي والله اعلم وظاهر قوله في فتح القدير في مسئلة شرط الادخال الى اخره
على وزان مسئلة الاستبدال ان للواقف الانفراد وليس للاخر الانفراد لما ذكرنا وعن الخانية في مسئلة ما اذا شرط
الاستبدال لنفسه ولفلان معللا بان الواقف هو الذي شرط لذلك الرجل وما شرط لغيره فهو مشروط لنفسه
انتهى وقد يقال لا فائدة حينئذ في اشتراطه معه لان الواقف يصح انفراده وغيره لا لكان كالعدم وظاهر ما في
الخانية انه متفرع على قول ابي يوسف بجواز عزل المتولي بلا شرط واما على قول محمد فالواقف كالاجنبي فينبغي ان
لا يملك الواقف الاستبدال وحده وكذا الادخال والاخراج ولم يظهر لي وجه الثالثة واما الثانية
اعني اشتراط الولاية للواقف فالمذكور قول ابي يوسف وهو قول هلال وهو ظاهر المذهب وذكر هلال في وقفه

وقال

وقال قوم ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت له وان لم يشرط لم تكن له ولاية قال مشايخنا والاشبه ان يكون
هذا قول محمد لان من اصله ان التسليم الى القيم شرط لصحة الوقف فاذا سلم لم تبق له ولاية فيه ولنا ان المتولي انما
يستفيد الولاية من جهته بشرطه فيستحيل ان لا يكون له الولاية وغيره يستفيد الولاية منه ولانه اقرب الناس الى
هذا الوقف فيكون اولى بولايته كمن اتخذ مسجدا يكون اولى بعمارته ونصب المؤذن فيه وكمن اعتق عبدا فان الولاء له
لانه اقرب الناس اليه كذا في الهداية وفي الخلاصة اذا شرط الواقف ان يكون هو المتولي فعند ابي يوسف الوقف
والشرط كلاهما صحيحان وعند محمد وهلال الوقف والشرط باطلان انتهى فقد اختلف النقل عن هلال وفي
الخلاصة اذا شرط في الوقف الولاية لنفسه ولاولاده في عزل القيم واستبدال لهم وما هو من نوع الولاية واخراجه
من يد المتولي جاز ولو لم يشرط الولاية لنفسه واخرجه من يده قال محمد لا ولاية للواقف والولاية للقيم وكذا
لو مات وله وصي لا ولاية لوصيه والولاية للقيم وقال ابو يوسف الولاية للواقف وله ان يعزل القيم في حياته
واذا مات الواقف بطل ولاية القيم ومشايخ بلخ يفتون بقول ابي يوسف وقال الصدر الشهيد والفتوى على قول
محمد انتهى والحاصل ان ابا يوسف لما لم يشرط التسليم الى المتولي جاز عنده ابتداء شرط التولية الى نفسه واذا
ولى غيره كان وكيلا عنه فله عزله واذا مات الواقف بطلت ولايته ومحمد لما شرطه انعكست الاحكام عنده كما
قدمناه والكلام هنا يقع في الناظر في مواضع الاول في اهله وفيه بيان عزله وعزل ارباب الوظائف الثاني في
الناظر بالشرط الثالث في الناظر من القاضي الرابع في تصرفاته وفيه بيان ما عليه من العمل وما له من الاجرة اما
الاول فقال في فتح القدير الصالح للنظر من لم يسأل الولاية للوقف وليس فيه فسق يعرف قال وصرح بانه مما يخرج
به الناظر ما اذا ظهر به فسق كشرب الخمر ونحوه وفي الاسعاف لا يولى الا امين قادر بنفسه او بنائبه لان الولاية مقيدة
بشرط النظر وليس من النظر تولية الخائن لانه يخل بالمقصود وكذا تولية العاجز لان المقصود لا يحصل به ويستوي
فيه الذكر والانثى وكذا الاعمى والبصير وكذا المحدود في قذف اذا تاب لانه امين رجل طلب التولية على الوقف
قالوا لا يعطى له وهو كمن طلب القضاء لا يقلد انتهى والظاهر انها شرائط الاولوية لا شرائط الصحة وان الناظر
اذا فسق استحق العزل ولا ينعزل لان القضاء اشرف من التولية ويحتاط فيه اكثر من التولية والعدالة فيه شرط
الاولوية حتى يصح تقليد الفاسق واذا فسق القاضي لا ينعزل على الصحيح المفتى به فكذا الناظر ومما يخرج في عبارة
ابن الهمام بالسبب المجهول اي يجب اخراجه ولا ينعزل ويشترط للصحة بلوغه وعقله لما في الاسعاف ولو اوصى الى صبي
بطل في القياس مطلقا وفي الاستحسان هي باطلة ما دام صغيرا فاذا كبر تكون الولاية له وحكم من لم يخلق من
ولده ونسله في الولاية كحكم الصغير قياسا واستحسانا انتهى ولا تشترط الحرية والاسلام للصحة لما في الاسعاف
ولو كان ولده عبدا يجوز قياسا واستحسانا لاهليته في ذاته بدليل ان تصرفه الموقوف لحق المولى ينفذ عليه
بعد العتق لزوال المانع بخلاف الصبي والذمي في الحكم كالعبد فلو اخرجهما القاضي ثم اعتق العبد واسلم الذمي
لا تعود الولاية اليهما انتهى واما عزله فقدمنا ان ابا يوسف جوز عزله للواقف بغير جنحة وشرط لانه وكيله وخالفه
محمد واما عزل القاضي له فشرطه ان يكون بجنحة قال في الاسعاف ولو جعلها للموقوف عليه ولم يكن اهلا اخرجه
القاضي وان كانت الغلة له وولى عليه مأمونا لان مرجع الوقف للمساكين وغير المأمون لا يؤمن عليه من يخرب
او يبيع فيمتنع وصوله اليهم ولو اوصى الواقف الى جماعة وكان بعضهم غير مأمون بدله القاضي بمأمون وان رأى
اقامة واحد منهم مقامه فلا بأس به انتهى وفي جامع الفصولين من الثالث عشر القاضي لا يملك نصب وصي وقيم
مع بقاء وصي الميت وقيده الا عند ظهور الخيانة منهما ومن الفصل الاول معزيا الى فوائد شيخ الاسلام برهان
الدين شرط الواقف ان يكون المتولي من اولاده واولاد اولاده هل للقاضي ان يولي غيره بلا خيانة ولو ولاه هل يصير
متوليا قال لا انتهى فقد افاد حرمة تولية غيره وعدم صحتها لو فعل وفي القنية نصب القاضي قيما اخر لا ينعزل
الاول ان كان منصوبا الواقف انتهى فالحاصل ان تصرف القاضي في الاوقاف مقيد بالمصلحة لا انه يتصرف كيف
شاء فلو فعل ما يخالف شرط الواقف فانه لا يصح الا لمصلحة ظاهرة وكذا قال في الذخيرة وغيرها القاضي اذا
قرر فراشا في المسجد بغير شرط الواقف وجعل له معلوما فانه لا يحل للقاضي ذلك ولا يحل للفراش تناول المعلوم
انتهى فان قلت في تقرير الفراش مصلحة قلت يمكن خدمة المسجد بدون تقريره بان يستأجر المتولي فراشا له والممنوع
تقريره في وظيفة تكون حقا له ولذا صرح قاضي خان بان للمتولي ان يستأجر خادما للمسجد باجرة المثل ويستفيد

منه عدم صحة تقرير القاضي في بقية الوظائف بغير شرط الواقف كشهادة ومباشرة وطلب بالاولى وحرمة المرتبات
بالاوقاف بالاولى واستفيد من عدم صحة عزل الناظر بغير جنحة عدمها لصاحب وظيفة في وقف ويدل عليه ايضا
ما في البزازية وغيرها غاب المتعلم عن البلد اياما ثم رجع وطلب وظيفته فان خرج مسيرة سفر ليس له طلب
ما مضى ولذا اذا خرج واقام خمسة عشر يوما وان اقل من ذلك لامر لا بد كطلب القوت والرزق فهو عفو ولا يحل
لغيره ان ياخذ حجرته وسقي حجرته ووظيفته على حالها اذا كانت غيبته مقدار شهر الى ثلاثة اشهر فاذا زاد كان
لغيره اخذ حجرته ووظيفته وان كان في المصر ولا يحلف للمتعلم فان اشتغل بشيء من الكتابة المحتاجة كالعلوم
الشرعية يحل له الوظيفة وان بعمل اخر لا يحل له ويجوز ان يوخذ حجرته ووظيفته انتهى فقوله ولا يحل لغيره ان
ياخذ حجرته ووظيفته فاذا حرم الاخذ مع الغيبة فكيف مع الحضرة والمباشرة فلا يحل عزل القاضي اصحاب وظيفة
بغير جنحة وعدم اهلية ولو فعل لم يصح واستفيد من البزازية جواز اخراج الوظايف بحكم الشغور لقوله وان بعمل
اخر لا يحل فيجوز اخذ حجرته ووظيفته وان الشغور انما هو بخروجه عن المصر واقامته زائدا على ثلاثة اشهر او بترك
المباشرة وهو في المصر بشرط ان يشتغل بعمل اخر وذكر ابن وهبان في شرح منظومته ان في قوله ليس له ان يطلب
الوظيفة اشارة الى انه لا يعزل عنها وفي قوله لا يوخذ بيته ان غاب اقل من ثلاثة اشهر اشارة الى انه يوخذ اذا كان
اكثر وكذا ينبغي ان يوخذ الوظيفة ايضا لا سيما اذا كان مدرسا اذ المقصود يقوم به بخلاف الطالب فان المدرس
يقوم بغيره قال ابن الشحنة في شرح المنظومة وهذا يدل انه فهم من الوظيفة ما هو المتعارف في زماننا وليس هو المراد
بل المراد بالوظيفة ما يخصه من ريع وقف المدرسة فان اصل المسئلة في قاضيخان في الوقف على ساكني دار المختلفة
فالمراد سقوط سهمه فيعطى لذلك ثم قال ينبغي ان تكون الغيبة المسقطة للمعلوم المقتضية للعزل في غير فرض كالحج
وصلة الرحم واما فيهما فلا يستحق ولا ياخذ المعلوم وهذا كله مفهوم من عبارة قاضيخان لا يقال فيه ينبغي بل هو
مفهوم عبارة الاصحاب وهذا كله فيما اذا كان الوقف على ساكني دار المختلفة اما لو شرط الواقف في ذلك كله شروطا
اتبعت والله اعلم انتهى وبهذا ظهر غلط من يستدل من المدرسين او الطلبة بما في القنية على استحقاقهم المعلوم
بلا حضور الدرس لاشتغاله بالعلم في غير تلك المدرسة فان الواقف اذا شرط على المدرسين والطلبة حضور الدرس
في المدرسة ايام معلومة في كل جمعة فانه لا يستحق المعلوم الا من باشر خصوصا اذا قال الواقف ان من غاب
عن الدرس يقطع معلومه فانه يجب اتباعه ولا يجوز للناظر الصرف اليه زمن غيبته وعلى هذا لو شرط الواقف
ان من زادت غيبته على كذا اخرجه الناظر وقرر غيره اتبع بشرطه فلو لم يعزله الناظر وباشر لا يستحق المعلوم
فان قلت اذا كان له درس في جامع ولازمه بنية ان يكون عما عليه في مدرسته هل يستحق معلوم المدرسة قلت
لا يستحق الا اذا باشر في المكان المعين بكتاب الوقف لقولهم في شرح المنظومة اما لو شرط الواقف في ذلك كله شروطا
اتبعت فان قلت قال في القنية وقف وشرط ان يقرا عند قبره فالتعيين باطل وصرحوا في الوصايا بانه لو اوصى
بشيء لمن يقرا على قبره فالوصية باطلة فدل على ان المكان لا يتعين وقد تمسك به بعض الحنفية من اهل العصر
قلت لا يدل لان صاحب الاختيار علله بان اخذ شيء للقراءة لا يجوز لانه كالاجرة فافاد انه مبني على غير المفتى به
فان المفتى به جواز الاخذ على القراءة فيتعين المكان والذي ظهر لي انه مبني على قول ابي حنيفة بكراهة القراءة عند القبر
فلذا يبطل التعيين والفتوى على قول محمد من عدم كراهة القراءة عنده كما في الخلاصة فيلزم التعيين وقد سمعت
بعض المدرسين من الحنفية يتمسك على عدم تعيين المكان بقولهم لو نذر الصلاة في الحرم لا يتعين المكان فكذا اذا
عينه الواقف وهذه غفلة عظيمة لان الناذر لو عين فقيرا لا يتعين والواقف لو عين انسانا للصرف تعين حتى
لو اصرف الناظر لغيره كان ضامنا فكيف يقاس الوقف على النذر فان قلت قد قدمت عن الخلاصة انه لو وقف مصحفا
على المسجد جاز ويقرا في ذلك المسجد وفي موضع اخر ولا يكون مقصورا على هذا المسجد فهذا يدل على عدم تعيين
المكان قلت ليس فيه انه شرط ان يقرا فيه في ذلك المسجد وانما اطلق وكلامنا عند الاشتراط وفي القنية سبل مصحفا
في مسجد بعينه للقراءة ليس له بعد ذلك ان يدفعه الى اخر بغير ذلك من غير اهل تلك المحلة للقراءة انتهى فهذا يدل
على تعيين المحلة واهلها فان قلت هل ما ياخذه صاحب الوظيفة اجرة او صدقة او صلة قلت قال الطرسوسي
في انفع الوسائل ان فيه شوب الاجرة والصلة والصدقة فاعتبرنا شائبة الاجرة في اعتبار زمن المباشرة وما يقابله
من المعلوم واعملنا شائبة الصلة بالنظر الى المدرس اذا قبض معلومه فمات او عزل في انه لا يسترد منه حصة

ما بقي من السنة واعملنا شائبة الصدقة في تصحيح اصل الوقف فان الوقف لا يصح على الاغنياء ابتداء لانه لا بد فيه
من ابتدائه ولا يكون الا بملاحظة جانب الصدقة ثم قال فعلى هذا ان الماخوذ في معنى الاجرة والا لما جاز للغني فاذا
مات المدرس في اثناء السنة قبل مجيء الغلة وقبل ظهورها من الارض وقد باشر مدة ثم مات او عزل ينبغي ان ينظر
وقت قسمة الغلة الى مدة مباشرته والى مباشرة من جاء بعده ويبسط المعلوم على المدرسين وينظر كم يكون منه
للمدرسين المنفصل والمتصل فيعطى بحساب مدته ولا يعتبر في حقه ما قدمناه في اعتبار زمن مجيء الغلة وادراكها
كما اعتبر من حق الاولاد في الوقف عليهم بل يفرق الحكم بينهم وبين المدرس والفقيه وصاحب وظيفة ما في جهات
البر وهذا هو الاشبه بالفقه والاعدل الى اخره وقد كثر وقوع هذه الحادثة بالقاهرة فافتى بعض الحنفية
بما قالوه في حق الاولاد من اعتبار مجيء الغلة حتى ان بعضهم يفرغ عن وظيفته قبل مجيء الغلة بشهر او جمعة وقد كان
باشر غالب السنة فينازعه المنزول له ويتمسك بما ذكرنا وليس بصحيح لما علمته من كلام الطرسوسي من قسمة المعلوم بينهما
بقدر المباشرة ولكن بالقاهرة انما تعتبر الاقساط فانهم يوجرون الاوقاف باجرة تستحق على ثلاثة اقساط كما نبه
عليه في فتح القدير فيقسم القسط بينهما بقدر المباشرة فان قلت قال ابن الشحنة معزيا الى التعليقة في المسائل
الدقيقة لابن الصائغ وهو بخطه قال وما ياخذه الفقهاء من المدارس ليس اجرة لعدم شروط الاجارة ولا صدقة
لان الغني ياخذها بل اعانة لهم على حبس انفسهم للاشتغال حتى لو لم يحضروا الدرس لسبب الاشتغال والتعليق
جاز اخذهم الجامكية ولم يعزها الى كتاب لكن فيما تقدم من قاضيخان ما يشهد له حيث علل فان الكتابة من جملة
التعليم قلت هو محمول على الاوقاف على الفقهاء من غير اشتراط حضور درس ايام معينة كما قدمناه عن ابن الشحنة
ولذا قال في القنية الاوقاف ببخارى على العلماء لا يعرف من الواقف شيء غير ذلك فللقيم ان يفضل البعض ويحرم البعض
ان لم يكن الوقف على قوم يحصون وكذا الوقف على الذين يختلفون الى هذه المدرسة او على متعلمي هذه المدرسة او على
علمائها يجوز للقيم ان يفضل البعض او يحرم البعض ان لم يبين الواقف ما يعطى كل واحد منهم وقيل الاوقاف المطلقة
على الفقهاء قيل الترجيح بالحاجة وقيل بالفضل انتهى فان قلت كيف فرق الطرسوسي بين الاولاد وبين ارباب الوظائف
وصرح ما في الفتاوى بخلافه قال في البزازية امام المسجد رفع الغلة وذهب قبل مضي السنة لا تسترد منه
غلة بعض السنة والعبرة لوقت الحصاد فان كان يؤم في المسجد وقت الحصاد يستحقه وصار كالجزية وموت الحاكم
في خلال السنة وكذا حكم الطلبة في المدارس انتهى قلت ان قوله والعبرة لوقت الحصاد انما هو فيما اذا قبض
معلوم السنة بتمامها وذهب قبل مضيها لا الاستحقاق من غير قبض مع انه في القنية نقل عن بعض الكتب انه ينبغي
ان يسترد من الامام حصة ما لم يوم فيه انتهى فان قلت هل يجوز الاستنابة في الوظائف مطلقا او بعذر او لا مطلقا
قلت لم ار فيها نقلا عن اصحابنا الا ما ذكره الطرسوسي في انفع الوسائل فيها من كلام الخصاف فانه قال ارايت ان
حلت بهذا القيم آفة من الآفات مثل الخرس والعمى وذهاب العقل والفالج واشباه ذلك هل يكون الاجر له قائما
قال اذا حل به من ذلك شيء يمكنه معه الكلام والامر والنهي فالاجر له قائم وان كان لا يمكنه معه الكلام والامر
والنهي والاخذ والاعطاء لم يكن له من هذا الاجر شيء انتهى قال الطرسوسي فاستنبطنا منه جواب مسئلة واقعة
وهي ان المدرس او الفقيه او المعيد او الامام او من كان يباشر شيئا من وظائف المدارس اذا مرض او حج وحصل له
ما يسمونه الناس عذرا شرعيا على اصطلاحهم المتعارف بين الفقهاء انه لا يحرم مرسومه المعين بل يصرف اليه ولا يكتب
عليه غيبة ومقتضى ما ذكره الخصاف فانه لا يستحق شيئا من المعلوم مدة ذلك العذر فالمدرس اذا مرض او الفقيه
او احد من ارباب الوظائف فانه على ما قال الخصاف ان امكنه ان يباشر ذلك استحق وان كان لا يمكنه ان يباشر ذلك
لا يكون له شيء من المعلوم وما جعل هذه العوارض عذرا في عدم منعه عن معلومه المقرر له بل ادار الحكم في المعلوم
على نفس المباشرة فان وجدت استحق المعلوم وان لم توجد لا يكون له معلوم وهذا هو الفقه واستخرجنا ايضا
من هذا البحث والنظر جواب مسئلة اخرى وهي ان الاستنابة لا تجوز سواء كانت لعذر او لغير عذر فان الخصاف
لم يجعل له ان يستنيب مع قيام الاعذار التي ذكرها ولو كانت الاستنابة تجوز لكان قال ويجعل له من يقوم مقامه
الى ان يزول عذره وهذا ايضا ظاهر الدليل وهو فقه حسن انتهى وقدمنا عن ابن وهبان انه اذا سافر للحج او صلة
الرحم لا يعزل ولا يستحق المعلوم مع انهما فرضان عليه والا ما ذكره في القنية استخلف الامام خليفة في المسجد ليؤم
فيه زمان غيبته لا يستحق الخليفة من اوقاف الامامة شيئا ان كان الامام ام اكثر السنة انتهى وحاصله ان

النائب لا يستحق من الوقف شيئا لان الاستحقاق بالتقرير ولم يوجد ولا يستحق الاصيل الكل ان عمل اكثر السنة وسكت عما يعينه الاصيل للنائب كل شهر في مقابلة عمله هل يستحقه النائب عليه اولا والظاهر انه يستحقه لانه اجارة وقد وفى العمل بناء على قول المتاخرين المفتى به من جواز الاستيجار على الامامة والتدريس وتعليم القرآن وعلى هذا اذا لم يعمل الاصيل وعمل النائب كانت الوظيفة شاغرة ولا يجوز للناظر الصرف الى واحد منهما ويجوز للقاضي عزله وعمل الناس بالقاهرة على جواز الاستنابة في الوظائف وعدم اعتبارها شاغرة مع وجود النيابة ثم رايت في الخلاصة من كتاب القضاء ان الامام يجوز استخلافه بلا اذن بخلاف القاضي وعلى هذا لا تكون وظيفته شاغرة وتصح النيابة ومما يرد على الطرسوسي ان الخصاف صرح بان للقيم ان يوكل وكيلا يقوم مقامه وله ان يجعل له من معلومه شيئا وكذا في الاسعاف وهذا كالتصريح بجواز الاستنابة لان النائب وكيل بالاجرة كما لا يخفى فالذي تحرر جواز الاستنابة في الوظائف **فان قلت** هل للناظر قطع معلوم صاحب الوظيفة بقول كاتب الغيبة وحده مع دعوى المستحق حضوره **قلت** لم ار فيها نقلا لاصحابنا وانما ذكره الامام السبكي في فتاواه انه لا يجوز القطع بقول كاتب الغيبة وحده وصرح بانه لا يحل لكاتب الغيبة ان يكتب عليه حتى يعلم ان غيبته كانت لغير عذر لكن هذا مبني على مذهبه من ان الغيبة لعذر لا توجب الحرمان واما على ما قدمناه من عدم الاستحقاق فلا وسياتي شيء من احكام الوظائف في بيان تصرف الناظر ان شاء الله تعالى **الموضع الثاني** في الناظر بالشرط قدمنا ان الولاية للواقف ثابتة مدة حياته وان لم يشترطها وان له عزل المتولي وان من ولاه لا يكون له النظر بعد موته الا بالشرط على قول ابي يوسف ولو نصب الواقف عند موته وصيا ولم يذكر من امر الوقف شيئا يكون ولاية الوقف الى الوصي ولو جعله وصيا في امر الوقف فقط كان وصيا في الاشياء كلها عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهلال وليس لاحد الناظرين التصرف بدون راي الآخر وعلى قياس قول ابي يوسف يجوز ولو اوصى احدهما الى الآخر عند موته كان للباقي الانفراد ولو شرط ان لا يوصي به المتولي عند موته صح ايضا ولو جعلها لرجلين فقبل احدهما ورد الآخر ضم القاضي الى من قبل رجلا او فوض للقابل بمفرده ولو جعلها لفلان الى ان يدرك ولدي فاذا ادرك كان شريكا له لا يجوز ما جعله لابنه في رواية الحسن وقال ابو يوسف يجوز ولو اوصى الى رجل بان يشتري بماله بتمامه ارضا ويجعلها وقفا سماها له واشهد على وصيته جاز ويكون متوليا وله الايصاء به لغيره ولو نصب متوليا على وقفه ثم وقف وقفا آخر ولم يجعل له متوليا لا يكون متوليا لا ولم متوليا على الثاني الا بان يقول انت وصيي ولو وقف ارضين وجعل لكل متوليا لا يشارك احدهما الآخر ولو جعل ولاية وقفه لرجل ثم جعل رجلا آخر وصيه يكون شريكا للمتولي في امر الوقف الا ان يقول وقفت ارضي على كذا وكذا وجعلت ولايتها الى فلان وجعلت فلانا وصيي في تركاتي وجميع اموري فحينئذ ينفرد كل منهما بما فوض اليه كذا في الاسعاف **ومنه يعلم** جواب حادثة وجد مكتوبان شهد احدهما بان المتولي فلان وشهد الآخر ان المتولي رجل غيره والثاني متاخر التاريخ فاجبت بانهما يشتركان ولا يقال ان الثاني ناسخ كما تقدم عن الخصاف في الشرائط لانا نقول ان التولية من الواقف خارجة عن حكم سائر الشرائط لان له فيها التغيير والتبديل كلما بدا له من غير شرط في عقدة الوقف على قول ابي يوسف واما باقي الشرائط فلا بد من ذكرها في اصل الوقف ثم قال في الاسعاف ولو جعل الولاية لافضل اولاده وكانوا في الفضل سواء يكون لاكبرهم سنا ذكرا كان او انثى ولو قال الافضل من اولادي وابى افضلهم القبول او مات يكون لمن يليه فيه وهكذا على الترتيب كذا ذكر الخصاف وقال هلال القياس ان يدخل القاضي بدله رجلا ما كان حيا فاذا مات صارت الولاية الى الذي يليه في الفضل ولو كان الافضل غير موضع اقام القاضي رجلا يقوم بامر الوقف ما دام الافضل حيا فاذا مات ينتقل الى من يليه فيه فاذا صار اهلا بعد ذلك ترد الولاية اليه وهكذا الحكم لو لم يكن فيهم احد اهلا لها فان القاضي يقيم اجنبيا الى ان يصير منهم احد اهلا فترد اليه ولو صار المفضول من اولاده افضل ممن كان افضلهم تنتقل الولاية اليه لشرطه اياها لافضلهم فينظر في كل وقت الى افضلهم كالوقف على الافقر فالافقر من ولده فانه يعطى الافقر منهم واذا صار غيره افقر منه يعطى الثاني ويحرم الاول ولو جعلها لاثنين من اولاده وكان فيهم ذكر وانثى صالحين للولاية فاشركهما صدقا الولد عليها ايضا بخلاف ما لو قال لرجلين من اولادي فانه لا حق لها حينئذ ولو جعلها لرجل ثم عند وفاته قال قد اوصيت الى فلان ورجعت عن كل وصية ابطلت ولاية المتولي وصارت للوصي ولو قال رجعت عما اوصيت به ولم يوص الى احد ينبغي للقاضي ان يولي عليه من يوثق به لبطلان الوصية برجوعه انتهى ما في الاسعاف وفي الظهيرية

وصلاح

اذا شرطها لافضلهم واستوى اثنان في الديانة والسداد والفضل والرشاد فالاعلم بامر الوقف اولى ولو كان احدهما اكثر قدما وصلاحا والآخر اوفر علما بامر الوقف فالاوفر علما اولى بعد ان يكون بحال يؤمن خيانته وغائلته ولو جعل الولاية الى عبد الله حتى يقدم زيد فهو كما قال فاذا قدم زيد فكلاهما والبيان عند ابي حنيفة المتولي اذا اراد ان يفوض الى غيره عند الموت الولاية بالايصاء يجوز وان اراد ان يقيم غيره مقام نفسه في حياته وصحته لا يجوز الا اذا كان التفويض اليه على سبيل التعميم انتهى **فان قلت** لو شرطها للرشيد الصالح من ولده فمن يستحقه **قلت** فسر الخصاف الصالح بمن كان مستورا ليس بمهتوك ولا صاحب ريبة وكان مستقيم الطريقة سليم الناحية كامن الاذى قليل الشر ليس بمعاقر للنبيذ ولا ينادم عليه الرجال وليس بقذاف للمحصنات ولا معروفا بالكذب فهذا عندنا من اهل الصلاح وكذا اذا قال من اهل العفاف او الفضل او الخير فالكل سواء انتهى والظاهر ان الرشد وحسن التصرف **الوضع الثالث** في الناظر المولى من القاضي بنصبه القاضي في مواضع الاول اذا مات الواقف ولم يجعل ولايته الى احد ولا يجعله من الاجانب ما لم يجد من اهل بيت الواقف من يصلح لذلك اما لانه اشفق ولان من قصد الواقف نسبة الوقف اليه وذلك فيما ذكرنا فان لم يجد في الاجانب يصلح فان اقام اجنبيا ثم صار من ولده من يصلح صرفها اليه كذا في الاسعاف الثاني اذا مات المتولي المشروط له بعد الواقف فان القاضي ينصب غيره وشرط في المجتبى ان لا يكون المتولي اوصى به لاحد عند موته فان اوصى لا ينصب القاضي وقيدنا بموته بعد الواقف لانه لو مات قبل الواقف فقال في المجتبى ولاية الوقف الى الواقف وفي السير الكبير قال محمد النصب الى القاضي انتهى وفي الفتاوى الصغرى اذا مات المتولي والواقف حي فالرأي في نصب قيم آخر الى الواقف لا الى القاضي وان كان الواقف ميتا فوصيه اولى من القاضي فان لم يكن اوصى الى احد فالراي في ذلك الى القاضي انتهى فاذا كان ولاية القاضي متاخرة عن المشروط له ووصيه فيستفاد منه عدم صحة تقرير القاضي من الوظائف في الاوقاف اذا كان للواقف شرط التقرير للمتولي وهو خلاف الواقع في القاهرة في زماننا وقبله بكثير وفي فتح القدير وغيره واما نصب المؤذن والامام فقال ابو نصر لاهل المحلة وليس الباني للمسجد احق منهم بذلك وقال ابو بكر الاسكاف الباني احق بنصبهما من غيره كالعمارة قال ابو الليث وبه ناخذ الا ان يريد اماما ومؤذنا والقوم يريدون الاصلح فلهم ان يفعلوا ذلك انتهى وفي التاتارخانية الوقف اذا كان على ارباب معلومين يحصى عددهم اذا نصبوا متوليا بدون استطاعة راي القاضي صح اذا كانوا من اهل الصلاح والمتقدمون قالوا الاولى ان يرفعوا الى القاضي ومشايخنا المتاخرون قالوا الاولى ان لا يرفعوا الى القاضي ثم قال فيها ايضا سئل شيخ الاسلام عن اهل مسجد اتفقوا على نصب رجل متوليا لمصالح المسجد فتولى ذلك باتفاقهم هل يصير متوليا مطلق التصرف في مال المسجد كما لو قلده القاضي قال نعم ومشايخنا المتقدمون يجيبون عن هذه المسئلة ويقولون نعم والافضل ان يكون ذلك باذن القاضي ثم اتفق المشايخ المتاخرون واستاذونا ان الافضل ان ينصبوا متوليا ولا يعلموا القاضي في زماننا لما عرف من طمع القضاة في اموال الاوقاف انتهى ومنها تنبيه لا بد منه ومما المراد بالقاضي الذي يملك نصب الوصي والمتولي ويكون له النظر على الاوقاف **قلت** هو قاضي القضاة وكل قاض لما في جامع الفصولين من الفصل السابع والعشرين لو كان الوصي والمتولي من جهة الحاكم فالاوثق ان يكتب في الصكوك والسجلات وهو الوصي من جهة حاكم له ولاية نصب الوصي والتولية لانه لو اقتصر على قوله وهو الوصي من جهة الحاكم ربما يكون من حاكم ليس له ولاية نصب الوصي فان القاضي لا يملك نصب الوصي والمتولي الا اذا كان ذكر التصرف في الاوقاف والايتام منصوصا عليه في منشوره فصار الحكم نائب القاضي فانه لا بد فيه ان يذكروا ان فلانا القاضي ماذون بالانابة تحرزا عن هذا الوهم انتهى ولا شك ان قول السلطان جعلتك قاضي القضاة كالتنصيص على هذه الاشياء في المنشور كما صرح به في الخلاصة في مسئلة استخلاف القاضي وعلى هذا فقولهم في الاستدانة بامر القاضي المراد به قاضي القضاة وفي كل موضع ذكروا القاضي في امور الاوقاف بخلاف قولهم واذا رفع اليه حكم قاضي القضاة فانه اعم كما لا يخفى الثالث اذا ظهرت خيانته فان القاضي يعزله فينصب امينا قال في اخر وقف الخصاف ما تقول ان طعن عليه في الامانة وراى الحاكم ان يدخل معه آخر او يخرجه من يده ويصيره الى غيره قال اما اخراجه فليس ينبغي ان يكون الا بجناية ظاهرة بينة فاذا صح من ذلك ما يصح ويستحق اخراج الوقف من يده قطع عنه ما كان اجرى له الواقف واما اذا ادخل معه رجلا في القيام بذلك فالاجر قائم فان راى الحاكم ان يجعل للرجل الذي ادخل معه شيئا من هذا المال فلا باس بذلك وان كان المال الذي

له قليلا اضيعا فرأى الحاكم أن يجعل الرجل الذي أدخله مع القيم ربما من غلة الوقف فلا بأس بذلك وينبغي للحاكم
أن يقتصد فيما يجريه من ذلك ثم قال أما نقول أن الحاكم أخرجه من القيام بأمر هذا الوقف وقطع عنه ما كان أجرى له
الواقف ثم جاء حاكم آخر فتقدم إليه هذا الرجل وقال أن الحاكم الذي كان قبلك إنما أخرجني من القيام بأمر الوقف
قال أمور الحاكم عندنا إنما تجري على الصحة والاستقامة ولا ينبغي للحاكم أن يقبل قول هذا الرجل فيما ادعاه على الحاكم
المتقدم ولكن يقول صحح أنك موضع للقيام بأمر هذا الوقف حتى أردك إلى القيام بذلك فإن صح عنده هذا الحاكم
أنه موضع لذلك رده وأجرى له المال له وكذلك لو أن الحاكم الذي كان أخرجه صح عنده أنه بعد ذلك تاب
ورجع عما كان عليه وصار موضعا للقيام به وجب أن يرده إلى ذلك ويرد عليه المال الذي كان الواقف جعل
له انتهى وقد علمت فيما سبق أنه لو عزله بغير جنحة لا ينعزل **فإن قلت** كيف يعيد الطالب للتولية بعد عزله إذا تاب
ورجع مع قولهم طالب التولية لا يولى **قلت** محمول على طلبها ابتداء وأما طلب العود بعد العزل فلا جمعا بين كلامهم
ومن الخيانة امتناعه من العمارة قال في الخصاف فإذا امتنع من العمارة وله غلة أجبره عليها فإن فعل فيها وإلا أخرجه من
يده ومن خيانته المجوزة لعزله أن يبيع الوقف وبعضه لكن ظاهر ما في الذخيرة أنه لا بد من هدم المشتري البناء فإنه قال
وإذا خربت أرض الوقف وأراد القيم أن يبيع بعضا منها ليرم الباقي ليس له ذلك فإن باعه فهو باطل فإن هدم المشتري البناء
أو صرم النخل فينبغي للقاضي أن يخرج القيم عن هذا الوقف لأنه صار خائنا ولا ينبغي للقاضي أن يأمن الخائن بل سبيله
أن يعزله انتهى ثم قال بعده قرية وقف على أربابه شيئين في يد المتولي ورق أشجار التوت جاز لأنه بمنزلة الغلة فلو أراد
المشتري قطع قوائم الشجر يمنع لأنها ليست بمبيعة ولو امتنع المتولي من منع المشتري عن قطع القوائم كان ذلك خيانة
منه انتهى فاستفيد منه أنه إذا لم يمنع من يتلف شيئا للوقف كان خائنا ويعزل وفي القنية قيم خلط غلة الدهن بغلة
البواري فهو سارق خائن انتهى فاستفيد منه أنه إذا تصرف بما لا يجوز كان خائنا يستحق العزل وليس بما لم ينقل **فإن قلت**
إذا ثبتت خيانته هل للقاضي أن يضم إليه ثقة من غير أن يعزله **قلت** نعم لأن المقصود يحصل بضم الثقة إليه قال في
القنية متولي الوقف باع شيئا منه أو رهنه فهو خيانة فيعزل أو يضم إليه ثقة انتهى ومن أحكام المتولي من القاضي
ما في القنية للقيم أن يوكل فيما فوض إليه أن عم القاضي التفويض إليه وإلا فلا لو مات القاضي أو عزل يبقى ما نصبه على
حاله انتهى **فإن قلت** ما حكم تولية القاضي الناظر حسبة مع وجود الناظر المشروط له **قلت** صحيحة إذا اشتكى الناظر
أو ارتاب القاضي في أمانته لقول الخصاف كما نقلناه عنه وأما إذا أدخل معه رجلا إلى أن لا يأخذ من معلوم
المتولي ولا من الوقف شيئا لأنه إنما ولاه القاضي حسبة أي بغير معلوم الرابع إذا عزل نفسه عند القاضي فإنه
ينصب غيره وهل ينعزل بعزل نفسه في غيبة القاضي الجواب لا ينعزل حتى يبلغ القاضي كما صرحوا به في الوصي والقاضي
وظاهر كلامهم في كتاب القضاء أنه ينعزل إذا علم القاضي سواء عزله القاضي أو لم يعزله وفي القنية ولو قال المتولي من
جهة الواقف عزلت نفسي لا ينعزل إلا أن يقول له أو للقاضي فيخرجه انتهى ومن عزل نفسه الفراغ عن وظيفة
النظر لرجل عند القاضي وهل يجب على القاضي تقرير المنزول له وهكذا في سائر الوظائف فإن لم يكن المنزول له
أهلا لا شك أنه لا يقرره وإن كان أهلا فكذلك لا يجب عليه وأفتى العلامة قاسم بأن من فرغ لإنسان عن وظيفة
سقط حقه منها سواء قرر الناظر المنزول له أو لا انتهى فالقاضي أولى وقد جرى التعارف بمصر بالفراغ بالدراهم
ولا يخفى ما فيه وينبغي الإبراء العام بعده وفي البزازية المتولي من جهة الحاكم امتنع من العمل ولم يرفع الأمر بعزل نفسه
إلى الحاكم لا يخرج عن التولية انتهى **فإن قلت** هل للقاضي عزله ولو بغير جنحة **قلت** نعم قال في القنية نصب القاضي
قيما آخر لا ينعزل الأول إن كان منصوب الواقف وإن كان منصوبه ويعلمه وقت نصب الثاني ينعزل بخلاف ما إذا نصب السلطان
قاضيا في بلدة لا ينعزل الأول على أحد القولين لأنه قد يكثر القضاة في بلدة دون القوام في الوقف في مسجد واحد انتهى
وسيأتي عن الخانية أنه مقيد بما إذا رأى المصلحة **الموضع الرابع** في تصرفات الناظر وفيه بيان ما عليه وله من العلو
أولها يفعله القيم في غلة الوقف البداءة بعمارته وأجرة القوام وإن لم يشرطها الواقف ويجري في تصرفاته النظر
للوقف والغبطة حتى لو آجر الوقف من نفسه أو سكنه بأجرة المثل لا يجوز وكذا إذا آجره من ابنه أو أبيه أو عبده أو
مكاتبه للتهمة ولا نظر معها كذا في الإسعاف وفي جامع الفصولين المتولي لو آجر دار الوقف من ابنه البالغ أو أبيه
لم يجز عند أبي حنيفة إلا بأكثر من أجر المثل كبيع الوصي لو بقيمته صح عندهما ولو آجر القيم صح عند أبي حنيفة وكذا
متول آجر من نفسه لو خيرا صح وإلا لا ومعنى الخيرية مر في بيع الوصي من نفسه وبه يفتى انتهى فعلم أنه في الإسعاف

ضعيف ولا يجوز إجارته لأجنبي إلا بأجرة المثل لأن ما نقص يكون إضرارا بالفقراء كذا في المحيط وفي القنية في
الدور والحوانيت المسبلة في يد المستأجر يسكنها بغبن فاحش نصف المثل أو نحوه لا يعذر أهل المحلة بالسكوت عنه
إذا أمكنهم دفعه ويجب على الحاكم أن يأمرهم بالاستيجار بأجرة المثل ويجب عليه تسليم السنين الماضية ولو كان القيم
ساكتا مع قدرته على الرفع لا غرامة عليه وصرح قاضي خان من كتاب الإجارة بأنه إذا آجر بأقل من أجرة المثل فإن كان
نقصانا يتغابن الناس فيه فهي صحيحة وليس للمتولي فسخها وإن كان بنقصان لا يتغابن الناس فيه فهي فاسدة وله أن يؤاجر
إجارة صحيحة إما من الأول أو من غيره بأجرة المثل أو بالزيادة على قدر ما يرضى به المستأجر فإن سكن المستأجر الأول
وجب أجر المثل بالغا ما بلغ وعليه الفتوى وإن كانت الإجارة الأولى بأجر المثل ثم ازداد أجر مثله كان للمتولي أن يفسخ
الإجارة وما لم يفسخ كان على المستأجر الأجر المسمى انتهى وشرط الزيادة أن تكون عند الكل أما لو زادها واحد أو اثنان
تعنتا فإنها غير مقبولة كما صرح به الإسبيجابي وحاصل كلامهم في الزيادة أن الساكن لو كان غير مستأجر أو مستأجر
إجارة فاسدة فإنه لا حول له وتقبل الزيادة ويخرج ويسلم المتولي العين إلى المستأجر وإن كان مستأجرا صحيحة فإن كانت
تعنتا فهي غير مقبولة أصلا وإن كانت زيادة أجر المثل عند الكل عرض المتولي الزيادة على المستأجر فإن قبلها فهو
الأحق وإلا آجرها من الثاني فإن كانت أرضا فهي كغيرها لكن إن كانت الأرض خالية عن الزراعة آجرها للثاني
وإلا وجبت الزيادة على المستأجر الأول من وقتها ووجب المسمى بحسابه قبلها لأن الزرع مانع من صحة الإجارة حيث
كان بحق وهنا كذلك وإن لم يكن مزروعا بحق كالغاصب والمستأجر إجارة فاسدة فإنه لا يمنع صحتها كما في الظهيرية
والسراجية لكن لا يمنع التسليم **وقد وقعت حوادث الفتوى منها** استأجر أرض الوقف بأجر المثل ثم آجرها الآخر
بأقل بنقصان فاحش فأجبت بالصحة لأن المنافع ليست كالوقف وإنما هي كالملك ولذا ملك الإعارة **ومنها** لو زاد
أجر المثل بعدما آجر المستأجر هل يعرض الأمر على المستأجر الأول أو الثاني فأجبت بالصحة على الأول لأنه المستأجر
من المتولي ومنها لو لم يقبل ونقضت وآجرها المتولي ممن زاد هل تنتقض الثانية فأجبت تنتقض لكونها مبنية على الأولى
فإذا انتقض الأصل انتقض ما ابتني عليه كما في الفتاوى الصغرى من الإجارة الطويلة وهذا لو فسخا الأولى بعضا
بطلت الثانية ومنها لو آجر المتولي جميع جهات الوقف الخراجي والهلالي بأجرة المثل فزاد أجر مثل بعضها وزاد فيها
غيره هل تؤجر من الآخر بعد العرض على الأول أو لا فأجبت ينبغي أن لا تقبل الزيادة لأنه حيث استأجر الجميع إجارة
واحدة إنما ينظر إلى زيادة أجرة الجميع لا لكل واحدة ومنها أنه كيف يعلم القاضي أن الزيادة بسبب زيادة أجر المثل
وهل يحتاج إلى إثبات ذلك قلت نعم لما في الخانية من كتاب الوصايا وصي باع شيئا من مال اليتيم ثم طلب منه بأكثر مما
باع فإن القاضي يرجع إلى أهل البصر أن أجرة اثنان من أهل البصر والأمانة أنه باع بقيمته وأن قيمته ذلك فإن
القاضي لا يلتفت إلى من يزيد وإن كان في المزايدة يشتري بأكثر وفي السوق بأقل لا ينتقض بيع الوصي لأجل تلك الزيادة
بل يرجع إلى أهل البصر والأمانة وإن اجتمع رجلان منهم على شيء يؤخذ بقولهما معا وهذا على قول محمد أما على قولهما
قول الواحد يكفي كما في التزكية ونحوها وعلى هذا قيم الوقف إذا آجر مستغل الوقف ثم جاء آخر يزيد في الأجرة انتهى وفي
الحاوي ويفتى بالضمان في غصب عقار الوقف وغصب منافعه وكذا كل ما هو أنفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه حتى
نقضت الإجارة عند الزيادة الفاحشة نظرا للوقف وصيانة لحق الله تعالى وإبقاء للخيرات انتهى وتقييده
بالفاحشة يدل على عدم نقضها باليسيرة ولعل المراد بالفاحشة ما لا يتغابن الناس فيها كما في طرف النقصان فإنه
جائز عن أجر المثل إذا كان يسيرا والواحد في العشرة يتغابن الناس فيه كما ذكروه في كتاب الوكالة وهنا فيد حسن يجب
حفظه فإذا كانت أجرة دار مثلا عشرة وزاد أجر مثلها واحد فإنها لا تنقض كما لو آجرها المتولي بتسعة فإنها لا تنقض
بخلاف الدرهمين في الطرفين ويجوز النقصان عن أجر المثل نقصانا فاحشا للضرورة قال في المحيط وغيره حانوت
وقف وعمارته ملك لأحد فأبى صاحب العمارة أن يستأجر بأجر مثله ينظر إن كانت العمارة لو رفعت يستأجر بأكثر مما يستأجر
صاحب العمارة كلف رفع العمارة ويؤجر من غيره لأن النقصان عن أجر المثل لا يجوز من غير ضرورة وإن كان لا يستأجر
بأكثر مما يستأجره لا يكلف ويترك في يده بذلك الأجر لأن فيه ضرورة انتهى **فإن قلت** إذا استأجر أرض الوقف سنين
على عقود كثيرة للبناء وحكم بصحتها ثم بنى فزاد إنسان عليه هل تنقض الإجارة **قلت** قال في المحيط وغيره ولو استأجر
أرضا موقوفة وبنى فيها حانوتا وسكنها فأراد غيره أن يزيد في الغلة ويخرجه من الحانوت ينظر إن كانت أجرته مشاهرة
إذا جاء رأس الشهر كان للقيم فسخ الإجارة لأن الإجارة إذا كانت مشاهرة تنعقد عند رأس كل شهر ينظر إن كان رفع البناء

لا يضر بالوقف فله رفعه لانه ملكه وان كان يضر به فليس له رفعه لانه وان كان ملكه فليس له ان يضر بالوقف ثم ان رضي
المستاجر ان يتملكه القيم للوقف بالقيمة مبنيا او مستودعا ايهما كان اخف يتملكه للقيم وان لم يرض لا يتملك لان التملك
بغير رضاه لا يجوز فيبقى الى ان يتخلص ملكه انتهى ولم يذكر ما اذا كان استاجره مشاهرة او مدة طويلة والظاهر انه
لا يقبل الزيادة عليه دفعا للضرر عليه ولا ضرر على الوقف لان الزيادة انما كانت بسبب البناء لا الزيادة في نفس الارض
واذا علم حرمة ايجار الوقف باقل من اجرة المثل علم حرمة اعارته بالاولى ويجب اجر المثل كما قدمناه وينبغي ان يكون
خيانة من الناظر وكذا الاجارة بالاقل عما لا يتغابن فيه وذكر الخصاف ان الواقف ايضا اذا اجر باقل مما لا يتغابن الناس
في مثله فانها غير جائزة ويبطلها القاضي فان كان الواقف مامونا وفعل ذلك على طريق السهو والغفلة اقره القاضي في
يده وامره باجارتها بالاصلح وان كان غير مامون اخرجها من يده وجعلها في يدي من يوثق بدينه وكذا اذا اجرها الواقف
سنين كثيرة ممن يخاف ان تتلف في يده قال يبطل القاضي الاجارة ويخرجها من يد المستاجر انتهى فاذا كان هذا في الواقف
فالمتولي اولى وفي الاسعاف ومن شرط الواقف ان لا يوجر المتولي الوقف ولا شيئا منه وان لا يدفعه مزارعة او ان لا يعامل على
ما فيه من الاشجار او شرط ان لا يوجره الا ثلاث سنين ثم لا يعقد عليه الا بعد انقضاء العقد الاول كان شرطه معتبرا
ولا يجوز مخالفته انتهى وسياتي في بيان الشروط ما لا يعتبر منها ان شاء الله تعالى وسياتي في كتاب الاجارات بيان ما يرد
في الاوقات وحكم الاجارة الطويلة ان شاء الله تعالى وذكر الخصاف انه لو تبين ان المستاجر يخاف منه على رقبة الوقف
يفسخ القاضي الاجارة ويخرجه من يده ولو كان الموجر امين القاضي ثم اعلم ان المتولي اذا اجر باقل من اجرة المثل
بنقصان فاحش حتى فسدت لا ضمان عليه وانما يلزم المستاجر اجرة المثل وقد توهم بعض من لا خبرة له ولا دراية انه يكون
ضامنا ما نقص وهو غلط صرح به العلامة قاسم في فتاواه مستندا الى النقول الصريحة وفي جامع الفصولين
ولو باع مال اليتيم بالف والاخر بالف ومائة والاول املى يبيعه الوصي من الاول وكذا الاجارة بثمانية للاملى لا بتسعة
لغيره وكذا متولي الوقف انتهى فان قلت هل للقاضي ولاية الاستيجار مع وجود المتولي قلت نعم لما قدمناه عند قوله
اجرها الحاكم وسياتي في كتاب الاجارات ان التمكن في الفاسدة لا يكفي وهو لعمومه يتناول الوقف وقد صرح الخصاف ان
المتولي اذا اجره فاسدة وتمكن المستاجر ولم ينتفع حقيقة فانه لا اجر عليه وفي الظهيرية ويجوز اجارة القيم الوقف
بعرض عند ابي حنيفة خلافا لهما والاب والوصي اذا اجر دار اليتيم بعرض جاز بلا خلاف وفي القنية لا يجوز للقيم
شراء شيء من مال المسجد لنفسه ولا البيع له وان كان فيه منفعة ظاهرة للمسجد انتهى فان قلت اذا امر القاضي القيم
بشيء ففعله ثم تبين انه ليس بشرعي او فيه ضرر على الوقف هل يكون القيم ضامنا قلت قال في القنية طالب القيم اهل المحلة
ان يقرض من مال المسجد للامام فابى فامره القاضي به فاقرضه ثم مات الامام مفلسا لا يضمن القيم انتهى مع ان القيم
ليس له اقراض مال المسجد قال في جامع الفصولين ليس للمتولي ايداع مال الوقف والمسجد الا ممن في عياله ولا اقراضه فلو
اقرضه ضمن وكذا المستقرض وذكر ان القيم لو اقرض مال المسجد لياخذه عند الحاجة وهو احرز من امساكه فلا باس به
وفي العدة لا يسع للمتولي اقراض مال الوقف ما فضل من غلة الوقف لو احرز انتهى فان قلت اذا قصر المتولي في شيء من مصالح
الوقف هل يضمن قلت ان كان في عين ضمنها وان كان في الذمة لا يضمن قال في القنية انهدم المسجد فلم يحفظه القيم
حتى ضاع خشبه يضمن اشترى القيم من الدهان دهنا ودفع الثمن ثم افلس الدهان لم يضمن انتهى وفي البزازية امتنع
المتولي عن تقاضي ما على المستغلين لا ياثم فان هرب بعض المستغلين بعدما اجتمع عليه مال كثير بحق الغلة لا يضمن
المتولي انتهى وفي القنية اجر القيم ثم عزل ونصب قيم اخر فقيل اخذ الاجر للمعزول والاصح للمنصوب لان المعزول اجرها
للوقف لا لنفسه ولو باع القيم دارا اشتراها بمال الوقف فله ان يقيل البيع مع المشتري اذا لم يكن البيع باكثر من المثل
وكذا اذا عزل ونصب غيره فللمنصوب اقالته بلا خلاف ولو اذن القاضي للقيم في خلط مال الوقف بماله تخفيفا عليه
جاز ولا يضمن وكذا القاضي اذا خلط مال الصغير بماله وعن ابي يوسف الوصي اذا خلط مال الصغير بماله لا يضمن وللقيم
فسخ الاجارة مع المستاجر قبل قبض الاجر وينفذ فسخه على الوقف وبعد القبض لا ولو ابرا القيم المستاجر عن الاجرة بعد
تمام المدة صح البراءة عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن للقيم صرف شيء من مال الوقف الى كتبة الوقف الفتوى ومحاضر الدعوى
لاستخلاص الوقف والمتولي اذا اجر نفسه في عمل المسجد واخذ الاجرة لم يجز في ظاهر الرواية وبه يفتى انتهى وفي جامع
الفصولين اذ لا يصلح موجرا ومستاجرا وصح لو امره الحاكم بعمل فيه ثم قال في القنية القيم ضمن مال الوقف بالاستهلاك
ثم صرف قدر الضمان الى المصرف بدون اذن القاضي يخرج عن العهدة انتهى وفي الولوالجية للمتولي ان يحتال على انسان

اذا كان مليا وان اخذ كفيلا كان احب الي وفي جامع الفصولين المتولي يملك الاقالة لو خيرا للوقف فان قلت هل للقيم
ان يصرف غلة سنة عن سنة قبلها قلت لا لما في الحاوي الحصيري وغيره سئل ابو جعفر عن قيم جمع الغلة فقسمها على اهل
الوقف وحرم واحدا منهم فلم يعطه وصرف نصيبه الى حاجة نفسه فلما خرجت الغلة الثانية طلب المحروم نصيبه
هل له ذلك فقال ان شاء ضمن القيم وان شاء اتبع شركاءه فشاركهم فيما اخذوا فان اختار تضمين القيم سلم لهما اخذوا وليس
له ان ياخذ من غلة هذا العام اكثر من نصيبه انتهى وظاهره انه اذا اختار اتباع الشركاء فانه لا مطالبة له على المتولي
وان المتولي لا يدفع للمحروم من غلة الثانية شيئا سواء اختار تضمينه او اتباع الشركاء لكن في الذخيرة وان اختار اتباع
الشركاء والشركة فيما اخذوا كان له ان ياخذ ذلك من نصيب الشركاء من الغلة الثانية لانه لما اختار اتباع الشركاء تبين
انهم اخذوا نصيبه فله ان ياخذ من انصبائهم مثل ذلك لانه عين حقه فبعد اخذه رجعوا جميعا على القيم بما استهلك
القيم من حصة المحروم في السنة الاولى لانه بقي ذلك حقا للجميع انتهى فظاهره ان المتولي يدفع له من الثانية شاؤا او ابوا
حيث اختار اتباعهم ومفهومه انه لو لم يصرف حصة المحروم الى نفسه وانما صرف الغلة اليهم وحرم واحدا اما
لعدم حضوره وقت القسمة او عنادا انه يشاركهم ولا يضمن المتولي وانه يدفع اليه من غلة الثانية من انصبائهم
وظاهر ما في الحاوي انه يتبعهم فيما اخذوا ولا يعطى من الثانية اكثر من حصته ومعنى الظاهر لا انه صار في
ذمتهم والمتولي ليس له ولاية قضاء ديونهم ومقتضى القواعد ان المحروم في صورة صرف الجميع اليهم له ان يضمن المتولي
لكونه متعديا كما له ان يرجع على المستحقين فان قلت هل للمتولي تفضيل البعض على البعض قدرا وتعجيلا قلت
فيه تفصيل فالتفضيل في القدر راجع الى شرط الواقف قال في البزازية وقف ضيعة على فقراء قرابته او قريته وجعل
اخره للمساكين جاز يحصون او لا وان اراد القيم تفضيل البعض فالمسئلة على وجوه ان الوقف على فقراء قرابته وقريته
يحصون او لا يحصون او احد الفريقين يحصون والاخر لا ففي الوجه الاول للقيم ان يجعل نصف الغلة لفقراء القرابة
ونصفها لفقراء القرية ثم يعطي كل فريق من شاء منهم ويفضل البعض على البعض كما شاء لان صدقة القربة وفي الصدقة
الحكم كذلك وفي الوجه الثاني تصرف الغلة الى الفريقين بعددهم وليس له ان يفضل البعض على البعض لان صدقة
الوصية وفي الوصية الحكم كذلك وفي الثالث تجعل الغلة بين الفريقين اولا فيصرف الى الذين يحصون بعددهم
والى الذين لا يحصون سهم واحد لان من يحصى لهم وصية ومن لا يحصى صدقة والمستحق للصدقة واحد ثم يعطي هذا
السهم من الذين لا يحصون من شاء ويفضل البعض على البعض في هذا السهم انتهى وقدمنا ان الاوقاف المطلقة على
الفقراء للمتولي التفضيل واختلفوا هل هو بالحاجة او بالفضيلة وكل منهما صحيح واما التعجيل للبعض فلم ار فيه
نقلا صريحا وينبغي ان يجوز استنباطا مما في البزازية المصدق اذا اخذ عمالته قبل الوجوب او القاضي استوفى رزقه
قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال ان لا يعيش الى المدة انتهى فان قيل لا يقاس عليه لان مال الوقف
حق المستحقين على الخصوص فليس له ان يخصص احدا ومال بيت المال حق العامة قلت غايته ان يكون كدين مشترك
بين اثنين وجب لهما بسبب واحد والمديون اذا دفع لاحدهما نصيبه جاز له ذلك غايته ان الشريك الغائب اذا حضر
خير ان شاء اتبع شريكه وشاركه وان شاء اخذ من المديون فلذلك يمكن ان يقال في المستحق كذلك كما قدمناه في مسئلة
المحروم ثم رايت في القنية لم يكن في المسجد امام ولا مؤذن واجتمعت غلات الامامة والتاذين سنين ثم نصب امام
ومؤذن لا يجوز صرف شيء من تلك الغلات لهما وقال برهان الدين صاحب المحيط لو عجلوه للمستقبل كان حسنا الى اخر ما
ذكره وفي البزازية المتولي لو كان اميا فاستاجر الكاتب لحسابه لا يجوز له اعطاء الاجرة من مال الوقف ولو استاجر لكنس
المسجد وفتحه واغلاقه بمال المسجد يجوز انتهى وليس لاحد الناظرين التصرف دون الاخر عندهما خلافا لابي يوسف في
الخانية ولو ان قيمين في وقف اقام كل قيم قاضي بلدة اخرى هل يجوز لكل واحد منهما ان يتصرف بدون الاخر قال الشيخ الامام
اسمعيل الزاهد ينبغي ان يجوز تصرف كل واحد منهما وهو ان واحدا من هذين القاضيين لو اراد ان يعزل القيم الذي
اقامه القاضي الاخر فان راى القاضي المصلحة في عزل الاخر كان له ذلك والا فلا انتهى وفيه دليل على ان للقاضي
عزل منصوب قاض اخر بغير جناية اذا راى المصلحة انتهى فان قلت هل لاحد الناظرين ان يوجر الاخر قلت لا يجوز لما في
الخانية من كتاب الوصايا لو باع احد الوصيين لصاحبه شيئا من التركة لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد لان عندهما لا ينفرد
احد الوصيين بالتصرف انتهى والناظر اما وصي او وكيل وفي جامع الفصولين ليس للوصي في هذا الزمان اخذ مال اليتيم
مضاربة ولا للقيم ان يزرع في ارض الوقف انتهى فاذا ثبت عند القاضي انه زرع ينبغي ان يكون خيانة يستحق بها العزل

وفي جامع الفصولين ولو اذن قيم مؤذنا ليخدم مسجدا وقطع له الاجر وجعل ذلك اجره المقرر وهو اجر المثل جاز وفي
الخانية المتولي اذا استاجر رجلا في عمارة المسجد بدرهم ودانق واجر مثله درهم فاستعمله في عمارة المسجد ونقد الاجر من
مال الوقف قالوا يكون ضامنا جميع ما نقد لانه لما زاد في الاجر اكثر مما يتغابن فيه الناس يصير مستاجرا لنفسه دون
المسجد فاذا نقد الاجر من مال المسجد كان ضامنا وان علم المتولي اذا امر المؤذن ان يخدم المسجد وسمى له اجرا معلوما لكل سنة
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل تصح الاجارة لانه يملك الاستيجار لخدمة المسجد ثم ينظر ان كان ذلك اجر عمله
او زيادة يتغابن فيه الناس كانت الاجارة للمسجد فاذا نقد الاجر من مال المسجد حل للمؤذن اخذه وان كان في الاجر زيادة
على ما يتغابن فيه الناس كانت الاجارة للمتولي لانه لا يملك الاستيجار للمسجد بغبن فاحش فاذا ادى الاجر من مال المسجد
كان ضامنا وان علم المؤذن بذلك لا يحل له ان ياخذ من مال المسجد انتهى ثم قال وفقير سكن دار الموقوفة على الفقراء باجر
وترك المتولي ما عليه من الاجر بحصته من الوقف على الفقراء جاز كما لو ترك الامام خراج الارض لمن له حق في بيت المال
بحصته انتهى وذكر فيها ثلاث مسائل في غصب الوقف مناسبة لتصرف المتولي الاولى لو غصب الوقف واسترده القيم
وكان الغاصب زاد فيه فان لم يكن مالا متقوما بان ترب الارض او حفر النهر او القى في ذلك السرقين واختلط ذلك
بالتراب استردها بغير شيء وان كانت مالا متقوما كالبناء والغرس امر الغاصب برفعه ان لم يضر بالارض وان اضر بان
خربها لم يكن له الرفع ويضمن القيم له من غلة الوقف قيمة الغرس مقلوعا وقيمة البناء مرفوعا وان لم يكن للوقف غلة آجر الوقف
واعطى الضمان من الاجر وان اختار الغاصب قلع الاشجار من اقصى موضع لا يخرب الارض فله ذلك ولا يجبر على اخذ القيمة
ثم يضمن القيم ما بقي في الارض من الشجر ان كانت له قيمة الثانية لو استولى على الوقف غاصب وعجز المتولي عن استرداده واراد
الغاصب ان يدفع قيمتها كان للمتولي اخذ القيمة او الصلح على شيء ثم يشتري بالماخوذ من الغاصب ارضا اخرى فيجعلها وقفا
على شرائط الاولى لانه حينئذ صار بمنزلة المستهلك فيجوز اخذ القيمة الثالثة رجل غصب ارضا موقوفة قيمتها الف
ثم غصبها من الغاصب رجل اخر بعدما ازدادت قيمة الارض وصارت تساوي الفي درهم فان المتولي يتبع الغاصب الثاني
ان كان مليا على قول من يرى جعل العقار مضمونا بالغاصب لان تضمين الثاني انفع للوقف وان كان الاول املا من الثاني
يتبع الاول لان تضمين الاول يكون انفع للوقف واذا تبع القيم احدهما بري الاخر عن الضمان كالمالك اذا اختار تضمين
الاول او الثاني بري الاخر انتهى ومنها اكار تناول من مال الوقف فصالحه المتولي على شيء والاكار غني لا يجوز الحط من مال
الوقف وان كان فقيرا جاز ذلك انتهى وهو محمول على ما اذا كان الوقف على الفقراء كما قيده به فيما اذا سكن الفقير دار
الوقف وسامحه المتولي بالاجر واما اذا كان على ارباب معلومين ومستحقين مخصوصين لا يجوز المسامحة والحط
بالصلح مطلقا وعلى هذا لا يجوز الاجارة باقل من اجر المثل بغبن فاحش من فقير اذا كان الوقف على معينين وان كان وقف
الفقراء جاز وفي الاسعاف ولو اشترى بغلته ثوبا ودفعه الى المساكين يضمن ما نقد من مال الوقف ولو وقع الشراء له حائط
بين دارين احداهما وقف والاخرى ملك فانهدم وبناه صاحب الملك في حد دار الوقف قال ابو القاسم يرفع القيم
الامر الى القاضي ليجبره على نقضه ثم بنيه حيث كان في القديم ولو قال القيم للباني انا اعطيك قيمة البناء وامر حيث
وان انت لنفسك حائطا اخر من حدك قال ابو القاسم ليس للقيم ذلك بل يامره بنقضه وبنائه حيث كان في القديم
انتهى ولو احد متولي الوقف من غلته شيئا ثم مات بلا بيان لا يكون ضامنا هكذا قالوا وقيده الطرسوسي في انفع الوسائل
بحثا بما اذا لم يطالبه المستحق واما اذا طالبه المستحق ولم يدفع له ثم مات بلا بيان فانه يكون ضامنا انتهى ومقتضاه
انه لو ادعى في حياته الهلاك لا يقبل قوله لانه صار ضامنا بمنع المستحق بعد الطلب وفي القنية وينبغي للقاضي
ان يحاسب امناءه فيما في ايديهم من اموال اليتامى ليعرف الخائن فيستبدله وكذا القوام على الاوقاف ويقبل قولهم في مقدار
ما حصل في ايديهم من الغلات الوصي والقيم فيه سواء والاصل فيه ان القول قول القابض في مقدار المقبوض وفيما
يخبر من الانفاق على اليتيم او على الضيعة ونوائب الاراضي ومن ادب القاضي للخصاف ويقبل قول الوصي في المحتمل
دون القيم لان الوصي من فوض اليه الحفظ والتصرف والقيم من فوض اليه الحفظ دون التصرف وكثير من مشايخنا سووا
بين الوصي والقيم فيما لا بد فيه من الانفاق وقالوا يقبل قولهما فيه وقاسوه على قيم المسجد وواحد من اهل المحلة اذا
اشترى للمسجد ما لا بد منه كالحصير والحشيش والدهن واجر الخادم ونحوه لا يضمن للاذن دلالة ولا يتعطل المسجد هذا
وبه يفتى في زماننا قال رضي الله عنه الصحيح والصواب في عرفنا جوابه هذا انه لا فرق بينهما ط وانما يتهمه القاضي
يحلفه وان كان نائبا كالمودع يدعي هلاك الوديعة او ردها قيل انما يستحلف اذا ادعى عليه شيئا معلوما وقيل

يحلفه على كل حال وان اجروا انهم انفقوا على اليتيم والضيعة من ارتال الارض كذا وبقي في ايدينا كذا فان عرف بالامانة
يقبل القاضي الاجمال ولا يجبره على التفسير شيئا فشيئا وان كان متهما يجبره القاضي على التفسير شيئا فشيئا ولا يحبسه ولكن
يحضره يومين او ثلاثة ويخوفه ويهدده ان لم يفسره فان فعل والا يكتفي منه باليمين ولو عزل القاضي ونصب غيره فقال الوصي
المنصوب حاسبني للمعزول لا يقبل منه الا ببينة في وقفنا الناصحي اذا اجر الوقف وقيمه ووصيه او امينه ثم قال قبضت
الغلة فضاعت او فرقته على الموقوف عليهم وانكروا فالقول له مع يمينه انتهى ما في القنية فقد علمت ان شرع
المحاسبات للنظار انما هي ليعرف القاضي الخائن من الامين لا لاخذ شيء من النظار للقاضي واتباعه والواقع بالقاهرة
في زماننا الثاني وقد شاهدنا فيها من الفساد للاوقاف كثيرا حيث تقدم كلفة المحاسبة على العمارة والمستحقين
وكل ذلك من علامات الساعة المصدقة لقوله صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري في اول كتاب العلم اذا وسد
الامر لغير اهله فانتظروا الساعة فان قلت هل يباح للقاضي اخذ الاجر على المحاسبات من مال الاوقاف قلت
قال في البزازية من كتاب القضاء وان كتب القاضي سجلا او تولى قسمة واخذ اجر المثل له ذلك ولو تولى نكاح صغيرة لا يحل
له اخذ شيء لانه واجب عليه وكل ما وجب عليه لا يجوز اخذ الاجر عليه وما لا يجب عليه يجوز اخذ الاجر وذكر عن
البقالي في القاضي يقول اذا عقدت عقد البكر فلي دينار وان ثيبا فلي نصفه انه لا يحل له ان لم يكن لها ولي ولو كان ولي
غيره يحل لها على ما ذكروا ولو باع مال القيم لا ياخذ شيئا ولو اخذ واحد في البيع لا ينفذ بيعه انتهى فقد استفيد
منه انه يجوز له الاخذ على الكتابة ولا يجوز له الاخذ على نفس المحاسبات لان الحساب واجب عليه فهو كما لو تولى نكاح
يتيمة او بيع مال اليتيم وقدمنا عن البزازية ان المتولي لو استاجر كاتبا للحساب لا يجوز له ان يدفع اجرته من مال الوقف
وفي القنية ولو ابرا صاحب الحق القيم عن ضمانه بعدما استهلكه لا يصح انتهى قال في الخانية وقف له متولي ومشرف
ليس للمشرف ان يتصرف في مال الوقف لان ذلك مفوض الى المتولي والمشرف مامور بالحفظ لا غير انتهى وهذا يختلف
العرف في معنى المشرف كذا في فتح القدير واما بيان ما عليه من العمل فحاصل ما ذكره الخصاف انما يجعله الواقف
للمتولي ليس له حد معين وانما هو على ما تعارفه الناس من الجعل عند عقدة الوقف ليقوم بمصالحه من عمارة واستغلال
وبيع غلات وصرف ما اجتمع عنده فيما شرطه الواقف ولا يكلف من العمل بنفسه الا مثل ما يفعله امثاله ولا ينبغي له
ان يقصر عنه واما ما يفعله الاجراء والوكلاء فليس ذلك بواجب عليه حتى لو جعل الولاية الى امراة وجعل لها
اجرا معلوما لا تكلف الا مثل ما تفعله النساء عرفا ولو نازع اهل الوقف القيم وقالوا للحاكم ان الواقف انما جعل
له هذا في مقابلة العمل وهو لا يعمل شيئا لا يكلفه الحاكم من العمل ما لا يفعله الولاة فان قلت اذا شرط الواقف
ناظرا وجابيا وصيرفيا فما عمل كل منهم قلت الامر والنهي والتدبير والعقود وقبض المال وظيفة الناظر وجمع المال
من المستاجرين هلاليا وخراجيا وظيفة الجابي ونقد المال ووزنه وظيفة الصيرفي فان قلت هل للجابي الدعوى
على المستاجر وهل له اجارة المستغل قلت لا الا بتوكيل الناظر وهذه الوظائف انما يبتنى حكمها على العرف فيها كما
ذكره في فتح القدير من المشرف واما بيان ما له فان كان من الواقف فله المشروط ولو كان اكثر من اجرة المثل وان كان منصوب
القاضي فله اجر مثله واختلفوا هل يستحقه بلا تعيين القاضي فنقل في القنية اولا ان القاضي لو نصب قيما مطلقا
ولم يعين له اجرا فسعى فيه سنة فلا شيء له وثانيا ان القيم يستحق اجر مثل سعيه سواء شرط له القاضي واهل المحلة اجرا
او لا لانه لا يقبل القوامة ظاهرا الا باجر والمعهود كالمشروط قال وقالوا اذا عمل القيم في عمارة المسجد والوقف
كعمل الاجير لا يستحق اجرا لانه لا يستحق اجر القوامة واجر العمل فهذا يدل انه يستحق بالقوامة اجرا انتهى واذا لم يعمل
الناظر لا يستحق شيئا لما في الخانية ولو وقف ارضه على مواليه ثم مات فجعل القاضي للوقف قيما وجعل له عشر
الغلة في الوقف وللوقف طاحون في يد رجل بالمقاطعة لا يحتاج فيها الى القيم واصحاب الوقف يقبضون غلتها لا
لا يستحق القيم عشر غلتها لانه انما ياخذه بطريق الاجرة ولا اجرة بدون عمل انتهى وفي فتح القدير بعد نقله فهذا
عندنا فيما لم يشترط له الواقف اما اذا شرط كان من جملة الموقوف عليهم انتهى والظاهر انه عائد الى قطع المعلوم
في زمن التعمير واما عدم الاستحقاق عند عدم العمل فلا فرق فيه بين ناظر وناظر وقد تمسك بعض من لا خبرة عنده
بقول قاضي خان وجعل له عشر الغلة في الوقف على ان للقاضي ان يجعل للمتولي عشر الغلات مع قطع النظر
عن اجرة المثل وهو غلط قال في القنية عزل القاضي فادعى القيم انه اجرى له كذا مشاهرة او مسانهة وصدقه المعزول
لا يقبل الا ببينة ثم ان كان ما عينه اجر مثل عمله او دونه يعطيه الثاني والا يحط الزيادة ويعطيه الباقي انتهى

فقد افاد ان القاضي الثاني يحط ما زاد على اجر المثل فافاد عدم صحة تقرير القاضي للناظر معلوما اكثر من اجر المثل
فان قلت اذا كان الوقف ملآن وقد احال الناظر المستحقين على الحوانيت والبيوت وهم ياخذون من السكان هل
يستحق الناظر معلوما قلت لا يستحق معلوما لاجل الهلالي لعدم عمله فيه الا لاجل التعمير كما قدمناه عن قاضي
خان في مسئلة الطاحون والقيم لو وكل وعزل وكيله وله ان يجعل للوكيل من معلومه شيئا وله قطعه عنه ولو شرط
الواقف للقيم تفويض امره بعد مماته مثل ما شرطه في حياته فجعل القيم بعض معلومه لرجل اقامه فيما وبقي
الباقي ثم مات يكون للوصي ما سمي له فقط ويرجع الباقي الى اصل الغلة ولو شرط المعلوم ولم يشرط له ان يجعل بعضه
ليس له ان يوصي به ولا بشيء منه لاحد ويجوز له ان يوصي بامر الوقف وينقطع المعلوم عنه بموته ولو وكل هذا القيم وكيلا
في الوقف واوصى به الى رجل وجعل له كل المعلوم او بعضه ثم جن جنونا مطبقا يبطل التوكيل والوصاية وما جعل
للوصي او الوكيل من المال ويرجع الى غلة الوقف الا ان يكون الواقف عينه لجهة اخرى عند انقطاعه عن القيم فينفذ
فيها حينئذ وقدر الجنون المطبق بما يبقى حولا لسقوط الفرائض كلها عنه ولو عاد عقله عادت الولاية اليه
لانها زالت بعارض فاذا زال عاد الى ما كان عليه كذا في الاسعاف قوله وينزع لو خائنا كالوصي وان شرط ان لا ينزع
اي ويعزل القاضي الواقف المتولي على وقفه لو كان خائنا كما يعزل الوصي الخائن نظرا للوقف واليتيم ولا اعتبار بشرط
الواقف ان لا يعزله القاضي والسلطان لانه شرط مخالف لحكم الشرع فبطل واستفيد منه ان للقاضي عزل المتولي
الخائن غير الواقف بالاولى وصرح في البزازية ان عزل القاضي للخائن واجب عليه ومقتضاه الاثم بتركه والاثم بتولية
الخائن ولا شك فيه وفي المصباح وفرقوا بين الخائن والسارق والغاصب بان الخائن هو الذي خان ما جعل عليه امينا
والسارق من اخذ خفية من موضع كان ممنوعا من الوصول اليه وربما قيل كل سارق خائن دون عكس والغاصب
اخذ جهارا معتمدا على قوته انتهى وقدمنا انه لا يعزله القاضي بمجرد الطعن في امانته ولا يخرجه الا بخيانة ظاهرة
بينة وان له ادخال غيره معه اذا طعن في امانته وانه اذا اخرجه ثم تاب واناب اعاده وان امتناعه من التعمير خيانة
وكذا لو باع الوقف او بعضه او تصرف تصرفا غير جائز عالما به وبيناه غاية البيان عند الكلام على نصب القاضي المتولي
وانما الكلام الآن في شروط الواقفين فقد افادوا هنا انه ليس كل شرط يجب اتباعه فقالوا هنا ان اشتراطه ان لا
يعزله القاضي شرط باطل مخالف للشرع وبهذا علم ان قولهم شرط الواقف كنص الشارع ليس على عمومه قال العلامة
قاسم في فتاواه اجمعت الامة ان من شروط الواقفين ما هو صحيح معتبر يعمل به ومنها ما ليس كذلك ونص ابو عبد الله الدمشقي في
كتاب الوقف عن شيخه شيخ الاسلام قول الفقهاء نصوصه كنصوص الشارع يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل
مع ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها
وافقت لغة العرب ولغة الشرع ام لا ولا خلاف ان من وقف على صلاة او صيام او قراءة او جهاد غير شرعي ونحوه لم يصح
انتهى قال العلامة قاسم قلت واذا كان المعنى ما ذكر فما كان من عبارة الواقف من قبيل المفسر لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا
يعمل به وما كان من قبيل الظاهر كذلك وما احتمل وفيه قرينة حمل عليها وما كان مشتركا لا يعمل به لانه لا عموم له عندنا
ولم يقع فيه نظر المجتهد لترجح احد مدلوليه وكذلك ما كان من قبيل المجمل اذا مات الواقف وان كان حيا يرجع الى بيانه
هذا ما افاده انتهى قلت فعلى هذا اذا ترك صاحب الوظيفة مباشرتها في بعض الاوقات المشروط عليه فيها العمل
لا ياثم عند الله تعالى غايته انه لا يستحق المعلوم ومن الشروط المعتبرة ما صرح به الخصاف لو شرط ان لا يؤجر المتولي
الارض فان اجارتها باطلة وكذا اشتراط ان لا يعامل على ما فيها من نخيل واشجار وكذا اذا شرط ان المتولي اذا اجرها فهو
خارج عن التولية فاذا خالف المتولي صار خارجا ويوليها القاضي من يثق بامانته وكذا اذا شرط انه ان احدث احد
من اهل هذا الوقف حدثا في الوقف يريد ابطاله كان خارجا اعتبر فان نازع البعض وقال اردت تصحيح الوقف وقال
سائر اهل الوقف انما اردت ابطاله نظر القاضي في القوم الذين نازعوا فان كانوا يريدون تصحيحه فلهم ذلك
وان كانوا يريدون ابطاله اخرجهم واشهد على اخراجهم ولو شرط ان من نازع القيم وتعرض له ولم يقبل لابطاله قال
البعض وقال المنعي حتى صار خارجا ولو كان نظالبا حقه اتباعا للشرط كما لو شرط ان من طالبه بحقه فللمتولي
اخراجه فلو اخرجه ليس له اعادته بدون الشرط ومنها ما لو وقف على اولاده وشرط ان من انتقل الى مذهب المعتزلة
صار خارجا فانتقل منهم واحد صار خارجا فان ادعي على واحد منهم بانه صار معتزليا فالبينة على المدعي
والقول للمنكر وكذا لو كان الواقف من المعتزلة وشرط ان من انتقل الى مذهب اهل السنة صار خارجا اعتبر شرطه

ولو

ولو شرط انه من انتقل من مذهب اهل السنة الى غيره فصار خارجيا او رافضيا خرج فلو ارتد عن الاسلام والعياذ بالله
خرج المراة والرجل سواء فلو شرط ان من خرج عن مذهب الاثبات الى غيره خرج فخرج واحد ثم عاد الى مذهب الاثبات
لا يعود الى الوقف الا بالشرط وكذلك لو عين الواقف مذهبا من المذاهب وشرط انه ان انتقل عنه خرج اعتبر شرطه
وكذا لو شرط ان من انتقل من قرابته من بغداد فلا حق له اعتبر لكن هنا اذا عاد الى بغداد رد الى الوقف ولو شرط وقفه
على العميان فالشرط باطل وتكون الغلة للمساكين لان فيهم الغني والفقير وهم لا يحصون وكذا على العوران والعرجان
والزمنى انتهى مختصرا ومنها ما في فتاوي قاضي خان لو وقف على امهات اولاده وشرط عدم تزوجهن كان الشرط صحيحا
فعلى هذا لو شرط في حق الصوفية بالمدرسة عدم التزوج كما بالمدرسة الشيخونية بالقاهرة اعتبر شرطه ومنها
ما في الفتاوى ايضا لو شرط الواقف ان لا يؤجر اكثر من سنة والناس لا يرغبون في استئجارها وكانت اجارتها اكثر من سنة
انفع للفقراء فليس للقيم ان يؤجرها اكثر من سنة ولكنه يرفع الامر الى القاضي حتى يؤجرها القاضي اكثر من سنة
لان للقاضي ولاية النظر على الفقراء وعلى الميت ايضا ولو شرط ان لا يؤجر اكثر من سنة الا اذا كان انفع للفقراء كان للقيم
ان يؤجرها بنفسه اكثر من سنة اذا رأى ذلك خيرا ولا يحتاج الى القاضي انتهى وبهذا ظهر ان الشرائط الراجعة الى
الغلة وتحصيلها لا يقدر المتولي على مخالفتها ولو كان اصلح للوقف وانما يخالفها القاضي ومنها اي مخالفة ما لم يرجع
الى الغلة فانه لا يجوز مخالفة القاضي كما قدمناه في تقرير القاضي فراشا للمسجد بغير شرط الواقف فانه غير جائز وفي
القنية وقف على المتفقهة حنطة ودفعها القيم دنانير فلهم طلب الحنطة ولهم اخذ الدنانير ان شاؤوا انتهى وبهذا
يعلم ان الخيار للمستحقين في اخذ الخبز المشروط لهم او قيمته وظاهره انه لا خيار للمتولي وانه يجبر على دفع ما شاؤوا وفي
القنية يجوز صرف غلة من وجوه مصالح المسجد الى الامام اذا كان يتعطل لو لم يصرف اليه يجوز صرف الفاضل عن
المصالح الى الامام الفقير باذن القاضي لا باس بان يعين شيئا من مستغلات المصالح للامام زيد في وجه الامام من مصالح
المسجد ثم نصب امام اخر فله اخذه ان كانت الزيادة لقلة وجوه الامام وان كان لمعنى في الامام الاول لحق فضله او زهده
وصلاحه فلا تحل للثاني قال الامام للقاضي ان رسومي المعين لا يفي بنفقتي ونفقة عيالي فزاد القاضي في رسومه
من اوقاف المسجد بغير رضا اهل المحلة والامام مستغن وغيره يؤم بالرسوم المعهود تطيب له الزيادة اذا كان اهلا لها
انتهى ثم قال اذا شرط الواقف ان يعطي غلتها من شاء او قال على ان يضعها حيث شاء فله ان يعطي الاغنياء وفيها من باب الوقف
الذي مضى من مصرفه ولم يصرف الى المصرف ماذا يصنع به وقف مستغلا على ان يضحي عنه بعد موته من غلته كذا شاة كل
سنة وقفا صحيحا ولم يضح القيم عنه حتى مضت ايام النحر يتصدق به وفيها باب تصرفات القيم من التبديل وتغيير الشروط
ونحوها قال ابو نصر الدبوسي اذا جعل الوقف على شراء الخبز والثياب والتصدق بها على الفقراء يجوز عندي ان يتصدق
بعين الغلة من غير شراء خبز ولا ثوب لان التصدق هو المقصود حتى جاز التقرب بالتصدق دون الشراء ولو وقف
على ان يشتري بها الخيل والسلاح على محتاجي المجاورين جاز التصدق بعين الغلة كالخبز والثياب وان شرط ان يسلم
الخيل والسلاح فيجاهد من غير تمليك ويسترد ممن راح ثم يدفع الى من احتاج جاز الوقف ويستوي فيه الغني والفقير
ولا يجوز التصدق بعين الغلة ولا بالسلاح بل يشتري الخيل والسلاح ويبدلها لا ملكها على وجهها لان الوقف وقع للاباحة
لا للتمليك وكذا الوقف على شراء النسم وعتقها جاز ولم يجز اعطاء الغلة وكذا لو وقف ليضحي او ليهدي الى مكة فيذبح
عنه في كل سنة جاز وهو دائم ابدا وكذا كل ما كان من هذا الجنس يراعى فيه شرط الواقف كما لو نذر ان يعتق عبده او يذبح
شاة اضحية لم يتصدق بقيمته وعليه الوفاء بما سمى ولو نذر ان يتصدق بعبده على الفقراء او شاة او ثوبه جاز
التصدق بعينه او قيمته ولو وقف على محتاجي اهل العلم ان يشتري لهم الثياب والمداد والكاغد ونحوها من مصالحهم
جاز الوقف ويدوم لان للعلم طلابا الى يوم القيامة ويجوز مراعاة الشرط ويجوز التصدق بعين الغلة عليهم ولو وقف
ليشتري به الكتب وتدفع الى اهل العلم فان كان تمليكا جاز التصدق بعين الغلة وان كان اباحة واعارة فلا ولو وقف على
من يقرأ القرآن كل يوم منا من الخبز وربعا من اللحم فللقيم ان يدفع اليهم قيمة ذلك ورقا ولو وقف على ان يتصدق بفاضل غلته
الوقف على من يسأل في مسجد كذا كل يوم فللقيم ان يتصدق به على السؤال في غير ذلك المسجد او خارج المسجد او على فقير لا
يسأل قال رضي الله عنه الاولى عندي ان يراعى في هذا الاخير شرط الواقف انتهى فان قلت مثل الوصف في الموقوف
عليهم كصريح الشرط كما لو وقف على امام حنفي قلت نعم فلا يجوز تقرير غير الحنفي قال في القنية وقف ضيعته على اولاده واولاد اولاده
واولاد اولاده ان كانوا فقهاء ثم ما تاخذهم عن ان صغير تفقه بعد سنين لا يوقف نصيبه ولا يستحق قبل حصول

تلك الصفة وانما يستحق الفقيه وان كان واحدا انتهى

فصل

لما اختص المسجد باحكام تخالف احكام مطلق الوقف افرده بفصل على حدة واخره قوله ومن بنى مسجدا لم يزل ملكه
عنه حتى يفرزه عن ملكه بطريقه ويأذن بالصلاة فيه واذا صلى فيه واحد زال ملكه اما الافراز فلانه لا يخلص لله تعالى
الا به واما الصلاة فيه فلانه لا بد من التسليم عند ابي حنيفة ومحمد فيشترط تسليم نوعه وذلك في المسجد بالصلاة فيه
او لانه لما تعذر القبض يقام تحقق المقصود مقامه ثم يكتفى بصلاة الواحد لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وعن
محمد تشترط الصلاة بالجماعة لان المسجد يبنى لذلك في الغالب وصححها الزيلعي تبعا لما في الخانية لان قبض كل شيء وتسليمه
يكون بحسب ما يليق به وذلك في المسجد باداء الصلاة بالجماعة اما الواحد يصلي في كل مكان وقال ابو يوسف يزول ملكه
بقوله جعلته مسجدا لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط لملك العبد فيصير خالصا لله تعالى بسقوط حق
العبد فصار كالاعتاق والحاصل ان المسجد تخالف لمطلق الوقف عند الكل اما عند الاول فلا يشترط القضاء ولا التعليق
بالموت واما عند الثاني فلا يجوز في المشاع واما عند الثالث فلا يشترط التسليم الى المتولي اطلق الواحد فشمل الباني
وهو قول البعض والاصح انه لا يكفي لان الصلاة انما تشترط لاجل القبض على العامة وقبضه لا يكفي فكذا صلاته كذا في
الخانية وشمل ما اذا صلى واحد بغير اذان واقامة وهو ظاهر الرواية كذا في الخانية ولو قال المصنف ومن جعل ارضه
مسجدا بدل قوله ومن بنى لكان اولى لانه لو كان له ساحة لا بناء فيها امر قومه ان يصلوا فيها بجماعة قالوا انه امرهم بالصلاة
ابدا او امرهم بالصلاة فيها بالجماعة ولم يذكر ابدا الا انه اراد بها الابد ثم مات لا تكون ميراثا عنه وان امرهم بالصلاة
شهرا او سنة ثم مات تكون ميراثا عنه لانه لا بد من التابيد والتوقيت ينافي التابيد كذا في الخانية وافاد باشتراط
الصلاة فيه انه لو بنى مسجدا وسلمه الى المتولي لا يكون مسجدا بالتسليم الى المتولي وهو قول البعض واختاره شمس الائمة
السرخسي لان قبض كل شيء يكون بما يليق به كقبض الخان يكون بنزول المارة فيه باذنه وفي الحوض والبئر والسقاية بالاستقاء
وقال بعضهم يصير مسجدا كسائر الاوقاف كذا في الخانية وفي فتح القدير والوجه الصحة لان بالتسليم الى المتولي يحصل
تمام التسليم اليه تعالى لرفع يده عنه وكانه لم يطلع على الصحيح وفي الاختيار والصحيح انه يصير مسجدا وكذا اذا
سلمه الى القاضي او نائبه كذا في الاسعاف وقيد باذن الباني لان متولي المسجد اذا جعل المنزل الموقوف على المسجد مسجدا وصلى
فيه سنين ثم ترك الصلاة فيه واعيد منزلا مستغلا جاز لان المتولي وان جعله مسجدا لا يصير مسجدا كذا في الخانية
واطلق في المسجد فشمل المسجد لصلاة الجنازة او العيد وفي الخانية مسجد اتخذ لصلاة الجنازة او لصلاة العيد هل
يكون له حكم المسجد اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكون مسجدا حتى لو مات لا يورث عنه وقال بعضهم ما اتخذ لصلاة
الجنازة فهو مسجد لا يورث عنه وما اتخذ لصلاة العيد لا يكون مسجدا مطلقا وانما يعطى له حكم المسجد في صحة الاقتداء
بالامام وان كان منفصلا عن الصفوف واما فيما سوى ذلك فليس له حكم المسجد وقال بعضهم له حكم المسجد حال اداء الصلاة
لا غير وهو والجبانة سواء ويجنب هذا المكان كما يجنب المسجد احتياطا انتهى وافاد بالاقتصار على الشروط الثلاثة انه لا
يحتاج في جعله مسجدا الى قوله وقفته ونحوه لان العرف جار بالاذن في الصلاة على وجه العموم والتخلية بكونه وقفا على
هذه الجهة فكان كالتعبير به فكان كمن قدم طعاما الى ضيفه او نثر نثارا كان اذنا في اكله والتقاطه بخلاف الوقف على
الفقراء لم تجر عادة فيه بتجرد التخلية والاذن بالاستغلال ولو جرت به في عرف اكتفينا بذلك كمسئلتنا وبقولنا
قال مالك واحمد خلافا للشافعي وافاد ايضا انه لو قال وقفته مسجدا ولم ياذن في الصلاة فيه ولم يصل فيه احد
لا يصير مسجدا بلا حكم وهو بعيد كذا في فتح القدير وهذا يقتضي كلامهم ولم يعزه الى النقل وفي الحاوي القدسي
ومن بنى مسجدا في ارض مملوكة له الى الحاجة فافاد ان من شرطه ملك الارض ولذا قال في الخانية ولو ان سلطانا اذن
لقوم ان يجعلوا ارضا من ارض المدينة له حوانيت موقوفة على المسجد وامرهم ان يزيدوا في مسجدهم قالوا ان كانت
البلدة فتحت عنوة وذلك لا يضر بالمارة والناس ينفذ امر السلطان فيها وان كانت البلدة فتحت صلحا لا ينفذ امر السلطان
لان في الاول يصير ملكا للغانمين فجاز امر السلطان فيها وفي الثاني تبقى على ملك ملاكها فلا ينفذ امره فيها انتهى
ولذا قالوا لو اشترى دارا لها شفيع فجعلها مسجدا كان للشفيع ان ياخذها بالشفعة وكذا اذا كان للبائع حق الاسترداد
كان له ان يبطل المسجد كذا في فتح القدير واشار باطلاق قوله ويأذن للناس في الصلاة انه لا يشترط ان يقول اذنت فيه
بالصلاة جماعة ابدا بل الاطلاق كاف لكن لو قال صلوا فيه جماعة صلاة او صلوا يوما او شهرا لا يكون مسجدا
كما صرح به في الذخيرة وقدمناه عن الخانية في الوجه وفي القنية اختلف في مسجد الدار والخان والرباط انه مسجد

جماعة ام لا والاصح ما روي عن ابي يوسف انه اذا غلق باب الدار فهو مسجد جماعة للجماعة التي في الدار اذا لم يمنعوا
غيرهم من الصلاة فيه في سائر الاوقات لان مسجد الزقاق الذي ليس بنافذ مسجد جماعة وان صلوا فيه في وقت
اغلقوا باب الزقاق كذا هذا وعنه ان كان فيه جماعة ممن في الدار بعد الاغلاق لا يمنعون غيرهم في الاوقات
الاخر فهو مسجد جماعة والا فلا ط وعن محمود الاوزجندي لا يجوز الاعتكاف في مسجد رباط وزقاق غير نافذ لان طريقه
مملوك لاهله الا اذا كان له حائط الى طريق نافذ فحينئذ يمكن التطرق اليه من حق العامة فيخلص لله تعالى فيصير
مسجدا قال رضي الله عنه والذي اختاره ح اصح وقد راينا ببخارى وغيرها في دور وسكك في ازقة غير نافذة
من غير شك الائمة والعوام في كونها مسجدا فعلى هذا المساجد التي في المدارس بخرجانية خوارزم مساجد لانهم لا
يمنعون الناس من الصلاة فيها واذا غلقت يكون فيها جماعة من اهلها انتهى وقد قدمنا من احكام المسجد
عند قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب من مكروهات الصلاة وفي المجتبى لا يجوز لقيم المسجد ان يبني حوانيت
في حد المسجد او في فنائه ثم بيع فناء المسجد ليتجر فيه القوم او يضع فيه سررا ويؤجرها ليتجر فيه الناس فلا باس اذا كان لصلاح
المسجد ويعذر المستاجر ان شاء الله تعالى اذا لم يكن ممر العامة وفناء المسجد ما كان عليه ظلة المسجد اذا لم يكن ممر العامة
المسلمين ولا يجوز صرف تلك الاجرة الى نفسه ولا الى الامام بل يتصدق بها على الفقراء ولا باس للقيم ان يخلط غلة
اوقاف المسجد المختلفة اتحد الواقف او اختلف وعن مشايخ بلخ مسجد له اوقاف ولا قيم فيه فجمع بعض اهل محلته
غلاتها وانفقها في حصيره وادهانه وحشيشه لم يضمن ديانة استحسانا ولو ثبت عند الحاكم ضمنه وفي تولية
اهل المحلة قيما على اوقافه بدون اذن القاضي اختلاف المشايخ في فتاوى الفضلي وافتى مشايخنا المتقدمون
انه يصير متوليا ثم اتفق المتاخرون واستاذونا ان الافضل ان ينصبوه متوليا ولا يعلموا به القاضي في زماننا
لطمع القضاة في اموال الاوقاف تنازع اهل المحلة والباني في عمارته او نصب المؤذن او الامام فالاصح ان الباني اولى
به الا ان يريد القوم ما هو اصلح منه وقيل الباني بالمؤذن اولى وان كان فاسقا بخلاف الامام والباني احق بالامامة
والاذان وولده من بعده وعشيرته اولى بذلك من غيرهم وفي المجرد عن ابي حنيفة ان الباني اولى بجميع مصالح المسجد
ونصب الامام والمؤذن اذا تاهل للامامة انتهى وفي القنية من اخر الوقف بعث شمعا في شهر رمضان الى مسجد فاحترق
وبقي منه ثلثه او دونه ليس للامام ولا للمؤذن ان ياخذه بغير اذن الدافع ولو كان العرف في ذلك الموضع ان الامام
والمؤذن ياخذه من غير صريح الاذن في ذلك فله ذلك انتهى وفيها وكرهوا احداث الطاقات في المساجد
روي ذلك عن ابن مسعود قيم الجامع القديم اجر موضعا تحت ظلة الباب لبعض الصكاكين لا يصح لا يجوز ازالة
الحائط التي بين المسجدين ليجعلها واحدا اذا لم يكن فيه مصلحة ظاهرة وكذا رفع صفته ويضمن القيم ما انفق فيه
من مال المسجد بنى في فنائه في الرستاق دكانا لاجل الصلاة يصلون فيه بجماعة كل وقت فله حكم المسجد ولا يوضع الجذع
على جدار المسجد وان كان من اوقافه انتهى وفيها من الكراهية ولو كان الى المسجد مدخل من دار موقوفة فلا باس للامام
ان يدخل للصلاة من هذا الباب لانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل من حجرته الى المسجد له في المسجد
موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعي له ان يزعجه وليس له ذلك عندنا ويكره تخصيص مكان
في المسجد لنفسه لانه يخل بالخشوع لا حرمة لتراب المسجد اذا جمع وله حرمة اذا بسط له متاع في المسجد يخاف عليه فانه
ينام ويدخل في الصلاة واذا ضاق المسجد كان للمصلي ان يزعج القاعد من موضعه ليصلي فيه وان كان مشتغلا
بالذكر والدرس او قراءة القرآن او الاعتكاف وكذا لاهل المحلة ان يمنعوا من ليس منهم من الصلاة اذا ضاق فيهم المسجد
اهل محلة قسموا المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنهم واحد لا باس به والاولى ان يكون
لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة ان يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم ان يجعلوا المسجدين واحدا لاقامة
الجماعة اما للتذكير او للتدريس فلا لانه ما بني له وان جاز فيه وفي شرح الاثار ان البيع وخصف النعل وانشاد
الشعر مما كان لا يعم المسجد من هذا غير مكروه وما يعمه منه او يغلبه فمكروه يجوز الدرس في المسجد وان كان فيه استعمال
اللبود والبواري المسبلة لاجل المسجد لو علم الصبيان القرآن في المسجد لا يجوز ويأثم وكذا المؤدب فيه اي لا يجوز
التاديب اذا كان باجر وينبغي ان يجوز بغير اجر واما الصبيان فقد قال النبي عليه السلام جنبوا مساجدكم
صبيانكم ومجانينكم وكذا لا يجوز التعليم في دكان في فناء المسجد هذا عند ابي حنيفة وعندهما يجوز اذا لم يضر
بالعامة اصابه البرد الشديد في الطريق فدخل مسجدا فيه خشب الغير ولو لم يوقد نارا يهلك فحشب المسجد في

الا ايقاد اولى من غيره يجوز ادخال الحبوب واثاث البيت في المسجد للخوف في الفتنة العامة انتهى وفيها من الوقف اتخذ مسجدا
على انه بالخيار جاز المسجد والشرط باطل جعل وسط داره مسجدا واذن للناس في الدخول والصلاة فيه ان شرط معه الطريق
صار مسجدا في قولهم والا فلا عند ابي حنيفة وقالا يصير مسجدا ويصير الطريق من حقه من غير شرط كما لو اجر ارضه
ولم يشترط الطريق انتهى وفي الاسعاف وليس لمتولي المسجد ان يحمل سراج المسجد الى بيته ولا باس ان يترك سراج المسجد فيه
من المغرب الى وقت العشاء ولا يجوز ان يترك فيه كل الليل الا في موضع جرت العادة فيه بذلك كمسجد بيت المقدس ومسجد
النبي صلى الله عليه وسلم والمسجد الحرام او شرط الواقف تركه فيه كل الليل كما جرت العادة به في زماننا ويجوز الدرس بسراج
المسجد ان كان موضوعا فيه لا للصلاة بان فرغ القوم من الصلاة وذهبوا الى بيوتهم وبقي السراج فيه قالوا لا باس
بان يدرس به الى ثلث الليل لانهم لو اخروا الصلاة الى ثلث الليل لا باس ولا يبطل حقه بتعجيلهم وفيما زاد على الثلث
ليس لهم تاخيرها فلا يكون له حق الدرس ولو ان قوما بنوا مسجدا وفضل من خشبهم شيء قالوا يصرف الفاضل الى بنائه
ولا يصرف الى الدهن والحصر هذا اذا سلموه الى المتولي ليبني به المسجد والا يكون الفاضل لهم يصنعون به ما شاؤوا ولو جمع
مالا لينفقه في بناء المسجد فانفق بعضه في حاجته ثم رد بدله في نفقة المسجد لا يسعه ان يفعل ذلك فاذا فعله وكان يعرف
صاحبه ضمن له بدله او استاذنه في صرف عوضه في المسجد وان كان لا يعرفه رفع الامر الى القاضي ليامره بانفاق بدله
فيه وان لم يمكنه الرفع اليه قالوا نرجو له في الاستحسان الجواز اذا انفق مثله في المسجد ويخرج من العهدة فيما بينه
وبين الله تعالى انتهى وفي البزازية ارادوا نقض المسجد وبناءه احكم من الاول ان لم يكن الباني من اهل المحلة ليس لهم ذلك
وان كانوا من اهل المحلة لهم ذلك انتهى وفي الحاوي ولا باس ان يدخل الكافر واهل الذمة المسجد الحرام وبيت المقدس
وسائر المساجد لمصالح المسجد وغيرها من المهمات ويكره ان يكون محراب المسجد نحو المقبرة او الميضاة او الحمام ويكره ان يوضع
في المسجد كالبزق والمخط لما فيه من الاستخفاف وكذا يكره ان يتخطى فيه او يحدث فيه حديث الدنيا او يشهر فيه السلاح
فان كان معه شيء منه يستحب ان ياخذ بنصله ويكره الدخول فيه بغير طهارة واذا تحيض حشيش المسجد فهو لمن اخذه
ان لم يكن له قيمة فان كان له ادنى قيمة لا ياخذه الا بعد الشرا من المتولي او القاضي او اهل المسجد والامام وكذا الخابر العتق
والحصر المقطعة والمنابر والقناديل المكسرة والاولى ان تكون حيطان المسجد بيض غير منقوشة ولا مكتوب عليها ويكره
ان تكون بسطه منقوشة بصور او كتابة انتهى **قوله** ومن جعل مسجدا تحته سرداب او فوقه بيت وجعل بابه الى الطريق
وعزله او اتخذ وسط داره مسجدا واذن للناس بالدخول فله بيعه ويورث عنه لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد
متعلقا به والسرداب بيت يتخذ تحت الارض لغرض تبريد الماء وغيره كذا في فتح القدير وفي المصباح السرداب المكان الضيق
يدخل فيه والجمع سراديب انتهى وحاصله ان شرط كونه مسجدا ان يكون سفله وعلوه مسجدا لينقطع حق العبد عنه
لقوله تعالى وان المساجد لله بخلاف ما اذا كان السرداب او العلو موقوفا لمصالح المسجد فانه يجوز اذ لا ملك فيه لاحد
بل هو من تتميم مصالح المسجد فهو كسرداب مسجد بيت المقدس هذا هو ظاهر المذهب وهناك روايات ضعيفة مذكورة في
الهداية وبما ذكرناه علم انه لو بنى بيتا على سطح المسجد لسكنى الامام فانه لا يضر في كونه مسجدا لانه من المصالح **فان قلت**
لو جعل مسجدا ثم اراد ان يبني فوقه بيتا للامام او غيره هل له ذلك **قلت** قال في التاتارخانية اذا بنى مسجدا وبنى غرفة
وهو في يده فله ذلك وان كان حين بناه خلى بينه وبين الناس ثم جاء بعد ذلك يبني لا يترك وفي جامع الفتاوى اذا قال
عنيت ذلك فانه لا يصدق انتهى واذا كان هذا في الواقف فكيف بغيره فمن بنى بيتا على جدار المسجد وجب هدمه ولا يجوز اخذ
الاجرة وفي البزازية لا يجوز للقيم ان يجعل شيئا من المسجد مستغلا ولا سكنا وقدمناه ولم يذكر المصنف حكم المسجد بعد
خرابه وقد اختلف فيه الشيخان فقال محمد اذا خرب وليس له ما يعمر به وقد استغنى الناس عنه فانه يعود الى ملك الواقف
او ورثته وقال ابو يوسف هو مسجد ابدا الى قيام الساعة لا يعود ميراثا ولا يجوز نقله ونقل ماله الى مسجد اخر سواء
كانوا يصلون فيه او لا وهو الفتوى كذا في الحاوي القدسي وفي المجتبى واكثر المشايخ على قول ابي يوسف ورجح في فتح القدير
قول ابي يوسف بانه الاوجه قال واما الحصير والقناديل فالصحيح من مذهب ابي يوسف انه لا يعود الى ملك متخذه
بل يحول الى مسجد اخر او يبيعه قيم المسجد للمسجد وفي الخلاصة قال محمد في الفرس اذا جعله حبيسا في سبيل الله فصار بحيث
لا يستطاع ان يركب يباع ويصرف ثمنه الى صاحبه او ورثته كما في المسجد وان لم يعلم صاحبه يشتري بثمنه فرسا اخر يغزى
عليه ولا حاجة الى الحاكم ولو جعل جنازة وملاءة ومغتسلا وقفا في محلة وماتوا اهلها كلهم لا ترد الى الورثة
بل يحمل الى مكان اخر فان صح هذا عن محمد فهو رواية في الحصر والبواري انها لا تعود الى الوارث وهكذا نقل عن الشيخ

الامام

الامام الحلواني في المسجد والحوض اذا خرب ولا يحتاج اليه لتفرق الناس عنه انه تصرف اوقافه الى مسجد اخر او حوض اخر
واعلم انه يتفرع على الخلاف بين ابي يوسف ومحمد فيما اذا استغنى عن المسجد لخراب المحلة والقرية وتفرق اهلها ما اذا
انهدم الوقف وليس له من الغلة ما يمكن عمارته به انه يبطل الوقف ويرجع النقض الى بانيه او ورثته عند محمد خلافا
لابي يوسف وكذا حانوت في سوق احترق وصار بحيث لا ينتفع به ولا يستاجر بشيء البتة يخرج عن الوقفية وكذا في حوض
محلة خرب يبطل الوقف ويصير ميراثا ولو بنى رجل على هذه الارض فالبناء للباني واصل الوقف لورثة الواقف عند
محمد فقول من قال في جنس هذه المسائل نظر فليتامل عند الفتوى غير واقع موقعه انتهى واراد الرد على الصدر الشهيد
واقول بل النظر واقع موقعه لان الفتوى على قول ابي يوسف في المسجد فكذا فيما ابتني عليه ومحمد يقول بجواز الاستبدال
عند الخراب فكيف ينقل القول عنه ببطلان الوقفية في مسئلة الحانوت ولقد رجع في فتح القدير الى الحق
حيث قال وفي الفتاوى الظهيرية سئل الحلواني عن اوقاف المسجد اذا تعطلت وتعذر استغلالها هل للمتولي بيعها
ويشتري بثمنها اخرى قال نعم **وروى** هشام عن محمد اذا صار الوقف بحيث لا ينتفع به المساكين فللقاضي ان يبيعه ويشتري
بثمنه غيره وعلى هذا فينبغي ان لا يفتى على قوله برجوعه الى ملك الواقف وورثته بمجرد تعطله او خرابه اذا صار
بحيث لا ينتفع يشترى بثمنه وقف يستغل ولو كانت غلته دون غلة الاول وفي فتاوى قاضي خان وقف على مسمين
خرب ولا ينتفع به ولا يستاجر اصله يبطل الوقف ويجوز بيعه وان كان اصله يستاجر بشيء قليل يبقى اصله وقفا
انتهى ويجب حفظ هذا فانه قد تخرب الدار وتصير كوما وهي بحيث لو نقل نقضها استاجر ارضها من يبني فيها بشيء ولو
بقليل فينقل عند ذلك ويباع كلها للوقف فانه لا يرجع منها اليه الا النقض **فان قلت** على هذا تكون مسئلة الرباط
التي ذكرناها مقيدة بما اذا لم تكن ارضه بحيث تستاجر **قلنا لا** لان الرباط موقوف للسكنى وامتنعت بانهدامه بخلاف
هذه فان المراد وقف لاستغلال الجماعة المسلمين انتهى ما في الفتح وفي الخانية رجل بسط من ماله حصيرا للمسجد
فخرب المسجد ووقع الاستغناء عنه فان ذلك يكون له ان كان حيا ولوارثه ان كان ميتا وان بنى ذلك كان له ان يبيع
ويشتري بثمنه حصيرا اخر وكذا لو اشترى حشيشا او قنديلا للمسجد فوقع الاستغناء عنه كان ذلك له ان كان حيا
ولوارثه ان كان ميتا وعند ابي يوسف يباع ذلك ويصرف ثمنه الى حوائج المسجد فان استغنى عنه هذا المسجد يحول
الى مسجد اخر والفتوى على قول محمد ولو كفن ميتا فافترسه سبع فان الكفن يكون للمكفن ان كان حيا ولوارثه ان كان
ميتا ولو ان المسجد باعوا حشيش المسجد او جنازته او نعشا صار خلقا ومن فعل ذلك غيب اختلفوا فيه قال بعضهم
يجوز والاولى ان يكون باذن القاضي وقال بعضهم لا يجوز الا باذن القاضي وهو الصحيح انتهى **وبه علم** ان الفتوى على
قول محمد في الات المسجد وهو قول ابي يوسف في تابيد المسجد واما قياسه في فتح القدير الحصير على الجنازة والنعش فغير
صحيح لما في الخانية اذا وقف جنازة او نعشا او مغتسلا وهو التنور العظيم في محلة خربت المحلة ولم يبق اهلها
قالوا لا ترد الى ورثة الواقف بل تحول الى محلة اخرى قربا الى هذه المحلة وفرق بين هذا وبين المسجد اذا خرب ما حوله
على قول محمد يصير ميراثا لان المسجد مما لا ينتقل الى مكان اخر وهذه الاشيا مما ينقل انتهى وفي القنية حوض
او مسجد خرب وتفرق الناس عنه فللقاضي ان يصرف اوقافه الى مسجد اخر او حوض ولو خرب احد المسجدين في قرية
واحدة فللقاضي صرف خشبه الى عمارة الاخر اذا لم يعلم بانيه ولا وارثه فان علم يصرفها هو بنفسه **قلت** ان شا
ولو خرب الحوض العام فكنسه انسان وبنى عليه حوانيت فللقاضي ان ياخذ مثل اجر الارض ويصرفه الى الحوض اخر
من تلك القرية انتهى **قوله** ومن بنى سقاية او خانا او رباطا او مقبرة لم يزل ملكه عنه حتى يحكم به حاكم يعني
عند ابي حنيفة لانه لم ينقطع عنه حق العبد الا ترى ان له ان ينتفع به ويسكن في الخان وينزل في الرباط
ويشرب من السقاية ويدفن في المقبرة فيشترط حكم الحاكم او الاضافة الى ما بعد الموت كما في الوقف على الفقراء بخلاف
المسجد لانه لم يبق له حق الانتفاع به فخلص لله تعالى من غير حكم الحاكم وعند ابي يوسف يزول ملكه بالقول كما هو اصله
اذ التسليم عنده ليس بشرط والوقف لازم وفي فتاوى قاضي خان وناخذ في ذلك بقول ابي يوسف انتهى وعند
محمد اذا استقى الناس من السقاية وسكنوا الخان والرباط ودفنوا في المقبرة زال الملك لان التسليم عنده شرط
والشرط تسليم نوعه وذلك بما ذكرناه ويكتفى بالواحد لتعذر فعل الجنس كله وعلى هذا البير والحوض ولو سلم
الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه لانه نائب عن الموقوف عليه وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما المسجد
فقدمنا الخلاف فيما اذا سلمه الى المتولي والمقبرة في هذا بمنزلة المسجد على ما قيل لانه لا متولي له عرفا وقد قيل انه

بمنزلة السقاية والخان فيصح التسليم الى المتولي لانه لو نصب المتولي يصح وان كان على خلاف العادة ولو جعل دارا له بمكة
سكنى لحاج بيت الله تعالى والمعتمرين او جعل داره في غير مكة سكنى للمساكين او جعلها في ثغر من الثغور سكنى للغزاة
والمرابطين او جعل غلة ارضه للغزاة في سبيل الله تعالى ودفع ذلك الى وال يقوم عليه فهو جائز ولا رجوع فيها
لما بينا ان في الغلة تحل للفقراء دون الاغنياء وفيما سواه من سكنى الخان والاستقاء من البئر والسقاية وغير ذلك
يستوي فيه الفقير والغني والفارق هو العرف بين الفصلين فان اهل يريدون بذلك في الغلة الفقراء وفي غيرها
التسوية بينهم وبين الاغنياء ولان الحاجة تشمل الغني والفقير في النزول والشرب والغني لا يحتاج الى صرف هذه الغلة
لغناه كذا في الهداية ونحوها وفيها علم ان اقتصار المصنف على حكم الحاكم ليس بجيد لان الاضافة الى ما بعد الموت
كالحكم وهي وصية فلا تلزم الا بعد موته وله الرجوع عنها في حياته كما في فتح القدير وظاهر قول المصنف ان له الرجوع
في المقبرة قبل الحكم وبعد الدفن بها على قول الامام وفي فتح القدير ثم روى الحسن عنه اذا رجع لا يرجع بعد الدفن
في المحل الذي دفن فيه ويرجع فيما سواه ثم اذا رجع في المقبرة بعد الدفن لا ينبشها لان النبش حرام ولكن يسوى ويزرع
وهذا على غير رواية الحسن والفتوى في ذلك كله على خلاف قول ابي حنيفة للتعامل المتوارث هذا وتفارق المقبرة
غيرها بانه لو كان في المقبرة اشجار وقت الوقف كان للورثة ان يقطعوها لان موضعها لم يدخل في الوقف لانه مشغول
بها كما لو جعل داره مقبرة لا يدخل موضع البناء في الوقف بخلاف غير المقبرة فان الاشجار والبناء اذا كانت في عقار
وقفه دخلت في الوقف تبعا ولو نبتت فيها بعد الوقف ان علم غارسها كانت للغارس وان لم يعلم فالرأي فيها الى القاضي
ان رأى بيعها وصرف ثمنها على عمارة المقبرة فله ذلك ويكون في الحكم كانه وقف ولو كانت قبل الوقف لكن الارض موات
ليس لها مالك فاتخذها اهل القرية مقبرة فالاشجار على ما كانت عليه قبل جعلها مقبرة ولو بنى رجل بيتا في المقبرة
لحفظ اللبن ونحوه ان كان في الارض سعة جاز وان لم يرض بذلك اهل القرية لكن اذا احتيج الى ذلك المكان يرفع البنا
ليقبر فيه ومن حفر لنفسه قبرا فلغيره ان يقبر فيه وان كان في الارض سعة الا ان الاولى ان لا يوحشه ان كان فيه سعة
كمن بسط سجادة في المسجد او نزل في الرباط فجاء آخر لا ينبغي ان يوحش الاول ان كان في المكان سعة وذكر الناطفي انه
يضمن قيمة الحفر ليجمع بين الحقين ولا يجوز لاهل القرية الانتفاع بالمقبرة الداثرة فلو كان فيها حشيش يحش ويرسل
الى الدواب ولا ترسل الدواب فيها انتهى وفي الخانية امرأة جعلت قطعة ارض مقبرة واخرجتها من يدها ودفنت فيها
ابنها وهذه الارض غير صالحة للقبر لغلبة الماء عليها قال الفقيه ابو جعفر ان كانت الارض بحال يرغب الناس عن
دفن الموتى فيها لفسادها لم تصر مقبرة وكان للمرأة ان تبيعها واذا باعت كان للمشتري ان يرفع الميت عنها او يأمر برفع الميت
عنها ولو جعل ارضه مقبرة او خانا للغلة او سكنا سقط الخراج عنه ان كانت خراجية وقيل لا يسقط والصحيح
هو الاول ولو بنى رباطا على ان يكون في يده ما دام حيا قال ابو القاسم يبقى في يده ما لم يستوجب الاخراج عن يده قوم عمروا
ارضا مواتا على شط جيحون وكان السلطان يأخذ العشر منهم لانه على قول محمد الجيحون ليس بماء الخراج وبقرب ذلك رباط
فقام متولي الرباط الى السلطان فاطلق السلطان له ذلك العشر هل يكون للمتولي ان يصرف ذلك العشر الى مؤذن
يؤذن في ذلك الرباط يستعين بهذا على طعامه وكسوته هل يجوز له ذلك وهل يكون للمؤذن ان يأخذ ذلك العشر
الذي اباح السلطان للرباط قال الفقيه ابو جعفر لو كان المؤذن محتاجا يطيب له ولا ينبغي له ان يصرف ذلك
العشر الى عمارة الرباط وانما يصرف الى الفقراء لا غير ولو صرف الى المحتاجين ثم انهم انفقوا في عمارة الرباط جاز ويكون
ذلك حسنا رباط على بابه قنطرة على نهر عظيم خربت القنطرة ولا يمكن الوصول الى الرباط الا بمجاوزة النهر وبدون
القنطرة لا يمكن المجاوزة هل يجوز عمارة القنطرة بغلة الرباط قال الفقيه ابو جعفر ان كان الواقف وقف على مصالح
الرباط لا بأس به والا فلا لان الرباط للعامة والقنطرة كذلك متولي الرباط اذا صرف فضل غلة الرباط في حاجة
نفسه قرضا لا ينبغي له ان يفعل ولو فعل ثم انفق من مال نفسه في الرباط رجوت له ان يبرأ وان اقرض ليكون احرز من
الامساك عنده فارجو ان يكون واسعا له ذلك رباط استغنى عنه المارة وبقربه رباط آخر قال الفقيه ابو
نصر تصرف غلة الرباط الاول الى الرباط الثاني وان لم يكن بقربه رباط يعود الوقف الى ورثة من بنى الرباط رجل اوصى
بثلث ماله للرباط فالى من يصرف قال الفقيه ابو جعفر ان كان هناك دلالة انه اراد به المقيمين تصرف اليهم
والا يصرف الى عمارة الرباط انتهى وفي المصباح السقاية بالكسر الموضع يتخذ لسقي الناس والرباط اسم من رابط
مرابطة من باب قاتل اذا لازم ثغر العدو والرباط الذي يبنى للفقراء مولد وجمع في القياس ربط بضمتين ورباطات

وفي

وفي المجتبى اتخذ شرعة او مكتبا لا يتم حتى يشرع فيه انسان او يقرأ فيها الصبيان وقال ابو يوسف الاشهاد في ذلك كله
يكفي ولا بأس ان يشرب من الحوض والبئر ويسقي دابته ويتوضأ منه وفي التوضي من السقاية اذا اتخذها للشرب
اختلاف المشايخ ولو اتخذها للوضوء لا يجوز الشرب منه بالاجماع وفي الاستقاء من السقاية واستقاء الدواب
اختلاف والاصح انه لا يجوز الا الاستقاء للشرب اذا كان قليلا لانه في معنى الشرب والاصح عدم جواز اخذ الجمد
الى بيته لان الجمد للتبريد في السقاية لا للاخذ مقبرة للمشركين اراد ان يتخذها مقبرة للمسلمين لا بأس به ان كانت قد
اندرست آثارهم فان بقي شيء من عظامهم ينبش ويقبر ثم تجعل مقبرة للمسلمين فان موضع رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان مقبرة للمشركين فنبشه واتخذه مسجدا استغنى عن مسجد لا يجوز اتخاذه مقبرة ولو وقف ارضا على المقبرة او على
صوفي خانه بشرائطه لا يصح انتهى وفي الظهيرية ولو اشترى رجل موضعا وجعله طريقا للمسلمين واشهد عليه
صح ويشترط لتمامه مرور واحد من المسلمين على قول من يشترط التسليم في الاوقاف وفي النوادر عن ابي حنيفة انه اجاز
وقف المقابر والطرق قال هلال وكذلك القنطرة يتخذها الرجل للمسلمين ويتطرقون فيها لا يكون ميراثا وهذا ان
للورثة وقد صار وقفا وكذا المسيلة على جواز وقف البناء وفي القنية صغير كان يأخذ من السقاية ماء لاصلاح
الدواة او قصعة للشريك يبلغ فندم لا يكفيه الندم بل يؤدي الضمان الى القيم ولا يجزيه صب مثله في السقاية اخذ
من السقاية ماء مرة بعد اخرى حتى بلغ جرة مثلا وكان القيم قد صب في تلك السقاية خمسين جرة فصب جرة فصار
للحي بغير اذن القيم صار ضامنا للكل لانه موقوف للماء والجمد ليس للقيم ان يشتري من غلتها خابية لسقي الماء وقف ارضا
على ان يدفن فيها اقرباءه فاذا انقطعوا فاجره للفقراء ودفن فيها من اقربائه حال حيوته صح الوقف ولو وقف مقبرة او
خانا بعد موته فلوارثه ان يدفن فيها ويترك فيه انتهى قوله وان جعل شيء من الطريق مسجدا صح كعكسه يعني اذا
بنى قوم مسجدا واحتاجوا الى مكان ليتسع فادخلوا شيئا من الطريق ليتسع المسجد وكان ذلك لا يضر باصحاب الطريق
جاز ذلك وكذا اذا ضاق المسجد على الناس وبجنبه ارض لرجل تؤخذ ارضه بالقيمة كرها لما روي عن الصحابة رضي
الله عنهم لما ضاق المسجد الحرام اخذوا ارضين بكره من اصحابها بالقيمة فزادوا في المسجد الحرام ومعنى قوله كعكسه
انه اذا جعله للمسجد ممرا فانه يجوز لتعارف اهل الامصار في الجامع وجاز لكل احد ان يمر فيه حتى الكافر الا الجنب والحائض
والنفساء لما عرف في موضعه وليس لهم ان يدخلوا فيه الدواب كذا ذكره الشارح رحمه الله وفي الخانية طريق للعامة
وهي واسعة فبنى فيه اهل المحلة مسجدا للعامة ولا يضر ذلك بالطريق قالوا لا بأس به وهكذا روي عن ابي حنيفة
ومحمد لان الطريق للمسلمين والمسجد لهم ايضا وان اراد اهل المحلة ان يدخلوا شيئا من الطريق في دارهم وذلك لا يضر بالطريق
قالوا لا بأس به وهكذا روي عن ابي حنيفة ومحمد لان الطريق للمسلمين والمسجد لهم ايضا وان اراد اهل المحلة ان يدخلوا
شيئا من الطريق في دورهم وذلك لا يضر بالطريق لا يكون لهم ذلك ولاهل المحلة تحويل باب المسجد من باب الى موضع
موضع آخر قوم بنوا مسجدا واحتاجوا الى مكان ليتسع المسجد فاخذوا من الطريق وادخلوه في المسجد ان كان ذلك
يضر بالطريق لا يجوز والا فلا بأس به ولو ضاق المسجد على الناس وبجنبه ارض لرجل تؤخذ ارضه بالقيمة كرها ولو
كان بجنب المسجد ارض وقف على المسجد فارادوا ان يزيدوا شيئا في المسجد من الارض جاز ذلك بامر القاضي انتهى وقدمنا حكم
ما اذا امر السلطان بزيادة المسجد من الطريق والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب البيع

قدمنا في الطهارة ان المشروعات اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا وغلب
حق الله وما اجتمعا وغلب حق العبد وقدم الاول لانه المقصود من خلق الثقلين ثم شرع في المعاملات فبدأ بالنكاح
وما يتبعه لما فيه من معنى العبادة وذكر العتاق لمناسبة الطلاق في الاسقاط ثم الايمان لمناسبتها كلها ثم
الحدود لمناسبتها لليمين من جهة الكفارة فانها دائرة بين العبادة والعقوبة والحدود عقوبات ثم ذكر السير بعدها
للاشتراك في المقصود وهو اخلاء العالم عن الفساد وقدم الاول لانه معاملة مع المسلمين والثاني مع الكفار
ثم اللقيط للاشتراك في كون النفوس عرضة للفوات ثم اللقطة للاشتراك في كون الاموال كذلك وكذا الا في
الاباق والمفقود ثم ذكر الشركة لان المال للمكاتب فيها امانة في يد الشريك كما نعرضه للنوى ثم الوقف بعدها
للاشتراك في ابتغاء الاصل مع الانتفاع بالزيادة ثم البيوع لان الوقف ازالة الملك لا الى مالك وبيع
البيوع اليه فكان الوقف بمنزلة البسيط والبيع كالمركب والكلام فيه يقع في عشرة مواضع الاول في معناه لغة

البيع

وشريعة فالاول مقابلة بشيء وسواء كان مالا او لا ولذا قال تعالى وشروه بثمن بخس دراهم كما في المحيط وقال في المصباح باعه
يبيعه بيعا ومبيعا فهو بائع وبيع والبائع من الاضداد مثل الشرا ويطلق على كل واحد من المتعاقدين انه بائع لكن اذا
اطلق البائع فالمتبادر الى الذهن باذل السلعة ويطلق البيع على المبيع فيقال بيع جيد ويجمع على بيوع وابيعة بالالف
لغة قال ابن القطاع وبعت زيدا الدار يتعدى الى مفعولين وقد تدخل من على المفعول الاول على وجه التاكيد
فيقال بعت من زيد الدار وربما دخلت اللام فكان من يقول بعتك الشيء وبعت لك فهي زائدة وابتاع زيد الدار بمعنى
اشتراها وباع عليه القاضي اي من غير رضاه وفي الحديث لا يبيع احدكم اي لا يشتري لان النهي فيه على المشتري لا على البائع
بدليل رواية البخاري لا يبتاع ويؤيده يحرم سوم الرجل على سوم اخيه انتهى والاصل في البيع مبادلة مال بمال لقولهم
بيع رابح وبيع خاسر وذلك حقيقة في وصف الاعيان لكن اطلق على العقد مجازا لانه سبب التمليك والتملك وقولهم
صح البيع او بطل اي صيغته لكنه لما حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهو مذكر اسند الفعل اليه انتهى
وفي القاموس باعه يبيعه بيعا ومبيعا والقياس مباعا اي باعه اذا اشتراه ضد وهو مبيع ومبيوع وبيع الشيء قد
تضم باؤه فيقال بوع انتهى وفي الشريعة ما ذكره المصنف بقوله هو مبادلة المال بالمال بالتراضي من استبدلت الشيء
بغيره وبدلت الثوب بغيره ابدله من باب قتل كذا في المصباح وفي المعراج ما يدل على انها بمعنى التمليك لان بعضهم
زاد على جهة التمليك فقال فيه لا حاجة اليه لان المبادلة تدل عليه والمال في اللغة ما ملكته من شيء والجمع اموال
كذا في القاموس وفي الكشف الكبير المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة والمالية انما تثبت بتمول الناس
كافة او بعضهم والتقوم يثبت بها وباباحة الانتفاع له شرعا فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول الناس لا يكون مالا كحبة
حنطة وما يكون مالا بين الناس ولا يكون مباح الانتفاع لا يكون متقوما كالخمر واذا عدم الامران لم يثبت واحد منهما
كالدم انتهى وصرح في المحيط بان الخمر ليس بمال وان العقد عليه لم ينعقد بخلاف ما لو باع شيئا بالخمر فانه ينعقد في ذلك
الشيء بالقيمة وسياتي بيانه وفي الحاوي القدسي المال اسم لغير الادمي وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار
والعبد وان كان فيه معنى المالية لكنه ليس بمال حقيقة حتى لا يجوز قتله واهلاكه انتهى وفي شرح الوقاية لم يقل على سبيل
التراضي ليشمل ما لا يكون بتراضي كبيع المكره فانه ينعقد انتهى واجاب عنه في شرح الوقاية بان من ذكره اراد تعريف البيع
مطلقا نافذا كان او غير نافذ واقول بيع المكره فاسد موقوف لانه موقوف كبيع الفضولي كما يفهم من كلامه وقد عرفه
فخر الاسلام بانه في اللغة والشريعة المبادلة وزيد فيها التراضي ورده في فتح القدير بانه اذا فقد الرضى لا يسمى في اللغة بيعا
بل غصبا ولو اعطاه شيئا اخر مكانه وفي البدائع عرف بانه مبادلة شيء مرغوب فيه بشيء مرغوب فيه وذلك قد يكون بالقول
وقد يكون بالفعل فالاول الايجاب والقبول والثاني التعاطي انتهى وبهذا ظهر انه لا منافاة بين قولهم ان معناه المبادلة
وبين قولهم ان ركنه الايجاب والقبول وما في المستصفى من انه معنى شرعي يظهر اثره في المحل عند الايجاب والقبول فرده في
فتح القدير بانه نفس حكمه وهو الملك فان القدرة على التصرف ما تثبت الا لمانع يخرج بالابتداء قدرة الوكيل والوصي والمتولي
وبقولنا الا لمانع المبيع المنقول قبل القبض فان عدم القدرة على بيعه لمانع انتهى وفي الحاوي الملك الاختصاص الحاجز
وانه حكم الاستيلاء لانه به يثبت لا غير اذ المملوك لا يملك لان اجتماع الملكين في محل واحد محال فلا بد وان يكون المحل الذي
يثبت الملك فيه خاليا عن الملك والخالي عن الملك هو المباح والمثبت للملك في المباح الاستيلاء لا غير وهو طريق الملك في
جميع الاموال لان الاصل الاباحة فيها وبالبيع والهبة وغيرهما ينتقل الملك الحاصل بالاستيلاء اليه فمن شرط البيع
شغل المبيع بالملك حالة البيع حتى لم يصح في المباح قبل الاستيلاء ومن شرط الاستيلاء خلو المحل عن الملك وقته وبالارث
والوصية تحصل الخلافة عن الميت حتى كانه حي لا انتقال حتى يملك الوارث الرد بالعيب دون المشتري فالاسباب ثلاثة
مثبت للملك وهو الاستيلاء وناقل للملك وهو البيع ونحوه وخلافة وهو الميراث والوصية ومما اريد لاجله حكم
التصرف وحكمه فثمرة حكم البيع الملك وحكمه الاطلاق والانتفاع والعقود تبطل اذا خلت عن الاحكام ولا تبطل
بخلوها عن الحكم انتهى ومما ظهر فيه فائدة الخلافة جواز اقالة الوارث والموصى له ومنها الخصومة في اثبات الدين
كما في دعوى البزازية وعرفه في الاصلاح بانه عقد يتضمن مبادلة مال بمال ولا حاجة الى زيادة ثم شرعا لما سمعت من
ان المبادلة تكون بالقول وبالفعل وانما زاد لما قدمناه عن المصباح ان المبادلة حقيقة للاعيان وللعقد مجاز ثم اعلم
ان البيع وان كان معناه يعم البدلين لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولذا يشترط القدرة على المبيع دون الثمن وينفسخ بهلاك
المبيع دون الثمن واما ركنه ففي البدائع ركنه المبادلة المذكورة وهو معنى ما في فتح القدير من ان ركنه الايجاب والقبول

الدالان على التبادل او ما يقوم مقامهما من التعاطي وركن الفعل الدال على الرضا بتناول الملكين من قول او فعل واما
شرائطه فانواع اربعة شرط انعقاد وشرط صحة وشرط نفاذ وشرط لزوم فالاول اربعة انواع في العاقد وفي نفس العقد
وفي مكان العقد وفي المعقود عليه فشرائط العاقد العقل فلا ينعقد بيع المجنون والصبي الذي لا يعقل والعدد
في العاقد فلا ينعقد بالوكيل من الجانبين الا الاب والقاضي فانه يتولى الطرفين في مال الصغير اذا باعوا اموالهم
منه او اشتروا بشرط ان يكون فيه نفع ظاهر لليتيم في الوصي وزاد في المعراج شراء العبد نفسه من مولاه بامر القاضي
فانه لا ينعقد لنفسه لان فعله قضاء وقضاؤه لنفسه باطل كذا في الخزانة وغيرها وهو مخالف لما في البدائع
وفي الخانية من الوكالة الواحد لا يتولى العقد من الجانبين الا في الاب فانه يكتفي بلفظ واحد وقال خواهرزاده
هذا اذا اتى بلفظ يكون اصلا في ذلك اللفظ بان قال بعت هذا من ولدي فيكتفي به واما اذا اتى بلفظ لا يكون اصلا
فيه بان قال اشتريت هذا المال لولدي لا يكتفي بقوله اشتريت ولا بد ان يقول بعت وهو في الوجهين يتولى العقد من
الجانبين ومنها الوصي لنفسه ومنها الوصي يبيع للقاضي ومنها العبد يشتري نفسه من مولاه بامره انتهى فيحمل ما في
البدائع على ان القاضي باع مال اليتيم من اخر او اشترى توفيقا بينه وبين ما في الخزانة وفي البزازية لو امر انسانا ان
يشتري له مال يتيمه فاشترى لم يجز بخلاف ما اذا اشترى لنفسه مع النفع وفي قضاء الخانية فسر شمس الائمة السرخسي
الخيرية فقال اذا اشترى الوصي مال اليتيم لنفسه ما يساوي عشرة بخمسة عشر يكون خيرا لليتيم وان باع مال نفسه لليتيم
ما يساوي خمسة عشر بعشرة كان خيرا لليتيم وقال بعضهم ان باع ما يساوي عشرة بثمانية او اشترى ما يساوي ثمانية
بعشرة كان خيرا لليتيم والوكيل بالبيع او بالشراء اذا اشترى لنفسه او باع مال الموكل لم يجز عندهم جميعا سواء كان
شرا او خيرا وفي الاب لا يشترط ان يكون خيرا انتهى والا في الرسول من الجانبين وليس من شرائط العاقد البلوغ فانعقد
بيع الصبي وشراؤه موقوفا على اجازة وليه ان كان لنفسه ونافذا بلا عهدة عليه ان كان لغيره وليس من شرطه الحرية
فانعقد بيع العبد كالصبي في النوعين وليس من الاسلام والنطق والصحو واما شرط العقد فموافقة القبول للايجاب
بان يقبل المشتري ما اوجبه فلو قبل غير ما اوجبه او بعض ما اوجبه لم ينعقد لتفرق الصفقة وانه لا يجوز الا في
الشفعة بان باع عبدا او عقارا فطلب الشفيع اخذ العقار وحده فله ذلك وان تفرقت الصفقة على البائع
كما في فتاوي الولوالجي من الشفعة وسياتي تفاريعه الا فيما اذا كان الايجاب من المشتري فقبل البائع بانقص من الثمن او
كان من البائع فقبل المشتري بازيد انعقد فان قبل البائع الزيادة في المجلس جازت كما في التاتارخانية وفي الالة ان
تكون بلفظ الماضي ان عقد بالقول كما في البدائع واما شرط مكانه فواحد وهو اتحاد المجلس بان كان الايجاب والقبول
في مجلس واحد فان اختلف لم ينعقد واما شرائط المعقود عليه فان يكون موجودا مالا متقوما مملوكا في نفسه وان
يكون ملك البائع فيما يبيعه لنفسه وان يكون مقدور التسليم فلم ينعقد بيع المعدوم وما له خطر العدم كالنتاج
النتاج والحمل واللبن في الضرع والثمر والزرع قبل الظهور والبزر في البطيخ والنوى في التمر واللحم في الشاة الحية والشحم
والالية فيها واكارعها ورأسها والبحير في السمسم وهذا الفص على انه ياقوت فاذا هو زجاج او هذا الثوب الهروي
فاذا هو مروي او هذا العبد فاذا هو جارية او دار على ان بناها اجر فاذا هو لبن او ثوب على انه مصبوغ بعصفر فاذا
هو بزعفران او حنطة في جوالق فاذا هي دقيق او دقيق فاذا هو خبز او هذا الثوب القز فاذا لحمته من نحم ولو كان سداه من
ثم وضح لو كان عكسه مع الخيار اذ اللحمة هي الاصل او هذا الثوب على ان ظهارته وبطانته وحشوه من كذا فاذا الظهارة
من غير المعين بخلاف ما اذا كانت البطانة من غير المعين فانه ينعقد مع الخيار ومما تسامحوا فيه واخرجوه عن هذه القاعدة
ما في القنية الاشياء التي توجد من البياع على وجه الخرج كما هو العادة من غير بيع كالعدس والملح والزبيب ونحوها
ثم اشتراها بعد ما انعدمت صح انتهى فيجوز بيع المعدوم هنا ولم ينعقد بيع ما ليس بمال متقوم كبيع الحر والمدبر المطلق
وام الولد والمكاتب ومعتق البعض واولادهم الا ولد المكاتب المشتري في كتابته والميتة والدم وذبيحة المجوسي والمرتد
والمشرك والصبي الذي لا يعقل والمجنون ومذبوح صيد المحرم سواء كان من الحل او الحرم ومذبوح صيد الحرم وصيد
المحرم الا ببيع وكيله وجلد الميتة قبل الدبغ وجلد خنزير مطلقا وعظمه وعصبه وشعره على الصحيح كشعر الادمي
وعظمه وفي عظم الكلب روايتان ولم ينعقد بيع الخمر والخنزير في حق المسلم واما في حق الذمي فينعقد ولكن اختلفوا
في كونه مباحا له او محرما والصحيح الثاني كما في البدائع لكونهم يقولون بها وان تبايعا ثم اسلم احدهما قبل القبض انفسخ
البيع ولو تقارضا ثم اسلم المقرض فلا شيء له من الخمر وان اسلم المقرض كان عليه القيمة في رواية وفي اخرى

كالاول ولم ينعقد بيع النحل ودود القز الا تبعا ولا بيع العذرة الخالصة بخلاف السرقين والمخلوط بتراب وكذا بيع الات
الملاهي عندهما خلافا للامام ولم ينعقد بيع الملاقيح والمضامين وعسب الفحل ولبن المرأة وفي التلويح ما يجب ابقاؤه
بعينه او مثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص فلم تكن متقومة انتهى وفي القنية ادنى القيمة التي تشترط لجواز البيع
فلس ولو كانت كسرة خبز لا يجوز شراء البراءات التي يكتبها الديوان على العمال لا يصح قيل له ائمة بخارى جوزوا بيع خطوط الائمة
قال لان مال الوقف قائم ثم ولا كذلك هنا انتهى كلام القنية فعلى هذا يجوز للمستحق في المدارس بيع خبزه قبل قبضه
من المشرف بخلاف الجندي اذا باع الشعير المعين لعلف دابته قبل قبضه وخرج بالمملوك بيع ما لا يملكه فلم ينعقد بيع الكلا
فلو في ارض مملوكة والماء في نهر او بئره وبيع الصيد والحطب والحشيش قبل الاحراز وبيع ارض مكة عند الامام وارض
احياها بغير اذن الامام عند الامام وحوانيت السوق التي عليها غلة السلطان لعدم الملك لان السلطان انما اذن
لهم في البناء ولم يجعل البقعة لهم كما في البدائع وفي القنية حفر موضعا من المعدن ثم باع تلك الحفرة او اجرها لا
يصح لانه انما يملك من المعدن ما يخرج ويأخذ وما بقي فيه بقي على الاباحة قال رضي الله عنه وبهذه رواية في واقعة
بلغتني عن بعض المفتين المجازفين انه افتى فيمن حفر في جبل حجرا يتخذ منه القدور ثم مات وبحث غيره من قدو فدا بان لورثة
الحافر المنع تاب الله عليه وعلينا وهداه وايانا والصواب ليس لهم المنع لان الحجر الباقي وان ظهر بحفره بقي على اصل الاباحة
انتهى وخرج بقولنا وان يكون ملكا للبائع فلم ينعقد بيع ما ليس بمملوك له وان ملكه بعده الا السلم والمغصوب لو
باعه الغاصب ثم ضمن قيمته نفذ بيعه او استعاد الملك الى وقت البيع فتبين انه باع ملك نفسه وقلنا فيما يبيعه لنفسه
ما لم يكن له اذا باعه لنفسه ليخرج النائب والفضولي والاول نافذ والثاني منعقد موقوف وقلنا وان يكون مقدور التسليم
فلم ينعقد بيع معجوز التسليم عند البيع كبيع الآبق في ظاهر الروايات فان حضر احتيج الى تجديد الركن قولا وفعلا وكذا
بيع الطير في الهوى هنا ان كان في يده وطار والسمك بعد الصيد والالقاء في الحظيرات اذا كان لا يمكن اخذه الا بصيد
ولا ينعقد بيع الدين من غير من هو عليه ويجوز من المديون لعدم الحاجة الى التسليم ولم ينعقد بيع المغصوب من
غير الغاصب اذا كان الغاصب منكرا له ولا بينة والى هنا صارت شرائط الانعقاد احد عشر اثنان في العاقد واثنان
في العقد وواحد في مكانه وستة في المعقود عليه واما شرطا النفاذ فالملك او الولاية فلم ينفذ بيع الفضولي عندنا
واما شراؤه فنافذ كما سيأتي والولاية اما بانابة المالك او الشارع في الاول الوكالة والثاني ولاية الاب ومن قام مقامه
بشرط اسلام الولي وحريته وعقله وبلوغه وصغر المولى عليه واولى الاولياء في المال الاب ثم وصيه ثم وصي وصيه ثم الجد ابو
الاب ثم وصيه ثم وصي وصيه ثم القاضي ثم من نصبه القاضي وليس لمن سواهم ولاية في المال من الام والاخ والعم ولو وصيهم
ولاية بيع المنقول للحفظ والعقار لقضاء دين الميت خاصة وليس له التصرف واما وصي المكاتب فلا يملك الا قضاء
دين المكاتب فيبيع له ولا يملك بعده الا الحفظ في رواية الزيادات وفي رواية كتاب القسمة جعله كوصي الاب هذا اذا
مات قبل الاداء واما بعده فوجب كوصي الاحرار فانعقد بيع الصبي عندنا موقوفا ان كان محجورا ونافذا ان كان
ماذونا الثاني ولا يكون في المبيع حقا لغير البائع فان كان لم ينفذ كالمرهون والمستاجر فاختلفت عبارات الكتب ففي
بعضها انه فاسد والصحيح انه موقوف ويحمل الفساد على انه لا حكم له ظاهرا وهو تفسير الموقوف عندنا ويملكان الاجازة
دون الفسخ وبفسخه المشتري ان لم يعلم به اولا واما بيع عبد وجب عليه قود فنافذ كبيع المرتد والجاني ومن وجب عليه حد
واما شرائط الصحة فعامة وخاصة فالعامة لكل بيع ما هو شرط الانعقاد لان ما لا ينعقد لم يصح ولا ينعكس فان الفاسد
عندنا نافذ منعقد اذا اتصل به القبض ومنها ان لا يكون موقتا فان اقته لم يصح بخلاف الاجارة فان التاقيت شرطها
ومنها ان يكون المبيع معلوما والثمن معلوما علما يمنع من المنازعة كالمجهول جهالة مفضية اليها غير صحيح كشاة من هذا القطيع
وبيع الشيء بقيمته وبحكم فلان بها ومنها خلوه عن شرط يفسد وهو انواع شرط في وجوده غرر كاشتراط حمل البهيمة
واختلفت الرواية في اشتراط حمل الجارية ورجح بعضهم انه ان شرطه ان كان البائع صح وكان تبريا منه وان كان المشتري
يتخذها ظئرا فسد ومنها اذا اشترى كبشا على انه نطاح ومنه شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لاحدهما وسيأتي
تفصيله ومنه شرط الاجل المبيع العين والثمن المعين وانما يجوز في الدين ومنه شرط خيار المؤبد ومنه شرط خيار
الوقت مجهول ومنه شرط خيار المطلق ومنه شرط خيار الموقت المعلوم زائد على الثلاثة ومنه استثناء حمل الجارية
ومنها الرضا فيفسد بيع المكره وشراؤه وكذا بيع التلجئة ويملك الاول بالقبض من الثاني ومنها الفائدة فبيع ما لا
فائدة فيه وشراؤه فاسد ففسد بيع درهم بدرهم استويا وزنا وصفة كما في الذخيرة واما الخاصة فمنها معلومية

الاجل في المبيع بثمن مؤجل ففسد ان كان مجهولا ومنها القبض في بيع المشترى المنقول وفي الدين فبيع الدين قبل قبضه فاسد
كالمسلم فيه وراس المال ولو بعد الاقالة وبيع شيء بالدين الذي على فلان بخلاف ما اذا كان على البائع ومنها ان يكون
البدل مسمى في احد نوعي المبادلة وهي القولية فان سكت عنه فسد وملك بالقبض وان نفاه قيل فسد وقيل بطل
فلا يملك بالقبض وفي التتمة باعه بدين عليه وهما يعلمان ان لا دين عليه لم يصح ومنها المماثلة بين البدلين في اموال الربا
وسيأتي تفصيله في بابه ومنها الخلو عن شبهة الربا ومنها وجود شرائط السلم الآتية ومنها القبض في الصرف قبل
الافتراق ومنها ان يكون الثمن الاول معلوما في بيع المرابحة والتولية والاشراك والوضيعة واما شرط اللزوم بعد
الانعقاد والنفاذ فخلوه من الخيارات الاربعة المشهورة ويراد خيار الكمية وخيار الغبن اذا كان فيه غرور وخيار
استحقاق بعض المبيع القيمي مطلقا والمثلي قبل القبض وخيار الخيانة في المرابحة وخيار نقد الثمن وعدمه وخيار
كشف الحال وخيار فوات وصف مرغوب فيه وخيار اجازة بيع الفضولي وخيار هلاك بعض المبيع فهي ثلاث عشر
وقد صارت جملة الشرائط سبعة وسبعين فشرائط الانعقاد احد عشر وشرائط النفاذ اثنان وشرائط الصحة
خمس وعشرون وشرائط اللزوم واحد بعد اجماع الكل فعلى هذا شرائط اللزوم تسعة وثلاثون والكل عن ثمانية
وعشرون حاصل شرائط الصحة شرائط الانعقاد والتامة احد عشر والخاصة والسلم منه اثنى عشر والصرف اثنين
لا بل كذا في الاصل على حاشية وسببه شرعية تعلق البقاء المعلوم فيه لله تعالى على وجه جميل **واما احكامه** فالاصلي
له الملك في البدلين لكل منهما في بدل وهو في اللغة القوة والقدرة وشرعا ما قدمناه والتابع وجوب تسليم المبيع
والثمن ووجوب استبراء الجارية على المشتري وملك الاستمتاع بالجارية وثبوت الشفعة لو كان عقارا وعتق المبيع
لو كان محرما من البائع واما صفة ذلك الحكم فاللزوم عند عدم خيار فليس لاحدهما فسخه فالبيع عند عدم الخيار
من العقود اللازمة والعقود ثلاثة لازم من الطرفين وهو البيع والسلم والاجارة وان قلنا بفسخها بالاعذار والصلح
والحوالة والمساقاة والوصية بعد القبول بعد موت الموصي والنكاح والصداق والصدقة المقبوضة والهبة
المقبوضة اذا وجد مانع من الموانع السبعة الآتية ولازم من احد الجانبين وهو الرهن فانه لازم من جهة الراهن بعد
التسليم دون المرتهن وجائز من الطرفين فلكل منهما فسخه وهو الشركة والوكالة والعارية لغير الراهن والمضاربة
والوديعة والقضاء والوصاية قبل قبول الوصي واما بعده فلازمة والوصية قبل موت الموصي واما انواعه فبالنظر
الى مطلق البيع اربعة نافذ وموقوف وفاسد وباطل فالنافذ ما افاد الحكم للحال والموقوف ما افاده عند الاجازة
والفاسد ما افاده عند القبض والباطل ما لم يفده اصلا كذا في الحاوي وغيره وهو ظاهر في ان الموقوف ليس من الفاسد
وانما هو اما من قسم الصحيح او من قسم راسه وهو ظاهر كلامهم وبالنظر الى المبيع اربعة مقايضة وهو بيع العين بالعين
وبيع الدين بالدين وهو الصرف وبيع الدين بالعين وهو السلم وعكسه وهو بيع الدين بالعين كاكثر البياعات وبالنظر
الى الثمن خمسة مرابحة وتولية واشراك ووضيعة ومساومة وستأتي البيوع المكروهة واما محاسنه فمنها التوصل الى
الاغراض واخلاء العالم عن الفساد وفي آخر بيوع البزازية قيل للامام محمد الا تصنف في الزهد قال حسبكم كتاب البيوع
وكان التجار في القديم اذا سافروا استصحبوا معهم فقيها يرجعون اليه وعن ائمة خوارزم انه لا بد للتاجر من فقيه صديق
انتهى قال اليمني وقد صح عند اصحاب السير ان النبي صلى الله عليه وسلم اتجر لخديجة لكن قبل البعثة بخمسة عشر سنة
فانه بعث على راس الاربعين وخرج تاجرا الى الشام لخديجة لما بلغ خمسا وعشرين سنة قبل ان يتزوجها بشهرين وخمسة
وعشرين يوما وكان ابو بكر تاجرا في البز وعمر في الطعام وعثمان في التمر والبر وعباس في العطر ومن هنا قال اصحابنا
افضل الكسب بعد الجهاد التجارة ثم الحراثة ثم الصناعة انتهى واما دليله فالكتاب والسنة والاجماع والمعقول وهو
العاشر من مواضعه **فرع حسن** من خزانة الفتاوى بيع ما يساوي درهما بالف درهم في غير رواية الاصول يجوز ولا يكره
في قول ابي يوسف وقال محمد يكره انتهى **قوله** البيع يلزم بايجاب وقبول اي حكم البيع يلزم بهما لانه جعلهما غيره وانه
يلزم بهما مع ان البيع ليس الا اياهما لانهما ركناه على ما حققناه وما قيل انه معنى شرعي كما قدمناه فليس هو الا الحكم
فالمتحقق من الشرع ليس الا ثبوت الحكم المعلوم من تبادل الملكين عند وجود الفعلين اعني الشرطين الموضوعين له
شرعا وليس هنا شيء ثالث كذا حققه في فتح القدير وقد يقال لا حاجة الى هذا التكلف لصحة الكلام بدونه لان الانعقاد
كما في العناية تعلق كلام احد العاقدين بالآخر شرعا وفي البناية انه انضمام كلام احدهما للآخر على وجه يظهر اثره
في المحل انتهى وهو امر ثالث غير الايجاب والقبول والاسم مجموع الثلاثة فصح التركيب وفي شرح الوقاية من كتاب النكاح

فالعقد ربط اجزاء التصرف اي الايجاب والقبول شرعا لكن هنا اريد بالعقد الحاصل بالمصدر وهو الارتباط لكن
النكاح الايجاب والقبول مع ذلك الارتباط وانما قلنا هذا لان الشرع يعتبر الايجاب والقبول وكان عقد النكاح
لا الامور الخارجية كالشرائط ونحوها وقد ذكر في شرح التنقيح في فصل النهي كالبيع فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى المجموع المركب من
الايجاب والقبول مع ذلك الارتباط للشيء لا ان البيع مجرد ذلك المعنى الشرعي والايجاب والقبول آلة له كما توهم البعض
لان كونهما اركانا ينافي ذلك انتهى وهو تقرير حسن وقال في كتاب البيع المبادلة علة صورية للبيع والايجاب والقبول
والتعاطي علة مادية والمبادلة تكون بين اثنين فهي العلة الفاعلية وسكت عن العلة الغائية هنا وذكرها في النكاح
وهي هنا الملك ونظم المصالح المتعلقة بالنكاح وذكر العيني ان المعنى انه ينعقد بمجموع الايجاب والقبول انتهى فان قلت
فما معنى قولهم البيع ينعقد وكذا امثاله فان المعنى العقد الشرعي الخاص بالايجاب والقبول وفي القاموس عقد الحبل
والبيع والعهد يعقده شده وفي تفسير الفخر الرازي العقد وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والاستحكام انتهى
وفي تفسير القاضي واصل العقد الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما انتهى والعقد شرعا على ما في التوضيح
ربط القبول بالايجاب واما حمل كلام المستصفى على الحكم الذي هو الملك فليس بظاهر لانه قال البيع عبارة عن اثر شرعي
يظهر في المحل عند الايجاب والقبول حتى يكون العاقد قادرا على التصرف انتهى ولا يصح حمله عليه لان الحكم لا يظهر عنده
انما يظهر بهما عقبهما لان حكم الشيء يعقبه ولانه جعل القدرة على التصرف غاية لذلك الاثر والقدرة هي الملك فلا يصح
ان يراد بذلك الاثر الملك لان المعنى غير الغاية فافهم هذا التقرير فانه دقيق والايجاب لغة الالزام والاثبات وفي الفقه
في المعاملات ما يذكر اولا من كلام المتعاقدين الدال على الرضى وسمي به لانه يثبت خيار القبول للآخر سواء وقع من البائع
كبعت او من المشتري كان يبدأ المشتري والقبول في اللغة من قبلت العقد اقبله من باب تعب قبولا بالفتح والضم لغة
حكاها ابن الاعرابي كذا في المصباح وفي الفقه اللفظ الصادر ثانيا الواقع جوابا للاول وكذا سمي قبولا هكذا عرفه الجمهور
وخالفهم في فتح القدير فعرفه بانه الفعل الصادر ثانيا قال وانما قلنا انه الفعل لانه اعم منه ومن القبول فان من الفروع
ما لو قال كل هذا الطعام بدرهم فاكله تم البيع واكله حلال له والركوب واللبس بعد قول البائع اركبها بمائة والبسه بكذا رضى
بالبيع وكذا قال بعتكه بالف فقبضه ولم يقل شيئا كان قبضه قبولا بخلاف بيع التعاطي فانه ليس فيه ايجاب بل قبض بعد معرفة
الثمن فقط ففي جعل مسئلة القبض بعد قوله بعتك بالف من صور التعاطي كما فعل بعضهم اي في غاية البيان نظر كما لا يخفى
انتهى ولا حاجة الى تغيير كلام القوم وما ذكره من الفروع انما هو من باب ان القبول يقوم مقامه فعل ولهذا قال في الخانية
يقوم القبض مقام القبول وفي التاتارخانية اشتر بطعامك هذا بالف فقصد وبه ففعل في المجلس ولم يتكلم جاز ان
تفرقا لا وقيد اللزوم بالايجاب والقبول للاشارة الى ان البائع اذا باع وقبل المشتري لا يحتاج بعدها الى اجازة البائع
قال في الذخيرة ذكر محمد بن الحسن في كتاب الوكالة مسئلة تدل على ان من قال لغيره بعت منك هذا العبد بكذا فقال المشتري
قبلت ان البيع لا ينعقد بينهما ما لم يقل البائع بعد ذلك اجزت وبه قال بعض المشايخ ومنهم لان البائع حين قال بعت منك
فقد ملك العبد من المشتري فاذا قال المشتري اشتريت فقد تملك العبد وملك الثمن فلا بد من اجازة البائع بعد
ذلك ليملك الثمن وعامة المشايخ على انه لا يحتاج الى اجازة البائع بعد ذلك وهو الصحيح وهكذا روي عن محمد انتهى وينبغي
حفظه لغرابته ولانه اذا اوجب احدهما فللآخر ان يقبل لانه لا يلزمه حكم العقد بدون رضاه وللموجب ان يرجع
لخلوه عن ابطال حق الغير لان الموجب اثبت له حق ان يتملك مع ثبوت حقيقة الملك له والحقيقة مقدمة على الحق
ولا بد من سماع الآخر رجوع الموجب كما في التاتارخانية وفي التتمة يصح الرجوع وان لم يعلم به الآخر وانما امتد خيار القبول
الى آخر المجلس لكونه جامعا للمتفرقات فاعتبرت ساعاته ساعة واحدة دفعا للعسر وتحقيقا لليسر وسيأتي بيان ما يبطله
واشار باللزوم بهما الى انهما لو اقرا ببيع ولم يكن بينهما حقيقة لم ينعقد كما في الصيرفية والى نفي خيار المجلس عندنا ولولا هذه
الاشارة لكان التنصيص بالانعقاد تبعا للقوم اولى لان المترتب عليهما انما هو الانعقاد واما اللزوم فهو موقوف على شرائط
مخصوصة كما في ايضاح الاصلاح واثبته الشافعي عملا بحديث البخاري عن ابن عمر مرفوعا البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
واوله ابو يوسف بتفرق الابدان بعد الايجاب قبل القبول واوله ابو محمد تبعا لابراهيم النخعي بتفرق الاقوال بناء على
ان المراد بالخيار فيه خيار القبول واعتمده في الدراية بان في الحديث اشارة اليه فانهما متبايعان حالة المباشرة لا بعد
ويؤيده قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته فان الفرقة تحصل بقبولها وان داما جالسين وهو مبني على ان

اسم الفاعل حقيقة في الحال وفيه نظر لان تسميتهما متبايعين قبل تمام العقد مجاز ايضا واذا تعذر الحمل على الحقيقة تعين
المجاز واذا تعارض المجازان فالاقرب الى الحقيقة اولى كذا في فتح القدير وقال البيضاوي ومن نفى خيار المجلس ارتكب مجازين
حمله التفرق على الاقوال وحمله المتبايعين على المتساومين وايضا فكلام الشارع يصان عن الحمل عليه لانه يصير التقدير
ان المتساومين ان شاءا عقدا وان شاءا لم يعقدا وهو تحصيل انتهى وقد استدل في البناية بقوله تعالى اوفوا بالعقود
والبيع عقد فيجب الوفاء به ولقوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم امر بالاشهاد للتوثق فلو كان له الخيار لم يكن له معنى ولقوله
عليه السلام لحبان اذا بايعت فقل لا خلابة ولو كان له خيار لم يحتج اليه انتهى وفيه نظر لجواز ان يكون الكل بعد الافتراق
لا قبله ورجح عيسى بن ابان الاول بان المعهود في الشرع ان الفرقة بالبدن موجبة للفساد كما في الصرف وقبل القبض واختلف
المتأخرون في معنى التفرق بالاقوال ففي المستصفى وفتح القدير هو ان يقول الآخر بعد الايجاب لا اقبل فالتفرق رد القول
الاول كتفرق بني اسرائيل اثنين وسبعين فرقة بمعنى اختلاف عقائدهم وفي غاية البيان هو القبول الآخر بعد الايجاب
فاذا قبله فقد تفرقا وانقطع الخيار كتفرق الزوجين فعلى الاول اذا وجد التفرق لم يبق البيع اصلا وعلى الثاني يبقى
الخيار ولزم البيع وقد فهم الراوي عن ابن عمر رضي الله عنهما خيار المجلس من الحديث فكان مما رواه البخاري اذا اشترى شيئا يعجبه
فارق صاحبه لكن تأويل الراوي لا يكون حجة عندنا على غيره وفي فتح الباري عن ابن حزم ان خيار المجلس ثابت بهذا الحديث
سواء قلنا التفرق بالكلام او بالابدان فان قلنا بالابدان فواضح وكذا ان قلنا بالاقوال لان قول احدهما بعتكه بعشرة
فانهما متوافقان لا يتعين ثبوت الخيار لهما انتهى فعلى هذا اذا وجد التفرق انقطع البيع لا انه ينقطع الخيار وظاهر الحديث
انقطاع الخيار به مع بقاء العقد واحتمل فلم يبق حجة على معين وقد روى البخاري رواية اخرى عن ابن عمر مرفوعا اذا
تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا او يخير احدهما الآخر وكانا جميعا وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك
احدهما فقد وجب البيع وهو ظاهر في انفساخ البيع بفسخ احدهما قال الخطابي هو اوضح شيء في ثبوت خيار المجلس مبطل
لكل تأويل مخالف لظاهر الحديث وكذا قوله في آخره وان تفرقا بعد ان تبايعا فيه البيان الواضح على ان التفرق بالابدان
ولو كان معناه بالقول لخلا الحديث عن الفائدة كذا في فتح الباري واطلق في الايجاب والقبول ولم يقيده بالمضي كما في
الهداية لان التحقيق انه لا يتقيد بذلك لانعقاده بكل لفظين ينبئان عن معنى التملك والتمليك ماضيين او حالين
كما في الخانية لكن لم ينعقد بالماضي بلا نية وبالمضارع بها على الاصح كما في البدائع وانما احتيج اليها مع كونه حقيقة للحال
عندنا على الاصح لغلبة استعماله في الاستقبال حقيقة او مجازا كذا في البدائع وهو المراد بقول بعضهم انه ينعقد في
المستقبل بالنية وفي القنية انما يحتاج الى النية اذا لم يكن اهل البلد يستعملون المضارع للحال لا للوعد والاستقبال
فان كان كذلك كاهل خوارزم لا يحتاج اليها وانما قيده به في الدراية لاخراج المستقبل فقط امرا او مضارعا مبدوا
بالسين او سوف كما في الخانية ما لم يرد معناهما فيقال ان دل الامر على المعنى المذكور انعقد به كخذه بكذا فقال اخذته
فانه كالماضي يستدعي سابقة البيع الا ان استدعاء الماضي سبق البيع بحسب الوضع واستدعاء خذه بطريق الاقتضاء
كما لو قال اعتق عبدي هذا بالف ففعل هو حر عتق وثبت الشراء اقتضاء ويصير قابضا بخلاف ما لو قال هو
حر لاما لا يعتق كقوله هو حر وفي الخانية لو قال بعد الايجاب انا آخذه لا يكون بيعا ولو قال اخذته جاز ولو قال
لقصاب زن من هذا اللحم كذا بدرهم ففعل لا يكون بيعا وكان للآمر الامتناع من اخذه ولو قال زن لي من موضع كذا
من هذا اللحم بكذا درهما فوزنه من ذلك الموضع كان بيعا وليس له الامتناع انتهى وبهذا علم ان ما في الحاوي القدسي
من ان المضي منهما شرط في كل عقد الا النكاح تساهل والحاصل كما في الهداية ان المعتبر في هذه العقود هو المعنى
الا ترى الى ما قالوا لو قال وهبتك او وهبت لك هذه الدار بالف او هذا العبد بثوبك هذا فرضي كان بيعا اجماعا
ولو قال ابتعني عبدك هذا بالف فقال نعم فقال اخذته فهو بيع لازم فوقعت كلمة نعم ايجابا وكذا تقع قبولا فيما
لو قال اشتريت منك هذا بالف فقال نعم بخلاف النكاح فانه ينعقد بالامر كزوجني لان المساومة لا تليق به فيكون
ايجابا وقيل توكيل والواحد يتولاه بخلاف البيع الا في الاب ومن ذكرناه معه وقد ذكر في النكاح ان فائدة الخلاف
تظهر فيما اذا صدر الامر من الوكيل فعلى الاول يصح القبول ولا يحتاج الى قبول الوكيل وعلى الثاني لا حتى يقبل وجزم
به في الخلاصة لان الوكيل لا يملك التوكيل بلا اذن وتعميم ومنه ثمانية مواضع منها البيع والاقالة لا يكتفى بالامر
فيها عن الايجاب ومنها النكاح والخلع يقع فيهما ايجابا الخامسة اذا قال العبد اشتر نفسك مني بالف فقال فعلت
عتق السادسة في الهبة قال هب لي هذا فقال وهبته منك تمت الهبة السابعة قال لصاحب الدين ابرئني

عما لك علي من الدين فقال ابرأتك تمّت البراءة الثامنة الكفالة قال اكفل بنفس فلان لفلان فقال كفلت تمّت فاذا كان
غائبا فقدم واجاز كفالته جاز كذا في فتح القدير وفي تصوير الكفالة نظر والصواب كما في الخانية اكفل لي بما على زيد
اكفل لي بنفس زيد فقال كفلت تمّت ولكن في الخلع تفصيل فان قالت اخلعني فقال خلعتك على كذا لم يقع ما لم تقبل
بخلاف ما لو قالت اخلعني على كذا فقال قد فعلت كذا في الصيرفية وحاصل ما في التاتارخانية مما يناسب المقام انه
ينعقد بلفظ ارد وببيع معلق بفعل قلبا وان اردت او ان اعجبك فقال اعجبني او ان وافقك فقال وافقني واما
اذا قال ان اديت الي ثمن هذا العبد فقد بعتك فان ادى في المجلس صح ولو قال بعت منك بالف ان شئت يوما الى الليل
كان تجرا لا تعليقا وباجزت بعد قوله بعت وبقوله اقلتك هذا فقال قبلت على قول ابي بكر الاسكاف وقال الفقيه
لا يكون بيعا وبه اخذ الفقيه ابو الليث وصح اضافة البيع الى عضو تصح اضافة العتق اليه وما لا فلا وقد علمت
ونعم وهات الثمن قبول على الاصح ولو قال بعني هذا بكذا فقال طابت نفسي لا ينعقد وصح الايجاب بلفظ الهبة واشركتك
فيه وادخلتك فيه ايجاب واذا تعدد الايجاب كل ايجاب مما انصرف قبوله الى الايجاب الثاني ويكون بيعا بالثمن الاول
وفي الاعتاق والطلاق على مال اذا قبل بعدهما لزمه المالان ولا يبطل الثاني والاول واذا تعدد الايجاب والقبول
انعقد الثاني وانفسخ الاول ان كان الثاني بازيد من الاول او انقص وان كان بمثله لم ينفسخ الاول واختلفوا فيما اذا كان
الثاني فاسدا هل يتضمن فسخ الاول والصلح بعد الصلح الثاني باطل والاول صحيح وكذا الصلح بعد الشراء الصلح باطل
ولو كان الشراء بعد الصلح فالشراء صحيح والصلح باطل كذا في جامع الفصولين وفي فروق الكرابيسي الكفالة بعد الكفالة
صحيحة والحوالة بعد الحوالة باطلة والنكاح بعد النكاح باطل فلا يلزمه المهر المسمى فيه الا اذا جدده للزيادة في المهر
كما في القنية واما الاجارة بعد الاجارة للمستأجر الاول فلم ارها وينبغي ان المدة اذا اتحدت فيها واتحد الاجر لا
تصح الثانية كالبيع واما الهبة بعد الشراء فلا تفسخه دون الصدقة كالرهن بعده والشراء بعد الصدقة يفسخها
والشراء بعد القرض باطل كذا في القنية والهبة انما تفسخه اذا لم يكن للولد منها ايضا وهبة الثمن بعد الايجاب قبل القبول
مبطل للايجاب وقيل لا ويكون ابراء وسكوت المشتري عن الثمن مفسد للبيع وايجاب البائع بلا ثمن نفيا غير صحيح وصح الايجاب
بلفظ الجعل كقوله جعلت هذا بالف لما ذكره محمد من ان القاضي اذا قال للمديون حملت لك هذا بدينك كان بيعا وهو صحيح
وفيه دليل على انه لو قال لغيره هذا الشيء بيع بدينك فقبل انعقد كقوله هذا العبد عليك بالف درهم وصح الايجاب
بقول رضيت وانكار الايجاب بعد الاقرار به لا يبطله حتى لو اقر به بعدما انكر جاز وكذا النكاح واذا اوجب في
عقدين كبعتك هذه وزوجتك هذه بالف فقبله جاز وانقسم الالف على مهر مثل هذه وقيمة هذه وان قبل البيع وحده
لا يجوز وان قبل النكاح وحده جاز بحصته من مهر مثلها من الالف ولو قال بعتك هذه الدار واجرتك هذه الارض
فقال قبلت يكون جوابا لهما ولو اراد ان يقول بعتك هذا بالف فسبق لسانه لغيره فهو على المذكور في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى ولو قال بعت هذا العبد فلانا فبلغه الرسول فقال اشتريت لا يصح وقيده السغناقي بالمجلس وصح الرجوع
عن الرسالة قبل التبليغ الا رواية ولو قال بعته منه فبلغه يا فلان فبلغه غيره جاز ومما يحفظ جدا ولو قال بعته
من فلان الرسول فقال المشتري اشتريت لا يصح ولو قال بعته من فلان الغائب لم يجز الا اذا قبل منه فضولي ويقول
بلغه ولو اوجب البيع فقال المخاطب لآخر قل اشتريت فقال الآخر اشتريت ان اخرجه مخرج الرسالة صح وان اخرجه مخرج
الوكالة لم يصح وكذا الجواب في الاجارة والهبة والكتابة فاما الخلع والعتق على مال فانه يتوقف شطر العقد من الزوج
والمولى على قبول الآخر وراء المجلس بالاجماع واذا قبل المشتري فلم يسمع لم ينعقد فسماع المتعاقدين كلامهما في البيع شرط
للانعقاد اجماعا فان سمع اهل المجلس كلام المشتري والبائع يقول لم اسمع ولا وقر في اذنيه لم يصدق قضاء وفي البزازية
وكذا السماع شرط في النكاح والخلع في المختار وفي المحيط وينعقد بلفظ بذلت بكذا وشرط في الحاوي القدسي السماع والفهم
وفرق في الولوالجية في القبول بنعم بين ان يبدأ البائع بالايجاب او المشتري فان بدأ البائع فقال بعت عبدي هذا بالف
فقال المشتري نعم لم ينعقد لانه ليس بتحقيق الا ترى انه اذا قال الرجل لامرأته اختاري نفسك فقالت قد فعلت كان هذا
اختيارا ولو قالت نعم لا يكون اختيارا ثم قال بعده قال لآخر اشتريت عبدك هذا بالف فقال الآخر نعم صح البيع لانه
جواب انتهى وتحقيقه فيما كتبناه في القواعد الفقهية وذكر في القنية ان نعم بعد الاستفهام هل بعتني بكذا او هل
اشتريت مني بكذا بيع اذا نقد الثمن لان النقد دليل التحقيق وفي الخانية لو قال ابيعه بخمسة عشر فقال لا آخذه الا بعشرة
فذهب به ولم يقل البائع شيئا فهو بخمسة عشر ان كان المبيع في يد المشتري حين ساومه وان كان في يد البائع فاخذه منه

المشتري ولم يمنعه البائع فهو بعشرة ولو كان عند المشتري وقال المشتري لا آخذه الا بعشرة وقال البائع لا ابيعه الا
بخمسة عشر فرده عليه المشتري ثم تناوله من يد البائع فدفعه البائع اليه ولم يقل شيئا فذهب به المشتري فهو بعشرة
ولو اخذ ثوبا من رجل فقال البائع هو بعشرين وقال المشتري لا ازيدك على عشرة فاخذه وذهب به وضاع عنده قال
ابو يوسف هو بعشرين ولو اخذ ثوبا على المساومة فدفعه اليه البائع وهو يساومه والبائع يقول هو بعشرة فهو على
الثمن الذي قال البائع انتهى وفي المجتبى اذا مضيا على العقد بعد اختلاف كلمتهما ينظر الى آخرهما كلاما فيحكم بذلك
انتهى ولا بد من كون القبول في مجلس الايجاب فلو قام احدهما قبله بطل وقيل لا ما دام في مكانه ولو تكلم البائع مع انسان
في حاجة له فانه يبطل وفي المجتبى لو اوجب المشتري فقال البائع هو لك او عبدك فهو بيع ولا بد من حياة الموجب الى
القبول فلو مات بطل الا في مسألة ذكرها قاضي خان في فتاواه اوصى ببيع داره من رجل فقال داري بيع منه بالف درهم
ومات فقبل الموصى له بعد موته جاز كذا ذكره ابو يوسف في النوادر ولا بد من ان يكون القبول قبل رجوع الموجب فلو
رجع في كله او بعضه بطل وعليه تفرع ما في الخانية لو قال بعتك هذا بالف ثم قال لآخر بعتك نصفه بخمسمائة فقبل
الثاني قال ابو يوسف يصح قبول الثاني ولا يصح قبول الاول بعده لرجوع البائع عن النصف انتهى ولو خرج القبول
وخرج الموجب معا كان الرجوع اولى كما في الخانية ولو صدر الايجاب والقبول معا صح البيع كما في التاتارخانية
ولا يشترط ان يشتمل القبول على الخطاب بعدما صدر الايجاب بالخطاب فلو قال بعد قوله بعتكه اشتريت ولم يقل
منك صح كما في فتح القدير ولو قال بعتكه بالف فقال اشتريته بالف الى سنة او بشرط الخيار لم يتم الا اذا رضي في المجلس
كذا في المجتبى ولا بد من كون القبول قبل تغير المبيع وعليه تفرع ما في الخانية لو قطعت يد الجارية بعد الايجاب واخذ
البائع ارشها او ولدت الجارية او تخمر العصير ثم صار خلا لم يصح قبول المشتري انتهى وكذا لو كان المبيع عبدين فقتل
احدهما خطأ واخذ البائع الارش لم يجز القبول كما في الظهيرية ولا بد ان لا يكون قبل رد المخاطب الايجاب فلو قال بعتك
بالف فقال لا اقبل بل اعطيته بخمسمائة ثم قال اخذته بالف قال ابو يوسف ان دفعه اليه فهو رضا والا فلا كذا في الخانية
وقدمنا في بيان الشرائط انه لا بد ان يكون القبول في جميع ما اوجبه فلم يصح القبول في البعض او بالبعض
حيث كانت الصفقة متحدة للزوم تفريق الصفقة المقتضي لعيب الشركة لا من جهة جريان العادة بضم الجيد الى الرديء
لترويج كما وقع في بعض الكتب فانه لا يشمل ما اذا كان المبيع واحدا فقبل في البعض كما في الغاية ولا بد من معرفة ما يوجب
اتحادها وتفريقها وحاصل ما ذكروه ان الموجب اذا اتحد وتعدد المخاطب لم يجز التفريق بقبول احدهما بائعا كان
الموجب او مشتريا وعلى عكسه لم يجز القبول في حصة احدهما وان اتحد لم يصح قبول المخاطب في البعض فلم يصح تفريقها
مطلقا في الاحوال الثلاثة اعني ما اذا اتحد الموجب وتعدد او اتحد القابل او تعدد لاتحاد الصفقة في الكل وكذا
اذا اتحد العاقدان وتعدد المبيع كان اوجب في مثليين او قيمي ومثلي لم يجز تفريقها بالقبول في احدهما الا ان يرضى الآخر
بذلك بعد قبوله في البعض ويكون المبيع مما ينقسم الثمن عليه بالاجزاء كعبد واحد او مكيل او موزون فيكون القبول
ايجابا والرضا قبولا وبطل الايجاب الاول فان كان مما لا ينقسم الا بالقيمة كثوبين وعبدين لا يجوز فلو بين ثمن كل واحد
فلا يخلو اما ان يكون بلا تكرار لفظ البيع او بتكراره مقيما اذا ذكره فالاتفاق على انه صفقتان فاذا قبل في احدهما
يصح مثله ان يقول بعتك هذين العبدين بعتك هذا بالف وبعتك هذا بالف وصورته في بعض الكتب
ان يقول بعتك هذين بعتك هذا بالف وهذا بالفين وفيما اذا لم يكرره وفصل الثمن فظاهر الهداية التعدد وبه
قال بعضهم ومنعه الآخرون وحملوا كلامه على ما اذا كرر لفظ البيع وقيل ان اشتراط تكرار البيع للتعدد استحسان
وهو قول الامام وعدمه قياس وهو قولهما ورجح في فتح القدير قولهما بقوله والوجه الاكتفاء بمجرد تفريق الثمن لان
الظاهر ان فائدته ليس الا قصده بان يبيع منه ايهما شاء والا فلو كان غرضه ان لا يبيعهما منه الا جملة لم يكن فائدة
لتعيين ثمن كل منهما انتهى واعلم ان تفصيل الثمن انما يجعلهما عقدين على القول به اذا كان الثمن منقسما عليهما باعتبار القيمة
اما اذا كان منقسما عليهما باعتبار الاجزاء كالقفيزين من جنس واحد فان التفصيل لا يجعله في حكم عقدين للامام
من غير تفصيل فلم يعتبر التفصيل كما في شرح المجمع للمصنف وهو تقييد حسن وان كانت الصفقة متحدة لم يجز
التفريق في القبض ايضا فلو تعدد المبيع ونقد بعض الثمن لم يجز ان يقبض بعض المبيع وان تعددت الصفقة جاز
وحكم الابراء عن البعض كالاستيفاء وكذا اذا اجل ثمن بعض المبيع دون البعض لم يكن له ان يقبض شيئا من المبيع حتى ينقد
الحال وكذا لو كان للمشتري على البائع دين اقل من الثمن فالتقيا قصاصا بقدره لم يكن له ان يقبض شيئا من المبيع حتى

باخذ الباقي كما في التاتارخانية **ويتفرع ايضا** ما لو حضر احد المشتريين وغاب الاخر فنقد الحاضر حصته لم يكن له
قبض شيء من المبيع حتى ينقد الغائب ومن الجميع وقام المشتري مقام البائع في حبس حصة الغائب حتى يدفع له ما عليه
فان هلك المبيع قبل طلب الغائب امانة فاذا حضر الغائب رجع عليه وان هلك بعد طلبه وحبسه للاستيفاء هلك
بثمنه فلا رجوع على الغائب ولو ابرأ البائع احدهما عن حصته من الثمن او اخره لم يكن له ان يقبض حصته من المبيع حتى
ينقد الاخر وان تعددت الصفقة في هذه المسائل انعكست الاحكام كذا في التاتارخانية **ثم اعلم** ان الاجارة
والقسمة كالبيع لا يجوز فيهما تفريق الصفقة حتى لو اجر عبده شهرين بكذا فقبل في احدهما لم يجز وكذا لو قال قاسمتك هذين
الرقيق الاربعة على ان هذين لي وهذين لك فقال الاخر سلمت لك هذا ولا اسلم لك هذا الاخر لم يجز ويجوز فيما في
النكاح والخلع والصلح عن دم العمد والعتق على مال ولو جمع بين النكاح والبيع فقبل احدهما ان قبل النكاح جاز
وان قبل البيع لم يجز ولو جمع عتقا وطلاقا او عتقا ونكاحا او طلاقا ونكاحا جاز قبول احدهما ولو جمع بكتابة
وعتقا وبين حصة المكاتبة جاز ايهما قبل وان لم يبين لم يجز قبول الكتابة ولو كان لرجل على رجل دم عمد بان قتل احدهما
فقال لمن عليه صالحتك منهما على عشرة الاف فقال رضيت عن دم فلان بخمسة الاف صح وله ان يقتل الاخر ولو قال
من عليه صالحتك عنهما على عشرة الاف فقبل عن احدهما لم يجز كما في المحيط ويستثنى من قوله يلزم بايجاب وقبول ما
ما اذا حصلا بعد عقد فاسد لم يتركاه فان البيع ليس بلازم وعليه تفرع ما في الخانية لو اشترى ثوبا شراء فاسدا ثم لقيه غدا
فقال قد بعتني ثوبك هذا بالف درهم فقال بلى فقال قد اخذته فهو باطل وهذا على ما كان قبله من البيع الفاسد فان كان
اتاركا للبيع الفاسد فهو جائز اليوم ولو باع عبدا من رجل بالف درهم وقال ان جئتني اليوم بالثمن فلا بيع بيني وبينك
فقبل المشتري ولم يأته بالثمن فلقيه غدا فقال المشتري بعني عبدك هذا بالف فقال نعم فقال قد اخذته فهو باطل
لان ذلك الشرط قد انتقض ولم يشبه هذا البيع الفاسد انتهى مع ان البيع يفسد اذا كان فيه خيار نقد ولم ينقد
حتى مضى الوقت حتى قالوا بفساده وعدم انفساخه حتى لو كان عبدا في يد المشتري واعتقه صح فينبغي ان لا فرق
الفرع الثاني من فوائد البيع وقدمنا ان البائع اذا قبل باقل مما اوجبه المشتري صح وكان حطا وان المشتري اذا قبل بازيد
صح كان زيادة ان قبلها في المجلس انتهت وشمل كلامه الايجاب والقبول بالكتابة والرسالة قال في الهداية والكتابة كالخطاب
وكذا الارسال حتى اعتبر مجلس بلوغ الكتاب واداء الرسالة وصورة الكتاب ان يكتب اما بعد فقد بعت عبدي فلانا
منك بكذا فلما بلغه الكتاب قال في مجلسه ذلك اشتريت تم البيع بينهما وصورة الارسال ان يرسل رسولا فيقول البائع
بعت هذا من فلان الغائب بالف درهم فاذهب يا فلان وقل له فذهب الرسول فاخبره بما قال فقبل المشتري في مجلسه ذلك
الى في النهاية وكذا هذا الجواب في الاجارة والهبة والكتابة فاما في الخلع والعتق على مال فانه يتوقف شطر العقد
من الزوج والمولى على قبول الاخر وراء المجلس بالاجماع بخلاف البيع والشراء فانه لا يتوقف فان من قال بعت عبدي هذا
من فلان الغائب بكذا وبلغه الخبر فقبل لا يصح لان شطر العقد لا يتوقف فيه بالاجماع فاما في النكاح فلا يتوقف الشطر
عندهما خلافا لابي يوسف ثم في كل موضع لا يتوقف شطر العقد فانه يجوز من العاقد الرجوع عنه ولا يجوز تعليقه
بالشرط لانه عقد معاوضة وفي كل موضع يتوقف كالخلع لا يصح الرجوع ويصح التعليق بالشرط لكونه يمينا من جانب الزوج
والمولى معاوضة من جانب الزوجة والعبد انتهى وفي فتح القدير ويصح الرجوع عن الكتاب والرسول قبل الوصول
سواء علم الاخر او لم يعلم وفي غاية البيان معزيا الى مبسوط شيخ الاسلام الخطاب والكتاب سواء الا في فصل واحد وهو
انه لو كان حاضرا فخاطبها بالنكاح فلم تجب الخطاب في مجلس ثم اجابته في مجلس اخر فان النكاح لا يصح وفي الكتاب
اذا بلغها وقرأت الكتاب ولم تزوج نفسها منه في هذا المجلس ثم زوجت نفسها منه في مجلس اخر عند الشهود وقد
سمعوا كلامها وما في الكتاب يصح لان الغائب انما صار مخاطبا لها بالكتاب وهو باق في المجلس الثاني انتهى وفي الخانية
معزيا الى المبسوط لو كتب اليه بعني بكذا فقال بعت تم البيع وقد طعنوا فيه بانه لا ينعقد بالامر من الحاضر فكيف
من الغائب واجاب في المعراج بان مراد محمد بيان الفرق بين النكاح والبيع في شرط الشهود لا بيان اللفظ ويقال
بمعنى من الحاضر اشتر ومن الغائب ايجاب وفيه نوع تامل انتهى وفي البناية معزيا الى شرح الطحاوي يصح الرجوع عن
الرسالة علم الرسول او لم يعلم انتهى وفي وكالة البزازية والخلاصة لا يصح عزل الرسول بدون علمه انتهى فعلى
هذا يفرق بين الرجوع والعزل **قوله** وبتعاط اي يلزم البيع بالتعاطي ايضا لان الركن جوازه باعتبار
الرضا وقد وجد وقدمناه في الدراية على ان المعتبر في هذه العقود هو المعنى والاشارة الى العقود التمليكية

كما في

كما في المعراج فخرج الطلاق والعتاق فان اللفظ فيهما يقام مقام المعنى قال ولا يلزم على اصحابنا شركة المفاوضة فانهم
قالوا انها تنعقد بلفظ المفاوضة فقط لان عقد المفاوضة لما توقف على شروط لا يهتدي الى استيفائها العوام في
معاملاتهم حتى لو كانا عالمين بشروطها فعقدوها بلفظ اخر مع استيفاء الشروط صح كذا في شرح المجمع انتهى وفي فتح القدير
بعد نقل ما في المعراج واستعمال اقامة اللفظ مقام المعنى اشد في ثبوت حكمه بلا نية ليس غير فاذا فارقت هذه العقود
ذلك اقتضى ان لا يثبت بمجرد اللفظ بلا نية فلا يثبت بلفظ البيع حكمه الا اذا اراده به فلا فرق بين بعت والبيع في توقف
الانعقاد به على النية وكذا لا ينعقد بلفظ بعت هزلا فلا معنى لقوله ينعقد بلفظ الماضي ولا ينعقد بلفظ المضي
ولا ينعقد بالمستقبل انتهى وهذا هو فان المراد ان البيع لا يختص بلفظ وانما يثبت حكمه اذا وجد معنى التمليك والتملك
بخلاف الطلاق والعتاق فانه لا يعتبر المعنى فيهما وانما تعتبر الالفاظ الموضوعة لهما صريحا كان او كناية وكذا قالوا
لو قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت عشرا لم يقع وان كان الطلاق لا مزيد له على الثلاث **ثم اعلم** ان المعنى وان كان
معتبرا في البيع ونحوه خاصة لا بد من صحة الاستعارة اذا كان اللفظ مجازا وكذا قالوا لو قال بعتك هذا بغير ثمن كان
باطلا ولا يكون مجازا عن الهبة مع انه في معناها وكذا لو قال اشتريت منك خدمة عبدك هذا شهرا بكذا فهي اجارة
فاسدة فلم يعتبر المعنى والمسائل في الخلاصة والخانية بخلاف ما اذا قال اعرتك داري شهرا بكذا فهي اجارة وكذا وهبت
منافعها شهرا بكذا اعتبارا للمعنى وحقيقة التعاطي وضع الثمن واخذ المثمن عن تراض منهما من غير لفظ وهو يفيد
انه لا بد من الاعطاء من الجانبين لانه من المعاطاة وهي مفاعلة فتقتضي حصولها من الجانبين كالمضاربة والمقاسمة
والمخاصمة وعليه اكثر المشايخ كما ذكره الطرسوسي وافتى به الحلواني وفي البزازية انه المختار وصحح في فتح القدير ان اعطاء
احدهما كاف ونص محمد على ان بيع التعاطي يثبت بقبض احد البدلين وهذا ينتظم المبيع والثمن ونصه في الجامع على ان
تسليم المبيع يكفي لانعقاد الاخر واكتفى الكرماني بتسليم المبيع مع بيان الثمن اما اذا دفع الثمن ولم يقبض المبيع لا يجوز الا ان المبيع
اصل الا اذا كان بيع مقايضة كذا في البزازية فقد تحرر ان في المسألة ثلاثة اقوال وفي القاموس التعاطي التناول
وهكذا في الصحاح والمصباح وهما انما يقتضيان الاعطاء من جانب والمنع من جانب لا الاعطاء من الجانبين كما فهم الطرسوسي
واصل الاختلاف انما نشأ من كلام الامام محمد فانه ذكر بيع التعاطي في مواضع فصوره في موضع بالاعطاء من احدهما
ففهم البعض انه يكتفى به وصوره في موضع بتسليم المبيع ففهم البعض ان تسليم الثمن لا يكفي كما ذكره في الذخيرة وصورته
من احدهما ان يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشتري المتاع ويذهب برضا صاحبه من غير دفع الثمن او يدفع المشتري الثمن
للبائع ثم يذهب من غير تسليم فان البيع لازم على الصحيح حتى لو امتنع احدهما بعده اجبره القاضي وهذا فيما ثمنه غير معلوم
اما الخبز واللحم فلا يحتاج فيه الى بيان الثمن كما في البزازية ومن بيع التعاطي حكما ما اذا جاء المودع بامة غير المودعة
وقال هذه امتك والمالك يعلم انها ليست اياها وحلف فاخذها حل الوطء للمودع وكان بيعا بالتعاطي وعن ابي يوسف
لو قال للخياط ليست هذه بطانتي فحلف الخياط انها هي وسعه اخذها وينبغي تقييده فيما اذا كانت العين ملكا للدافع
اما اذا لم يكن له فلا ومنه قول الدلال للبزاز هذا الثوب بدرهم فقال للقصار مثله ومنه لو ردها بخيار عيب والبائع
يتيقن انها ليست له فاخذها ورضي فهو بيع بالتعاطي كما في فتح القدير وعلى هذا فلا بد من الرضا في جارية الوديعة
وبطانة الخياط ولا يكون من هذا النوع واما الامر فيه ناخر هنا فالامر بالعد او الوزن قائما مقام القبض ويجب ان
لا يكون من هذا النوع واما الامر فيه تاخر وقدمنا في الايجاب والقبول انهما بعد عقد فاسد لا يكون ينعقد بهما البيع
قبل متاركة الفاسد ففي بيع التعاطي بالاولى وهو صريح الخلاصة والبزازية ان التعاطي بعد عقد فاسد او باطل لا
بناء على السابق وهو محمول على ما ذكرناه واطلقه فشمل الخسيس والنفيس لان المعنى يشمل الكل وهو الصحيح المعتمد كما في الهداية
وغيرها وفي الحاوي القدسي المشهور انه لا يجوز في نفايس الاشياء انتهى **قلت** وما ادعاه من المشهور خلاف المشهور والنفيس
ما كثر ثمنه كالعبد والخسيس ما قل ثمنه كالخبز ومنهم من حد النفيس بنصاب السرقة فاكثر والخسيس بما دونه وفي البزازية
اشترى وقر ابطيخة ثم قال ابت بوقر اخر والقه هنا ففعل له طلب الثمن قال للقصاب كم من هذا اللحم بدرهم فقال مني فاعطى
الدرهم واخذه فهو بيع جائز وان لم يعد الوزن وان وزنه فوجده انقص رجع بقدره من الدرهم لا من اللحم لان الانعقاد بعد
المبيع المعطى قال كيف تبيع اللحم قال ثلاثة ارطال بدرهم فقال اخذت فزن فله ان يزن ولا يلزم وان وزن فله ان لا يعطي
وللمشتري ان لا ياخذ وان قبضه المشتري وجعله البائع في وعاء باذن المشتري تم البيع وفيه انعقاده بالاعطاء من جانب
حلف لا يشتري ولا يبيع فباع او اشترى بالتعاطي فيل وقيل انتهى **واعلم** ان الاقالة تنعقد بالتعاطي ايضا من الجانبين

على الصحيح كالبيع كما في البزازية وفي القنية دفع الى بايع حنطة خمسة دنانير ليأخذ منه حنطة وقال له بكم تبيعها فقال له مائة
بدينار فسكت المشتري ثم طلب منه الحنطة ليأخذها فقال البايع غدا ادفع اليك ولم يجر بينهما بيع وذهب المشتري فجاء غدا
ليأخذ الحنطة وقد تغير السعر فليس للبايع ان يمنعها منه بل عليه ان يدفعها بالسعر الاول قال رضي الله عنه وفي هذه
الواقعة اربع مسائل احداها الانعقاد بالتعاطي الثانية الانعقاد به في المحقرات والنفيس وهو الصحيح الثالثة الانعقاد
من جانب واحد والرابعة كما ينعقد باعطاء المبيع ينعقد باعطاء الثمن انتهى قلت وفيها مسئلة خامسة انه ينعقد به وان
تأخرت معرفة الثمن لكونه دفع الثمن قبل معرفته وفي المجتبى معزيا الى القضاء على دين طالب رب الدين به فبعث اليه شعيرا
قدرا معلوما وقال خذه بسعر البلد والسعر لهما معلوم كان بيعا وان لم يعلماه فلا ومن بيع التعاطي تسليم المشتري ما
اشتراه الى من يطلبه بالشفعة في موضع لا شفعة فيه وكذا تسليم الوكيل بعدما صار شراؤه لنفسه الى الموكل اذا قبضه
الآمر وانكر الامر وقد اشتراه له كذا في المجتبى وذكر مسئلتي الوديعة والخياط المتقدمتين ومنه لو ادعى بيعا وبرهن شهوده
نعم والقضاء اذا قضى به الآخر على قول ابي يوسف كذا في المجتبى وذكر مسئلتي بعني وان قالا بان القضاء بشهادة الزور لا ينفذ
يقولان بالانعقاد بالتعاطي بعده ثم اعلم انما ينعقد بالتعاطي بشرط ان لا يصرح معه بعدم الرضا فلو قبض الدراهم
الثمن واخذ صاحبها البطاطيخ والبايع يقول لا اعطيكها او حلف فانه لا يصح البيع وتمامه في القنية قوله واي
قام عن المجلس قبل القبول بطل الايجاب لكونه امتناعا عن اتمام العلة لا ابطالا لها وهذا لان الايجاب للبايع احد شطري
العلة والحكم اذا تعلق بعلة ذات وصفين كان للاول حكم السبب وللثاني حكم العلة فلما لم يكن للاول قبل القبول حكم
العلة لا يكون ابطال الايجاب بالقيام ابطالا للعلة فيجوز ولان القيام دليل الاعراض فجعلناه دلالة عملها من الابطال
بعد ذلك لا يعارضها صريح قبول يأتي بعدها لانه انما يقدم عليها اذا لم تعمل عملها وفي المجتبى المجلس المتحد ان لا يشتغل احد
المتعاقدين بعمل غير ما عقد له المجلس او ما هو دليل الاعراض عن العقد اطلق القيام ولم يقيده بالانتقال عن مجلسه
بناء على ظاهر ما في الهداية ومشى عليه جمع واختاره قاضيخان معللا بانه دليل الاعراض وقيده شيخ الاسلام بالذهاب
وشمل ما اذا قام احدهما لحاجة كما في الحاوي ولكن في القنية لو قام لمصلحة لا معرضا فانه لا يصح انتهى فعلى هذا القيام
مبطل وان لم يكن دليل الاعراض واشار بالقيام الى ان المجلس يتبدل بما يدل على الاعراض كالاشتغال بعمل آخر من اكل الا اذا
كان لقمة او شرب الا اذا كان القدح في يده فشرب ونوم الا النوم جالسا وصلاة الا اتمام فريضة او اتمام شفع نفلا فلو
اتمه اربعا بطل وكلام ولو لحاجة ومنه ايجاب ثان بعد الايجاب الاول فاذا قبلا كان للثاني لبطلان الاول كما قدمناه
او مشي الا الخطوة والخطوتين كما في الخلاصة وفي جمع التفاريق وبه نأخذ وهو خلاف ظاهر الرواية وفي المعراج وقيل
قوله قام عن المجلس دليل على ان الذهاب عنه شرط لان القيام عنه يتحقق بالذهاب اما لو لم يذهب لا يقال قام عنه وانما
يقال قام فيه وكذا قال في المصباح او قام وقال في الايضاح لم ينقل عن مجلسه لان الايجاب يبطل بمجرد القيام وان لم
يذهب عن المجلس ومن البناية معزيا الى بعضهم ان قوله قام عنه يدل على الذهاب والا كان يقول قام فيه وكلبس ثوبا الا
اذا فعل القابل بالمبيع الاكل والشرب واللبس فقبول وفي الجوهرة لو كان قائما فقعد لم يبطل وعلى اشتراط اتحاد المجلس
تفرع لو تبايعا وهما يمشيان او يسيران ولو كانا على دابة واحدة لم يصح في ظاهر الرواية لاختلاف المجلس واختار غير واحد
كالطحاوي وغيره انه ان اجاب على فور كلامه متصلا جاز وصححه في المحيط ثم قال وقيل يصح وان انفصلا بسكوت ما لم يفترقا
بابدانهما انتهى وفي المجتبى ما لم يفترقا بذاتيهما وهو احسن وهل الاختلاف ما اذا لم يقف اما اذا وقف بعدما سأل الفضل
الآخر فانه يصح كما في المحيط وفي غاية البيان والسفينة بمنزلة البيت لانهما لا يملكان ايقافها فهما مجريهما لم يضف اليهما فلا
ينقطع مجلسهما بجريانها بخلاف الدابة فانهما يملكان الايقاف وقيد بالبيع لان الخلع والعتق على مال لا يبطل الايجاب فيه
بقيام الزوج والمولى لكونه يمينا ويبطل بقيام المرأة والعبد لكونه معاوضة في حقهما كما في النهاية واما في خيار المخيرة
فانه اذا خيرها وهي واقفة فسار الزوج او مشى قبل ان تختار المرأة اختارت وقع بخلاف ما اذا سارت لانه يقتصر على مجلسها
خاصة بخلاف البيع فانه يقتصر على مجلسهما كذا في غاية البيان وفي الحاوي القدسي ويبطل مجلس البيع بما يبطل به خيار
المخيرة انتهى وفي القنية ولا يجوز ان يناديه من بعيد فمن وراء جدار رجل في البيت فقال للذي في السطح بعته منك
بكذا فقال اشتريت صح اذا كان كل منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للعبد ولو تعاقدا البيع وبينهما النهر الصغير
يصح البيع قلت وان كان نهرا عظيما يجري فيه السفن قال رضي الله عنه وقد تقرر اي فيما سأل هذه الصورة على
انهما ان كان العقد بحال يوجب [illegible] ما يقول كل واحد منهما لصاحبه يمنع والا فلا فعلى هذا النهر بينهما الذي لا

يمنع الفهم والسماع لا يمنع والحاصل ان الايجاب يبطل بما يدل على الاعراض وبرجوع احدهما وبموت احدهما وكذا قلنا
ان خيار القبول لا يورث وقدمنا استثناء مسئلة وبتغير المبيع بقطع يد وتخلل عصير وزيادة بولادة ووصلا كذا
بخلاف ما اذا كان بعد قلع عينه بآفة سماوية او بعدما وهب المبيع هبة كما في المحيط وقدمنا انه يبطل بهبة الثمن
قبل قبوله كما حصل ما يبطله سبعة فليحفظ وفي البزازية بعت من فلان الغائب فحضر في المجلس وقبل صح انتهى وهو مشكل
لعدم سماع الغائب كلام الحاضر ولعدم اتحاد المجلس وحمله على ما اذا اعاد الايجاب بعد حضوره بعيد كما لا يخفى
وفي الذخيرة لو كان المشتري في الدار فخرج منها ثم قبل لم يصح وقيد بالبيع لان اجازة بيع الفضولي لا تتوقف على مجلس
بلوغ خبره حتى لو قام المالك فاجاز في مجلس آخر جاز كما في الصيرفية ولا يضر في الايجاب الاول وجود ايجاب ثان
بشيء آخر غير البيع قبل القبول للاول وكذا قدمنا لو اوجب بيعا ونكاحا فقبلهما جاز وكذا لو قال ابيعك هذا وابيعك
لك هذا فقبل جاز الكل كما في الصيرفية قوله ولا بد من معرفة قدر ووصف ثمن غير مشار اليه اي لا يصح
البيع الا بمعرفة قدر المبيع والثمن ووصف الثمن اذا كان كل منهما غير مشار اليه اما المشار اليه فغير محتاج اليهما
لان التسليم والتسلم واجبا بالعقد وهذه الجهالة مفضية الى المنازعة فيمتنع التسليم والتسلم وكل جهالة بهذه صفتها
تمنع الجواز اطلق في معرفة القدر فشمل المبيع والثمن فلا بد من معرفة القدر فيهما فلو باع عبدا له ولم يصف ولم يشر
اليه فان كان له عبد واحد يجوز وان كان له عبدان او اكثر لا يجوز وفي العبد الواحد لا بد ان يضيفه الى نفسه بان
يقول بعت عبدي منك اما لو قال بعت سالما واسمه سالم لا يجوز كذا في الخلاصة وفي القنية بعتك عبدا لي ففيه
اختلاف والاصح انه لا يجوز البيع ولو باعه كذا من حنطة فان لم يكن في ملكه فالبيع باطل وان كان في ملكه البعض بطل في
المعدوم وفسد في الموجود وان كان في ملكه فان كانت في موضعين او من نوعين مختلفين لا يجوز البيع وان كانت
من نوع واحد في موضع الا انه لم يضف البيع الى تلك الحنطة لكن قال بعتك كذا من الحنطة جاز البيع وان علم
المشتري مكانها كان له الخيار ان شاء اخذها في ذلك المكان بذلك الثمن وان شاء ترك انتهى وفي موضع آخر منها فلو اضافها
الى نفسه جاز البيع وللمشتري الخيار واذا كانت في موضعين كذا في الخانية وذكر في الظهيرية بعد هذا الفرع وهذا
دليل على انه يعتبر مكان المبيع لا مكان البيع وفرع فيها على الخانية جهالة المبيع المفسدة ما لو قال بعتك جميع ما لي
في هذه الدار من الرقيق والدواب والثياب والمشتري لا يعلم ما فيها كان فاسدا لان المبيع مجهول ولو جاز هذا لجاز اذا
باع ما في هذه المدينة او في القرية وجاز اذا باع ما في الدنيا ولو قال بعتك جميع ما لي في هذا البيت بكذا جاز وان
لم يعلم المشتري به لان الجهالة في البيت يسيرة وفيما تقدم من الدار وغيرها كثيرة فاذا جاز في البيت جاز في الصندوق
والجوالق انتهى وبه ظهر ان الجهالة اليسيرة في المبيع لا تمنع وفيها ايضا رجل لغيره عندي جارية بيضاء بعتها منك
بكذا فقال المشتري قبلت لم يكن ذلك بيعا الا ان بين الموضع او غيره فيقول ابيعك جارية في هذا البيت او يقول
جارية اشتريتها من فلان فحينئذ يتم البيع وذكر في موضع اذا قال بعتك جارية جاز اذا لم يكن عنده الا جارية
وان كان عنده جاريتان فسد البيع وذكر شمس الائمة السرخسي اذا اضاف الجارية الى نفسه فقال بعتك جاريتي صح
البيع وان لم يضفها الى نفسه لا يصح انتهى وفيها رجل اشترى من السقا كذا كذا قربة من ماء الفرات قال ابو يوسف ان كانت
القربة بعينها جاز لمكان التعامل وكذا الراوية والجرة وهذا استحسان وفي القياس لا يجوز اذا كان لا يعرف قدرها
وهو قول ابي حنيفة انتهى وظاهره ترجيح الجواز فيقال الجهالة لا تضر اذا جرى العرف بها كما لا تضر اذا كانت يسيرة وفي
الخانية ايضا اذا كانت الشجرة بين اثنين فباع احدهما نصيبه من اجنبي لا يجوز وان باع من شريكه جاز وان كانت بين
الثلاثة فباع احدهم نصيبه من احد شريكيه لا يجوز وان باع منهما جاز انتهى وفيها ايضا وفي الولوالجية اذا باع
نصيبا له من شجرة بغير اذن شريكه بغير ارض فهو على وجهين ان كانت الاشجار قد بلغت اوان قطعها فالبيع جائز لان
المشتري لا يتضرر بالقسمة وان لم يبلغ فالبيع فاسد لان المشتري يتضرر بالقسمة وعلى هذا اذا كان الزرع بين اثنين فباع
احدهما نصيبه من رجل فهو على وجهين نص عليه في كتاب الصلح انتهى وفي المجمع ولو باع نصيبه من دار ولم يعلم العاقدين
شرط وجيزه مطلقا وشرط علم المشتري وحده انتهى وفي عمدة الفتاوى رجل قال بعتك ما لي في هذه الدار من المتاع
ان كان معلوما جاز ولو قال بعتك ما لي في هذا البيت وفي هذا الصندوق او في هذه الجوالق ان كان معلوما
للمشتري فهو جائز وان لم يكن معلوما والجهالة يسيرة جاز انتهى وظاهره ان لا اعتبار لعلم المشتري والهبة في هذا كالبيع
لما في الولوالجية منها لو قال وهبت نصيبي من هذا العبد منك والموهوب له لا يعلم نصيبه لم يجز لان الموهوب

مجهول وهذه الجهالة تفضي الى المنازعة عنى حصار كما اذا اشترى حقا في دار ولا يعلمان قدر ذلك الحق لا يجوز لما قلنا كذا ملا
انتهى وفي القنية بيع ما لم يعلم البائع والمشتري مقداره يجوز اذا لم يحتج فيه الى التسليم والتسلم كمن اقر ان في يده متاع فلان
غصبا او وديعة ثم اشتراه المقر من المقر له جاز وان لم يعرف مقداره انتهى وفي الولوالجية في المسائل الخمس وبيع جميع
ما في هذه القرية او هذه الدار او البيت او الصندوق او الجوالق فان علم المشتري ما فيها جاز والا ففي الاولين لا يجوز
لفحش الجهالة وفي الثلاثة الاخيرة يجوز لان الجهالة يسيرة انتهى وفيها قال لاخر ان لك في يدي ارضا خربة لا تساوي شيئا
في موضع كذا فبعها مني بستة دراهم فقال بعتها ولم يعرفها البائع وهي تساوي اكثر من ذلك جاز البيع ولم يكن ذلك بيع
المجهول لانه لما قال لك في يدي ارضا صار كانه قال ارض كذا فاذا اجاب جاز انتهى وفيها ايضا رجل دفع دراهم الى خباز
فقال اشتريت منك مائة من خبز وجعل ياخذ كل يوم خمسة امنا فالبيع فاسد وما اكل فهو مكروه لانه اشترى خبزا غير
مشار اليه فكان المبيع مجهولا فاذا اكل كان الاكل بحكم عقد فاسد ولو اعطاه الدراهم وجعل ياخذ منه كل
يوم خمسة امنا ولم يقل في الابتداء اشتريت منك يجوز وهذا حلال وان كانت نيته وقت الدفع الشرا لانه بمجرد النية لا
ينعقد البيع وانما ينعقد البيع الان بالتعاطي والان المبيع معلوم فينعقد البيع صحيحا انتهى وقيدناه من قطيع ولو
من غنم وكذا اذا باع عدديا متفاوتا عددا بثمن واحد فوجد اكثر لجهالة المبيع وكذا اذا اشترى من هذا اللحم ثلاثة ارطال
بدرهم ولم يبين الموضع وكذا ان بينه فقال من الجنب وهذا الفخذ على قياس قول الامام في السلم وعلى قياس قولهما يجوز
والذي عن محمد الجواز كذا في البدائع وفيها وبيع الطريق وهبته منفردا جائز وهبته مفردا فاسد وفي البزازية اشترى
ارضا وذكر حدودها لا ذرعها طولا وعرضا جاز واذا عرف المشتري الحدود لا الجيران يصح وان لم يذكر الحدود ولم يعرفه
المشتري جاز البيع اذا لم يقع بينهما تجاحد وجهل البائع المبيع لا يمنع وجهل المشتري يمنع دارا بينهما فباع احدهما نصف
نصيبه انصرف الى حصته ولو عين وقال بعت هذا النصف لا يجوز واما جهالة الثمن فمانعة ايضا كما اذا باع بقيمته شيئا
او بحكم المشتري او فلان او بعتك هذا بقفيز حنطة او بقفيزي شعير او هذا بالف الى سنة او بالف وخمسمائة الى سنتين
او باع شيئا بربح ده يازده ولم يعلم المشتري راس المال حتى افترقا وبيع الشيء برقمه او براس ماله ولم يعلم المشتري كذلك كذا في
البدائع والرقم بسكون القاف علامة يعلم بها مقدار ما وقع به البيع من الثمن كذا في الظهيرية وكذا لو باع بالف درهم الا
دينارا او بمائة دينار الا درهما لان الاستثناء يكون بالقيمة وهي مجهولة وكذا لو باع بمثل ما باع فلان ولم يعلما به حتى تفرقا
لا ان علما به في المجلس مع الخيار ولو اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا لم يجز لجهالته فان علم بوزنه فله الخيار ولو كان له على رجل
عشرة دراهم فقال بعني هذا الثوب ببعض العشرة وبعني هذا الاخر بما بقي فباعه وقبله المشتري صح لعدم افضاء الجهالة
الى المنازعة ولو قال هذا ببعض العشرة وهذا ببعض لا يجوز لوجودها ولو قال بعتك هذا العبد بالف الا نصفه
بخمسمائة فالعبد للمشتري بالف وخمسمائة لانه استثنى بيع نصفه بخمسمائة من البيع الاول فيكون النصف الاول بالف وعلى
هذا القياس كذا في المحيط واطلق في اشتراط معرفة قدر الثمن فيشمل المعرفة صريحا وعرفا ولهذا قال في البزازية لو قال
اشتريت هذه الدار وهذا الثوب او هذه البطيخة بعشرة وفي البلد يباع بالدراهم والدنانير والفلوس ولم يذكر واحد
منهم ففي الدار ينعقد على الدنانير وفي الثوب على الدراهم وفي البطيخة على الفلوس وان كان لا يباع الا بواحد ينصرف الى
ما يباع الناس بذلك النقد انتهى وحاصله انه اذا صرح بالعدد فيتعين المعدود من كونه دراهم او دنانير او فلوسا
يثبت على ما يناسب المبيع ولو وقع شك فيما يناسب وجب الا يتم البيع كذا في فتح القدير وفي القنية له عليه نصف دينار وبعض
المديون انه ثلث دينار فباعه منه شيئا بما عليه لا يجوز الا اذا اعلمه بذلك في المجلس وقوله غير مشار قيد فيهما لان المشار
اليه مبيعا كان او ثمنا لا يحتاج الى معرفة قدره ووصفه فلو قال بعتك هذه الصبرة من الحنطة او هذه الكورجة من
الارز والشاشات وهي مجهولة العدد بهذه الدراهم التي في يدك وهي مرئية له فقبل جاز ولزم لان الباقي جهالة الوصف
القدر وهو لا يضر اذ لا يمنع من التسليم والتسلم ولا يرد على اطلاقه الاموال الربوية مانع لتحقيقه لما سنذكره في
بابه وكذا لا يرد السلم فان الاشارة فيه لا تكفي لراس المال ولا بد من معرفة قدره عند الامام لما سيصرح به في بابه وقد
يذكر المصنف صفة المبيع وانما اشترط معرفة قدره عند الامام قدر المبيع والثمن واما معرفة الوصف فخصه بالثمن
ومفهومه ان معرفة وصف المبيع ليست شرطا ولهذا قال في البدائع واما معرفة اوصاف المبيع والثمن فقال اصحابنا
ليست شرطا والجهل بها ليس بمانع من الصحة لكن شرط اللزوم فيصح بيع ما لم يره انتهى وظاهر ما في فتح القدير ان معرفة
الوصف في المبيع والثمن شرط الصحة كمعرفة القدر فانه قال والصفة عشرة دراهم بخارية او سمرقندية وكذا حنطة

بخارية او سمرقندية وهذا لانها اذا كانت الصفة مجهولة تتحقق المنازعة فالمشتري يريد دفع الادون والبائع يطلب
الارفع فلا يحصل مقصود شرعية العقد وهو دفع الحاجة بلا منازعة انتهى فالمصنف اقتصر على معرفة وصف
الثمن وصاحب البدائع نفاه فيهما والمحقق ابن الهمام اشترطه فيهما والقدوري قال والاثمان المطلقة لا تصح الا ان تكون
معروفة القدر والصفة والحق ان معرفة وصف المبيع ليست شرطا بعد الاشارة اليه او الى مكانه وهو مراد صاحب
البدائع لان خيار الرؤية انما يثبت في مبيع اشير اليه وهو مستور ولكن كان ينبغي له ان يضم الثمن اليه لان خيار الرؤية
لا يدخل في الاثمان واما اذا لم يكن مشارا اليه فلا بد من بيان وصفه كحنطة مطلقة وهو مراد المحقق ولكن في الخانية
ولو اشترى لؤلؤة في صدفة قال ابو يوسف يجوز البيع وله الخيار اذا راى وقال محمد لا يجوز وعليه الفتوى انتهى ومثله
في الولوالجية معللا للفتوى بانها منه خلقة ويرد على المحقق لو قال بعتك بعشرة دراهم ولم يذكر وصفا فان البيع صحيح
كما في الايضاح معنى وينصرف الى الجياد واما قوله بخارية او سمرقندية فبيان للنوع كما في المعراج وفي الهداية (…)
المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع فقال في فتح القدير والتقييد بمقدارها في قوله لا يحتاج
احترازا عن الصفة فانه لو اراد دراهم وقال اشتريته بهذه فوجدها زيوفا او نبهرجة كان له ان يرجع بالجياد لان الاشارة
الى الدراهم كالتنصيص عليها وهو ينصرف الى الجياد ولو وجدها ستوقة او رصاصا فسد البيع وعليه القيمة ان كان
اتلفها ولو قال اشتريتها بهذه الصرة من الدراهم فوجد البائع ما فيها خلاف نقد البلد فله ان يرجع بنقد البلد لان
مطلق الدراهم في البيع ينصرف الى نقد البلد وان وجدها نقد البلد جاز ولا خيار للبائع بخلاف ما اذا قال اشتريت
بما في هذه الخابية ثم راى الدراهم التي كانت فيها كان له الخيار وان كانت نقد البلد لان الصرة يعرف مقدار ما فيها من
خارجها وفي الخابية لا يعرف ذلك من الخارج وكان له الخيار ويسمى هذا الخيار خيار الكمية لا خيار الرؤية لان خيار الرؤية
لا يثبت في النقود انتهى والظاهر ان التقييد بالمقدار اتفاقي فما ذكره من ثبوت الخيار امر اخر ليس الكلام فيه لان الكلام
في الاحتياج الى الصحة لا للزوم ولانه مع الاشارة اذا كان لا يحتاج الى معرفة المقدار لا يحتاج الى معرفة الوصف
بالاولى والصفة في اللغة من عرفه علمه بحاسة من الحواس الخمس عرفة وعرفانا والمعرفة اسم منه كذا في المصباح وبعضهم
فرق بين المعرفة والعلم فخصها بادراك الجزئيات واستعمله في الاعم من ادراك الجزئيات والكليات كما في التلويح واشار
بالمعرفة الى ان الشرط العلم دون ذكرهما كما في الايضاح واعلم انه يستثنى من قوله في فتح القدير اذا وجد الدراهم زيوفا
مسئلة هي ما اذا استقرض دراهم وقبضها ثم اشترى ما في ذمته بدنانير مقبوضة في المجلس حتى صح ثم وجد دراهم القرض
زيوفا او نبهرجة فانه لا رجوع له بشيء لان القرض عارية وهو في الضمان وان وجدها ستوقة ردها على المقرض لعدم صحة
استقراضها لكونها من القيميات فيرجع بالجياد ان ردها قبل التفرق عن المجلس وان كان بعد تفرقهما يرجع بدنانيره لبطلان
الصرف وتمامه في تلخيص الجامع في باب بيع القروض قال في ولو جاز شراء ما عليه لانما استقرض عكس المقرض الى احسن
ثم اعلم ان الاعواض في البيع اما دراهم او دنانير او اعيان قيمية او مثلية فالاول والثاني ثمن ابدا قوبلت بجنسها او بغيرها
والثالث مبيعة ابدا ولا يجوز فيها البيع الا عينا الا فيما يجوز فيه السلم كالثياب وكانت مبيعا في الذمة سلما تثبت دينا
مؤجلا في الذمة على انها مسلم فيه وحينئذ يشترط الاجل لا لانها سلم بل لكونها ملحقة بالسلم في كونها دينا في الذمة فلذا قلنا
اذا باع عبدا بثوب موصوف في الذمة الى اجل جاز ويكون بيعا في حق العبد حتى لا يشترط قبضه في المجلس بخلاف ما لو
اسلم الدراهم في الثوب وانما ظهرنا احكام السلم فيه في الثوب حتى شرط فيه الاجل وامتنع بيعه قبل قبضه لالحاقه بالسلم
فيه والرابع كيلي او وزني او عددي متقارب كالبيض فان قوبلت بالنقود فهي مبيعات او بامثالها من المثليات فما كان
موصوفا في الذمة فهو ثمن وما كان معينا فهو مبيع فان كان كل منهما معينا فما صحب حرف الباء او على كان ثمنا والاخر مبيعا
كذا في فتح القدير وغيره والفلوس كالنقدين كما في المعراج ودخل المصنوع من الذهب والفضة كالانية تحت القيميات
فتعين بالتعيين للصنعة واما المثلي اذا قوبل بقيمي فلم يدخل فيما ذكرناه وقال خواهر زاده انه ثمن ومن حكم النقود انها
لا تتعين ولو عينت في عقود المعاوضات وفسوخها في حق الاستحقاق فلا يستحق عينها المشتري امساكها ودفع مثلها
قدرا ووصفا وتتعين في الغصوب والامانات والوكالات على تفصيل فيها وكذا في كل عقد ليس معاوضة ولا تتعين
في المهر قبل الطلاق وبعده قبل الدخول وفي تعينها في المعاوضة الفاسدة روايتان ولا تتعين في الكتابة وتتعين
في العتق المعلق والفرق بينهما في الظهيرية من المكاتب وتمامه فيما كتبناه من القواعد الفقهية وفي القنية دفع الى
بقال اناء ليشتري شيئا فوزنه فضاع من يده قبل الفراغ منه فان وزنه باذن الدافع ضاع من الدافع وما وزن ضاع

من انبقال الكسر بالحنطة لا يصح ما لم يبين انها جيدة او وسط او ردية بعتك عبدي بمنافع دارك سنة لا يجوز ثم رقم هذا بيع
في حق العبد اجارة في حق الدار فانه جائز باع ضيعة باربعين فاخذ خمسة وثلاثين واشترى بالخمسة الباقية من المشتري
شيا محقرا قيمته قليلة ثم تبين بطلان البيع او ردها المشتري بعيب او شرط او خيار ليس له ان يطلب الخمسة التي باع الشيء بها
ولو باع بسدس منا عا وقال للمشتري هذا سدس وهو زيف فجوزه البايع واحد يجوز اشتراه بسدس وزاد في الزيوف
بقدر شعيرة مما يدخل بين الوزنين لا يجوز انتهى وفي الولوالجية من الشفعة الزيوف من الدراهم بمنزلة الجياد في خمس مسائل
الاولى سبيل الشفعة لو اشترى بالجياد ونقد الزيوف اخذ الشفيع بالجياد الثانية الكفيل بالجياد ونقد البايع الزيوف
ثم باعه مرابحة فان راس المال هو الجياد الرابعة حلف ليقضين حقه اليوم وكان عليه جياد فقضاه الزيوف لا يحنث
الخامسة له على اخر دراهم جياد فقبض الزيوف وانفقها ولم يعلم الا بعد الانفاق لا يرجع عليه بالجياد في قولهما خلافا
لابي يوسف انتهى ويزاد سادسة هي ما نقلناه عن تلخيص الجامع استقرض دراهم وقبضها ثم اشترى بما في ذمته بدنانير ثم وجد في
المجلس ثم وجد دراهم القرض زيوفا لم يرجع بشيء فيها الزيوف كالجياد وفي القنية عن ابي يوسف عبدان لرجلين لم يعرف
كل واحد منهما عبده من عبد صاحبه فباعهما احد المولين باجازة الاخر واحدهما اكثر قيمة من الاخر فالثمن بينهما نصفان
وكذا الثوب فانما انظر الى عددها لا الى فضل بعضها على بعض اشترى بما في هذا الكيس من الدراهم فاذا فيه دنانير جاز البيع
لانها جنس في حق الزكوة وعليه ملا هذا الكيس من الدراهم فاذا فيه دنانير جاز البيع لانها نقد بلده وكذا عند تفاوت النقد
انتهى وقد ظهر بهذا الفرع الاخير ان قول العمادي في فصوله ان الدراهم اجريت مجرى الدنانير في سبعة مواضع الاول
بيع القاضي دنانير لقضاء دينه الدراهم وعكسه الثانية يصرفها المضارب بانامات رب المال او عزل لتصير كراس المال
الثالثة لو كان راس المال في يد المضارب دراهم فاشترى بدنانير كان للمضارب ان يبيعه بدراهم ثم شراه قبل النقد بانقص
اقل فيه لم يجز الخامسة لو شراه بدنانير لا يرابح السادسة اخبر الشفيع انه شراه بالف درهم فسلم ثم ظهر ان البيع بدنانير اقل
قيمة او اكثر بطلت السابعة اكره على البيع بدراهم فباع بدنانير مساوية يصير مكرها انتهى مختصرا ليس للحصر فهذه
ثامنة وفي جامع الفصولين برقم فش لو جعل الكيلي او الوزني ثمنا بان جعل العنب مثلا ثمنا فانقطع يفسد البيع ثم رقم
ط قولهم بانه يفسد بانقطاعه ليس بصحيح فان من شرى شيا بقفيز رطب في الذمة فانقطع او انه لا ينتقض البيع ولو جعل
الكيلي او الوزني ثمنا في الذمة يشترط بيان محل الايفا حتى لو باع قنا بكر بر في الذمة فانه يشترط بيان محل ايفائه عند
ابي حنيفة وهو الصحيح وعندهما يتعين محل العقد للايفا وما يصلح ثمنا اجرة ايضا كالاعيان انتهى وفي التاتارخانية
معزيا الى النوازل سئل والدي عمن باع شيا من اخر بعشرة دنانير وقد استقرت العادة في ذلك البلد انهم يصرفون الاثمان
فيما بينهم فيعطون كل خمسة اسداس مكان الدينار وقد استقرت العادة فيما بينهم هل للبايع ذلك العين ان يطالب المشتري
بالوزن ام ينعقد العقد على الذي يتعارفه المسلمون فيما بينهم بطريق الدلالة فقال ينصرف الى ما تعارفه الناس فيما بينهم انتهى
وهنا مسائل مناسبة للثمن لا باس بذكرها تكثيرا للفوائد لو استوفى الدلال الثمن ثم كسد في يده فلا مطالبة على المشتري
حيث باع باذن المالك ولو دفع المشتري الى البايع اكثر من حصته غلطا فالزايد امانة فان ضاع نصفها المدفوع فالباقي
بينهما على الشركة والاصل ان المال المشترك اذا هلك منه شيء فالهالك على الشركة والباقي يبقى على الشركة فلو عزل منها
الزايد فضاع قبل الرد كان الباقي بينهما ولو ضاع قدر الثمن دون الزايد فللبايع ان يرجع في الزايد بحسابه ولو جعل الالف
في كمه ودفع المائتين الى غلامه فسرق الكل لا رجوع لواحد منهما ولو دفع المشتري اليه كيسا على ان فيه الثمن دراهم فذهب به
الى منزله فاذا فيه دنانير فحملها ليردها فضاعت في الطريق فلا ضمان الكل من التاتارخانية وفي الواقعات لو شرى الدجاجة
بالبيضات اشترى دجاجة بخمس بيضات فلم يقبضها حتى باضت خمسا فان كان الثمن خمس بيضات بعينها ولم يستهلك البايع
البيضات التي باضها عنده ياخذ المشتري الدجاجة والبيضات ويدفع اليه الثمن ولا يجب على المشتري ان يتصدق لانه يصير
بمنزلة ما لو اشترى دجاجة وخمس بيضات بخمس بيضات وذلك جائز فان كان البايع استهلك البيضات اخذ المشتري الدجاجة
بثلاث بيضات وثلث بيضة ان كانت قيمة الدجاجة عشر بيضات لان الثمن ينقسم على قيمة الدجاجة وعلى خمس بيضات استهلكها
البايع فاذا كانت قيمة الدجاجة عشر بيضات فقسم الثمن اثلاثا فما اصاب خمس بيضات سقط وما اصاب الدجاجة وهو
الثلث فان كانت بغير اعيانها فان لم يستهلك البايع البيضات التي باضت عنده يتصدق المشتري بالفضل لانه لو
اشترى دجاجة وخمس بيضات بغير عينها لا يجوز فكذا هنا فان استهلكها البايع فالحكم كما كانت بعينها انتهى قوله وصح
بثمن حال باجل معلوم اي البيع باطلاق النصوص وفي السراج الوهاج ان الحلول يقتضي العقد وموجبه والاجل لا

يثبت الا بالشرط انتهى قيد بعلم الاجل لان جهالته تفضي الى النزاع فالبايع يطالب في مدة قريبة والمشتري يابيها فيفسد
وفي شرح المجمع للمصنف من باب خيار الشرط لو باع مؤجلا الى شهر انتهى كانه لانه المعهود بالشرع في السلم واليمين ليقضين
دينه اجلا وفي الخانية لو باعه ثم اجل الثمن الى الحصاد فسد عند الامام خلافا لهما واذا اختلفا في الاجل فالقول لمن ينفيه
لان الاصل عدمه وكذا اذا اختلفا في قدره فالقول لمدعي الاقل والبينة بينة المشتري في الوجهين وان اتفقا على قدره
واختلفا في مضيه فالقول للمشتري انه لم يمض والبينة بينته ايضا لان البينة مقدمة على الدعوى كذا في الجوهرة وقيد
بتاجيل الثمن لان تاجيل المبيع المعين لا يجوز ويفسده كما في الجوهرة ولا يرد على المصنف السلم مع انه دين لما سيصرح به
في بابه من ان من شرايطه الاجل كما لا يرد ما بيع بجنسه فانه لا يصلح مؤجلا لما سيذكره في باب الربا وفي فتح القدير ومن له
الاجل ما اذا باعه بالف على ان يؤدي اليه الثمن في بلد اخر ولو قال الى شهر على ان يؤدي الثمن في بلد اخر جاز بالف الى شهر ويبطل
شرط الايفا في بلد اخر لان تعيين مكان الايفا فيما لا حمل له ولا مؤنة غير صحيح فلو كان له حمل ومؤنة صح ومن الاجل المجهول
اشتراط ان يعطيه الثمن على التفاريق او كل اسبوع البعض فان لم يكن شرطا في البيع وانما ذكره بعده لم يفسد وكان له ان
ياخذ الكل جملة ولو كان حالا فطالبه ثم قال اذهب فاعطني كل شهر كذا لا يكون تاجيلا ولو قال المديون ابريتني من الاجل او
لا حاجة لي به لا يبطل ولو قال تركته او ابطلته او جعلته المال حالا بطل الاجل ولو عجل الدين قبل الحلول ثم استحق
المقبوض او وجده زيوفا فرده ما الاجل ولو اشترى من المديون شيا ثم تقايلا لا يعود الاجل ولو رده بعيب بقضا عاد ولو
كان لهذا الدين المؤجل كفيل لا تعود الكفالة في الوجهين كذا في الخانية واذا رضي البايع بالتاجيل فقد اسقط حقه
في حبس المبيع فلو حل الاجل قبل قبضه فللمشتري قبضه قبل نقد الثمن كذا في المحيط وسيأتي في مسايل حبس المبيع اخر
الباب وفي البزازية له على اخر الف من ثمن مبيع فقال اعطه كل شهر ماية درهم لا يكون تاجيلا وله طلبه في الحال
وفي الملتقط عليه الفمن جعله الطالب نجوما ان اخل بنجم حل الباقي فالامر كما شرطا انتهى وفي شرح المجمع لو مات البايع
لا يبطل الاجل **قوله** ولو مات المشتري حل المال لان فائدة التاجيل ان يتجر فيؤدي من نما المال فاذا مات من له
الاجل تعين المتروك لقضا الدين فلا يفيد التاجيل انتهى وفي المجمع وللمشتري اجل ثانيه لمنع البايع السلعة سنة
فابتداؤه من وقت التسليم وكذا لو كان فيه خيار يعتبر الاجل من حين سقوط الخيار عنه كذا في الخانية وفي التجنيس فرق
بين هذا وبين ما اذا اشترى الى رمضان فمنعه حتى دخل رمضان كان المال حالا في قولهم جميعا انتهى ومكذا في الخانية
ولا خصوص لرمضان وانما اختلفا الصاحبين في السنة المنكرة اما السنة فلا يبقى الاجل بعد مضيها والمراد بمنعه عدم
قبض المشتري المبيع مجازا لكون منعه سببا له كذا في شرح المجمع وفي الخانية والتجنيس رجل قال لاخر بعتمنك هذا الثوب
بعشرة على ان تعطيني كل يوم درهما وكل يوم درهمين يعطيه عشرة في ستة ايام في اليوم الاول درهما وثلاثة في اليوم الثاني
ودرهما في اليوم الثالث وثلاثة في اليوم الرابع ودرهما في اليوم الخامس ودرهما في اليوم السادس اما في اليوم الاول يعطيه
درهما ظاهر وفي اليوم الثاني يعطيه ثلاثة لانه جعل اليوم اجلا للدراهم الوحد بكلمة كلما الموجبة للتكرار فكلما جا يوم
يلزمه درهم وفي اليوم الثاني يعطيه ثلاثة لانه جعل اليوم اجلا للدراهم يلزمه درهم بمجي اليوم الثاني فدرهمان بمجي يومين
ودرهم في اليوم الثالث لحلول نجم اخر ولم يحل الدرهمين اجل اخر وفي الرابع يلزمه ثلاثة واحد لمضي الرابع ودرهمان بمجي
اجل اخر للدرهمين وفي الخامس يلزمه درهم بمجي الخامس ولم يحل للدرهمين اجل اخر بقي من العشرة واحد يعطيه في اليوم السادس
انتهى وفي الواقعات اشترى شيا ودفع الى البايع دراهم صحاحا فكسرها البايع فوجدها بهرجة فردها فلا شيء عليه لانه لم
يتلف عليه شيا وكذا لو دفع اليه انسان لينظر اليه فكسره باع بدراهم جياد فدفع اليه المشتري فاراها البايع رجلا
فانتقدها فوجد فيها بهرجة فاستبدلها اراد ان يصرف في شرا الحوايج فلم ياخذها احد وقالوا كلها بهرجة ان كان اقر
انها جياد لا يرد لانه متناقض الا اذا صدقه المشتري فان لم يكن اقر بذلك يرد لانه غير متناقض انتهى وفي السراج الوهاج
الاجال على ضربين معلومة ومجهولة والمجهولة ضربان متقاربة ومتفاوتة فالمعلومة السنون والشهور والايام والمجهولة
متقاربة كالحصاد والدياس والنيروز والمهرجان وقدوم الحاج وخروجهم والجذاذ والقطاف وصوم النصارى وفطرهم
والمتفاوتة كهبوب الريح والى ان يمطر السماء والى قدوم فلان والى الميسرة فتاجيل الثمن الدين المجهول بنوعيه لا يجوز وان كان
الثمن عينا فسد بالتاجيل ولو معلوما واذا اجل الدين اجلا مجهولا لجهالة متقاربة ثم ابطله المشتري قبل محله وقبل
فسخه للفساد انقلب جائزا وان مضت المدة قبل ابطاله تاكد فساده وان كانت جهالته متفاوتة فان ابطله المشتري
قبل التفرق انقلب جائزا انتهى وهنا مسايل في الواقعات متعلقة بالثمن احببت ذكرها تتميما للفائدة في البيع

اذا باع ومات فللمالك فليس له مطالبة وارث لان الوكيل بالبيع اذا مات لا ينتقل حق المطالبة بالثمن الى موكله وانما ينتقل
الى وارثه او وصيه ان كان وان لم يكن نصب القاضي عنه وصيا بالقبض وكاحد المتفاوضين اذا مات كان قبض الثمن الى صاحبه
الثانية باع عنده بضايع للناس امروه ببيعها فباعها ونقد الثمن من ماله على ان يكون الثمن له فافلس المشتري كان للبايع
ان يسترد من المالك ما دفعه اليه الثالثة باع اقواما ثم مات وعليهم ديون ولم يعرف لهم وارث فاخذ السلطان ديونه
ممن ظهر له وارث لا يبرأ الغرماء وعليهم الاداء ثانيا الى الوارث انتهى وفي المصباح حل الدين يحل بالكسر حلولا انتهى اجله فهو حال
واجل الشيء مدته ووقته الذي يحل فيه وهو مصدر اجل الشيء اجلا من باب تعب واجل اجولا من باب قعد لغة واجلته تاجيلا
جعلت له اجلا انتهى فظاهره لا يقال حل الا بعد ما اجل وليس مرادا في الكتاب وفي القاموس حل الدين صار حالا وقد ذكر في
الظهيرية من باب الاختلافات بين البايع والمشتري مسئلة لطيفة **قوله** على النقد الغالب اي مطلق الثمن بيان
قدره ونوعه دون وصفه والتقييد بالبلد بان وقع البيع بعشرة دراهم او دنانير ينصرف الى غالب نقد البلد لان المتعارف
ينصرف المطلق اليه فان كان اطلاق اسم الدراهم في العرف يختص بها مع وجود دراهم غيرها فهو تخصيص الدراهم بالعرف
القولي وهو من افراد ترك الحقيقة بدلالة العرف وان كان التعامل بها في الغالب لكن كان تركها بدلالة العادة وكل منهما واجب
تحريا للجواز وعدم اهدار كلام العاقل كذا في فتح القدير لكنه جزم في التحرير بان العادة هي العرف العملي وان مسئلة الدراهم من العرف
القولي وفي شرح المجمع لو باعه الى اجل معين وشرط ان يعطيه المشتري اي نقد يروج يومئذ كان البيع فاسدا **قوله**
وان اختلفت النقود فسد ان لم يبين اي البيع لوجود الجهالة المفضية الى المنازعة فاذا ارتفعت ببيان احدهما في المجلس
ورضي الآخر صح لارتفاع المفسد قبل تقرره فصار كالبيان وذكر تاج الشريعة ان المراد بالبلد البلد الذي جرى فيها البيع
لا البلد المتبايعين المقارن والمراد بالبيان في كلامه البيان المتأخر لان المقارن يخرج عن موضوع المسئلة لان موضوعها
مطلقه فافهم والمراد باختلاف النقود اختلاف مع استواء في الرواج كالبندقي والغايتباي والسليمي والمغربي
والغوري في القاهرة الان **فالحاصل** ان المسئلة رباعية لانها اما ان تستوي في الرواج والمالية معا او تختلف فيهما
او تستوي في احدهما دون الآخر والفساد في صورة واحدة وهي الاستواء في الرواج والاختلاف في المالية والصحة في ثلاث
صور فيما اذا كانت مختلفة في الرواج والمالية فينصرف الى الرواج وفيما اذا كانت مختلفة في الرواج مستوية في المالية
وينصرف الى الاروج ايضا وفيما اذا استوت فيهما واما الاختلاف في الاسم كالمصري والدمشقي فيخير في دفع ايهما شاء
فلو طلب البايع احدهما له دفع غيره لان امتناع البايع من قبول ما دفعه المشتري ولا فضل تعنت وكذا قلنا ان النقد
لا يتعين في المعاوضات ومثل في الهداية مسئلة الاستواء في المالية بالثنائي والثلاثي ففسره في العناية بانه لا يصطلحان
لان ما كان اثنان منه دانقا وما كان ثلاثة منه دانقا لا يكون في المالية سواء لكن يمكن ان يكونا في الرواج سواء وفسر الثنائي
والثلاثي في المعراج كما في العناية وفي فتح القدير الثنائي والثلاثي اسما دراهم كانت في بلاد مختلفة المالية وكذا الذكي والخليفي
في الذهب كان الخليفي افضل مالية عندهم والعدالي اسم الدراهم انتهى وفسرها الزيلعي بان الثنائي ما كان اثنان بدرهم والثلاثي
ما كان ثلاثة منها بدرهم **وحاصله** ان الثنائي قطعتان من فضة اما بدانق او بدرهم والثلاثي ثلاثة قطع منها اما
بدانق او بدرهم والثلاثي ثلاثة قطع منها اما بدانق او بدرهم والثلاثي ثلاثة قطع اما بدانق او بدرهم فاذا باع سلعة
بدرهم في بلد فيها درهم قطعتان ودرهم ثلاث خير المشتري ان شاء دفع قطعتين من الثنائي وثلاثا من الثلاثي فالحق ما في
الهداية من الاستواء في المالية لان قيمة الثنائي بقدر قيمة الثلاثي وليس المراد القطعة حتى يكون من باب اختلاف المالية نعم لو باع
شيئا بقطعة فسد لان قطعة الثنائي نصف درهم وقطعة الثلاثي ثلث درهم هذا ما ظهر لي في فهم هذا المحل ولم اره لغيري
قيد بالبيع لان في الوصية اذا كانت مختلفة المالية متساوية في الرواج تنفذ وصاياه باقل النقود وان كانت متفاوتة
في الرواج انصرف الوصية الى النقد الغالب وفي البزازية من كتاب الدعوى وان ادعى دنانير ذكر الجنس ذهبا او فضة ولو
مصريا يقول كذا دينارا احمر ذهبا او بخاريا جيدا او رديا ويحتاج الى ذكر الصفة عند اختلاف النقود ولو نقدا او
لا ولو نقودا والكل على الرواج ولا مزية للبعض فيه على الآخر يجوز البيع ويعطي باتا لكن في الدعوى لا بد من التعيين فان
احدها اروج ينصرف البيع الى الاروج وعند ذكر النيسابوري الى ذكر كونه احمر ولا بد من ذكر الجودة عند العامة وقال
الامام النسفي ان ذكر احمر خالصا لم يذكر الجودة كفاه ولا بد من ضربها ايضا وقيل لا يشترط واذا ذكر ان منتقده لا يحتاج
الى ذكر الجودة في الصحيح وذكر اللامشي اذا كانت النقود في البلد مختلفة احدها اروج لا تصح الدعوى ما لم يبين وكذا لو اقر
بعشرة دنانير حمر وفي البلد نقود مختلفة حمر لا يصح بلا بيان بخلاف البيع فانه ينصرف الى الاروج وفي الذخيرة عند اختلاف

النقود

النقود في البلد والتساوي في الرواج لا يصح البيع ولا الدعوى بلا بيان وان لاح فضل ينصرف اليه ويعتبر كالتلفظ
في الدعوى فلا حاجة الى البيان الا اذا طال الزمان من وقت الخصومة الى وقت الدعوى بحيث لا يعلم الاروج فحينئذ
لا بد من البيان لما هو اروج وقت العقد الى هنا ما في البزازية من الدعوى وذكر في الصلح ولو كان البدل دراهم يحتاج
الى بيان القدر والصفة ويقع على نقد البلد الدراهم والدنانير عند الاطلاق وان اختلفت النقود فعلى الاغلب
وان استوت لا يصح بلا بيان انتهى وفي التاتارخانية من باب المهر معزيا الى الحجة تزوج امرأة على الف وفي البلد نقود مختلفة
ينصرف الى الغالب وان لم يكن ينظر الى مهر مثلها فاي ذلك وافق مهر مثلها يحكم لها به انتهى وقد علم من باب البيع والوصية
والصلح والدعوى الاقرار والمهر وبقي الخلع لو خالعها على الف درهم ولم يبين وبقي الوقف لو شرط له دراهم او دنانير
وينبغي ان يجري الاول وينبغي ايضا في الهبة كذلك ولكن الهبة لا تتم الا بالقبض فهو المثبت للملك وبه يزول الاشتباه
وبقي الاجارة قال في البزازية من الاجارات وهو على غالب نقد البلد وان اختلفت الغلبة فسدت كالبيع انتهى والحاصل
ان البيع والاجارة والصلح سواء وفي الدعوى لا بد من البيان في جميع الوجوه كالاقرار وفي المهر يقضي بما وافق مهر المثل
وفي الوصية يكون له الاقل وفي كتابة الخانية ما صلح مهرا صلح بدلا في الكتابة ومقتضاه لو كاتب على دراهم وفي البلد
نقود مستوية ان يقضي بما وافق القيمة وفي المجتبى لو اشترى بما في مثقاله فضة غير معينة او ذهبا لا يجوز حتى يصفه
جيدا او غيره ولو قال بالفضة بهرجة او زيوف لا يصح الا اذا كانت معروفة في البلد انتهى وقدمنا انه لو اشار الى دراهم
مستورة فلما كشف عنها ظهر انها زيوف او خلاف نقد البلد يتحرى الجياد من نقد البلد **قوله** ويباع الطعام كيلا
وجزافا لحديث البخاري فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم ولا يرد عليه بيع الجنس بالجنس من الربوي مجازفة
لما سيأتي في باب الربا من انه غير جائز الا اذا كان قليلا وفي البزازية بيع الحنطة بالحنطة مجازفة لا يجوز الا اذا ظهر
تساويهما انتهى يعني في المجلس كما سيأتي في باب الربا وفي جامع الفصولين شرا فصيل الربا بالبركيلا وجزافا جاز لعدم الجانس
انتهى ولان احتمال الربا كحقيقته حتى لو لم يحتمل كان باع كفة ميزان من فضة بكفة منها فانه يجوز وان كان مجازفة لعدم
احتمال التفاضل كما في فتح القدير وهكذا في البزازية وفي الصيرفية جعل في كفة الميزان تبرا وفي اخرى ذهبا مضروبا
واخذ الميزان حتى تعادلت الكفتان واخذ صاحب التبر الذهب وصاحب التبر الذهب لا يجوز ما لم يعلما قدر الذهب
لانه وزني واحاله الى الجامع الصغير في باب ما يكال وما يوزن انتهى وفي فتح القدير ايضا والطعام في العرف الماضي
الحنطة ودقيقها وفي المصباح الطعام عند اهل الحجاز البر خاصة وفي العرف الطعام اسم لما يؤكل مثل الشراب
اسم لما يشرب وجمعه اطعمة انتهى والمراد به في كلام المصنف الحبوب كلها لا البر وحده ولا كل ما يؤكل بقرينة قوله
كيلا وجزافا واما في باب الايمان فقال في البزازية لا يأكل طعاما ينصرف الى كل ما يؤكل مطعوما حتى لو اكل الخل يحنث ولذا
عقد يمينه على ما يؤكل بعينه ينصرف الى كل عينه واذا عقد على ما لا يؤكل بعينه او على ما يؤكل الا انه لا يؤكل
كذلك عادة ينصرف الى المتخذ منه انتهى واما في باب الوكالة فقال المصنف وبشراء طعام يقع على البر ودقيقه انتهى
وقال بعض المشايخ الطعام في عرفنا ينصرف الى ما يمكن اكله يعني المعتاد للاكل كاللحم المطبوخ والمشوي ونحوه وقال
الصدر الشهيد وعليه الفتوى فلا تدخل الحنطة والدقيق والخبز كما في النهاية والجزاف بيع شيء لا يعلم كيله ولا وزنه
وهو اسم من جازف مجازفة من باب قاتل والجزاف بالضم خارج عن القياس وهي فارسية تعريب كزاف ومن هنا قيل اصل الكلمة
وصل الى العربية قال ابن القطاع جزف في الكيل جزفا اكثر منه ومنه الجزاف والمجازفة في البيع وهو المساهلة والكلمة
دخيلة في العربية ويؤيده قول ابن فارس الجزف الاخذ بكثرة كلمة فارسية ويقال لمن يرسل كلامه ارسالا من غير قانون جازف
في كلامه فاقيم الصواب مقام الكيل والوزن انتهى وفي السراج الوهاج القسمة كالبيع اذا وقعت فيما يجري فيه الربا
مجازفة لم تصح وفي العمدة اشترى حنطة رجل قبل ان يحصد مكايلة جاز لان الحنطة موجودة وكذلك الفوايد والتبن
قبل الكدس قبل التذرية وفي القنية يجوز بيع الحنطة في سنبلها مكايلة او موازنة وان لم تشد الحبوب بعد انتهى ولو
قال المصنف ويجوز بيع الحبوب كيلا ووزنا وجزافا بغير جنسه لكان اولى كما لا يخفى وفي البزازية وبيع الحنطة
بالدراهم وزنا يجوز ويجوز بيع كل ما لا يتفاوت كالبر بلا اشارة ولا اضافة لو كان في ملكه قدر المبيع كله وقال معه
من هذه الحنطة واعطاها من كر آخر لا يجوز لان غير النقدين يتعين بالتعيين له عليه حنطة اكلها فباعها منه
نسيئة لا يجوز لانه بيع الصحال والحيلة ان يبيعها بثوب ويقبض الثوب ثم يبيعه بدراهم الى اجل انتهى والكدس وزان
قفل ما يجمع من الطعام في البيدر فاذا ديس ودق فهو العرمة والصبرة كذا في المصباح وفي الظهيرية رجل له زرع قد

استحصد فباع حنطته جاز لانه باع موجودا مقدور التسليم ولو باع بثمنها لم يجز لان الثمن لا يكون الا بعد الدوس والتذرية بمكان بيع المعدوم واستحصاد الزرع ادراكه وفي الذخيرة ادعى رجل على غيره شيئا مما يكال او يوزن او يعد فاشتراه المدعى عليه من المدعي بمائة دينار ثم تصادقا انه لم يكن للمدعي على المدعى عليه شيء فالعقد باطل تفرقا او لم يتفرقا لان العقد يتعلق بالكر في ذمته بالاضافة اليه فاذا تبين انه لم يكن في الذمة تبين انه معدوم وبيع المعدوم باطل ولو ادعى دراهم او دنانير او فلوسا اشتراها المدعى عليه بدراهم ونقد الدراهم ثم تصادقا انه لم يكن عليه شيء ففي مسئلة الدراهم والدنانير اذا لم يتفرقا ورجع بمثل ما اشترى صح العقد ثم يتعلق بالمسمى في الذمة ولو تفرقا بطل العقد وفي الفلوس لا يبطل العقد وان تفرقا قبل قبض ما اشترى لان في بيع الفلوس بالدراهم يكتفي بقبض احد البدلين حقيقة واذا اشترى شيئا بدراهم دين وهما يعلمان ان لا دين لم يجز ومن مسائل الحنطة دعواها قال في دعوى البزازية ادعى عشرة اقفزة حنطة لا يصح بلا بيان السبب لانه لو سلما يطالبه في المواضع الذي عين عنده وان قرضا او ثمن مبيع يعرض مكان البيع والقرض وان غصبا واستهلاكا تعين مكان الغصب والاستهلاك انتهى وفي السراج الوهاج المستعلى اذا قال لغيره هذا الكر الحنطة فباعه فهو على الكيل فان قبضه بغير كيل ثم كاله بغير محضر من البائع جاز الا ان المشتري لا يصدق فيما يدعي من النقصان لانه قد صدق على وفاء الكيل وانما كله تحليل الموافقة السنة انتهى ولعله انما لا يصدق مع ان القول للقابض لاقراره بقوله يعني هذا الكر **قوله** وبانا او حجر لا يعرف قدره لان هذه الحالة لا تفضي الى المنازعة لان البيع يوجب التسليم في الحال وهلاكه قبل التسليم نادر وبه اندفع ما رواه الحسن من عدم الجواز للجهالة وما في الكتاب هو الاصح ولا يرد عليه السلم فانه لا يجوز لما سيأتي فانه لا بد من معرفة مقدار المسلم فيه لان التسليم لا يكون فيه الا بعد حلول الاجل وهلاكه قبله غير نادر واحتمال الفساد فيه ملحقة بحقيقته واطلقه وهو مقيد بما اذا لم يحمل الحجر التفتت والاناء النقصان كان يكون من خشب وحديد فان احتملها لم يجز كالزنبيل والغراير والبطيخ وعلى هذا بيع ملء قربة بعينها او راوية من النيل عن ابي حنيفة لا يجوز لان الماء ليس عنده ولا يعرف قدر القربة لكن اطلق في المجرد جوازه ولا بد من اعتبار القرب المتعارفة في البلد مع غالب السقايين فلو ملا له ثم تراضيا جاز كما قالوا لو باع الحطب ونحوه احمالا لا يجوز ولو حمله على الدابة ثم باعه محمولا جاز لتعين قدر المبيع في المتاع وفي المحيط بيع الماء في الحياض والابار لا يجوز الا اذا جعله في وعاء وفي الخلاصة خلافه قال الثاني كذا كذا قربة من ماء الفرات جاز استحسانا اذا كانت القربة معينة وعن ابي يوسف يجوز في القرب مطلقا ومراد المصنف جواز البيع بالاناء والحجر لا لزومه ففي المعراج عن جميع التفاريق عن محمد ان للمشتري الخيار وفي جمع النوازل لو اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا ثم علم به جاز وله الخيار وفي فتح القدير بعد نقله وينبغي ان يكون هذا محمل الرواية عن ابي حنيفة انه لا يجوز في البيع ايضا كالسلم اي لا يلزم انتهى وهو غير محتاج اليه بل ظاهر الرواية انه على حقيقته وكذا قال ان الجواز اصح واظهر وشرط في المبسوط في مسئلة الكتاب ان يكون يدا بيد فلا يصح الا بشرط تعجيل التسليم ومن هنا طعن المحقق في فتح القدير على من اشترط فيما يوزن به ان لا يحتمل النقصان لانه حينئذ لا حقا يوجب النقصان وما قد يعرض من تاخيره يوما او يومين ممنوع بل لا يجوز كما لا يجوز في السلم الى اجر ما حققه وهو حسن جدا وهذا الخيار خيار كشف الحال كما قدمنا في مسئلة الحفنة والمطمورة وفي فتح القدير وعن ابي جعفر باعه من هذه الحنطة قدر ما يملأ هذا الطشت جاز ولو باعه قدر ما يملأ هذا البيت لا يجوز انتهى وذكر في السراج الوهاج القصعة مع الطشت وقدمنا ما اذا باعه جميع ما في هذا البيت او الدار او الصندوق او القرية ويشترط لبقاء عقد البيع على الصحة بقاء الاناء والحجر على حالهما فلو تلفا قبل التسليم فسد البيع لانه لا يعلم مبلغ ما باعه منه كذا **قوله** ومن باع صبرة كل صاع بدرهم صح في صاع عند ابي حنيفة الا ان يسمي جميع وقالا يصح مطلقا له انه تعذر العرف الى كل لجهالة المبيع والثمن فيصرف الى الاقل وهو معلوم الا ان تزول الجهالة بتسمية جميع القفزان او بالكيل في المجلس ولهما ان الجهالة بيدهما ازالتها ومثلها غير مانعة كما اذا باع عبدا من عبدين على ان المشتري بالخيار ولم يذكر المصنف الخيار على قوله قالوا وله الخيار في الواحد كما اذا راه ولم يكن راه وقت البيع وظاهر ما في الهداية ترجيح قولهما لتاخيره دليلهما كما هو عادته وقد صح في الخلاصة في نظيره بان الفتوى على قولهما فقال رجل اشترى العنب كل وقر بكذا والوقر عندهم معروف فان كان العنب عندهم من جنس واحد يجب ان يجوز في وقر واحد عند ابي حنيفة كما في بيع الصبرة كل قفيز بدرهم وان كان العنب عندهم اجناسا مختلفة لا يجوز البيع اصلا عند ابي حنيفة كبيع قطيع الغنم وعندهما يجوز اذا كان جنسا واحدا في كل العنب كل وقر بما قال وكذا اذا كان الجنس مختلفا مكذا افرده الصدر الشهيد والفقيه ابو الليث جعل الجواب بالجواز فيما اذا كان العنب من جنس واحد متفقا عليه وان كان من اجناس مختلفا فيه قال الفقيه

ابو الليث والفتوى على قولهما تيسيرا الامر على المسلمين انتهى وفي فتح القدير وتفريع العدل للشهيد اوجه انتهى وفي المعراج ان ابا الليث هذا من الخوارزمي فظاهره انه ليس هو الفقيه المشهور وقيد بقوله كل قفيز لانه لو قال بعتك هذه الصبرة على انها قفيز او بعتك قفيزا منها فهما سواء والبيع واقع على قفيز واحد بان وجده اقل من قفيز فله الخيار لتفرق الصفقة كما اذا قال بعتك على انه كل قفيز بكذا فوجده انقص كذا في غاية البيان وفيها ان لكل منهما الخيار في مسئلة الكتاب قبل الكيل وذلك لان الجهالة قائمة او لتفريق الصفقة واستشكل القول بتفرق الصفقة على قول الامام لانه قال بانصرافه الى الواحد فلا تفريق فاجاب في المعراج بان انصرافه الى الواحد مجتهد فيه والعوام لا علم لهم بالمسائل الاجتهادية فلا ينزل عالما فلا يكون راضيا كذا في الجواب في الصرايف الظهيرية وفيه نوع تامل انتهى وصحح في البدائع بلزوم البيع انتهى في الواحد وهذا هو الظاهر وعندهما البيع في الكل لازم فلا خيار وصبرة الطعام مثال لان كل مكيل او موزون او معدود من جنس واحد اذا لم يكن مختلف القيمة كذلك وكذلك قوله كل صاع لانه لو قال كل صاعين او ثلاثة فانه يصح بقدر ما سمي عنده وقيدنا بعدم تسمية ثمن الجميع لانه لم يبينه ولم يبين جملة الصبرة كما لو قال بعتك هذه الصبرة بمائة درهم كل قفيز بدرهم فانه يجوز في الجميع اتفاقا وفي تلخيص الجامع والله اعلم

باب المكيل يزيد او ينقص

اشترى على انه كر بثل قبل القبض او جفا ومضى فالفضل والنقص له وعليه ان كان بعد الكيل للملك الاصل كالولد والثمر وللبايع وعليه ان كان قبله اذ الكيل كالانشاء لا ابهام قبله والمكيل كالجزاف وفا بالاشارة والشرط ولو اشترى بحر منه فما بعد الكيل كما قبله لانه مبهم ما لم يقبض حتى لم ينقصه التلف مما بقي من الكر وجاز التبديل حال الابهام اذ التعيين كالانشاء ولا يرى منتجا بالغير والمثل ملحقا بالرطب والتمييز ما يتفاوت في المال حتى المنقح دافعا للرطب بالرطبان التفاوت في غير المبيع الى اجره وقيد بالبيع لانه في الاجارة والاقرار ينصرف الى الواحد اتفاقا كما اذا قال اجرتك داري كل شهر بكذا وكل شهر سكن اوله لزمه هذه الاجرة كل شهر كذا فكل شيء لزم المستاجر لم كفيله كما في كفالة الخانية ولك على كل درهم وفي اقرار الخانية لو قال على كل درهم من الدراهم يلزمه ثلاثة دراهم في قول ابي يوسف ومحمد وفي قياس قول ابي حنيفة يلزمه عشرة ولو قال على مع كل درهم درهم او على درهم مع كل درهم يلزمه درهم انتهى وما في التعليق فللكل اتفاقا كما اذا قال كل امراة اتزوجها وكذا لو قال كلما اشتريت هذا الثوب او ثوبا فهو صدقة او كلما ركبت هذه الدابة او دابة وفرق ابو يوسف بين المنكر والمعين في الكل وتمامه في شرح الزيلعي من التعليق وفي الخانية كلما اكلت اللحم فعليه بكل لقمة درهم واما في الكفالة فان صدر القول من الكفيل كان للواحد كما اذا ضمن لها نفقتها كل شهر او كل يوم لزمه نفقة واحد عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف كما في نفقات الخلاصة وان صدر من الامر كما في كفالة الخانية وقد وضع ضابطا فقهيا لم اسبق اليه لكلمة كل بعد نصهم بانها لاستغراق افراد ما دخلته في المنكر واجزائه في المعرف من ان الافراد ان كانت مما لا تعلم نهايتها فان لم تفض الجهالة الى المنازعة فانها تكون على اصلها من الاستغراق كمسئلة التعليق والامر بالدفع عنه والا فان كان لا يمكن معرفتها في المجلس فهي على الواحد اتفاقا كالاجارة والاقرار والكفالة والا فان كانت الافراد متفاوتة لم يصح في شيء عنده كبيع قطيع كل شاة وصح في كل عندهما كالصبرة والاصح في واحد عنده كالصبرة وفي اقرار الخلاصة وغيرها الوصي اذا قال قبضت كل مال لفلان الميت على الناس فجاء غريم وقال للوصي اني دفعت اليك كذا درهما وقال الوصي ما قبضت منك شيئا فالقول قول الوصي مع يمينه انتهى ثم **رايت** بعد ذلك في اخر غصب الخانية من مسائل الابراء لو قال كل غريم لي فهو في حل قال ابن مقاتل لا يبرا غرماؤه لان الابراء ايجاب الحق للغرماء وايجاب الحقوق لا يجوز الا لقوم باعيانهم واما كلمة كل في باب الاباحة فقال في الخانية من ذلك الباب لو قال كل انسان تناول من مالي فهو حلال قال محمد بن سلمة لا يجوز ومن تناول ضمن وقال ابو نصر محمد بن سلام هو جائز نظرا الى الاباحة والاباحة للمجهول جائزة ومحمد جعله ابراء عما تناوله والابراء للمجهول باطل والفتوى على قول نصير انتهى ويمكن ان يقال في الضابط بعد قوله فهي على الواحد اتفاقا ان لم يكن فيه ايجاب حق لاحد فان كان لم يصح ولا في واحد كل الابراء وقدمنا في الطلاق الفرق بين قوله انت طالق كل تطليقة وكل التطليقة وفي باب الظهار الفرق بين انت علي كظهر امي كل يوم وفي كل يوم والله اعلم انه يفهم مرة قوله صح في واحد لانه فاسد فيما عداه ويرتفع الفساد بكيله في المجلس لارتفاع الجهالة فان تفرقا قبل الكيل وكيل بعد ذلك تقرر الفساد فلا يصح الا باستيناف العقد عليه كذا في السراج الوهاج ولو اشار الى نوعين حنطة

فشعير فقال ابيعك هاتين الصبرتين كل قفيز بدرهم فالبيع جائز عند ابي حنيفة في قفيز واحد وقال ابو يوسف ومحمد لا
يجوز في الصبرتين جميعا كذا في الكرخي وفي المنظومة فاسد وفي الجميع عند ابي حنيفة كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى
بعتك نصيبي من هذا الطعام بطل وان بين بعد ذلك وكذا في الدار وهو قوله فرع لو باع جزءا من خمسة اسهم او سهما
من خمسة او نصيبي من خمسة اسهم من خمسة انصباء او جزءا او نصيبا منه جاز عند ابي حنيفة استحسانا لا قياسا انتهى
وفي الظهيرية من باب الاستحقاق رجل له ثلاثة اقفزة حنطة باع منها قفيزا ثم باع منها من رجل اخر ثم باع منها قفيزا من ثالث
ثم كال لهم الاقفزة الثلاثة ثم جاء رجل واستحق من الكل قفيزا فان المستحق ياخذ القفيز الثالث لان صاحب اليدين
باع القفيز الاول والثاني فقد باع ما يملكه انتهى وفي الخانية رجل في يده كران فباع احدهما من رجل ولم يسلم حتى باع
من اخر كرا ودفع اليه ثم باع الكر الاخر من اخر ودفعه اليه ثم حضر المشتري الاول ووجد المشترين جميعا فانه ياخذ
ما كان في يد الثالث لان البائع بعدما باع الاول كان يملك الكر الثاني فاذا باع الاخر الثالث لم يجز بيعه وان لم يجد المشتري
الثالث ووجد الثاني اخذ من الثاني نصف ما في يده فان حضر الثاني بعد ذلك اخذ الاول والثاني جميع ما في يده
وكذا لو كان مكان الكر من عند انتهى ثم قال بعده لو كان معه قفيز حنطة واما اذا باعها الثلاثة ثم كالها فوجدها
ناقصة فهل يكون النقصان من حصة الثالث او على الثلاثة فقال في ابو الليث رجل له سلعة وزنية ظن انها
اربعة الاف فباعها من اربعة انفس لكل منهم الف من بثمن معلوم فلما وزنوا وجدوا ذلك ناقصا من المقدار المقدر
بكثير فهذا على وجهين ان باع منهم معا لهم الخيار ان شاؤا اخذ كل واحد منهم ما يخصه من الثمن وان شاؤا تركوا ورجعوا
بالثمن لانه تغير شرطهم فان باع منهم على التعاقب فالنقصان على الاخر انتهى والطعام ان الكيلي كالوزني الشيء وفي المصباح الصبرة
من الطعام جمعها صبر مثل غرفة وغرف وعن ابي دريد اشتريت صبرة اي بلا كيل ولا وزن انتهى والقفيز مكيال يسع ثمانية مكاكيك
والجمع اقفزة وقفزان والقفيز من الارض عشر الجريب انتهى قوله ولو باع ثلة او ثوبا كل شاة بدرهم او كل ذراع بدرهم فسد في
الكل يعني عند ابي حنيفة خلافا لهما لان رفع هذه الجهالة بايديهما وله ما قدمنا من الافراد اذا كانت متفاوتة لم يصح في شيء
وقطع ذراع من الثوب يوجب الضرر فلم يجز كبيع جذع من سقف وعلى هذا كل عددي متفاوت كالبقر والابل والعبيد والبطيخ
والرمان والسفرجل وفي المعراج البيض كالرمان قياسا واستحسانا كالقفزان انتهى وفي القنية باع نصف خشبة ملوحة او
نصف عمامة فانه جائز وان كان في قسمته ضرر انتهى فللمشتري كل ضرر يفسد البيع فلو علم بالعدد قبل الافتراق فله الخيار وقيد
بعدم تسمية ثمن الكل لانه لو سمى ثمن الكل كما اذا قال بعتك هذا الثوب بعشرة دراهم كل ذراع بدرهم فانه جائز في الكل اتفاقا
كما لو سمى جملة الذرعان او القطيع واطلق الثوب وقيده العتابي في شرح الجامع الصغير بثوب يضره التبعيض اما في الكرباس
فينبغي ان يجوز عنده في ذراع واحد كما في الطعام الواحد كذا في غاية البيان وفي القنية اشترى ذراعا من خشبة او ثوب
من جانب معلوم لا يجوز ولو قطعه وسلمه لم يجز ايضا الا ان يقبل وعن ابي يوسف جوازه وعن محمد فاسد ولكن لو قطع ثم
فليس للمشتري الامتناع وعلى هذا لو باع غصنا من شجرة من موضع معلوم حتى لو اشترى الاوراق باغصانها وكان موضع
قطعها معلوما ونضج ورقها فليس للمشتري ان يسترد الثمن انتهى وقيد بقوله كل شاة بدرهم لانه لو اشترى رجل غنما او بقرا
او عدله على كل اثنين منه ذلك بعشرة دراهم فهو باطل اجماعا لان كل شاة لا يعرف ثمنها الا بانضمام غيرها اليها وانه مجهول الا
بتحري وان كان ذلك في مكيل وموزون او عددي متقارب جاز كذا في الخانية وفي القاموس الثلة جماعة الغنم او الكثيرة
منها او من الضان خاصة والجمع كبدر وسلال انتهى وفي السراج الوهاج قال الحلواني الاصح ان عند ابي حنيفة اذا احاط
علمه بعدد الاغنام في المجلس لا ينقلب العقد صحيحا لكن لو قال البائع على رضاه ورضي المشتري ينعقد البيع بينهما بالتراضي
كذا في الفوائد الظهيرية ونظيره البيع بالرقم انتهى وفي البدائع وعلى هذا الخلاف الوزني في تبعيضه ضرر كالمصوغ من الاواني
والقلب انتهى قوله ولو سمى الكل صح في الكل اي لو سمى جملة المبيع صح في المثلي والقيمي لزوال المانع اطلقه فشمل ما اذا علم
في العقد او بعده بشرط المجلس وبعده لا لان ساعات المجلس تعتبر ساعة واحدة دفعا للعسر فالعلم في المجلس كالعلم حالة
العقد ولا ينقلب جائزا بالعلم بعد المجلس بعيد كما قررناه وشمل تسمية جميع الثمن وجميع المبيع لما قدمنا ان تسمية جملة الثمن
كافية للصحة كتسمية المبيع وقد صرح به في السراج الوهاج وفي القنية اشترى من البقول عشرة امنا من الجزر جزرة كثير
صح لعشرة اقفزة من الحنطة لان المساحة لا تجري فيه ولو قال على ان اختار منها لا يصح قال اشتريت منك الفا من هذه الحنطة
فوزنت فاذا هي خمسمائة قيل صح في الموجود وقيل لا لان الفساد قوي متعدد لنه صح في الموجود اتفاقا وكذا في العدديات
المتقاربة انما الخلاف في العدديات المتفاوتة اذا وجدها ناقصة وفي البدائع لو قال بعت منك هذا القطيع كل

شاتين

شاتين بعشرين فالبيع فاسد في الكل اجماعا وان علم المشتري العدد في المجلس واختار قوله وان نقص كيلا اخذ بحصته
او ترك فسخ وان زاد فللبائع متفرع على قوله وان سمى الكل يعني اذا سمى جملة لو نقص عن ما سماه في المثليات خير لتفرق الصفقة
عليه فلم يتم رضاه بالموجود وان زاد شيء عليه فهو للبائع لان البيع وقع على مقدار معين والقدر ليس بوصف في
غاية البيان وكذا الحكم في كل مكيل او موزون ليس في تبعيضه ضرر فقيد بكونه بيع مكايلة لانه لو اشترى حنطة مجازفة
في البيت فوجدها كذا فله الخيار ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء تركها وكذا لو اشترى بيرا من حنطة على انها كذا وكذا
ذراعا فاذا هي اقل من ذلك فله الخيار ولو كان طعاما في حب فاذا نصفه تبن ياخذ بنصف الثمن لان الحب وعاء يكال فيه
فصار المبيع حنطة مقدرة والبيت والبئر لا يكال بهما فصار المبيع حنطة غير مقدرة ولكن البائع اطعمه في شيء
بخلاف فم وذا يوجب الخيار ولو اشترى سمكة على انها عشرة ارطال ووزن البائع عليه فوجد المشتري في بطنها حجرا
يوزن ثلاثة ارطال فهو بالخيار ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء ترك لان الوزن ههنا جار مجرى الجودة والوزن قد يجري
مجرى الصفة في بعض الاشياء كما في اللآلئ والجواهر وههنا كذلك فصار الوزن بمنزلة العيب فان شراها قبل ان يعلم
والمسئلة بحالها تقوم السمكة عشرة ارطال وتقوم سبعة فيرجع بحصته ما بينهما من الثمن لانه تعذر الرد بالعيب
فيرجع بنقصان العيب كذا في المحيط ومسئلة السمكة خارجة عن حكم الموزونات فان الحكم في الموزونات التخيير عند النقصان
ان شاء اخذ الموجود بحصته من الثمن وان شاء ترك وحكمها التخيير بين الاخذ بجميع الثمن او الفسخ ولا خصوصية للسمكة
بل كل موزون في تبعيضه ضرر كذلك وكذا قال في الخانية رجل باع لؤلؤة على انها تزن مثقالا فوجدها اكثر سلمت للمشتري
لان الوزن فيما يضره التبعيض وصف بمنزلة الذرعان في الثوب انتهى وفي الخلاصة اشترى طستا على انه عشرة امنا فان
بعد القبض انه خمسة امنا خير المشتري لانه بمنزلة العيب فان حدث به عيب عنده وابى البائع قبوله قوم الطست من
عشرة امنا مثلا بعشرين وقوم من خمسة امنا بعشرة فالعيب بنقص خمسة انتهى والقول للقابض في الزيادة والنقصان
وعليها تفرع ما في الخانية ولو باع من اخر اهريا فوزنه البائع على المشتري فذهب به المشتري ثم جاء بعد مدة وقال وجدته
ناقصا ان كان يعلم انه انتقص من الهواء لا شيء على البائع وكذا لو كان النقصان مما يجري بين الوزنين وان لم يكن النقصان
من الهواء ولا يجري بين الوزنين فان لم يكن المشتري اقر انه قبض كذا منا فله ان يرجع بحصة النقصان من الثمن ان كان لم ينقصه الثمن
فان كان نقده رجع عليه بذلك القدر وان كان المشتري اقر انه قبض كذا منا ثم قال وجدته اقل من ذلك فليس له ان يرجع
من البائع شيئا من الثمن ولا يسترده انتهى واطلقه فشمل ما اذا كان المسمى مشروطا باللفظة او بالعادة لما في البزازية
اتفق اهل بلدة على سعر الخبز واللحم وشاع على وجه لا يتفاوت فاعطى رجل ثمنا واشتراه واعطاه اقل من المتعارف ان من اهل
البلدة يرجع بالنقصان فيهما من الثمن وان من غير اهلها يرجع في الخبز لان التسعير فيه متعارف فيلزم الكل لا في اللحم فيعم
انتهى وفي البزازية اشترى عنب كرم على انه الف فظهر تسعمائة طالب البائع بحصة مائة من الثمن ايضا وعلى قياس
قول الامام يفسد العقد في الباقي وكان قاضي الحرمين يروي عن الامام من جنس هذا وبه افتى الحلواني والسرخسي
على ان العقد يصح فيما وجد وبه افتى الصدر وفي المحيط اشترى نصف ما في الكرم المعين من العنب الذي على الكرم على
انه خمسمائة يجوز وجد ذلك القدر او اقل او اكثر وذكر اللامشي انما يجوز اذا وجد خمسمائة ولو قال بعت من هذا
الكرم ان العنب من نوع واحد يجوز وفي الملتقط جواز شراء العنب من الكرم اذا علم انه كذا كوارة وذكرها وبطل المقومات
لتقديرا بالقيمة فان شرط انها كذا كوارة يجوز فيها بشرائط السلم والا لا وعلى المشتري ضمان ما اتلفه ولا شيء عليه من ثمن
الباقي واذا كان العقد جائزا ولا يشترط فيه ذكرها وعددها فاذا وجده ناقصا او زائدا لا شيء لاحدهما على الاخر لانه
اشترى الجملة بلا تقدير انتهى وفي المحيط لو اشترى كرا على انه عشرة اقفزة فكاله فوجده احد عشر فالزيادة للبائع لان
قدر المبيع عشرة اقفزة فاذا كاله ثانيا فوجده انقص لا يكيلها لانه ظهر قدر المبيع بالكيل الاول وصار مسلما فلا يعتبر
الكيل وان كال فوجده انقص من عشرة يطرح من ثمنه وان شاء اخذ الباقي بحصته من الثمن وان شاء ترك فان كال ثانيا
فوجده عشرة لا يراد على الثمن ولا يبطل خياره والعبرة للكيل الاول انتهى ويعلم منه حكم الموزونات وفي تلخيص الجامع
باب شراء الظرف بما فيه والطعام والقيمي اشترى زق زيت بما فيه على انهما مائة رطل فاذا الزق اثقل من المعتاد خير
للتغرير ولو كان عشرين حط ثمنها خص الزيت ان كان الزيت سبعين بعد قيمة الثمن على قيمة الزق وقيمة ثمانين رطلا
زيت والتخيير ورد عشرين ان كان زيادة مرها للنقص والفضل الى الزيت اذ القدر اصل فيه دون الزق كانه قال
والزق ما وجد والزيت تكملة المائة ولو كان مكان الزق سمن حط ثلاثة اخماس ما خصه ورد سبعي الزيت بعد قيمته

الثمن على قيمة خمسين من كل فرد لان القدر اصل فيهما فافسدناه كما في البيع بالفضة مثقال ذهب وفضة ولو كان الرق مائة والرب
خمسين فسد لجهل الثمن او شرط المعقود ومراده لا نسقيض في الرق ولا عقد في غير مائة ولو اشتري الاغنام العشرة والقفزان
العشرة على ان كل شاة وقفيز بدرهم فاذا القفزان تسعة رد الكل اذ لم تتم الصفقة او حط عشر قسط الطعام بعد قيمة
كل درهم على شاة وقفيز واضيق لزوال الجهل بعرض التساوي ولو كانت الاغنام تسعة فسد في قفيز عندهما والكل عنده
لشرط الربا اذ لم يقابل قسط ما فات مالا وتمامه فيه والرق بالكثير الطرف كذا في المصباح اطلق في تخييره عند النقصان
عن ما سماه وقيده قاضي خان في فتاواه فقال وان اشتري مكيلا او موزونا على ان كذا فوجده اقل جاز البيع فيما وجد وهل
يخير المشتري ان كان لم يقبض المشتري المبيع او قبض البعض كان له ان يرد وان كان قبض الكل لا يخير انتهى ثم اعلم انه في صورة
النقصان انما يسقط حصة النقصان اذا لم يكن البيع شاهدا له فان كان شاهدا له انتفى الغرور ولهذا قال قاضي خان
في فتاواه اشتري سويقا على ان البائع لته بمن من السمن وتقابضا والمشتري ينظر اليه فظهر انه لت بنصف من جاز البيع ولا خيار
للمشتري لان هذا مما يعرف بالعيان فاذا عاينه انتفى الغرور وهو كما لو اشتري صابونا على انه متخذ من كذا جرة من الدهن ثم ظهر
انه متخذ من اقل من ذلك والمشتري ينظر الى الصابون وقت الشراء وكذا لو اشتري قميصا على انه اتخذ من عشرة اذرع وهو ينظر
اليه فاذا هو من تسعة جاز البيع ولا خيار للمشتري لما قلنا انتهى واطلقه في الزيادة وقيدها في المجتبى بما لا يدخل تحت الكيلين
او الوزنين وما يدخل بينهما لا تجب رده واختلف في قدر ما يدخل بينهما فقيل نصف درهم في مائة وقيل دانق في مائة لا حكم له
وعن ابي يوسف دانق في عشرة كثير وقيل ما دون حبة عفو في الدينار وفي القفيز المعتاد في زماننا نصف من انتهى وقيد بكون
الزيادة كانت مختلطة في البيع وقت البيع لانها لو حدثت في البيع كما اذا ازدادت الحنطة بالبلل فان كان مشارا اليه مبيع بشرط
الكيل تكون للبائع ان حدثت قبل الكيل وان بعده فللمشتري لان قدر المبيع لا يظهر الا بالكيل فتكون الزيادة قبل الكيل حادثة
على ملك البائع وبعده حادثة على ملك المشتري وان لم يكن مشارا اليه فالحادثة بعد الكيل قبل القبض للبائع وبعد القبض
للمشتري وتمام تفريعاته في المحيط وسيأتي ان القيمي اذا وجده ناقصا او زائدا فسد البيع الا بتسمية كل وفي الخانية باع ارضا
على ان فيها كذا كذا نخلة فوجدها المشتري ناقصة جاز البيع وخير المشتري ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء ترك لان الشجر يدخل
في البيع الارض تبعا ولا يكون له قسط من الثمن وكذا لو باع دارا على ان فيها كذا كذا بيتا فوجدها ناقصة جاز البيع وخير على هذا
الوجه ولو باع ارضا على ان فيها كذا كذا نخلة عليها ثمارها فباع الكل بثمارها وكان فيها نخلة غير مثمرة فسد البيع لان للثمر
قسطا من الثمن فاذا كانت الواحدة غير مثمرة لم يدخل المعدوم في البيع فصارت حصة الباقي مجهولة فيكون هذا ابتداء عقد
في الباقي بثمن مجهول فيفسد البيع كما لو باع شاة مذبوحة فاذا رجلها من الفخذ مقطوعة فسد البيع لان الفخذ له قسط من الثمن
انتهى وقيد بكون مسمى جملة القفزان على التعيين لانه لو سماها على الابهام كما لو باع صبرة على انها اكثر من عشرة اقفزة فان وجدها
كذلك جاز البيع وان وجدها عشرة او اقل من عشرة فسد البيع ولو باعها على انها اقل من عشرة فوجدها جاز البيع وان وجدها
عشرة او اكثر لا يجوز البيع وعن ابي يوسف انه يجوز البيع ولو اشتري دارا على انها عشرة اذرع جاز في الوجوه كلها كذا في الخانية وفي
القنية عد الكواغد فظنها اربعة وعشرين واخبر البائع به ثم اضاف العقد الى عينها ولم يذكر العدد ثم ازدادت على ما ظنه
فهي حلال للمشتري وفي فتاوى صاعد ساومه الحنطة وكل قفيز بثمن معين وحاسبوه فبلغ ستمائة درهم فغلطوا وحاسبوا المشتري
بخمسمائة وباعوها منه بالخمسمائة ثم ظهر ان فيها غلطا لا يلزمه الا خمسمائة افرز للقصاب اربع شياه فقال بايعها هي خمسة
كل واحدة بدينار فذهب القصاب فجاء باربعة دنانير فقال للبائع هل بعت هذه بهذا القدر والبائع معتقد انها خمسة قال
صح البيع قال رضي الله عنه وهذا اشارة الى انه يصح باربعة ولا يعتبر ما سبق ان كل واحدة بدينار وربع انتهى فرع لطيف
من ايمان خزانة الفتاوى بمناسبة الموزونات اشتري سائل اللحم فقالت هذا اقل من من وحلفت عليه وقال الزوج ان لم يكن منا فانت طالق
فالحيلة ان يطبخ حتى لا تنتهي قوله وان نقص ذراع اخذ بكل الثمن او ترك وان زاد فللمشتري ولا خيار للبائع لان الذرع في المذروع
وصف لانه عبارة عن طول فيه لكنه وصف يستلزم زيادة اجزاء فالقياس ان كان بيعا محضا فلا يقابل بشيء من الثمن فاذا قال
على انها مائة ذراع بمائة ولم يزد فوجدها انقص كان عليه جميع الثمن وانما يخير لفوات الوصف المشروط المرغوب فيه كما اذا
اشتراه على انه كاتب فوجده غير كاتب وان وجدها ازيد فللمشتري الزيادة ولا خيار للبائع كما اذا باعه على انه معيب فاذا هو سليم
فوجده سليما وقد ذكر المشايخ في التفريق بين القدر وهو اصل والوصف حدودا فقيل ما يتعيب بالتبعيض والتشقيص فالزيادة
والنقصان فيه وصف وما لا يتعيب بهما فالزيادة والنقصان فيه اصل وقيل الوصف ما لوجوده تاثير في تقوم غيره ولعدمه
تاثير في نقصان غيره والاصل ما لا يكون بهذه المثابة وقيل ما لا ينقص الباقي بفواته فهو وصف وهذا مع الثاني متقاربان

فهذا علم ان القدر في المكيلات والموزونات اصل والذرع في المذروعات وصف وثمرة كون الذرع وصفا والقدر اصلا
تظهر في مواضع منها ما ذكر في الكتاب ومنها انه لا يجوز للمشتري التصرف في المبيع قبل الكيل والوزن اذا اشتراه بشرط الكيل
والوزن ويجوز له في المذروعات قبل الذرع سواء اشتراه مجازفة او بشرط الذرع ومنها ان بيع الواحد باثنين لا يجوز في
المكيلات والموزونات ويجوز في المذروعات كذا في المعراج الا اذا بين لكل ذراع ثمنا فانه لا يتصرف قبل الذرع كما في المحيط
وفيه الوصف لا يقابل بشيء من الثمن كما اذا اعور المبيع في يد البائع قبل التسليم لم يسقط شيء من الثمن كما اذا اعورت في يد
المشتري فله ان يبيع مرابحة بلا بيان الا اذا كان مقصودا بالتناول حقيقة او حكما لا حقيقة بان قطع البائع يد العبد
قبل القبض فانه يسقط نصف الثمن لانه صار مقصودا بالقطع والحكمي بان يمتنع الرد لحق البائع كما اذا تعيب المبيع
عند المشتري او لحق الشارع كما اذا خاط المبيع بان كان ثوبا ثم وجد به عيبا فالوصف متى كان مقصودا باحد هذين الوجهين
يأخذ قسطا من الثمن كذا في الفوائد الظهيرية وفي ايضاح الاصلاح وليس المراد من الوصف ما يوجب الحسن والقبح
فيما قام به يفصح عن هذا قولهم ان الوزن فيما يضره التبعيض وصف وفيما لا يضره قدر مع عدم الاختلاف في الحسن والقبح
انتهى وظاهر قوله وان زاد فللمشتري ان الزيادة تسلم له قضاء وديانة وحكى خلافا فيه في المعراج فقال في فتاوى النسفي
واما في قاضي خان لا تسلم له الزيادة ديانة وفي شرح ابي جعفر والجامع الاصغر عن اسد وابي حفص وابي الليث لا يرد ما
ديانة وفي العمدة لو اشتري حطبا على انه عشرون وقرا فوجده ثلاثين طاب له الزيادة كما في المذروعات انتهى وفرع الحطب
مشكل وينبغي ان يكون من قبيل القدر لانه لا يتعيب بالتبعيض فينبغي ان تكون الزيادة للبائع خصوصا ان كان من الحطب
التي تعورف وزنها بالقاهرة وفي الخانية رجل قال ابيعك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وهو ثلاثة
عشر ذراعا فاذا هو خمسة عشر فقال البائع غلطت لا يلتفت اليه ويكون الثوب للمشتري بالثمن المسمى فصار ديانة لا
تسلم له الزيادة انتهى قال ولو قال كل ذراع بكذا ونقص اخذ بحصته او ترك وان زاد اخذ كله كل ذراع بكذا او فسخ لما
قدمناه انه وان كان وصفا اذا افرد بثمن صار اصلا وارتفع عن التبعية فنزل كل ذراع منزلة ثوب فاذا وجدها ناقصة
خير لانه لو اخذها بكل الثمن لم يكن اخذ كل ذراع بدرهم ولو وجدها زائدة لم تسلم له بغير ثمن ولهذا خير بين ان ياخذ
الزائد بحصته وبين ان يفسخ دفعا للضرر التزام الزائد واورد عليه ينبغي ان ياخذ الزيادة يقتضي فساد العقد في صورة
النقصان عند ابي حنيفة كما هو احد قولي الشافعي للجمع بين الموجود والمعدوم كما اذا اشتري ثوبين هرويين فبان احدهما
مرويا واجيب بان الذرع وان صار اصلا بافراد الثمن هو وصف حقيقة فكان اصلا من وجه دون وجه فمن حيث انه
اصل لا تسلم الزيادة ومن حيث انه وصف لم يفسد العقد فيما اذا وجد ناقصا بخلاف تلك المسألة فان الثوبين
اصل من كل وجه وبهذا الجواب اندفع ما اورد من انه ينبغي ان يكون اصلا وان لم يفرد لكل ذراع لانه لما قابل عشرة
بعشرة مثلا تنقسم الآحاد على الآحاد بسبب المقابلة كانه افراد وحاصل الجواب انه لما اجتمع فيه الاصالة والوصفية
جعلناه اصلا عند الافراد ووصفا عند تركه صريحا عملا بالشبهين كذا في المعراج واورد ايضا على القول باصالته
عند افراده انه لو لزم امتناع دخول الزيادة في العقد كما في الصبرة مع الكم جاز ولزم اخذ الجميع بحكم البيع واجيب عنه بالفرق
بينهما وهو ان الزيادة لو لم تدخل في العقد فسد لانه يصير بعض الثوب وانه لا يجوز بخلاف الصبرة لانها لو لم تدخل لا
لم يفسد العقد كما في الفوائد الظهيرية اطلق في المذروع فشمل الثوب والارض والخشب والدار فلو قال بعتك هذه
الارض على انها الف ذراع بالف فوجدها زائدة او ناقصة فالبيع صحيح وله الزيادة بلا خيار وله الخيار مع النقصان
وان افرد لكل ذراع ثمنا خير في صورة الزيادة وسقط حصة النقصان كذا في البدائع قال وعلى هذا الموزونات
التي في تبعيضها ضرر بان قال بعت منك هذه السبيكة من الذهب على انها مثقال بكذا جاز البيع فان وجدها انقص
فهو كالموزونات وكذا اذا باع مصوغا من نحاس او صفر فهو على التفصيل المذكور لان الوزن في مثله يكون ملحقا
بالصفة لان تبعيضه يوجب تعيب الباقي وهذا يوجب الصفة ولو باع مصوغا من الفضة وزن مائة
دينار ولم يعلم لكل عشرة ثمنا على حدة وتقابضا جاز فان وجده ازيد فالكل للمشتري وان وجده اقل خير وان سمى لكل
عشرة ثمنا على حدة بان قال كل وزن عشرة فان وجده ازيد فان علم قبل التفرق خير ان شاء زاد في الثمن وان شاء ترك وان
بعده بطل بقدر الزيادة وله الخيار فيما بقي لان الشركة فيه عيب وان وجده ناقصا خير قبل التفرق فله الخيار
ان شاء زاد في الثمن قدرها وان شاء ترك وان علم بها بعد التفرق بطل العقد في قدرها وان وجده اقل فله الخيار
ان شاء رضي به واسترد الفضل وان شاء رد الكل سواء سمى لكل وزن درهم او لا لان عقد الاتحاد الجنس لا بد من المساواة

انتهى وفي دعوى البزازية ادعى ذرعا طوله بذرعان خوارزم كذا وشهد بذلك لدا الحضرة الزنجي فذرع فاذا هو زايد او نقص
بطلت الشهادة والدعوى كما اذا خالف سن الدابة الدعوى والشهادة وقولهم الذرع وصف فيلغوا في الحاضر الى في الاثمان
والبيع لا في الدعوى والشهادة فانهما اذا شهدا بوصف فظهر بخلافه لم تقبل وذكر ايضا ادعى حربه مشار اليه وذكر انه
عشرة امنا فاذا هو عشرون او ثمانية تقبل الشهادة والدعوى لان الوزن في المشار اليه لغو انتهى **قوله** وفسد بيع
عشرة اذرع من دار لا اسهم وهذا عند ابي حنيفة وقالا هو جائز كما لو باع عشرة اسهم من دار ومعنى الخلاف في مودى الكل
بعقدها شايع كان باع عشر مائة وبيع الشايع جائز اتفاقا وعنده مؤداه قدر معين والجواب مختلفة الجودة فتقع
المنازعة في تعيين مكان العشرة ففسد البيع فلو اتفقوا على مؤداه لم يختلفوا فهو نظير اختلافهم في نكاح الصابية ثالث
في ترجيح المعنى هو يقول الذراع اسم لما يذرع به فاستعير لما يحله بخلاف عشرة اسهم لان السهم اسم للجزء الشايع فكان المبيع
عشرة اجزاء شايعة من مائة سهم اطلقه فشمل ما اذا بين جملة الذرعان كان يقول من مائة ذراع او لم يبين وبه اندفع قول
الخصاف ان محل الفساد عنده فيما اذا لم يبين جملتها وليس بصحيح فلهذا صور المسئلة في الهداية فيما اذا سمى جملتها لكن اختلف
المشايخ على قولهما فيما اذا لم يسم جملتها والصحيح الجواز عندهما لانها جهالة بايديهما ازالتها وقوله لا اسهم معناه لا يفسد
بيع عشرة اسهم من دار وهو مقيد بما اذا سمى جملتها لان عند عدمها يفسد البيع فجهالة لانه لا يعرف نسبته الى جميع الدار
فلو قال وفسد بيع عشرة اذرع من مائة ذراع من دار لا اسهم فكان اولى بفهم الفساد في الذرعان عند تسمية الكل بالاولى
وفي المعراج قال بعتك ذراعا من هذه الدار ارعين موضعه بان قال من هذا الجانب الا انه لا يمير بعد فالعقد غير نافذ
حتى يجوز ويذرع فان كانت عشرة اذرع صار شريكا بمقدار عشر الدار **وبه قال الشافعي** رضي الله عنه ولو باع سهما
من الدار فله تعيين موضعه ذكر الحلوانى لا يجوز اجماعا وفي نسخة فيه اختلاف المشايخ على قولهما والاصح انه يجوز كذا في
المغني انتهى وفي الخانية ولو اشترى عشرة اجربة من مائة جريب من هذه الارض وعشرة اذرع من مائة ذراع من هذه الدار
لا يجوز في قول ابي حنيفة **قوله** ومن اشترى عدلا على انه عشرة اثواب فنقص او زاد فسد لجهالة المبيع في الزيادة وجهالة
الثمن في النقصان لاحتياجه الى اسقاط ثمن المعدوم والمراد من هذه المسئلة انه اشترى عددا من قيمي ثيابا او غنما كما في الجوهرة
وقدمنا انه لو اشترى ارضا على ان فيها كذا نخلا مثمرا فوجد فيها نخلة لا تثمر فسد وفي المغرب عدل الشيء مثله من جنسه وفي
المقدار ايضا ومنه عدل الحمل وعدله بالفتح مثله من خلاف جنسه وفي الخانية لو اشترى غنما او عدلا زطيا واستثنى او ثوبا
بغير عينه لا يجوز ولو استثنى واحدا بعينه جاز انتهى وفيها احد الشريكين في الدار اذا باع بيتا معينا من الجملة لا يجوز كبيع
نصف بيت معين شايعا وكذا لو باع من الاغنام المشتركة او الثياب المشتركة نصف واحد معين وكذا لو كان عدد الاثواب
المبيعة عنده زيادة بينهما ارض ونخل فباع احدهما قطعة معينة من رجل قبل القسمة ولو اختلفا في عدد الثياب المبيعة
عند زيادة تحالفا كما في الظهيرية **قوله** ولو بين ثمن كل ثوب ونقص صح بقدره وخير وان زاد فسد لانه اذا قال كل
ثوب بكذا فلا جهالة مع النقصان ولكن للمشتري الخيار لتفرق الصفقة عليه ولم يجز في الزيادة لان جهالة المبيع لا ترتفع
به لوقوع المنازعة في تعيين العشرة المبيعة من الاحد عشر وقيد عند ابي حنيفة لا يجوز في فصل النقصان ايضا وليس
بصحيح بخلاف ما اذا اشترى ثوبين على انهما مرويان فاذا احدهما مروي حيث لا يجوز فيهما وان بين ثمن كل واحد لانه جعل القبول
في المروي شرطا في العقد في الهروي وهو شرط فاسد ولا قبول شرط في المعدوم فافترقا وفي البزازية اشترى عدلا انه
كذا فوجده ازيد والبايع غايب يعزل الزايد ويستعمل الباقي لانه ملكه انتهى وكانه استحسان والا فالبيع فاسد لجهالة
المزيد وقد صرح في الخانية والقنية بان محمدا قال فيه استحسن ان يعزل ثوبا من ذلك ويستعمل البقية وفيها مسئلة اشترى
شيئا فوجده ازيد فدفع الزيادة الى البايع فالباقي حلال له في المثليات وفي ذوات القيم لا يحل له حتى يشتري منه الباقي
الا اذا كانت تلك الزيادة مما لا يجري فيها التضعيف حينئذ بعده انتهى وهو يقتضي عدم الحل عند غيبة البايع بالاولى
فهو معارض للنقل الاخر في الباقي **قوله** ومن اشترى ثوبا على انه عشرة اذرع كل ذراع بدرهم اخذه بعشرة في عشرة ونصف
بلا خيار وبتسعة في تسعة ونصف بخيار عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ياخذه في الوجه الاول باحد عشر ان شاء
وفي الثاني بعشرة وقال محمد في الاول ياخذه بعشرة ونصف ان شاء وفي الثاني بتسعة ونصف ويخير لان من ضرورة
مقابلة الذراع بالدرهم مقابلة نصفه بنصفه فيجري عليه ولابي يوسف انه لما افرد كل ذراع ببدله نزل كل ذراع منزلة ثوب على
حدة وقد انتقص ولابي حنيفة ان الذراع وصف في الاصل وانما اخذ حكم المقدار بالشرط وهو مقيد بالذراع فعند
عدمه عاد الحكم الى الاصل وقيل في الكرباس الذي لا يتفاوت جوانبه لا يطيب للمشتري ما زاد على المشروط لانه بمنزلة الموزون

حيث لا يضره الفصل وعلى هذا قالوا يجوز بيع ذراع منه كذا في الهداية وفي الذخيرة قول ابي حنيفة اصح ومن المشايخ
من اختار قول محمد وهو اعدل الاقوال كما لا يخفى والكرباس بكسر الكاف فارسي معرب والجمع الكرابيس ومنه لبس الثياب ومنه
سمي الامام الناصح بالكرابيسي صاحب الفروق

فصل

يدخل البنا والمفاتيح في بيع الدار لان الاصل ان ما كان في الدار من البنا او متصلا بالبنا تبعا لها فهو داخل في بيعها فيدخل
المتصل والسلم والدرج المتصلة والحجر الاسفل من الرحا وكذا الاعلى استحسانا اذا كانت مركبة في الدار لا المنقولة وفي
الخانية لو اشترى بيتا للرحا بكل حق هو له او بكل قليل وكثير هو فيه ذكر محمد في الشروط ان له الاعلى والاسفل وكذا
لو كان فيه قدر نحاس موصولا بالارض وقيل الاعلى لا يدخل وفي الظهيرية ان كان المبيع دارا فرحى الابل للبايع وان كان
ضيعة كان الرحى للمشتري لان ذلك بعد من توابع الضيعة انتهى وذكر قبله ان رحى الابل والابها للبايع ولو ذكر الحقوق
واما رحى الما فللمشتري اذا باعها بحقوقها ويدخل البير الحاسة في الدار وبكرتها التي عليها لا الدلو والحبل الا اذا قال بمرافقها
واما البكرة فداخلة مطلقا لانها مركبة بالبير ولو باع نصفه مملوكا من شريكه او من غيره يدخل نصف الباب كذا في القنية
ويدخل الباب المركب لا الموضوع فلو اختلفا في باب الدار فادعاه كل منهما فان كان مركبا متصلا بالبنا فالقول للمشتري
سوا كانت الدار في يده او في يد البايع فان كان مقلوعا فان كانت في يد البايع فالقول له والا فللمشتري لانه كالمتاع الموضوع
فيها فالقول فيها لذي اليد كذا في الخانية بخلاف البكرة في الحمام لاتصالها كذا في المحيط ويدخل ما فيها من البستان ولو كبر
الا الخارج عنها ولو كان له باب ويدخل الارض التي تحت الحائط فيما اذا اشتراها كالاشابين ويدخل القدور في بيع الحمام
دون القصاع وان ذكر المرافق بخلاف قدر الصباغ والقصار واجانة الغسال وخابية الزيات وحباب هم ودنانهم ولو
كانت مدفونة كالصندوق والمثبت في البنا وجذع القصار الذي يدق عليه لا يدخل في بيع الارض وان قال بحقوقها
كالسلم المتصل في عرفهم وفي عرف القاهرة ينبغي دخوله مطلقا لان بيوتهم طبقات لا ينتفع بها بدونها ولا يرد عدم دخول
الطريق مع انه لا انتفاع الا به لانه يملك رقبتها فقد يصدق بمنفعة الجوانب ولهذا دخل في الاجارة بلا ذكر كما سياتي ولو اراد
بالمفاتيح الاغلاق تبعا للغلق فان المفتاح تبع للغلق وهو لا يدخل الا اذا كان مركبا كالضبة والكيلون والا فلا كالقفل
ومفتاحه كالثوب والموضوع فيها سوا ذكر الحقوق او لا وسوا كان الباب مغلقا او لا وسوا كان المبيع حانوتا او بيتا
او دارا كما في الخانية وفي المحيط ومعلاة السواقي وهي التي يقلى فيها السويق اذا كانت من حديد او من نحاس فهي للبايع وان
كانت في البنا لانها جعلت في البنا للعمل فلم تكن من جملة البنا وان كانت من خزف فللمشتري انتهى وفي الخانية يدخل كور الحداد
في بيع حانوته وان لم يدخل المرافق وكور الصايغ لا يدخل وقد ذكر المرافق لا يدخل وانه ذكر المرافق لان الاول مركب متصل والثاني
منفصل ولا يدخل زق الحداد الذي ينفخ فيه انتهى قال الحسن بن زياد اذا باع بكل قليل وكثير هو فيها ولم يقل منها يدخل فيه
البيع العبيد والجواري وما كان فيها من الحيوانات ولا يدخل فيه الاحرار وقال لم يدخل فيه الاحرار ايضا ويفسد البيع
ولو قال منها لا يدخل **وفي رواية هشام** لا يدخل شي من ذلك انتهى وفي القنية لو اشترى دارا فذهب بناوها لم يسقط
شي من الثمن وان استحق احد الدار بالحصة فمنهم من سوى بينهما بخلاف صوف الشاة لا ياخذ قسطا من الثمن الا بالتسمية
او للبنا او للشجر مما قال والشجر في بيع الارض بلا ذكر لكونه متصلا بها للقرار فيدخل تبعا اطلقه فشمل المثمرة وغير المثمرة
والصغيرة والكبيرة الا اليابسة فانها على شرف القطع فهي كالحطب الموضوع كذا في فتح القدير وقيدها بكونها متصلة
للقرار لانه لو كان فيها اشجار صغار تحول في فصل الربيع وتباع فانها ان كانت تقطع من اصلها فتدخل في البيع وان كانت
تقلع من وجه الارض فهي للبايع الا بالشرط كذا في الخانية وفي الظهيرية باع ارضا فيها قطن لم يدخل الثمر واما
اصله فمنهم من قال لا يدخل وهو الصحيح ومنهم من قال يدخل وشجرة الباذنجان لا تدخل في بيع الارض فهي للبايع الا
بالشرط كذا في الخانية من غير ذكر خلاف وكذا الحاكم السمرقندي والكراث بمنزلة ذكر الخصاف في الحطب والقصب والطرفا
وانواع الخشب انها للبايع انتهى وفيها اذا اشترى شجرة للقلع فانه يؤمر بقلعها بعروقها وليس له حفر الارض الى انتهاء
العروق بل يقلعها على العادة الا ان شرط للبايع القطع على وجه الارض ويكون بالقلع من الاصل لان قطعها
مضرة على البايع كما اذا كانت بقرب حائط او بير فانه يقلعها على وجه الارض بان قطعها او قلعها فنبتت مكانها اخرى
فالنابت للبايع الا اذا قطع من اعلاها فهو للمشتري كذا في السراج الوهاج وكذا اذا اشترى نخلة ولم يبين انه اشتراها للقلع
او القرار قال ابو يوسف لا يملك ارضها وادخل محمد ما تحتها وهو المختار وان اشتراها للقلع لا تدخل الارض اتفاقا
وان اشتراها للقرار تدخل اتفاقا كما في شرح المجمع وفي الظهيرية وفي الاقرار تدخل فتجوز شراء الشجرة بشرط القطع فلما

شراؤها بشرط القلع فيه اختلاف والصحيح الجواز واذا باع نصيبا له من شجرة بغير اذن الشريك بغير ارض فان كانت الاشجار
قد بلغت اوان قلعها فالبيع جائز والا لم يجز وان اشتريا ارضا فيها نخل على ان لاحدهما الارض وللآخر النخل فلصاحب
النخل ان يقلعه فان كان في قلعه ضرر فهو بينهما انتهى ولو اشترى نخلة في ارض انسان ولها طريق ولم يبينه فالشراء جائز
ويأخذ الى النخلة طريقا من اي النواحي شاء لانه لا يتفاوت حتى لو كان متفاوتا بطل البيع ويدخل العذار في بيع القرية والكرم
في بيع الحيز والحبل المشدود في عنق الحمار والبردعة والاكاف يدخلان من غير شرط سواء كان موكفا او لا وهو الظاهر
كما في الخانية وفي الظهيرية وفصيل الناقة وفلو الرمكة وجحش الاتان والعجل للبقرة والحمل للشاة ان ذهب به مع الام
الى موضع البيع دخل فيه للعرف والا فلا وفرق في الظهيرية فقال ان العجل يدخل والجحش لا لان البقرة لا ينتفع بها الا بالعجل
ولا كذلك الاتان انتهى وفي القنية يدخل الولد الموضوع في الكل دون العظيم ولو باع عبدا وله مال ان لم يذكره في
البيع فهو للبائع لانه كسب عبده وان باعه مع ماله بكذا ولم يبين المال فسد البيع وكذا لو سماه وهو دين على الناس او بعضه
وان كان عينا جاز ان لم يكن من الاثمان وان كان الثمن من جنس مال العبد بان كان الثمن دراهم ومال العبد دراهم فان الثمن اكثر
جاز وان كان مثله او اقل لا يجوز لانه بيع العبد بلا ثمن وان كان منها ولم يكن من جنسه بان كان دراهم ومال العبد دنانير
او على العكس جاز اذا تقابضا في المجلس وكذا لو قبض مال العبد ونقد حصته من الثمن وان افترقا قبل القبض بطل العقد
في مال العبد ولو اشترى سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فان كانت في الصدف فهي للمشتري والا فان كان البائع اصطاد السمكة
يردها المشتري على البائع ويكون عند البائع بمنزلة اللقطة يعرفها سنة ثم يتصدق بها وان اشترى دجاجة فوجد في بطنها
سمكة فهي للمشتري كذا في الخانية ولو اشترى دارا فوجد في بعض جدرها مالا فان قال البائع هو لي كان له ويرد عليه لانها
وصلت الى المشتري منه وان قال ليس لي كان كاللقطة كذا في الظهيرية وقيد في البزازية كونه للبائع بحلفه ولو باع عبدا او
جارية كان على البائع من الكسوة ما يواري عورته فان بعث ثم رد الجارية في ثياب مثلها دخلت في البيع وللبائع ان يمسك
تلك الثياب ويدفع غيرها من ثياب مثلها يستحق ذلك على البائع بحق ولا يرد عليه الثوب ولو هلكت الثياب عند المشتري
او تعيبت ثم رد الجارية بعيبه ردها بجميع الثمن وذكر الشارح انه لو وجد بالجارية عيبا كان له ان يردها بدون تلك الثياب
انتهى اي اذا هلكت واما مع قيامها فلا بد من ردها وان كانت تبعا والا لزم حصولها للمشتري من غير مقابل وهو لا يجوز ولو
باع جارية وعليها قلب فضة وقرطان ولم يشترط ذلك والبائع ينكر قال لا يدخل شيء من الحلي في البيع وان سلم البائع الحلي
لها فهي لها وان سكت عن حليها وهو يراها فهو بمنزلة التسليم انتهى وفي الكافي رجل له ارض بيضاء ولآخر فيها نخل فباعاها
الارض باذن الآخر بالف وقيمة كل واحد خمسمائة فالثمن بينهما نصفان فان هلك النخل قبل القبض بآفة سماوية خير المشتري
بين الترك واخذ الارض بكل الثمن لان النخل كالصوف والثمن بمقابلة الاصل لا الوصف فلهذا لا يسقط شيء من الثمن انتهى
وبه علم ان كل شيء دخل تبعا لا يقابله شيء كما في ثياب العبد ثم اعلم ان مسألة الكافي مقيدة بما اذا لم يفصل ثمن كل اما
اذا فصل ثمن كل او اذا فصل بان عين البائع ثمن الارض على حدة وثمن النخل على حدة سقط قسط النخل بهلاكها كما صرح به
في تلخيص الجامع في باب الثمن حصار له وكان لهما وقال في آخره لهذا لو باع حاملا حملها للغير فولدت فالثمن لهما ان عاش الولد
وماتت الام او ماتت قبل القبض انتهى وفي العمدة اشترى ارضا فيها بقول او حطب فهو ما حين فهي للبائع الا ان يشترط
والشجر يدخل في بيع الارض بلا ذكر وكذا كل ما له ساق والآس والزعفران للبائع لانه بمنزلة الثمر وانه يقطع انتهى وسيأتي
في باب الحقوق دخول العلو في الدار والمنزل والبيت وفي الظهيرية لو باع منزلا داره على ان له حق قرار العلو عليه جاز
واما الطريق فلا يدخل بلا ذكر فان قال بحقوقها ومرافقها او قال بكل قليل وكثير له فيها وخارج عنها كان له الطريق
بالدار والصلح عليها والوصية بها كالبيع كذا في الظهيرية والقسمة والرهن والوقف والصدقة كالاجارة كذا في المحيط
وفي المجتبى والحق في العادة يذكر فيما هو تبع للمبيع ولا بد للمبيع منه ولا يقصد اليه الا لاجله كالشرب والطريق ومسيل
الماء والمرافق ما يرتفق به وتختص بما هو من التوابع كالشرب والحشيش وقوله كل قليل وكثير مبالغة في حق البائع في البيع
وفيما هو متصل به انتهى وظاهر ما في المجتبى ان ذكر الحقوق والمرافق كاف ولا يحتاج الى الجمع بينهما لادخال الطريق
وفوقهما ومنها تفسير لقولهم فيها كذا في المحيط فاحدهما يغني عن الآخر ايضا وفي الخانية اشترى ارضا بشربها جاز البيع
وان لم يبين مقدار الشرب لان الشرب تبع للارض فاذا كانت الارض معلومة فجهالة التبع لا يمنع الجواز انتهى وفي القنية
اشترى كرما تدخل الوسايل المشدودة على الاوتاد المضروبة في الارض وكذا عمد المدارس المدفونة اصولها في الارض
من غير ذكر ولو باع ارضا فيها تراب منقول من ارض اخرى لا يدخل في البيع الا اذا كانت مجموعة شبه التل ولو باع ارضا

فيها مقابر صح البيع بغادر المقابر اشارا الى انه لا تدخل ارض القبر في البيع ومطرح الحصاد ليس من مرافق الارض فلا تدخل
في البيع بلا ذكر المرافق انتهى وفي المجتبى قال ابو حنيفة باع دارا بمبانيها لم يصح كمن جمع بين حر وعبد في بيعها بحقوقها تدخل
الحقوق وفيما لبيع لا ما قبله وفي الطريق الاعظم او في سكة غير نافذة يدخل في البيع بلا تنصيص ولا توبة وانما الكلام
في الطريق الخاص في ملك انسان فان كان يلي الطريق الاعظم فتح له بابا اليه والا استاجر الطريق او اشتراه وفي البزازية
اشترى اشجار القطع فلم يقطع حتى جاء الصيف فان ضر القطع بالارض واصول الشجر يعطي البائع للمشتري قيمة شجر قائم حينا
وقال الصدر قيمة مقطوع فان لم يضر بواحد قطع وان اشترى الشجر مطلقا له القطع من الاصل فلو ادعى البائع على المشتري
كثر اغصان الاشجار وقال المشتري ما تعديت ولكن ما كان بدونه يرجع فيه الى اهل العلم به ان قالوا انه مما يكون الشجر عنه
ضمن النقصان وان قالوا مما لا يمكن لا يضمن شيئا وقد جعل الاقتاب في بيع الجمال ولو وجد في بطن السمكة سمكة اخرى
كانت للمشتري وكذا الصيد الموجود في بطنها لا الحشيش في البحر هو طعامها وكذا كل ما كان غذاء للسمكة وفي الصحاح مرافق
الدار مصاب الماء ونحوها والمرفق من الامر ما ارتفقت وانتفعت به انتهى وفي المصباح واما مرفق الدار كالمطبخ والكنيف
ونحوه بكسر الميم وفتح الفاء لا غير على التشبيه باسم الآلة وجمعه مرافق انتهى والكور للحداد المبني من الطين كور وفي القاموس
اكاف الحمار ككتاب وغراب ووكافه برذعته والاكاف صانعه واكف الحمار ايكافا واكفه تاكيفا شده عليه واكف
الاكاف اتخذه انتهى فهو صريح في ان الاكاف البردعة وظاهر قولنا لعقبها انها غيره للعطف ولكن قال في القاموس
في باب العين البردعة الحلس تحت الرحل وبلا لام وقد تنقط داله انتهى فعلى هذا الاكاف الرحل والبردعة ما تحته وكذا
في العرف الاكاف خشب تحت البردعة وقوله بلا ذكر تعلق بالمسئلتين وفي الخانية رجل امر غيره ببيع ارض فيها اشجار
فباع الوكيل الارض باشجارها فقال الموكل ما امرته ببيع الاشجار قال الفضلي القول للموكل فيها امرو المشتري باخذ
الارض بحصتها من الثمن ان شاء وكذا لو كان مكان الاشجار بناء انتهى وفيها اشترى كرما فيها اشجار الفرصاد وشجر الورد
وعلى شجر الفرصاد توت واوراق وعلى شجر الورد قال ابكل حو هو له لا يدخل التوت واوراق الفرصاد في البيع وكذلك
الورد لانه بمنزلة الثمر انتهى **قوله** ولا يدخل الزرع في بيع الارض بلا تسمية لانه متصل بالارض للفصل فشابه
الذي هو فيها ولا يرد حمل المبيع لان المراد فصل الآدمي والحمل بفصل الله تعالى ولانه كالجزء للمجانسة بخلاف الزرع اطلقه
فشمل ما اذا نبت او لا واختاره في الهداية وصحح في التجنيس بان الصواب الدخول كما نص عليه القدوري والاسبيجابي
وفصل في الذخيرة في غير النابت بين ما اذا لم يعفن والا فان عفن فهو للمشتري لان العفن لا يجوز بيعه على الانفراد فصار
كجزء من اجزاء الارض وفي المصباح عفن الشيء عفنا من باب تعب فسد من ندوة اصابته فهو يتمزق عند مسه وعفن اللحم
تغيرت ريحه انتهى وفي الخانية وانما تعرف قيمته بان تقوم الارض مبذورة اكثر من قيمتها غير مبذورة علم انه صار
متقوما انتهى وفي فتح القدير كان المناسب ان تقوم الارض بلا زرع وبه فان زاد فالزائد قيمته وانما تقومها مبذورة
وغير مبذورة فانما يناسب من يقول اما البذر يدخل ويكون للمشتري معللا بانه يجوز بيعه وحده لانه ليس له قيمة
قال في الهداية وكان هذا بناء على جواز بيعه قبل ان تناله المشافر والمناجل انتهى يعني من قال لا يجوز بيعه قال يدخل
ومن قال يجوز بيعه قال لا يدخل ولا يخفى ان كلا من الاختلافين مبني على سقوط تقومه وعدمه فان القول بعدم جواز
بيعه وبعدم دخوله في البيع كلاهما مبني على سقوط تقومه والاوجه جواز بيعه على حاله كما يجوز بيع الجحش كالولد
رجاء انه ينتفع به الثاني في الحال انتهى وشفر البعير شعره والجمع اشفار والمنجل ما يحصد به الزرع والحمل كذا في النهاية
وعلى هذا الخلاف الثمر الذي لا قيمة له وقيل يحكم الثمن في الكل فان كان يشمل الارض والزرع والثمر يدخل تبعا والا فلا كذا
في المجتبى **فائدة** في المصباح الشفة لا تكون الا من انسان والمشفر من ذي الخف والجحفلة من ذي الحافر والمقمة من ذي الظلف
والخطم والخرطوم من السباع والمنسر بفتح الميم وكسرها والسين مفتوحة فيهما من ذي الجناح غير الصائد والمنقار
من غير الصائد والفنطيسة من الخنزير انتهى وصحح في السراج الوهاج عدم الدخول في البيع الا بالقيمة وصحح جواز البيع
وهو من باب التلفيق لما قدمنا ان القائل بعدم الدخول قائل بعدم الجواز وعكسه فيهما وصحح في المحيط دخول الزرع قبل
النبات لانه صار تبعا للارض فالحاصل ان الصحيح عدم الدخول ولو لم يكن له قيمة الا فليتبع النبات فالصواب دخول ما لا
قيمة له فاختلف الترجيح فيما لا قيمة له وعلى هذا الاختلاف الثمر الذي لا قيمة له وقيل يحكم الثمن في الكل فان كان يشمل الارض والزرع
فالثمر يدخل تبعا والا فلا كذا في المجتبى قيد بالبيع لانه يدخل في رهن الارض بلا ذكر كالشجر لانه لا يصح بدونه فيدخل
في رهن الارض تبعا كذا في الخانية واما في الوقف فقال في الاسعاف فيدخل البناء والشجر في وقف الارض تبعا ولا يدخل

الزرع النابت فيها حنطة كانت او شعيرا او غيره وكذلك البقر والاساس والرياحين والخلاف والطرفا وما في الجمر من حطب
ولو ذكر حقوقها تدخل الثمرة القائمة في الوقف الحاجة واما في الاقرار ففي البزازية اقر بارض عليها زرع او شجر يدخل في
الاقرار ولو برهن قبل القضا او بعده ان الزرع له صدق المقر في الزرع ولا يصدق في الشجر انتهى واما في الهبة ففي
الخانية لا تدخل الحلي والثياب في هبة الجارية واما في الاقالة فلا يدخل الزرع كذا في القنية ولا يدخل العلو والسلم
والسلالم للغرفة لانها بمنزلة المتاع الا اذا قال بما رافقه فالعلو يدخل والزرع يدخل فيها وفي الخانية ارض فيها زرع فباع
الارض بدون الزرع او الزرع بدون الارض جاز وان باع صاحب الارض وكذا لو باع نصف الارض بدون الزرع
بينه وبين الاكار فبيع الاكار نصيبه من صاحب الارض جاز وان باع صاحب الارض نصيبه من الاكار لا يجوز هذا اذا كان
البذر من قبل صاحب الارض فان كان من قبل الاكار ينبغي ان يجوز ولو باع نصف الارض مع نصف الزرع جاز انتهى وفي
الخانية باع ارضا فيها رطبة او زعفران او خلاف يقلع في كل ثلاث سنين او رياحين او بقول ولم يذكر في البيع ما فيها قال
الفضلي ما على وجه الارض يكون بمنزلة الثمر لا يدخل في البيع من غير شرط واما لو كان من اصولها في الارض يدخل
واختلفوا في قوائم الخلاف قال بعضهم تدخل لانها شجر والمختار انها لا تدخل لانها تعد من الثمر وان كان في الارض شجر القطن
فبيعها الارض لا يدخل ما فيها من القطن واختلفوا في اصل القطن وهو الشجر والصحيح انه لا يدخل وان كان في الارض كراث
فبيعها الارض فلما ما كان على ظاهر الارض لا يدخل واختلفوا فيما كان مغيبا والصحيح الدخول **قوله** ولا يدخل الثمر
في بيع الشجر الا بشرط اي ولا يدخل الا بشرط دخوله في البيع مطلقا سواء بيع الشجر مع الارض او وحده كان له قيمة او لا وفيه
الاختلاف والراجح من القولين اي الزرع والثمر وصحح في الهداية هنا اطلاق عدم الدخول ويكون للبائع في الحالين لان بيعه
يجوز في اصح الروايتين فلا يدخل في بيع الشجر من غير ذكر **فان قلت** الكتاب يغني عن الاختصار وكان يمكنه ان يقول ولا يدخل
الزرع والثمر في البيع بلا شرط فلم افرد كل واحد **قلت** لاختلاف المبيع فالمبيع في الاولى الارض فلا يدخل الزرع تبعا وفي الثانية
النخل والشجر وكما يدخل الثمر تبعا والثمرة تجمع على ثمار وتجمع ثمر وثمرات والثمر هو الحمل الذي تخرجه الشجرة اكل او لا فيقال ثمر
الاراك وثمر العوسج وثمر العنب وقيل ما ينبع فيه ليس له ثمرة كذا في المصباح واطلق الشجر فشمل المؤبرة وغير المؤبرة وعند الائمة
الثلاثة ان لم تكن ابرت فهي للمشتري والتابير التلقيح وهو ان يشق الكم ويذر فيها من طلع الفحل فانه يصلح ثم اناثا النخل لحديث
الكتب الستة مرفوعا من باع نخلا مؤبرا فالثمر للبائع الا ان يشترط المبتاع **واستدل** الامام محمد بن الحسن على الاطلاق بحديث
من اشترى ارضا فيها نخل فالثمرة للبائع الا ان يشترط المبتاع من غير فصل بين المؤبرة وغيرها **واجابوا** عن الاول بان
حاصله استدلال بمفهوم الصفة فمن قال به يلزمه واهل المذهب يحققون بحثه وما قيل ان في مفهوم تخصيص الشي بالذكر
فلا يدل على نفي الحكم عما عداه انما يلزمهم لو كان نفيا فيكون مفهوم لقب لكنه صفة وهو حجة عندهم وفي فتح القدير ولو صح حديث
محمد فهم يحملون المطلق على المقيد وعلى اصول المذهب ايضا يجب لانه في حادثة واحدة في حكم واحد والذي يلزمهم من
الوجه القياس على المفهوم اذا تعارضا وحينئذ يجب حمل الابر على الاثمار لانهم لا يؤخرونه عنه فكان الابار علامة
الاثمار فعلق به الحكم بقوله نخلا مؤبرا يعني نخلا مثمرا وما نقله عن ابن ابي ليلى من ان الثمر مطلقا للمشتري بعيد اذ
يضاد الاحاديث المشهورة انتهى وظاهره ان عنده ترددا في صحة حديث محمد وقد اخذه من قول الزيلعي المخرج لاحاديث
الهداية انه غريب بهذا اللفظ والمنقول في الاصول حتى في تحرير المعرض ان المجتهد اذا استدل بحديث كان تصحيحا
فلا يحتاج الى تتبع بعده ومحمد رحمه الله امام مجتهد وناقل ادلة الامام الاعظم فاستدلاله به تصحيح وقوله وعلى اصول
المذهب يجب قلنا ضعيفا وان كان مذكورا في بعض كتب الاصول لما في النهاية من كفارة الظهار بان الاصح انه لا يجوز
حمل المطلق على المقيد عندنا لا في حادثة ولا حادثتين حتى جوز ابو حنيفة التيمم بجميع اجزاء الارض عملا بقوله عليه
السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا ولم يحمل هذا المطلق على المقيد وهو قوله عليه السلام التراب طهور
المسلم الحاجز ما فيها **فان قلت** ذكر في الزرع الاباء لتسمية وذكر في الثمر الا بالشرط فهل للمغايرة نكتة **قلت** لا فرق
بينهما من جهة الحكم وانما غاير بينهما ليفيد انه لا فرق بين ان يسمي الزرع والثمر بان يقول بعتك الارض وزرعها او نخلها او
او بزرعها او الشجر وثمره او معه او به او يخرجه مخرج الشرط **فيقول** بعتك الارض على ان يكون زرعها لك وبعتك الشجر
على ان يكون الثمر لك ولم يذكر المصنف مسئلة الحقوق والمرافق وكل قليل وكثير هو فيها او منها وقد ذكرها في الهداية
وفي المعراج وحاصله ان الالفاظ ثلاثة احدها ان باع ارضا مطلقا من غير ذكر شيء منها والثاني ان باع ارضا
بكل قليل وكثير مع ذكر الحقوق والمرافق ففي هذين الوجهين لا يدخل الزرع والثمر والثالث ان باع ارضا بكل قليل

وكثير

وكثير منها او فيها بدون ذكر الحقوق والمرافق فيدخلان فيه انتهى وقدمنا حكم الطريق والمسيل والشرب من [illegible] يدخلان
في بيع الارض ان ذكر الحقوق والمرافق مقتصرا وان زاد بكل قليل وكثير لم يدخلا فيها على عكس الزرع والثمار وفي المعراج
قوله بكل قليل وكثير يذكر على وجه المبالغة في اسقاط حق البائع عن المبيع اما الثمر المجذوذ والزرع المحصود فيهما
فلا يدخلان الا بالتنصيص وفي الخانية ولو اشترى ارضا فيها اشجار فيها ثمار وقال في البيع بثمارها فاكل البائع الثمار
سقطت حصته من الثمن وهل يخير المشتري في اخذ الباقي ذكر في البيوع انه يخير في قول ابي حنيفة ان شاء اخذ الباقي
بما بقي من الثمن وان شاء ترك وذكر في بعض الكتب انه لا يخير في قول ابي حنيفة كما لو اشترى شاة بعشرة فولدت عند البائع
ولدا قيمته خمسة فاكله البائع قال ابو حنيفة تلزمه الشاة بخمسة ولا خيار له والصحيح انه يخير في مسئلة الثمار
لان الثمر صار مبيعا مقصودا فاذا اكل البائع تفرقت الصفقة عليه فيخير انتهى وفي القنية اشترى ارضا مع الزرع
وادرك الزرع في يده ثم تقايلا لا تجوز الاقالة لان العقد انما ورد على القصيل دون الحنطة ولو حصد المشتري الزرع
ثم تقايلا صحت الاقالة في حصتها من الثمن ولو اشترى ارضا فيها اشجار فقطعها ثم تقايلا صحت الاقالة بجميع الثمن ولا
شيء للبائع من قيمة الاشجار للمشتري هذا اذا علم البائع بقطع الاشجار واذا لم يعلم به وقت الاقالة يخير ان شاء اخذها
بجميع الثمن وان شاء ترك انتهى **قوله** ويقال للبائع اقطعها وسلم المبيع اي في الصورتين والمراد بالمبيع الارض
والشجر وقيده في الخانية بان ينقد الثمن اليه لان ملك المشتري مشغول بملك البائع فكان عليه تفريغه وتسليمه
كما اذا كان فيها متاع قيد بالبيع لان المدة اذا انقضت في الاجارة وفي الارض زرع كان المستاجر لا يؤمر بقلع زرعه
وانما يبقى باجر المثل الى انتهائه لانها للانتفاع وذلك بالترك دون القلع بخلاف الشراء لانه لملك الرقبة فلا بد
فيه امكان الانتفاع ولا التسليم وان وجب عليه فارغة لكن تسليم المعوض تسليم العوض فافترقا فلا يقاس البيع
على الاجارة كما هو مذهب الثلاثة وفي الاختيار لو باع قطنا في فراش فعلى البائع نفسه لان عليه تسليمه اما جداد
الثمرة وقطع الرطبة وقطع الجزر والبصل وامثاله على المشتري لانه تعلم في قلعه وللعرف انتهى وفي القنية اشترى
ثمار الكرم والاشجار وهي عليها ثم تسليمها بالتخلية وان كانت متصلة بملك البائع كالمتاع بخلاف الهبة ولو باع قطنا
في فراش فعلى البائع او حنطة في سنبل وسلم كذلك لم يصح اذا لم يمكن القبض الا بالفتق والدق ويصح تسليم دار فيها
متاع لغير المشتري وارض فيها اشجار لغيره بحكم الشراء لا بحكم الهبة انتهى وفيها وان اشترى الزرع في الارض فاحترق
احدها بحصتها ان شاء انتهى وفي الولوالجية رجل باع من اخر شجرا وعليه ثمر فقد ادرك ولم يدرك جاز وعلى البائع قطع
الثمر من ساعته لان المشتري يملك الشجر فيجبر البائع على تسليمه فارغا وكذلك لو اوصى بنخل لرجل وعليه بسر اجبر الورثة
على قطع البسر وهو المختار من الرواية رجل باع عنبا جزافا فعلى المشتري قطعه وكذا كل ما باعه جزافا مثل الثوم في
الارض والجزر والبصل اذا خلى بينه وبين المشتري لان القطع لو وجب على البائع انما يجب اذا وجب عليه الكيل والوزن
ولم يجب عليه الكيل والوزن لانه لم يبع مكايلة ولا موازنة وسياتي تمامه اخر الباب **قوله** ومن باع ثمرة بدا صلاحها
او لا صح اي ظهر صلاحها او لا انما صح مطلقا لانه مال متقوم اما بكونه منتفعا به في الحال او في المال وقيل لا يجوز قبل
بدو الصلاح والاول اصح وقوله ثمرة اي ظاهرة قيدنا به لان بيعها قبل الظهور لا يصح اتفاقا وقبل بدو الصلاح
بشرط القطع في المنتفع به صحيح اتفاقا وبعده ما تناهى صحيح اتفاقا كذا اذا اطلق واما بشرط الترك ففيه اختلاف
سياتي فصار محل الخلاف البيع بعد الظهور قبل بدو الصلاح مطلقا لا بشرط القطع ولا بشرط الترك فعند الائمة
الثلاثة لا يجوز وعندنا يجوز ولكن اختلفوا فيما اذا كان غير منتفع به الان اصلا اكلا وعلفا للدواب فقيل بعدم
الجواز ونسبه قاضي خان لعامة مشايخنا والصحيح الجواز كما قدمناه وقد اشار اليه محمد في كتاب الزكاة فانه قال
لو باع الثمار في اول ما قطع وتركها باذن البائع حتى ادرك فالعشر على المشتري فلو لم يكن جائزا لم يوجب العشر على
المشتري وصحة البيع على هذا التقدير بناء على التعويل على اذن البائع على ما ذكرنا من قريب والا فلا انتفاع به مطلقا
فلا يجوز بيعه **والحيلة** في جوازه باتفاق المشايخ ان يبيع الكمثرى اول ما تخرج به مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا
للاوراق كانه ورق كله وان كانت بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذهب اذا باع بشرط
القطع او مطلقا ويجب قطعه على المشتري واستدل اصحابنا بما استدل به محمد بقوله بعمومه شامل لما قبل
بدو الصلاح والائمة الثلاثة بما في الصحيحين عن انس انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها
وعن بيع النخل حتى تزهو فقال او تصفر واجاب عنه الامام الحلواني كما في الخانية انه محمول على ما قبل الظهور

وغيره على ما اذا كان بشرط الترك فانهم تركوا ظاهره فاجازوا البيع قبل بدو الصلاح بشرط القطع وهي معارضة
صريحة لمنطوقه فقد اتفقا على انه متروك الظاهر وهو لا يحل ان لم يكن لموجب ونحو عندهم تعليله صلى الله عليه وسلم
بقوله ارايت ان منع الله الثمرة فبم يستحل احدكم مال اخيه فانه يستلزم ان معناه نهى عن بيعها مدركة قبل الادراك لان
العادة ان الناس يبيعون الثمار قبل ان تقطع فنهى عن هذا البيع قبل ان توجد الصفة المذكورة فصار محل النهي بيع الثمر
وقبل بدو الصلاح بشرط الترك الى ان يبدو الصلاح والبيع بشرط القطع لا يتوهم فيه ذلك فلم يكن تناولا للنهي واذا
صار محله فبيعها بشرط تركها الى ان يصلح فقد قضينا عهدة هذا النهي فانا قد قلنا بفساد هذا البيع فبقي بيعها مطلقا
غير متناول للنهي بوجه من الوجوه الخارج ما حققه في فتح القدير وحكمه في المعراج على السلم وظهور الصلاح عندنا
ان يامن العاهة والفساد وعند الشافعي ظهور النضج وبدو الحلاوة ولو اشتراها مطلقا فاثمرت ثمرا اخر قبل القبض
فسد البيع لتعذر التمييز ولو اثمرت بعده اشتركا للاختلاط والقول قول المشتري مع يمينه في مقداره لانه في يده وكذا
في بيع الباذنجان والبطيخ اذا حدث بعد القبض وخروج بعضها اشتركا وكان الحلواني يفتي بجوازه في الكل وزعم انه
مروي عن اصحابنا وهكذا حكي عن الامام الفضلي الموجود وقت العقد اصل وما يحدث تبع له نقله شمس الائمة عنه
ولم يقيده عنه بكون الموجود اصلا في العقد وما يحدث بعد ذلك تبعا وقال استحسن فيه لتعامل الناس فانهم تعاملوا
بيع ثمار الكرم بهذه الصفة ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج وقد رايت في هذا رواية
عن محمد وهو في بيع الورد على الاشجار فان الورد متلاحق ثم جوز البيع في الكل بهذا الطريق وهو قولهما لك والمخلص
من هذه اللوازم الصعبة لا يشتري اصول الباذنجان والبطيخ والرطبة ليكون ما يحدث على ملكه وفي الزرع والحشيش
يشتري الموجود ببعض الثمن وفي ثمار الاشجار يشتري الموجود ويحل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يفعل كما قال
الفقيه ابو الليث في الاذن في ترك الثمر على الشجر على انه متى رجع عن الاذن كان ماذونا في الترك باذن جديد فيحل له على
مثل هذا الشرط كما في فتح القدير ولا فرق بين في كون الخارج بعد العقد للبائع بين ان يكون الترك باذن البائع وبغير
اذنه والاصح ما ذهب اليه السرخسي من عدم الجواز في المعدوم وهو ظاهر المذهب كذا في المعراج وفي الخانية ويفسد بيع
الاشجار ويوجر الاجارة فان قدم الاجارة لا يجوز لان الارض تكون مشغولة باشجار الاجر قبل البيع فلا تصح الاجارة
وينبغي ان يشتري الاشجار باصولها لهذا ولو باع اشجار البطيخ واعاد الارض يجوز ايضا الا ان العادة لا تكون لازمة ويجوز
له ان يرجع بعدها انتهى وفي الولوالجية لو اشترى الكل فمن التجبيل وحده على المشتري وكذا لو اشترى الجزر فقلعه
على المشتري انتهى وتسليم الثمار على رؤس الاشجار بالتخلية كما في البدايع وفي الحاوي لو شرط قطع الثمرة على البائع فسد
البيع انتهى وفي البدايع اذا سمى الثمرة مع الشجر صار تبعا مقصودا فلو هلك الثمر قبل القبض مطلقا تسقط حصته
من الثمن كالشجر وعند المشتري ويوجد البائع وهو قائم فاخذه في حبسه ولم ينقص فلا خيار ويقبضهما منفردين بعد جداد
البائع فوجد باحدهما عيبا رد المعيب خاصة لانه قبضهما منفردين بخلاف ما اذا جده المشتري بعد القبض ليس له ان
يرد المعيب وحده لاجتماعهما عند البيع والقبض ونقيصة جداد البائع سقط عن المشتري حصة النقصان
وله الخيار انتهى وفي الخانية رجل اشترى الثمار على رؤس الاشجار فراى في كل شجرة بعضها يثبت له خيار الرؤية حتى
لو رضي بعيبه يلزمه وان باع ما هو مغيب في الارض كالجزر والبصل وقصب الزعفران والثوم والسلجم والفجل ان باع
بعدما القي في الارض قبل النبات او نبت الا انه غير معلوم لا يجوز البيع فان باع بعدما نبت نباتا معلوما يعلم وجوده
تحت الارض يجوز البيع ويكون مشتريا شيئا لم يره عند ابي حنيفة ثم لا يبطل خياره ما لم ير الكل فيرضى به وعلى قول صاحبيه
لا يتوقف خيار الرؤية على رؤية الكل وعليه الفتوى بان كان مما يكال او يوزن بعد القلع كالجزر والثوم والبصل
فاذا قلع البائع شيئا من ذلك او قلع المشتري باذن البائع ينظر ان كان المقلوع يدخل تحت الكيل او الوزن يثبت خيار
الرؤية حتى لو رضي به يلزمه الكل وان رده بطل البيع وان كان المشتري قلعه بغير اذن البائع فان كان المقلوع بحاله قيمة
لزمه الكل لانه قبل القلع كان ينمو وبعد القلع لا ينمو والعيب الحادث عند المشتري يمنع الرد بخيار الرؤية
وان كان المقلوع شيئا يسيرا لا قيمة له لا يعتبر والقلع وعدمه سواء وان كان المغيب يباع بعد القلع عددا كالفجل
فقلع البائع بعضه او قلع المشتري باذن البائع لا يلزمه ما لم ير الكل لانه من العدديات المتفاوتة بمنزلة الثياب
والغنم ونحو ذلك وان قلع المشتري بغير اذن البائع لزمه الكل الا ان يكون ذلك شيئا يسيرا وان اختصم البائع
والمشتري قبل القلع فقال المشتري اخاف ان قلعت لا يصلح لي فلم يرض وقال البائع اخاف ان قلعته لا ترضى به

ورد

ورد فاقتصر بذلك قالوا لو لم يستطع انسان بالقلع والا يفسخ القاضي العقد بينهما انتهى وفي القنية اشترى اوراق
التوت ولم يبين موضع القلع لكنه معلوم عرفا صح ولو ترك الاغصان فله ان يقلعها في السنة الثانية ولو تركها
مدة ثم اراد قطعها فله ذلك ان لم يضر ذلك بالشجرة ولو باع اوراق توت لم تقطع قبل سنة يجوز وسنتين لا يجوز
له سنة يعلم موضع قطعه عرفا باع اوراق التوت دون ثمرة التوت صح وفي الحاوي والظهيرية اشترى رطبة من
البقول اوقتا او شيئا ينمو ساعة فساعة لا يجوز كبيع الحمل فلو بيع قوايم الخلاف يجوز وان كان ينمو لان نموها من الاعلى
بخلاف الرطاب الا الكراث للتعامل وما لا تعامل فيه لا يجوز انتهى وفي المجتبى وبيع الحصرم او التفاح قبل الادراك
جائز لانه ينتفع به والخوخ والكمثرى غير جائز وان كان ثمر بعض الاشجار مدركا دون البعض جاز في المذهب دون
غيره بيش فكذا ادرك بعضه دون البعض ان باع الموجود منه جاز فان لم يقبضها المشتري حتى خرج الباقي فسد
البيع وينبغي ان يكون تفريعا على القول الضعيف المشترط لبدو الصلاح وفيه من يرى ما فسقي ارضه او كرمه
يطيب له ما خرج كما لو غصب شعيرا او تبنا وسمن به دابته فيطيب له ما زاد في الدابة وعليه قيمة العلف انتهى قوله
ويقطعها المشتري تفريعا لملك البائع وقدمنا ان اجرة القلع على المشتري وان تسليم الثمرة بالتخلية قوله
وان شرط تركها على النخل فسد اي البيع لما قدمنا ان محل النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها ولانه شرط لا يقتضيه
العقد وهو شغل ملك الغير ولانه صفقة في صفقة لانه اجارة في بيع ان كان للمنفعة حصة من الثمن او اعارة
في بيع ان لم يكن لها حصة من الثمن وتعقبهم في النهاية بانكم قلتم ان كلا من الاجارة والاعارة غير صحيح فكيف يقال انه صفقة
انتهى وجوابه انه صفقة فاسدة في صفقة صحيحة ففسدتا وكذلك لو شرط ترك الزرع على الارض لما قلنا اطلقه
فشمل ما اذا تناهى عظمها او لا وفي الاول خلاف محمد فانه يقول استحسانا لا يفسد بشرط الترك والعادة بخلاف ما
اذا لم يتناه لانه شرط فيه الجزء المعدوم وهو ما يزداد بمعنى في الارض والشجر وفي الاسرار الفتوى على قول محمد وبه
اخذ الطحاوي في المنتقى ضم اليه ابا يوسف وفي التحفة والصحيح قولهما وقيد باشتراط الترك لانه لو اشتراها مطلقا
وتركها فان كان باذن طاب له الفضل وان تركها بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاته لحصوله بجهة محظورة وان تركها بعد
ما تناهى لم يتصدق بشيء لان هذا تغير حالة لا تحقق زيادة وان اشتراها مطلقا او بشرط القلع وتركها على النخل وقد
استاجر النخيل الى وقت الادراك طاب له الفضل لان الاجارة باطلة لعدم التعارف والحاجة فبقي الاذن معتبرا لان
الباطل لا وجود له فكان اذنا مقصودا بخلاف ما اذا اشترى الزرع واستاجر الارض الى ان يدرك وترك حيث لا يطيب
له الفضل لان الاجارة فاسدة للجهالة واذا النضج فسد التضمن فاورث خبثا وقد ذكر اصحابنا هنا ان الشمس تنضجها
بتقدير الله تعالى وتاخذ اللون من القمر والطعم من الكواكب فلم يبق فيه الا عمل الشمس والقمر والكواكب كذا في المعراج
وفي البخاري عن قتادة وفي المعراج معزيا الى الفضل لو اراد اجارة الاشجار والكروم فالحيلة فيه ان يكتب انه اشترى
حق ترك الثمار على هذه الاشجار الى مدة كذا بامر لازم واجب وعسى ان تكون الثمار والاشجار لاخر وله حق الترك فيها الى وقت
الادراك فاذا ترك هنا حمل على انه حق لازم كذا في شرط ظهير الدين المرغيناني انتهى وفي جامع الفصولين باع شجرا عليه
ثمر لم يدرك فيه عيب لا يدخل الثمر ولو استاجر الشجر من المشتري ليترك عليه الثمر لم يجز ولكن يعار الى الادراك فلو ابى المشتري
يخير البائع ليبطل المبيع او قطع الثمر ولو باع ارضا بدون الزرع فهو للبائع باجر مثلها الى الادراك انتهى وفيه ايضا شرى
فصيلا ولم يقبضه حتى صار شجرا بطل البيع عند ابي حنيفة لا عند ابي يوسف انتهى وينبغي على قياس هذا انه لو باع
ثمرة بدون الشجر ولم يدرك ولم يرض البائع باعارة الشجر ان يخير المشتري ان شاء ابطل البيع وان شاء قطعها ووجهه
ان في القطع تلاف المال اذ لا ينتفع به وقوله لو باع ارضا بدون الزرع فهو للبائع باجر مثلها مشكل لما قدمنا انه يجب
على البائع قطعه وتسليم الارض فارغة وليس هذا مذهب الائمة الثلاثة انه يؤخر التسليم الى الادراك لانهم لم يوجبوا
اجر المثل فليتامل قوله ولو استثنى منها ارطالا معلومة صح اي البيع والاستثناء لان ما جاز ايراد العقد عليه بانفراده
صح استثناؤه منه وبيع قفيز من صبرة جائز فكذا استثناؤه بخلاف استثناء الحمل والشاة واطراف الحيوان فانه غير
جائز كما اذا باع هذه الشاة الا اليتها او هذا العبد الا يده وهذا المفهوم من ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي
حنيفة انه لا يجوز وهو اقيس بمذهب الامام في مسئلة بيع صبرة طعام كل قفيز بدرهم فانه افسد البيع بجهالة
قدر المبيع وقت العقد وهو لازم في الاستثناء ارطال المقاصة على الاشجار وان لم يفض الى المنازعة فالحاصل ان
كل جهالة تفضي الى المنازعة مبطلة فليس يلزم انما لا يفضي اليها يصح معها بل لا بد مع عدم الافضاء اليها في الصحة

من كون المبيع على حدود الشرع الا ترى ان المتبايعين قد تراضيا على شرط لا يقتضيه العقد وعلى البيع باجل مجهول كقدوم
الحاج وغيره ولا يعتبر ذلك مصححا كذا في فتح القدير وفي المعراج وقيل رواية الحسن والطحاوي محمولة على ما اذا كان
الثمر مستغنيا به لا ربما تصيبه آفة وليس فيه الا قدر المستثنى يتطرق فيه الضرر انتهى ومحل الاختلاف ما اذا استثنى
جزءا كربع وثلث فانه صحيح اتفاقا كذا في البدائع ولذا قال في الكتاب ارطالا معلومة وقيد بقوله منها اي من الثمر على
رؤوس النخيل لانه لو كان مجذوذا واستثنى منه ارطالا جاز اتفاقا لانه استثناء القليل من الكثير بخلاف الارطال
يجوز ان لا يكون الا ذلك القدر فيكون استثناء الكل من الكل كذا في النهاية وسيأتي في البيع الفاسد الايراد على القاعدة
المذكورة في استثناء الحمل وهو ان الايصاء بالخدمة منفردة جائز واستثناؤها لا وكذا الغلة ونذكر جوابه وهي قاعدة
مطردة منعكسة كما في البناية ولو باع صبرة بمائة الا عشرها فله تسعة اعشارها بجميع الثمن ولو قال على ان عشرها
لي فله تسعة اعشارها بتسعة اعشار الثمن خلافا لما روي عن محمد انه بجميع الثمن فيهما وعن ابي يوسف لو قال ابيعك
المائة شاة بمائة على ان هذه لي او لي هذه فسد ولو قال الا هذه كان ما بقي بمائة ولو قال والا نصفها كان النصف بخمسين
ولو قال بعتك هذا العبد بالف الا نصفه بخمسمائة عن محمد جاز في كله بالف وخمسمائة لان المعنى باع نصفه بالف
لانه باق بعد الاستثناء فالنصف المستثنى عن بيعه بخمسمائة ولو قال على ان نصفه بثلاثمائة او بمائة دينار فسد
لادخال صفقة في صفقة كذا في فتح القدير من البيع الفاسد وسيأتي تمامه في البيع الفاسد ان شاء الله تعالى قيد
باستثناء بعض الثمار او الصبرة لانه لو استثنى شاة من قطيع بغير عينها او ثوبا من عدل بغير عينه لا يجوز ولو استثنى
واحدا بعينه جاز كذا في الخانية وفيها ابيعك دارا على ان الطريق لي من هذا الموضع الى باب الدار يكون فاسدا وكذا لو
لو شرط الطريق للاجنبي وبين موضعه وطوله وعرضه كان فاسدا ولو قال ابيعك هذه الدار الا طريقا لي من هذا
الموضع الى باب الدار ووصفا الطول والعرض جاز البيع ويشترط الطريق لنفسه او لغيره لان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا فيكون جميع الثمن مقابلة غير المستثنى فلا يفسد البيع اما في الاول جعل الثمن مقابلا بجميع الدار فاذا شرط
منها طريقا لنفسه او لغيره سقط حصته من الثمن وهو مجهول فيصير الباقي مجهولا ولو قال ابيعك دارا بكذا بالف
على ان لي هذا البيت بعينه لا يصح ولو قال الا هذا البيت جاز البيع ولو قال بعتك هذه الدار الا بناءها جاز البيع
وللمشتري ان يمنع من تدلي اغصان الشجرة في ملكه لان المستثنى مقدار غلظ الشجرة دون الزيادة رجلان اشتريا سيفا
وتواضعا على ان يكون لاحدهما الحلية وللاخر النصل كان السيف المحلى بينهما والخاتم مع الفص كذلك ولو اشتريا دارا
على ان لاحدهما الارض وللاخر البناء جاز كذلك ولو اشتريا بعيرا وتواضعا على ان يكون لاحدهما رأسه وجلده وقوائمه
وللاخر بقيته تواضعا في ذلك ولم يذكرا للبائع شيئا فالكل لصاحب البدن اصل وغيره بمنزلة التبع ولو تواضعا على ان
لاحدهما رأسه وجلده وقوائمه وللاخر لحمه فهو بينهما نصفان لان لكل واحد من ذلك لا يحتمل الافراد بالبيع واحدهما
ليس باصل فكان الكل بينهما في النازلتين كذا في الخانية لو قال ابيعك هذا الطعام بالف درهم الا عشرة اقفزة منها فالبيع فاسد
في قول ابي حنيفة وفي قول ابي يوسف البيع جائز وللمشتري الخيار اذا عزل منه العشرة اقفزة ولو باع بمائة الا دينارا كان بتسع
وتسعين اشترى امة وفي بطنها ولد لغير البائع بالوصية لرجل فاجاز صاحب الولد بيع الجارية جاز ولا شيء له من الثمن
فان الحمل لان الجنين بمنزلة اجزاء الجارية **تتمة** منها لو باع نصف عبد مشترك جاز وانصرف الى نصيبه ولو اقر بنصفه
انصرف الى النصيبين انتهى وينبغي ان يكون الفرع الاول منها اعني مسألة الاستثناء العشرة اقفزة على رواية الحسن
من عدم جواز البيع اذا استثنى من الثمرة ارطالا معلومة والا فهو مشكل لا يصح ايراد الصفقة عليه بانفراده فكيف لا يصح
استثناؤه **ثم اعلم** ان الحاصل مما نقلناه في هذه المسألة ندور على اربعة قواعد الاولى كل ما صح ايراد العقد عليه بانفراده
صح استثناؤه سواء دخل في البيع تبعا كالبناء والشجر وما لا فلا الثانية ما صح استثناؤه صح اشتراطه للبائع اذا كان من
المقدرات وان كان من القيميات فلا الثالثة ما صح ايراد العقد عليه بانفراده صح اتفاقا فيما بعد العقد على ان يكون البعض
لهذا والبعض لهذا كالبناء مع الارض وما لا فلا كالسيف والحلية الرابعة اذا استثنى ما يصح فان ذكر للمستثنى ثمنا ولم يكن
للاخراج وكان الثمن الاول والثاني كبعتك هذا العبد بالف الا نصفه بخمسمائة والا كان للاخراج من المبيع ولا سقط
الثمن شيء وان كان شرطا في المقدرات سقط ما قابله وقدمنا عن الظهيرية انه لو باع سفل داره على ان يكون له حق قرار
العلو عليه فانه يجوز **قوله** كبيع بر في سنبله وباقلا في قشره اي صح لانه مال متقوم منتفع به فيجوز بيعه كالشعير
وفي النهاية ومن اكل الباقلاء يشهد بذلك وكذا الارز والجوز واللوز والفستق ولا يجوز بيعه بمثله من سنبل الحنطة

لاحتمال

لاحتمال الربا كما في فتح القدير وقدمنا انه لا يجوز بيع قصيل البر الحنطة والقصيل الشعير يجز اخضر لعلف الدواب كذا
في المصباح واورد المطالبة بالفرق بين ما اذا باع حب قطن في قطن بعينه او نوى تمر في تمر بعينه اي باع ما في هذا القطن
من الحب وما في هذا التمر من النوى فانه لا يجوز مع انه ايضا في غلافه واشار ابو يوسف الى الفرق بان النوى هنالك معتبر
عدما هالكا في العرف فانه يقال هذا تمر وقطن ولا يقال هذا نوى في تمره ولا حب في قطنه ويقال هذه حنطة في سنبلها
وهذا لوز وفستق ولا يقال هذه قشور فيها لوز ولا يرد ما ليه وسم بخلاف تراب الصاغة فانه انما لا يجوز بيعه بجنسه
لاحتمال الربا حتى لو بيع بخلاف جنسه جاز وفيه يستثنى لو باعه بجنسه لا يجوز بيعه بجنسه لاحتمال الربا حتى لو باع
بخلاف جنسه جاز والصاغة جمع صائغ والمراد بيع برادة الذهب كما في النهاية فما ذكرنا يخرج الجواب عن امتناع بيع اللبن
في الضرع واللحم والشحم في الشاة والالية والاكارع والجلد فيها والدقيق في الحنطة والزيت في الزيتون والعصير في العنب
ونحو ذلك حيث لا يجوز لان كل ذلك معدوم في العرف لا يقال هذا عصير وزيت في محله فكذا الباقي واعلم ان الوجه
يقتضي ثبوت الخيار بعد الاستخراج في ذلك كله لانه لم يره كذا في فتح القدير وقيد ببيع الحنطة لانه لو باع تبن الحنطة
في سنبله دون الحنطة لم ينعقد لانه لا يصير تبنا الا بالعلاج وهو الدق فلم يكن تبنا قبله فكان بيع المعدوم فلا
ينعقد بخلاف الجذع في السقف انه ينعقد حتى لو نزعه وسلمه اجبر على الاخذ وهنا لا كذا في البدائع والمراد بتراب الصائغ
التراب الذي فيه تراب الذهب فلا يجوز بيعه بجنسه لاحتمال الربا ويصرف الى خلاف الجنس تحريا للجواز كما في بيع درهم
ودينار بدينار ودرهمين لان التراب ليس بمال متقوم كذا في المعراج ولو اشترى تراب الصواغين بعرض ان وجد في التراب
ذهبا او فضة جاز بيعه لانه باع مالا متقوما وان لم يوجد شيء من ذلك لا يجوز لان التراب غير متقوم مقصود انما
المقصود ما فيه من الذهب والفضة وقال ابو يوسف لا ينبغي للصائغ ان يأكل ثمن التراب الذي باعه ما فيه مال الناس
الا ان يكون الصائغ قد زاد الناس في متاعهم بقدر ما سقط في التراب وكذا الدهان اذا باع الدهن وبقي من الدهن بقية في
الاوعية كذا في الخانية انتهى وفيها ايضا باع ما به من حلج هذا القطن لا يجوز ولو كانت الحنطة في سنبلها فباع جاز
ولا يجوز بيع النواة في التمر ولو باع قطنا بعينه جاز كما اختاره الفقيه ابو الليث ولو اشترى البزر الذي في جوف البطيخ
لا يجوز وان رضي صاحبه بان يقطع البطيخ ولو ذبح شاة فباع كرشها قبل السلخ جاز وكان على البائع اخراجه وتسليمه الى
المشتري وللمشتري خيار الرؤية ولو ابتلعت دجاجة لؤلؤة فباع حبة اللؤلؤة التي في بطنها جاز ولا خيار للمشتري اذا
كان رآها الا اذا تغيرت وان لم يكن المشتري رأى اللؤلؤة فله الخيار اذا رآها ولو اشترى لؤلؤة في صدف قال ابو يوسف
يجوز البيع وله الخيار اذا رأى وقال محمد لا يجوز وعليه الفتوى انتهى والباقلاء الفول وفي البزازية لو باع حنطة في
سنبلها لزم البائع الدرس والتذرية وكذا لو اطلق وله حنطة فصار حاصل ما نقلناه انه اذا باع شيئا مستورا بما
هو خلقي فيه اولا والثاني شراء ما لم يره جائز عندنا والاول لا يخلو اما ان يكون المبيع موجودا في العرف او معدوما فان
كان موجودا جاز كبيع حنطة في سنبلها وارز وسمسم ولوز وجوز وكرش شاة مذبوحة قبل سلخها ولؤلؤة في بطن دجاجة
وان كان يقال في العرف انه معدوم لم يجز كبيع حب قطن فيه ونوى تمر فيه ولبن في ضرع ولحم وشحم والية في شاة واكارع
وجلد فيها ودقيق في حنطة وزيت في زيتون وعصير في عنب ومحلوج قطن فيه ولؤلؤة في صدف على المفتى به وتبن في
حنطة في سنبلها واجرة الكيل على البائع يعني اذا بيع مكايلة وكذا اجرة الوزان والعدد عليه والذراع لانه من تمام
تسليم المبيع عليه فكذا ما كان من تمامه قيد بالكيل لان صب الحنطة في الوعاء على المشتري وكذا اخراج الطعام من السفينة
وكذا قطع العنب المشتري جزافا عليه وكذا كل شيء باعه جزافا كالثوم والبصل والجزر اذا خلى بينها وبين المشتري وكذا
قطع الثمر اذا خلى بينها وبين المشتري كذا في الخلاصة واشار الى انه لو اشترى حنطة في سنبلها فعلى البائع تخليصها
بالدرس والتذرية ودفعها الى المشتري وهو المختار وفي المعراج والتبن للبائع واذا اشترى ثيابا في جراب ففتح الجراب
على البائع واخراج الثياب على المشتري وقيل كما يجب الكيل على البائع فانصب في وعاء المشتري يكون عليه ايضا وكذا
لو اشترى ماء من سقاء في قربة كان صب الماء على السقاء والمعتبر في هذا العرف كذا في الخانية وفي المجتبى لو اشترى وقر حطب
في المصر فالحمل على البائع **قوله** ونقد الثمن ووزنه على المشتري لما ذكرنا ان الوزن من تمام التسليم وتسليم الثمن
على المشتري فكذا ما يكون من تمامه وكذا يجب عليه تسليم الحمل لا نحو البائع تعلق به وما ذكره المصنف في نقد
الثمن هو الصحيح كما في الخانية وهو ظاهر الرواية كما في الخانية وبه كان يفتي الصدر الشهيد وقال وبه يفتي الا اذا
قبض البائع الثمن ثم جاء يرده بعيب الزيافة فانه على البائع واما اجرة نقاد الدين فانه على المديون اذا قبض رب

الدين الدين ثم ادعى عدم النقد فالاجرة على رب الدين لانه بالقبض دخل في ضمانه فالنقد انما يميز ملكه ليستوفي به الدين حقا
له بالاجرة واطلق في اجرة الناقد فشمل ما اذا قال المشتري دراهمي منتقدة اولا وهو الصحيح خلافا لمن فصل كذا في الخانية
واما حكم الصرف اذا انتقد ثم ظهر انها زيوفا فقال في اجارات البزازية استاجره لينقد الدراهم فنقدها ثم وجد زيوفا
يرد الاجرة وان وجد البعض زيوفا رد بقدره انتهى قوله ومن اشترى سلعة بثمن سلمه اولا اي سلم الثمن قبل ان يتسلم
المبيع لاقتضاء العقد المساواة وقد تعين حق المشتري في المبيع فيسلم الثمن اولا ليتعين حق البائع تحقيقا للمساواة وفي
البزازية باع بشرط ان يدفع المبيع قبل نقد الثمن فسد البيع لانه لا يقتضيه العقد وقال محمد لا يصح لجهالة الاجل حتى
لو سمى الوقت الذي يسلم فيه المبيع جاز انتهى ولا بد من احضار السلعة ليعلم قيامها فاذا احضرها البائع امر المشتري بتسليم
الثمن وله ان يمتنع عن دفعه اذا كان المبيع غائبا ولو عن المصر وفي السراج الوهاج بخلاف الرهن اذا كان في موضع اخر غير موضع
المتراهنين من حيث لحوق المؤنة بالاحضار فانه لا يؤمر المرتهن باحضاره بل يسلم الراهن الدين اذا اقر المرتهن بقيام الرهن فان
ادعى الراهن هلاكه فالقول قول المرتهن انه لم يهلك لكون الرهن امانة في يد المرتهن كالوديعة فلا يؤمر باحضاره اذ لحقه
مؤنة واما اذا باع واما في البيع فالثمن بدل الى اجره انتهى وفي اخر من الخانية ان المشتري اذا لقي في غير مصرهما وطلب منه تسليم
المبيع ولم يقدر عليه يأخذ المشتري منه كفيلا او ينصب وكيلا ينقد الثمن له ويتسلم المبيع ولا بد من كون الثمن حالا لانه لو كان
مؤجلا لا يلزمه دفعه اولا وقدمنا اول الكتاب بعض مسائل التاجيل ولا بد ان لا يكون في البيع خيار للمشتري فلو كان له
ليس للبائع مطالبته بالثمن قبل سقوطه وقد صرح به في خيار الرؤية من القنية وقد استفيد من كلامه ان للبائع حق حبس
المبيع حتى يستوفي الثمن كله ولو بقي منه درهم الا ان يكون مؤجلا كما قدمناه فلو كان بعضه حالا وبعضه مؤجلا فله حبس
المبيع الى استيفاء الحال ولو باعه شيئين صفقة واحدة وسمى لكل واحد منهما فدفع المشتري حصة احدهما كان للبائع حبسهما
حتى يستوفي حصة الاخر وان ابرأ المشتري عن بعض الثمن كان له الحبس حتى يستوفي الباقي لان البراءة كالاستيفاء ولا يسقط حقه
في الحبس بالرهن ولا بالكفيل ويسقط بحوالة البائع على المشتري بالثمن اتفاقا وكذا بحوالة المشتري البائع به على رجل عند ابي
يوسف لان البراءة كالايفاء وفرق محمد بينهما ببقاء مطالبة البائع فيما اذا كان محتالا ولسقوطها فيما اذا كان محيلا وكذا فرق محمد
في الرهن فقال ان احال المرتهن بدينه على الراهن لم يسقط حقه وان احال به على رجل لم يسقط وتأجيل الثمن بعد البيع بالحال
يسقط حقه في الحبس واذا كان الثمن مؤجلا فلم يقبض المشتري حتى حل سقط الحبس وقدمنا ان الاجل من وقت القبض عند
الامام ان لم تكن السنة معينة وان كانت معينة ومضت فلا بقاء له اجماعا ومحل الاختلاف فيما اذا امتنع البائع من التسليم اما
اذا لم يمتنع فابتداؤه من وقت العقد اجماعا ولو سلم البائع المبيع قبل قبض الثمن سقط حقه فليس له بعده رده اليه ولو اعاره
البائع له او اودعه اياه على المشهور بخلاف المرتهن اذا اعار الرهن من الراهن فانه لا يبطل الرهن فله استرجاعه ولو قبضه
المشتري بغير اذنه لم يسقط حقه في الحبس كذا في السراج الوهاج والاجارة كالعارية والوديعة كما في المحيط وفي الظهيرية
المشتري اذا قبض المبيع قبل نقد الثمن والبائع يراه ولم يمنعه من القبض كان اذنا وهي من مسائل السكوت واما تصرف المشتري
في المبيع قبل قبضه فعلى وجهين قولي وحسي فالاول ان اعاره او وهبه او تصدق به او رهنه وقبضه المرتهن جاز ولو باعه
او اجر لا يجوز قال محمد رحمه الله كل تصرف يجوز من غير قبض اذا فعله المشتري قبل القبض لا يجوز وكل ما لا يجوز الا بالقبض
كالهبة اذا فعله المشتري قبل القبض جاز ويصير المشتري قابضا كذا في الظهيرية ولو اودع المشتري من البائع او اعاره
او اجره لم يكن قبضا ولو اودعه المشتري من البائع او اعاره منه عند اجنبي واعاره وامر البائع بالتسليم اليه كان قبضا
كذا في المحيط وفي الخانية لو قال المشتري للغلام تعال معي وامش فخطا معه فهو قبض ولو قال البائع للمشتري بعد البيع
خذ لا يكون قبضا ولو قال خذه يكون تخلية اذا كان يصل الى اخذه ولو دفع بعض الثمن وقال للبائع تركته عندك رهنا
على الباقي او قال تركته وديعة عندك لا يكون قبضا انتهى واعتاق المبيع قبل القبض قبض ولو اشترى حاملا فاعتق
ما في بطنها لا يكون قبضا للاختلاف لانه لم يصح اعتاقه فلم يصر متلفا واما الثاني فالمشتري اذا اتلف المبيع او احدث فيه
عيبا قبل القبض يصير قابضا وكذا لو امر البائع بذلك ففعل البائع واذا امر المشتري البائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضا
والدقيق للمشتري كذا في الخانية ووطئ المشتري الجارية قبض ان حبلت والا فله حبسها فان منعها البائع فوتت من ماله ولا
عقر عليه لانه وطئ ملك نفسه وان نقصها الوطء تأكد عليه حصة النقصان من الثمن ولو زوجها المشتري صار قابضا
قياسا لا استحسانا وكذا لو اقر عليه بدين ولو ارسل المشتري العبد في حاجة صار قابضا فلو امر البائع ان يأمر العبد
بعمل فامره صار قابضا كما لو امره ان يؤجره لانسان وما يأخذه البائع من الاجر محسوب عليه من الثمن ولو اشترى دابة

والبايع

والبائع راكبها فقال المشتري احملني معك فحمله معه فهلكت فهي على المشتري وركوبه قبض كذا في المحيط واما امره للبائع
بفعل شيء قبل القبض ففي الخانية لو قال للبائع بعها او طأها او كل الطعام ففعل فانه يكون فسخا للبيع وما لم
يفعله لا ينفسخ ولكن البيع على ثلاثة اوجه ان قال بعه لنفسك فباعه انفسخ ولو قال بعه لي لا يجوز البيع ولا ينفسخ ولو
قال بعه او بعه ممن شئت فباعه انفسخ وجاز البيع الثاني للمأمور في قول محمد وقال ابو حنيفة لا يكون فسخا كقوله بعه
لي ولو اشترى ثوبا او حنطة فقال للبائع بعه قال الامام الفضلي ان كان قبل القبض والرؤية كان فسخا وان لم يقل البائع
نعم لان المشتري ينفرد بالفسخ في خيار الرؤية وان قال بعه لي او كن وكيلا في الفسخ فما لم يقبل البائع ولم يقل نعم لا يكون فسخا
وان كان بعد القبض والرؤية لا يكون فسخا ويكون وكيلا بالبيع سواء قال بعه او بعه لي انتهى وفي البزازية وفي الظهيرية
دفع الى قصاب درهما وقال اعطني بهذا الدرهم لحما وزنه وضعه في هذا الزنبيل في حانوته حتى اجيء بعد ساعة ففعل القصاب
ذلك فاكلت الهرة اللحم قال الشيخ الامام الفضلي ان بين موضع القطع كان الهلاك على القصاب وان بين فقال
من الجنب ومن الذراع كان الهلاك على المشتري وهذا خلاف ما قدمناه فان المشتري انما يصير قابضا اذا كان الوزن بحضرته
وهنا قال يصير قابضا وان لم يكن الوزن بحضرته وهكذا ذكر في الجامع الصغير فكان في المسئلة روايتان انتهى
وفي الخانية اشترى دهنا ودفع قارورة ليزنه فيها فوزنه فيها بحضرة المشتري فهو قبض وكذا بغيبته في الاصح وكل مكيل
او موزون اذا دفع له الوعاء فكاله او وزنه في وعائه بامره ولو غصب شيئا ثم اشتراه صار قابضا وليس للقابض حبسه
بخلاف الوديعة الا اذا وصل اليه بعد التخلية ولو اشترى حنطة في السواد يجب تسليمها فيه واما ما يصير به قابضا
حقيقة ففي التجريد تسليم المبيع ان يخلي بينه وبين المبيع على وجه يتمكن من قبضه بغير حائل وكذا تسليم الثمن وفي الاجناس
يعتبر في صحة التسليم ثلاثة معان ان يقول خليت بينك وبين المبيع وان يكون بحضرة المشتري على صفة يتأتى فيه الفعل
من غير مانع وان يكون مفرزا غير مشغول بحق غيره فلو كان المبيع شاغلا كالحنطة في جوالق البائع لم يصح وفي القنية
لو باع حنطة في سنبلها كذلك لم يصح كقطن في فراش ويصح تسليم ثمار الاشجار وهي عليها بالتخلية وان كانت متصلة بملك
البائع وعن الكرخي المتاع لغير البائع لا يمنع فلو اذن له بقبض المتاع والبيت صح وصار المتاع وديعة عنده وكان ابو
حنيفة يقول القبض ان يقول خليت بينك وبين المبيع فاقبضه ويقول المشتري وهو عند البائع قبضته فلو
اخذه براسه وصاحبه عنده فقاده فهو قبض دابة كان او بعيرا وان كان غلاما او جارية فقال له المشتري تعال
معي او امش فخطا معه فهو قبض وكذا لو ارسله في حاجته وفي الثوب ان اخذه بيده او خلى بينه وبينه وهو موضوع
على الارض فقال خليت بينك وبينه فاقبضه فقال قبضته فهو قبض وكذا القبض في البيع الفاسد بالتخلية ولو
اشترى حنطة في بيت ودفع البائع المفتاح اليه وقال خليت بينك وبينها فهو قبض وان دفعه ولم يقل شيئا لا يكون قبضا ولو
باع دارا غائبة فقال سلمتها اليك فقال قبضتها لم يكن قبضا وان كانت قريبة كان قبضا وهي ان يكون بحال يقدر على
اغلاقها والا فهي بعيدة واطلق في المحيط ان بالتخلية يقع القبض وان كان المبيع بعيدا وقال الحلواني ذكر في النوادر
اذا باع ضيعة وخلى بينها وبين المشتري ان كان يقرب منها يصير قابضا او بعيد لا يصير قابضا قال والناس عنه غافلون
فانهم يشترون الضيعة بالسواد ويقرون بالتسليم والقبض وهو لا يصح به القبض وفي جامع شمس الائمة يصح القبض
وان كان العقار غائبا عنهما عند ابي حنيفة خلافا لهما وفي جمع النوازل دفع المفتاح في بيع الدار تسليم اذا تهيأ له فتحه
من غير تكلف وكذا لو اشترى بقرا في السرح فقال البائع اذهب واقبض ان كان يرى بحيث يمكنه الاشارة اليه يكون قبضا
ولو باع خلا ونحوه في دن وخلى بينه وبين المشتري في دار المشتري وختم المشتري على الدن فهو قبض ولو اشترى ثوبا فامر
البائع بقبضه فلم يقبضه حتى اخذه انسان ان كان حين امره بقبضه امكنه من غير قيام صح التسليم وان كان لا يمكنه
الا بقيام لا يصح ولو اشترى طيرا في بيت والباب مغلق فامره البائع بالقبض فلم يقبض حتى هبت ريح ففتحت الباب
فطار لا يصح التسليم وان فتح المشتري فطار صح التسليم لانه يمكنه التسليم بان يحتاط في الفتح ولو اشترى فرسا
في حظيرة فقال البائع سلمتها اليك ففتح المشتري الباب فذهبت الفرس ان امكنه اخذها من غير عون كان قبضا وهو
تأويل مسئلة الطير وفي مكان اخر من غير عون ولا حبل ولو اشترى دابة والبائع راكبها فقال المشتري احملني معك
فحمله فعطبت هلكت على المشتري قال القاضي الامام هذا اذا لم يكن على الدابة سرج فان كان عليها سرج وركب المشتري في
السرج يكون قابضا والا فلا ولو كانا راكبين فباع المالك منهما لا يصير قابضا كما اذا باع الدار والبائع والمشتري
فيها انتهى كذا في فتح القدير ثم اعلم ان ما ذهب اليه الامام الحلواني من عدم صحة تخلية العبيد هو ظاهر الرواية كما في

الحابية والظهيرية وفي الحابية والصحيح ظاهر الرواية وفي الظهيرية والاعتماد على ما ذكر في ظاهر الرواية ناد في الحابية
وكذلك الهبة والصدقة انتهى **فقد علمت** ضعفهما في المحيط وجامع شمس الائمة وعلى هذا تخلية العبد في الاجارة غير
صحيحة وكذا الاقرار بتسليمها وفي البناية معزيا الى العتابية ان القبض في العقار بالتخلية وفي المنقول بالنقل الى مكان لا يختص
بالبائع وفي البزازية كرى انثا لو فعله البائع باذن المشتري صار قابضا الامر بختان الغلام والجارية والفصد وقطع
عرق المريض او كان ثوبا فامره بالقصارة او الغسل او مكعبا فامره بفعله او نعلا فامره بحذاءه او طعاما فامره بالطحن او كلا
فاجرها من البائع او جارية فامره بتزويجها فزوجها ودخل بها الزوج صار قابضا وبلا دخول لا يصير قابضا وكذا لو
تزوجها المشتري لا يصير قابضا على دخول الزوج وفعل المشتري واحدا من هذه العشرة بعد علمه بالعيب يمنع الرد والرجوع
بالنقص ولو امر المشتري البائع لغسل الثوب او قطعه ان كان ذلك ينقص المبيع صار قابضا وان قال له اعتقه فاعتقه
البائع قبل قبضه عنه جاز عند الامام ومحمد خلافا للثاني ولو امر البائع ان يطرحه في الماء فطرحه صار قابضا بخلاف ما
اذا امر المديون ان يطرح الدين في الماء فطرحه لا يكون مؤديا وكذا لو استقرضه كر الحنابة فامره بصبه في الماء فصبه المقرض
كان منه ولو دفع البائع المبيع لمنكوحة المشتري لا يصير قابضا انتهى وفي البزازية ايضا قبض المشتري بلا اذن البائع
قبل نقد الثمن وبنى او غرس او كان ثوبا فصبغه ملك الاسترداد وان تلف عند البائع ضمن ما زاد البنا والصبغ المشتري العلق
دبر او عتق المشتري قبل قبضه جاز ولا سعاية على الغلام الا عند الثاني فان كاتبه او اجره او رهنه قبل قبضه ونقد الثمن
ابطل القاضي هذه التصرفات ان شاء البائع فان نقده قبل الابطال جازت الكتابة وبطل الرهن والاجارة وان كان جارية
فوطئها المشتري فحبلت او ولدت لا يمكن البائع من الحبس وان لم تلد ولم تحبل له الحبس فان ماتت في يد البائع احدث
بعد ما من البائع ولا ثمن على المشتري لعدم نقض القبض قال لعبد لمولاه اشتريت منك نفسي فباع المولى ولا يملك الولي
حبسه لا ستيفاء الثمن لانه صار قابضا بنفس العقد كمن اشترى دارا وهو ساكن فيه يصير قابضا او الابل التابع
الحبس وكذا لو وكل اجنبي العبد ليشتريه من مولاه له فاعلم المولى واشترى نفسه له لا يملك حبسه للثمن لعود الحقوق الى العبد
الوكيل انتهى **وفيها ايضا** قبض المشتري المشترا قبل نقده بلا اذنه فطلبه منه ليخلي بينه وبين البائع لا يكون قبضا يجب
بعقبه بيده وما ذاحلي البائع بينه وبين المشتري انتهى وسنتكلم على هذا ان المبيع ان شاء الله تعالى في خيار الشرط
ومحله هنا ولكن ذكره هنا خوف الاطالة وفي الولوالجية نام عرضا في بيت ولا يمكن اخراجه الا بقلع الباب اخبر البائع ثم قال له
خليتها بينك لان الكل لم يسلم واجب بجبر عليه حتى يحضر ولو امر البائع ممسك بعيانه ففرغ منه كان على المشتري
لان التسليم كذلك يكون **قوله** والاعادة في تسليم المبيع عند الثمن قال التابع يشترط له تسليم المبيع مع تسليم المشتري الثمن
وهو صادق بثلاث صور احدها ان يكونا عينين كالمقايضة او يكونا ثمنين كالصرف او يكون المبيع عينا والثمن دينا او نحو
مراد هنا لانه بان الشرط في العقد المبيع فيه هو المتعرف وهو ذين وكيلا ولا تسليم العين وهو انه المال الذي ان البيع اذا
وقع ثمن مؤجلا وحالا ولا تسليم العين

باب خيار الشرط

من اضافة الشيء الى سببه لان الشرط سبب للخيار وفي المصباح الخيار الاختيار وفتره في فتح الباري بالتخيير بين الامضاء
والفسخ وثبوته بالنص على خلاف القياس وحين ورد الشرع جعلناه دالا على الحكم لعلة تعليلا بعلم يعد العقد والحكم
ولا يحمله كما حالة على اصل البيع للنهي عن بيع بشرط والبيع الذي شرط فيه الخيار بيع فيه شرط فيبقى على الاصل والحكم بما لم
انما هو معنى حكما **قال** الاصل في الاصول الفوائد خمسة تاج يمنع انعقاد العلة وهو حرمة البيع وحرمة المعقود وحرمة الحمل
وتاج يمنع تمامها كما في خيار الفسخ وتاج يمنع ابتداء الحكم لخيار الشرط عند الحقيقة في جانب ما مدار التقسيم على الموانع
قول صعيف للاصوليين وهو جواز تخصيص العلة لا على الصحيح فانه لا يجوز تخصيصها فالمانع لا بد لامانع لها اصلا
عند الحكم وانما هو لعدم العلة فحيث فالمانع يمنع لخيار الشرط لعدم العلة لانها البيع بلا خيار وهو لم يوجد ونحوه
انما ونحو الاحكام لخيار على الصحيح لان الموجود فيه شرط العلة لكن الاحكام الا بالاتصال بالعلة لانه ان يكون موضوعا وكان
تكون موجودة فان يوجد الحكم عقبها بلا تراخ فما دام الخيار باقيا لم توجد العلة فاذا سقطت وتمت فيتم الكل في تقسيم العلل
الشيخية والتحليات في البيع لا تحصر في ثلاثة كما قد تمنا بل هي ثلاثة عشر خيارا الشرط والرؤية خيار العيب وسنتكلم عليها في
المراجعة ونحن نذكرها هنا ولها المجلس خيار الكمية وهي تفرقة اولا البيع والسادس خيار الاستحقاق والسابع خيار
العيب والثامن خيار كشف الحال كما لو اشترى بحجارة بوزن اهدا الصنعقة بهذا ان لم يعضه قبل القبض ولبيان

والتاسع خيار اجازة عقد الفضولي والعاشر خيار فوات الوصف المرغوب المستحق بالعقد في المراجعة كما اشترط الكتابة
والحادي عشر خيار التعيين الثاني عشر خيار الخيانة والامة نحو نصيب الام من الارث وكان جبان السمني الذي ملكا يعول لا حد أ
الثالث عشر من الخيار ان خيار عدم نقد الثمن وعدمه كما هذا الباب **قوله** صح للمتبايعين ولاحدهما ثلاثة ايام اي جاز
للبائع والمشتري معا ولاحدهما في المدة المذكورة والظاهر ان الضمير يعود الى الخيار في الوقاية والنقاية صح خيار الشرط
فانه والاولى لما في الاصلاح صح شرط الخيار لان الموصوف بالصحة شرط الخيار لا نفس الخيار والاصل في ثبوته ما رواه
ابن ماجه في سننه انه حبان بن منقذ بن عمرو وكان رجلا قد اصابته امة في راسه فكسرت لسانه وكان لا يدع على ذلك التجارة فكان
فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فقال اذا استخلابته فقل لا خلابة ثم انت في كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال
فاذا رضيت فامسك وان سخطت فارددها على صاحبها وحبان بفتح المهملة والباء الموحدة وخلابة الخداع وفي كتاب قوله
لا خلابة اي لا خديعة في الدين لان الدين النصيحة الاعلام بانه لم يرض ورأى البعض كرام السلم فلو احتج صحيحة فلا
متى اعتماده على الصحيح لانه لا يبتنى ما له كما في فتح القدير فقوله للمتبايعين اي شامل للبائع والمشتري ولهم التدفع قول بعضهم
الثوري انه لا يجوز الا للمشتري علما لا يختص بالخيار كما يحصل للبائع ايضا شرعا لا لانه كما احدهما الدفع الغبن المتروي
وهما سواء وفي الحكاية اذا شرط لهما لا يثبت حكم العقد اصلا انتهى وفيه رد لقول الشافعي الان الكل لان الشرط كان لا يحل بالعقد
ويعتاده لان الاحتراز عما لو كان ذلك فلو جعلت له الخيار في البيع الذي يعقد المشتري مطلقا فرويتك في الثالث
واطلقه فشمل البيع الفاسد فهو كما كان الصحيح يثبت فيه خيار الشرط ولما كان خلافا الاصل فاذا احتفلنا في اشتراطها فالقول
لمن الكريم عند الامام في ظاهر الرواية وعند محمد القول للمدعيه والبينة للاخر كما في الخانية وقوله لهما اذا اشترطاه وقت
العقد وفي الخانية لو قال لاحدهما بعد البيع ولو بايام جعلتك بالخيار ثلاثة ايام صح اجماعا فلو شرطا بعده لا يثبت
برئ لانه قد العقد عنده خلافا لهما كما لو كان البيع شرطا فاسدا فانه يلتحق بالعقد عنده وعندهما لا يلتحق
ويبطل الشرط في جامع الفصولين لو صح في بنا اشتراها شرط وكان الاجارة وقيمة وصح عن ماله بعيب وبعيب ضمانه وكتابة
وطلع وعتق على مال لو شرط للمراة والقن ولو شرط الخيار للمرتهن جاز الا في ثلاث اذ له نقض الرهن متى شاء بلا خيار
كحق بنفس وكمال وشرط الخيار للكفيل له والمكفيل جاز انتهى وصح شرط الخيار في الاوان فقال الخيار على الحاجة
وكذا في الاسلام شرطا الدن وصح ايضا اشتراطه في تسليم الشفعة بعد طلب المواثبة وذكره فيه ايضا صح اشتراط
في الكفالة بالمال ايضا وفي الاقالة على قول ابي يوسف يقبض صحيحة في المزارعة والمعاملة لانها اجارة انتهى ولم يصح موضعا
ولا يصح في النكاح والطلاق واليمين والنذر والاقرار بعقد والصرف والسلم والوكالة كما لو قضى جاز بان انا بالتعديل
في الاقالة يحمل الفتح وفي الولوالجية اشترى عبدا واشترط المشتري خيار يوم من رمضان والرأي الى اخر رمضان
فهو بخيار الى ان يكون له الخيار ثلاثة ايام اليوم الاخير من شعبان وبعد الى رمضان كله لانه يشك عند الخيار فالعقد يوثق
بعد رمضان الوقال البائع للمشتري لا خيار لك الى رمضان فالبيع فاسد لانه بعد تعذر صحيح العقد انتهى وفي فتح القدير
لو قال له انت بالخيار فله خيار المجلس فقط ولو قال الى الظهر فعند ابي حنيفة يستمر الى ان يخرج وقت الظهر وعندهما
لا تدخل الغاية انتهى وكذا الى الليل والى الليلة ثم يدخل بعدها بعدهما وكما لو كان اشترطه في كل المبيع او في بعضه
التراجعة اشترى مجلا وفروزا وعقد او شرط الخيار في بعضه او في كله او نوعه او في كل المبيع او في التجارة
ويبقى وكما اذا كان البيع متعددا بحمل الخيار في البعض وهو خيار التعيين وفي التتارخانية اذا شرط المشتري
لنفسه الثمن او في المبيع كالة الخيار فيها انتهى ولو اشترى عبدا على ان المشتري بالخيار فاعطاه بما ثمانية دنانير
ثم فتح الخيار فهو الى ابي يوسف الصرف جائز ويرد الدنانير والصرف باطل على قول ابي حنيفة كما في التتارخانية **فائدة**
فتصريح فيه انه لو اطلق الخيار فسد البيع ولا ثبت له الخيار ولا ثبت له الخيار اطلاق ففي التوضيح **قلت**
فتصور في الولوالجية والخلاصة مسئلة انت بالخيار له الخيار وليس بالخيار لفيه بخيار فقال له انت بالخيار فله الخيار
ما دام في المجلس بمنزلة قوله لك الاقالة انتهى ولا اقالة الا الطلاقة ووقت العقد وفي الخانية اشتد التاجيل في البيع متى
شرط الخيار من وقت سقوطه لابن وقت العقد سوا كان الخيار للبائع او المشتري والمشتري الطلب وقت العقد
حتى علل او وقت السقوط وطلب في بيع الفضولي ووقت الاجازة وفي البيع الفاسد حين انقطاع الاسترداد وفي
الاسترداد وفي الهبة بشرط العوض من اوان في رواية يطلب عند القبض وفي رواية عند العقد وهو الصحيح ولو كان
الخيار للبائع فصالحه المشتري على شيء معين لا يسقط اسقاط البيع صح ويكون زيادة في الثمن وكذا لو كان الخيار للمشتري فصالحه

البايع على اسقاطه فحط عنه من الثمن كذا او زاده عرضا انتهى فلو صالحه البايع على ابطال البيع ويعطيه ما شا فيفعل اي
البيع ولا شي له كذا في التاتارخانية واطلق في المتبايعين فشمل الاصيل والنايب فصح للوكيل والوصي كما في الخانية ولو امره ببيع
فعقد بخيار له او للامر او لاجنبي صح ولو امره ببيع بخيار للامر فشرط لنفسه لا يجوز وان كان اشتراط الخيار لنفسه اشتراطا
للامر لان الامر انما امره ببيع لا يكون للمامور فيه راي وتدبير ويكون للامر كله وفيما فعله يكون له راي ويكون للامر بطريق التبعية
فيكون مخالفا ولو امره بشراء بخيار فباع باتا حيث يبطل البيع اصلا كذا في الولوالجية فان قلت هل يصح تعليق ابطاله
واضافته قلت قال في الخانية لو قال من له الخيار ان لم افعل كذا اليوم فقد ابطلت خياري كان باطلا ولا يبطل خياره
وكذا لو قال في خيار العيب ان لم ارده اليوم فقد ابطلت خياري ولم يرده اليوم لا يبطل خياره ولو لم يقل كذلك ولكنه قال
ابطلت غدا او قال ابطلت خياري اذا جاء غد فجاء غد ذكر في المنتقى انه يبطل خياره قال وليس هذا كالاول لان هذا وقت يجي
لا محالة بخلاف الاول انتهى فقد سووا بين التعليق والاضافة في المحقق مع انهم لم يسووا بينهما في الطلاق والعتاق وفي التاتارخانية
لو كان الخيار للمشتري فقال ان لم افسخ اليوم فقد رضيت وان لم افعل كذا فقد رضيت لا يصح انتهى قوله ولو اكثر لا اي لا يصح
اشتراطه اكثر من ثلاثة ايام عند ابي حنيفة وقالا يجوز اذا سمى مدة معلومة لحديث ابن عمر انه اجاز الخيار الى شهرين ولانه
مخالف لمقتضى العقد وهو اللزوم ثبت نصا على خلاف القياس في المدة المذكورة للتروي وهو يحصل فيها فلا حاجة الى ما زاد
ويدل عليه حديث عبد الرزاق ان رجلا اشترى من رجل بعيرا وشرط عليه الخيار اربعة ايام فابطل رسول الله صلى الله
عليه وسلم البيع واما حديث ابن عمر فلم يعرف ولانه جزاء الدعوى لانها اكثر من ثلاثة جوازه طالت المدة او قصرت ونفيه
بمدة خاصة ولانه يحتمل خيار الشرط وخيار الرؤية والعيب فلا يكون حجة واطلاق المدة عنده كاشتراط الاكثر في عدم
اللزوم والجواز وافساد البيع ولو قال المؤلف ولو اكثر او ابدا ومطلقا او موقتا بوقت مجهول لكان اولى لان البيع فاسد
هذه كلها كما في التاتارخانية وهذا اذا كان المبيع مما لا يتسارع اليه الفساد فان كان مما يتسارع فحكمه في الخانية قال
اشترى شيئا يتسارع اليه الفساد على انه بالخيار ثلاثة ايام فالقياس لا يجبر المشتري على شي وفي الاستحسان يقال للمشتري
اما ان تفسخ البيع واما ان تاخذ المبيع ولا شي عليك من الثمن حتى تجيز البيع او يفسد المبيع عندك دفعا للضرر من الجانبين وهو
نظير ما اذا ادعى في يد رجل شراء شي يتسارع اليه الفساد كالسمكة الطرية وجحد المدعى عليه واقام المدعي البينة فخاف
فسادها في مدة التزكية فان القاضي يامر مدعي الشراء ان ينقد الثمن وياخذ السمكة ثم القاضي يبيعها من الجاحد وياخذ ثمنها
ويضع الثمن الاول والثاني على يدي عدل فان عدلت البينة يقضي لمدعي الشراء بالثمن الثاني ويدفع الثمن الاول للبايع ولو ضاع الثمنان عند
العدل يضيع الثمن الثاني من مال مدعي الشراء لان بيع القاضي كبيعه وان لم تعدل البينة فانه يضمن قيمة السمكة للمدعى عليه لان
البيع لم يثبت وبقي اخذا مال الغير بجهة البيع فيكون مضمونا عليه بالقيمة انتهى وفي الظهيرية ولو اشترى بيضا او كفرى
على ان البايع بالخيار فخرج الفرخ او صار الكفرى تمرا بطل البيع لانه لو بقي لبقي مع الخيار ولو بقي منه لم ينعقد البايع على جاريته
وان ابى المشتري لكون المبيع صار شيئا اخر ولو باع فصيلا فلم يقبضه حتى صار رحا بطل البيع في قول ابي حنيفة وفي قول ابي
يوسف لا يبطل انتهى وفي الخانية اشترى شيئا في رمضان على انه بالخيار ثلاثة ايام بعد شهر رمضان فسد العقد في قول
ابي حنيفة لان ما قبل الشهر يكون داخلا في الخيار فيصير بمنزلة شرط الخيار اربعة ايام فيفسد العقد عنده وقال
محمد له الخيار في رمضان وثلاثة ايام بعد رمضان ويجوز البيع وكذا لو كان الخيار للبايع على هذا الوجه ولو شرط المشتري
على البايع فقال لا خيار لك في رمضان ولك الخيار ثلاثة ايام بعد رمضان او قال البايع للمشتري لا خيار لك في رمضان
ولك الخيار ثلاثة ايام بعد مضي رمضان فسد البيع عند الكل لانه لا وجه الى تصحيح هذا العقد انتهى والاجارة كالبيع
قال في البزازية استاجر على انه بالخيار ثلاثة ايام يجوز وعلى اكثر على الخلاف انتهى وفي اخر اجارات الذخيرة قبيل الشفعة اشتراط
الخيار في غير العقد لا يفسده وان زاد على الثلاث اجماعا انتهى فهذا مما خالف فيه الاجارة البيع فانهما اذا اشترطاه بعد العقد
اكثر من ثلاثة فسد البيع كما قدمناه واشتراطه في الخلع فقدمناه في بابه انه يصح اشتراطه لها اكثر من ثلاثة عنده ويصح اشتراطه
في الكفالة اكثر من ثلاثة ايام ويصح اشتراطه للمحتال كما في البزازية واما اشتراطه في الوقف فجائز عند ابي يوسف بناء على
اصله من اشتراط الغلة لنفسه ولما افتوا بقوله هناك فينبغي ان يفتى به ايضا في جواز اشتراطه وقدمناه في الوقف وفي
المعراج خذه وانظر اليه اليوم فان رضيته اخذته بعشرة فهو خيار ولو باع على ان له ان يعطله ويستخدمه جاز وشرط على جاريه
لا يجوز لان المنزلة حصة من الثمن انتهى وفي الذخيرة وكذلك لو قال هو بيع لك ان شئت اليوم كان بيعا بخيار قوله فاذا اجاز
في الثلاث لزوال المفسد قبل تقرره فانقلب صحيحا والضمير يعود الى من له الخيار وقد اختلفوا في صفة العقد فقيل

انعقد

انعقد فاسدا ثم يعود صحيحا بزوال المفسد وهو قول العراقيين وعند الخراسانيين موقوف على اسقاط الشرط فبمضي جزء من
الرابع يفسد فلا ينقلب صحيحا وهذا الطريق هي الاوجه واختارها الامام السرخسي وفخر الاسلام وغيرهما من مشايخ ما
وراء النهر كما في الفوايد الظهيرية والذخيرة ولكن الاول ظاهر الرواية وفي الخانية فان اسقاط الخيار في الايام الثلاثة
او اعتق العبد او مات العبد او المشتري او احدث به ما يوجب لزوم البيع ينقلب البيع جايزا في قول ابي حنيفة ولزمه
وان حدث عند المشتري في الايام الثلاثة عيب ان كان عيبا يحتمل زواله في مدة الخيار كالمرض لا يبطل خياره الا انه لا يملك
الرد قبل زوال العيب وان حدث به ما لا يحتمل الزوال لزمه البيع انتهى وفي المعراج لو شرط الخيار ابدا او مطلقا او موقتا
بوقت مجهول فسد بالاجماع واما في اربعة ايام ونحوها فكذلك عند ابي حنيفة ولو كان الخيار الى قدوم فلان او الى هبوب
الريح فاسقطاه لم يجز البيع عند ابي يوسف ولو شرط الخيار لنفسه بعد شهر جاز عند ابي يوسف في الشهر وله الخيار بعده
يوما كذا ولم ارهم ذكروا للاختلاف السابق ثمرة وينبغي انه لو كان عبدا فاعتقه قبل قبضه لم يصح على القول بانعقاده فاسدا
ويصح على القول بالوقف وظاهر الخانية انه ينقلب جايزا بالاعتاق فلم تظهر الثمرة ويمكن ان يقال تظهر في حل مباشرته حرمتها
كما لا يخفى وفي المجتبى وفي الاسبيجابي في الاصل عند اصحابنا الثلاثة ان الفساد على ضربين فساد قوي دخل في صلب العقد وهو
البدل او المبدل وفساد ضعيف لم يدخل في صلب العقد وانما دخل في شرط مستجاز زايد على العقد فالاول لا ينقلب الى
الجواز واما الفساد الضعيف فكمسئلة الكتاب وما اذا باع الى الحصاد والدياس ثم ابطل صاحب الاجل او نقد الثمن قبل
الى الجواز ولو مضت المدة المجهولة تاكد ومن الثاني اشتراطه في عقد السلم فان ابطله من له الخيار قبل التفرق صح ان كان
راس المال قايما انتهى فرع لا يصح تعليق خيار الشرط بالشرط فلو باعه حمارا على انه ان لم يجاوز هذا النهر فرده يقبله والا
لا لم يصح وكذا اذا قال لما لم يجاوز به الى الغد كذا في القنية قوله ولو باع على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع صح والى
اربعة لا اي لا يصح يعني عندهما وقال محمد يجوز الى ما سماه والاصل فيه ان هذا في معنى اشتراط الخيار اذ الحاجة مست الى
الانفساخ عند عدم النقد تحرزا عن المماطلة في الفسخ فيكون ملحقا به فالامام رحمه الله مر على اصله في الملحق وبقي الزيادة على
على الثلاثة وكذا محمد في تجويز الزيادة وابو يوسف اخذ في الاصل بالاثر وفي هذا بالقياس وفي هذه المسئلة قياس اخر واليه
مال زفر وهو انه بيع شرط فيه اقالة فاسدة لتعلقها بالشرط واشتراط الصحيح منها فيه يفسد فاشتراط الفاسد اولى ووجه
الاستحسان ما بينا كذا في الهداية وما ذكره من ان ابا يوسف مع الامام قوله الاول وقد رجع عنه والذي رجع عنه انه مع
محمد كذا في غاية البيان وفي شرح المجمع الاصح انه مع ابي حنيفة وكثير من المشايخ حكموا على قوله بالاضطراب وظاهر هذا
الشرط ان المشتري ان لم ينقد الثمن في المدة فان البيع ينفسخ لقوله فلا بيع بينهما وكذا قال في المحيط وينفسخ البيع ان لم ينقد فان كان
المبيع عبدا فاعتقه او باعه ثم لم ينقد الثمن حتى مضت الثلاثة فقد عتقه وبيعه لان هذا بمعنى شرط الخيار لان الاجازة
والفسخ تعلقا بفعل المشتري وهو النقد في الثلاث وترك النقد فيها ولو اعتقه او باعه في خيار الشرط يلزم البيع فكذا
هذا ولو اعتقه بعد مضي الثلاثة ولم ينقد الثمن لم يذكره في ظاهر الرواية وذكر في النوادر وقال ان كان قبل القبض لا ينفذ
عتقه وبعد القبض ينفذ ويجعل البيع فاسدا بمضي ثلاثة ايام متى ترك النقد ولم يجعله مفسوخا لان قوله ان لم
انقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع بيننا توقيت للبيع وليس بفسخ له نصا فمتى ترك النقد في الثلاثة صار كانه قال بعتك هذا
العبد الى ثلاثة ايام فيكون توقيتا للبيع وهو لا يقبل التوقيت فصار بمنزلة شرط فاسد فيفسد البيع انتهى وهذا في الفوايد
الظهيرية بمناسبة لا يتبين حفظها انه اذا لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام يفسد البيع ولا ينفسخ حتى لو اعتقه المشتري وهو
في يده نفذ الا ان كان في البايع انتهى وقد علمت رواية النوادر وفي الخانية ولو مضت الثلاثة ولم ينقده اشار في الماذون
الى انه ينفسخ البيع والصحيح انه يفسد ولا ينفسخ حتى لو اعتقه بعد الايام الثلاثة نفذ ان كان في يده وعليه قيمته لا ان
كان في يد البايع انتهى والخلاف السابق فيما لو شرطا الخيار اكثر من ثلاثة ثابت هنا فيفسد عنده ويرتفع بالنقد قبل
مضي اليوم الثالث على ما ذهب اليه العراقيون وموقوف على ما ذهب اليه الخراسانيون كذا في الذخيرة واشار المصنف
الى الجواز هذا الشرط للبايع وفي الذخيرة واذا باع عبدا ونقد الثمن على ان البايع ان رد الثمن الى ثلاثة فلا بيع بينهما كان جايزا
وهو بمعنى شرط الخيار للبايع انتهى فان اعتقه البايع صح اعتاقه وان اعتقه المشتري لا يصح كذا في الخانية والعجب
ان مسئلة الكتاب المنتفع بالشرط هو البايع مع انهم جعلوا الخيار للمشتري باعتبار انه المتمكن من امضاء البيع بالنقد ومن
فسخه بعدمه وفي عكسه المنتفع بهذا الشرط هو المشتري مع انهم جعلوا الخيار للبايع باعتبار ان البايع متمكن من الفسخ
ان رد الثمن في المدة ومن الامضاء ان لم يرده وفي الذخيرة والخانية ولو اشترى عبدا وقبضه ثم وكل المشتري رجلا على انه

ان لم ينقد الثمن الى خمسة عشر يوما فان الوكيل يفسخ العقد بينهما جاز البيع لان الشرط لم يكن في البيع فيجوز البيع ويصح الشرط
حتى لو لم ينقد الثمن الى خمسة عشر يوما كان للوكيل ان يفسخ وفي الخانية اشترى جارية على انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا
بيع بينهما وقبض المشتري فباع ولم ينقد الثمن حتى مضت الايام الثلاثة جاز بيع المشتري وللبايع الاول على المشتري الاول
الثمن كما لو باع بشرط الخيار للمشتري ثلاثة ايام وكذا لو قال قتلها المشتري في الايام الثلاثة او ماتت او قتلها اجنبي خطا
وغرم القيمة لزم البيع ولو كان المشتري وطيها وهي بكر او ثيب او جني عليها او حدث بها عيب لا بفعل احد ثم مضت الايام
الثلاثة قبل ان ينقد الثمن خير البايع ان شا اخذها مع النقصان ولا شي له من الثمن وان شا تركها واخذ الثمن انتهى وفي
المحيط لو قطع المشتري يدها وقبضها بعد الثلاث ولم ينقد الثمن خير البايع ان شا سلمها له وان شا اخذها ونصف الثمن
وفي التاتارخانية لو قطعها اجنبي في الثلاث فقد لزم البيع انتهى ثم قال في المحيط وان كان افتضها ضمنه من الثمن نقصها
ولو ولدت بعد الثلاث وماتت كان البايع بالخيار ان شا اخذ الولد وضمن حصتها من الثمن وان شا سلم الولد بالثمن مع امه
لان البيع لا ينفسخ لعدم النقد في الثلاثة ما دام الولد قايما في يد المشتري لان الزيادة المنفصلة مانعة من الانفساخ
الا انه مات الاصل وبقي التبع فله ان يختار البيع بحصته من الثمن ولو كان الثمن دراهم بعينه هنا فما لا فلا وما اثبت الخيار
هناك اثبته ثمنا ولو مضت الثلاثة ثم حدث ذلك كله فهو مثل الاقالة لانه لما مضت الثلاثة انتقض البيع وعاد
كل عرض الى ملك صاحبه انتهى ثم اعلم ان بالقاهرة بيعا يسمى بيع الامانة كما ذكر الزيلعي ويسمى ايضا الرهن المعاد كما في
الملتقط وسماه الفقهاء بيع الوفا ويذكرونه في مواضع من ثلاثة فمنهم كالبزازي من ذكره في البيع الفاسد ومنهم من ذكره
هنا عند الكلام على خيار النقد كقاضي خان ومنهم من ذكره في الاكراه كالزيلعي وذكره هنا انسب لانه من افراد مسئلة
خيار النقد وصورته ان يقول البايع للمشتري بعت منك هذا العين بدين لك علي على اني متى قضيت الدين فهو لي
او يقول البايع بعتك هذا بكذا على اني متى دفعت لك الثمن تدفع العين الي فقد اختلفوا فيه على ثمانية اقوال مذكورة
في البزازية الاول ما اختاره صاحب المنظومة انه رهن حقيقة فلا يملكه المشتري ولا ينتفع به الا باذن البايع ويضمن
ما اكل من ثمره وما اتلف من شجره ويسقط الدين بهلاكه ولا يضمن ما زاد كالامانة وللبايع استرداده عند قضا الدين الثاني
انه بيع صحيح باتفاق مشايخ الزمان للعرف وما يفعله البايع من التعمير واداء الخراج فهو بطريق الرضا لا الجبر كما لا يجبر
على ترك الوفا وجعله باتا وللمشتري المطالبة بالثمن فان تهدمت الدار لا يجبر البايع على رد الثمن وكذا اذا كان المبيع عبدا
هلك فانه يتم لازما ولا سبيل لاحدهما على الاخر القول وذكر الزيلعي ان الفتوى على انه بيع جائز مفيد لبعض احكامه
من حل الانتفاع به الا انه لا يملك بيعه للغير الثالث ما اختاره قاضي خان وقال الصحيح انه ان وقع بلفظ البيع لا
يكون رهنا ثم ان شرطا فسخه في العقد او تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفا او تلفظا بالبيع وعندهما هذا البيع غير لازم فالبيع
فاسد وان ذكرا البيع بلا شرط ثم شرطاه على وجه المواعدة جاز البيع ولزم الوفا وقد يلزم الوعد لحاجة الناس فرارا من الربو
فبلخ اعتادوا الدين والاجارة وهي لا تصح في الكرم وبخارا الاجارة الطويلة ولا يمكن ذلك في الاشجار فاضطروا الى بيعها
وفا وما ضاق على الناس امر الا اتسع حكمه وقد نص في غريب الرواية عن الامام ان البيع لا يكون تلجية حتى ينص عليها في العقد
وبيع الوفا واحد الرابع ما قال في العدة واختار ظهير الدين انه بيع فاسد ولو الحقاه بالبيع التحق وافسده ولو بعد المجلس
على الصحيح ولو شرطاه ثم عقدا مطلقا ان لم يقرا بالبنا على الاول فالعقد جايز ولا عبرة بالسابق كما في التلجية عند الامام
الخامس ما اختاره ايمة خوارزم انه اذا اطلق البيع لكن وكل المشتري وكيلا بفسخ البيع اذا احضر البايع الثمن او عهد انه اذا اوفى
يفسخ البيع والثمن لا يعادل المبيع وفيه غبن فاحش او وضع على اصل المال ربحا بان وضع على ماية عشرين دينارا فرهن والا فبيع
بات القول السادس ما اختاره الامام الزاهد ان الشرط اذا لم يذكر في البيع كان بيعا صحيحا في حق المشتري حتى ملك الانزال او
رهنا في حق البايع فلم يملك المشتري تحويل يده وملكه الى غيره واجبر على الرد اذا احضر الدين لانه كالزرافة مركب من البيع والرهن كثير
من الاحكام له حكمان كالهبة حال المرض ويشترط العوض فجعلناه كذلك لحاجة الناس اليه فرارا عن الربوا فبلخ اعتادوا
الدين والاجارة وهي لا تصح في الكرم واهل بخارا اعتادوا الاجارة الطويلة ولا تمكن في الاشجار فاضطروا الى بيعها وفا وما
ضاق على الناس امر الا اتسع حكمه وقد نص في غريب الرواية عن الامام ان البيع لا يكون تلجية حتى ينص عليها في العقد وبيع الوفا
واحد واختار الصدر السعيد تاج الاسلام والامام المرغيناني والامام علاء الدين المعروف ببدر ان البيع بشرط الرد عند
نقد الثمن للمشتري وقال الامام علاء الدين يملكه انتفاعا فان باعه المشتري من غيره اجاب ابو علاء الدين بصحة البيع الثاني لانه
سلمه البايع الاول الى المشتري برضاه القول السابع انه غير صحيح واختاره صاحب الهداية واولاده ومشايخ [illegible]

الفتوي اعني لا يملك المشتري بيعه من الغير كما في بيع المكره لا البيع الفاسد بعد القبض وسئل الصدر عنه بانه يجعل فاسدا
ويمنع من الاسترداد بعد البيع من غيره كالفاسد وان فضل الدين قال هذا كبيع المشتري من المكره قيل له فان اكل المشتري غلة
الكرم والارض والدر قال حكمه حكم الزوايد في البيع الفاسد حتى انه يضمنه اذا استهلك ولا يغرم ان هلك كزوايد المغصوب
القول الثامن القول الجامع لبعض المحققين انه فاسد في حق بعض الاحكام حتى ملك كل منهما الفسخ وصحيح في حق بعض الاحكام
كحل الانزال ومنافع المبيع ورهن في حق البعض حتى لم يملك المشتري بيعه من اخر ولا رهنه ولم يملك قطع الشجر ولا هدم البنا
وسقط الدين بهلاكه وانفسخ الثمن ان دخله نقصان كما في الرهن قلت وهذا العقد مركب من العقود الثلاثة كالزرافة فيها
صفة البعير والبقر والنمر جوز لحاجة الناس اليه بشرط سلامة البدلين لصاحبها انتهى وفي المنظر فالزرافة حيوان عجيب
الخلقة وللملكان بها لونها الشجر خلق الله يديها اطول من رجليها وهي الوان عجيبة يقال انها متولدة من ثلاث حيوانات الناقة
الوحشية والضبع والبقرة الوحشية فيقع الضبع على الناقة فتاتي بذكر فيقع ذلك الذكر على البقرة فيتولد منه الزرافة
والاصح انه خلقه بنا ثم ذكروا بني كيفية الحيوانات وقد وقع في البزازية فروعا كثيرة يحتاج اليها في بيع الوفا تركناها خوفا
من الاطالة وينبغي ان لا يعدل في الافتا عن القول الجامع قوله فان نقد في الثلاث صح يعني في قولهم جميعا وقدمنا صفة انعقاده
في الابتدا اما فاسدا وموقوفا كما في خيار الشرط ولم ار ثمرة للاختلاف فانه اذا اسقطه قبل دخول الرابع جاز اتفاقا وان
دخل تقرر فساده اتفاقا ولعل الثمرة تظهر في حل الاقدام عليه وعدمه ويمكن ان يقال في ثبوت الملك بالقبض فمن قال
بفساده قال به ومن قال بالوقف نفاه قوله وخيار البايع يمنع خروج المبيع عن ملكه لان تمام هذا السبب بالمراضاة فلا يتم مع
الخيار فينفذ عتق البايع ولا يملك المشتري التصرف فيه وان قبضه باذن البايع ودل كلامه على ان خيار المشتري يمنع خروج
الثمن عن ملكه للعلة المذكورة وان الخيار اذا كان لهما لم يخرج المبيع عن ملك البايع ولا الثمن عن ملك المشتري وفي البدايع
ان حكم البيع بخيار موقوف على معنى انه لا يعرف له حكم للحال والخيار مانع من انعقاد الحكم وفي المعراج الا السبب منعقد
في الاصل يسري الى الزوايد المتصلة والمنفصلة لكونه محلا له عند وجود الشرط فكما يثبت الحكم في الاصل يثبت في الزوايد
انتهى معنى فالاصل وان بقي على ملك من له الخيار لا يملك الزوايد اذا اجاز البيع وفي الخانية ان الاولاد والاكساب فيما اذا كان
الخيار للبايع تدور مع الاصل فان اجيز كانت للمشتري وان فسخ كانت للبايع وان كان الخيار للمشتري فحدثت عند البايع فكذا الجواب
وان حدثت عند المشتري كانت له تم البيع او انتقض قيل هذا قولهما اما على قوله فهي دايرة مع الاصل وفي جامع الفصولين
لو كان الخيار الى البايع فسلم المبيع الى المشتري فلو سلمه على وجه التمليك بطل خياره لا لو سلمه على وجه الاختبار ولو حط
عنه شيا من الثمن فعلى قياس مسئلة الابرا ينبغي ان يبطل خياره انتهى وقال قبله باع بخيار فوهب ثمنه للمشتري في المدة
او ابراه عن ثمنه او شرى به شيا من المشتري صح تصرفه وبطل خياره ولو شرى من غير المشتري شيا بذلك الثمن بطل خياره ولم يجز شراوه
انتهى وكتبنا في الفوايد المادة الرابعة ان خيار الشرط في البيع يمنع الحكم ولا يبطل البيع الا في مسئلة ما اذا شرط الخيار
في بيع الفضولي فانه يبطل البيع ولا يتوقف لان الخيار له بدون الشرط فيكون الشرط مبطلا كذا في فروق الكرابيسي وفيها
ايضا من الحادثة والخمسين بعد المايتين لا يصح الابرا عن الدين قبل لزوم ادايه الا في مسايل فلينظر ثمة واذا كان الخيار للبايع
فانه يملك مطالبة المشتري بالثمن بخلاف ما اذا كان للمشتري كما في جامع الفصولين وان هلك في يد البايع انفسخ البيع
ولا شي عليهما كما في المطلق عنه وان تعيب في يد البايع فهو على خياره لانه انتقض بغير فعله لا يكون مضمونا عليه ولكن
المشتري يخير ان شا اخذه بجميع الثمن وان شا فسخ كما في البيع المطلق واذا كان العيب بفعل البايع ينتقض البيع فيه بقدره لان
لانما يحدث بفعله يكون مضمونا عليه وتسقط به حصته من الثمن كذا ذكر الشارح ثم اعلم ان الخيار اذا كان للبايع
ثم اجازه فالملك للمشتري مقتصرا على وقت الاجازة ولا يستند الى وقت العقد لما في الخانية رجل اشترى جارية من رجل
على ان البايع بالخيار ثم مات المشتري فاجاز البايع عتق الابن ولا يرث اباه انتهى فعدم ارثه دليل على الاقتصار ولكن
عتقه يدل على الاستناد والا لم يعتق كما لا يخفى قوله ويقبض المشتري يهلك بالقيمة لان البيع ينفسخ بالهلاك لانه
كان موقوفا ولا نفاذ بدون المحل فيبقى مقبوضا بيده على سوم الشرا وفيه القيمة كذا في الهداية والمراد بالقيمة في المشبه
والمشبه به البدل ليشمل المثلي فانه مضمون بالمثل والقيمي هو المضمون بالقيمة والكلام هنا في موضعين ثم حكم المشبه فهي
مسئلة الكتاب ولا فرق بين هلاكه في مدة الخيار مع بقايه او بعد ما فسخ البايع البيع كما في جامع الفصولين واما اذا
هلك في يده بعد المدة من غير فسخ فيها فانه يهلك بالثمن لسقوط الخيار وفي مسئلة الكتاب اذا ادعى البايع هلاكه
في يده ووجوب القيمة له وادعى المشتري انه ابق من يده فالقول للمشتري مع يمينه لان الظاهر حيوته ويجوز البيع على البايع

ويم لان يمضي الثلاثة لسقط خياره وكذا لو كان البائع هو الذي يدعي الاباق والمدعي يدعي الموت فالقول للبائع مع يمينه
كذا في السراج الوهاج ولم يذكر المصنف حكم ما اذا دخله عيب في يد المشتري وفي السراج الوهاج ان كان من ذوات القيم
يجب عليه ضمان ما نقص يوم القبض وان كان مثليا فليس له ان يضمنه نقصانه لشبهة الربوا انتهى وفي جامع الفصولين
باع ارضا بخيار وتقابضا فنقض البائع في المدة بقي الارض مضمونة بالقيمة على المشتري وله حبسها لثمن دفعه الى البائع
فلو اذن البائع بعده للمشتري في زراعتها فزرعها تصير الارض امانة عند المشتري وللبائع اخذها منه متى شاء قبل اداء
الثمن وليس للمشتري حبسها بالثمن لانه لما زرعها صار كانه سلمها الى البائع انتهى واما الثاني اعني المشبه به وهو المقبوض على
سوم الشراء اطلقه في الهداية وقيده في اكثر الكتب بان يسمى ثمنه وعبارة الصدر الشهيد في الفتاوى الصغرى المقبوض على
سوم الشراء انما يكون مضمونا اذا كان الثمن مسمى نص عليه الفقيه ابو الليث في بيوع العيون فانه ذكر اذا قال اذهب بهذا الثوب
فان رضيته اشتريته فذهب به فهلك لا يضمن وان قال ان رضيته اشتريته بعشرة فذهب به فهلك ضمن قيمته وعليه
الفتوى انتهى وفي الظهيرية ان هذا الشرط في ظاهر الرواية وذكر الطرسوسي في انفع الوسائل بعد ذكر منقولات فحرر انه
مضمون ان ذكر الثمن حالة المساومة والمراد بذكر الثمن فيه من جانب المشتري لا من جانب البائع وحده فانه قال في القنية
عن ابي حنيفة قال له هذا الثوب بعشرة فقال هاته حتى انظر اليه فاخذه على هذا وضاع منه فلا شيء عليه ولو قال
هاته فان رضيته اخذته بعشرة فضاع فهو على ذلك الثمن فجعل ذكر البائع وحده ليس موجب للضمان وكذا في المسئلة
التي ذكر بعد هذه لو قال ان رضيته اخذته بعشرة فعليه قيمته ولو قال لصاحب الثوب هو بعشرة فقال المساوم حتى انظر
اليه وقبضه وضاع لا يلزمه شيء فعلمنا ان المراد ذكر الثمن من جهة المساوم لا من جهة البائع وحده الى اخر ما اطال
فيه وقال فليغتنم بهذا التحرير فانه فائدة جليلة **قلت** هو خطا وبيان الثمن من جهة البائع وحده اذا اخذ المشتري
بعده على وجه السوم كاف لضمانه قال في الخانية رجل طلب من رجل ثوبا ليشتري فاعطاه البائع ثلاثة اثواب فقال
هذا بعشرة وهذا بعشرين وهذا بثلاثين فاحمل اليك الى منزلك فاي ثوب ترضى بعته منك فحمل فهلكت عند المشتري
قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان هلك الكل جملة او على التعاقب ولا يدري الذي هلك اولا والذي بعده ضمن
المشتري ثلث كل ثوب وان عرف الاول لزمه ذلك الثوب والثوبان امانة عنده وان هلك الثوبان وبقي الثالث لا يرده لانه
امانة واما الثوبان يلزمه نصف ثمن كل واحد منهما اذا كان لا يعلم ايهما هلك اولا وان هلك واحد وبقي ثوبان يلزمه ثمن
الهالك ويرد الثوبين وان احترق الثوبان ونقص الثالث ثلثه او ربعه ولا يعلم ايهما احترق اولا يرد ما بقي من الثالث ولا
يضمن نقصان الحرق بقدره ويلزمه نصف ثمن كل واحد من الثوبين انتهى فهذا صريح في ان بيان الثمن من جهة البائع يكفي للضمان
وفي الخلاصة والبزازية اذهب به ان رضيته اشتريته فذهب به فضاع لا يضمن ولو قال ان رضيته بعشرة فذهب وضاع
ضمن انتهى وهذا صريح فيما قلناه وقد اشتبه عليه المقبوض على سوم الشراء بالمقبوض على وجه النظر فان نقله عن القنية
انما قال المساوم حتى انظر اليه والمقبوض على وجه النظر امانة وما ذكرناه عن اصحاب الفتاوى انما قال ان رضيته اشتريته
بعشرة فذهب وضاع ضمن والدليل على الفرق بينهما ما في الخانية قال ولو اخذ ثوبا على المساومة فدفعه اليه البائع ثم
يساومه والبائع يقول هو بعشرة فهو على الثمن الذي قال البائع حتى يرد عليه وان ساومه فقال المشتري حتى انظر اليه فدفعه
فضاع منه فليس على المشتري شيء لانه انما اخذه للنظر وان اخذه على غير النظر ثم قال حتى انظر اليه فقوله حتى انظر اليه
لا يخرجه عن الضمان انتهى فهذا صريح في الفرق بينهما وفي الذخيرة معزيا الى ابي يوسف رجل ساوم رجلا بثوب فقال صاحب الثوب
هو بعشرة فقال المساوم هاته حتى انظر اليه فدفعه اليه على ذلك فضاع لا يلزمه شيء علل فقال لانه اخذه على النظر
اشار الى ان هذا ليس بمقبوض على سوم الشراء انتهى فهذا صريح في الفرق بينهما ايضا وفي الفتاوى الظهيرية رجل قال هذا الثوب
لك بعشرة فقال هاته حتى انظر اليه او قال حتى اريه غيري فاخذه على هذا فضاع في يده لم يضمن في قول ابي حنيفة وابي يوسف
ولو قال هات فان رضيته اخذته فضاع كان عليه الثمن انتهى وهذا صريح ايضا فثبت بهذه النقول من الكتب المعتمدة
انه لا فرق في المقبوض على سوم الشراء بين بيان الثمن من المشتري او من البائع وحده **ولقد صدق خاتم المحققين** في فتح
القدير حيث قال في كتاب الوقف ان الطرسوسي بعيد عن الفقه **ثم رايت** الفرق بينهما ايضا صريحا في فروق الكرابيسي ونصه
قال لو قال هذا الثوب لك بعشرة فقال هات حتى انظر اليه او حتى اريه غيري فاخذه فضاع قال ابو حنيفة لا شيء عليه
يعني هلك امانة وان قال هاته فان رضيته اخذته فضاع فعليه الثمن والفرق ان في الفصل الاول امره لينظر اليه او
ليريه غيره وذلك ليس ببيع فاما في الفصل الاخر امره بالاتيان به ليرضاه ويأخذه وذلك بيع بدون الامر فمع الامر اولى

انتهى والظاهر من كلامهم انه لا فرق بين الهلاك او الاستهلاك وما في الذخيرة عن ابي يوسف ان المقبوض على سوم الشراء مضمون
بالثمن محمول على القيمة وما ذكره الطرسوسي من انه ان هلك فمضمون بالقيمة وان استهلكه فمضمون بالثمن ليس بصحيح لما في
الخانية اذا اخذ ثوبا على وجه المساومة بعد بيان الثمن فهلك في يده كان عليه قيمته وكذا لو استهلكه وارث المشتري
بعد موت المشتري انتهى والوارث كالمورث واما مقبوض الوكيل بالسوم فقال في الخانية الوكيل بالشراء اذا اخذ الثوب
على سوم الشراء فاراه الموكل ولم يرض به ورده عليه فهلك عند الوكيل **قال** الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ضمن الوكيل
قيمته ولا يرجع بها على الموكل الا ان يامره الموكل بالاخذ على سوم الشراء فحينئذ اذا ضمن الوكيل يرجع على الموكل انتهى وفي البزازية
غلط وسلم غير المبيع وهلك ضمن القيمة لانه قبضه على وجه البيع بعث رسولا الى البزاز ان ابعث الي ثوب كذا فبعثه
البزاز معه او مع غيره فضاع الثوب قبل الوصول الى الامر وتصادقوا عليه لا ضمان على الرسول ثم ان كان رسول الامر
فالضمان على الامر وان كان رسول البزاز فلا ضمان على احد لكن اذا وصل الى الامر ضمن الامر وكذا لو ارسل الى اخر وقال ارسل
الي عشرة دراهم قرضا فارسل معه فالامر ضامن اذا اقر انه رسوله فان بعثه مع غير رسوله لا ضمان على الامر قبل ان يصل وكذا
الدائن اذا بعث رسولا ليقبض دينه فبعث معه وضاع يكون من مال الدائن وان مع الاخر لا حتى يصل اليه انتهى **ثم اعلم**
ان المقبوض على سوم الشراء اذا بين ثمنه مضمون وان اشترط ان لا ضمان فيه لما في البزازية ابتاع قوسا وتقرر الثمن مدة باذن
البائع او قال له ان انكسر فلا ضمان عليك فمده وانكسر يضمن قيمته وان لم يتقرر الثمن لا ضمان لو باع بالاذن لان اشتراط عدم
الضمان في المقبوض على السوم باطل **وعن الامام** اراه الدرهم لينظر اليه فغمزه او قوسا فمده فانكسر او ثوبا فخرقه ضمن ان لم
يامره بالغمز والمد واللبس وقيل ان كان لا يرى الا بالغمز لا يضمن ان لم يجاوزه ويصدق في انه لم يجاوزه انتهى وفي جامع الفصولين
المقبوض على سوم الرهن مضمون بالاقل من قيمته ومن الدين وما قبض على سوم القرض مضمون بما ساوم كمقبوض على حقيقته
لمنزلة مقبوض على سوم البيع الا ان في البيع يضمن القيمة وهنا يهلك الرهن بما ومنه من القرض وما قبض على سوم النكاح
مضمون يعني لو قبض امة غيره ليتزوجها باذن مولاها فهلكت في يده ضمن قيمتها والمهر قبل تسليمه مضمون وكذا بدل الخلع
في يد المراة يعني لو تزوجها على عبد او خالعها فهلك قبل قبضه يلزمه مثله في المثلي وقيمته في القيمي انتهى ذكره في الثلاثين منه
قوله وخيار المشتري لا يمنع ولا يملكه اي لا يمنع خروج المبيع عن ملك البائع فيخرج عن ملكه للزومه من جهته ولا
خيار له فلو اعتقه البائع لم يصح عتقه ولو كان البائع حلف وقال ان بعته فهو حر فباعه بخيار المشتري لم يعتق لخروجه
عن ملكه ولو باعه بخيار له عتق ولا يملكه المشتري عند الامام رحمه الله لكن يصح اعتاقه ويكون امضاء كما في الخانية وفيها
باع عبدا بجارية على ان بائع العبد بالخيار ثلاثة ايام فاعتق البائع العبد في الايام الثلاثة نفذ عتقه في قولهم وبطل
البيع لانه اعتق ملك نفسه وان اعتق الجارية جاز ويكون اسقاطا للخيار ويتم ولو اعتقهما في كلام واحد نفذ عتقه فيهما
ويغرم قيمة الجارية ولا ينفذ اعتاق المشتري في العبد ولا في الجارية ولو كان الخيار للمشتري انعكست الاحكام انتهى وقالا
يملكه لانه لما خرج عن ملك البائع فلو لم يدخل في ملك المشتري يكون زائلا لا الى مالك ولا عهد لنا به في الشرع ولابي
حنيفة انه لما لم يخرج الثمن عن ملكه فلو قلنا بانه يدخل المبيع في ملكه لاجتمع البدلان في ملك رجل واحد حكما للمعاوضة
ولا اصل له في الشرع لان المعاوضة تقتضي المساواة ولان الخيار شرع نظرا للمشتري ليتروى فيقف على المصلحة فلو ثبت
الملك ربما يعتق عليه من غير اختياره بان كان قريبه فيفوت النظر واورد على قوله لزوم السائبة ورد بانها هي التي لا ملك
فيها لاحد ولا علقة ملك والعلقة موجودة هنا واورد ايضا استحقاق الشفعة بما بيع بخيار للمشتري وهو دليل على
ملكه **واجيب** بان استحقاقها لم ينحصر في الملك بل هو وما في معناه من كونه احق بها تصرفا بدليل صحة اعتاقه كاستحقاق
العبد الماذون بها مع انه لا ملك له حقيقة وهو تكلف لا يحتاج اليه لما سيأتي ان البيع يتبرم في ضمن طلب الشفعة
فيثبت مقتضى صحتها **ثم اعلم** ان قولهما في دليلهما ولا عهد لنا به في الشرع منقوض في باب التجارة والمعاوضات فاندفع
عنهما ما اورد من شراء متولي امر الكعبة اذا اشترى عبدا لخادمها وعبدا للوقف اذا ضعف وبيع واشتري ببدله اخر لم
يملكه المشتري لانه من باب الاوقاف وكذا لا يرد التركة المستغرقة بالدين فانها تخرج عن ملك الميت ولا تدخل في ملك
الورثة والغرماء للقيد المذكور واما حكم جناية العبد في مدة الخيار فان كان الخيار للبائع فاجاز البيع لم يكن بخيار العقد
او خير المشتري بين الدفع والفداء وان فسخ البيع خير البائع كذلك وفي الاول انما يخير المشتري بين الدفع والفداء ان
فسخ البيع اذا اختار امضاء البيع فان اختار فسخه فالخيار للبائع للعيب الحادث في يد المشتري فالبائع على خياره فان
اجاز ثبت الملك للمشتري من وقت العقد وخير بين الدفع والفداء فان كان الخيار للمشتري فجنى في يده في مدته يكون له ان

يرده على بائعه ولو بيعت دار بخيار لاحدهما فوجد فيها قتيل فالدية على عاقلة ذي اليد عنده وعندهما على من يصير الملك له
ولا يكون وجود القتيل عيبا فلا خيار للمشتري بخلاف جناية العبد المبيع فانها عيب كذا في التاتارخانية وقول الامام والاصل
في الشرع معناه في المعاوضة فلا يرد عليه المدبر اذا غصب وضمن الغاصب قيمته فانه لا يملكه فقد اجتمع العوضان في ملك
السيد لانه ضمان جناية لا ضمان معاوضة كذا في المعراج وفتح القدير ولكن يرد عليه باب السلم فان المسلم اليه ملك راس مال
السلم والمسلم فيه فقد اجتمعا في المعاوضة **واجيب** بان المسلم فيه دين لرب السلم في ذمة المسلم اليه فهو كالثمن يملكه البائع
في ذمة المشتري واورد المنافع والاجرة المعجلة ملكهما الموجر **واجيب** بانها معدومة فلا ملك لها واذا حدثت ملكها التاجر كذا في
البناية قيد بالمبيع لان الثمن لا يخرج عن ملك المشتري اجماعا كما بيناه وفي السراج الوهاج والنفقة تجب على المشتري بالاجماع
اذا كان الخيار له لخروج المبيع عن ملك البائع ولو تصرف المشتري في المبيع في مدة الخيار والخيار له جاز تصرفه اجماعا ويكون
اجازة منه انتهى وفي الخلاصة انه وابدا المبيع موقوفه ان تم البيع كانت للمشتري وان انفسخ كانت للبائع انتهى وفي جامع الفصولين
المشتري بالخيار لو رهن بالثمن رهنا جاز الرهن به انتهى **فان قلت** ذكر في جامع الفصولين ايضا ان الخيار اذا كان للمشتري فابراه
البائع عن الثمن لم يجز ابراؤه انتهى وفي التاتارخانية وروي عن محمد جوازه فينبغي ان لا يصح الرهن ايضا **قلت** لا ابراء بعدم الدين
ولا دين عليه له لان الثمن باق على ملكه والرهن لا يشترط له وجود الدين حقيقة بدليل صحته على الدين الموعود به وقد كتبنا فيما
كتبناه على حواشي جامع الفصولين ولكن نقل بعده ان عدم صحة الابراء قول ابي يوسف وفي المعراج ان عدم صحته قياس والاستحسان
صحته لانه ابراء بعد وجود السبب وهو البيع والدليل على ان الابراء يعتمد تعلق الحق لا حقيقة الدين لو ابرا البائع الموكل عن
ثمن ما اشتراه الوكيل فانه يصح الابراء مع ان الثمن على الوكيل والدليل على التعلق بالموكل ان المشتري لو اتى بالثمن للموكل فانه يجبر
على القبول ولو كان للمشتري دين على الموكل صار قصاصا بالثمن ولولاه لم يجبر ولم يصر قصاصا كما في الصيرفية وفي السراجية
اشترى على انه بالخيار لم يجبر البائع على تسليم المبيع وان نقد المشتري الثمن وفي التاتارخانية اولها واسقط البائع خياره بان اجاز
البيع ثم هلك في مدته فان البيع يلزم بالثمن كما في التاتارخانية **قوله** ويقبضه يهلك بالثمن اذا كان الخيار للمشتري وقبض المبيع
وهلك في يده فانه يهلك بثمنه بخلاف ما اذا كان الخيار للبائع والفرق انه اذا دخله عيب يمتنع الرد والهلاك لا يعرى عن مقدمة
عيب فيهلك والعقد قد انبرم فيلزمه الثمن بخلاف ما اذا كان للبائع لان بدخول العيب لا يمتنع الرد حكما لخيار البائع فيهلك والعقد
موقوف وفي السراج الوهاج والفرق بين الثمن والقيمة ان الثمن ما تراضى عليه المتعاقدان سواء زاد على القيمة او نقص والقيمة
ما قوم به الشيء بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان والاستهلاك كالهلاك كما سياتي واطلقه فشمل ما اذا كان الخيار للمشتري
وحده **قوله** كتعيبه يعني اذا تعيب في يد المشتري والخيار له فانه يلزمه الثمن لانه صار بذلك ممسكا لبعضه فلو رده لفرق
الصفقة على البائع قبل الاتمام وهو لا يجوز فلزم البيع وسقط الخيار واطلقه فشمل ما اذا عيبه المشتري او اجنبي او تعيب بافة
سماوية او بفعل المبيع كما في النهاية ولكن ليس باقيا على اطلاقه وانما المراد به عيب لازم ولا يرتفع كما اذا قطعت يده واما ما يجوز
ارتفاعه كالمرض فهو على خياره ان زال المرض في الايام الثلاثة واما اذا مضت والعيب قائم لزم البيع لتعذر الرد كما في النهاية
ايضا **وفي الصحاح** عاب المتاع اي صار ذا عيب وعيبه نسبه الى العيب وعيبه ايضا اذا جعله ذا عيب وتعيب مثله انتهى
وقد ذكر المصنف حكم هلاكه في يد المشتري ونقصانه ولم يذكر حكم زيادته عنده وحاصله ان الزيادة متصلة كانت متولدة من
الاصل كالولد والثمر والجمال والبرء من المرض وذهاب البياض من العين او لا كالصبغ والعقر والكسب والبناء في الارض يمنع
الفسخ الا في المنفصلة الغير المتولدة فانها لا تمنع كما في التاتارخانية وفي النهاية ان التعيب اذا كان بفعل البائع في يد المشتري فان
اجاز البيع ضمن البائع النقصان انتهى فيستثنى من اطلاق المصنف مسئلتان ما اذا كان العيب يرتفع وما اذا كان بفعل
البائع ولكن ذكر في فتح القدير ان هذا القول قول محمد واما عندهما اذا تعيب بفعل البائع يلزم البيع وقد وعدنا بذكر مسائل
المبيع اذا هلك في البيع الذي لا خيار فيه او بخيار فان كان في يد البائع بافة سماوية او باستهلاك البائع او كان حيوانا فقتل
نفسه بطل البيع لانه مضمون بالثمن فيسقط الثمن فلا يكون مضمونا بالقيمة لانه لا يتوالى على شيء واحد ضمانان فان اتلفه المشتري
والبيع بات او بخيار له لزم الثمن وان كان للبائع والبيع فاسد لزم المثلي في المثلي والقيمة في القيمي وان بفعل اجنبي خير المشتري
فان فسخ وعاد الى ملك البائع ضمن الجاني المثل او القيمة والمضمون ان من جنس الثمن وفيه فضل لا يطيب وان من خلافه طاب
وان اختار المشتري امضاء البيع اتبع الجاني بالمثل او بالقيمة وحكم الفضل ذكرناه في جانب البائع واختياره اتباع الجاني يقبض
عندنا لا في خلاف محمد وزفر فيما اذا قوي على الجاني وفيما اذا اخذ من الجاني شيئا مكانه اخر جاز عند الثاني وان هلك بعد القبض
فعلى المشتري الا اذا اتلفه البائع والقبض بلا اذنه والثمن حال غير منقود فالبائع يصير مستردا ويبطل البيع ويسقط

الثمن

الثمن عن المشتري وان هلك البعض قبل قبضه سقط من الثمن قدر النقص سواء كان نقصان قدر او وصف وخير المشتري
بين الفسخ والامضاء وان بفعل اجنبي فالجواب فيه كما اذا هلك كله وان بافة سماوية ان نقصان قدر طرح عن المشتري حصة الغائب
من الثمن وله الخيار في الباقي وان نقص وصف لا يسقط شيء من الثمن لكنه يخير بين الاخذ بكل الثمن او الترك والوصف ما يدخل
تحت البيع بلا ذكر كالاشجار والبناء في الارض واطراف الحيوان والجودة في الكيلي والوزني وان بفعل المعقود عليه فالجواب
كذلك وان بفعل المشتري صار قابضا بما اتلف بالاتلاف والباقي بالتعيب فان هلك الباقي قبل حبسه فعلى المشتري وان
بعد الحبس فعلى البائع وعلى المشتري حصة ما اتلفه لا غير فان حبس بعد سقوط حقه من الحبس فعلى المشتري كل الثمن الا اذا
كان بفعل البائع فان لم يكن له حق الاسترداد فهو كالاستهلاك من الاجنبي وان كان له حق الاسترداد انفسخ البيع في قدر ما
اتلف وسقط حصته من الثمن فلو هلك الباقي في يد المشتري لزمه قسطه من الثمن الا اذا هلك الباقي من سراية جناية
البائع فيكون مستردا له ايضا فسقط الثمن وان زعم البائع انه هلك بعد قبضه والمشتري بان قبل قبضه فالقول للمشتري
وايهما برهن قبل وان برهنا فللبائع وكذا لو ادعى البائع ان المشتري استهلك وعكس المشتري وان ارخا فبينة الاسبق اولى في
الهلاك والاستهلاك وتمامه في الفتاوى البزازية **قوله** فلو اشترى زوجته بالخيار اي بالخيار له وهذا مفرع على
انه لا يدخل في ملك المشتري فلذا لم يبطل قبل نفاذ البيع واذا سقط بطل النكاح وعندهما انفسخ لدخولها في ملك
الزوج فاذا فسخ المشتري البيع رجعت الى مولاها بلا نكاح عليها عندهما وعنده تبين زوجته كذا في فتح القدير وعلى هذا لو اشترى
زوجته فاسدا وقبضها فسد النكاح ثم فسخ البيع للفساد لا يرتفع فساد النكاح **قوله** فان وطئها له ان يردها لان
الوطء بحكم ملك النكاح لا بحكم ملك اليمين لعدمه وعندهما ليس له ان يردها مطلقا لما قدمناه اطلقه وهو مقيد بما
اذا لم تكن بكرا اذ لو كانت بكرا او نقصها الوطء امتنع الرد كما ذكره الاسبيجابي وظاهره انه لو نقصها وهي ثيب فالحكم كذلك
وقد صرح به في فتح القدير وكذا يتفرع انه لو ردها فعنده تعود الى سيدها منكوحة وعندهما بلا نكاح وقيد بزوجته
لانه لو اشترى غير زوجته بخيار له فوطئها امتنع الرد مطلقا اي وان لم ينقصها وسقط الخيار كذا في المعراج وله حكم
حل وطء الامة المبيعة بخيار اما اذا كان الخيار للبائع فينبغي حله له لا للمشتري وينبغي ان لهما ونقله في المعراج عن الشافعي
فقال والثالث فهي في حل وطئها وجهان والثاني لا يجوز وسوضه وفي انفساخ نكاحها وجهان والثاني لا ينفسخ ونحو ظاهر
نصه اما لو كان المبيع غير امة انه لم يحل للمشتري وطؤها على الاقوال كلها وقال احمد يحل للبائع انتهى **ثم اعلم** ان دواعي الوطء
كالوطء فاذا اشترى غير زوجته بالخيار فقبلها بشهوة او لمسها بشهوة او نظر الى فرجها بشهوة سقط خياره وحد الانتشار
الته او زيادتها وقيل بالقلب وان لم ينتشر وان كان بغير شهوة لم يسقط في الكل فاذا ادعى انه بغير شهوة فالقول له لم يقبل
قوله والا قبل وان فعلت الامة به ذلك واقر انه كان بشهوة كان رضا كما في السراج الوهاج ولم يذكر المؤلف مما يظهر فيه ثمرة
الاختلاف الا هذه المسئلة وذكر في الهداية ان هذه المسائل اخوات كلها تبنى على وقوع الملك للمشتري بشرط الخيار وعدمه
منها عتق المشتري على المشتري اذا كان قريبا له في مدة الخيار ولو كان للبائع فمات المشتري فاجاز البائع عتق الابن ولا يرث
اباه كما قدمناه عن الخانية ومنها عتقه اذا كان المشتري حلف ان ملك عبدا فهو حر بخلاف ما اذا قال ان اشتريت لانه يصير كالمنشئ
للعتق بعد الشراء فسقط الخيار ومنها ان حيض المشتراة في المدة لا يجتزأ به من الاستبراء عنده وعندهما يجتزأ اذا ردت بعد القبض
ومنها اذا ولدت المشتراة في المدة بالنكاح لا تصير ام ولد له عنده خلافا لهما وعنده ما اذا كان قبل القبض اما بعده فيسقط
الخيار اتفاقا وتصير ام ولد للمشتري لانها تعيبت عنده بالولادة كذا في النهاية وفي الخانية اذا ولدت بطل خياره وان كان
الولد ميتا ولم ينقصها الولادة لا يبطل خياره انتهى **ثم اعلم** انهم لم يقيدوا بدعوى الولد وقيده بها في ايضاح الاصلاح
قال لانه ولد والفراش ضعيف انتهى وهو تقييد لقولهما ومنها اذا قبض المشتري المبيع باذن البائع ثم اودعه عند البائع
فهلك في يده في المدة هلك من مال البائع لامتناع القبض بالرد لعدم الملك وعندهما من مال المشتري لصحة الايداع
باعتبار قيام الملك ولو كان الخيار للبائع فسلم المبيع الى المشتري فاودعه البائع فهلك عنده بطل البيع عند الكل
ولو كان البيع باتا فقبض المشتري المبيع باذن البائع او بغير اذنه ثم اودعه البائع فهلك كان على المشتري اتفاقا لصحة
الايداع كذا في التاتارخانية ومنها لو كان المشتري عبدا ماذونا فابراه البائع عن الثمن في المدة بقي خياره عنده لانه امتناع
عن الملك والماذون له يليه وعندهما بطل خياره لانه لما ملكه كان الرد منه تمليكا بغير عوض وهو ليس من اهله وهو
يقتضي صحة الابراء وقدمنا انه لا يصح عند ابي يوسف قياسا ويصح عند محمد استحسانا ونبه عليه هنا في النهاية ومنها
اذا اشترى خمرا على انه بالخيار ثم اسلم بطل الخيار عندهما لانه ملكها فلا يملك ردها وهو مسلم وعنده يبطل البيع لانه

لم يملكها فلا يملكها باسقاط الخيار بعده وهو مسلم انتهى ولو كان الخيار للبائع فاسلم بطل البيع ولو كان اسلم المشتري لا يجاب
البائع على حاله فان اجاز صارت الخمر للمشتري حكما والمسلم اهل لانه يتملكها حكما كذا في الهداية فقد ذكر فيها ثماني مسائل وقد زاد
الشارحون مسائل ايضا ففي فتح القدير الاولى اذا تخمر العصير في بيع مسلمين في مدة فسد البيع عنده لعجزه عن تملكه
وعندهما يتم لعجزه عن رده. الثانية اشترى دارا على انه بالخيار وهو ساكنها باجارة او اعارة فاستدام سكناها قال السرخسي
لا يكون اختيارا وهو في ابتداء السكنى وقال خواهر زاده استدامتها اختيار اعنده لملك العين وعندهما بالخيار. الثالثة
حلال اشترى ظبيا بالخيار فقبضه ثم احرم والظبي في يده ينتقض البيع عنده ويرد الى البائع وعندهما يلزم المشتري ولو كان
الخيار للبائع ينتقض بالاجماع ولو كان للمشتري فاحرم للمشتري ان يرده. الرابعة اذا كان الخيار للمشتري وفسخ العقد فالزوائد
ترد على البائع عنده لانها لم تحدث على ملك المشتري وعندهما للمشتري لانها حدثت على ملكه انتهى وفي جامع الفصولين لو اشترى
بخيار فدام على السكنى لا يبطل خياره ولو ابتداها بطل لما انه خيار العيب وخيار الشرط بالقسمة لا يبطل بدوام السكنى
انتهى وفي التاتارخانية ان محمدا ذكر في البيوع ان خيار الشرط يبطل بالسكنى وفي القسمة ذكر انه لا يبطل فاختلف المشايخ فمنهم
من حمل ما في البيوع على الالتزام وما في القسمة على الدوام ومنهم من ابقى ما في البيوع على اطلاقه فيبطل بالابتداء والدوام وما
ابقوا ما في القسمة على اطلاقه فلا يبطل خيار الشرط فيها بالابتداء والدوام وفيها ايضا لو كان الخيار للمشتري فصالحه البائع على
مائة يدفعها له ان يبطل البيع ففسخه انفسخ ولا شيء له انتهى **قوله** فلو اجاز من له الخيار بغيبة صاحبه صح ولو فسخ لا الا ان كان
في غيبة صاحبه وهذا عندهما وقال ابو يوسف يجوز الفسخ ايضا لانه مسلط على الفسخ من جهة صاحبه فلا يتوقف
على علمه كالاجازة ولهذا لا يشترط رضاه فصار كالوكيل ولهما انه تصرف في حق الغير وهو العقد بالرفع ولا يعرى عن المضرة
لانه عساه يعتمد تمام البيع السابق فيتصرف فيه فيلزمه غرامة القيمة بالهلاك فيما اذا كان الخيار للبائع او لا يطلب لسلعته
مشتريا فيما اذا كان الخيار للمشتري وهذا نوع ضرر فيتوقف على علمه وصار كعزل الوكيل بخلاف الاجازة لانه لا الزام فيه ولا يقال
انه مسلط وكيف يقال ذلك وصاحبه لا يملك الفسخ ولا تسليط في غير ما يملكه المسلط كذا في الهداية وفي المعراج وكذا
الخلاف في خيار الرؤية ولا خلاف في خيار العيب انه لا يملك والخلاف فيما هو في الفسخ بالقول اما اذا فسخ بالفعل فانه ينفسخ
حكما اتفاقا في الحضرة والغيبة لانه لا يشترط العلم في الحكمي كعزل الوكيل والمضارب والشريك وحجر المأذون له في التجارة
بارتداد ولحوق وجنون بحث في فتح القدير بانه ينبغي ان يكون الفعل الاختياري كالفعل والمراد بالغيبة عدم علمه والحضور
علمه فلو فسخ في غيبته فبلغه في المدة تم الفسخ لحصول العلم به ولو بلغه بعد مضي المدة تم العقد بمضي المدة قبل الفسخ كذا
في الهداية وكذا اذا اجاز البائع بعد فسخه قبل ان يعلم المشتري جاز وبطل فسخه عليه جاز فالبيع فاسد في قول ابي حنيفة
ومحمد لان هذا شرط فاسد عندهما ورجح في فتح القدير قول ابي يوسف قال وعلى هذا فالمسائل المورودة نقضا مسلمة لانها على
ما رجح من قول ابي يوسف كما نوردها بناء على تسليم الدليل فمنها اذا المخيرة يتم اختيارها لنفسها بلا علم زوجها ويلزمه حكم ذلك
واجيب بان اللزوم بايجابه على نفسه ومنها الرجعة ينفرد بها الزوج بلا علمها حتى لو تزوجت بعدها بعد ثلاث حيض فسخ العقد
اذا اثبتها واجيب بان الطلاق الرجعي لا يرفع النكاح فعلها استمسكا فالحال ومنها الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
يثبت حكمها بلا علم الاخر واجيب بانها اسقاطات ومنها خيار المعتقة يصح بلا علم زوجها واجيب بانه لا رواية فيه وعلى التقدير
فقد اثبته الشرع مطلقا ومنها خيار المالك في بيع الفضولي بدون علم المتعاقدين واجيب بكون عقدهما لا وجود له في
حق المالك ومنها العدة لانه علمها وان لم تعلم بالطلاق واجيب بانها واجبة في ضمن الطلاق لا بسببه انتهى وفي جامع
الفصولين ولو كان الخيار للمشتريين ففسخ احدهما بغيبة الاخر لم يجز باعه بخيار ففسخه في المدة انفسخ فان قال بعده اجزت
وقبل المشتري جاز استحسانا ولو كان الخيار للمشتري فاجاز ثم فسخ وقبل البائع جاز وينفسخ ومن له الخيار لو اختار الرد او
القبول بقلبه فهو باطل لتعلق الاحكام بالظاهر والباطن انتهى قال فيه شرى بخيار فاراد رده فاختفى بايعه قيل
للقاضي ان ينصب عن البائع خصما ليرده عليه وقيل لا انتهى وهكذا ذكر الخلاف في المعراج وفتح القدير **قوله** وتم العقد
بموته ومضي المدة والاعتاق وتوابعه والاخذ بشفعة اي يحصل الاجازة بواحد مما ذكر وهو كلام مبهم موقع في الغلط
فان في بعضها يكون اجازة سواء كان الخيار للبائع او للمشتري وفي بعضها انما يكون اجازة اذا كان من المشتري واما من البائع
ففسخ اما الموت فانه يبطل الخيار بالموت سواء كان بائعا او مشتريا ولا يورث عندنا كخيار الرؤية لانه ليس الا مشيئة وارادة
ولا يتصور انتقاله والارث فيما يقبل الانتقال لا فيما لا يقبله كملك المنكوحة والعقود التي عقدها المورث لا تنتقل
وانما ملك الوارث الاقالة لانتقال الملك اليه ولذا ملكها الموكل وان لم يكن عاقدا كذا في المعراج ولا يرده علينا خيار العيب

فانه موروث لكون المورث استحق المبيع سليما فكذا الوارث ففي التحقيق الموروث العين بصفة السلامة من العيوب فاما
نفس الخيار فلا يورث وفي المعراج ان خيار العيب يثبت للوارث ابتداء بدليل انه لو تعيب بعد موت المشتري في يد البائع كان
للوارث رده واما خيار التعيين فيثبت للوارث ابتداء لاختلاط ملكه بملك الغير لا ان يورث الخيار هكذا ذكروا وزاد في الغاية
بان الوارث لا يملك الفسخ ولا يتأقت خياره بخلاف المورث انتهى ووجهه ظاهر لان مدة حكم خيار الشرط ولم يتكلموا فيما
رايت على غير الاربعة من الخيارات هل يورث ام لا الا خيار فوات الوصف المرغوب فيه فصرح بانه يورث والضمير في قوله
بموته عائد الى من له الخيار احترازا عن موت من لا خيار له لانه اذا مات فالخيار باق لمن شرط له فان مضى مضى وان فسخ انفسخ
كذا في فتح القدير وفي الظهيرية الوكيل اذا باع بشرط الخيار فمات الوكيل والموكل في المدة بطل الخيار وتم البيع انتهى
وفي جامع الفصولين وكيل البيع او الوصي باع بالخيار او المالك بنفسه باع بخيار لغيره فمات الوكيل او الوصي او الموكل
او الصبي او من باع بنفسه او من شرط له الخيار وقال محمد تم البيع في كل ذلك لان لكل منهم حقا في الخيار والجنون كموت انتهى
وفي المعراج ولو كان الخيار لهما فمات احدهما لزم البيع من جهته والاخر على خياره انتهى **وقد افاد كلامه** ان الخيار لا ينتقل عمن
هو له الى غيره فلذا قال ابو يوسف اذا اشترى الاب او الوصي شيئا لليتيم وشرط الخيار لنفسه فبلغ الصبي في المدة تم البيع
وقال محمد يتوقف على اجازة الابن كانه باشره بعد بلوغه حتى قيل لا يتاقت بالثلاث وعن محمد ان للوصي ان يفسخ بعد بلوغ الصغير
وليس له ان يجيزه الا برضاه **وروي** ان الاب او الوصي اذا اشترى عبدا للصغير بدراهم او دنانير بشرط الخيار ثم بلغ الصغير في
المدة ثم اجاز انفذ الشراء عليهما الا ان تكون الاجازة برضا الصغير بعد البلوغ فينفذ عليه ولو حجر السيد على عبده المأذون
تم البيع وقيل ينتقل الخيار الى المولى ولو اشترى المكاتب وباع بشرط الخيار ثم عجز في الثلاث تم البيع عندهم كذا في الظهيرية
فقد علم ان الخيار لا ينتقل على المعتمد لان قول ابي يوسف في الاولى هو المعتمد ولكن خرج عنه العبد المأذون اذا باع بشرط
الخيار فان للمولى الاجازة ان لم يكن مديونا ولا يجوز فسخه عليه الا ان يجعله لنفسه لم يفسخ بحضرة المشتري ويملكون
فسخها من الافعال في غيبة المشتري كذا في الظهيرية واما الوكيل اذا عزل وله الخيار فانه لا يبطل اتفاقا كما في السراج الوهاج
واما مضي المدة فيبطل الخيار سواء كان للبائع او للمشتري اذا لم يثبت الخيار الا فيها فلا بقاء له بعدها كالمخيرة في وقت العقد
واما الاعتاق وتوابعه وهي التدبير والكتابة فانما تتم به اذا كان الخيار للمشتري وفعلها اما اذا كان للبائع وفعلها كان فسخا
وذكر المصنف السقوط بطريق الضرورة وهو الموت ومضي المدة والسقوط بطريق الدلالة وهو الاعتاق ولم يذكر ما يكون
اجازة بالقول صريحا ولا ما يكون اجازة بالفعل اما الاول ففي جامع الفصولين المشتري بالخيار اذا قال اجزت شراءه
او شئت اخذه او رضيت اخذه بطل خياره انتهى ولو قال هويت اخذه او احببت او اردت او اعجبني او وافقني لا يبطل
انتهى وفيه لو طلب المشتري الاجر من الساكن بطل خياره ولو دعى الجارية الى فراشه لا يبطل سواء كان الخيار للبائع او للمشتري
واما الثاني ففيه لو حجم العبد او سقاه دواء او حلق رأسه كان رضا او امتشطه بمشط او دهن او لبس ولو شرى رضا مع حرثه
فسقى الحرث او فعل منه شيئا او حصده او عرض المبيع للبيع بطل خياره لا لو عرضه ليقوم ومشتري الدار لو اسكنه باجر
او بلا اجر او رم منه شيئا او بنى او جصص او طين او هدم منه شيئا فهو رضا ولو طحن في الرحا ليعرف قدر طحنه ان طحن اكثر من
يوم وليلة بطل خياره لا فيما دونه ولو قص حوافر الدابة او اخذ من عرفها لم يكن رضا ولو ودجها او بزغها فهو رضا ولو
شق الاوداج حمله ولو استخدم الخادم مرة او لبس الثوب مرة او ركب الدابة مرة لم يبطل خياره ولو فعله مرتين بطل ولو شرى
فالخيار فرآه يحجم الناس باجر فسكت كان رضا لا لو بلا اجر لانه كالاستخدام الا ترى انه لو قال له احجمني فحجمه لم يكن رضا
شرى امة فامرها بارضاع ولده لم يكن رضا لانه استخدام ولو ركب دابة ليسقيها او ليردها على البائع بطل خياره قياسا
لا استحسانا انتهى ثم قال شرى بقرة بخيار فحلبها قال ابو حنيفة بطل خياره وقال ابو يوسف لا حتى يشرب اللبن او يتلفه
انتهى وذكر الشارح ان كل تصرف لا يحل الا في الملك فانه اجازة كالوطء والتقبيل الا ما يحل في غيره كالاستخدام وزاد في
المعراج على ما ذكرناه اغماء من له الخيار ولو افاق في المدة فله الخيار وقال الاسبيجابي الاصح انه على الخيار والتحقيق ان الاغماء
والجنون لا يسقطان وانما المسقط له مضي المدة من غير اختيار ولو افاق فيها فسخ جاز ولو سكر من الخمر لا يبطل بخلاف
السكر من البنج ولو ارتد فعلى خياره اجماعا فلو تصرف بحكم خياره توقف عنده خلافا لهما انتهى واطلق في الاعتاق فشمل ما
اذا علقه بشرط فوجد في المدة كما في المعراج واشار بالاعتاق الى كل تصرف لا يفعل الا في الملك كما اذا باعه او وهبه وسلمه
او رهن او اجر وان لم يسلم على الاصح كما في المعراج وليس منه ما اذا قبض الثمن من البائع لعله من المشتري وكذا هبته والنفاق
الا اذا استدانه لغيره كالدراهم والدنانير ولو باع جارية بعبد على انه بالخيار في الجارية فهبته العبد او عرضه على البيع

اجازة وعرضها على البيع ليس بفسخ على الاصح ولو ابراه من الثمن او اشترى منه به شيئا او ساومه به فهو اجازة كذا في المعراج
وقيد الاستخدام ثانيا من المشتري بان لا يكون في نوع آخر والركوب امتحانا ليس اجازة لا ثانيا كركوبها لحاجة او شغل او حمل عليها
الا علفها عند محمد والركوب للرد والسقي والاعلاف اجازة ولو نسخ من الكتاب لنفسه او لغيره لا يبطل وان قلب الاوراق و
بالدرس منه يبطل وقيل على عكسه وبه اخذ الفقيه ابو الليث انتهى وفي الظهيرية لو سقى من نهرها ارضا له اخرى سقط وكري
النهر وكنس البئر يسقط خياره ولو انهدمت البئر بناها لم يبطل خياره ولو وقعت فيها فارة او نجاسة سقط وروى انه اذا
نزح عشرين دلوا لم يسقط انتهى وفي السراج الوهاج اذا تزوج الامة او العبد سقط خياره وفي المحيط باع عبدا بخيار
له فاذن له في التجارة لم يبطل الا ان يلحقه دين ولو امضاه بعدما لحقه دين لم يجز لان الغريم احق به من المشتري ولم يذكر المصنف
هنا حكم ما اذا زاد المبيع او نقص في المدة وذكرنا قبله حكم ما اذا تعيب اما الثاني ففي المعراج ولو حدث به عيب في خيار
المشتري بطل خياره سواء حدث بفعل البائع او بغير فعله لكونه في ضمان المشتري حيث كان في يده عندهما وقال محمد لا يلزمه
العقد بجناية البائع وعلى قولهما يرجع المشتري بالارش على البائع ولو كان الخيار للبائع فحدث به فهو على خياره لكنه
يخير المشتري ولو حدث بفعل البائع انفسخ البيع لانه انفسخ مضمون عليه كذا في المعراج وقدمناه واما الاول ففي الزيادة
ففي جامع الفصولين شرى بخيار فزاد المبيع في يد المشتري زيادة متصلة متولدة كسمن وجمال وبرء وانجلاء بياض عن العين يمنع
الرد ويلزم البيع الا عند محمد وان كانت متصلة لم تتولد كصبغ وخياطة ولت سويق بسمن وبني ارض وغرس شجر يمنع الفسخ وفاقا
ولو كانت منفصلة متولدة كثمر وولد وارش ولبن وثمر وصوف يمنع وفاقا وان كانت منفصلة لم تتولد كغلة وكسب وهبة
وصدقة لا يمنع وفاقا فان اجاز المشتري فهو له والا فكذلك عندهما وعند ابي حنيفة يرد على البائع انتهى بحكم الخيار ولو
لا ينبغي انتهى والاحسن يحتاج الى تحرير وفي السراج الوهاج اذا باضت الدجاجة في المدة سقط الخيار الا ان يكون مذرة واذا ولدت
الحيوان ولدا سقط الا ان يكون الولد ميتا انتهى والحاصل انها مانعة مطلقا الا المنفصلة لم تتولد وفي الظهيرية رجل
اشترى عبدا بخيار ثلاثا وقبضه فوهب للعبد مال او اكتسبه ثم استهلكه العبد بعلم المشتري بغير اذنه او بغير علمه
لم يبطل خيار المشتري في العبد ولو وهب للعبد امة فولدت للمشتري وقبضها العبد بطل خيار المشتري في العبد قال ولا يشبه
الولد ام الولد من قبل ان ام الولد تبقى على ملكه بعد الرد والاخذ بالشفعة فصورته ان يشتري دارا بشرط الخيار ثم تباع دار
اخرى بجنبها فياخذها المشتري بشرط الخيار بالشفعة لانه لا يكون الا بالملك فكان دليل الاجازة فتضمن سقوط الخيار
وقدمنا الاعتذار لابي حنيفة عنه عند قوله ولا يملك المشتري وقد صوره فيما اذا كان الخيار للمشتري وينبغي التعميم
فلو كان للبائع فطلب الشفعة ثم كما لا يخفى ولو قال المولف وطلب الشفعة بها بدل الاخذ لكان اولى لان طلبها يسقط وان لم
ياخذها كما في المعراج وقيد بخيار الشرط لان طلبها لا يسقط خيار الرؤية والعيب كما في المعراج واقتصار الشارح على خيار
الرؤية قصور **قوله** ولو شرط المشتري الخيار لغيره صح وايهما اجاز او نقض صح لان اشتراط الخيار لغيره جائز استحسانا
لا قياسا وهو قول زفر لانه من واجب العقد فلا يجوز اشتراطه لغيره كاشتراط الثمن على غير المشتري ولنا ان الخيار لغير العاقد
لا يثبت الا نيابة عن العاقد فيقدم الخيار له اقتضاء ثم يجعل هو نائبا عنه تصحيحا لتصرفه وحينئذ يكون لكل منهما الخيار
فايهما اجاز جاز وايهما نقض انتقض ولو قال المصنف ولو شرط احد المتعاقدين الخيار لاجنبي صح لكان اولى ليشمل ما اذا كان
الشارط البائع او المشتري وليخرج اشتراط احدهما للاخر فان قوله لغيره صادق بالبائع وليس بمراد وكذا قال في المعراج
والمراد من الغير هنا غير المتعاقدين لياتي فيه خلاف زفر وقيد بخيار الشرط لان خيار العيب والرؤية لا يثبت لغير العاقد
كما في المعراج وافاد كلامه ان احدهما لو اجاز فقال الاخر لا ارضى فالبيع لازم ولو امر وكيله ببيع بشرط الخيار فباعه بلا
شرط لم يجز ولو باع واشترط كما امره فليس له ان يجيز على الامر وللامر الاجازة ولو وكله بشراء بشرط للامر فاشترى ولم يشرطه
نفذ عليه كذا في السراج الوهاج **قوله** فاجاز احدهما ونقض الآخر فالاسبق احق لوجوده في زمان لا يزاحمه فيه غيره
قوله وان كانا معا فالفسخ اي لو فسخ احدهما واجاز الاخر وخرجا منهما معا رجح الفسخ على الاجازة لان الفسخ اقوى لان المجاز
يلحقه الفسخ والمفسوخ لا يلحقه الاجازة فانه ذكر في المبسوط ان الفسخ بحكم الخيار يحتمل الفسخ في نفسه حتى لو تفاسخا ثم
تراضيا على فسخ الفسخ وعلى اعادة العقد بينهما جاز وفسخ الفسخ ليس هو الاجازة لا ترد على المنتقض ولا اجازة فيما ذكر بل
هو بيع ابتداء كذا في الفوائد الظهيرية وما ذكره المصنف من تصرف العاقد صحيح قاضي خان معزيا الى المبسوط وفي
رواية الزاج تصرف العاقد لقوته لان النائب يستفيد الولاية منه وقيل هو قول محمد وما في الكتاب قول ابي يوسف
واستخرج ذلك مما اذا باع الوكيل من رجل والموكل من غيره معا فمحمد يعتبر فيه تصرف الموكل وابو يوسف يعتبرهما كذا في

الهداية وقيد بالوكيل بالبيع لان الوكيل بطلاقها للسنة اذا طلقها الوكيل والموكل معا فالواقع طلاق واحدة
لا على التعيين **واجاب** عنه في فتح القدير بان الوكيل فيه سفير كالوكيل بالنكاح فكان الصادر من كل واحد منهما
صادرا عن اصالة بخلاف الوكيل بالبيع انتهى وفي الظهيرية وعن ابي يوسف في المنتقى وصيان يشتريان بشرط
الخيار فاجاز احدهما ونقض الاخر فالاجازة اولى انتهى وفي المحيط وكيل الشراء بشرط الخيار لموكله بامره او بغير
امره اذا ادعى البائع رضا الامر وانكر الرجل فالقول للوكيل بلا يمين لان البائع يدعي سقوط خيار ووجوب الثمن وهو
ينكر ولا يمين لانه دعوى على الامر دون العاقد والامر لو انكر لا يستحلف وكيله لانه نائب عن العاقد في الحقوق وليس
باصيل وان ادعى الرضا على الوكيل يحلف لان الدعوى توجهت عليه وان اقام بينة على رضا الامر قبلت لان الوكيل
ينتصب خصما عن الامر لانه ادعى حقا على الحاضر وهو سقوط الخيار بسبب ادعائه على الغائب انتهى واشار المصنف
بكون الاشتراط للغير اشتراطا لنفسه الى انه لو امره ببيع ماله بشرط الخيار له فباع وشرطه للامر لم يكن مخالفا وعلى
عكسه يكون مخالفا لان امره ببيع لا يزيل الملك بدون رضاه وان لا يكون للمامور فيه راي وتدبير ويكون الراي
والتدبير فيه للامر اصلا وله تبعا وما فعله بعكسه فان شرط الخيار للامر ثم اجاز هو البيع جاز عليه دون الامر
وخيار الشرط باق حتى لو اجاز كان له وان فسخ يلزم الوكيل لانه اجاز بنفسه للامر بالشرط فصار كخيار العيب اذا ثبت بالعقد
والوكيل بالشراء اذا وجد عيبا بالمبيع ورضي به نفذ فيما بينه وبين البائع وخيار البائع على حاله فان رضي به لزمه
وان رد لزم الوكيل وكذا هذا كذا في المحيط **ثم اعلم** ان التصرفين اذا صدرا معا فقد علم الحكم في باب الخيار واما تصرف
الموكل مع تصرف الوكيل فظاهر ما قدمناه انه ان كان الوكيل اصيلا في الحقوق نفذ كل منهما في النصف وان كان نائبا فيها
نفذ واحد لا على التعيين واما اذا صدرا من فضوليين فلا كلام في التوقف على اجازة من له الاجازة واما الكلام فيما
لو اجيز فالثابت الاقوى فلو باع فضولي وزوج آخر تزوج المبيع فتصير مملوكة لا زوجة والرهن والنكاح الامة لا
تبطل بالشيوع فانهما سواء والهبة والرهن اقوى من الاجارة وسياتي في بيع الفضولي بقية مسائله ان شاء الله تعالى
قوله ومن باع عبدين على انه بالخيار في احدهما ان فصل وعين صح والا فلا شروع في بيان ما اذا كان المبيع متعددا
وحاصلها انها رباعية فالصحة في واحدة وهو ما اذا فصل ثمن كل منهما وعين من فيه الخيار منهما لان المبيع معلوم
والثمن معلوم وقبول العقد في الذي فيه الخيار وان كان شرطا لانعقاده في الاخر ولكن هذا غير مفسد للعقد
لكونه محلا للبيع كما اذا جمع بين قن ومدبر والفساد في ثلاثة الاولى اذا لم يفصل الثمن ولم يعين الخيار لجهالتهما الثانية
فصل ولم يعين محله لجهالة المبيع الثالثة عين محله ولم يفصل الثمن لجهالة الثمن والاصل فيه ان الذي فيه الخيار
كالخارج عن العقد اذ العقد مع الخيار لا ينعقد في حق الحكم فبقي الداخل فيه احدهما وهو غير معلوم وانما جاز البيع
في القن فيما نحن فيه مقارن للعقد لفظا ومعنى فاثر الفساد وفيما ذكر المانع مقارن معنى لا لفظا لدخولهما في البيع
حتى لو قضى به قاض يجوز لكن لم يثبت الحكم لحق محترم وهو واجب الصيانة فاثر الفساد كذا في المعراج وفي ضم ام الولد والمكاتب
الى المدبر في جواز القضاء ببيعه نظر فان الصحيح انه ينفذ في المدبر فقط وفي فتح القدير وعلى ما ذكرهنا يتفرع ما في
فتاوى قاضي خان باع عبدين على انه بالخيار فيهما وقبضهما المشتري ثم مات احدهما لا يجوز البيع في الباقي وان تراضيا
على اجازته لان الاجازة حينئذ بمنزلة ابتداء العقد في الباقي بالحصة ولو قال البائع في هذه المسئلة نقضت البيع
في هذا او في احدهما كان لغوا كانه لم يتكلم وخياره فيهما باق كما كان كما لو كان باع عبدا واحدا وشرط الخيار لنفسه
فنقض البيع في نصفه انتهى وكذا في الظهيرية وتقييده بالبائع اتفاقي اذ لو شرط للمشتري كان كذلك صحة وفسادا
واراد بالعبدين القيميين احترازا عن قيمي ومثليين اذ في القيمي الواحد اذا شرط الخيار في نصفه يصح مطلقا وفي
المثليين كذلك لعدم التفاوت كما ذكره الشارح **قوله** وصح خيار التعيين فيما دون الاربعة وهو ان يبيع
احد العبدين او الثلاثة او احد الثوبين او الثلاثة على ان ياخذ المشتري واحدا والقياس الفساد كالاربعة
لجهالة المبيع وهو قول زفر ووجه الاستحسان ان شرع الخيار للحاجة الى دفع الغبن ليختار ما هو الارفق والاوفق
والحاجة الى هذا النوع من البيع متحققة لانه يحتاج الى اختيار من يثق به او اختيار من يشتري لاجله ولا يمكنه
البائع من الحمل اليه الا بالبيع فكان في معنى ما ورد به الشرع غير ان هذه تندفع بالثلاث لوجود الجيد والوسط
والردي فيها والجهالة لا تفضي الى المنازعة في الثلاث لتعيين من له الخيار وكذا في الاربع الا ان الحاجة اليها غير متحققة
والرخصة ثبوتها بالحاجة وكون الجهالة غير مفضية الى المنازعة فلا يثبت باحدهما الطلقة فيشمل ما اذا كان

للبايع وللمشتري وفي جامع الفصولين يجوز خيار التعيين في جانب البايع كما يجوز في جانب المشتري انتهى وفي الظهيرية
وللبايع ان يلزمه ايهما شاء على المشتري فان هلك احدهما في يد البايع له ان يلزمه السليم وليس له ان يلزمه المعيب الا برضا
المشتري فان الزمه المعيب ولم يرض به ليس له ان يلزمه الآخر بعد ذلك ولو قبضهما المشتري وخيار التعيين للبايع فهلكا
فالبيان بحاله انتهى واما اذا كان الخيار للمشتري فالبيع لازم في احدهما الا ان يكون معه خيار شرط وما هو مبيع مضمون
بالثمن وغير المبيع امانة فلو اشترى ثلاثة اثواب وعين لكل ثمنا على ان له خيار التعيين فاحترق ثوبان ونصف الثالث رد
النصف الباقي ولا شيء عليه من ضمان النصف المحترق وضمن نصف ثمن المحترقين ولو كان ثوبان فاحترق نصف كل معا رد
ايهما شاء بغير ضمان ورد من الآخر ولو احترق احدهما ونصف الآخر لزمه ثمن المحترق لتعينه مبيعا ورد الآخر بغير ضمان
ويسقط خيار التعيين بما يسقط به خيار الشرط واذا بيع احدهما او ملك تعين هو مبيعا والآخر امانة ولو هلكا معا
ضمن نصف ثمن كل واحد منهما ولو اختلفا في الهالك اولا تحالفا على العلم على قول الامام الاول ثم رجع الى قوله الثاني
من ان القول للمشتري مع يمينه وبينة البايع اولى ولو تعيبا معا فالخيار بحاله وان على التعاقب فالاول مبيعا وان اختلفا
في الاول فعلى ما ذكرنا ولو باعهما المشتري ثم اختار احدهما صح بيعه فيه ولو صبغ المشتري احدهما تعين هو مبيعا ورد الآخر
ولو اعتقهما البايع عتق الذي يرد عليه وان كان اعتق ما اختاره المشتري للبيع لم يصح اعتاقه ولو استولدهما المشتري
تعينت الاولى للبيع وضمن عقر الاخرى للبايع ولا يثبت نسب ولدها منه لعدم الملك ويلزم المشتري بالبيان ايهما اسبق
اولا فان مات قبل البيان فخيار التعيين للورثة فان لم تعرف الورثة الاولى منهما ضمن المشتري نصف ثمن كل واحدة منهما ونصف
عقرهما للبايع ويسعيان في نصف قيمتهما للبايع ويسعى ولداهما ايضا في نصف قيمتهما للبايع ولو وطئهما
البايع والمشتري فولدتا وادعى كل واحد الولدين صدق المشتري في التي وطئها اولا وضمن عقر الاخرى ويثبت نسب الاخرى
من البايع لانه استولد جارية نفسه ويضمن البايع عقر الاخرى للمشتري وان ماتا قبل البيان ولم يعلم ورثة المشتري
الاولى منهما لم يثبت نسب الولد من احد لوقوع الشك وعتقوا وضمن المشتري نصف ثمن كل واحدة منهما ونصف عقرهما
للبايع والبايع يضمن عقر كل واحدة للمشتري ويتقاصان ولا ولاء بينهما وقيل لا ولاء على الولدين كذا في الظهيرية ثم قال
بعده ويجوز خيار التعيين في الفاسد ايضا الا ان ههنا ما يتعين للبيع كان مضمونا بالقيمة والباقي كما قلنا في الجائز
وان ماتا معا ضمن نصف قيمة كل واحد منهما ولو اعتقهما المشتري عتق احدهما والتعيين اليه ولو اعتق احدهما المشتري
بعينه او باعه جاز وعليه قيمته ولا يجوز اعتاق المبهم لا من البايع ولا من المشتري لان العتق المبهم بين المملوكين للعتق لم
يوجد ولو اعتق البايع احدهما بعينه ثم اعتق المشتري ذلك او غيبه للبايع او مات فعتق البايع باطل ولو رد ذلك على
البايع صح عتقه ولو كان اعتقهما وردا عليه عتق احدهما والتعيين اليه انتهى وقيدوا صورة خيار التعيين بان يقول
على ان تاخذ ايهما شئت لانه لو لم يذكر هذه الزيادة وقال بعتك احد هذين العبدين فقيل يكون فاسدا لجهالة المبيع
فان قبضهما وماتا عنده ضمن نصف قيمة كل منهما وان مات احدهما قبل صاحبه لزمه قيمة الآخر كذا في المحيط وتقدم
ولم يذكر المؤلف خيار الشرط مع خيار التعيين للاختلاف فقيل يشترط ان يكون فيه خيار الشرط مع خيار التعيين
وهو المذكور في الجامع الصغير قال الائمة وهو الصحيح فاذا ذكر فله ردهما في المدة واذا مضت لزم في احدهما وله التعيين
وقيل لا وهو المذكور في الجامع الكبير وصححه فخر الاسلام فيكون ذكره في الجامع الصغير وفاقا لا شرطا ورجحه في فتح
القدير ولكن ذكر قاضي خان ان الاشتراط قول اكثر المشايخ واذا لم يذكر خيار الشرط على هذا القول فلا بد من توقيت خيار
التعيين بالثلاث عنده وباي مدة معلومة كانت عندهما كما في الهداية وذكر في المحيط انه لا يتاقت عنده بالثلاث فيجوز
الى اربعة عنده وفيها ثم ذكر في بعض النسخ اشترى ثوبين وفي بعضها اشترى احد الثوبين وهو الصحيح لان المبيع في الحقيقة
احدهما والآخر امانة والاول تجوز واستعارة انتهى وفي فتح القدير واذا افترق خيار التعيين وكان فيه خيار الشرط
فمضت المدة حتى لزم في احدهما ولزم التعيين ان يتقيد التعيين بثلاثة ايام من ذلك الوقت وحينئذ فاطلاق الحاوي
قوله خيار الشرط موقت بالثلاث في قوله غير موقت بها عندهما وخيار التعيين موقت فيه نظر انتهى وذكر الشارح
انه اذا لم يذكر خيار الشرط فان التوقيت يفيد لزوم العقد عند مضي المدة وفي خيار التعيين لا يملك ذلك لانه لازم
في احدهما قبل مضي الوقت ولا يمكن تعيينه بمضي الوقت بدون تعيينه فلا فائدة لشرط ذلك والذي يغلب على الظن
ان التوقيت لا يشترط فيه انتهى ويمكن ان يراد قسم آخر وهو ارتفاع العقد فيهما بمضي المدة من غير تعيين بخلاف فسخه
في خيار الشرط فانه اجازة ليكون لكل خيار ما يناسبه واطلق في محل الخيار وقيده في البدايع بالاشياء المتفاوتة

كالعبيد

كالعبيد والثياب فعلى هذا لا يدخل خيار التعيين في المثليات من جنس واحد لانه لا فائدة له لعدم التفاوت
وفيها واما ما يبطل هذا الخيار نوعان اختياري وضروري فالاختياري نوعان صريح وما يجري مجراه فالاختياري
اخترت هذا او شئته او رضيت به او اجزته وما يجري مجراه واما الاختياري دلالة فهو ان يوجد منه فعل في احدهما
يدل على تعيين الملك كما قدمناه في خيار الشرط واما الضروري فهلاك احدهما بعد القبض وتعيبه واما اذا
تعيبا لم يتعين احدهما للبيع وللمشتري ان ياخذ ايهما شاء بثمنه لكن ليس له ردهما للزوم البيع في احدهما بتعيبهما في يده
ويبطل خيار الشرط وهذا يؤيد قول من يقول بان فيه خيارين **قوله** ولو اشتريا على انهما بالخيار فرضي احدهما
لا يرده الآخر عند ابي حنيفة وقالا له ان يرده وعلى هذا الخلاف خيار العيب والرؤية كذا في الهداية وخصه في
البناية بما اذا كان بعد القبض اما قبله فليس له الرد يعني اتفاقا لهما ان اثبات الخيار لهما اثباته لكل واحد منهما
فلا يسقط باسقاط صاحبه لما فيه من ابطال حقه وله ان المبيع خرج عن ملكه غير معيب بعيب الشركة فلو رده
احدهما لرده معيبا به وفيه الزام ضرر زايد وليس من ضرورة اثبات الخيار لهما الرضا برد احدهما لتصور اجتماعهما
على الرد وقوله رضي احدهما لا يرده الآخر اتفاقي اذ لو رد احدهما لا يجيزه الآخر ولم اره صريحا ولكن قولهم لو رده
احدهما لرده معيبا يدل عليه وكذا قوله لو رده احدهما لرده معيبا يدل عليه وكذا الانفراد اجازة او ردا وفي
الخانية رجل اشترى عبدا من رجلين صفقة واحدة على ان البايعين بالخيار فرضي احدهما بالبيع ولم يرض الآخر
لزمهما البيع في قول ابي حنيفة انتهى واشار الى ان المبيع لو كان متعددا والخيار لاحدهما ليس له ان يجيز في البعض
ويرد في البعض وكذا لو كان واحدا فاجاز من له الخيار في النصف ورد في النصف كما قدمناه وصرح به في الخانية
لكن ذكروه فيما اذا كان الخيار للبايع ولا فرق بينهما **قوله** ولو اشترى عبدا على انه خباز او كاتب فكان بخلافه اخذه
بكل الثمن او تركه لان هذا وصف مرغوب فيه فيستحق بالعقد بالشرط ثم فواته يوجب التخيير لانه ما رضي به دونه
وهذا يرجع الى اختلاف النوع لقلة التفاوت في الاغراض ولا يفسد بعدمه العقد بمنزلة وصف الذكورة والانوثة
في الحيوانات فصار كفوات وصف السلامة واذا اخذه اخذه بجميع الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن لكونها
تابعة في العقد على ما عرف وفي المعراج قوله على انه خباز اي عنده حرفة هذا لانه لو فعل هذا الفعل احيانا لا يسمى
خبازا وفي الذخيرة قال محمد في الزيادات فان قبضه المشتري فوجده كاتبا او خبازا على ادنى ما يطلق عليه الاسم
لا يكون له حق الرد لا النهاية في الجودة ومعنى ادنى ما يطلق عليه الاسم ان يفعل من ذلك ما يسمى به الفاعل خبازا
او كاتبا لان كل واحد لا يعجز في العادة من ان يكتب على وجه تبين حروفه وان يخبز مقدار ما يدفع الهلاك عن نفسه
وبذلك لا يسمى خبازا ولا كاتبا انتهى وفي فتح القدير لو مات هذا المشتري انتقل الخيار الى وارثه اجماعا كانه في ضمن
ذلك العين انتهى وفي الذخيرة فلو امتنع الرد بسبب من الاسباب رجع المشتري على البايع بحصته من الثمن وفي رواية
لا رجوع بشيء ولكن ما ذكر في ظاهر الرواية اصح ولو وقع الاختلاف بين البايع والمشتري في هذه الصورة بعد ما مضى
حين من وقت البيع فقال المشتري لم اجده كاتبا وقال البايع اني سلمت اليك كذلك ولكنه نسي عندك وقد ينسى ذلك
في تلك المدة فالقول للمشتري لان الاختلاف وقع في وصف عارض اذ الاصل عدم الكتابة والخبز والاصل ان القول
قول من يدعي الاصل وان العدم اصل في الصفات العارضة والوجود اصل في الصفات الاصلية فالقول للمشتري
في عدم الخبز والكتابة لانها من الصفات العارضة والقول للبايع في انها بكر لانها صفة اصلية وتمامه في فتح
القدير وكتبناه في القواعد في قاعدة ان اليقين لا يزول بالشك وفي تلخيص الجامع من باب الاقرار بالعيب لو باعه
ثوبا على انه هروي ثم اختلفا في كونه هرويا فالقول لان البايع لما قال بعتكه على انه هروي فقبل المشتري صار كانه اعاد
ما في الايجاب فصار كانه قال اشتريته على انه هروي فكان مقرا بكونه هرويا فدعواه بعده خلافه يناقض بخلاف ما
اذا قال بعتكه على انه كاتب فقبل فالقول للمشتري لان الاختلاف فيه في المقبوض وتمامه في شرحه للفارسي وفي النوازل
اشترى جارية على انها عذراء فعلم المشتري انها ليست كذلك فان علم بالوطء فان زايلها عند علمه بلا لبث لم تلزمه والا
لزمته ولو اشترى بقرة على انها حلوب فولدت عنده فشرب اللبن وانفق عليها فانه يردها والولد وما شرب من اللبن ولا
شيء له مما انفق لان البيع وقع فاسدا فكانت في ضمانه والنفقة عليه ولو اشترى شاة على انها نعجة فاذا هو معز يجوز
البيع وله الخيار لان حكمهما واحد في الصدقات وكذا لو اشترى بقرة فاذا هي جاموس وفي المجتبى عن جمع البخاري الاصل
فيه ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعا فان كان المشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعقد فاسد وان كان من جنسه

فالعقد جائز ثم ان كان المشار اليه دون المسمى كان الخيار للمشتري والا فلا والبغال اجناس والذكر مع الانثى في بني ادم جنسان
حكما وفي سائر الحيوانات جنس واحد واذا كان المشار اليه من خلاف جنس المسمى فانما يتعلق العقد بالمسمى اذا لم يعلم
المشتري به اما اذا علم به فالعقد يتعلق بالمشار اليه كمن قال بعتك هذا الحمار واشار الى العبد فانه يصح ولو اشترى
ثوبا على انه هروي فاذا هو بلخي فالبيع فاسد عندنا وكذا على انه ابيض فاذا هو مصبوغ او على انه مصبوغ بعصفر فاذا هو
بزعفران او دارا على ان بناها اجر فاذا هو لبن او على ان لا بنا او لا نخل فيها فاذا فيها بنا او نخل وارضا على ان اشجارها
كلها مثمرة فاذا فيها غير مثمر فسد البيع ولو اشترى جارية على انها مولودة الكوفة فاذا هي مولودة بغداد او غلاما على
انه تاجر او كاتبا وغيره فاذا هو لا يحسنه او على انه فحل فاذا هو خصي وعلى عكسه او على انها بغلة فاذا هو بغل او
على انها ناقة فاذا هو جمل او على انها لحم معز فاذا هو لحم ضان او على ان هذا الحيوان حامل فوجدها غير حامل جاز
البيع وله الخيار وكذا في امثالها ولو اشترى على انه بغل فاذا هي بغلة او حمار ذكر فاذا هو اتان او جارية على انها رتقا
او حبلى ثيب فوجدها خلاف ذلك الى خير جاز البيع ولا خيار له فيه ولا في امثاله اذا وجده على خير من المشروطة ولو باع
دارا بما فيها من الجذوع والابواب والخشب والنخيل فاذا ليس فيها شي من ذلك لا خيار للمشتري وفي المحيط اشترى شاة
او ناقة او بقرة على انها حامل فسد البيع الا في رواية الحسن والاصح في الامة جوازه او على انها حلوب او لبون او على انها
تحلب كذا او تضع بعد شهر يفسد الى هنا كلام المعراج وذكر بعضه في فتح القدير ثم قال وينبغي في مسئلة البعير والناقة
ان يكون في العرب والبوادي الذين يطلبون النسل والنسل اما اهل المدن والمكارية فالبعير افضل انتهى وصحح قاضي
خان انه لو باع جارية على انها حامل ان البيع جائز لانه بمنزلة شرط البراءة من العيب الا ان يكون في بلد يرغبون في شرا
الجواري لاجل الاولاد واختلفوا فيما اذا باع جارية على انها ذات لبن فقيل لا يجوز والاكثر على الجواز ولو اشترى برذونا
على انه هملاج جاز لان الهملاج لا يصير غير هملاج وفي البدايع اشترى جارية على انها مغنية ان شرطه على وجه الرغبة
فيه فسد البيع لكونه شرط ما هو محظور محرم وان شرط في البيع على وجه التبري من العيب لا يفسد فان لم يجدها مغنية
لا خيار له لانه وجدها سالمة من العيب ولو باع جارية على انها ما ولدت فظهر انها ولدت فله ردها ولو اشترى ثوبا
على انه مصبوغ بالعصفر فاذا هو ابيض جاز البيع ويخير بخلاف عكسه فانه يفسد ولو اشترى كرباسا على ان سداه الف
فاذا هو الف ومائة سلم الثوب الى المشتري لانه زيادة وصف ولو اشترى ثوبا على انه سداسي فاذا هو خماسي خير المشتري
ان شا اخذه بجميع الثمن وان شا ترك لانه اختلاف نوع لا جنس فلا يفسد ولو باع ثوبا على انه خز فاذا لحمته خز وسداه قطن
جاز البيع لان السدى تبع للحمة ولو اشترى سويقا على ان البايع لته بمن من سمن وتقابضا والمشتري ينظر فظهر انه لته بنصف
من جاز البيع ولا خيار للمشتري لان هذا مما يعرف بالعيان فاذا عاينه انتفى الغرور وهو كما لو اشترى صابونا على انه متخذ
من كذا جرة من الدهن ثم ظهر انه اتخذ من اقل من ذلك والمشتري كان ينظر الى الصابون وقت الشرا وكذا لو اشترى قميصا
على انه اتخذ من عشرة اذرع وهو ينظر اليه فاذا هو من تسعة جاز البيع ولا خيار للمشتري ولو باع ارضا على انها عشرية
خراجية وهي خراجية فسد البيع وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان علم المشتري انها ارض خراج فسد البيع وان لم
يكن فالمابد له جاز البيع ويخير المشتري قلنسوة على ان حشوها قطن ففتقها المشتري فوجدها صوفا اختلفوا
والصحيح جواز البيع والرجوع بالنقصان لان الحشو تبع وتغير التبع لا يفسد انتهى ما في الخانية والهملاج قال في
المصباح هملج البرذون هملجة مشى مشية سهلة في سرعة وقال في مختصر العين الهملجة حسن سير الدابة وكلهم قالوا
في اسم الفاعل هملاج بكسر الها للذكر والانثى ومقتضى ان اسم الفاعل يجي على قياسه وهو مهملج انتهى اعلم ان اشتراط الوصف
المرغوب فيه اما ان يكون صريحا او دلالة لما في البدايع في خيار العيب والجهل بالطبخ والخبز في الجارية ليس بعيب لكونه
حرفة كالخياطة الا ان يكون ذلك شرطا في العقد وان لم يكن مشروطا في العقد وكانت تحسن الطبخ والخبز في يد البايع
ثم نسيت في يده فاشتراها فوجدها لا تحسن ذلك ردها لان الظاهر انه انما اشتراها رغبة في تلك الصفة فصارت
مشروطة دلالة وهو كالمشروطة نصا انتهى

باب خيار الرؤية

قدمه على خيار العيب لانه يمنع تمام الحكم وذلك يمنع لزوم الحكم واللزوم بعد التمام والاضافة من قبيل اضافة الشي
الى شرطه لان الرؤية شرط ثبوت الخيار وعدم الرؤية هو السبب كثبوت الخيار عند الرؤية ثم اعلم ان هذا الخيار يثبت
للمشتري في شرا الاعيان ولا يثبت في الديون كالمسلم فيه والاثمان واما السلم وراس مال اذا كان عينا فانه يثبت للبايع

اي المسلم اليه الخيار فيه ولا يثبت في كل عقد لا ينفسخ بالرد كالمهر وبدل الخلع الصلح عن القصاص والرد بخيار الرؤية
فسخ قبل القبض وبعده ولا يحتاج الى قضا ولا رضا البايع وينفسخ بقوله رددت الا انه لا يصح الرد الا بعلم البايع
عندهما خلافا للثاني وهو يثبت حكما لا بالشرط ولا يتوقت ولا يمنع وقوع الملك للمشتري حتى انه لو تصرف فيه جاز
تصرفه وبطل خياره ولزمه الثمن وكذا لو هلك في يده او صار الى حال لا يملك فسخه بطل خياره كذا في السراج الوهاج
وذكر في المعراج ان خيار الرؤية لا يثبت الا في اربعة اشيا في الشرا والاجارة والقسمة والصلح عن دعوى المال على شي بعينه
وفي المعراج لا يطالب البايع المشتري بالثمن قبل الرؤية قوله شرا ما لم يره جاز اي اذا راه ان شا اخذه وان شا
تركه وجهالته بعدم الرؤية لا تفضي الى المنازعة لانه لو لم يوافقه يرده فصار كجهالة الوصف في المعاين المشار اليه
واطلاق الكتاب يقتضي جواز البيع سوا سمي جنس المبيع اولا وسوا اشار الى مكانه او اليه وهو حاضر مستور اولا مثل
ان يقول بعت منك ما في كمي وعامة المشايخ قالوا اطلاق الجواب يدل على الجواز عنده وطايفة قالوا لا يجوز لجهالة
المبيع من كل وجه والظاهر ان المراد بالاطلاق ما ذكره شمس الايمة وصاحب الاسرار والذخيرة من ان الاشارة اليه
او الى مكانه شرط الجواز حتى لو لم يشر اليه ولا الى مكانه لا يجوز بالاجماع مثل ان يشتري ثوبا في جراب او زيتا في زق او حنطة
في غرارة من غير ان يريه شيا ومنه ان يقول بعتك درة في كمي صفتها كذا او قال وهذه الجارية وهي حاضرة متنقبة لبعد تجوز ما لم
يعلم جنسه اصلا كان يقول بعتك شيا بعشرة كذا في فتح القدير واراد بما لم يره ما لم يره وقت العقد ولا قبله والمراد
بالرؤية العلم بالمقصود من باب عموم المجاز فصارت الرؤية من افراد المعنى المجازي ليشمل ما اذا كان المبيع مما يعرف بالشم
كالمسك وما اشتراه بعد رؤيته فوجده متغيرا وما اشتراه الاعمى وفي القنية اشترى ما يذاق ليلا ولم يره سقط
خياره قوله وله ان يرده اذا راه وان رضي قبله اي للمشتري رده وان قال رضيت قبل العلم به واعاد مذكرا للمعنى
لان الخيار معلق بالرؤية لما روينا فلا يثبت قبلها واورد طلب الفرق بين الفسخ والاجازة قبلها فانها غير لازمة وهو
لازم مع استوايهما في التعلق بالشرط والجواب ان للفسخ سببا اخر وهو عدم لزوم هذا العقد وما كان ليس بلازم فللمشتري
فسخه ولم يثبت لها سبب اخر فبقيت على العدم ومنعه في فتح القدير بانا لا نسلم انه قبلها غير لازم بل نقول انه بات وانما
وانما يحصل له عدم اللزوم عندها فقبلها يثبت حكم السبب وهو اللزوم انتهى وهو مردود لان اللازم ما لا يقبل
الفسخ من احدهما بدون رضى الاخر وهذا يقبله اذا راه وفي المحيط قيل لا يملك فسخه قبلها وقيل يملكه لان الفسخ
كما يملك بالخيار يملك بسبب عدم لزوم البيع كالعارية والوديعة والوكالة والشركة وعدم اللزوم ثابت بسبب
جهالة المبيع واختلفوا هل هو مطلق او موقت فقيل موقت بوقت امكان الفسخ بعدها حتى لو تمكن منه ولم يفسخ سقط
خياره وان لم يوجد الاجازة صريحا ولا دلالة وقيل يثبت له الخيار مطلقا نص عليه في نوادر ابن رستم وذكره محمد في
الاصل وهو الصحيح للاطلاق والعبرة لعين النص لا لمعناه انتهى وحاصله انه غير لازم قبل الرؤية بسبب جهالة
المبيع واذا راه حدث له سبب اخر لعدم لزومه وهو الرؤية ولا مانع من اجتماع الاسباب على سبب واحد ثم اعلم انه
لا يملك فسخه الا بعلم البايع وقيد بخيار الرؤية لانه لو قال وله خيار العيب رضيت به قبل ان يراه ثم راه فلا خيار له
لان سبب الخيار فيه العيب وهو موجود قبل العلم بخلافه ثمنا فافترقا كذا في المعراج وفي ايضاح الاصلاح وللمشتري
الخيار عندنا الى ان يوجد مبطل وان قال رضيت قبلها لم يقبل وان رضي قبلها لما فيه من ابهام تحقق الرضا قبلها
وفساده ظاهر انتهى ويرد عليه البيع بشرط البراءة من العيوب فانه صحيح وقالوا انه رضي بجميع عيوبه الظاهرة والباطنة
مع انه لم يطلع عليها حتى لو اطلع على عيب باطني لا يعلمه الا الاطبا لا يملك رده فجاز تحقق الرضا قبل العلم والرؤية
وفي جامع الفصولين خيار الرؤية وخيار العيب يثبتان في البيع الفاسد وفي المحيط اشترى راوية ما فله الخيار
اذا راه لان بعض الما اطيب من بعض انتهى فعلى هذا له رد الما بعد صبه في الجب حيث لم يره اي الزير ولكن سياتي
ان البايع اذا حمله الى منزل المشتري امتنع رده الا اذا حمله اليه وهو في حيل الولوالجية رجل باع ضيعة ولم يرها
المشتري فاراد ان يبيعها على وجه لا يكون له خيار الرؤية فالحيلة ان يقر بثوب لانسان ثم يبيع الثوب مع الضيعة
ثم المقر له يستحق الثوب المقر به فيبطل خيار المشتري لانه اشترى شيئين صفقة واحدة وقد استحق احدهما فليس له
ان يرد الباقي بخيار الرؤية لان فيه تفريق الصفقة على البايع انتهى قوله ولا خيار لمن باع ما لم يره وهو قول الامام
المرجوع اليه لانه معلق بالشرا فلا يثبت دونه وروي ان عثمان بن عفان رضي الله عنه باع ارضا بالبصرة من طلحة
ابن عبيد الله فقيل لطلحة انك قد غبنت فقال لي الخيار لاني اشتريت ما لم اره وقيل لعثمان انك غبنت فقال لي الخيار

لايبعث ما اراده فحكما بينهما جبير بن مطعم فقضى بالخيار لطلحة وكان ذلك بمحضر من الصحابة كذا في الهداية وهذا الاثر رواه
الطحاوي ثم البيهقي **فائدة** ذكر شيخ الاسلام ابن حجر في تقريب التهذيب جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف القرشي
النوفلي صحابي عارف بالانساب مات سنة ثمان او سبع وخمسين ومراده البيع بثمن اما اذا باع سلعة بسلعة ولم ير كل منهما
ما يحصل له من العوض كان لكل واحد منهما الخيار لان كل واحد منهما مشتر للعوض الذي يحصل له كذا في السراج الوهاج وفي
جامع الفصولين يثبت الخيار للبائع في الثمن لو عينا والكيلي والوزني اذا كانا عينا فهما كسائر الاعيان وكذا التبر من الذهب
والفضة والاواني ولا يثبت لخيار الرؤية فيما ملك دينا في الذمة كالسلم والدراهم والدنانير عينا كان او دينا والكيلي والوزني
لو لم يكونا عينا فهما كنقدين لا يثبت فيهما خيار الرؤية اذا قبضا انتهى وفي الظهيرية لو اشترى جارية بعبد والف فتقابضا
ثم رد بائع الجارية العبد بخيار الرؤية لم ينتقض البيع في الجارية بحصة الالف وفي المحيط باع عينا بعين لم يرها وبدين ثم
رآها فردها ينتقض البيع في حصة العين ولا ينتقض حصة الدين لانه لا خيار في حصته انتهى **قوله** ويبطل بما يبطل خيار
الشرط اي للمشتري يعني من صريح ودلالة وضرورة فيما يفعل للامتحان لا يبطلهما ان لم يتكرر فان تكرر ابطلهما كالاستخدام ثانيا
وما لا يفعل للامتحان ولا يحل ثانيه في غير الملك فان كان ذلك التصرف لا يمكن رفعه كالاعتاق والتدبير او تصرفا
يوجب حقا للغير كالبيع المطلق او بشرط خيار للمشتري والرهن والاجارة مبطلة قبل الرؤية وبعدها لانه لما لم يتعذر
الفسخ فبطل الخيار وان كان تصرفا لا يوجب حقا للغير كالبيع بشرط الخيار للبائع والمساومة والهبة من غير تسليم لا يبطل
قبل الرؤية لانه لا يربو على صريح الرضا ويبطله بعد الرؤية لوجود دلالة الرضا ويرد عليه طلب الشفعة فانه يسقط
خيار الشرط دون خيار الرؤية هو المختار كما في الولوالجية لانه دليل الرضا وصريحه لا يبطله فدلالته اولى كالعرض
على البيع واخواته وهذا هو العذر للمؤلف لانه قدم ان صريح الرضا لا يبطله قبلها ولا يرد ان على صاحب الهداية لانه قال
من بعد وتصرف كما في العناية لكن يرد عليه الاسكان بغير اجر فانه مبطل لخيار الشرط فقط مع انه تصرف ويرد عليه
الزيادة فانها تبطلها والحاصل ان كلا من البابين لم يسلم من الايراد فيرد على صاحب الكنز الاخذ بالشفعة والعرض على
البيع والبيع بخيار والاجارة والاسكان بلا اجر فانها تبطل خيار الشرط دون الرؤية وهذه لا ترد على صاحب الهداية
لكن الاسكان فانه تصرف ولكن يرد عليه ما في جامع الفصولين لو اسكن المشتري في الدار رجلا بلا اجر سقط خيار الشرط
كما لو اسكن باجر وفي خيار الرؤية لا يسقط الا ان اسكنه باجر انتهى علم بتقييده بكونه قبل الرؤية ويرد على الكل ايضا الرضا
قبل الرؤية لا يبطله ويبطل خيار الشرط واما العرض على ما قدمنا انه لا يبطله قبلها ويبطله بعدها والقبض ونقد
الثمن بعد الرؤية مسقط له شراه وحمله البائع الى بيت المشتري فرآه ليس له الرد لانه لو رده يحتاج الى الحمل فيصير هذا كعيب
حدث عند المشتري ومؤنة رد المبيع بخيار شرط او بعيب ورؤية على المشتري ولو شرى متاعا وحمله الى موضع فله رده
بعيب ورؤية لو برده الى موضع العقد والا فلا ولو شرى ارضا لم يرها فزرعها اكاره بطل خياره وكذا لو قال الاكار رضيت
وتصرف المشتري في المبيع يسقط خياره قبل الزراعة كذا في جامع الفصولين وذكر قبله شرى شاة لم يرها فقال للبائع
احلب فتصدق به او فصبه على الارض ففعل بطل خياره في الشاة لقبض اللبن ولو تصرف المشتري وسقط خياره ثم عاد
الى ملكه بسبب كالرد بقضاء او فك الرهن او فسخ الاجارة لم يرد بخيار الرؤية لانه بطل فلا يعود كذا في المعراج وفي القنية
اشترى قوصرة سكر لم يره ثم اخرجه من القوصرة وغربله فلم يعجبه سقط خياره ثم رقم ان خياره باق وقدمنا مسئلة ما
اذا حمله المشتري الى بلد اخر وانه لا يرده الا اذا اعاده الى مكان العقد زاد في القنية سوا ازدادت قيمته بالحمل او انتقص
وفي القنية ايضا المشتري مضمون على المشتري بعد الرؤية بالثمن كما لو كان له خيار الشرط وكذا الرد بالعيب بقضا وفي
ايضاح الاصلاح ومعنى بطلانه قبل الرؤية خروجه عن صلاحية ان يثبت له الخيار عندها انتهى وبه اندفع ما
يقال كيف قالوا ببطلان الخيار قبلها مع انه معلق بها كما قدمناه وفي الظهيرية لو اشترى عبدين فقتل احد العبدين انسان
خطا قبل القبض فاخذ المشتري قيمته من قاتله لا يبطل خياره في الاخر والوطي والولادة يبطل الخيار وان مات الولد
عن عيسى بن ابان اذا زوج المشتري الجارية قبل القبض ثم رآها قبل دخول الزوج فله الرد والمهر ويصلح بدلا عن عيب التزوج
وان كان ارش العيب اكثر من المهر قيل يقوم الباقي وهو الصحيح ولو عرض بعض المبيع على البيع او قال رضيت بعضه بعدما
رآه فالخيار بحاله في رواية المعلى عن ابي يوسف وقال محمد بطل خياره وهو قول ابي حنيفة ولو اشترى شيئين ورآهما ثم
قبض احدهما فهو رضى رواه ابن رستم عن ابي حنيفة وفي رواية احدهما لا يكون كرؤيتهما الا اذا قبض الذي رآه والثقة يحينئذ
يلزمه وفيه خلاف ابي يوسف انتهى وفي المحيط اشترى عدل ثياب فلبس واحدا بطل خياره في الكل **ثم اعلم** ان لكل من له

الخيار يملك الفسخ الا ثلاثة لا يملكونه الوكيل والوصي والعبد المأذون اذا اشترى شيئا باقل من قيمته فانهم لا يملكونه
اذا كان خيار عيب ويملكونه اذا كان خيار رؤية او شرط كما سيأتي في خيار العيب **ثم اعلم** ان قوله يبطل بما يبطل به
خيار الشرط غير منعكس فلا يقال ما لا يبطل خيار الشرط لا يبطل خيار الرؤية لانتقاضه بالقبض بعد الرؤية فانه
يبطل خيار الرؤية والعيب لا خيار الشرط وهلاك بعض المبيع لا يبطل خيار الشرط والعيب ويبطل خيار الرؤية ذكره
في التنقيح للمحبوبي **قوله** وكفت رؤية وجه الصبرة والرقيق والدابة وكفلها وظاهر الثوب المطوي وداخل الدار
لان الاصل فيه ان رؤية جميع المبيع غير مشروط لتعذره فيكتفي برؤية ما يدل على العلم بالمقصود فرؤية وجه
الصبرة معرفة للبقية لكونه مكيلا يعرض بالنموذج وهو المكيلات والموزونات فيكتفى برؤية بعضه الا اذا كان الباقي
اردى مما رأى فحينئذ يكون له الخيار اي خيار العيب لا خيار الرؤية كما في الينابيع وظاهر ما في الكافي انه خيار رؤية
والتحقيق انه في بعض الصور خيار عيب وهو ما اذا كان اختلاف الباقي يوصله الى حد العيب وخيار رؤية
اذا كان الاختلاف لا يوصله الى اسم المعيب بل الدون وقد يجتمعان فيما اذا اشترى ما لم يره فلم يقبضه حتى ذكر البائع
به عيبا ثم اراه المبيع في الحال كذا في فتح القدير بخلاف ما اذا كانت احاده متفاوتة كالثياب والدواب فلا بد من رؤية
كل واحد والجوز والبيض مما يتفاوت احاده فيما ذكر الكرخي قال في الهداية وينبغي ان يكون مثل الحنطة والشعير
لكونها متقاربة وصرح به في المحيط وفي المجرد وهو الاصح ثم السقوط برؤية البعض في الكيل اذا كان في وعاء واحد
اما اذا كان في وعائين او اكثر اختلفوا فمشايخ العراق على ان رؤية احدهما كرؤية الكل ومشايخ بلخ لا يكفي بل لا بد من
رؤية كل وعاء والصحيح انه يبطل برؤية البعض لانه يعرف الباقي في هذا اذا ظهر له ان ما في الوعاء الاخر مثله او
اجود اما اذا كان رديء فهو على خياره واما اذا كان متفاوت الاحاد كالبطيخ والرمان فلا تكفي رؤية البعض في
سقوط خياره ولو قال رضيت واسقطت خياري وفي شراء الرحا لا بد من رؤية الكل وكذا السرج باداته ولبده
لا بد من رؤية الكل كذا في فتح القدير واما ذكر الرقيق ولم يذكر الجارية ليشمل العبد كما في المعراج من المعتبر فيهما النظر
الى الوجه ولا اعتبار برؤية ما عداه من الاعضاء ولا يشترط رؤية الكفين واللسان والاسنان والشعر عندنا وعن
الشافعي اشتراطه وفي المصباح الانموذج بضم الهمزة ما يدل على صفة الشيء وهو معرب وفي لغة نموذج بفتح النون و
الذال المعجمة مفتوحة مطلقا وقال الصغاني النموذج مثال الشيء الذي يعمل عليه وهو تعريب نموذه وقال الصواب
النموذج لانه لا تغيير فيه بزيادة انتهى وقوله والدابة بالجر عطف على الصبرة اي وكفت رؤية وجه الدابة وكفلها
لانه هو المقصود وظاهره انه لا يشترط رؤية القوائم وهو المروي عن ابي يوسف وهو الصحيح كذا في المعراج وقيل
يشترط رخص من اطلاق الدابة الشاة فلا بد من الجس في شاة اللحم لكونه هو المقصود وفي شاة القنية لا بد من
رؤية الضرع وشاة القنية هي التي تحبس في البيوت لاجل النتاج اقتنيته اتخذته لنفسي قنية اي اخذا المال للنسل
لا للتجارة وفي المجتبى معزيا الى المحيط عن ابي حنيفة في البرذون والحمار والبغل يكفي ان يرى شيئا منه الا الحافر والذنب
والناصية كذا في المعراج وفي الظهيرية وفي شاة القنية لا بد من النظر الى ضرعها وسائر جسدها انتهى فليحفظ
فان في بعض العبارات ما يوهم الاقتصار على رؤية ضرعها والكفل بفتحتين العجز كذا في المحيط واما الثوب فاكتفى
المصنف برؤية ظاهره مطويا لان البادي يعرف ما في الطي فلو شرط فتحه لتضرر البائع بتكسره ونقصان قيمته
وبذلك ينقص ثمنه عليه الا ان يكون له وجهان فلا بد من رؤية كليهما او يكون في طيه ما يقصد بالرؤية كالعلم
ثم قيل هذا في عرفهم اما في عرفنا فما لم ير الباطن لا يسقط خياره لان استقرار اختلاف الباطن والظاهر في الثياب
وهو قول زفر وفي المبسوط الجواب على ما قال زفر وفي الظهيرية ورؤية الظاهر يكفي الا ان يكون البطانة مقصودة
بان كانت بمور او نحوه فتعتبر رؤيته انتهى واما الدار فظاهر الرواية انه اذا رأى خارجها او رأى اشجار البستان
من خارج فانه يكتفي به وعند زفر لا بد من دخول داخل البيوت والاصح ان جواب الكتاب على وفاق عادتهم في الابنية
فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ فاما اليوم فلا بد من الدخول داخل الدار للتفاوت فالنظر الى الظاهر لا
يوقع العلم بالداخل وفي جامع الفصولين وبه يفتى فالحاصل ان المؤلف اختار قول زفر في الدار وكان ينبغي
له اختياره في الثوب فان المختار قوله فيهما وشرط بعضهم رؤية العلو والمطبخ والمزبلة وهو الاظهر والاشبه
كما قال الشافعي وهو المعتبر في ديار مصر والشام ولم يذكر المصنف بقية انواع المبيعات ولا بد من ذكرها قالوا
لا بد في البستان من رؤية ظاهره وباطنه وفي الكرم لا بد من رؤية عنب الكرم من كل نوع شيئا وفي الرمان لا بد

المصباح

من رؤية الحلو والحامض ولو اشترى دهنا في زجاجة ورؤيته من خارج الزجاجة لا يكفي حتى يصبه في كفه عند ابي حنيفة
لانه لم ير الدهن حقيقة لوجود الحائل وفي التحفة لو نظر في المرآة فراى المبيع قالوا لا يسقط خياره لانه ما راى عينه بل
مثاله ولو اشترى سمكا فيما يمكن اخذه من غير اصطياد فراه في الماء قال بعضهم يسقط خياره لانه راى عين المبيع وقال
بعضهم لا يسقط وهو الصحيح لان المبيع لا يرى في الماء على حاله بل يرى اكبر مما هو فهذه لا تعرف المبيع وان كان المبيع مما يطعم فلا بد
من الذوق لانه المعرف المقصود وان كان مما يشم فلا بد من شمه كالمسك وفي الولوالجية اشترى نافجة مسك فاخرج المسك
منها ليس له الرد بخيار الرؤية ولا بخيار العيب لان الاخراج يدخل عليه عيبا ظاهرا حتى لو لم يدخل كان له ان يرد بخيار
العيب والرؤية جميعا انتهى وفي جامع الفصولين شرا دارا واستثنى منه بيتا معينا لا بد من رؤية المستثنى كما تشترط
رؤية المبيع لسقوط الخيار تشترط رؤية المستثنى لا رجحانه وصفا المستثنى يوجب جهالة في المستثنى منه انتهى وفيها
عن الخانية حكم ما اذا اشترى معيبا في الارض وفي الظهيرية وفي الثمار على رؤوس الاشجار تعتبر رؤية جميعها بخلاف الموضوعة
الموضوعة على الارض وفي تراب المعدن وتراب الصواغين تعتبر رؤية ما يخرج منه وفي رؤية احد المصراعين او احد
الخفين او احد النعلين لا يكفي ولا يكفي ان يرى ظاهر الطنفسة ما لم ير وجهها وموضع الشيء منها وما كان له وجهان
مختلفان تعتبر رؤيتهما انتهى وفي المعراج وفي البساط لا بد من رؤية جميعه ولو نظر الى ظهور المكاعب لا يبطل خياره
ولو نظر الى وجهها دون الضرع يبطل قلت وينبغي ان يشترط رؤية الضرع في زماننا للتفاوت وكونه مقصودا وفي
الوسادة المحشوة لو راى ظاهرها فان كانت محشوة مما يحشى مثلها يبطل خياره وان كانت مما لا يحشى مثلها فله الخيار
انتهى وفي المحيط الاصل ان غير المرئي ان كان تبعا للمرئي فلا خيار له في غير المرئي وان كان غير المرئي اصلا فان كان رؤية ما راى
لم يعرفه حال رؤيته بقي خياره وان كانت تعرفه بطل انتهى **قوله** ونظر وكيله بالقبض كنظره لا نظر رسوله اي ان
قبضه الوكيل وهو ينظر اليه كذا في البدائع وهذا عند ابي حنيفة وقالا هما سواء وله الرد لانه توكل بالقبض دون
اسقاط الخيار فلا يملك ما لم يتوكل به وصار كخيار العيب والشرط والاسقاط قصدا وله ان القبض نوعان تام وهو
ان يقبضه وهو يراه وناقص وهو ان يقبضه مستورا وهذا لان تمامه بتمام الصفقة ولا تتم مع بقاء خيار الرؤية
والموكل ملكه بنوعيه فكذا الوكيل لاطلاق توكيله واذا قبضه مستورا انتهى التوكيل بالناقص منه فلا يملك اسقاطه
قصدا بعد ذلك بخلاف خيار العيب لانه لا يمنع تمام الصفقة فيتم القبض مع بقائه وخيار الشرط على الخلاف ولو سلم
فالموكل لا يملك التام منه فانه لا يسقط بقبضه فان الاختيار وهو المقصود بالخيار يكون بعده فكذا لا يملكه وكيله
بخلاف الرسول لانه لا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة ولهذا لا يملك القبض اذا كان رسولا في البيع فهذا الوكيل
بالقبض لانه لو كان وكيلا بالشراء فرؤيته مسقطة للخيار بالاجماع كذا في الهداية **ثم اعلم** انهم جعلوا الوكيل بالقبض
كالرسول في مسائل منها لا يصح ابراؤه بخلاف الوكيل بالبيع ومنها لا رجوع عليه بالثمن اذا رد المبيع بعيب بعد ما دفع الثمن
الموكل بخلاف الوكيل بالبيع ومنها لو حلف لا يقبض فوكل به حنث بخلاف لا يبيع فوكل لا يحنث ومنها تصح وكالة الوكيل بقبض
الثمن المشتري بخلاف الوكيل بالبيع ومنها قبول شهادة الوكيل بقبض الدين به وستاتي المسائل في كتاب الوكالة تماما
ان شاء الله تعالى وبهذا يترجح قولهما هنا انه بمنزلة الرسول ورؤية الرسول بالشرا لا تسقط الخيار كذا في المحيط وفي
المعراج قيل الفرق بين الرسول والوكيل ان الوكيل لا يضيف العقد الى الموكل والرسول لا يستغني عن اضافته الى المرسل
واليه الاشارة بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ وقوله وما انت عليهم بوكيل قل لست عليكم بوكيل ففي الوكالة والابتداء له
وفي الفوائد صورة التوكيل ان يقول المشتري لغيره كن وكيلا في قبض المبيع او وكلتك بقبضه وصورة الرسول ان
يقول كن رسولا عني في قبضه او امرتك بقبضه او ارسلتك لتقبضه او قل لفلان ان يدفع المبيع اليك وقيل لا
فرق بين الرسول والوكيل في فصل الامر بان قال اقبض المبيع فلا يسقط الخيار انتهى ونقض قول الامام ان الوكيل كالموكل
بمسئلتين لم يقم فيهما الوكيل مقام الموكل احداهما ان الوكيل لو راى قبل القبض لم يسقط برؤيته الخيار والموكل لو راى
ولم يقبض سقط خياره والثانية لو قبضه مستورا ثم راه بعد القبض فابطل الخيار بطل والوكيل لو فعل ذلك
لم يبطل واجيب بان سقوط الخيار بقبض الوكيل انما يثبت ضمنا لتمام قبضه بسبب ولايته بالوكالة وليس هنا ثابتا في
مجرد رؤيته قبل القبض ونقول بل الحكم المذكور للموكل وهو سقوط خياره اذا راه انما ياتي القول بان مجرد مضي ما يتمكن
فيه من الفسخ بعد الرؤية يسقط الخيار وليس هو بالصحيح وتعين الجواب الاول يقع الفرق في المسئلة الثانية كذا في فتح
القدير وفي الظهيرية ولا يجوز التوكيل باسقاط خيار الرؤية انتهى وفي جامع الفصولين والتوكيل بالرؤية مقصودا

لا يصح ولا تصير رؤيته كرؤية موكله حتى لو شرى شيئا لم يره فوكل رجلا برؤيته وقال ان رضيته فخذه لم يجز والوكيل
بالشرا لو شرا ما راه موكله ولم يعلم به الوكيل فله خيار الرؤية ولو لم يره وهذا فيما اذا وكله بشراء شيء لا بعينه ففي المعين
ليس للوكيل خيار الرؤية وكله بشراء قن بلا عينه فشرا فراه الوكيل فليس له ولا لموكله خيار الرؤية وكذا خيار العيب انتهى
وانما لم يصح التوكيل بالرؤية لانها من المباحات يملكها كل احد فلا تتوقف على توكيل وفي المحيط ولو وكل رجلا بالنظر الى ما
اشتري ولم يره ان رضي الزم العقد وان لم يرض يفسخه يصح التوكيل فيقوم نظره مقام نظر الموكل لانه جعل الراي والنظر
اليه فيصح كما لو فوض الفسخ والاجازة اليه في البيع بشرط الخيار انتهى وهو مخصص لاطلاق قولهم لا يصح التوكيل
بالرؤية مقصودا فيقال الا اذا فوض اليه الفسخ والاجازة **قوله** وصح عقد الاعمى اي بيعه وشراؤه وسائر عقوده
لانه مكلف محتاج اليها فصار كالبصير ولتعامل الناس له من غير نكير فصار بمنزلة الاجماع وبه قال الائمة الثلاثة
وقد كتبت في الفوائد ان الاعمى كالبصير الا في اثني عشر مسائل لا جهاد عليه ولا جمعة ولا جماعة ولا حج وان وجد
قائدا في الكل ولا يصلح كونه شاهدا ولو فيما تقبل فيه الشهادة بالتسامع على المذهب ولا دية في عينيه وانما الواجب
حكومة عدل وكره اذانه وحده وامامته الا ان يكون اعلم القوم ولا يجوز اعتاقه عن الكفارات ولا كونه اماما اعظم
ولا قاضيا وكره ذبحه ولم ار حكم صيده ورميه واجتهاده في القبلة **قوله** وسقط خياره اذا اشترى بجس المبيع
وشمه وذوقه وفي العقار بوصفه لان هذه الاشيا تفيد العلم لمن استعملها على ما بينا في البصير والمراد بسقوطه سقوطه
اذا وجدت هذه الاشياء قبل الشرا ثم اشترى قبل هذه فهذه مثبتة للخيار له لا انها مسقطة وتمتد الى ان يوجد منه
ما يدل على الرضا من قول او فعل في الصحيح وعبارة الولوالجية ان هذه الاشيا منه بمنزلة النظر من البصير وقوله
بجس المبيع معناه ان كان مما يجس وشمه ان كان مما يشم كالمسك والذوق فيما يذاق باللسان واما اذا اشترى عقارا فرؤيته
بوصفه له في جامع الفتاوي هو ان يوقف في مكان لو كان بصيرا لراه ثم يذكر صفته ولا يخفى ان ايقافه في ذلك المكان
ليس بشرط في صحة الوصف وسقوط الخيار به وكذا لم يذكره في المبسوط واكتفى بذكر الوصف لانه اقيم مقام الرؤية في
السلم وممن انكره الكرخي وقال وقوفه في ذلك الموضع وغيره سوا في انه لا يستفيد به علما كذا في فتح القدير وظاهر ما في الكتاب
ان الوصف انما يكتفى به في العقار وان غيره لا بوصف وعن ابي يوسف اعتبار الوصف في غير العقار ايضا وظاهره ايضا
ان لا شرط مع الوصف في العقار وقال مشايخ بلخ يمس الحيطان والاشجار وظاهره ايضا ان الجس فيما عدا ما يشم او يذاق
والعقار واستثنى منه في فتح القدير الثمر على رؤوس الاشجار انه يعتبر فيه الوصف لا يمكن جسه ولا بد من الوصف للاعمى في
من كون الموصوف على ما وصف له ليكون في حقه بمنزلة الرؤية في حق البصير كذا في البدائع والحاصل كما في المعراج ان
الخيار ثابت للاعمى لجهله بصفات المبيع فاذا زال ذلك باي وجه زال سقط خياره وكذا قال في الكامل عن محمد يعتبر اللمس
في الثياب والحنطة **وحكي** ان اعمى اشترى ارضا فقال قودوني اليها فقادوه فجعل يمس الارض حتى انتهى الى موضع منها
فقال ا موضع كدس هذا قالوا لا فقال مثل هذه الارض لا تصلح لانها لا تكسو انفسها فكيف تكسوني وكان كما قال فاذا كان الاعمى
بهذه الصفة فرضي بها بعد ما مسها سقط خياره انتهى **وقال الحسن** يوكل الاعمى وكيلا بقبضه وهو يراه يسقط خياره
قال في الهداية وهذا اشبه بقول ابي حنيفة حيث جعل رؤية الوكيل رؤية الموكل ولو وصف للاعمى ثم ابصر فلا خيار
له لانه قد سقط فلا يعود الا بسبب جديد ولو اشترى البصير ثم عمي انتقل الخيار الى الوصف وفي المصباح جسه بيده
جسا من باب قتل واجتسه ليعرفه انتهى وظاهر كلام المصنف ان الجس يكتفى به في الرقيق والثياب والدواب وشاة القنية
وكل شيء يمكن جسه وفي الاصل اعمى في المتاع والمنقولات مثل نظر البصير لان التقلب والجس مما يعرف بعض اوصاف المبيع
من اللين والخشونة وان كان لا يعرف الجميع فيقام مقام النظر حالة العجز كما تقام الاشارة من الاخرس مقام النطق للعجز
كذا في المحيط وهل يجس الموضع الذي يراه البصير فيجس من الرقيق وجهه ومن الحيوان الوجه والكفل حتى لو مس غيرهما
لا يكتفى به لم اره والظاهر اشتراطه **قوله** ومن راى احد الثوبين فاشتراهما ثم راى الاخر فله ردهما لان رؤية احدهما
لا تكون رؤية للاخر للتفاوت في الثياب فبقي الخيار فيما لم يره ثم لا يرده وحده لئلا يكون تفريقا للصفقة قبل التمام
وهذا لان الصفقة لا تتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده ولهذا يتمكن من الرد بغير قضا ولا رضا ويكون فسخا
من الاصل وفي النهاية الصفقة العقد الذي تناهى في موجبه وكذا قال عمر رضي الله عنه البيع اما صفقة او خيار
اي اما متناه في اللزوم او غير لازم بان كان فيه خيار وورد النهي عن تفريق الصفقة وانما قدم على حديث خيار الرؤية
لان حديث النهي محكم وحديث خيار الرؤية خص منه ما اذا تعيب واعتقه او باعه او لانه محرم وذاك مبيح او لكونه

مناخ البلا يلزم تكرار الفسخ انتهى وتعقب الاول بانه ايضا مخصوص بما قبل وما اجاب به في العناية من انه انما قيده بالقبض على ابتداء الصفقة غير دافع كما لا يخفى وفي المصباح الصفقة العقد وكان العرب اذا وجب البيع ضرب بيده يد صاحبه انتهى والاولى ما في فتح القدير من انا عملنا بالحديثين غاية الامر انا شرطنا ان يردهما جميعا عملا بحديث الصفقة جمعا بينهما والحاصل انه ليس له رد البعض وامساك البعض في خيار الرؤية وقبل القبض وبعده لكونه تفريقا قبل التمام لكونه مانعا من التمام في الرؤية من الابتداء في الشرط وله ذلك في خيار العيب بعد القبض لتمامها والخيار مانع منه اللزوم فقط لا قبله لكون القبض من تمامها واما اذا استحق البعض فان كان المبيع واحدا فله الخيار مطلقا قبل القبض وبعده وان كان متعددا فان كان قيميا وقبض البعض فاستحق البعض له الخيار لتفرقها قبل التمام ولو كان مثليا فاستحق بعضه فان قبل القبض خير والا فلا واستفيد من كلام المؤلف انه لو راها فرضي باحدهما انه لا يرد الآخر لما ذكرنا **تنبيه** وقع في الهداية ان الصفقة لا تتم مع خيار الرؤية قبل القبض وبعده وحمله بعض الشارحين على ما اذا قبضه مستورا اما اذا قبضه مكشوفا بطل خياره ورده في المعراج بان الخيار يبقى الى ان يوجد ما يبطله واقره في البناية عليه والحاصل انه اذا استحق بعض المبيع فان كان قبل القبض للكل او البعض خير مطلقا متعددا او واحدا مثليا او قيميا وان كان بعد قبض جميعه فلا خيار في الكل الا في قيمي واحد استحق بعضه فانه يتخير وفي خيار العيب اذا اطلع على عيب بالبعض فان كان بعد القبض رد المعيب وحده الا في قيمي واحد فيرد الكل وان كان قبله رد الكل وفي خيار الشرط والرؤية لا يرد الا الكل قبل القبض وبعده **قوله** ولا يورث كخيار الشرط لانه ثابت بالنص للعاقد وهو ليس بعاقد لانه وصف فلا يجري فيه الارث كما قدمنا بخلاف خيار العيب والتعيين وقد اسلفناه **قوله** ومن اشترى ما راى خير ان تغير والا اي وان لم يتغير لا يخير لان العلم بالاوصاف حاصل له بالرؤية السابقة وبفواته يثبت الخيار وان وجده متغيرا فله الخيار لان تلك الرؤية لم تقع معلمة باوصافه فكانه لم يره واطلق قوله والا وهو مقيد بشيئين الاول ان يعلم انه مرئيه وقت الشراء فلو لم يعلم به له الخيار لعدم الرضا به كما في الهداية الثاني ان تكون الرؤية السابقة لقصد الشراء فلو رآه لا لقصد الشراء ثم اشتراه فله الخيار كما في الظهيرية معبرا عنه بقيل ووجهه ظاهر لانه اذا راى لا لقصد الشراء لا يتامل التامل فلم تقع معرفة وفيها لو راى ثوبين ثم اشتراهما بثمن متفاوت ملفوفين فله الخيار لانه ربما يكون الاردى باكثر الثمنين وهو لا يعلم ولو راى ثيابا فرفع البائع بعضها ثم اشترى الباقي ولا يعرفها فله الخيار انتهى وفي المحيط لو سمى لكل واحد عشرة فلا خيار له لان الثمن لما لم يختلف استويا في الاوصاف ولو قال المصنف ومن اشترى ما راى فلا خيار له الا اذا تغير لكان اولى لان الاصل فيما راه عدم الخيار وكذا لو اختلفا فالقول للبائع وفي الظهيرية لو اشترى جارية لم يرها فجاء بها البائع متنقبة لا يعرفها المشتري فقبضها فهو قبض وكذا لو اشترى خفا البسه البائع اياه وهو نائم فقام ومشى وهو لا يعلم فهو قبض وله الخيار في المسئلتين اذا لم ينقصه المشي انتهى **قوله** وان اختلفا في التغير فالقول قول البائع مع يمينه لان التغير حادث واللزوم ظاهر اطلقه وهو مقيد بما اذا تقربت المدة لان الظاهر شاهد له وفي المبسوط فان تبعدت المدة بان راى جارية شابة ثم اشتراها بعد عشرين سنة وزعم البائع انها لم تتغير فالقول للمشتري وبه يفتي الصدر الشهيد والامام ظهير الدين المرغيناني كذا في الذخيرة ولم يرد التحديد في تغير كل مبيع ففي الظهيرية ولو راى شيئا ثم اشتراه فلا خيار له الا ان تطول والشهر طويل وما دونه قليل ولو تغير فله الخيار بكل حال ولا يصدق في دعوى التغير الا بحجة الا اذا طالت المدة انتهى وفي فتح القدير جعل الشهر قليلا **قوله** وللمشتري لو في الرؤية اي القول للمشتري مع يمينه لو قال البائع له رايته قبل الشراء او قال المشتري ما رايته وقال له رايت بعد الشراء ثم رضيت فقال لم رضيت قبل الرؤية وكذا اطلق في الكتاب لان البائع يدعي امرا عارضا هو العلم بالصفة والمشتري ينكره فالقول له وما في فتح القدير من انه ينبغي ان يكون القول للبائع لان الغالب في البياعات في الاسواق كون المشتري راى المبيع فدعوى البائع رؤية المشتري تمسك بالظاهر لان الغالب هو الظاهر والمذهب ان القول لمن تمسك بالظاهر لا بالاصل الا ان يعارض ظاهر اخر انتهى مدفوع بما ذكرناه في قاعدة ان الاصل العدم فراجعها ان شئت وفي المحيط لو اراد المشتري ان يرده فانكر البائع كون المردود مبيعا فالقول للمشتري وكذلك في خيار الشرط لانه انفسخ العقد برده وبقي ملك البائع في يده فيكون القول قول القابض في تعيين ملكه امينا كان او ضمينا كالمودع والغاصب ولو اختلفا في الرد بالعيب فالقول للبائع لان العقد لا ينفسخ بفسخ المشتري حتى يلزمه القاضي فبقي المشتري مدعيا حق الفسخ والبائع ينكر فيكون القول له انتهى وهذا ما كتبناه في الفوائد ان القول للقابض الا في هذه المسئلة وفي الظهيرية في مسئلة الاختلاف في التعيين في خيار الشرط للمشتري وكانت السلعة

غير مقبوضة فاراد المشتري اجازة العقد في عين في يد البائع فقال البائع ما بعتك هذا وقال المشتري بل بعتني هذا لم يذكر محمد هذه الصورة في شيء من الكتب وقالوا ينبغي ان يكون القول قول البائع كما لو ادعى بيع هذه العين وانكر البائع البيع اصلا واما اذا كان الخيار للبائع والعين غير مقبوضة فاراد البائع الزام البيع في عين وقال المشتري ما اشتريت هذا ذكر ان القول للمشتري انتهى والحاصل ان الاختلاف ان كان في التعيين مع خيار الشرط والسلعة مقبوضة فالقول للبائع وعكسه فالقول للمشتري ولو اختلفا في اشتراط الخيار فالقول لمنكره عندهما وعند محمد لمدعيه كما في المجمع لان منكره يدعي لزوم العقد ومدعيه ينكر اللزوم فالقول له وتمامه في شرح المجمع وفي القنية اختلفا في شرط الخيار واقاما البينة فبينة مدعي الخيار اولى وفي البزازية اقر بقبض المشتري ثم قال لم اوكله لا يصدق انتهى **قوله** ولو اشترى عدلا وباع منه ثوبا او وهب رد بعيب لا بخيار رؤية او شرط لانه تعذر الرد فيما خرج عن ملكه وفي رد ما بقي تفريق الصفقة قبل التمام لان خيار الرؤية والشرط يمنعان تمامها بخلاف خيار العيب لتمامها معه بعد القبض وترك المصنف قيد التسليم في الهبة ولا بد منه لانه لا يخرج عن ملكه بها الا معه وكذا قيدها به في الهداية والمفعول في كلامه مقدر اي رد ما بقي والمسئلة موضوعة فيما اذا كان بعد القبض كما قيده به في الجامع الصغير والا لم يصح بيع الثوب قبل قبضه كذا في العناية اما قبله فالكل سواء لا تتم الصفقة معه نعم ينفع الفرق بين القبض وعدمه فيما اذا كان اشترى شيئين ولم يقبضهما ثم اطلع على عيب باحدهما فانه لا يرد المعيب وحده بخلاف ما اذا كان بعد قبضهما فلو عاد اليه بسبب هو فسخ فهو على خيار الرؤية كذا ذكره شمس الائمة السرخسي وعن ابي يوسف لا يعود بعد سقوطه كخيار الشرط وعليه اعتمد القدوري كذا في الهداية بخلاف ما اذا وهب عبده المديون ممن له الدين او عبده الجاني من ولي الجناية حتى سقط الدين والجناية ثم رجع في الهبة حيث يعودان عند ابي يوسف خلافا لمحمد والعذر لابي يوسف ان نحو خيار الرؤية اضعف منهما كذا في الشرح والعدل المثل والمراد هنا الغرارة التي هي عدل غرارة اخرى على الجمل ونحوه اي يعادلها وفيها اثواب وفي فتح القدير ما اعتمده القدوري صححه قاضي خان وحقيقة الملحظ مختلف فشمس الائمة لحظ البيع والهبة مانعا زال فيعمل المقتضي وهو خيار الرؤية عمله ولحظ مدة الرواية سقطا واذا سقط لا يعود بلا سبب وهذا اوجه لان نفس هذا التصرف يدل على الرضا ويبطل الخيار قبل الرؤية وبعدها انتهى والاوجه عندي ما ذكره شمس الائمة السرخسي وقوله لان نفس هذا التصرف الى آخره ممنوع وانما يدل لو تصرف في جميع المبيع واما الكلام هنا فيما اذا تصرف في البعض فحينئذ لو رد الباقي فقط لزم تفرق الصفقة فكان لزوم تفرقها مانعا من رد الباقي فاذا زال عمل المقتضي عمله وكانه اختلط عليه بما اذا باع المبيع كله وسقط خياره ثم رد عليه بما هو فسخ فانه يعود خياره كما قدمناه لكن لم يذكروا فيها خلافا والله سبحانه هو الموفق

باب خيار العيب

تقدم وجه ترتيب الخيارات والاضافة في خيار العيب اضافة الشيء الى سببه واما العيب فهو في اللغة يقال عاب المتاع عيبا من باب سار فهو عائب وعابه صاحبه فهو معيب يتعدى ولا يتعدى والفاعل من هذا عائب وعياب مبالغة والاسم العاب والمعاب وعيبه بالتشديد نسبه الى العيب واستعمل العيب اسما وجمع على عيوب كذا في المصباح وفسره في فتح القدير بما تخلو عنه اصل الفطرة السليمة واما في الشريعة فما سيذكره المصنف من انه ما اوجب نقصان الثمن عند التجار **تنبيه** كتمان عيب السلعة حرام وفي البزازية وفي الفتاوى اذا باع سلعة معيبة عليه البيان وان لم يبين قال بعض مشايخنا يفسق وترد شهادته قال الصدر لا ناخذ به انتهى وقيده في الخلاصة بان يعلم به وفي الظهيرية وفي الحديث اشترى عداء بن خالد بن هوذة بالذال المعجمة وفتح الهاء وسكون الواو من رسول الله صلى الله عليه وسلم عبدا لا داء فيه ولا غائلة ولا خبثة وهذه الرواية هي الصحيحة كذا ذكره الطحاوي في شرح مشكل الآثار باسناده الى عبد المجيد قال العداء بن خالد الا اقرئك كتابا كتبه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت بلى فاخرج الي كتابا فاذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اشترى العداء بن محمد رسول الله الى آخره وبهذا تبين ان المشتري كان العداء لا محمد رسول الله وفي عادة كتب الفقه هذا ما اشترى محمد رسول الله من العداء لكن الصحيح ما قلنا انتهى **قوله** من وجد بالمبيع عيبا اخذه بكل الثمن او رده لان مطلق العقد يقتضي وصف السلامة فعند فواته يتخير كيلا يتضرر بلزوم ما لا يرضى به وكلامه انه ليس له امساكه واخذ النقصان لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن في مجرد العقد ولانه لم يرض بزواله عن ملكه باقل من المسمى فيتضرر به ودفع الضرر عن المشتري ممكن بالرد بدون تضرره اطلقه فشمل ما اذا كان به عيب عند البيع او حدث بعده في يد البائع

وما اذا كان فاحشا او يسيرا كذا في السراج الوهاج وفي جامع الفصولين وبدل الصلح عن دم العمد يرد بفاحش العيب
لا بيسيره وفي غيرها يردها والفاحش في المهر ما خرجه من الجيد الى الوسط ومن الوسط الى الردي وانما لا يرد في المهر بيسيره
اذا لم يكن كيليا او وزنيا واما هما فيرد بيسيره ايضا انتهى ولم يتكلم الشارحون على ما اذا رد الردي هل له ان يعطي مثله سليما
قال في القنية اشترى منا من الفانيذ فوجد واحدة او اثنين منها اسود فابدله البايع ابيض بغير وزن جاز وفي الثلاثة
لا يجوز لانها تدخل تحت الوزن وكذا لو اشترى الخبز وجد خبزا واحدا محترقا فابدله الخباز لم يجز الا بالوزن تحت الوزن
فان خمسة اساتير وعشرة وزن حجر فلا يجوز فيه المجازفة قال رضي الله عنه وعرف به كثير من المسايل وهو ان استبدال الشيء
بمثله في الرد بالعيب انما يجوز مجازفة اذا لم يكن كذلك المقدار من ذلك الجنس حجرا يوزن به واذا كان له من جنس حجر فلا
الا ترى انه جعل الثلاثة من الفانيذ موزونة وان لم يكن ذلك القدر من الخبز موزونا انتهى ولا بد للمسئلة من قيود الاول
ان يكون العيب عند البايع الثاني ان لا يعلم به المشتري عند البيع الثالث ان لا يعلم به عند القبض وهي في الهداية لكنه
عبر بالرؤية وانما ذكرت بدلها العلم لفرع في البزازية اشترى جارية فرأى بها قرحة ولم يعلم بانها عيب فاشتراها ثم علم انها
عيب له الرد لانه مما يشتبه على الناس وذكر فيها قبله انه ان كان جليا لا يخفى على الناس كالعور ونحوه لا يرد وان كان يخفى
يرد ومنه الحزن انتهى الرابع ان لا يتمكن من ازالته بلا مشقة فان تمكن فلا كاحرام الجارية فانه سبيل من تحليلها وكنجاسة
الثوب وينبغي حمله على ثوب لا يفسد بالغسل ولا ينقص كذا في فتح القدير ولا حاجة الى قوله ينبغي مع التصريح قال في
الولوالجية اشترى ثوبا فوجد فيه دما ان كان اذا غسله من الدم ينقص الثوب كان عيبا لوجوده والا لا يكون عيبا
فان لبسها حتى نقصها رجع بنقصان العيب لتعذر الرد انتهى وقيدها في البزازية بان يضرها العتق فان ضرها يردها وان لم يضر
لا يردها انتهى الخامس ان لا يشترط البراءة منه خصوصا او من العيوب عموما وسيأتي اخر الباب السادس ان لا يزول قبل الفسخ
فان زال فليس له الرد مثل بياض العين اذا انجلى والحمى اذا زالت كذا في السراج الوهاج ويستثنى من اطلاقهم مسايل ذكرناها
في الفوايد الاولى لو وقع بيع صيد بين حلالين ثم احرما او احدهما فوجد به عيبا امتنع رده وانما يرجع بالنقصان كما صرحوا
به في جنايات الاحرام الثانية قال في البغية والقنية لو كان للدار باب في الطريق الاعظم وبابه في سكة غير نافذة اقام
اهلها بينة انهم اعاروا البايع هذا الطريق فامر القاضي بسده تخير المشتري ان شاء رده وان شاء رجع بنقصان ذلك الطريق
والتخيير هنا بخلاف ساير العيوب انتهى الثالثة اشترى الذمي خمرا وقبضها وبها عيب ثم اسلم سقط خيار الرد كذا في فتح القدير
الرابعة اشترى كفنا للميت ووجد بها عيبا لا يرد ولا يرجع بالنقص ان تبرع به اجنبي ولو وارثا رجع بالنقص ان كان من التركة
انتهى الخامسة اشترى من عبده الماذون المديون المستغرق فوجد به عيبا لا يرده عليه ولا على بايعه ان كان الثمن منقودا
وان لم ينقده المولى وقبض المبيع اولا ووجد به عيبا له الرد ان كان الثمن من النقود او كيليا او وزنيا بغير عينه لانه يدفع
بالرد مطالبة الماذون من نفسه وان كان عرضا لا يملك الرد وفي المحيط لو اشترى المولى من مكاتبه فوجد به عيبا لا يرد
ولا يرجع ولا يخاصم بايعه لكونه عبده انتهى السادسة باع نفس العبد من العبد بجارية ثم وجد بها عيبا رد الجارية واخذ
من العبد قيمة نفسه عندهما وعند محمد يرجع بقيمة الجارية السابعة باع الوارث من مورثه فمات المشتري وورثه البايع
وجد به عيبا رد الى الوارث الاخر ان كان وان لم يكن له سواه لا يرد ولا يرجع بالنقصان وكذا اذا اشترى لنفسه من ابنه الصغير
شيئا وقبضه واشهدهم وجد به عيبا يرفع الامر الى القاضي حتى ينصب عن ابنه خصما يرده عليه ثم يرد الاب لابنه على بايعه
وكذا لو باع الاب من ابنه وكذا لو باع من وارثه فورثه المشتري ووجد به عيبا يرجع الامر الى القاضي فينصب خصما فيرد المشتري
اليه ويرده القيم الى الوارث نقده الثمن ولا في الصحيح السابعة اشترى العبد الماذون شيئا وابراه البايع عن الثمن لا يرد بالعيب
وان المشتري حراله بعد القبض فكذلك وان قبله فله الرد لانه امتناع عن القبول وكذا خيار الشرط الثامنة لو اصطلحا
على ان يدفع المشتري شيئا والجارية للبايع لا لانه ربوا والمسايل المذكورة من الرابعة الى الثامنة من البزازية التاسعة اشترى
انا فضة مشارا اليها فوجده رديا ليس له الرد الا اذا كان به كسر او غش وكذا اذا اشترى جارية فوجدها سوداء تام الحلقة
ليس له الرد لان القبح في الجواري ليس بعيب العاشرة قال في المحيط وصي او وكيل او عبد ماذون اشترى شيئا بالف وقيمته
ثلاثة الاف درهم فليس له ان يرده بالعيب لما فيه من الاضرار باليتيم والموكل والمولى ولو كان في خيار الشرط والرؤية
فله الرد لعدم تمام الصفقة انتهى **تنبيهات** مهمة الاول وجد بالمبيع الذي له حمل ومؤنة عيبا ورده فمؤنة الرد
على المشتري الثاني اشترى عبدا وتقابضا وضمن رجل له عيوبه فاطلع على عيب ورده لا ضمان عليه على قياس قول الامام
لانه باطل كضمان العهدة ولو ضمن له ضمان السرقة او الحرية فوجده مسروقا او حرا او المجنون او الاعمى فوجده كذلك رجع

على الضامن بالثمن ولو مات عنده وقضى بالنقص رجع به على ضامن الثمن ولو ضمن له حصة ما يجده فيه من العيب جاز
عند الامامين ان رده رجع بالثمن كله وان تعيب عنده رجع بحصة العيب على الضامن كما يرجع على البايع وان ضمن ما لحقه من
الثمن من عهدة هذا العيب كان كذلك عند الامام ان استحق رجع بالثمن الثالث ادعى عليه عيبا في المبيع فاصطلحا على
ان يبذل البايع للمشتري مالا ثم بان انه لا عيب وكان لكنه برئ استرد بدل الصلح الرابع اطلع على عيب بالغلام او الدابة
فلم يجد المالك فاطعمه وامسكه ولم يتصرف فيه بما يدل على الرضا برده لو حضر ويرجع بالنقصان ان هلك وفي الحاوي
القدسي انه اذا امسكه بعد الاطلاع على العيب مع قدرته على الرد كان رضا وهو غريب والمعتمد انه على التراخي الخامس
اطلع على عيب فاعلم القاضي وبرهن على الشرا والعيب فوضعها القاضي عند عدل ومات عنده ثم حضر البايع ان كان
لم يقض بالرد على الغايب لا يرجع عليه بالثمن وان كان قضى رجع لان للقضاء نفاذا في الاظهر عن اصحابنا وفي السير اشترى
دابة في دار الاسلام وخرج عليها غازيا واطلع على عيب بغيبة البايع لا يركبها وان في دار الحرب لانه رضا وان امره الامام لكن
اذا قضى بان الركوب ليس برضا نفذ وامضاه القاضي الثاني السادس خاصم البايع في العيب ثم ترك الخصومة زمانا
وزعم ان الترك كان لينظر هل هو عيب ام لا له الرد السابع اقر المشتري بعد ما اطلع على عيب وقبله ان المبيع كان لفلان
غير البايع وكذبه فلان له الرد على البايع وتمام مسايل الاقرار بالبيع مذكورة في الولوالجية الثامن عثر على عيب فقال
للبايع ان لم ارد اليك اليوم رضيته قال محمد القول باطل وله الرد التاسع قال البايع ركبتها بعد العثور على العيب
في حاجتك وقال المشتري بل ركبتها لاردها عليك فالقول قول المشتري العاشر اطلع على عيب قبل القبض فقال المشتري
للبايع رددته عليك بطل البيع قبل البايع او لا والكل من البزازية وفي السراج الوهاج وان قال ذلك بعد القبض لم يكن
ذلك ردا ما لم يقبل البايع قبلنا فرضيت ثم اذا رده برضا البايع كان فسخا في حقهما بيعا في حق غيرهما انتهى وان رده بحكم هو
فسخ عام وكذا كل عقد ينفسخ بالرد ويكون المردود مضمونا بما يقابله كذا في جامع الفصولين وفي القنية اشترى حمارا ووجده
عيبا قديما فله رده مع الدبار ثم رقم الاخر انه يرجع بنقصان العيب وعنه انه يرده انتهى الحادي عشر باع بعيرا فوجده المشتري
معيبا فرده فقال له البايع اذهب وتعهده الى عشرة ايام فان برا فلك البعير وان هلك فهو مالي لا يكون ردا كذا في القنية
الثاني عشر المشتري اذا رد المبيع بالعيب فانه يرجع بالثمن على بايعه الا في مسئلة في القنية باع عبدا وسلمه ثم وكل وكيلا بقبض
الثمن فاقر الوكيل بقبضه وهلاكه وجحد البايع الموكل برئ المشتري ولا ضمان على الوكيل فان وجد المشتري به عيبا رده
ولا يرجع بالثمن على البايع لاقرار الوكيل ولا على الوكيل لكونه امينا وليس بعاقد والثانية في الفوايد الثالث عشر قال البايع
بعته لك مع هذا العيب وقال المشتري اشتريته سليما فالقول للمشتري ثم رقم انه ينبغي انه يحكم الثمن يعني ان كان الثمن
يسيرا فالقول للبايع والا فللمشتري الرابع عشر اشترى حمارا بثلاثة دنانير ثم اعطاه عوضا دراهم ثم رده بعد
شهر بعيب وقد انتقص سعر الدراهم فله ان يطلب من البايع عين الذهب وبمثله اجاب في الاقالة اذا دفع مكان الذهب
حنطة وهي وما قبلها في القنية الخامس عشر الموصي لا يملك الرد بالعيب الا اذا لم يكن وارث كذا في الصغرى **قوله**
وما اوجب نقصان الثمن عند التجار فهو عيب لان التضرر بنقصان المالية وذلك بانتقاص القيمة والرجوع في
معرفته عرفا اهله وهم التجار او ارباب الصنايع ان كان المبيع من المصنوعات كذا في فتح القدير فلا يقتصر الحكم على التجار
اطلقه فشمل ما اذا كان ينقص العين ولا ينقصها ولا ينقص منافعها بل بمجرد النظر اليها كالظفر الاسود الصحيح القوي
على العمل وكما في جارية تركية لا تعرف لسان الترك كما في فتح القدير وقيد في المعراج الظفر الاسود لانه عيب في الاتراك
اما في الحبش فلا وقيد في البزازية عدم معرفة اللسان بان يجده اهل الخبرة عيبا وقال القاضي في المولد لا يكون عيبا
والتجار بضم التاء مع التشديد جمع تاجر وبكسرها مع التخفيف ولا يكاد يوجد تاء بعدها جيم كذا في المصباح والضابط
عند الشافعية انه يرد بكل ما في المعقود عليه من منقص القيمة او نقصان يفوت به غرض صحيح بشرط ان يكون الغالب في
امثال المبيع عدمه قالوا وانما شرطنا فوات غرض صحيح لانه لو بان فوات قطعة يسيرة من فخذه او ساقه لا رد ولو قطع من اذن
الشاة ما يمنع التضحية ردها والا فلا وشرطنا الغالب لانه لا يرد الامة اذا كانت ثيبا مع ان الثيابة معنى ينقص القيمة
لكن ليس الغالب عدم الثيابة كذا في شرح وجيز كما في المعراج وقواعدنا لا تاباه للمتأمل في خزانة الفقه العيب ما نقص
العين او المنفعة والا فان عده التجار عيبا والا فلا وهو احسن مما في الكتاب وذكر في التلخيص من باب الاقرار بالعيب
من البيوع وحاصلها انها اربع لا يرده في مسئلتين ويرده في مسئلتين وتمامه في شرحه للفارسي **قوله** كالاباق من
ابق العبد ابقا من باب تعب وقتل في لغة والاكثر من باب ضرب اذا هرب من سيده من غير خوف ولا كد والاباق

بالكسر اثم منه فهو ابق والجمع اباق وقيل كافر وكفار كذا في المصباح وفي الجوهرة من بابه قال الثعالبي لا آبق الهارب من غير
ظلم الشديد فان هرب من الظلم لا يسمى ابقا بل يسمى هاربا فعلى هذا الاباق عيب والهرب ليس بعيب انتهى وفي خزانة الفقه
الاباق الاستخفاء عن مولاه تمردا وفي القاموس انه من باب منع وسمع وضرب انتهى فعلى هذا له ابواب اربعة الثلاثة وقيل
كما في المصباح فسره في القاموس بالذهاب من غير خوف ولا كد عمل او استخفي ثم ذهب اطلقه فشمل ما اذا ابق من المولى او من
غيره مستاجرا او مستعيرا او مودعا الامن غاصبا الى المولى وغيره وان لم يعرف منزله او لم يقو على الرجوع اليه ويرد على
اطلاقهم ما اذا ابق من المشتري الى البائع ولم يختف عنده فانه ليس بعيب كما في القنية وشمل ما اذا كان مسيرة شهر او اقل وما
اذا خرج من البلد او لم يخرج لكن الاشبه ان البلدة ان كانت كبيرة كالقاهرة فهو عيب وان كانت صغيرة بحيث لا يخفى عليه
اهلها وبيوتها لا يكون عيبا كما ذكره الشارح وشمل الصغير والكبير لكن اذا كان غير مميز لا يكون عيبا والعذر له انه يسمى ضالا
لا ابقا كما في السراج الوهاج فلذا لم يقيده وسيأتي انه لا بد من المعاودة عند المشتري واتحاد السبب وفي البزازية قال الآخر
اشتريه لا عيب فيه فاشتراه لم وجد فيه عيبا له ان يرده على بايعه ولو قال اشتر هذا العبد فانه غير ابق والمسئلة بحالها
لا يرد بعيب الاباق وفي الصغرى قول المشتري ليس به عيب لا يكون اقرارا بانتفاء العيوب ولو عين فقال ليس بابق لا يكون اقرارا
بانتفائه شهدا انه باعه بشرط البراءة من كل عيب ومن الاباق ثم اشتراه الشاهد ووجد به عيبا او قال ان ابق له الرد عندي هذا
ابق فاشتره فاشتراه وباع من اخر فوجده الثاني ابقا واراد الرد باقرار بايعه وان قال عند البيع بعته على انه ابق او على انه بري
من اباقه برده ولو قال انه بري من الاباق لا لعدم الاضافة انتهى وفي جامع الفصولين ولو شراه فابق من عنده وكان ابق من
عند البائع لا يرجع بنقصان العيب ما دام القن حيا ابقا عند ابي حنيفة وكذا لو سرق المبيع فعلم بعيبه لا يرجع بنقصه
لكن ليس للمشتري ان يطلب البائع بثمنه قبل عود الابق انتهى وفي الصغرى قبل عوده او موته وشمل اطلاقه ايضا اباق الثور
فيه ثلاثة اقوال في القنية قيل اذا ابق الثور من قرية المشتري الى قرية البائع لا يكون عيبا وفي الغلام عيب وقيل عيب في الثور
ايضا لخلع الرابع عيب فهذا اولى وقيل ان دام على ذلك فعيب اما المرتان والثلاث فلا قال رضي الله عنه والثاني احسن
وفيها ايضا اشترى عبدا فابق ثم وجده ولم يابق عند بايعه بل ابق عند بايع **قوله** والبول في الفراش من العيوب اطلقه
فشمل الكبير والصغير ويستثنى منه غير المميز فانه لا يكون عيبا ولا بد من معاودته عند المشتري في حالة واحدة فان بال
في الصغر عند البائع ثم بعد البلوغ عند المشتري لا يرده لانه في الصغر لضعف المثانة وبعد البلوغ لداء في باطنه
فهو عيب حادث بخلاف ما اذا بال عندهما في الصغر او في الكبر لاتحاد السبب وفي الفوائد الظهيرية هنا مسئلة عجيبة
هي ان من اشترى عبدا صغيرا فوجده يبول في الفراش كان له الرد ولو تعيب بعيب اخر عند المشتري كان له ان يرجع بنقصان
العيب فاذا رجع به ثم كبر العبد هل للبائع ان يسترد النقصان لزوال ذلك العيب بالبلوغ لا رواية فيها قال وكان والدي
يقول ينبغي ان يسترد استدلالا بمسئلتين احدهما اذا اشترى جارية فوجدها ذات زوج كان له ان يردها ولو تعيب بعيب اخر رجع
بالنقصان فاذا رجع ثم ابانها الزوج كان للبائع ان يسترد النقصان الثانية اشترى عبدا فوجده مريضا له الرد فاذا
تعيب بعيب اخر رجع بنقصان العيب فاذا رجع ثم برأ بالمداواة لا يسترد والا استرد والبلوغ هنا لا بالمداواة فينبغي ان يسترد
كذا في المعراج والنهاية وفي فتاوى قاضي خان اشترى جارية وادعى انها لا تحيض واسترد بعض الثمن ثم حاضت قالوا ان
كان البائع اعطاه على وجه الصلح عن العيب كان للبائع ان يسترد ذلك وفيها ايضا اشترى عبدا فقبضه فحم عنده وكان
حم عند البائع قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل المسئلة محفوظة عن اصحابنا انه ان حم في الوقت الذي كان حم عند البائع
كان له ان يرده او في غيره فلا قيل له فلو اشترى ارضا فنزت عند المشتري وقد كانت نزت عند البائع كان له ان يرده لان سبب
النز واحد وهو تسفل الارض وقرب الماء الا ان يجيء ماء غالب او كان المشتري رفع من ترابها فيكون النز غير ذلك او يشتبه
فلا يدري انه عينه قال القاضي الامام يشكل ما في الزيادات اشترى جارية بيضاء احد العينين ولا يعلم ذلك فانجلى
البياض عنده ثم عاد ليس له ان يرد وجعل الثاني غير الاول ولو اشترى جارية بيضاء احد العينين وهو يعلم بذلك فلم
يقبضها حتى انجلى ثم عاد عند البائع ليس للمشتري الرد وجعل الثاني غير الاول الذي رضي به ان كان الثاني عند البائع
ولم يجعله عينه اذا عاد البياض عند المشتري وقال لا يرده ثم قال القاضي الامام كنت اشاور شمس الائمة الحلواني وشاورني
فيما كان مشكلا اذا اجتمعنا فشاورته في هذه **المسئلة** فما استفدت منه فرقا كذا في فتح القدير والحاصل ليس له الرد في المسئلتين
لكن في الاولى لجعله غير الاول اذ لو كان عينه لملك الرد لعدم العلم به وفي الثانية لجعله عين الاول اذ لو كان غيره
لملك الرد لكونه لم يرض به وفي جامع الفصولين شراه فوجده يبول في الفراش يضعه القاضي عند عدل ينظر فيه وفي

الواقعات الخانية اشترى جارية وفي احدى عينيها بياض فانجلى البياض ثم عاد فقبض المشتري وهو لا يعلم بذلك ثم علم
فله ان يرد فرق بين هذا وبينما اذا قبض وفي احدى عينيها بياض وهو لا يعلم ثم انجلى البياض ثم عاد ليس له ان يرد والفرق ان
البياض الثاني غير الاول حقيقة الا ان في الصورة الاولى الثاني حدث في يد البائع فيوجب الرد وفي الثانية البياض الثاني
حدث في يد المشتري فلا يوجب الرد انتهى وبهذا ظهر ان لا اشكال ولا احتياج الى المشاورة نعم على ما نقله في فتح القدير من
امتناع الرد في المسئلتين مشكل **قوله** والسرقة من العيوب في العبد والجارية اطلقه فشمل الصغير والكبير الا الذي
لا يميز كما قدمناه في الاباق والبول في الفراش فالثلاثة من غير المميز ليست عيبا وفسر في المعراج المميز بان ياكل وحده
ويشرب وحده ويستنجي وحده وقدره بعضهم بخمس سنين كما في المعراج ايضا ولا بد من المعاودة عند المشتري في حالة
واحدة فلا بد من ان يسرق عندهما في الصغر او بعد البلوغ فان سرق عند البائع في صغره ثم عند المشتري بعد بلوغه لا يرده
لحدوث العيب لانه في الصغر لقلة المبالاة وفي الكبر لخبث في الباطن ولا بد من ان لا تنقطع يده عند المشتري وكذا قال
في المحيط اشترى عبدا فسرق عنده وقد كان سرق عند البائع فقطعت يده بالسرقتين يرجع بربع الثمن لان اليد قطعت
بالسرقتين جميعا انتهى وفي الظهيرية الحاصل ان الطرار والنباش وقاطع الطريق كالسارق عيب في العبد وفي البدائع
ان العبد اذا زنى يحد فانه يكون عيبا اطلقه فشمل ما اذا سرق من المولى او من غيره قليلا كان او كثيرا ويرد عليه مسئلتان
الاولى ما اذا سرق من المولى طعاما لياكله فانه لا يكون عيبا بخلاف ما اذا سرق ليبيعه وفي فتح القدير ان كونها مغنية عيب
وشرب الغلام وترك الصلاة وغيره من الذنوب او سرقه من غير المولى لياكله فانه عيب فيهما وفي البزازية اذا سرق طعاما
للاكل بل ليبيعه ونحوه فعيب مطلقا وظاهره ان الامة كالعبد الثانية ما اذا سرق فلسا او فلسين فانه لا يكون عيبا وقد
جزم به الشارح وظاهر ما في المعراج انها قولة وان المذهب الاطلاق وعلى هذا القول ما دون الدرهم كذلك كما ذكره في
الظهيرية واذا نقب البيت ولم يختلس فهو عيب وفي جامع الفصولين لو سرق بصلا او بطيخا من الفاليز او فلسا كما يسرق
الغلمان لم يكن عيبا ولو سرق بطيخا من فاليز الاجنبي فهو عيب هو المختار وان سرق للادخار فهو عيب مطلقا انتهى **قوله**
والجنون لما ذكرنا ولا بد فيه من وجوده عند البائع ثم عند المشتري سوى اتحدت الحالة اولا فلو جن عند البائع في صغره
ثم عند المشتري في صغره او بعد بلوغه فهو عيب لكونه عين الاول لانه من فساد في الباطن ولا يختلف سببه بالصغر والكبر
كما في العيوب الثلاثة وهذا معنى قول الامام محمد انه عيب ابدا وليس معناه عدم اشتراط العود في يد المشتري لان الله تعالى
قادر على ازالته وان كان قل ما يزول كذا في الهداية وهو الصحيح وهو قول الجمهور وهو المذكور في الاصل والجامع الكبير
وبه اخذ الطحاوي ولكن ميل الحلواني وخواهر زاده في ظاهر كلام محمد من عدم اشتراط العود عند المشتري للحديث من جن
ساعة لم يفق ابدا وقال الاسبيجابي ظاهر الجواب عدم اشتراط المعاودة في يد المشتري وقيل تشترط وهو الصحيح وقيل تشترط
بلا خلاف بين المشايخ كذا في عامة الروايات فالحاصل ان المشايخ اختلفوا على ثلاثة اقوال فمنهم من جعله كالاباق والبول
في الفراش فلا بد من المعاودة واتحاد السبب وهو قول ابي بكر الاسكاف البلخي كما في غاية البيان معزيا الى ابي المعين في شرح
الجامع الكبير ومنهم من لم يشترطها نظرا الى قول محمد في الجامع الصغير ان الجنون عيب لازم ابدا فاذا جن في يد البائع
كفى للرد واختاره الفقيه ابو الليث كما في غاية البيان والحلواني وخواهر زاده كما قدمناه وعامة المشايخ على اشتراط
العود في يد المشتري وان لم يتحد السبب واختاره الصدر الشهيد وصاحب الهداية وصححوه وحكموا بغلط ما عداه
وفي التلويح الجنون اختلال القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب انتهى والاخص اختلال القوة
التي لها ادراك الكليات وبه يعرف تعريف العقل من انه القوة المذكورة **ثم اعلم** ان الاختلاف لا يخص الجنون فقد نقل
في البدائع عن بعض المشايخ ان الاباق والبول في الفراش والسرقة والجنون لا يشترط معاودتها في يد المشتري فوجودها
عند البائع يكفي للرد والعامة على خلافه وفي المحيط تكلموا في مقدار الجنون قيل ساعة عيب وقيل اكثر من يوم وليلة
وقيل المطبق ونحوه كذا في المعراج والمطبق بفتح الباء والاصل ان المعاودة عند المشتري بعد الوجود عند البائع
شرط للرد الا في مسائل الاولى زنا الجارية والثانية التولد من الزنا الثالثة ولادة الجارية عند البائع او غيره فانها
عيب ترد به على رواية كتاب المضاربة وهو الصحيح وان لم تلد ثانيا عند المشتري لان الولادة عيب لازم لان الضعف الذي
حصل بها لا يزول ابدا وعليه الفتوى وفي رواية كتاب البيوع لا ترد كذا في فتح القدير **وفي الصحاح** جن الرجل جنونا
واجنه الله تعالى فهو مجنون ولا يقال مجن وقولهم في المجنون ما اجنه شاذ لا يقاس عليه لانه لا يقال في المضروب ما اضربه
ولا في المسلول ما اسله انتهى وفي فتح القدير والحمق عيب وفي المغرب الحمق نقصان العقل وفي المستطرف ثم اعلم انه لا اساس

بين قولهم يعتبر الامة وبين قولهم والمرجع في الحبل الى قول النسا وفي الدا الى قول الاطبا لان الحبل اعتبار قول الامة انما هو
لاجل ايقاع الدم لتتوجه الخصومة الى البايع فاذا توجهنا اليه بقولها وعين المشتري انه عن حبل رجعنا الى قول النسا
العالمات بالحبل لتوجه اليمين على البايع وان عين انه عن دا رجعنا الى قول الاطبا كذلك كما لا يخفى ثم اعلم انه وقع
من ابن الهمام خبط عجيب فانه رد على الشارحين في موضعين الاول في اشتراطهم ان يكون الانقطاع عن دا او حبل وزعم ان
فقيه النفس قاضيخان لم يتعرض له وليس كما زعم بل قاضيخان في الفتاوى يصرح به اولا فقال لو اشترى جارية وقبضها ثم قال
انها لا تحيض وقال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل لا تسمع دعوى المشتري الا ان يدعي ارتفاع الحيض بالحبل او بسبب
الدا فان ادعى بسبب الحبل يريها القاضي النسا ان قلن هي حبلى تحلف البايع ان ذلك لم يكن عنده وان قلن ليست بحبلى فلا
يمين وفي معرفة دا في باطنها يرجع الى الاطبا الى اخره فهذا كما ترى صريح فيما نقلوه فكيف يصح قوله انه لم يتعرض له ثم وقع
له عبارة اخرى في الفتاوى بعد هذه بصفحة قال رجل اشترى جارية وقبضها ولم تحض عند المشتري شهرا او اربعين يوما
قال القاضي الامام ابو بكر محمد بن الفضل ارتفاع الحيض عيب وادناه شهر واحد واذا ارتفع هذا القدر عند المشتري
كان له ان يرد اذا اثبت انه كان عند البايع انتهى فالعبارات لواحد وهو الشيخ الامام ابو بكر لكن الاولى لسماع الدعوى عند
القاضي والثانية لتحقيق العيب في نفسه لا لبيان سببه ولا مخالفة بينهما الثاني في نقلهم انه لا يعتبر مدة مديدة سنتان
او اربعة اشهر وعشر او ثلاثة اشهر محتجا بالعبارة الثانية لقاضيخان ولا اعتبار بها مع صريح النقل عن الايمة الثلاثة
ويمكن حملها على رواية اخرى فنسبته لهم الى الغلط غلط فاحش منه **قوله** والبخر والدفر والزنا وولده في الجارية اي عيب فيها
لا في الغلام لان المقصود قد يكون الاستفراش وهذه تخل به والمقصود من الغلام الاستخدام ولا تخل به الا اذا كان البخر والدفر
فاحشا بان كان عن دا بحيث يمنعه عن قرب سيده لان الدا عيب وان يكون الزنا عادة له لانه ابتاعه يخل بالخدمة وهو ان يتكرر
منه الزنا اكثر من مرتين واشار بكون الزنا ليس عيبا فيه الدال على القوة الى انه لو وجده عنينا فله الرد كما في البناية والبخر بالبا
المفتوحة والخا المعجمة المفتوحة الفوقية من بخر الفم بخرا من باب تعب نتنت ريحه فالذكر ابخر والانثى بخرا والجمع بخر مثل احمر
وحمرا وحمر كذا في المصباح والبخر هو عيب هو الناشي من تغير المعدة دون ما يكون لقلح في الاسنان فان ذلك يزول بتنظيفها
كذا في فتح القدير وفي المستطرف يقال ان البخر يحصل من طول انطباق الفم سايل اللعاب سالم منه وفيه كان يقال لا ابتلاك
الله ببخر عبد الملك بن مروان ولا بصمم ابن سيرين ولا بعمى حسان **وحكي** ان عبد الملك اكل من تفاحة ثم رماها الى زوجته فنادت
السكين فقال لها فقالت لازيل الاذى عنها فغضب وطلقها وانما قيد بالحا الفوقية احترازا عن البجر بالجيم فانه عيب فيهما
وهو انتفاخ ما تحت السرة وبه سمي بعض الناس ابجر كذا في النهاية ولا فرق بين الامرد وغيره في البخر من كونه ليس بعيب وهو الصحيح
وقيل الامرد كالجارية واما الدفر فهو نتن ريح الابط وهو بالدال المهملة المفتوحة والفا المفتوحة يقال دفر الشي دفرا فهو دفر
من باب تعب نتنت ريحه وادفر بالالف لغة والدفر وزان فلس اسم منه يقال فيه دفر اي نتن ويقال للجارية اذا شتمت يا دفار اي
منتنة الريح كناية عن خبث الريح الحر والحجر كذا في المصباح واما الذفر بالذال المعجمة فهو من ذفر الشي ذفرا فهو ذفر من باب تعب
وامراة ذفرة طهرت رايحتها واشتدت طيبة كانت كالمسك او كريهة كالصنان قالوا ولا يسكن المصدر الا للمراة الواحدة اذا
دخلها التانيث فيقال ذفرة وقالت اعرابية تهجو شيئا ادبر ذفره واقبل بخره كذا في المصباح وفي البزازية نتن ريح الفم
والانف والابط عيب انتهى والمراد بقوله وولده المتولد من الزنا ولو عبر به كما في الاصلاح لكان اولى لان نفس ولد الزنا ليس بعيب
انما العيب التولد منه واما الولد فعيب ويمكن ان يقدر كونها اي كونها ولد زنا عيب ولم يذكر المصنف اللواطة بالجارية والغلام
قال في القنية وجامع الفصولين لو اشترى عبدا يعمل بعمل قوم لوط فان كان مجانا فهو عيب لانه دليل الابنة وان كان باجر فلا لاخلاف
الجارية فانه يكون عيبا كيفما كان لانه يفسد الفراش انتهى وفي الصحاح الابنة العقدة في العود والعداوة انتهى وكل ليس
بمناسب وفي تلخيص الجامع باب من الاقرار بالعيب ادعى العيب واقام ان البايع كان يقال لها يا زانية او هذه الزانية فعلت كذا
لم يرد لانه للاستحضار والسب دون تحقيق المعنى ولهذا قال يا ابن او يا كافر لا تعتق ولا تبين لا يا بكر يا حر يا مولاي لان اعتبار
الحقيقة فيما يكون ثبوته من جهته والعرف فيما تعذر ولا الحد لان الحقيقة تنافيه فتعلق باللفظ ولا كذلك الرد ولو قال
هذه الزانية او وهب يراد لانه جملة خبرية فتقيد الخبر فيها انتهى وتمامه في شرحه فهي زانية يرد في اثنين ولا يرد في اثنين
وهي عيبيه في البهايم لما في القنية اشترى حمارا ذكرا يعلوه الحمر ويا تونه في دبره قال وقعت هذه بنجاري فلم يستقر فيها جواب
الايمة وقال عبد الملك لنسفي ان طاوع فعيب والا فلا وقيل عيب انتهى **قوله** والكفر في العيوب لان المسلم ينفر عن
صحبته ولا يصلح للاعتاق في بعض الكفارات فيختل الرغبة اطلقه فشمل كفر الغلام والجارية والنصراني واليهودي والمجوسي

كما في البناية واما اذا شرط اسلامه فظهر كفره او اطلق واما اذا كان فيها من بلاد الكفر او من بلاد الاسلام ولو شرط كفره
فظهر اسلامه لا يرده لان الشرط للتبري عن عيبه فصار كما اذا اشتراه على انه معيب فاذا هو سليم وخالفنا الشافعي
واحمد نظرا الى انه ربما اشترط كفره ليستخدمه في محقرات الامور ولم ار حكم ما اذا وجده خارجا عن مذهب اهل السنة
كالمعتزلي والرافضي وينبغي ان يكون كالكافر لان السني ينفر عن صحبته وربما قتله الرافضي لان الرافضة يستحلون قتلنا
وفي السراج الوهاج الكفر عيب ولو اشتراهما مسلم او ذمي انتهى وهو غريب في الذمي **قوله** وعدم الحيض والاستحاضة
لان انقطاع الحيض واستمرار الدم علامة الدا لان الحيض هو الاصل في بنات ادم وهو دم صحة فاذا لم تحض فالظاهر
انه عن دايها وكذا قالوا لا تسمع دعواه بانقطاعه الا اذا ذكر سببه من دا او حبل ويعتبر في الارتفاع اقصى غاية البلوغ
سبعة عشر سنة عند الامام وخمسة عشر عندهما ويعرف ذلك بقول الامة لانه لا يعرفه غيرها ولكن لا ترد بقولها
بل لا بد من استحلاف البايع فترد بنكوله ان كان بعد القبض وان كان قبله فكذلك في الصحيح ولو ادعاه في مدة قصيرة لم
تسمع واقلها ثلاثة اشهر عند الثاني واربعة اشهر وعشر عند الثالث وابتداوها من وقت الشرا وحاصله انه اذا صح
دعواه سيل البايع فان نكل ردت عليه ولا تقبل البينة على ان الانقطاع كان عند البايع لتيقن بكذبهم بخلاف الشهادة
على الاستحاضة لانها درور الدم والمرجع في الحبل الى قول النسا وفي الدا الى قول الاطبا وهم عدلان كذا ذكر الشارح
تبعا للنهاية ولكن حققنا ان الرجوع الى قول الامة انما هو قول محمد اما في ظاهر الرواية فلا قول للامة في ذلك انتهى
وبما قررناه ظهر ان انقطاع الحيض لا يكون عيبا الا اذا كان في اوانه اما انقطاعه في سن الاياس فلا اتفاقا كما في المعراج
فالمعتمد ما نقله الشارحون في النهاية والدراية والعناية والبناية والتبيين والكافي وغيرهم وفي البزازية ارتفاعه
بدون احد هذين لا يعد عيبا ونقل عن ابي مطيع انه قدر المدة بتسعة اشهر وسفيان بحولين وفي التحفة بشهرين كذا في
غاية البيان فهي تسعة اقوال واعتبر قاضيخان في فتاواه مدة الانقطاع بشهر ورجحه في فتح القدير وكذا لم يشترط
قاضيخان لصحة دعوى الانقطاع تعيين ان يكون عن دا او حبل ورجحه في فتح القدير لانه وان لم يكن عن دا فهو طريق
اليه وطريق توجه الخصومة على ما صححه في فتح القدير انه يدعي انقطاعه للحال ووجوده عند البايع فان انكر وجوده
عنده واعترف بالانقطاع في الحال استخبرت الجارية فان ذكرت انها منقطعة اتجهت الخصومة فيحلف ما وجد عنده
فان نكل ردت عليه في القنية ولو وجد الجارية تحيض في كل ستة اشهر مرة فله الرد ان كانت معينة انتهى **قوله** والسعال
القديم وهو ما كان عن دا اما المعتاد فلا كما في فتح القدير وظاهر الكتاب ان الحادث منه ليس بعيب ولو كان موجودا
عندهما فالظاهر انما كان عن دا فهو قديم وان هذا هو مراده من كونه قديما فالمنظور اليه كونه عن دا لا القدم **قوله**
وكذا قال في جامع الفصولين السعال عيب ان فحش والا فلا انتهى **حكاية** في المستطرف خطب المامون يوما فسعل الناس
فنادى بهم الامر به سعال فليتداوى بشرب خمر الخل ففعلوا فانقطع عنهم السعال **قوله** والدين لان مالية تكون مشغولة
به والغرما مقدمون على المولى اطلقه فشمل دين العبد والجارية وما اذا كان يطالب به للحال او متاخرا الى ما بعد العتق
وفرق بينهما الشافعي وهو حسن اذ لا ضرر على المولى في الثاني وجوابه انه يلحقه ضرر بنقصان ميراثه منه حيث كان وارثا
كذا في فتح القدير وهو بحث للنقل قال مسكين والدين اي الدين الذي يطالب به في الحال لا الدين المؤجل فانه ليس بعيب كذا في
الذخيرة والمراد المؤجل الى العتق وفي السراج الوهاج اذا كان على العبد دين او في رقبته جناية فهو عيب لانه يجب بيعه
فيه ودفعه فيها فتستحق رقبته بذلك ويتصور هذا فيما اذا حدثت الجناية بعد العقد قبل القبض اما اذا كانت
قبل العقد فالبيع يصير البايع مختارا للجناية فان قضى المولى الدين قبل الرد سقط الرد لان المعنى الموجب للرد قد
زال انتهى وكذا اذا ابرا الغريم كما في البزازية **قوله** والشعر والما في العين لانهما يضعفان البصر ويورثان العمى ولا
خصوصية لهما بل كل مرض بالعين فهو عيب ومنه السبل كما في المعراج وكثرة الدمع **وقد** ذكر المصنف اولا ضابط العيب
ثم ذكر عددا من العيوب ولم يستوفها لكثرتها فلا باس بتعداد ما اطلعنا عليه في كلامهم تكثيرا للفوايد ولكثرة الاحتياج
اليها في المعاملات ففي المعراج التولول عيب وكذا الخال ان كان قبيحا منقصا والصهوبة حمرة الشعر اذا فحشت بحيث تضرب الى
البياض والشكا وهو اختلاط البياض بالسواد في الشعر في غير اوانه وفي اوانه دليل الدا وفي اوانه دليل الكبر والعشى وهو ضعف
البصر بحيث لا يبصر في الليل والسن الساقط ضرسا او غيره وكذا السواد والظفر الاسود المنقص للثمن والعسر وهو العمل
باليسار دون اليمين عجزا الا ان يكون عسرا يسرا وهو الاضبط الذي يعمل بهما وكان عمر رضي الله عنه بهذه الصفة فهو زيادة
والقشر وهو تبوث الجلد ويبيح في الاعضا والكي ان كان عن دا او لا كما في الحبشة والحرق على وجه لا يستقر ولا ينقاد

للراكب عند العطف والسير والجمح عيب وهو ان لا يلين عند اللجام وخلع الراس من العذار وبل المخلاة ان نفض وهو ان يبل
لعاب الفرس على وجه بل المخلاة اذا جعل على راسه وفيه علفه وقيل ان يرميها وهو نوع من الجمح والكرب في العين وهو ورم
في المآقي وربما يسيل منه شيء حتى قال محمد انه اذا كان بالا فصاحبه من اصحابنا الاعذار والشتر عيب وهو انقلاب في
الاجفان وبه سمي الاشتر وهو نصف البصر والحول كذلك والخوص وهو نوع من الحول والقبل في انسان العين واذا كان
في جانبه نحو الخوص والظفر وهو بياض يبدو في انسان العين وكل ذلك يضعف البصر وربما منعه ايضا اصلا والجرب
في العين لكونه عرضا والعزل وهو ان يعزل ذنبه في احد الجانبين والشتر وهو تباعد ما بين القدمين والصكك وهو ان
يصك احدى ركبتيه على الاخرى والحبل في بنات ادم عيب لكونه منقصا بخلافه في البهائم لكونه زيادة والقرن عظم في
المأتي مانع من الوصول والرتق وهو لحم في المأتي والعفل وهو ان يكون المأتي منها شبه الكيس لا يلتذ الواطئ بوطئها والكل
يخل بالمقصود والبرص والجذام وهو قيح تحت الجلد يوجد نتنه من بعيد والفتق وهو ريح في المثانة وربما يهيج بالمرء
فيقتله ولا يكون الا لداء في الباطن والسلعة وهي القروح التي تكون على العين وقيل داء في الراس ينتاثر منه شعر الراس
وقيل غدة تحت الجلد تدور بين اللحم والجلد والدحس وهو ورم يكون في اطراف حافر الفرس والحمار والحنف وهو اقبال
كل واحد من الابهامين الى صاحبه وهو ينقص من قوة المشي وقيل الاحنف الذي يمشي على ظهر قدميه والصدف في التوا
في اصل العنق وقيل اقبال احدى الركبتين الى الاخرى والشدق وهو سعة مفرطة في الفم والبخر وهو الحمق وكونها معتادة
وشرب الخمر وترك الصلاة وغيرها من الذنوب وكل عيب يتمكن المشتري من ازالته بلا مشقة لا يرده به كاحرام الجارية ونجاسة
الثوب وقلة الاكل في البقرة عيب ولو اشترى زوجي الخف واحدهما اضيق من الاخر فان خرج عن العادة فله الرد وان كان
الخف لا يتسع في اللبس وقد اشتراه له فهو عيب والتراب في الحنطة الخارج عن العادة فله ردها وليس له ان يميز التراب
ويرجع بحصته ولو خلطه بها بعد التمييز وانتقص الكيل والوزن بالتنقية امتنع الرد وله النقصان وان وجد الجارية
زمنة او سوداء لا يرد وان كانت محترقة الوجه لا يعرف جمالها وقبحها فله الرد ولو امتنع الرد رجع بفضل ما بينهما ولو اشترى
دارا ليس لها مسيل او ارضا لا شرب لها ومرتفعة لا تسقى الا بالكسر فله الرد انتهى ما في المعراج ونقل منه في فتح القدير ولكن
يحتاج الى ضبط بعض الفاظ ليزول الاشتباه الثؤلول بهمزة ساكنة وزان عصفور ويجوز التخفيف والجمع الثاليل
وهو من ثؤل ثؤلا من باب تعب فالذكر اثؤل والانثى ثؤلاء والجمع ثؤل مثل احمر وحمراء وحمر وهو داء يشبه الجنون وقال ابن فارس
الثؤل داء يصيب الشاة فتسترخي اعضاؤها كذا في المعراج والعشى من عشي من باب تعب ضعف بصره فهو اعشى والمراة
عشواء ايضا والقشف من قشف الرجل قشفا فهو قشف من باب تعب لم يتعهد النظافة واصله خشونة العيش منه
ايضا والجمح من جمح الفرس براكبه يجمح بفتحتين جماحا بالكسر وجموحا استعصى حتى غلبه فهو جموح بالفتح وجامح يستوي فيه
الذكر والانثى كذا في المصباح ولم يذكروا مصدره الجمح ولكن في الصحاح جمح الفرس جموحا وجماحا وجمحا اذا اعتز فارسه وغلبه
انتهى فعلى هذا الجمح في كلامهم بفتح الجيم وسكون الميم والعرب بفتح العين المعجمة والراء الساكنة والعين عربان كذا في الصحاح
والخوص بفتحتين ضيق في مؤخر العين والرجل اخوص منه ايضا والقبل بفتحتين في العين اقبال السواد على الانف والعزل
بفتحتين والاعزل من الخيل الذي يعزل ذنبه في جانب وذلك عادة لا خلقة وهو عيب منه ايضا والمشش بفتحتين وهو شيء
يشخص في وظيفها حتى يكون له حجم منه ايضا والصكك منه بفتحتين ولو ذكروا ايضا من العيوب الصال الصادم مهموز من صئل
وهو من صئل الرجل يصال صالا اذا عرق فهاجت منه ريح منتنة من ذفر او غير ذلك كما في الصحاح لكان اولى ويمكن
تخصيصه بالجارية كالبخر والدفر والسلعة بكسر السين اسم لزيادة تحدث في الجسد كالغدة تتحرك اذا حركت وتكون
من حمصة الى بطيخة والسلعة بالفتح الشجة منه ايضا وما قدمناه من تفسيرها بعيد والحنف بفتحتين اعوجاج في
الرجل والصدف بالصاد والدال المهملتين يقال فرس اصدف اذا كان متداني الفخذين متباعد الحوافر في التواء من الرسغين
وقيل الصدف ميل في الحافر الى الشق الوحشي وقيل ان يميل خف البعير من اليد والرجل الى الجانب الوحشي فان مال الى الانسي
فهو الاقفد منه ايضا والشدق بفتح الشين وكسر الدال سعة الشدق وهو جانب الفم منه ايضا والسكر وفي فتح القدير
من العيوب العثار في الدواب ان كثيرا فاحشا واكل العذار وعدم الختان في الغلام والجارية المولدين البالغين بخلافهما
من الصغيرين وفي الجليبين من دار الحرب لا يكون عيبا مطلقا وفي فتاوى قاضي خان وهذا يعني عندهم عدم الختان في
الجارية المولدة اما عندنا عدم الخفض في الجواري لا يكون عيبا انتهى وفي السراج الوهاج الزكام ليس بعيب والجنون
عيب وكذا العمى والعور والشلل والصمم والخرس والاصبع الزائدة والناقصة والقروح والشجاج والامراض

كلها والادر عيب وهو انتفاخ الانثيين والعشا عيب وهو الذي لا يبصر بالليل وكذا العمش والعنين هو الخصا واشتراه على انه
خصي فوجده فحلا لا خيار له والكذب والنميمة عيب فيهما وقلة الاكل في الدواب لا في بني ادم والنكاح في الجارية والغلام
فان طلقها زوجها رجعيا فله الرد وان كان بائنا سقط الرد وان وجدها محرمة عليه برضاع او صهرية كاخته او المراة
فليس بعيب لانه يقدر على الانتفاع بتزويجها واخذ العوض واذا وجدها لا تحسن الطبخ والخبز فليس بعيب واذا وجد
في المصحف سقطا او خطأ فهو عيب وان كانت معتدة من طلاق بائن فليس بعيب لانه لا سبيل للزوج عليها والحرمة
عارضة كحرمة الحائض انتهى وفي الخانية لو اشترى جارية وقبضها ثم ادعى ان لها زوجا واراد ان يردها فقال البائع كان
لها زوج ابانها او مات عنها قبل البيع كان القول قول البائع ولا يرد عليه ولو اقام المشتري البينة على قيام النكاح لا تقبل
بينته ولو اقام البينة على اقرار البائع بذلك قبلت بينته ولو قال البائع كان زوجها عبدي فلان ابانها قبل البيع
والمشتري ينكر الطلاق كان القول قول البائع فان حضر المقر له بالنكاح وانكر الطلاق كان للمشتري ان يردها ولو قال
البائع كان لها زوج عبدي يوم البيع فابانها او مات عنها قبل القبض او بعده والمشتري ينكر الطلاق كان للمشتري
ان يرد الجارية ولو كان لها زوج عند المشتري فقال البائع كان لها زوج عندي غير هذا الرجل ابانها او مات عنها
قبل البيع كان القول قول البائع انتهى وفي البزازية التخنث نوعان احدهما بمعنى الردي من الافعال وهو عيب والثاني
الرعونة واللين في الصوت والتكسر في المشي فان قل لا يرد وان كثر رده ولو اشترى غلاما امرد فوجده محلوق اللحية يرد
وعدم استمساك البول عيب ولو اشترى حبلى فولدت عند المشتري لا خصومة له مع البائع فان ماتت في نفاسها رجع
بنقصان الحبل ان لم يعلم به عند الشراء اشتراها على انها صغيرة فاذا هي بالغة لا يردها والثقب في الاذنين ان واسعا
فهو عيب في التركية ان عدوه عيبا لا في الهندية وان وجد الحنطة مسوسة يرد لا ردية وجع الضرس مرة بعد مرة عيب
واذا كانت احدى العينين زرقاء والاخرى غير زرقاء او احداهما كحلاء والاخرى بيضاء فهو عيب واذا كانت البقرة لا تحلب
كان مثلها يشترى للحلب ردها وان للحم لا ولو كانت تمص احدى يديها له الرد وان كانت الدابة بطيئة السير لا يرد الا اذا شرط
انها عجول وكونها وكون العبد اكولا فليس بعيب وفي الجارية عيب لانها تفسد الفراش اشترى عبدا فاصابه حمى في يده وكان
في يد البائع ايضا ان اتحدا الوقتان يرد وان اختلف لا والنقوا الكبير في الجدار عيب وكذا في بيوت النمل في الكرم ان فاحشا
عيب وكذا لو كان فيه ممر الغير او مسيل الغير ولو وجد في المسك رصاصا يرده بحصته قل او كثر ولو وجد في اللحم
ملحا كثيرا او وجد في الدهن درديا كثيرا فكالحنطة اقر البائع بعد بيع السمن الذائب بموت فارة فيه رجع عليه المشتري
بالنقصان عندهما وعليه الفتوى وفي جامع الفصولين وكونه مقامرا ان كان يعد عيبا كقمار نرد وشطرنج ونحوهما
فهو عيب وكذا السحر عيب فيهما لما فيه من الضرر وشرب الخمر عيب على سبيل الاعلان والادمان لا على الكتمان احيانا اشترى
قنا فوجده كبير السن قيل ينبغي ان لا يرد الا اذا شرط صغر السن كالجارية اذا وجدها كبيرة السن انتهى وفي الظهيرية والذي
عيب وهو ان يسيل الماء من المنخرين والاجهر عيب وهو من لا يبصر بالنهار والدحس وهو ورم يكون في اطراف حافر الفرس
والاطرة دور الحافر والفدع عوج في الرسغ بينه وبين الساعد وفي القدم كذلك عوج بين عظم الساق وفي الفرس التواء
الرسغ من الجانب الايمن والجرذ عيب وهو بالذال المعجمة كل ما حدث في عرقوب الدابة من تزيد وانتفاخ عصب والهقعة وهي
دائرة في عرض زور يعد عيبا ويتشاءم به ومنه يقال اتق الخيل المهقوع والزور اعلى الصدر وفسره في المستقى فقال المهقوع
الذي اذا سار سمع مما بين خاصرتيه وفرجه صوت والانتشار وهو انتفاخ العصب عند الاعياء وتحرك الشظى عظم ملتصق
بالذراع والناصية ان كانت على الحركات ردية وان كانت على الاربعة كانت قبحا انتهى وفي القنية اشترى حانوتا فوجد بعد
القبض على بابه مكتوبا وقف على مسجد كذا لا يرده لانها علامة لا تبنى الاحكام عليها اشترى دارا فظهر انها مشؤومة ينبغي
ان يتمكن من الرد لان الناس لا يرغبون فيها ولو اشترى حمارا لا ينهق فهو عيب وترك الصلاة في العبد لا يوجب الرد انتهى
وقدمنا خلافه وفي اخر الباب من فتح القدير قطع الاصبع عيب والاصبعان عيبان والاصابع مع الكف عيب واحد
وحذف الحروف او نقصها او النقط والاعراب في المصحف عيب فائدة في نقط المصحف الحركات الثلاث ذكره الكرماني
في شرح كتاب الامامة والمصراة شاة ونحوها شد ضرعها ليجتمع لبنها ليظن المشتري انها كثيرة اللبن فاذا حلبها ليس له
ردها عندنا ولا يرجع بالنقصان في رواية الكرخي ويرجع في رواية الطحاوي لفوات وصف مرغوب بعد زيادة منفصلة
ولو اختيرت للفتوى كان حسنا لغرور المشتري بالتصرية انتهى وفي الظهيرية التصرية ليست بعيب عندنا وكذا الوسم
انا مثل عبده واجلسه على العرض حتى ظنه المشتري كاتبا او البسه ثياب الخبازين حتى ظنه خبازا فليس له ان يرده لانه

معتبر وليس بعيوب انتهى وفي الحاوي القدسي في المصراة وعن ابي يوسف انه يردها وقيمة صاع من تمر ويحبس لبنها لنفسه انتهى وهو اقرب الى حديث المصراة الثابت في الصحيحين الا ان الحديث اوجب رد الصاع وهو اوجب قيمته ثم اعلم ان القاضي انما يحتاج الى قول الاطباء عند عدم علمه بالعيب اما ان كان له من اولي المعرفة نظر بنفسه كما في البزازية ونظر امين القاضي كهو كما في البدايع واشتراط العدلين منهم انما هو للرد وان اخبر واحد عدل توجهت الخصومة فيحلف البايع كما فيها ايضا ولكن في ادب القاضي ما يخالفه وفيها لو اجرت امراة بانها حامل وامرنا بالعدم صحت الخصومة ولا يقبل قول النافية فلو قال البايع ليست لها بصارة انتهى وقدمنا ان للبايع ان يمتنع من القبول مع علمه بالعيب حتى يقضي عليه ليتعدى الى بايعه وقد صرح به في البزازية ايضا وفي تهذيب القلانسي ولو اقام البايع بينة انه حدث عند المشتري واقام المشتري البينة انه كان معيبا في يد البايع تقبل بينة المشتري انتهى **قوله** والقول في قدر المقبوض للقابض لانه هو المنكر لما يدعيه المدعي اطلقه فشمل ما اذا كان امينا او ضمينا كالغاصب وان كان المقام مخصصا لما يتعلق بالبيع فلو اشترى جارية وتسلمها ثم وجد بها عيبا فقال البايع بعتكها واخرى معها وقال المشتري وحدها فالقول للمشتري ولو حذف المصنف قوله في مقدار المقبوض لكان اولى لان القول للقابض فيما قبضه مطلقا مقدارا او صفة او تعيينا فلو جاء ليرد المبيع بخيار شرط او رؤية فقال البايع ليس هو المبيع فالقول للمشتري في تعيينه بخلاف ما اذا جاء ليرده بخيار عيب فان القول للبايع كما في العمادية وفرق بينهما في فتح القدير واذا اختلفا في تعيين الزق فالقول للمشتري كما في الظهيرية واذا اشترى عبدين احدهما بالحالة والاخر بالغالي سنة صفقة او صفقتين فوجد باحدهما عيبا فرده ثم اختلفا فقال البايع رددت ما ثمنه اجل وقال المشتري ما كان ثمنه عاجلا فالقول للبايع سوا ملكت ما في يد المشتري او لا ولا تحالف ولو كان الثمنان مختلفين فرد احدهما بعيب فادعى البايع ان ثمن المردود كذا وعكس المشتري فالقول للمشتري كذا في الظهيرية **ومن مسايل** الجامع الكبير لو اشترى عبدا بالف وقبضه ووهب البايع له عبدا اخر وسلمه فمات احد العبدين ثم اراد المشتري رد الباقي بعيب فادعى البايع ان المبيع هو الهالك والباقي هو الهبة وعكس المشتري ولا بينة فالقول للبايع ولو لم يجد عيبا وانما اراد الواهب الرجوع وقال الحي هو الموهوب وانكر المشتري فالقول للبايع فاذا رجع فيه رجع المشتري بالثمن المدفوع واذا رجع رجع البايع بقيمة العبد الميت بعد التحالف واذا اختلفا في طول المبيع وعرضه فالقول للبايع وتمامه في الظهيرية من فصل الاختلافات من البيوع وفي تلخيص الجامع من باب الاختلاف في المرابحة اشترى ثوبا قيمته عشرة بعشرة ودفع اليه اخر ثوبا اشتراه بعشرة وقيمته عشرون ليبيعه له مع ثوبه فقال الرجل بهما فابا بعشرين فابيعك بربح عشرة فاشتراهما ثم وجد بثوب الامر عيبا فقال شريتهما صفقة وانقسم الربح على القيمة اثلاثا فارده بثلثي الثمن فقال البايع ثمن كل ثوب عشرة فانقسم الربح على الثمن فرد بنصفه فالقول للمشتري مع اليمين لجحده مزيد حادث بخلاف ما لم يدفع عيبا فقد الحمد ربا الى ان قال ولا تحالف وان وهنا فالبينة للمشتري لاثباته زيادة مقصودة وتمامه فيه قيد بكونه مقبوضا لان المشتري بالخيار اذا اراد الاجازة في سلعته في يد البايع فقال البايع ما بعتكها فالقول للبايع كما لو ادعى بيع عين وانكر وان كان الخيار للبايع فاراد الزام البيع في معين وانكره المشتري فالقول للمشتري كذا في الظهيرية من خيار التعيين وشمل ما اذا ادعى المشتري بعد القبض المبيع انه وجده ناقصا فالقول له لانه القابض **قال** في الخلاصة من كتاب الصلح رجل باع من اخر ابريسما ووزنه عليه وقت البيع وحمله المشتري ثم رجع اليه بعد مدة وقال وجدته ناقصا فان كان النقص يكون بين الوزنين فلا شي له وان كان اكثر ينظر ان لم يسبق من المشتري اقرار بقبض كذا منا فله ان يمنعه من المشتري بازاء النقصان ولو نقده رجع بذلك القدر وان اقر بقبضه ليس عليه شي انتهى **فان قلت** هل تقبل بينة القابض على ما ادعاه مع قبول قوله **قلت** نعم تقبل لاسقاط اليمين عنه كالمودع اذا ادعى الرد والهلاك واقام بينة تقبل مع ان القول قول البينة لاسقاط اليمين بقوله كذا في الذخيرة من باب الصرف وذكر لقبولها فايدة اخرى بين الوكيل بالصرف لو رد عليه الدينار بعيب فاقر به وقيل كان عليه لا على الموكل اقام مشتريه بينة على انه هو الذي قبضه من الوكيل قبلت لاسقاط اليمين عنه ولرجوعه الى الموكل فليحفظ **قوله** ولو اشترى عبدين صفقة فقبض احدهما ووجد باحدهما عيبا اخذهما او ردهما لان الصفقة تتم بقبضهما فيكون تفريقا قبل التمام وهذا لان القبض له شبه بالعقد فالتفريق فيه كالتفريق في العقد اطلقه فشمل ما اذا كان المعيب المقبوض او غيره ويروى عن ابي يوسف انه اذا وجد بالمقبوض عيبا يرده خاصة كانه جعل غير المعيب تبعا له والاصح انه ياخذهما او يردهما لان تمام الصفقة تتعلق بقبض المبيع وهو اسم

لكل

لكل فصار كحبس المبيع لما تعلق زواله باستيفاء الثمن لا يزول دون قبض جميعه والعبدان مثال والمراد عبدان او ثوبان او نحوهما **قوله** ولو قبضهما ثم وجد باحدهما عيبا رد المعيب وحده لكونه تفريقا بعد التمام لان بالقبض تتم الصفقة في خيار العيب وعلى هذا اذا اشترى ثورين فوجد باحدهما عيبا بعد القبض فان كان الف احدهما الاخر بحيث لا يعمل بدونه لا يملك رد المعيب وحده وقيد بخيار العيب لانه ليس له رد احدهما بخيار شرط او رؤية قبل القبض او بعده لان الصفقة فيهما لا تتم بالقبض وقيد بما اذا ظهر العيب عند القبض لانه لو وجد باحدهما عيبا قبل القبض فانه يقبض المعيب منهما لزماه اما المعيب فلوجود الرضا به واما الاخر فلانه لا عيب به ولو قبض التسليم منهما فلو كانا معيبين فقبض احدهما له ردهما جميعا لانه لا يمكن الزام المبيع في المقبوض دون الاخر لما فيه من تفريق الصفقة على البايع ولا يمكن اسقاط حقه في غير المقبوض لانه لم يرض به ولو اعتق التسليم او باعه بعد قبضه لزمه الاخر كيلا تتفرق الصفقة على البايع لان الصفقة لا تتم الا بقبض المبيع كذا في المحيط وشمل اطلاقه ما اذا اشترى خاتم فضة فيه فص وقلع الفص لا يتولد منه فوجد باحدهما عيبا بعد القبض فله ان يقلع الفص ويرد المعيب منهما ولو وجد باحدهما عيبا قبل القبض ردهما وكذا السيف المحلى والمنطقة المحلاة ولو اشترى نخلا فيه ثمر فجذ الثمر ثم وجد باحدهما عيبا لا يرد احدهما بل يردهما لانهما بمنزلة شي واحد لان الثمر بعض النخل لانه خرج منه بخلاف الفص لانه ليس من الفضة كذا في المحيط **قوله** ولو وجد بعض الكيلي او الوزني عيبا رده كله او اخذه لكونه كالشي الواحد اطلقه فشمل ما اذا كان قبل القبض او بعده ومادح في الهداية من ان المراد بعد القبض فانما هو **قوله** ومن اشترى ثوبا فقطعه فوجد به عيبا رجع بالعيب اي بنقصان العيب القديم لان القطع عيب حادث **قوله** وان قبله البايع كذلك فله ذلك لان الامتناع لحقه وقد رضي به وهو تكرار لان رجوعه وجواز رده برضا بايعه في الثوب من افراد ما قدمه ولم تظهر فايدة لافراد الثوب الا لبرتب عليه مسئلة ما اذا خالطه فانه يمنع الرد ولو برضاه وكان يمكنه ان يقول او لا او رد برضا بايعه الا عند حدوث زيادة ووطي الجارية كقطع الثوب وفي الظهيرية ووطيها يمنع الرد بالعيب بكرا كانت او ثيبا وكان له ان يرجع بالنقصان الا ان يقول البايع انا اقبلها كذلك ووطي غير المشتري كذلك يمنع الرد بالعيب سوا كان عن شبهة او لا غير ان الواطي اذا كان عن شبهة كان للمشتري ان يرجع بالنقصان وان قال البايع انا اقبلها كذلك لمكان العقر الواجب بالوطي عن شبهة وان كانت الجارية ذات زوج عند البايع فوطيها زوجها عند المشتري ان كانت الجارية بكرا للمشتري ان يردها وان كانت ثيبا ان نقصها الوطي فكذلك الجواب وان لم ينقصها كان للمشتري ان يردها هذا اذا وطيها الزوج في يد البايع مرة ثم وطيها عند المشتري فاما اذا لم يطاها عند البايع مرة انما وطيها عند المشتري لم يذكر محمد هذا الفصل في الاصل واختلف المشايخ فيه والصحيح انها ترد بالعيب ولو اشترى برذونا خصاه ثم اطلع على عيبه كان له الرد اذا لم ينقصه الخصي كذا في فتاوي اهل سمرقند وكان الشيخ الامام ظهير الدين المرغيناني يفتي بخلافه انتهى **قوله** وان باعه المشتري لم يرجع بشي لكونه حابسا له بالبيع لامكان الرد برضا بايعه فكان مفوتا للرد اطلقه فشمل ما اذا باعه بعد رؤية العيب وقبله كما في فتح القدير واما اذا كان لضرورة او لا ما في القنية اشترى سمكة فوجدها معيبة وغاب البايع ولو انتظر حضوره تفسد فشواها وباعها له ان يرجع بنقصان العيب ولا سبيل له في دفع هذا الضرر **سئل** عن مثلها في المشمش فقال لا يرجع على قول ابي حنيفة انتهى وفي المحيط معزيا الى الجامع اشترى عصيرا وقبضه ثم تخمر ثم وجد به عيبا لا يرده وان رضي البايع لان في الرد تمليك الخمر وتملك قصدا لان الرد بالتراضي بيع جديد في حق المالك وحرمة تمليك الخمر حق الشرع فاعتبر بيعا جديدا في حقه وان صار خلا لا يرده الا اذا رضي به البايع لانه تعيب عنده بعيب اخر لانه قبضه حلوا وبرده حامضا ويرجع بنقصان العيب في الحالين وكذا نصرانيان تبايعا خمرا وتقابضا ثم اسلما ثم وجد المشتري بالخمر عيبا لا يرده ويرجع بالنقصان الاصل ان القضا بثمنين معا مقابلا بالبيع الواحد جايز لان اجتماع ثمنين في ذمة واحدة بمقابلة معيب واحد على الترادف جايز بان اشترى احدهما وباعه من اخر ثم اشتراه منه رجلان ادعى كل واحد عبدا في يد اثنان انه باعه من ذي يد وهو بكر واقاما البينة فعليه الثمنان وكذلك لو اقام كل واحد البينة انه عبده باعه منه وقد نقد عنده الدعوى وقعت في الثمن لا في المبيع لان المبيع متى كان مسلما لا تقبل البينة على البيع لاثبات الملك فيه لاستغنايه عنه لانه انما يفتقر اليه فيما يقدر على تسليمه فيستوجب الثمن على المشتري وقد استغنى عن تسليمه وتمامه فيه وفي تلخيص الجامع من الشهادات في البيوع القضا بثمنين معا في عين جايز ومعين لا الى ان فرع على الاول ولو اطلع على عيبه رده على ايهما شا ولو حدث به عيب عنده رجع بالنقصان على ايهما لا عليهما **ثم اعلم**

ان البيع مانع من الرجوع بالنقصان مطلقا سواء كان بعد حدوث نقص عند المشتري او قبله الا اذا كان بعد رؤية كما
سياتي وكذا قال في المحيط ولو اخرج المبيع عن ملكه بحيث لا يبقى لملكه اثر بان باعه او وهبه او اقر به لغيره ثم علم بالعيب لا يرجع
بالنقصان وكذا لو باع بعضه وان تصرف لا يخرجه عن ملكه بان اجره او رهنه او كان طعاما فطبخه او سويقا فلته
بسمن او ثوبا في العرصة ونحوه ثم علم بالعيب فانه يرجع بالنقصان الا في الكتابة انتهى **قوله** ولو قطعه وخاطه او صبغه
اولت السويق بسمن فاطلع على عيب رجع بنقصانه كما لو باعه بعد رؤية العيب لامتناع الرد بسبب الزيادة ليست بصبغه
فامتنع اصلا وليس للبائع ان ياخذه لان الامتناع لحق الشرع لا لحقه فان باعه المشتري بعد ما رأى العيب رجع بالنقصان
لان الرد ممتنع اصلا قبله فلا يكون بالبيع حابسا للمبيع وعن هذا قلنا ان من اشترى ثوبا فقطعه لباسا لولده الصغير وخاطه
ثم اطلع على عيب لا يرجع بالنقصان ولو كان الولد كبيرا يرجع لان التمليك حصل في الاول قبل الخياطة وفي الثاني بعد
التسليم اليه وهذا معنى ما في الفوائد الظهيرية من ان الاصل ان كل موضع يكون المبيع قائما على ملك المشتري ويمكنه
الرد برضا البائع فاخرجه عن ملكه لا يرجع بالنقصان انتهى لكن وقع التقييد بالخياطة في الثوب الموهوب للولد في
الهداية وهو احترازي في الكبير اتفاقي في الصغير فانه بمجرد القطع له صار مملكا له فلا رجوع وفي الكبير القطع والخياطة
على ملكه بنفسه فلما دفعه اليه بعدها اخرجه عن ملكه بعد البيع رده شرعا ورجع كما في المعراج كما سياتي ان شاء الله تعالى
في الهبة انه لو اتخذ لولده الصغير ثيابا ملكه وفي الكبير بالتسليم وليس كالطعام ياكله على ملك ابيه لان الامر اذا توجه
الى وجوه فاولها بالحكم اعلاها تعارفا والاعلى البر والصلة الا اذا علم بالدليل كونه اعارة كالاشهاد عند الاتخاذ لعدم
الاعتبار بالدلالة عند التعارض كذا في هبة البزازية وقبلها اتخذ لولده ثيابا ليس له ان يدفعها الى غيره وان اراد الاحتياط
الا اذا بين وقت الاتخاذ انها عارية انتهى فعلى هذا لو صرح بانها عارية لا يسقط حقه في الرجوع بنقصان العيب اذا
خاطه لولده الصغير اطلق الصبغ فشمل كل لون ولكن في السراج الوهاج او صبغه يعني احمر فان صبغه اسود فكذلك
عندهما لان السواد عندهما زيادة وعند ابي حنيفة السواد نقصان فيكون للبائع اخذه انتهى وفي المصباح لت
الرجل السويق لتا من باب قتل بله بشيء من الماء وهو اخف من البس انتهى وقد اشار المصنف الى ان الزيادة المتصلة بالمبيع
التي لم تتولد من الاصل مانعة من الرد كالغرس والبناء وطحن الحنطة وشي اللحم وخبز الدقيق وفي فتح القدير وفي كون
الطحن والشي من الزيادة المتصلة تامل انتهى وقيدنا لان الزيادة المتصلة المتولدة كالسمن والجمال والجلاء بياض
العين لا يمنع الرد بالعيب في ظاهر الرواية لانها محضت تبعا للاصل لتولدها منه مع عدم انفصالها فان الفسخ
لم يرد على زيادة اصلا ولم يتكلم على الزيادة المنفصلة بقسميها متولدة وغير متولدة فالمتولدة كالولد واللبن والثمر
في بيع الشجر والارش والعقر وهي تمنع الرد كالمتصلة غير المتولدة لتعذر الفسخ عليها ففي فتح يكون المشتري بالخيار قبل القبض
ان شاء ردهما جميعا وان شاء رضي بهما بجميع الثمن واما بعد القبض فيرد المبيع خاصة لكن بحصته من الثمن بان يقسم الثمن على
قيمته وقت العقد وعلى قيمة الزيادة وقت القبض فاذا كانت قيمته الفا وقيمة الزيادة مائة والثمن الف سقط عشر الثمن
ان رده واخذ تسعمائة انتهى وهو سهو لانه غير مناسب لقوله اولا وهي تمنع الرد فكيف يقول اذا كان قبل القبض له ردهما
وان كان بعده فله رد المبيع خاصة فعلى كل حال لا يمنع الرد وانما يناسب هذا التقدير لو قلنا انها لا تمنع الرد وفي
البزازية اذا حدثت الزيادة بعد القبض واطلع على عيب عند البائع فان كانت منفصلة متولدة من الاصل تمنع الرد
ويرجع بحصة العيب الا اذا تراضيا على الرد فيكون كبيع جديد انتهى واما ما في فتح القدير من التقدير فانما ذكره
في البزازية فيما اذا حدثت الزيادة قبل القبض ثم اطلع على عيب فان كان الاطلاع عليه قبل القبض وان بعد القبض رد
المبيع خاصة بحصته من الثمن وفي الصغرى والزيادة المنفصلة تمنع الرد بالاجماع وهل تمنع الاسترداد ففي الاختلاف
عن محمد لا يسترد وعندهما لا وفي الولوالجية وتفسير العقر مهر مثلها عند بعضهم وقال بعضهم عشر قيمتها ان كانت بكرا
ونصف عشر قيمتها ان كانت ثيبا وذكر فيه ان الزيادة المنفصلة تمنع الرد بالعيب بعد القبض وسائر اسباب الفسخ كالاقالة
والرد بخيار رؤية وغيره انتهى وفي القنية الزيادة في المبيع اما قبل القبض او بعده وكل منهما على اربعة اوجه متصلة
ومنفصلة وكل منهما اما متولدة او لا فاما قبل القبض فالمتصلة المتولدة لا تمنع والمنفصلة غير المتولدة تمنع واما
المنفصلة المتولدة لا تمنع فان شاء ردها او رضي بها بجميع الثمن ولو وجد بالزيادة عيبا لا يردها الا اذا اوجب نقصانا
في المبيع فله خيار الرد لنقصان المبيع ولو قبض الزيادة والاصل ثم وجد بالمبيع عيبا برده بحصته من الثمن لانه صار
للزيادة حصة بعد قبضها ولو وجدها عيبا خاصة يردها خاصة بحصتها من الثمن واما المنفصلة التي لم تتولد

كالهبة والصدقة والكسب فلا تمنع الرد فاذا رده فالزيادة للمشتري بغير ثمن عند ابي حنيفة ولا تطيب له وعندهما
للبائع ولا تطيب له ولو قبض المبيع مع هذه الزيادة ووجد بالمبيع عيبا فعند ابي حنيفة يرد المعيب خاصة بجميع
الثمن وعندهما يرد مع الزيادة لانها حدثت قبل القبض ولو وجد بالزيادة عيبا يردها لانه لا حصة لها من الثمن
فلو ردها الرد بغير شيء ولو هلكت الزيادة والمبيع بعيب يرده خاصة بجميع الثمن بالاجماع واما الزيادة بعد القبض
فان كانت متصلة متولدة تمنع الرد بالعيب عندهما ويرجع بنقصان العيب وعند محمد لا تمنع الرد بالعيب في ظاهر
الرواية وللمشتري طلب نقصان العيب فان طلب فليس للبائع ان يقول انا اقبله كذلك عندهما وقال محمد له ذلك
ولو كانت متصلة غير متولدة تمنع الرد اجماعا ولو كانت منفصلة متولدة منه تمنع الرد ويرجع بحصة العيب
ولو كانت منفصلة غير متولدة كالكسب لا تمنع الرد بالعيب وتطيب له الزيادة هذا اذا كانت الزيادة قائمة فان هلكت
ففيه ثلاثة اوجه اما ان تهلك بافة سماوية او بفعل المشتري او بفعل الاجنبي ففي الاول له رد الاصل وفي الثاني
خير البائع ان شاء قبله ورد الثمن وان شاء رد حصة العيب وفي الثالث لا يرد لان ضمانه كبقاء عينه ويرجع بحصة العيب
انتهى وكذا قال في المحيط اشترى شاة حاملا فولدت عند البائع ولم ينقصها الولادة لا خيار للمشتري فان قبضهما
فوجد باحدهما عيبا رده بحصته من الثمن لانه قبضهما متفرقا ولو ولدت بعد القبض لا يرد لان الزيادة الحادثة نوعان
منفصلة ومتصلة وكل منهما متولدة او لا فالمنفصلة التي لم تتولد تمنع الرد وفاقا وان قبله البائع وله الرجوع بنقصه
والمتصلة المتولدة لا تمنع الرد في ظاهر الرواية فان اراد المشتري الرجوع بنقصه لا رده فله ذلك عند محمد لا عندهما
والمنفصلة المتولدة تمنع الرد وكذا تمنع الفسخ بسائر اسباب الفسخ ثم **قال** الصحيح ان المتصلة لا تمنع الرد بالعيب ولا
فرق في كون الولد مانعا من الرد بينهما اذا اشتراها حاملا او حائلا فولدت عنده فاذا ولدت الامة امتنع ردها بعيب
سواء هلك الولد او لا بخلاف غيرها حيث لا يمنع رد الام بعيب اذا هلك الولد اذ الولادة لا تنقص في غير بنات ادم ولو اشترى
امة حاملا فولدت زال العيب ثم **قال** خيار الرؤية والشرط يبطل بولادة الامة مات الولد او لا والولد كالميت والبيضة كالولد
لا يبطل الخيار الا اذا نقصت بالولادة انتهى **ثم اعلم** ان خياطة الثوب لا تمنع رده بعيب تمنع الرجوع بثمنه عند استحقاقه
فلو اشترى قميصا وقطعه وخاطه ثم برهن مستحق ان القميص له وقضي له لم يرجع المشتري بالثمن على بايعه لكونه استحق
بسبب حادث كما لو برهن ان الكم له واخر ان الدخريص له بخلاف ما اذا قطعه ولم يخطه فبرهن ان القميص له رجع بالثمن
وتمامه في تلخيص الجامع **قوله** او مات العبد او اعتقه يعني يرجع بالنقصان اذا اطلع على عيب به بعد موته
او اعتاقه اما الموت فلان الملك انتهى به والامتناع حكمي لا بفعله واما الاعتاق فالقياس ان لا يرجع لان امتناع الرد
بفعله فصار كالقتل وفي الاستحسان يرجع لان العتق انهاء الملك لان الادمي ما خلق في الاصل محلا للملك وانما يثبت
الملك موقتا الى الاعتاق فكان انهاء كالموت وهذا لان الشيء يتقرر بانتهائه فيجعل كان الملك باق والرد متعذر والتدبير
على ثبوت اصل الملك مع الاعتاق ثبوت الولاء للمعتق وهو اثر من اثار الملك كذا في الكافي وقد يقال ما المانع من جعله
من اثار العتق ولم يذكر المؤلف رحمه الله توابع الاعتاق وفيها تفصيل فالتدبير والاستيلاد كالعتق لتعذر النقل مع
بقاء المحل بالامر الحكمي واما الكتابة فمانعة من الرجوع لجواز النقل بجواز بيعه برضاه وتعجيزه نفسه ما لم يصر بها حائلا
كالاعتاق على مال وقيد في السراج الوهاج باداء بدل الكتابة ليعتق ليصير عتقا على مال انتهى وفي المحيط مكاتب اشترى
اباه او ابنه لا يرده بالعيب لانه صار مكاتبا والكتابة تمنع زوال الملك بسائر الاسباب فكذلك الفسخ ولا يرجع بنقصانه
لان الرجوع بالنقصان خلف عن الرد بدليل انه لا يصار اليه مع القدرة على الرد وانما يثبت الرد الخلف اذا وقع الياس
عن الاصل ولم يقع لقبولها الفسخ بخلاف ما اذا دبره ثم وجد به عيبا فان عجز المكاتب بعد ما علم بالعيب رده المولى بتولية
المكاتب لزوال المانع فان باعه المولى او مات المكاتب رده المولى بنفسه كالوكيل اذا مات فان ابرأه المكاتب قبل العجز لا
يرده المولى وان ابرأه المولى قبل عجز المكاتب جاز ولو اشترى المكاتب ام ولده ومعها ولدها لا يردها بالعيب ويرجع بنقصانه
ولو ابرأه المكاتب جاز ولو اشترى المولى من مكاتبه عبدا لا يرده بالعيب ولا يخاصم بايعه انتهى ولو قال المؤلف وهلك
المبيع ليتناول هلاك غير الادمي لكان اولى وفي القنية اشترى جدارا مائلا فلم يعلم به حتى سقط فله الرجوع بالنقصان
وفي جامع الفصولين ذهب به الى بايعه ليرده بعيب فهلك في الطريق هلك على المشتري ويرجع بنقصه وقد ما حكم
بما اذا قضي برده على البائع بعيب فهلك عند المشتري والحاصل ان هلاك المبيع ليس كاعتاقه فانه اذا هلك المبيع يرجع
بنقصان العيب سواء كان بعد العلم به او قبله واما الاعتاق بعد العلم به فمانع من الرجوع بنقصانه بخلافه **قوله**

وليس الاعتاق كالاستهلاك فانه اذا استهلكه فلا رجوع مطلقا الا في الاكل عندهما وقيل غيره مانع من الرجوع بنقصه
ايضا لوجوب الضمان به فهو كبيعه كذا في السراج الوهاج وفي جامع الفصولين ولو اشترى بعيرا فلما ادخله داره سقط
فذبحه رجل بامر المشتري فظهر عيبه يرجع بنقصه عندهما وبه اخذ المشايخ كما لو اكل طعاما ولو علم عيبه قبل الذبح
هو او غيره بامره لا يرجع انتهى وفي الواقعات الفتوى على قولهما في الاكل فكذا هنا وفيه لو اشترى برا على انه ربيعي فزرعه فظهر انه
خريفي اختار المشايخ انه يرجع بنقص العيب وهو قولهما بناء على ما اذا شرى طعاما فاكله فظهر عيبه والفتوى على قولهما ولو
شرى بذرا على انه بذر بطيخ كذا فزرعه فظهر على صفة اخرى جاز البيع لاتحاد الجنس من حيث انه بطيخ واختلاف الصفة لا
يفسد العقد ولا يرجع بنقص العيب عند ابي حنيفة شرى انه بذر بطيخ شتوي فزرعه فوجده صيفيا بطل البيع فياخذ المشتري
ثمنه وعليه مثل ذلك البذر ولو شرى بذر الدوين فزرعه في ارضه ولم ينبت رجع على بايعه بكل ثمنه ان كان النقصان فيه
وكذا لو شرى بذر البطيخ فزرعه فنبت القثا او شرى بذر القثا فوجده بذر القثا البلخي بطل البيع جملة شرى حب القطن فزرعه
ولم ينبت قيل يرجع بنقص عيبه وقيل لا يرجع لانه املك المبيع انتهى وفي القنية باع منه دخنا للبذر وقال ازرعه فانه لم
ينبت فانا ضامن لهذا البذر فزرع فلم ينبت فعليه ضمان النقصان انتهى واشار بالاعتاق الى الوقف فاذا وقف المشتري
الارض ثم علم بالعيب رجع بالنقصان وفي جعلها مسجدا اختلاف والمختار الرجوع بالنقص كذا في جامع الفصولين وعليه
الفتوى كما في البزازية واذا رجع بالنقصان سلم له لان النقصان لم يدخل تحت الوقف كذا في البزازية ايضا **قوله**
وان اعتقه على مال او قتله او كان طعاما فاكله او بعضه لم يرجع بشيء اما الاول فلانه حبس ما بدله وحبس البدل
كحبس المبدل وقدمنا ان الكتابة بمعناه فلا رجوع واما قتله واكل الطعام فالمراد اتلاف المبيع من المشتري مانع من
الرجوع بنقصان العيب وهو ظاهر الرواية لان القتل لا يوجد الا مضمونا وانما يسقط ضمانا باعتبار الملك ان لم يكن
مدبونا فان كان مدبونا ضمنه السيد كذا في الكافي فصار كالمستفيد به عوضا بخلاف الاعتاق فانه لا يوجب ضمانا
واما الاكل فالمذكور قوله واما عندهما فيرجع استحسانا وعلى هذا الخلاف اذا لبس الثوب حتى تخرق لهما انه صنع بالمبيع ما
يقصد بشرائه ومعتاد فعله له فاشبه الاعتاق وله انه تعذر الرد بفعل مضمون منه في المبيع فاشبه البيع والقتل ولا
معتبر بكونه مقصودا الا ترى ان المبيع انما يقصد بالشراء هو يمنع الرجوع واكل البعض كاكل الكل لكونه كشيء واحد
فصار كبيع البعض وعنهما يرجع بالنقصان في الكل وعنهما يرد ما بقي لانه لا يضره التبعيض ويرجع بنقصان ما اكل
وعليه الفتوى كذا في الاختيار والحاصل ان الفتوى على قولهما في الرجوع بالنقصان كما في الخلاصة ورد ما بقي
قالوا والاصل في جنس هذه المسائل ان الرد متى امتنع لفعل مضمون من المشتري كالقتل والتمليك من غيره امتنع
الرجوع بالنقصان ومتى امتنع لا من جهته او من جهته بفعل غير مضمون كالهلاك بآفة سماوية او نقص او ازدياد زيادة
مانعة للرد او الاعتاق او توابعه كالتدبير والاستيلاد لا يمنع الرجوع بالنقصان وعلى هذا قال البزازي لو وطئ
المشتري الجارية ثم باعها بعد العلم بالعيب لا يرجع وان وطئها غير البايع ثم باعها رجع بالنقصان انتهى وفي المجتبى ولو
اطعمه ابنه الصغير او الكبير او امرأته او مكاتبه او ضيفه لا يرجع بشيء ولو اطعمه عبده او مدبره او ام ولده يرجع
لان ملكه باق ولو اشترى سمنا ذائبا واكله ثم اقر البايع انه كان وقعت فيه فارة رجع بالنقصان عندهما وبه يفتى وفي
الكفاية كل تصرف يسقط خيار الشرط يسقط خيار العيب اذا وجد في ملكه بعد العلم بالعيب ولا رد ولا ارش انتهى وفي
القنية ولو كان غزلا فنسجه او فتيلا فجعله ابريسما ثم ظهر انه كان رطبا وانتقص وزنه رجع بنقصان العيب بخلاف
ما اذا باع انتهى وقيد بالطعام لانه لو اشترى كرما بثمره وذكر الثمر واكل منها ثم وجد بالكرم عيبا فله رد الكرم كذا في
القنية وقيد بكونه فعل بالمبيع لانه لو اتلف كسب المبيع بعد العلم بالعيب لا يكون رضا ولا يسقط شيء من الثمن وكذا لو كان
المبيع جارية فوطئها او حررها بخلاف اعتاق ولد المبيعة فانه يكون رضا بعد العلم بالعيب كذا في البزازية **قوله**
ولو اشترى بيضا او قثاء او جوزا فوجده فاسدا لا ينتفع به رجع بنقصان العيب والا بكل الثمن اي ان لم يكن منتفعا به
فانه يرجع بجميع الثمن لانه ليس بمال فكان البيع باطلا ولا يعتبر في الجوز صلاح قشره على ما قيل لان ماليته باعتبار اللب
وان كان ينتفع به مع فساده لم يرده لان الكسر عيب حادث ولكنه يرجع بنقصان العيب دفعا للضرر بقدر الامكان الا
ان يقبلها البايع مكسورا ويرد الثمن كما في البزازية ولا بد من تقييد المسئلة بكسره لانه لو اطلع على عيبه قبل كسره فانه يرده
فلو قال فكسره فوجده فاسدا لكان اولى ولا بد ايضا من ان لا يتناول منه شيئا بعد العلم بعيبه لانه لو كسره فذاقه
ثم تناول منه شيئا لم يرجع بنقصانه لرضاه به وينبغي جريان الخلاف فيها كما لو اكل الطعام واطلق في الانتفاع فشمل

انتفاعه

انتفاعه به وانتفاع غيره من الفقراء والدواب علفا لهم واطلق البيع واستثنوا منه بيض النعامة اذا وجده فاسدا
بعد الكسر فانه يرجع بنقصان العيب لان ماليته باعتبار القشر بخلاف غيره وقيد بوجود المبيع اي جميعه لانه لو وجد
البعض منه فاسدا فان كان قليلا جاز البيع لعدم خلوه عنه عادة ولا خيار له وان كان كثيرا فالصحيح عنده البطلان
وعندهما يجوز في صحة الصحيح منه والقليل الثلاث وما دونها في المائة والكثير ما زاد والفاكهة من هذا القبيل
كذا في المعراج وفي فتح القدير لو اشترى دقيقا فخبز بعضه وظهر انه مر رد ما بقي ورجع بنقصان ما خبز انتهى وفي
الواقعات هو المختار ولو قال المصنف فوجده معيبا لكان اولى لان من عيب الجوز قلة لبه وسواده كما في البزازية وصرح
في الذخيرة بانه عيب وليس من باب الفساد وفيها اشترى عددا من البطيخ او الرمان او السفرجل فكسر واحدا واطلع على
عيبه رجع بحصته من الثمن لا غير ولا يرد الباقي الا ان يبرهن ان الباقي فاسد انتهى **ولهذا** قال فوجده اي المبيع احترازا عما
اذا كسر البعض فوجده فاسدا فانه يرده او يرجع بنقصه فقط ولا يرد الباقي عليه **قوله** ولو باع المبيع فرد عليه بعيب
بقضاء يرد على بايعه ولو برضاه لا اي لا يرجع على بايعه الاول لانه بالقضاء فسخ من الاصل فجعل البيع كان لم يكن غاية الامر
انه انكر قيام العيب لكنه صار مكذبا شرعا بالقضاء كما في الهداية **ومنهم** من جعل قول ابي يوسف وعند محمد ليس له ان
يخاصم بالله لتناقضه وعامتهم على انه ان سكت منه يجوز مضا بان قال بعته وما به هذا العيب وانما حدث عندك ثم
رد عليه بقضاء ليس له ان يخاصم بايعه ومنهم من حملها على ما اذا كان ساكتا والبينة تجوز على الساكت ويستحلف الساكت
ايضا لينزل منكرا كذا في المعراج اطلقه فشمل القضاء ببينة واقرار ونكول عن اليمين ومعنى القضاء بالاقرار انه انكر
الاقرار فاثبت بالبينة كما في الهداية او اقر وابى القبول فقضي عليه كما في الكافي وصورة الاقرار ان يقول اشتريته وبه
ذلك العيب ولم اعلم به وان قبله بغير قضاء ليس له رده على بايعه لانه بيع جديد في حق الثالث وان كان فسخا في حقهما
والاول ثالثهما واطلقه فشمل ما يحدث وما لا يحدث مثله وهو قول العامة وتقييده في الجامع الصغير بما يحدث ليعلم
حكم ما لا يحدث بالاولى وفي بعض روايات الاصل ان ما لا يحدث فالرضا به كالقضاء وترك المصنف قيدا اخر وهو ان يكون
بعد قبض المبيع لانه لو كان قبل قبضه فهو فسخ في حق الكل سواء كان بقضاء او رضا كذا في المعراج معزيا الى المبسوط وقيدا
اخر وهو ان يكون البيع قبل الاطلاع على العيب اذ لو كان بعده ليس له الرد على بايعه ولو رد عليه ثم هو فسخ كذا في الصغرى
واورد على كونه فسخا مسائل الاولى لو كان المبيع عقارا فرد بعيب لم يبطل حق الشفيع في الشفعة الثانية لو باع امة الحبلى
ثم ردت بعيب بقضاء ثم ولدت فادعاه ابو البايع لم تصح دعوته ولو كان فسخا لصحت كما لو لم يبعها الثالثة لو احال البايع
غريمه على المشتري بالثمن ثم رد المبيع بعيب بقضاء لم تبطل الحوالة ولو كان فسخا لبطلت **واجاب** في المعراج بانه فسخ فيما
يستقبل لا في الاحكام الماضية ولهذا قال شيخ الاسلام قول القائل الرد بالقضاء يجعل العقد كان لم يكن تناقض لان
العقد اذا جعل كان لم يكن جعل الفسخ كان لم يكن لان الفسخ بدون العقد لا يتصور فاذا انعدم العقد من اصله انعدم
الفسخ من الاصل واذا انعدم الفسخ من الاصل عاد العقد لانعدام ما ينافيه ولكن يقال يجعل العقد كان لم يكن في
المستقبل لا الماضي انتهى والدليل على ان الفسخ انما هو في المستقبل ان زوائد المبيع للمشتري ولا يردها مع الاصل وكذا لو
وهب ما لا قبل تمام الحول ثم رجع الواهب بعد الحول لا تجب الزكاة عليه فيما مضى كذا في المعراج ولو وهب دارا وسلمها فبيعت
دار بجنبها فاخذها الموهوب له بالشفعة ثم رجع الواهب فيها لم يكن له الاخذ بالشفعة كذا في فتح القدير **وكتبنا في**
الفوائد ان الرد بالعيب بقضاء فسخ الا في مسئلة وان لم يرده في صورة الرضا لا رجوع له بالنقصان ايضا كما في المعراج
واذا كان له الرد فله الرجوع بالنقصان كما في التهذيب يعني لو حدث عيب ورده بقضاء فله الارش ولو برضا لا وقيد
بالمبيع وهو العين احترازا عن الصرف فانه يجعل فسخا اذا رد بعيب لا فرق بين القضاء والرضا لانه لا يمكن ان يجعل بيعا
جديدا لان الدنانير هنا لا تتعين في العقود فاذا اشترى دينارا بدراهم ثم باع الدينار من اخر ثم وجد المشتري الثاني بالدينار
عيبا ورده على المشتري بغير قضاء فانه يرده على بايعه لما ذكرنا كما في المحيط والخانية وفي الكافي البيعان هنا واحد لان
المعيب ليس بمبيع بل المبيع السليم فيكون المبيع ملك البايع فاذا رده على المشتري يرده على بايعه اما هنا البيعان موجودان
فان قبل بغير قضاء فقد رضي بالعيب فلا يرده على بايعه انتهى وذكره في الظهيرية ثم قال بعده وعلى هذا اذا قبض
رجل دراهم له على رجل وقبضها من رجل عن غريمه فوجدها الغريم زيوفا فردها عليه بغير قضاء فله ان يردها على الاول
انتهى وخرج عن قوله بقضاء مسئلة ذكرها في المبسوط لو اقام المشتري الثاني ان العيب كان عند المشتري الاول ولم يشهد انه
كان عند البايع الاول فليس للمشتري الاول المخاصمة مع بايعه اجماعا لان المشتري الاول لم يصر مكذبا فيما اقر به ولم يوجد منا

قضا على خلاف ما اقر به بنفي اقراره بكونها سليمة فلا يثبت له ولاية الرد ولكن لم يذكره محمد كذا في فتح القدير والمعراج اعلم
ان القن اذا حكم برده بعيب الاباق على بايعه فاشتراه آخر فابق عنده فله الرد على بايعه بالاباق السابق المحكوم به كما في
الظهيرية واقرار المشتري الاول باباقه لا ينفذ على من يشتريه من الباعة بخلاف اقرار البايع الاول بدين على العبد فان
للمشتري الآخر ان يرده على بايعه باقرار الاول كما فيها ايضا وفي التهذيب للقلانسي لو رهن وسلم ثم رجع فيه بقضا او رضا
فله الرد انتهى ثم معنى قوله يرد على بايعه انه له ان يخاصم الاول ويفعل ما يجب ان يفعل عند قصد الرد ولا يكون الرد عليه
ردا على بايعه بخلاف الوكيل بالبيع فانه اذا رد عليه ما باعه بعيب بقضا ببينة او نكول او باقرار من المامور بالبيع حيث يكون
ردا على موكله من غير حاجة الى خصومة لان تعددها تعدد البيع وهنا البيع واحد فاذا ارتفع رجع الى الموكل وهذا
الاطلاق قيده فخر الاسلام بعيب لا يحدث مثله اما فيما يحدث مثله لا يرده باقرار المامور وانما تعدى النكول الى الموكل مع انه
انما اقرار او بذل وليس له البدل لكونه ليس اقرارا ولا بدلا حقيقة وانما جرى مجراه بدليل انه لو عاده وحلف بعد نكوله صح ولو
كان اقرارا لم يصح وصح القضا بنكوله المأذون عنها ولو كان بدلا حقيقة لم يصح فلا يلزم اجراؤه في كل الاحكام وفي الايضاح ان
رد على الوكيل بعيب لا يحدث مثله باقراره لا يرده وهو اوجه وفي البزازية والوكيل بالبيع رد عليه بعيب بلا قضا اقتصر وان لا
يحدث مثله في المدة وهو الصحيح وان بقضا ولا يحدث مثله في المدة ينظر جوابه والرد على الوكيل رد وان يحدث مثله في المدة فان
بنكول او بينة فرد على الموكل وان باقرار فعلى الوكيل وله ان يخاصم الموكل والوكيل بالشرا له ان يخاصم قبل الدفع الى الموكل كالمضارب
كان برهن البايع على رضا الامر او قربه الوكيل سقط الرد ولا يحلف الامر على الرضا ولا وكيله ويرده الموكل بعد موت الوكيل
بعيب واذا رده المشتري على الوكيل استرد الثمن منه ان كان نقده اليه والا فمن الموكل انتهى وفي الولوالجية اذا رد على الوكيل باقراره
بلا قضا بالعيب لزمه دون الموكل هو الصحيح مطلقا وظاهر ما في البزازية من الوكالة وهنا ان له ان يخاصم الموكل فلا يرجع
وقيد بخيار العيب لانه لو رد على المشتري بخيار شرط او رؤية فانه يرده على بايعه الاول انتهى وفي الصغرى الغاصب اذا
باع المغصوب وسلم فضمن القيمة للمالك ثم رد عليه بعيب فله ان يرد على المالك ويسترد القيمة لان سبب الضمان البيع
والتسليم وقد صار ذلك كان لم يكن انتهى وقيد بقوله قبض لانه لو باعه فاطلع مشتريه على عيب قديم به لا يحدث مثله وحدث
عنده عيب ورجع بنقصان العيب القديم فعند ابي حنيفة لا يرجع البايع على بايعه بنقصان العيب القديم وعندهما له
ان يرجع كذا ذكره الاسبيجابي ومثله في الصغرى **قوله** ولو قبض المشتري المبيع وادعى عيبا لم يجبر على دفع الثمن ولكن يبرهن
او يحلف بايعه اي لم يجبر المشتري على دفع الثمن بعد دعوى العيب لانه انكر وجوب دفع الثمن حيث انكر تعين حقه بدعوى العيب
ودفع الثمن اولا ليتعين حقه بازاء تعين المبيع ولانه لو قضي بالدفع فلعله يظهر العيب فينقض القضا فلا يقضي به صونا
لقضايه وتعبير المصنف اولى من تعبير الهداية بقوله لم يجبر حتى يحلف بايعه او يقيم بينة لما يلزم على ظاهرها فساد
من وجهين احدهما انه يقتضي ان المشتري اذا اقام بينة على ما ادعاه يجبر على دفع الثمن ثانيهما انه يقتضي ان البايع اذا
طلب منه الحلف يجبر المشتري وان لم يحلف وليس وانما يجبر بعد الحلف ولا يلزم شي مما ذكرناه على عبارة الكتاب والمعنى
ولكن الامر لا يخلو من احد شيئين اما بينة المشتري فيتبين براءته بالرد على البايع او يمين البايع عند عجزه فيلزمه الدفع
ولكن باقامة البينة لا يتعين الفسخ واحسن الوجوه في تاويل الهداية ان معنى عدم الجبر عدم الحكم بشي حتى يتبين الحال
اما بينة المشتري او يمين البايع وفي ايضاح الاصلاح اقامة المشتري بينة على دعواه غاية لتعين عدم الجبر كالتحليف لا لعدم
الجبر حتى يلزم الجبر على دفع الثمن عند اقامة البينة على العيب وانما قلنا انه غاية التعين عدم الجبر لاحتمال عدم قبول البينة
فيجبر المشتري على دفع الثمن ويحتمل ان تقبل فينتفي عدم الجبر كما كان ونظيره قوله صلى الله عليه وسلم لا تقضين لاحد الخصمين
حتى تسمع كلام الآخر فان سماع كلام الآخر غاية لتعين عدم القضا لا لعدم القضا حتى يتعين القضا لاحدهما عند سماع كلام
الآخر انتهى **وقيد** بقبض المبيع لان المشتري يستبد بالفسخ قبل القبض كما ذكرنا ولا جبر هنا كما في المعراج وقد يقال انه [illegible]
لان للبايع المطالبة بالثمن قبل تسليم المبيع فاذا طالبه به قبل قبضه فادعى عيبا لم يجبر فصدق عدم الجبر قبل القبض ايضا
وفي الصغرى اذا قال المشتري وجدت المبيع معيبا لا يجبر على اداء الثمن حتى يقيم البينة او يحلفه وكذا المديون اذا ادعى
ايفا الدين انتهى **قوله** وان قال شهودي بالشام دفع ان حلف بايعه لان في الانتظار ضررا بالبايع وليس في الدفع كثير
ضرر به لانه على حجته فان نكل الزم العيب لانه حجة فيه وتحليف البايع في المسئلتين انما هو فيما اذا اقر بقيام العيب
به ولكن انكر قدمه لما سياتي والمراد بقوله شهودي بالشام انه قال ان له بينة غايبة عن المصر سوا كانوا بالشام او بغيرها والشام
بلاد من مشامة القبلة وسميت لذلك او لان قوما من بني كنعان تشاءموا اليها اي تياسروا او سمي بشام بن نوح عليه السلام

فانه

فانه بالشين بالسريانية او لان ارضها شامات بيض وحمر وسود وعلى هذا لا يهمز وقد يذكروا وهو شامي وشآم وشآمي
واشام اتاها او تشام انتسب اليها وشامهم تشييما سيرهم اليها كذا في القاموس وقيد بدعواه غيبتهم عن المصر لانه لو قال لي
بينة حاضرة امهله القاضي الى المجلس الثاني اذ لا ضرر فيه على البايع ولو طلب الامهال الى ثلاثة ايام امهله واذا حلف
بايعه في مسئلة الكتاب وقضي بالدفع عليه ثم وجد المشتري بينة فاقامها تقبل وليس هذا مما ينفذ فيه القضا ظاهرا
وباطنا عند ابي حنيفة لان ذلك في العقود والفسوخ ولم يثبتا كذا العقد بل حقيقة الدعوى هنا دعوى ما لا ينفذ
فالقضا هنا بدفع الثمن الى غاية حضور الشهود بالمسقط ولا خلاف في مسئلة اعني ما اذا قال في بينة غايبة او قال ليس
لي بينة حاضرة ثم اتى ببينة تقبل واما اذا قال لا بينة لي فحلف خصمه ثم اتى ببينة في ادب القاضي تقبل واما اذا قال لا بينة
لي فحلف خصمه ثم اتى ببينة في ادب القاضي تقبل في قول ابي حنيفة وعند محمد لا تقبل كذا في فتح القدير وسياتي تمامه في
كتاب الدعوى **قوله** فان ادعى اباقا لم يحلف بايعه حتى يبرهن المشتري انه ابق عنده فان برهن حلف بالله ما ابق عنده
قط اي اذا ادعى عيبا يطلع عليه الرجال ويمكن حدوثه فلا بد من اقامة البينة اولا على قيامه بالمبيع مع قطع النظر
عن قدمه وحدوثه لينتصب البايع خصما فان لم يبرهن لا يمين على البايع عند الامام على الصحيح وعندهما يحلف على نفي العلم
لان الدعوى معتبرة حتى يترتب عليها البينة فكذا يترتب التحليف وله ان الحلف يترتب على دعوى صحيحة ولا تصح الا من خصم ولا يصير
خصما فيه الا بعد قيام العيب واورد عليه لزوم ذلك في دعوى الدين مع انه في دعوى الدين يامر القاضي المدعى عليه
بالجواب قبل ثبوت اصل الدين مع ان فراغ الذمة عن الدين اصل والشغل عارض كالعيب عارض **واجيب** لو شرط اثباته
لم يتصل المدعي الى احيا حقه لانه ربما تعذر عليه بخلاف العيب لانه مما يعرف بالآثار او بقول الاطبا او القوابل
كذا في المعراج **والحاصل** انه لا يلزم من ترتب البينة ترتب اليمين فقد ذكر في القنية المواضع التي يكون الانسان فيها خصما
بالبينة دون اليمين وكتبناها في الفوايد ولان التحليف انما شرع لقطع الخصومة لا لاثباتها ولو استحلف البايع لحلف
نشات خصومة اخرى في قدمه وحدوثه واورد الشارح على هذا التعليل مسئلة الشفعة فان المشتري اذا انكر ملك
الشفيع يحلف فاذا حلف نشات خصومة اخرى في الشرا والايراد على هذا التعليل لا يضر في صحة الدليل السابق مع
كونه مردودا من جهة اخرى هي انه لا يضر ان تنشا خصومة اخرى من اليمين وكثيرا ما يقع ذلك في الخصومات ولم يظهر
للمحقق ابن الهمام ما نقلناه عن المعراج من الفرق بين دعوى العيب ودعوى الدين فقال انه يلزمه الجواب للدعوى فيهما
وعلى المدعي البرهان فيهما فالوجه التسوية بينهما في اليمين ايضا فيحلف البايع كما هو قولهما وقوله على قول البعض وكذا قالوا
ان القاضي يسال البايع فان اقر بقيامه توجهت الخصومة في القدم والحدوث وهو يدل على انه يلزمه الجواب الفرق بينهما
غلط ثم **اعلم** ان الامام يصح بيعه للغنايم ولو في دار الحرب كما في التلخيص وشرحه وقولهم لا يصح بيعها قبل القسمة في دار
الحرب محمول على غير الامام وامينه فلو اطلع المشتري على عيب لا يرده على البايع لان تصرفه حكم ولكن ينصب الامام رجلا
للخصومة معه ولا يقبل اقراره بالعيب ولا يمين عليه لو انكر وانما هو خصم لاثباته بالبينة كالاب ووصيه في مال الصغير
بخلاف الوكيل فان اقراره مقبول فيه واذا اقر منصوب الامام بالعيب نعزل كالوكيل بالخصومة اذا اقر على موكل في مجلس
القضا فانه وان لم يصح لكن ينعزل به ثم اذا رد بالعيب فانه يضم الى الغنيمة ان كان قبل القسمة وان كان بعدها فانه يباع بالثمن
فان نقص الثمن او زاد كان ذلك في بيت المال كذا في التلخيص وشرحه وبما ذكرناه من ان الامين خصم في البينة ولا يمين
عليه يقوى قول الامام وليس مراده خصوص عيب الاباق بل كل عيب لا بد فيه من المعاودة عند المشتري لا بد من اثبات
وجوده عند المشتري ليقع الخصومة في قدمه وحدوثه كالبول في الفراش والسرقة والجنون على المختار واما ما لا
يشترط وجوده عند المشتري كولادة الجارية وزناها وتولد الرقيق من الزنا فان البايع يحلف عليه ابتدا عند عدم البرهان
وتحليف البايع كما في الكتاب بالله ما ابق عندك قط عبارة بعضهم وعبارة الجامع الكبير بالله لقد باعه وقبضه
وما ابق قط قالوا وان شا حلفه بالله ماله عليك حق الرد من الوجه الذي يدعي به وفي فتح القدير كل من هذه العبارات
حسنة بقيت عبارتان محتملتان بالله لقد باعه وما به هذا العيب وبالله لقد بعته وسلمته وما به هذا العيب
ويرد على عبارة الكتاب انه لا مخلص فيها للمشتري لان العبد لو وجد عند بايع البايع يرده المشتري به كما في القنية والبزازية
وذكره الزيلعي ايضا وظاهر ما في فتح القدير انه لم يطلع هو واصحابه على نقل فيها لانه قال انها مما تطارحنا الحاجة
ولو حلف البايع بهذه العبارة لكان صادقا لانه ما ابق عنده قط لكن يرد عليها ايضا ما لو كان ابق عند الغاصب
اذا لم يعلم منزل مولاه او لم يقدر على الرجوع اليه وقدمنا انه ليس بعيب ففيه ترك النظر للبايع فمن اختار حذف

الطرف فمن محدود ومرفوع في آخر ومن ذكره فكذلك فلو حذف الطرف وقال بالله ما ابق قط لكان اولى وكذا لو كان ابق
من المورث او من الواهب او مودعه او مستأجره او من الغاصب لا الى منزل مولاه ويعرفه ويقوى على الرجوع فانه عيب فيه
ترك النظر للمشتري واما العبارتان المحتملتان فيرد على الاولى منهما انه لو كان باعه سليما ثم حدث به عند البايع قبل التسليم
فانه يرده عليه مع انه صادق في قوله باعه وما به هذا العيب فاذا قال بايعه لقد سلمته وما به هذا العيب اندفع
الاحتمال المذكور ويرد على الثانية انها توهم تعلقه بالشرطين جميعا فيتاوله الحالف في يمينه عند قيامه في احد الحالين
وجوابه ان تاويله غير صحيح لان البايع نفى العيب عند البيع وعند التسليم فلا يكون بارا في يمينه اذا كان موجودا في احدهما
كما اشار اليه في المبسوط والاسلم والاخلص عبارة الجامع وما يليها كما لا يخفى وتعقب في المحيط عبارة الجامع بجواز
رضا المشتري وابرائه وفي البزازية والاعتماد على المروي عن الثاني بالله ما لهذا المشتري قبلك حق الرد بالوجه الذي
تدعيه تحليفا على الحاصل وصحح في المبسوط عبارة الجامع وفي الهداية اذا كانت الدعوى في اباق الكبير يحلف بالله ما ابق
منذ بلغ مبلغ الرجال لان الاباق في الصغر لا يوجب رده بعد البلوغ انتهى ولا خصوصية للاباق بل كل عيب اختلف فيه
الحال بين الصغر والكبر فالحكم كذلك كما في فتح القدير والتحليف هنا بقوله ما ابق قط تحليف على البتات مع انه على فعل غيره
فمنهم من قال لكونه مدعيا العلم به ومن ادعى علما بفعل غيره فانه يحلف على البتات لا على نفي العلم كالمودع اذا ادعى قبض المودع
لها حلف على قبضه وهو فعل غيره والوكيل اذا ادعى قبض الموكل ثمن ما باعه حلف الوكيل على قبض الموكل ومنهم من قال البتات
حاصله فعل الغير بل فعل نفسه وهو تسليمه سليما وهو قول السرخسي والاول اوجه فان معنى تسليمه سليما ليس المراد
منه السلامة في حال التسليم بل معنى سلمه والحال انه لم يسرق عندي فيرجع الى الحلف على فعل الغير كذا في فتح القدير
واورد الامام ظهير الدين على الاول فقال الا ان هذا لا يقوى بمسئلتين احداهما باع رجلان عبدا من اخر صفقة واحدة
ثم مات احدهما وورثه البايع الاخر ثم ادعى المشتري عيبا فانه يحلف في حصته بالجزم وفي نصيب مورثه بالعلم عند محمد
وان كان يدعي العلم بانتفائه والثانية باع المتفاوضان عبدا وغاب احدهما فادعى المشتري عيبا يحلف الحاضر على الجزم
في نصيب نفسه وعلى العلم في نصيب الغائب وان ادعى ان له علما بذلك كذا في المعراج وفي فتح القدير والوجه عندي
ان يستشكل ما نحن فيه على هاتين المسئلتين لا عكسه لان تحليفه في نصفه على البتات وفي النصف الاخر على العلم وهو
واحد هو المشكل والمسئلتان مشكلتان لاستواء علمه وجهله بالنسبة الى النصفين الا ان يكون معنى المسئلة ان
يكون العبد عند كل من الشريكين مدة فيحلف على البتات في مدته ما ابق عندي وعلى نفي العلم في مدة شريكه فلو لم تكن
اقامته الا عند الشريك لا يحلف الا على البتات ويكتفى به الا ان هذا غير معلوم فيحلف كما ذكروا ولو لم تكن اقامته الا
عند غير الحالف لكون العقد اقتضى وصف السلامة انتهى اقول ما ذكره من الوجه اولا ليس بالوجه لان الكلام
السابق في قوة قولهم كل من ادعى علما بفعل غيره ولزمته اليمين فانه يحلف على البتات فيورد على هذه القاعدة على طريق
النقض مسئلتان ادعى علما بفعل غيره والتحليف على العلم والدليل على انها قاعدة اعتبارها في مسائل اخرى منها
ما في الخلاصة لو قال ان لم يدخل فلان الدار اليوم فكذا ثم ادعى دخوله حلف على البتات بالله انه دخلها ومنها ان الوكيل
اذا باع وادعى المشتري عيبا فان الوكيل يحلف على نفي العلم والوصي لو باع وادعى المشتري عيبا يحلف على البتات لان في
الاول لا يدعي علما لكونه ليس في يده وهو في يد الوصي فيعلم عيبه كما في القنية ثم اعلم ان مذهب ابي يوسف التحليف على
البتات في المسئلتين ومما في مسائل الجامع الكبير كما في المحيط من باب الخلاصة في الرد بالعيب وفي فتح القدير وقد ظهر
بما ذكرنا لبقية ترتيب الخصومة في عيب الاباق ونحوه وهو كل عيب لا يعرف الا بالتجربة والاختبار كالسرقة والبول في
الفراش والجنون والزنا وبقي اصناف اخرى ذكرها قاضي خان هي مع ما ذكرنا ثمة اربعة انواع الاول ان يكون ظاهرا لا
يحدث مثله اصلا من وقت البيع الى وقت الخصومة كالاصبع الزائدة والعمى والناقصة والسن الشاغية اي الزائدة
فالقاضي فيها يقضي بالرد اذا طلب المشتري من غير تحليف للتيقن به في يد البايع او المشتري الا ان يدعي البايع رضاه به او
العلم به عند الشرا او الابرا منه فاذا ادعاه سال المشتري فان اعترف امتنع الرد وان انكر اقام البينة عليه فان عجز يستحلف
ما علم به وقت البيع او ما رضي به ونحوه فان حلف رده وان نكل امتنع الرد الثاني ان يدعي عيبا باطنا لا يعرفه الا الاطباء
كوجع الكبد والطحال فان اعترف به عندهما رده وكذا اذا انكره فاقام المشتري البينة او حلف البايع فنكل الا ان ادعى
الرضا فيعمل بما ذكرناه وان انكره عند المشتري بريه طبيبين مسلمين عدلين والواحد يكفي والاثنان احوط فاذا قال به ذلك
يخاصم في انه كان عنده الثالث ان يكون عيبا لا يطلع عليه الا النساء كدعوى الرتق والقرن والعفل والثيابة وقد

اشترى بشرط البكارة فعلى هذا الآتي اذا انكر قيامه للحال اريها النساء والمرأة العدلة كافية فاذا قالت ثيبا او قرنا ردت
عليه بقولها عندهما كما تقدم واذا انضم اليه نكوله عند تحليفه غير ان القرن ونحوه ان كان مما لا يحدث يرد عند قول المرأتين
هي قرناء بلا خصومة في ذلك عند البايع للتيقن بذلك كما في الاصبع الزائدة الا ان يدعي رضا فعلى ما ذكرنا وفي شرح
قاضي خان العيب اذا كان شيئا ممتدا وهو مما لا يحدث يؤمر بالرد وان كان مما يحدث واختلف في حدوثه فالبينة للمشتري
لانه يثبت الخيار والقول للبايع لانه ينكر الخيار وهذا يعرف مما قدمناه ولو اشترى جارية وادعى انها خنثى يحلف البايع
لانه لا ينظر اليه الرجال ولا النساء كذا هنا ما في فتح القدير تبعا لما في المعراج وفيه ولو اراد المشتري الرد ولم يدع البايع
عليه شيئا يسقطه لم يحلف المشتري لان التحليف لقطع الخصومة وفيه انشاؤها وعند ابي يوسف يحلف صيانة لقضائه
عن النقض لو ظهر ذلك في ان الحال بالله ما علم بالعيب حين اشتراه ولا رضي به ولا عرضه على البيع واكثر القضاة يحلفون
بالله ما سقط حقك في الرد بالعيب من الوجه الذي تدعيه نصا ولا دلالة وهو الصحيح والاحب الي ان يستحلفه وان لم يدع ولو
ادعى سقوط حق الرد يحلفه اتفاقا انتهى وقدمنا ان خيار العيب على التراخي ولو خاصم ثم ترك ثم عاد وخاصم فله الرد كما في
المعراج ايضا وذكر في الخلاصة والبزازية ان القاضي لا يستحلف الخصم بدون طلب المدعي الا في مسائل منها خيار العيب
وقد ذكرناه الثانية النفقة في مال الغائب لا يقضي بها حتى يستحلف المرأة الثالثة الشفعة لا يقضي بها حتى يستحلف الشفيع
وكتبناها في الفوائد الفقهية مفصلة قوله فلو حدث اخر عند المشتري رجع بنقصانه او رد برضا بايعه اي حدث
بعدما اطلع على العيب القديم امتنع رده جبرا على البايع لدفع الاضرار عنه لكونه خرج عن ملكه سالما ويعود معيبا
فتعين الرجوع بالنقصان الا ان رضي البايع بما حدث لرضاه بالضرر الا في مسئلة فان البايع اذا رضي بالعيب الحادث فان
المشتري لا يجبر على رده وانما يرجع بالنقصان هي ما اذا اشتراه فظهر انه قتل انسانا خطا عند البايع ثم قتل اخر عند المشتري
فان البايع اذا اراد قبوله بالجنايتين لا يجبر المشتري وانما يرجع بنقصان الجناية الاولى دفعا للضرر عنه لانه لو رده على
بايعه كان يختار الفدا فيهما وتمامه في الولوالجية اطلق في الحدوث فشمل ما اذا كان بآفة سماوية او بغيرها كذا في المعراج وشمل
ما اذا اشتراه مريضا فازداد الا اذا صار صاحب فراش كذا في خزانة الفقه وفي جامع الفصولين اذا تعيب عند المشتري بفعله
او بفعل اجنبي او بآفة سماوية وظاهره انه اذا تعيب عنده بفعل البايع لا يمتنع الرد وظاهر اطلاق الكتاب امتناع الرد جبرا
ايضا وفي القنية اشترى عبدا وبه اثر قرحة وبرأت ولم يعلم به ثم عادت قرحة او اخبر الجراحون ان عودها بالعيب القديم
لم يرد ويرجع بنقصان العيب وهذا بخلاف مسئلة كانت به قرحة فانفجرت او جدري فانفجر عند البايع فله الرد لان الانفجار
ليس بعيب حادث انتهى ومن العيب الحادث ما لو اشترى ما له حمل ومؤنة في بلد فاراد ان يرده بعيب قديم في بلد اخر ليس له الرد
جبرا الا في بلد العقد كما مر ومن العيب الحادث نتف ريش الطير المذبوح فيمتنع الرد كما في القنية ثم اعلم ان حدوث العيب
عند المشتري شامل لما اذا نقص عنده وحاصل ما اذا نقص المبيع انه لا يخلو اما ان يكون في يد البايع او في يد المشتري فان كان
الاول فعلى خمسة اوجه بفعل البايع او بفعل المشتري او اجنبي او المعقود او بآفة سماوية فان بفعل البايع خير المشتري
وجد به عيبا او لا ان شاء تركه وان شاء اخذه وطرح من الثمن حصة النقصان وان كان بفعل المشتري لزمه جميع الثمن وليس
له ان يمسكه ويطلب النقصان ولو منعه البايع بعد جناية المشتري لاجل الثمن فللمشتري رده بالعيب ويسقط عنه الثمن
الا ما نقصه بفعله وان كان النقصان بفعل الاجنبي فالمشتري بالخيار بعيب ولا ان شاء رضي به بجميع الثمن واتبع الجاني بارشه
وان شاء ترك وسقط عنه الثمن وان كان النقصان بآفة سماوية او بفعل المعقود عليه يرده بجميع الثمن او يأخذه وجد به
عيبا او لا ولو اخذه يطرح عنه حصة جناية المعقود عليه واما النقصان بعد القبض فان كان بفعله او بفعل
المعقود عليه يرده بجميع الثمن او يأخذه وجد به عيبا او لا ولو اخذه يطرح او بآفة سماوية لا يرده بالعيب لانه يرده
معيبين ويرجع بحصة العيب الا اذا رضي به البايع ناقصا وان كان بفعل البايع او الاجنبي يجب الارش على الجاني وانه
يمنع الرد ويرجع بحصة العيب من الثمن انتهى وفي الواقعات اطلع على عيب بالكفن لا يرده ولا يرجع بنقصان العيب
الا اذا حدث به عيب فله الرجوع بالنقصان وصورة الرجوع بالنقصان ان يقوم المبيع وليس به عيب قديم ويقوم
وبه ذلك فينظر الى ما نقص من قيمته لاجل النقصان وينسب الى القيمة السليمة فان كانت النسبة العشر رجع بعشر الثمن
وان كانت النصف فبنصف الثمن بيانه اذا اشترى ثوبا بعشرة دراهم وقيمته مائة درهم واطلع على عيب ينقصه عشرة
دراهم وقد حدث به عيب عنده فانه يرجع بعشر الثمن وهو درهم ولو اشتراه بمائتين وقيمته مائة وينقصه العيب عشرة
فانه يرجع بعشر الثمن وذلك عشرون وان نقصه عشرين رجع بخمس الثمن وهو اربعون وان اشتراه بمائة ونقصه

عشرة رجع بعشر الثمن وهو عشرة كذا في السراج الوهاج معزيا الى الينابيع وفي المقايضة ان النقصان عشر
القيمة رجع بعشر ما جعل ثمنا والمقوم لا بد ان يكون اثنان يخبران بلفظ الشهادة بحضرة البائع والمشتري والمقوم الامنا
في كل حرفة انتهى ويحتاج الى الفرق بين التقويم هنا وفي كل موضع فانهم اكتفوا في تقويم المتلفات بتقويم واحد كما في
شرح المنظومة وظاهر الكتاب ان البائع اذا رضي برده فالخيار للمشتري بين الرد والامساك والرجوع بالنقصان وليس
كذلك بل اذا رضي البائع فهو مخير ان شاء امسك ولا رجوع بالنقصان وان شاء رده كما في المعراج وغيره واذا رجع بالنقصان
ثم زال العيب الحادث بعد فله رد المعيب مع النقصان ونقل في القنية فيها اقوال ثلاثة الاول ما ذكرناه وقواه بكتاب اخر ثم رقم
للثاني بانه ليس له الرد ثم رقم لثالث بانه مال الى انه يرده ان كان بدل النقصان قايما والا فلا انتهى والذي يظهر ترجيح
الاول لان العيب الحادث كان مانعا من الرد بالقديم وقد زال فيعود الرد ومن العيب الحادث المانع من الرد ما اذا اشترى
حديدا ليتخذ منه الات النجارين وجعله في الكور لتجربة في النار فوجد به عيبا ولا يصلح لتلك الالات والقايل بعد
يقول ان الرد سقط والساقط لا يعود ويشهد له قولهم في خيار الرؤية لو باعه ثم رد عليه بقضاء فانه لا خيار له لانه
قد سقط فلا يعود فانه يرجع بالنقصان ولا يرده كما في القنية ومنه ايضا بل الجلود عيب حادث يمنع الرد بقديم وكذا
بل الابريسم منها ايضا وفي جامع الفصولين بل ابريسما فراى عيبه يرجع بنقصه وكذا الادم لو انتفع في الماء فراى عيبه
لا يرده وان رضي بايعه وهذا مشكل ولو ادخل في النار قدوما فراى عيبه لم يرده اذ الحديد ينقص بالنار بخلاف الذهب
والفضة لحديثنا قول الذهب ينقص في النار اذا ذاب ايضا اللهم الا ان يكون قبل الذوب ولو وجد سكينا فراى عيبه فان
حدده بحجر فله الرد لا لو حدده بمبرد لانه ينقص منه انتهى وذكر قبله شرى نحوه ليتخذها بابا او نحوه فقطعها فوجدها لا
تصلح لذلك فله الرجوع بنقص العيب لا الرد الا برضا بايعه انتهى واشار المصنف باشتراط رضا البائع الى نوع في القنية
لو رد المبيع بالعيب بقضا او بغير قضا او تقايلا ثم ظفر البائع بعيب حدث عند المشتري فله الرد انتهى معنى لعدم رضاه
به اولا وفي البزازية رده المشتري بعيب وعلم البائع بحدوث عيب اخر عند المشتري رده على المشتري مع ارش العيب القديم او رضي
بالمردود ولا شي به وان حدث فيه عيب اخر عند البائع رجع البائع على المشتري بارش العيب الثاني الا ان يرضى ان يقبل بعيب الثالث
ايضا انتهى ثم اعلم انا كتبنا في الفوائد الفقهية انه يستثنى من قولهم لو حدث به عيب وبه عيب قديم رجع بنقصه او رد
برضا بايعه مسئلتان احداهما بيع التولية لو باع شيئا تولية ثم حدث به عيب عند المشتري وبه عيب قديم لا رجوع ولا
رد لانه لو رجع صار الثمن الثاني انقص من الاول وقضية التولية ان يكون مثل الاول ذكره الشارح في بابها الثانية في السلم
لو قبض المسلم فيه فوجد به عيبا كان عند المسلم اليه وحدث به عيب عند رب السلم قال ابو حنيفة خير المسلم اليه ان شاء
قبله معيبا بالعيب الحادث وان شاء لم يقبل ولا شي عليه لا من راس المال ولا من نقصان العيب كذا في الحاوية من باب السلم
ذكره الولوالجي هنا وعلله بانه لو غرم نقصان العيب من راس المال كما قال محمد كان اعتياضا عن الجودة فيكون ربوا انتهى لتقع
الفرق بين القيميات والمثليات وشمل ما اذا كان في وعاء واحد او وعائين وقيل انه مخصوص بما اذا كان في وعاء واحد اما اذا
كانا في وعائين فهو بمنزلة العبدين حتى يرد الوعاء الذي وجد فيه العيب دون الاخر ولم يذكر المولف حكم ما اذا كان المبيع متعددا
لا يمكن الانتفاع باحدهما الا بالاخر اذا وجد باحدهما عيبا قالوا انه بمنزلة المكيل والموزون فيخير ان شاء اخذهما او ردهما قبل
القبض وبعده لانهما كشي واحد كزوجي خف ومصراعي باب وزوجي ثور الف احدهما الاخر ولو وجد احدهما اضيق فان كان
خارجا عما عليه خفاف الناس في العادة يرد والا فلا وان كان لا يسع رجله فان كان اشتراها للبس رد والا فلا كما في المحيط ثم اعلم
انهما لا ينتفع باحدهما الا بالاخر له احكام منها حكم العيب ومنها لو قبض احدهما بغير اذن البائع وهلك الاخر عند البائع
يخير المشتري فيما قبض بحصته واذن البائع في قبض احدهما اذن في قبضهما ومنها لو اعار احدهما وامر المستعير بقبضه لا
يكون اذنا بقبض الاخر ومنها لو استحق احدهما بعد القبض رد المشتري الاخر ان شاء ومنها عيب المشتري الماخوذ ثم هلك الاخر
في يد البائع ولم يمنعه اياه هلك على المشتري وان منعه البائع هلك على البائع ومنها لو احدث البائع باحدهما عيبا بامر
المشتري صار قابضا لهما ومنها لو راى المشتري احدهما فرضيه لم يكن راضيا بالاخر ومنها لو نفيا احدهما لم يرد الاخر بعيب وخيار
رؤية ويرجع بالنقصان ومنها لو استهلك رجل احدهما يدفع اليه الاخر وضمنه قيمتهما ان شاء والمسائل كلها في المحيط
والحاصل ان حكم احدهما حكم الاخر الا في مسائل الاذن بقبض احدهما في العارية لا يكون اذنا بقبض الاخر ورؤية احدهما
لا تكون رؤية للاخر **قوله** ولو استحق لم يخير في رد ما بقي ولو ثوبا خير لان المثلي لا يضره التبعيض والاستحقاق لا يمنع تمام
الصفقة لان تمامها برضا العاقد لا برضا المالك اطلقه وهو مقيد بما اذا كان بعد القبض اما قبله فله ان يرد ما بقي

لتفريق الصفقة قبل التمام واراد بالثوب القيمي لان التبعيض فيه عيب وقد كان وقفا للبيع حين ظهر الاستحقاق بخلاف المكيل
والموزون فشمل العبد والدار كما في النهاية وينبغي ان تكون الارض كالدار وحاصله ان المبيع اذا استحق بعضه فان كان قبل
القبض خير في الكل وان كان بعده خير في القيمي لا في المثلي فان قبض احدهما دون الاخر فحكمه حكم ما اذا لم يقبضهما كما في المحيط
وفي جامع الفصولين لو شرى قنين فاراد رد احدهما بعيب لا يشترط حضرة القن الاخر سواء رد بقضا او رضا وصح الرد ولو لم
يكن المعيب حاضرا ايضا وكذا لو استحق احدهما لا يشترط حضرة الاخر سواء رد بقضا او رضا انتهى وذكر من فصل الاستحقاق
شرا مبنى فاستحق نصفه ورد المشتري ما بقي على البائع فله ان يرجع على بايعه بثمنه وبنصف قيمة البنا لانه مغرور في النصف
ولو استحق نصفه المعين فلو كان البنا في ذلك النصف خاصة رجع بقيمة البنا ايضا ولو كان البنا في النصف الذي لم يستحق
فله ان يرد البنا ولا يرجع بشي من قيمة البنا شرا دارا فاستحقت عرصتها ونقضت البنا فقال المشتري انا بنيتها فارجع على بايعي
وقال بايعه بعتها مبنية فالقول للبايع شرى نصفه مشاعا فاستحق نصفه قبل القسمة فالمبيع نصفه الباقي وهو الربع
انتهى ثم قال شرا دارا مع بنايه فاستحق البنا قبل قبضه قالوا يخير المشتري اخذ الارض بحصته من الثمن او ترك ولو استحق بعد
قبضه ياخذ الارض بحصته ولا خيار له والشجر كالبنا ولو احترقا او قلعهما ظالم قبل القبض اخذهما بجميع الثمن او ترك ولا
ياخذ بالحصة بخلاف الاستحقاق انتهى **قوله** واللبس والركوب والمداواة رضا بالعيب لانه دليل الاستيفاء في ملكه
اطلق الركوب وهو مقيد بما اذا ركبها في حاجة لما سيصرح به وكذا المداواة انما تكون رضي بعيبه اذا داوى المبيع من
عيب قد برى منه البائع وبه عيب اخر فانه لا يمنع رده كما في الولوالجية وفي خزانة الفقه اختلفا فقال البائع ركبتها
لحاجتك وقال المشتري لا ردها عليك فالقول للمشتري وقيد بخيار العيب لان هذه الاشيا لا تسقط خيار الشرط لان الخيار
هناك للاختبار وانه بالاستعمال فلا يكون مسقطا وقيد بهذه الاشيا لان الاستخدام بعد العلم بالعيب لا يكون رضا
استحسانا لان الناس يتوسعون فيه وهو للاختبار هكذا اطلقه في المبسوط ونقل عن السرخسي في البزازية ان الصحيح ان
الاستخدام رضا بالعيب في المرة الثانية الا اذا كان في نوع اخر وفي الصغرى الاستخدام مرة واحدة لا يكون رضي الا اذا
كان على كره من العبد انتهى **قوله** لا الركوب لسقي او للرد او للشرا او للعلف اي لا يكون الركوب لهذه الاشيا رضي بالعيب
اطلقه وهو كذلك في الرد واما في السقي وشرا العلف فلا بد ان يكون لا بد له منه لصعوبتها او لعجزه او لكون العلف
في عدل واحد اما اذا كان له بد منه فهو رضا كما في الهداية وفي جامع الفصولين ادعى عيبا في حمار فركبه ليرده فعجز عن البينة
فركبه جايا فله الرد انتهى وفي البزازية لو ركب لينظر الى سيرها او لبس لينظر الى قدها فهو رضا وفي فتح القدير وجد بها
عيبا في السفر فحملها فهو عذر واشار المولف رحمه الله باللبس واخويه لغير حاجة الى ان كل تصرف يدل على الرضا بالعيب
بعد العلم به يمنع الرد والارش فمن ذلك البيع والعرض وعلله **وكتبنا في الفوايد** الا في الدراهم اذا وجدها البايع زيوفا
فعرضها على البيع فانه لا يمنع الرد لان ردها لكونها على المشتري خلاف حقه لا رجحه في الجياد فلم تدخل الزيوف في ملكه
بخلاف المبيع العين فانه ملكه فالعرض رضا بعيبه ولا فرق بين ان يكون البايع في المسئلتين قال له اعرضها على البيع فان
لم يشتر منه رده علي او لا وقيدنا بالبيع لانه لو اشترى ثوبا فعرضه على الخياط لينظره ايكفيه ام لا لم يبطل حقه في رده بعيب
وكذا لو عرضها على المقومين لتقوم كما في جامع الفصولين وفي البزازية لو قال له البايع بعد الاطلاع اتبيعها قال نعم
لزم ولا يتمكن من الرد **قال الشيخ** وينبغي ان يقول بدل قوله نعم لا لان نعم عرض على البيع ولا يفوز لكنه وفيها الاستقالة بعد
الاطلاع لا تمنع الرد بخلاف العرض ومن ذلك الاجارة والعرض عليها والمطالبة بالغلة والرهن والكتابة وهذا اذا
كان بعد العلم بالعيب فان جرى لم يعلم به فله نقضها للعذر ورده بخلاف الرهن لا يرده الا بعد الفكاك كذا في جامع الفصولين
ومنه ارسال ولد البقرة عليها ليرتضع منها او حلبه الشاة لبنا او شربها للبن ومثل يرجع بالنقصان قولان وليس منه
اكل ثمر الشجر وغلة القن والدار وارضاع الامة ولد المشتري واتلاف كسب المبيع بعد علمه وضرب العبد ان لم يوثر الضرب
فيه فان اثر فلا رد ولا رجوع وليس منه جز صوف الغنم ان نقصه فان لم ينقصه فله الرد وكذا قطف الثمار ان لم ينقص
واستشكله في جامع الفصولين بانه ينبغي ان لا يرد لانها زيادة متصلة متولدة وهي تمنع الرد ولم ار فيها خلافا ولكن يظهر
من هذا ان فيها روايتين ومنه كما في البزازية الوطي بكرا كانت او ثيبا نقصها او لا فلا رد ولا رجوع وكذا لو قبلها بشهوة او
لمسها لكن يرجع بالنقص الا ان يقبلها البايع وان وطيها الزوج ان ثيبا ردها وان بكرا لا وسكنى الدار اي ابتدا او هما لا
الدوام ومنه سقي الارض وزراعتها وكسح الكرم والبيع كلا او بعضا بعد الاطلاع مانع من الرد والرجوع وكذا الهبة
والاعتاق مطلقا كذا في البزازية وفيها دفع باقي الثمن بعد العلم بالعيب رضا وفي الواقعات الهبة رضا وان لم يسلم العين

الى الموهوب له لانها اقوى من القرض انتهى وفيها ولو عرض نصف الطعام على البيع لزمه النصف ويرد النصف كالبيع وتجع
غلات الضيعة رضا وكذا تركها لانه تضييع وفي فتح القدير هنا مسائل انكار العيب على التراضي عندنا فلا يبطل بعد
العلم به بالتاخير **قوله** ولو قطع المقبوض بسبب عند البائع رده واسترد الثمن يعني لو اشترى عبدا قد سرق عند البائع
ولم يعلم به وقت الشراء ولا وقت القبض فقطعت يده عند المشتري له ان يرده ويأخذ ما دفعه عند الامام وقالا لا يرجع بقيمته
سارقا وغير سارق وعلى هذا الاختلاف اذا قتل بسبب كان عند البائع والحاصل انه بمنزلة الاستحقاق عنده وبمنزلة العيب
عندهما لهما ان الموجود في يد البائع سبب القطع والقتل وانه لا ينافي المالية فنفذ العقد فيه لكنه متعيب فيرجع
بنقصانه عند تعذر رده وصار كما اذا اشترى حاملا فماتت في يده بالولادة فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملا الى
غير حامل وله انه سبب الوجوب في يد البائع والوجوب يفضي الى الوجود فيكون الوجود مضافا الى السبب السابق وصار
كما اذا قتل المغصوب او قطع بعد الرد بجناية وجدت في يد الغاصب ومسئلة الحامل ممنوعة وقيد بكونه بسبب عند البائع
فلانه الارباع لان اليد من الادمي نصفه وقد تلفت بالجناية وفي احدهما الرجوع بنصف ولو تداولته الايدي ثم قطع
في يد الاخير رجع الباعة بعضهم على بعض عنده كما في الاستحقاق وعندهما يرجع الاخير على بائعه ولا يرجع بائعه على بائعه
لانه بمنزلة العيب ولم يقيد المصنف بعدم علم المشتري بسرقته عند البائع وقيده به في الجامع الصغير وهو مفيد على قولهما
لان العلم بالعيب رضا به ولا يفيد على قوله في الصحيح لان العلم بالاستحقاق لا يمنع الرجوع كذا في الهداية ثم اعلم ان لا اثر
في الاستحقاق بعلم المشتري انه ملك المستحق الا فيما لو كانت جارية فاولدها عالما بانها ملك الغير فان الولد رقيق لعدم الغرور
كما في فصله من جامع الفصولين وظاهر كلام المؤلف انه ليس بمخير بين امساكه والرجوع بنصف الثمن وليس كذلك بل هو مخير
فله امساكه واخذ نصف الثمن لانه بمنزلة الاستحقاق لا العيب كما ذكره الشارح حتى لو مات بعد القطع حتف انفه رجع بنصف
الثمن عنده كالاستحقاق ولو اعتقه المشتري ثم قتل او قطعت يده به فانه لا يرجع عنده بشيء لفوات المالية به وعندهما يرجع
بالنقصان والى هنا ظهر ان الاختلاف بين الامام وصاحبيه في ست مسائل الاولى له رده عنده لا عندهما الثانية في
كيفية الرجوع فعنده بالكل ان رده وبالنصف ان امسكه وعندهما بالنقصان الثالثة اذا مات بعد القطع حتف انفه
فعنده يرجع بالنصف ولا رجوع عندهما الرابعة لو اعتقه فلا رجوع عنده خلافا لهما وقيد بكونه قطع عند المشتري
لانه لو قطع عند البائع ثم باعه فمات عند المشتري به فانه يرجع بالنقصان عنده ايضا وبالقطع لانه لو اشترى مريضا فمات
عند المشتري او عبدا زنى عند البائع فجلد عند المشتري فمات به رجع بالنقصان عنده ايضا لان المريض والمقطوع عند
البائع انما مات بزيادة الالام وترادفها عند المشتري وهي لم توجد عند البائع وزنا العبد يوجب الجلد والموت غيره فلا
يؤاخذ البائع بما لم يكن عنده وكذا لو زوج امته البكر ثم باعها وقبضها المشتري ولم يعلم بالنكاح ثم وطيها الزوج لا يرجع
بنقصان البكارة وان كان زوالها بسبب كان عند البائع لان البكارة لا تستحق بالبيع كذا في فتح القدير **وكتبنا في شرح
المنار** من بحث الاداء والقضاء انه لو بيع عند المشتري بدين كان عند البائع فانه يرجع بالثمن فالمسائل المعدودة ثمانية حتى
قوله ولو برئ من كل عيب صح وان لم يسم الكل ولا يرد بعيب لان الجهالة في الاسقاط لا تفضي الى المنازعة وان كان في ضمنه
التمليك لعدم الحاجة الى التسليم فلا تكون مفسدة ويدخل تحت الابراء الموجود والحادث قبل القبض في قول الثاني
وذكره الامام في المبسوط وشرح الطحاوي وفي الخانية انه ظاهر مذهبهما وقال محمد لا يدخل فيه الحادث وهو قول زفر
لان البراءة تتناول الثابت ولابي يوسف ان الغرض الزام العقد باسقاط حقه عن صفة السلامة وذلك بالبراءة عن الموجود
والحادث واجمعوا انه لو ابراه من كل عيب به لا يدخل الحادث ولا يرد علينا عدم صحة براءات احد لجهالة من له الحق كقوله لرجل
على كذا ولو قال ابرأتك من كل عيب به وما يحدث لم يصح اجماعا فاستشكل قول ابي يوسف لانه مع التنصيص لا يصح فكيف يصح
ويدخله بلا تنصيص ولكن هذا على رواية الاسبيجابي واما على رواية المبسوط فيصح الاشتراط باعتبار انه يقيم السبب وهو العقد
مقام العيب الموجب للرد وفي البدائع لو باع على انه بريء من كل عيب يحدث بعد البيع فالبيع بهذا الشرط فاسد عندنا
لان الابراء لا يحتمل الاضافة وان كان اسقاطا ففيه معنى التمليك ولهذا لا يقبل الرد فلا يحتمل الاضافة نصا كالتعليق
فكان شرطا فاسدا فافسد البيع انتهى ولو اختلفا في عيب انه حادث بعد العقد او كان عنده لا اثر لهذا عند ابي يوسف
وعند محمد القول للبائع مع يمينه في العلم انه حادث هذا اذا اطلق اما اذا ابراه مقيدا بعيب كان البيع ثم اختلفا على نحو
ما ذكرنا فالقول للمشتري كذا في البدائع ولو شرطها من عيب واحد كشجة فحدث عند المشتري عيب اخر او موت فاطلع على اخر
فاراد الرجوع بالنقصان جعل ابو يوسف الخيار للبائع في التعيين وجعله محمد للمشتري ومحله ما اذا لم يعينها عنده

البيع بل ابراه من شجة به او عيب ولو ابراه من كل غائلة فهي السرقة والاباق والفجور ولو ابراه من كل داء فهو ما في الباطن
في العادة وما سواه يسمى مرضا وقال ابو يوسف يتناول الكل ولو قبل الثوب بعيوبه يبرأ من الخروق ويدخل الرقع
والرفو ولو ابراه من كل سن سوداء تدخل الحمراء والخضراء ومن كل قرح تدخل القروح الدامية كذا في المعراج والاثر الذي
براسه ولا يدخل الكي كما في الخانية وفي المحيط ابرأتك من كل عيب بعينه فاذا هو اعور لا يبرأ لانه عدمها لا عيب وكذا لو
قال بيده فاذا هي مقطوعة لم يبرأ بخلاف قطع الاصبع وبخلاف ما اذا برئ من كل عيب به كذا في الواقعات ولو قال انا بريء من
كل عيب الا الاباقة بريء من اباقه ولو قال الا الاباق فله الرد بالاباق لانه لم يضف الاباق الى العبد ولا وصفه به فلم يكن
اعترافا بوجود الاباق للحال لان هذا الكلام كما يحتمل التبري عن اباق موجود من العبد يحتمل التبري عن اباق سيحدث في المستقبل
فلا يكون مقرا بكونه ابقا للحال بالشك فلا يستحق الرد بالشك انتهى ولو قال انت بريء من كل حق لي قبلك دخل هو المحار
دون الدرك وفي الصغرى المشتري الاول اذا ابرأ بايعه عن العيب بعدما اطلع الثاني عليه صح ولا يرده على بايعه ان رد عليه
وفي الخانية باع جارية وقال انا بريء من كل عيب بها فهو بريء من كل عيب بها ولو قال انا بريء منها لا يبرأ عن العيوب ولو قال ابرأتك
عن كل عيب انتهى وفيها باع شيئا على انه بريء من كل عيب لا يكون اقرارا بالعيب ولو شرط البراءة عن عيب واحد او عيبين كان ذلك
اقرارا بذلك العيب **بيانه** اذا باع عبدين على انه بريء من كل عيب بهذا العبد بعينه وسلمهما الى المشتري فاستحق احدهما ووجد
المشتري بالاخر عيبا لزمه المعيب بحصته من الثمن فيقسم الثمن على العبدين وهما صحيحان لا عيب بهما فاذا عرف حصة المستحق
رجع المشتري على البائع بحصة المستحق من الثمن ولو باع عبدين بثمن واحد على انه بريء من عيب واحد بهذا ثم استحق احدهما
ووجد بالذي برئ عنه عيب واحد عيبا فانه يقسم الثمن عليهما على قيمة المستحق صحيحا وعلى قيمة الاخر وبه عيب واحد فاذا عرف
حصة المستحق رجع المشتري على البائع بذلك انتهى ما في الخانية ولم يذكر المصنف رحمه الله الصلح عن العيب كما لم يذكر
الكفالة به وقد ظهر فيهما ولا باس بذكرهما هنا تتميما للفائدة اما الاول فقدمنا انه ان كان الدافع البائع والمبيع
للمشتري كان جائزا حطا من الثمن وان كان من المشتري ليأخذه البائع لا وفي فتح القدير لو اصطلحا على ان يحط كل عشرة ولحق
الاجنبي بما وراء المحطوط ورضي الاجنبي جاز وجاز حط المشتري دون البائع ولو قصر المشتري الثوب فاذا هو متخرق
وقال المشتري لا ادري تخرق عند القصار او عند البائع فاصطلحوا على ان يقبله المشتري ويرد عليه القصار درهما
والبائع درهما جاز وكذا لو اصطلحا على ان يقبله البائع ويدفع له القصار درهما ويترك المشتري درهما قيل هذا غلط
وتاويله ان يضمن القصار اولا للمشتري ثم يدفع المشتري ذلك الى البائع انتهى وفي الصغرى ادعى عيبا في جارية فانكر
فاصطلحا على مال على ان يبرئ المشتري البائع عن ذلك العيب ثم ظهر انه لم يكن به هذا العيب او كان بها لكن برأت وصحت كان
للبائع ان يرجع على المشتري ويأخذ ما ادى من البدل وفي القنية باع المشتري بعد الصلح عن العيب ثم زال العيب في يد المشتري
الثاني ليس للبائع ان يرجع على مشتريه ببدل الصلح ان زال بمعالجة المشتري الاول والا فله انتهى وفيها اشترى حمارا ووجد
به عيبا قديما فاراد الرد فصولح بينهما بدينار واخذه ثم وجد به عيبا اخر قديما فله ان يرده مع الدينار وقيل يرجع بنقصان
العيب انتهى **والى هنا** ظهر ان خيار العيب يسقط بالعلم به وقت البيع او وقت القبض والرضا به بعدهما او شرط
البراءة من كل عيب او الصلح على شيء وفي جامع الفصولين لو شراه على ان عيبه حادث فظهر قدمه لا يرده او الاقرار بان لا
عيب به اذا عينه قال في الصغرى اذا قال المشتري ليس به عيب لا يكون اقرارا بانتفاء العيوب حتى لو وجد به عيبا كان له ان
يرد ولو عين فقال ليس بابق كان اقرارا بانتفاء الاباق وكذا لو شهدوا انه باع بشرط البراءة من كل عيب لا يكون اقرارا من الشهود
بالعيب حتى لو اشتراه الشاهد فوجد به عيبا كان له ان يرد وكذا لو شهدوا على انه باعه على انه بريء من الاباق ثم اشتراه
الشاهد فوجده ابقا فله الرد ولو على انه بريء من اباقه فليس للشاهد رده باباقه انتهى وفي الولوالجية البائع اذا ترك حط
المشتري على ارش العيب صح وان كان اقرارا منها بالعيب وكذا البائع اذا اشترى منها ارش العيب كان اقرارا به بخلاف الصلح
عنه ان يكون اقرارا به واما ضمانه ففي البزازية اشترى عبدا وضمن له رجل عيوبه فاطلع على عيب فرده لا ضمان عليه عند الامام
لانه ضمان العهدة وعلى قول الثاني يضمن لانه ضمان العيوب وان ضمن السرقة او الحرية او الجنون او العمى فوجده كذلك ضمن
الثمن للمشتري وان مات عنده قبل الرد قضي على البائع بالنقص رجع به على الضامن ولو ضمن له بحصة ما يجده من العيوب
فيه من الثمن فهو جائز عند الامام فان رده المشتري رجع بكل الثمن على الضامن وان لم يرده وقضي بالنقص على البائع رجع
على الضامن كما يرجع على البائع وعن الثاني قال رجل للمشتري ضمنت لك عماه فكان اعمى فرده لم يرجع على الضامن بشيء
ولو قال ان كان اعمى فعلي حصة العمى من الثمن فرده ضمن حصة العمى ولو وجد به عيبا فقال رجل للمشتري ضمنت لك

هذا العيب فالضمان باطل انتهى والله سبحانه اعلم

باب البيع الفاسد

اخره لكونه عقدا مخالفا للدين كما في فتح القدير وصرح الوكوالجي في الفصل السابع بانه معصية يجب رفعها وسياتي في باب الربوا ان كل عقد فاسد فهو ربوا والفاسد له معنيان لغوي واصطلاحي فالاول فسد كنصر وعقد وكرم فسادا وفسودا ضد صلح فهو فاسد وفسيد من فسدى ولم يسمع انفسد والفساد اخذ المال ظلما والجدب والمفسدة ضد المصلحة وفسده تفسيدا افسده وتفاسدوا قطعوا ارحامهم واستفسد واضد استصلح كذا في القاموس وفي المصباح واعلم ان الفساد الى الحيوان اسرع منه الى النبات والى النبات اسرع منه الى الجماد لان الرطوبة في الحيوان اكثر من الرطوبة في النبات وقد يعرض للطبيعة عارض فتعجز الحرارة بسببه عن جريانها في المجاري الطبيعية الدافعة لعوارض العفونة فتكون العفونة بالحيوان اشد نسبتها بالنبات فيسرع اليه الفساد فهذه هي الحكمة في قول الفقهاء يقدم القاضي ما يتسارع اليه الفساد فيبدا ببيع الحيوان ويتعدى بالهمزة والتضعيف والمفسدة خلاف المصلحة وجمعها المفاسد انتهى وحاصله انه ما تغير وصفه ويمكن الانتفاع به لما في البناية يقال فسد اللحم اذا انتن مع بقاء الانتفاع به واما الثاني قالوا هو ما كان مشروعا باصله لا بوصفه ولا يخفى مناسبته للمعنى اللغوي ومرادهم من مشروعية اصله كونه مالا متقوما لا جوازه وصحته فان كونه فاسدا يمنع صحته ولقد نبه في البناية حيث عرفه بانه ما يصلح وصفا فانه يفيد انه يصح اصلا ولا صحة للفاسد وانما اطلقوا المشروعية على الاصل نظرا الى انه لو خلى عن الوصف لكان مشروعا والا فمع اتصافه بالوصف المنهي عنه لا يبقى مشروعا اصلا والمراد بالفاسد هنا ما يعم الباطل لانهم يذكرون في هذا الباب الباطل ايضا فالمراد به ما لم يكن مشروعا بوصفه اعم من ان يكون مشروعا باصله او لا والبياعات المنهي عنها ثلاثة فاسد وباطل ومكروه تحريما فالفاسد بيانه واما الباطل فله معنيان لغوي واصطلاحي فالاول يقال بطل الشيء يبطل بطلا وبطولا وبطلانا بضم الاوايل فسد او سقط حكمه فهو باطل والجمع بواطل او اباطيل على غير قياس كذا في المصباح ويقال اللحم اذا انتن بحيث لا ينتفع به للدود او السوس بطل واذا انتن فسد كما في فتح القدير واما الثاني فهو ما لا يكون مشروعا لا باصله ولا بوصفه وحكمه عدم افادة الحكم وهو الملك قبضه او لا وفيه مناسبة للمعنى اللغوي لانه بمعنى ما سقط حكمه وحكم الفاسد ما لا يفيده بمجرده بل بالقبض واما المكروه فهو لغة خلاف المحبوب واصطلاحا ما نهي عنه لمجاور كالبيع عند اذان الجمعة نهي عنه للصلاة وعرفه في البناية بما كان مشروعا باصله ووصفه لكن نهي عنه لمجاور انتهى ويمكن ادخاله تحت الفاسد ايضا على ارادة الاعم وهو ما نهي عنه فيشمل الثلاثة والفساد بالمعنى الاعم يثبت باسباب منها الجهالة المفضية الى المنازعة في المبيع او الثمن ومنها العجز عن التسليم الا بضرر ومنها الغرر ومنها شرط خارج عن الشرع ومنها عدم المالية او التقوم ومنها عدم الوجود ومنها عدم القدرة على التسليم واما البيع الجائز الذي لا نهي فيه فثلاثة نافذ لازم ونافذ ليس بلازم وموقوف فالاول ما كان مشروعا باصله ووصفه ولم يتعلق به حق الغير ولا خيار فيه والثاني ما لم يتعلق به حق الغير وفيه خيار والموقوف ما تعلق به حق الغير وهو اما ملك الغير وحق بالبيع لغير المالك وحصره في الخلاصة في خمسة عشر بيع العبد والصبي المحجورين موقوف على اجازة المولى والاب او الوصي وبيع غير الرشيد موقوف على اجازة القاضي وبيع المرهون والمستاجر والارض في مزارعة الغير موقوف على اجازة المرتهن والمستاجر والمزارع وبيع البايع المبيع بعد القبض من غير المشتري موقوف على اجازة المشتري وقبل القبض في المنقول لا ينعقد اصلا وبيع المرتد عند الامام والبيع برقمه وبما باع فلان والمشتري لا يعلم موقوف على العلم في المجلس وبيع المجلس وبمثل ما يبيع الناس وبمثل ما اخذ به فلان وبيع المالك المغصوب موقوف على اقرار الغاصب والبرهان بعد انكاره وبيع مال الغير انتهى ويمكن ان يزاد البيع المشروط فيه الخيار اكثر من ثلاث فان الصحيح انه موقوف فان اسقطه قبل دخول الرابع جاز والا فسد كما تقدم في بابه لا يقال انما لم يذكره للاختلاف لانا نقول لم يقتصر على المتفق عليه فان في بيع المرهون والمستاجر خلافا ويستثنى ما في مزارعة الغير ما اذا باعها مالكها والبذر من قبله قبل النبات فانه نافذ كما في البزازية السابع عشر من الموقوف الوكيل بشرا عبد اذا اشترى بنصفه فانه موقوف فان اشترى الباقي قبل الخصومة نفذ على الموكل كما في المجمع وغيره الثامن عشر على قولهما الوكيل ببيع العبد اذا باع نصفه موقوف على بيع الباقي قبل الخصومة وعند الامام نافذ كما في المجمع التاسع عشر بيع نصيبه من مشترك بالخلط والاختلاط موقوف على اجازة شريكه كما ذكره في الشركة العشرون بيع ما في تسليمه ضرر موقوف على تسليمه في المجلس كما في البزازية الحادي والعشرون بيع ما في تسليمه ضرر المريض عينا من اعيان ماله لبعض ورثته موقوف على اجازة الباقي ولو كان بمثل القيمة عنده الثاني والعشرون بيع العبد المأذون المديون موقوف على اجازة الغرماء الثالث والعشرون بيع الوارث التركة المستغرقة بالدين موقوف

على اجازة الغرماء ذكره الزيلعي عند قوله وصح عتق مشتر من غاصب باجازة بيعه الرابع والعشرون الوكيل اذا وكل بلا اذن ونهم فعقد الثاني توقف على اجازة الاول كما في المجمع الخامس والعشرون احد الوكيلين اذا باع بحضرة صاحبه توقف على اجازته فان اجازه جاز بخلاف ما اذا كان غايبا فانه لا ينعقد باجازته كما ذكره الزيلعي في الوكالة السادس والعشرون بيع المولى اكتساب عبده المديون بعد الحجر عليه موقوف على اجازة الغرماء كما في جامع الفصولين السابع والعشرون احد الوصيين اذا باع بحضرة الاخر الثامن والعشرون احد الناظرين اذا باع غلة الوقف بحضرة الاخر توقف فيهما على اجازة الاخر اخذا من الوكيلين ولم ارهما الان صريحا التاسع والعشرون بيع المعتوه كبيع الصبي العاقل موقوف كما ذكره الزيلعي والصحيح يشمل الثلاثة لانه ما كان مشروعا باصله ووصفه والموقوف كذلك والصحة في المعاملات ترتب الاثار وفي العبادات سقوط القضاء كما في الاصول وللمشايخ طريقان فمنهم من يدخل الموقوف تحت الصحيح فهو قسم منه وهو الحق في التعريف وحكمه عليه فانه ما افاد من غير توقف على القبض ولا يضر توقفه على الاجازة كتوقف البيع الذي فيه الخيار على اسقاطه وكذا قال في المستصفى البيع نوعان صحيح وفاسد والصحيح نوعان لازم وغير لازم انتهى وكذا لم يذكر في الحاوي القدسي في التقسيم الصحيح وانما قال البيع اربعة انواع نافذ وموقوف وفاسد وباطل ولا غبار على هذه العبارة ومنهم من جعله قسيما للصحيح وعليه مشى الشارح الزيلعي فانه قسمه الى صحيح وباطل وفاسد وموقوف وقسمه في فتح القدير الى جائز وغير جائز وهو ثلاث باطل وفاسد وموقوف فجعله من غير الجائز مريدا بالجائز النافذ وفي السادس من جامع الفصولين ان بيع مال الغير بغير اذن بدون تسليمه ليس بمعصية ولم ار فيها عندي من الكتب من سماه فاسدا الا في بيع المرهون والمستاجر فقال في البدائع من شرائطه ان لا يكون في المبيع حق لغير البايع فان كان لا ينعقد كالمرهون والمستاجر واختلفت عبارات الكتب في هذه المسئلة في بعضها ان البيع فاسد وفي بعضها انه موقوف وهو الصحيح الى اجره وقال قبله في جواب الشيخ في بيع الفضولي انه غير صحيح لانه لا يفيد حكمه وصحة التصرف عبارة عن اعتباره في حق الحكم فقال قلنا نعم وعندنا هذا التصرف يفيد في الجملة وهو ثبوت الملك موقوفا على الاجازة اما من كل وجه او من وجه لكن لا يظهر شيء من ذلك عند العقد وانما يظهر عند الاجازة وهو تفسير الوقف عندنا انه توقف في الجواب في الحال انه صحيح في حق الحكم ام لا يقطع القول للحال ولكن يقطع القول بصحته عند الاجازة وهذا جائز كالبيع بشرط الخيار للبايع او للمشتري انتهى وانما اكثرنا من تحرير هذا البحث لاني قررت في المدرسة الصرغتمشية حين اقرا الهداية ان بيع الفضولي صحيح عندنا فانكره بعض الطلبة الذين لا تحصيل لهم وادعى فساده وهو فاسد لما علمت وسياتي له مزيد في محله ان شاء الله تعالى **قوله** لم يجز بيع الميتة والدم لانعدام المالية التي هي ركن البيع فانهما لا يعدان مالا عند احد وهو من قسم الباطل والمؤلف رحمه الله لما استعمل الفاسد في الباب للاعم عبر بعدم الجواز الشامل للباطل والفاسد وفي القاموس الميتة ما لم تلحقه ذكوة وبالكسر للنوع انتهى فان اريد بعدم الجواز عدمه في المسلمين بقيت الميتة على اطلاقها وان اريد الاعم للمسلم والكافر فيراد بها ما مات حتف انفه اما المخنقة والموقوذة فغير داخلة لما في التجنيس اهل الكفر اذا باعوا الميتة فيما بينهم لا يجوز لانها ليست بمال عندهم ولو باعوا ذبيحتهم وذبحهم ان يخنقوا الشاة ويضربوها حتى تموت جاز لانها عندهم بمنزلة الذبيحة عندنا وفي جامع الكرخي يجوز البيع بينهم عند ابي حنيفة خلافا لمحمد لا لابي يوسف انهم يتمولونها كالخمر ولمحمد ان احكامهم كاحكامنا الا الخمر وفي الذخيرة اراد بالميتة ما مات حتف انفه اما التي ماتت بالسبب كالخنق والجرح في غير موضع الذبح فالبيع فاسد لا باطل وكذلك ذبائح المجوس مال متقوم عندهم بمنزلة الخمر كذا في المعراج وحاصله ان في ما لم يمت حتف انفه بل بسبب غير الذكوة روايتين بالنسبة الى الكافر في رواية الجواز وفي رواية الفساد واما البطلان فلا واما ما مات حتف انفه فالكل سوا قال في البدائع ولا ينعقد بيع الميتة والدم وذبيحة المجوس والمرتد والمشرك ومتروك التسمية عمدا عندنا وذبيحة المجنون والصبي الذي لا يعقل وكذا ذبيحة صيد الحرم محرما كان الذابح او حلالا وذبيحة المحرم لان الكل ميتة ولا ينعقد بيع صيد الحرم سوا كان صيد الحرم او الحل انتهى وفي البزازية بيع متروك التسمية عمدا من كافر لا يجوز انتهى اطلقه فشمل ما اذا كانت الميتة مبيعا او ثمنا والدم قال في القاموس دمي تثنيته دميان ودمان وجمعه دماء ودمي وقطعته دمة وهي لغة في الدم وقد دمي كرضي دما وادمية ودمية وهو دامي انتهى واراد بالدم الدم المسفوح اما بيع الكبد والطحال فانه جائز واراد بالميتة ما سوى السمك والجراد واشار الى منع ما ليس بمال كبيع العذرة الخالصة ويجوز بيع السرقين والبعر والانتفاع به والوقود به كذا في السراج الوهاج **قوله** والخنزير والخمر في حق المسلم للنهي عن بيعهما وقرانهما وصرح في الهداية بالفساد فيهما لوجود حقيقة البيع وهما مبادلة المال بالمال فانه مال عند البعض ومراده ما اذا كانا مبيعين فقط لا بعرض بيع مقايضة اما اذا قوبلا بالدراهم

والدنانير فالبيع باطل حتى لو بيع احدهما بعبد وقبضه البايع واعتقه فقد عتقه ولو استحقه مستحق فالمشتري خصم له
بخلاف بيعه بالميتة اذا اعتقه لم ينفذ واذا استحق فليس بخصم كما في البناية والفرق ان الخمر مال في الجملة في شرع اخر بطريق
النسخ وفي ملكها بالعقد مقصودا اعزازله بخلاف جعله ثمنا واعتبر في بيع المقايضة الخمر ثمنا والعرض مبيعا والعكس وان
كان ممكنا لكن رجح هذا الاعتبار لما فيه من الاحتياط للقرب من تصحيح تصرف العقلاء المكلفين بطريق الاعزاز للعرض فاعتبر
ذكرها لاعزاز الثوب لا الثوب للخمر فوجبت قيمة العرض لا الخمر ولا فرق بين دخول الباء على الثوب او الخمر في جعل الثوب هو المبيع
كذا في فتح القدير والحاصل ان بيع نفس الخمر باطل مطلقا وانما الكلام فيما قابله فانه دينا كان باطلا ايضا وان عرضا كان فاسدا
وجلد الميتة كالخمر في رواية وكالميتة في اخرى وفي القاموس الخمر ما اسكر من عصير العنب او عام كالخمرة وقد تذكر والعموم اصح لانها
حرمت وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر انتهى وقيد بالخمر لان بيع ما سواها من الاشربة المحرمة كالسكر ونقيع
الزبيب والمصنف جائز عنده خلافا لهما كذا في البدايع وقيدنا بالمسلم لان اهل الذمة لا يمنعون من بيعها ثم اختلفوا فقال
بعضهم هما حرامان عليهما لان الكفار مخاطبون بالحرمات وهو الصحيح من مذهب اصحابنا ولكن لا يمنعون من بيعها لانهم يعتقدون
الحل والتمول وقد امرنا بتركهم وما يدينون كذا في البدايع واشار المؤلف الى ان الذميين اذا تبايعا خمرا او خنزيرا ثم اسلما او اسلم
احدهما قبل القبض فان البيع يفسخ لان التسليم والقبض حرام كالبيع بخلاف ما اذا كان الاسلام بعد القبض لان الموجود
والدوام وهو لا ينافي ولو اقرض الذمي خمرا من ذمي ثم اسلم احدهما فان اسلم المقرض سقطت الخمر لان الاسلام مانع من قبضها ولا شيء له
من قيمتها على المستقرض لان العجز جاء من قبله وان اسلم المستقرض ففيه روايتان في رواية كالاول وفي اخرى وهو قول محمد يجب
قيمتها كذا في البدايع وقيد بالخمر والخنزير لان بيع الات اللهو كالبربط والطبل والمزمار والدف صحيح مكروه عند الامام وقالا
لا ينعقد بيعها والصحيح قوله للانتفاع بها شرعا من وجه اخر وعلى هذا الاختلاف بيع النرد والشطرنج وعلى هذا الاختلاف
الضمان على من اتلفها فعنده يضمن وعندهما لا كذا في البدايع ولكن الفتوى في الضمان على قولهما كما سيأتي في الغصب ومحله ما اذا
كسرها غير القاضي والمحتسب اما هما فلا ضمان اتفاقا وقد ذكر في اول سير اليتيمة الفرق بين المتقوم والمعصوم قوله والحر والمدبر
وام الولد والمكاتب اي بيع هولاء غير جائز اي غير منعقد اما في الحر فلعدم المالية واما المدبر وام الولد فصرح في الهداية ببطلان
بيعهما قال لان استحقاق العتق قد ثبت لام الولد لقوله عليه السلام اعتقها ولدها وسبب الحرية انعقد في حق المدبر في
الحال لبطلان الاهلية بعد الموت والمكاتب استحق العتق يدا على نفسه لازمة في حق المولى ولو ثبت المبيع بالملك لبطل ذلك
كله فلا يجوز ولو رضي المكاتب بالبيع ففيه روايتان والاظهر الجواز والمراد المدبر المطلق دون المقيد فانه يجوز بيعه
انتهى ولو بيع المكاتب بغير رضاه فاجاز بيعه لا ينفذ في الصحيح من الرواية وعليه عامة المشايخ كذا في الخانية بدليل صحة
المضموم واورد عليه انه لو كان فاسدا لملكوا بالقبض ولم يملكوا به اتفاقا واجيب بانه مخصوص فهو من قبيل الفاسد
الذي لا يملك به والحاصل انهم اتفقوا على انهم لا يملكون به وعلى عدم البطلان في المضموم اليهم فبقي ان بيعهم باطل او فاسد
ولا بد من التخصيص لكل منهما وتخصيص كلام الهداية اولى وفائدة القولين فيما قابلهم فباطل على ما في الهداية فلا يملك
بالقبض وفاسد على قول القدوري والايضاح فيملك به هذا ما افاده كلام الشارحين في هذا المحل وفي ايضاح الاصلاح
ان بيع الثلاثة باطل موقوف ينقلب جائزا بالرضا في المكاتب وبالقضاء في الاخرين لقيام المالية انتهى وهو ضعيف
لانه لا بد في المكاتب من الرضا قبل البيع على الصحيح ونفاذ القضاء ببيع ام الولد ضعيف ففي قضاء البزازية الاظهر عدم
النفاذ وصحح في فتح القدير النفاذ بقضاء القاضي وبيع معتق البعض كالحر وولد المدبر كهو وكذا ولد ام الولد والمكاتب
كهما لدخول الولد في الكتابة كذا في السراج الوهاج قوله فلو هلك عند المشتري لم يضمن لبطلان البيع فكان امانة
لكونه مقبوضا باذن صاحبه وهو رواية عن الامام واختارها احمد الطواويسي واختار شمس الائمة السرخسي وغيره الضمان
بالمثل او بالقيمة وقيل الاول قوله والثاني قولهما كذا في فتح القدير وفي القنية وفي السراجية يضمن لكونه لنفسه فشابه
الغصب وهو الصحيح انتهى وذكر في اول سير القنية مسئلة بيع الحربي ابنه او اباه هل هو باطل او فاسد فليتأمل جميع
ما تقدم ولكن اذا مات المدبر وام الولد عند المشتري فيه اختلاف فقال الامام لا ضمان وقالا عليه قيمتهما وهو رواية
عنه لانه مقبوض بجهة البيع فيكون مضمونا عليه كسائر الاموال وهذا لان المدبر وام الولد يدخلان في البيع حتى يملك
ما يضم اليهما في البيع بخلاف المكاتب فانه في يد نفسه فلا يتحقق في حقه القبض وهذا الضمان به وله ان جهة البيع انما
تلحق بحقيقته في محل يقبل الحقيقة وهما لا يقبلان حقيقة البيع فصار كالمكاتب وليس دخولهما في البيع في حق انفسهما
وانما ذلك ليثبت حكم البيع فيما يضم اليهما فصار كمال المشتري لا يدخل في حكم عقده بانفراده وانما يثبت حكم الدخول فيما ضم

اليه كذا هنا كذا في الهداية وظاهره ان لا ضمان ان هلك المكاتب في يد المشتري اتفاقا واليه يشير كلام العناية وفي المعراج
ان الرواية عنه كقولهما انما هي في المدبر واما ام الولد فغير مضمون عنده باتفاق الروايات وفي شرح الجامع الصغير
لقاضي خان ومشايخنا صححوا هذه الرواية وقدمنا في العتاق ان قيمة المدبر نصف قيمته لو كان قنا وبه يفتى وان قيمة ام الولد
ثلث قيمتها قنة فاذا احتيج الى تقويمها باعتبار المضموم اليها فالامر على ما ذكرنا وفي السراج الوهاج هنا ان قيمة المدبر ثلثا
قيمته قنا على الاصح وعليه الفتوى وما ذكرناه من الافتاء بالنصف منقول في الفتاوى الصغرى وصرح به في البناية وفتح
القدير هنا فيكون اعلم ان ام الولد تخالف المدبر في ثلاث عشر حكما لا تضمن بالغصب وبالاعتاق وبالبيع ولا تسعى لغريم
وتعتق من جميع المال واذا استولد ام ولد مشتركة لم يملك نصيب شريكه وقيمتها الثلث ولا ينفذ وعليها العدة بموت
السيد واعتاقه ويثبت نسب ولدها بلا دعوة ويصح تدبيرها ويصح استيلاد المدبرة ولا يملك الحربي بيع ام ولده ويملك
بيع مدبره ويصح استيلاد جارية ولده ولا يصح تدبيرها كذا في التلقيح قوله والسمك قبل الصيد اي لم يجز بيعه لكونه
باع ما لا يملك فيكون باطلا اطلقه فشمل ما اذا كان في حظيرة اذا كان لا يوجد الا بصيد لكونه غير مقدور التسليم
فيكون فاسدا او معناه اذا اخذه ثم القاه فيها ولو كان يوجد بغير حيلة جاز الا اذا اجتمعت فيها بانفسها ولم يسد عليها
المدخل لعدم الملك وروي للامام احمد مرفوعا لا تشتروا السمك في الماء فانه غرر والحاصل ان عدم جوازه قبل اخذه
لعدم ملكه له وان اخذه ثم القاه في حظيرة كبيرة فعدم جوازه لكونه غير مقدور التسليم فان سلمه بعد ذلك فكالروايتين
في بيع الآبق اذا سلمه وان كانت صغيرة جاز وله خيار الرؤية بعد التسليم ولا اعتبار برؤيته في الماء واذا دخل السمك حظيرته
باحتياله ملكه وكان بيعه على التفصيل وقيل لا مطلقا لعدم الاحراز والخلاف فيما اذا لم يهيئها له فان هيأها ملكه اجماعا
فان اجتمع بغير صنعه لم يملكه سواء امكنه اخذه من غير حيلة اولا وفي القاموس الحظيرة جرين التمر والمحيط بالشيء خشبا
او قصبا انتهى وفسرها في البناية بالحوض والبركة اطلقه فشمل ما اذا باعه في نهر او بحر او اجمة وقد صرح الامام ابو يوسف
في كتاب الخراج بمنعه اذا كان في الاجام وانه اذا كان يوجد باليد من غير ان يصاد فلا بأس ببيعه انتهى والاجمة الشجر الملتف
والجمع اجم مثل قصبة وقصب والاجام جمع الجمع كذا في المصباح وفي فتح القدير فرع من مسائل الهبة حفر حفيرة فوقع فيها
صيد فان كان اتخذها للصيد ملكه وليس لاحد اخذه وان لم يتخذها له فهو لمن اخذه نصب الشبكة للصيد فتعلق بها
صيد ملكه فان كان نصبها للجفاف لا يملكه وهو لمن يأخذه الا ان يأخذه فيجوز ومسئلة اذا هيأ حجره لوقوع
الصيد فيه ملك ما يقع فيه ولو وقع في حجره ولم يكن هيأه لذلك فلو اخذه انسان ياخذه ما لم يكن حجره عليه وكذا من هيأ
مكانا ليسرقن الى اجره وسيأتي في باب متفرقات البيوع ان شاء الله تعالى وقد سئلت حين تأليف كتاب البيوع من هذا الشرح
في سنة ثمان وستين وتسعمائة عن بحيرة بناحية كوم السمن الجارية في وقف الجاي اليوسفي يجوز اجارتها من الناظر لمن يصطاد
السمك منها ففتشت ما عندي من الكتب فلم ارها الا في كتاب الخراج لابي يوسف قال وحدثنا عبد الله بن علي عن اسحاق بن عبد الله
عن ابي الزناد قال كتبنا الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بحيرة يجتمع فيها السمك بارض العراق ان نؤاجرها فكتب ان افعلوا قال
وحدثنا ابو حنيفة عن حماد قال طلبت الى عبد الحميد بن عبد الرحمن فكتب الى عمر بن عبد العزيز يسأله عن بيع صيد الاجام
فكتب اليه عمر انه لا بأس به وسماه الحبس انتهى فعلى هذا لا يجوز بيع السمك في الاجام الا اذا كان في ارض بيت المال ويجوز في
ارض الوقف لكن بعد مدة رأيت في الايضاح عدم جواز اجارته قوله والطير في الهواء اي لا يجوز لانه غير مملوك
قبل الاخذ فيكون باطلا وكذا لو باعه بعدما ارسله من يده لانه غير مقدور التسليم فيكون فاسدا ولو سلم بعده لا
يعود الى الجواز عند مشايخ بلخ وعلى قول الكرخي يعود وكذا عن الطحاوي اطلقه فشمل ما اذا جعل الطير مبيعا او ثمنا وشمل
ما اذا كان من عادته انه يذهب ويجيء وهو الظاهر وفي فتاوى قاضي خان وان باع طيرا له يطير ان كان داجنا يعود الى بيته
ويقدر على اخذه بلا تكلف جاز بيعه والا فلا وقول صاحب الهداية والحمام اذا علم عددها وامكن تسليمها جاز بيعها لانها
مقدور التسليم يوافقه وصرح به في الذخيرة معزيا الى المنتقى وفي المعراج باع فرسا في حظيرة فقال للبائع سلمه اليك
ففتح المشتري فذهب الفرس ان امكنه اخذه بيده من غير عون كان تسليما والا فلا لانه لو مد يده لا يمكنه الاخذ انتهى
وفي القاموس الطير جمع طائر وقد يقع على الواحد والجمع طيور واطيار والطيران حركة ذي الجناح في الهواء
بجناحه انتهى والاكثر فيها التأنيث وقد تذكر كذا في المصباح والهواء ممدودا المسخر بين السماء والارض والجمع اهوية
والهواء ايضا الشيء الخالي والهوى مقصورا ميل النفس وانحرافها نحو الشيء ثم استعمل في ميل مذموم يقال اتبع هواه
وهو من اهل الاهواء كذا في المصباح قوله والحمل والنتاج اي لا يجوز بيعهما والحمل بسكون الميم بمعنى الجنين والنتاج

حبل الحبلة والبيع فيهما باطل لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الحمل وحبل الحبلة ولما فيه من الغرر وفي مصنف عبد الرزاق
نهى عن المضامين والملاقيح وحبل الحبلة والمضامين جمع مضمون ما في اصلاب الابل والملاقيح ملقوح ما في بطونها وقيل
بالعكس وحبل الحبلة ولد ولد الناقة وفي البناية الحبل بفتح البا الموحدة يطلق ويراد به المصدر ويراد به الاسم كما
يقال له الحمل ايضا واما دخول التانيث في الحبلة فانما هي للاشعار بالانوثة وقيل انها للمبالغة كما في سخرة ويحتمل ان يكون
جمع حابلة ففي المحكم امراة حابلة من نسوة حبلة **وروى** بعض الفقها حبله بكسر الميم ولم يثبت انتهى وفي مختصر النهاية بفتح
الحا والبا وقد تسكن تاج النتاج وهو نتاج الدواب والناس وفي السراج الوهاج لا يجوز بيع الحمل وحده دون الام ولا الام
دونه فلو باع الحمل وولدت قبل الافتراق وسلم لا يجوز وكذا لا تجوز هبته وان سلم الى الموهوب له مع الام ولا تجوز كتابته
ولو قبلت الام عنه ولا الكتابة عليه ولو تزوج عليه فالتسمية باطلة ويجب مهر المثل ولو صالح من قصاص عليه فالصلح
صحيح ويسقط القصاص والتسمية فاسدة ويكون للولي على القاتل الدية وان اعتق الحمل ان جاءت به بعد العتق لاقل من ستة
اشهر عتق وان كان لستة اشهر فصاعدا لا يجوز الوصية به اذا ولدته لاقل من ستة اشهر من وقت الوصية ولو خالعها على
ما في بطن جاريتها او ما في بطن بهيمتها جاز وللزوج الولد اذا جاءت به لاقل من ستة اشهر وان جاءت به لستة اشهر لا سبيل
له عليها ولكن ينظر ان قالت اخلعني على ما في بطن جاريتي من ولد رجع عليها بالمهر وان لم تقل من ولد فلا شي عليها ولو باع
شاة على انها حامل لم يجز لان الحمل مجهول وان اشترى جارية على انها حامل ان قصد به التبري من العيب جاز وان قال على
وجه الشرط لم يجز ومنهم من قال بعدم الجواز في الوجهين اذا شرط انها حامل بجارية او بغلام او بجدي او بعناق واما
اذا لم يفسر الحمل جاز انتهى **وقد كتبنا** في الفوايد الفقهية ما لا يجوز افراده بالحمل وما يجوز دون امه فليراجع **قوله**
واللبن في الضرع اي لا يجوز بيعه للغرر معناه انتفاخ ولانه يتنازع في كيفية الحلب وربما يزداد فيختلط المبيع بغيره وفي
المصباح الضرع لذات الظلف كالثدي للمراة والجمع ضروع مثل فلس وفلوس واللولؤ في الصدف للغرر وهو مجهول لا
يعلم وجوده ولا قدره ولا يمكن تسليمه الا بالضرر وهو كسر الصدف وعن ابي يوسف الجواز لان الصدف لا ينتفع به الا
بالكسر فلا يعد ضررا قيد به لانه لو باع ترابا الذهب والحبوب في غلافها جاز لكونها معلومة وتعلم بالبعض وفي السراج
الوهاج لو اشترى دجاجة فوجد في بطنها لولوة فهي للبايع ولو باع كرش شاة مذبوحة لم تسلخ جاز واخراجه على البايع
والمشتري بالخيار اذا راه واللولؤ الدر واحده بها كذا في القاموس والصدف محركة غشاء الدر الواحد بها والجمع اصداف
منه ايضا **قوله** والصوف على ظهر الغنم لانه من اوصاف الحيوان ولانه ينبت من اسفل فيختلط المبيع بغيره بخلاف
القوايم لانها تزيد من اعلى وبخلاف القصيل لانه يمكن قلعه والقطع في الصوف متعين فيقع التنازع في موضع القطع
وقد صح انه عليه السلام نهى عن بيع الصوف على ظهر الغنم وعن اللبن في الضرع وسمن في لبن وهو حجة على ابي يوسف في
تجويز بيع الصوف في رواية عنه كذا في الهداية **وصحح** الامام الفضلي عدم جواز بيع قوايم الخلاف لانه وان كان ينمو من اعلاه
فموضع القطع مجهول فهو كمن اشترى شجرة على ان يقطعها المشتري لا يجوز لجهالة موضع القطع وما ذكره من منع بيع الشجر
ليس متفقا عليه بل هي خلافية منهم من منعها اذ لا بد من القطع في حفر الارض ومنهم من اجازه للتعامل بخلاف القصيل
لانه يقلع فلا تنازع فجاز بيعه فانما في الارض **واشار المصنف** الى ان كل ما بيع في غلافه لا يجوز كاللبن في الضرع
واللحم في الشاة الحية او شحمها او اليتها او اكارعها او جلودها او دقيق في هذه الحنطة او سمن في هذا اللبن ونحوها
مما لا يمكن تسليمها الا بافساد الخلقة والجواب في قشرها مستثناه من ذلك لما اسلفناه وكذا بيع الذهب والفضة
في ترابهما بخلاف جنسهما كذا في فتح القدير وفي السراج الوهاج لو سلم الصوف واللبن بعد العقد لم يجز ايضا ولا ينقلب
صحيحا انتهى وفي البناية معزيا الى الصغرى وبيع الكراث وان كان ينمو من اسفله انتهى والخلاف وزان كتاب شجر الصفصاف
الواحدة خلافة ونصوا على تخفيف اللام وزاد الصغاني وتشديدها من لحن العوام قال الدينوري زعموا انه سمي خلافا لان
الماء جاء به سبيا فنبت مخالفا لاصله **وحكي** ان بعض الملوك مر بحايط فراى شجر الخلاف فقال لوزيره ما هذا الشجر
فكره ان يقول الوزير شجر الخلاف لنفور النفس عن لفظه فسماه باسم ضده فقال شجر الوفاق فاعطاه الملك لنباهته
ولا يكاد يوجد **قوله** والجذع في السقف وذراع من ثوب لانه لا يمكن تسليمه الا بضرر اطلقه وهو محمول على ثوب يضره
القطع كالعمامة والقميص اما ما لا يضره القطع كالكرباس فيجوز وقول الطحاوي في اجر من حايط او ذراع من كرباس
او ديباج لا يجوز ممنوع في الكرباس او محمول على كرباس يتعيب اما ما لا يتعيب فيه فيجوز كما يجوز بيع قفيز من صبرة واشار المصنف
الى عدم جواز بيع حلية من سيف او نصف زرع لم يدرك لانه لا يمكن تسليمه الا بقطع جميعه وكذا بيع فص خاتم مركب فيه

وكذا نصيبه من ثوب مشترك من غير شريكه وذراع من خشبة للضرر في تسليم ذلك ولا اعتبار بما التزمه من الضرر لانه انما
التزم العقد ولا ضرر فيه وورد عليه بيع الجباب التي لا يخرج الا بقطع الابواب على قول من اجاز والبعض فقد منعه **واجيب**
بان المتعيب الجدار دون الجباب وهكذا يفيدان المنظور اليه في المنع تعيب المبيع الكلام السابق يفيد انه تعيب غير المبيع ونحو
الطاهر كذا في فتح القدير فلو قطع البايع الذراع او قلع الجذع قبل فسخ المشتري عاد صحيحا لزوال المفسد وذكر في المجتبى
فيه او والا فقيل لم يجبر على القبول الا ان يقبل برضاه وقيل لم يجز الا بتجديد البيع وقيل ينعقد تعاطيا عند اخذه
وقيل ينعقد من الاصل بخلاف ما اذا باع النوى من التمر او البزر في البطيخ حيث لا يصح وان شقها واخرج المبيع لان في وجودهما
احتمالا اما الجذع فهو موجود وبخلاف الصوف فانه لا ينقلب صحيحا بالتسليم وقيد بذراع من ثوب لانه لو باع عشرة
دراهم من نقرة فضة جاز لانه لا ضرر في تسليمه كبيع نخل او شجر على ان يقطعه المشتري او زرع على ان يحصده كذا في المعراج
واطلقه ايضا فشمل ما اذا باع ذراعا وعين الجانب فلا يجوز ايضا كما في المعراج وفي المجتبى وفي جواز بيع اللبن قبل ان
يداس والارز الابيض قبل الدق والحنطة قبل الدرس وحب القطن في قطن بعينه ونوى تمر في تمر بعينه روايتان
انتهى **قوله** وضربة القانص اي لم يجز بيع ما يخرج من ضربة القانص وهو بالقاف والنون الصايد يقول بعتك
ما يخرج من القاء هذه الشبكة مرة بكذا وقيل بالغين والياء الغايص قال في تهذيب الازهري نهى عن ضربة الغايص
وهو الغواص يقول اغوص غوصة فما اخرجته من اللالي فهو لك بكذا وهو بيع باطل لعدم ملك البايع المبيع
قبل العقد فكان غررا ولجهالة ما يخرج كذا في فتح القدير وصحح في البناية رواية الغايص بالغين وذكر ان القانص من
قنص يقنص قنصا اذا اصطاد من باب ضرب يضرب ضربا يعني ان الغايص كما في الصحاح له استعمالان بمعنى النازل تحت
الماء وبمعنى الهاجم على الشيء وفي الصحاح ان القنص بالتحريك الصيد وبالتسكين مصدر قنصه صاده يذكر في القاموس
سويا فقنصه اصطاده لتقنصه ذكره في الصاد مع القاف وذكر مع الغين الغوص والمغاص والغياصة والغياص
الدخول تحت الماء والمغاص موضعه وعلى الساق وغاص على الامر علمه والغواص من يغوص في البحر على اللولو انتهى وفي
المصباح غاص من باب قال فهو غايص والجمع غاصة وغواص مبالغة مثل قايف وقافة **قوله** والمزابنة بالجر في الكل
عطفا على الميتة اي لم يجز بيع المزابنة لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع المزابنة والمحاقلة اما المزابنة فقال في الفايق
التمر في رؤوس النخل بالتمر لانها تؤدي الى النزاع والمرافعة من الزبن وهو الدفع المحاقلة من الحقل وهو الزراع من الارض
وهي الطيبة التربة الخالصة من شايب السبخ الصالحة للزرع ومنه حقل يحقل اذا زرع والمحاقلة مفاعلة من ذلك
وهي المزارعة بالثلث والربع وغيرهما وقيل هي اكترا الارض بالبر وقيل بيع الطعام من سنبله بالبر وقيل بيع الزرع قبل
ادراكه وفي رواية ورخص في العرايا قالوا العرية النخلة التي يعريها الرجل محتاجا فجعل له ثمرتها لانه اذا وهب ثمرها فكانه
جردها من الثمر وعراها منها ثم اشتق منها الاعراء انتهى واقتصر في الهداية في تفسير المحاقلة على القول السادس وفسر
الشافعي بيع المزابنة فيما دون خمسة اوسق واجاب اصحابنا بان العرية العطية لغة وتاويله ان يبيع المعرى له ما
على النخل من المعري بتمر مجدود وهو بيع مجازا لانه لا يملكه فيكون برا مبتدا كذا في الهداية واصحابنا جوزوا عن الظاهر
من ثلاثة اوجه الاول اطلاق البيع على الهبة الثاني قوله رخص يخالف ما قرره وجوابه انه رخصة في الوفا بالوعد
والعرية ان يفي بالموعود فاعطي غيره مع كونه ليس باخلاف للوعد رخصة الثالث التقييد بما دون خمسة اوسق
وعلى مذهبنا لا فايدة له **وجوابه** لان الواقعة في القليل فمن مشايخنا من ادعى ان الرخص في بيع العرايا منسوخ
بالنهي عن بيع العرايا والمبيح فقدم المحرم وهو مردود بان الرخصة متصلة بالنهي فلا يصح القول بنسخ الرخص للاتصال
وقد ثبت في البخاري انه نهى عن بيع المزابنة ثم رخص بعد ذلك في العرايا فبطل القول بالنسخ والله الموفق والخرص الحزر
وكذا لا يجوز بيع العنب بالزبيب ومعنى النهي انه مال الربا فلا يجوز بيعه بجنسه مع الجهل كما لو كانا موضوعين **ثم اعلم**
ان تعريفا المزابنة بانها بيع التمر بالتمر خلاف التحقيق والاولى ان يقال بيع الرطب بتمر الى اجره لان التمر بالمثلثة حمل الشجر رطبا
او غيره واذا لم يكن رطبا جاز لاختلاف الجنس ولو كان الرطب على الارض كالتمر لم يجز بيعه به متساويا عند العلماء الا ابا
حنيفة لما سياتي في باب الربا على الارض **قوله** والملامسة والقا الحجر ومثلهما المنابذة وهذه بيوع كانت في الجاهلية
فنهى عنها وهو ان يتراوض الرجلان على سلعة اي يتساوما فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البايع او وضع المشتري
عليها حصاة لزم البيع رضي البايع او لم يرض والاول بيع الملامسة والثاني المنابذة والثالث القا الحجر ولان فيه
تعليقا بالخطر ولا بد في هذه البيوع ان يسبق الكلام منهما على الثمن **قوله** وثوب من ثوبين لجهالة المبيع وتقدم في

خيار الشرط انه اذا جعل للمشتري خيار التعيين جاز فيما دون الثلاثة فكذا اطلقه منا وفي المعراج وكذا عبد من عبدين
لا يجوز ولا خلاف فيه لاحد حتى لو قبضهما وماتا معا يضمن نصف قيمة كل واحد لان احدهما مضمون بالقيمة لانه مقبوض
بحكم البيع الفاسد والاخر امانة وليس احدهما باولى من الاخر فشاعت الامانة والضمان ولهذا لو كان البيع صحيحا بان كان
فيه خيار المشتري يضمن نصف ثمن كل واحد والفاسد معتبر بالصحيح والقيمة هنا كالثمن ثم ولو ماتا مرتبين ضمن قيمة
الاول لانه تعين مضمونا لتعذر الرد فيه ولو جوزنا معا عتق احدهما لانه ملك احدهما بالقبض وان حرر احدهما الربح
اي لو قال البائع المشتري احدكما حر ولو قال لا ستاقا عتقا لان كل واحد عتق ملكه وملك غيره فيصح في ملكه والبائع
المشتري لان من نفذ فيه عتقه مضمون بالقيمة والقول في المضمون قول الضامن ولو قبض احدهما باذن البائع فهلك
عزم قيمته انتهى وقيد بالقيمي اذ بيع المبهم في المثلي جائز **قال في التلخيص** باب بيع المبهم لو اشترى احد عبدين او ثوبين
فسد لجهل تورث نزاعا بضد المثلي ولو قبضهما ملك احدهما والاخر امانة وفاقا بالعقد الجائز **قوله** والمراعي واجارتها
اي لا يجوز بيع الكلاء واجارته اما البيع فلانه ورد على ما لا يملكه لاشتراك الناس فيه بالحديث الناس شركاء في ثلاث
في الماء والنار والكلاء واما الاجارة فانها عقدت على استهلاك عين مباح ولو عقدت على استهلاك عين مملوك
تارة استاجر بقرة ليشرب لبنها لا يجوز فهذا اولى وفي المصباح والرعي بالكسر والمرعى بمعنى وهو ما ترعاه الدواب
والجمع المراعي انتهى قيد بالمرعى بمعنى الكلاء لان بيع رقبة الارض واجارتها جائزان ومعنى الشركة في النار الاصطلاء بها
وتجفيف الثياب يعني اذا اوقد رجل نارا فلكل ان يصطلي بها اما اذا اراد ان ياخذ الجمر فليس له ذلك الا باذن صاحبه
ومعناه في الماء الشرب وسقي الدواب والاستقاء من الابار والحياض والانهار المملوكة وفي الكلاء ان له احتشاشه
وان كان في ارض مملوكة غير ان لصاحب الارض ان يمنع من الدخول في ارضه واذا منع فلغيره ان يقول ان لي في ارضك حقا
فاما ان توصلني اليه او تحشه او تسقي وتدفعه لي وصار كثوب رجل وقع في دار رجل اما ان ياذن للمالك في دخوله
لياخذه واما ان يخرجه اليه اما اذا احرز الماء بالاستقاء في انية والكلاء بقطعه جاز حينئذ بيعه لانه بذلك ملكه
وظاهر ان هذا اذا نبت بنفسه فاما اذا كان سقى الارض واعدها للانبات فنبت ففي الذخيرة والمحيط والنوازل يجوز
بيعه لانه ملكه وهو مختار الصدر الشهيد وكذا ذكر في اختلاف ابي حنيفة فيحمل كلام المصنف على ما اذا لم يعدها للانبات
ومنعه لو حدق حول ارضه وهياها للانبات حتى نبت لقصد صار ملكا له والقدوري منع بيعه وان ساق الماء الى ارضه
ولحقته مونة لبقاء الشركة واما ينقطع بالحيازة وسوق الماء الى ارضه ليس بحيازة لكن الاكثر على الاول الا ان على هذا لقائل ان يقول
ينبغي ان حاز البئر يملك مياهها ويكون تكلفه الحفر والطي لتحصيل الماء يملك الماء كما يملك الكلاء بتكلفه سوق الماء الى الارض
ليثبت له منع المستقي وان لم يكن في ارض مملوكة له كذا في فتح القدير وسياتي ان شاء الله تعالى بقية الكلام عليه في كتاب
الشرب والحيلة في جواز اجارته ان يستاجر ارضا لايقاف الدواب فيها او لمنفعة اخرى بقدر ما يريد صاحبه من الثمن او الاجرة
فيحصل به غرضهما ويدخل في الكلاء انواع ما ترعاه المواشي رطبا كان او يابسا بخلاف الاشجار لان الكلاء ما لا ساق له والشجر له ساق
فلا يدخل فيه حتى يجوز بيعها اذا نبتت في ارضه لكونها ملكه والكماة كالعلاء **وفي القاموس** الكماة نبات والكماة للواحد والكمو
للجمع او هي تكون واحدة وجمعا انتهى **قوله** والنحل اي لم يجز بيعه وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجوز اذا
كان محرزا وهو معنى ما في الذخيرة اذا كان مجموعا لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يوكل كالبغل
والحمار ولهما انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج
اطلقه فشمل ما اذا بيعا للكورات وفيها عسل وهو قول الكرخي وذكر القدوري انه يباع تبعا للكورات اذا كان فيها عسل جاز
وانكره الكرخي وقال انما يدخل الشيء في البيع تبعا لغيره اذا كان من حقوقه كالشرب والطريق وهذا ليس من حقوقه كذا في
الفوائد الظهيرية **واجيب** عنه بان التبعية لا تنحصر في الحقوق كالمفاتيح فالعسل تابع للنحل في الوجود والنحل تابع له
في المقصود بالبيع والكوارة بضم الكاف وتشديد الواو وبعسل النحل اذا سوي من طين وفي التهذيب كوارة النحل مخففة
المعرب بالكسر من غير تشديد **وقيد الزمخشري** بفتح الكاف وفي المغربين بالضم كذا في فتح القدير وفي المصباح كوارة النحل
بالضم والتخفيف والتثقيل لغة عسلها في الشمع وقيل بيتها اذا كان فيه العسل وقيل هو الخلية وكسر الكاف مع التخفيف
لغة انتهى وسياتي ان الفتوى على قول محمد **قوله** ويباع دود القز وبيضه اما الدود فلا يجوز بيعه عند ابي حنيفة
لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا به واما بيضه فلا
يبيعه عند ابي حنيفة وعندهما يجوز لمكان الضرورة وقيل ابي يوسف مع ابي حنيفة كما في دوده انما اختار المؤلف قول

محمد في الدود والبيض لكونه المفتى به ولكن يرد عليه ان الفتوى على قول محمد ايضا في بيع النحل كما في الذخيرة والخلاصة فلم اختار
قوله في الدود دون النحل بلا مرجح ولعله لم يطلع على ان الفتوى على قوله فيهما وفي المصباح القز معرب **قال الليث** هو ما يعمل
منه الابريسم ولهذا قال بعضهم القز والابريسم مثل الحنطة والدقيق انتهى واما الخز فاسم دابة ثم اطلق على الثوب المتخذ من وبرها
والجمع خزان مثل صرد وصردان منه ايضا قيد بالنحل والدود لان ما سواهما من الهوام كالحيات والعقارب والوزغ والقنافذ
والضب لا يجوز بيعه اتفاقا ولا يجوز بيع شيء من البحر الا السمك كالضفدع والسرطان والسلحفاة وفرس البحر وغير ذلك
ولكن في الذخيرة اذا اشترى العلق الذي يقال له بالفارسية مرغل يجوز وبه اخذ الصدر الشهيد لحاجة الناس اليه لتمول
الناس له وفي المصباح العلق شيء اسود شبيه الدود يكون في الماء يعلق بافواه الابل عند الشرب انتهى وقيد بالبيع لانه لو كان
الدود وورق التوت من واحد والعمل من اخر على ان يكون القز بينهما نصفين او اقل او اكثر لا يجوز عند محمد وكذا لو كان العمل
منهما وهو بينهما نصفان وفي فتاوى الولوالجي امراة اعطت امراة بزر القز وهو بزر الفيلق بالنصف فقامت عليه حتى ادرك
فالفيلق لصاحبة البزر لانه حدث من بزرها ولها على صاحبة البزر قيمة الاوراق واجر مثلها ومثله اذا دفع بقرة الى
اخر يعلفها ليكون الحادث بينهما بالنصف فالحادث كله لصاحب البقرة وله على صاحب البقرة ثمن العلف واجر مثله وعلى هذا
اذا دفع الدجاج ليكون البيض بالنصف كذا في فتح القدير ومحلها كتاب الاجارات ولم يذكر المؤلف بيع الحمام وذكره في الهداية
فقال والحمام اذا علم عددها وامكن تسليمها جاز بيعها لانه مال مقدور التسليم وفي الذخيرة اذا باع برج حمام مع الحمام
فان باع ليلا جاز لان في الليل يكون الحمام بجملته داخل البرج ويمكن اخذه بغير احتيال فيكون بائعا ما يقدر على تسليمه وفي
النهار يكون بعضه خارج البيت فلا يمكن اخذه الا باحتيال فلا يجوز انتهى **قوله** والابق اي لم يجز بيع الابق لنهي النبي صلى
الله عليه وسلم عنه ولانه لا يقدر على تسليمه ولو باعه ثم عاد من الاباق لا يتم ذلك العقد لانه وقع باطلا لانعدام المحلية
كبيع الطير في الهواء وعن ابي حنيفة انه يتم العقد اذا لم يفسخ لان العقد انعقد لقيام المالية والمانع قد ارتفع وهو العجز عن التسليم
كما اذا ابق بعد البيع **وكذا يروى عن محمد** كذا في الهداية والاول ظاهر الرواية وبه كان يفتي ابو عبد الله البلخي كما في الذخيرة واول
تلك الرواية بان المراد بها انعقاد البيع بالتعاطي لان اطلقه فشمل ما اذا باعه لابنه الصغير فانه لا يجوز وكذا اليتيم في حجره
خلافا لما اذا وهبه له فانه يجوز والفرق ان شرط البيع القدرة على التسليم عقب البيع وهو منتف وما بقي له من اليد يصلح لقبض
الهبة لا لقبض البيع لانه قبض بازاء مال مقبوض من مال الابن وهذا قبض ليس بازائه فالخروج من مال الولد فيكفيه تلك اليد
له نظرا للصغير فانه لو عاد عاد الى ملك الصغير هكذا في فتح القدير والتبيين وفي فتاوى قاضي خان من الهبة خلافه
قال ولو وهب عبده لولده الصغير لا يجوز وان باعه جاز انتهى فقد عكس الحكم ما نقله الشارحون ولم ار احدا منهم نبه على
هذا واما صاحب الذخيرة فذكر في البيوع ان الاب لو باع العبد المرسل في حاجته لابنه الصغير جاز ولم يذكره في الابق وذكر
في كتاب الهبة لو وهب عبدا له ابقا لابنه الصغير فما دام مترددا في دار الاسلام يجوز الهبة ويصير الاب قابضا لابنه بنفس
الهبة ذكر المسئلة في الجامع وفي المنتقى عن ابي يوسف لو تصدق بعبد ابق له على ابنه الصغير لا يجوز **وروى** المعلى عنه انه
يجوز فحصل عن ابي يوسف في المسئلة روايتان انتهى ويشمل كلامه ايضا ما اذا باعه بعدما ابق من يد الغاصب مع انه جائز
منه لما في الذخيرة واذا ابق العبد المغصوب من يد الغاصب ثم ان المالك باع العبد من الغاصب وهو ابق بعد فالبيع جائز
والاصل ان الاباق انما يمنع جواز البيع اذا كان التسليم محتاجا اليه بان ابق من يد المالك ثم باعه المالك فاما اذا لم يكن
التسليم محتاجا اليه كما في مسئلتنا يجوز البيع انتهى وقيد بالابق لان المرسل في حاجة المولى يجوز بيعه ولو باعه وليس
بابق ثم ابق قبل القبض فان المشتري بالخيار في فسخ ذلك العقد ولا يكون للبائع ان يطالب المشتري بالثمن ما لم يحضر العبد
انتهى وجعل الراد على البائع كما في القنية وخرج ايضا بيع المغصوب فقد ذكر محمد في الاصل انه موقوف فان اقر به الغاصب
تم البيع ولزم وان جحده وكان للمغصوب منه بينة عادلة فكذلك الجواب وان لم يكن له بينة ولم يسلمه حتى هلك انتقض البيع
وبعض مشايخنا قالوا قول محمد في الكتاب وان لم يكن للمغصوب منه بينة ولم يسلمه حتى هلك انتقض البيع بظاهره غير صحيح
وينبغي ان لا ينتقض البيع لان المبيع وان فات فقد اخلف بدلا والمبيع اذا فات واخلف بدلا لا ينتقض البيع الا ان يختار
المشتري النقض فكان تاويل قول محمد انتقض البيع اذا اختار المشتري وبعضهم قالوا انه بظاهره صحيح وينتقض البيع من غير
اختيار المشتري الى اخر ما في الذخيرة وقيد ببيعه لان هبته جائزة كما قدمناه عن المعراج واما اعتاقه فجائز لكن ان اعتقه
عن كفارة عليه فانه لا يجوز حتى تعلم حياته كما في المعراج وصح جعله بدل خلع وقدمناه في بابه عند قوله ولو اختلفت
عند ابق لها على انها برية من ضمانه لم تبرا واما جعله بدل صلح الا ان بيعه ممن يزعم انه عنده فيجوز البيع لان المنهي عنه بيع

ابق مطلق ويجوز ان يكون ابقا في حقها وهذا غير ابق في حق المشتري ولانه اذا كان عند المشتري انتفى العجز عن التسليم وهو المانع ولم يذكر المصنف انه يكتفي بقبضه عن قبض البيع للتفصيل قالوا ان كان اشهد وقت اخذه انه اخذه ليرده على مالكه كان امانة في يده فلا ينوب عن قبض البيع فلو هلك قبل ان يصل الى سيده لم يضمنه البيع ويرجع بالثمن ولو كان لم يشهد صار قابضا لانه قبض غصب هكذا اقتصر الشارحون هنا وذكر في الذخيرة اذا اشترى ما هو امانة في يده من وديعة او عارية فانه لا يكون قابضا الا اذا ذهب المودع او المستعير الى العين وانتهى الى مكان يتمكن من قبضه الا ان يصير المشتري قابضا بالتخلية فاذا هلك بغير ذلك يهلك من مال المشتري فان فعل المشتري في فصل الوديعة والعارية ما يكون قبضا ثم اراد البائع ان يحبسها بالثمن لم يكن له ذلك لانه لما باعه منه مع علمه ان المبيع في يد المشتري وهو متمكن من القبض يصير راضيا بقبض المشتري دلالة انتهى وقيد ببيعه ممن يزعم انه عنده لانه لو باعه من رجل يزعم انه عند اخر فانه لا يصح ولكنه فاسد اذا قبضه المشتري ملكه بخلاف بيع الابق فانه باطل فكذا كتبنا في الفوائد الفقهية ان بيع الابق يكون باطلا وفاسدا وصحيحا **قوله** ولبن امراة بالجر اي لم يجز بيع لبن المراة لانه جزء الادمي وهو بجميع اجزائه مكرم مصون عن الابتذال بالبيع اطلقه فشمل لبن الحرة والامة وهو ظاهر الرواية وعن ابي يوسف يجوز بيع لبن الامة لجواز ايراد البيع على نفسها فكذا على جزئها قلنا الرق حل نفسها فاما اللبن فلا رق فيه لانه يختص بمحل يتحقق فيه القوة التي هي ضده وهي الحي ولا حياة في اللبن فلا يكون محلا للعتق ولا للرق وكذا البيع وشمل ما اذا كان في اناء او لا ولا اولى ان يقيده بمراده بما اذا كان في وعاء كما قيده في الهداية لان حكم اللبن في الضرع قد تقدم واشار المصنف الى ان لا يضمن متلفه لكونه ليس بمال والى انه لا يحل التداوي به في العين الرمداء وفيه قولان قيل بالمنع وقيل بالجواز اذا علم فيه الشفا هكذا نقله في فتح القدير هنا وقال في موضع اخر واهل الطب يثبتون نفعا للبن البنت للعين وهي من افراد مسئلة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في النهاية والخانية الجواز اذا علم ان فيه الشفا ولم يجد دواء غيره وسياتي ان شاء الله تعالى تمامه في الحظر والاباحة وقيد بلبن المراة لانه يجوز بيع لبن الانعام **قال الامام** الرباني محمد بن الحسن الشيباني جواز اجارة الظئر دليل على فساد بيع لبنها وجواز بيع لبن الانعام دليل على فساد اجارتها **قوله** وشعر الخنزير بيعه اهانة له لكونه نجس العين كاصله فالبيع هنا لو جاز لكان اكراما وفي الخمر والخنزير كذلك لو جاز لكان اعزازا وقد امرنا بالاهانة وفي لبن المراة لو جاز لكان اهانة لها وقد امرنا باعزاز الادمي فالفعل الواحد وهو البيع مما يجوز ان يكون اعزازا بالنسبة الى محل واهانة بالنسبة الى اخر مثلا اذا امر السلطان بعض الغلمان بالوقوف عند الفرس كان اعزازا له ولو امر القاضي بذلك كان اهانة له وحاصله ان جواز بيع المهان اعزاز له وجواز بيع المكرم اهانة له **قوله** وينتفع به اي يجوز الانتفاع بشعر الخنزير دفعا لما يتوهم من منع بيعه ولكنه مقيد بالخرز للضرورة فان ذلك العمل لا يتاتى بدونه ويوجد مباحا فلا حاجة الى القول بجواز بيعه وشرائه حتى لو لم يوجد لم يكره شراؤه للاساكفة للحاجة وكره بيعه لعدمها كما افتى به الفقيه ابو الليث وظاهر كلامهم منع الانتفاع به عند عدم الضرورة بان امكن الخرز بغيره وكذا قيل لا ضرورة الى الخرز به لامكانه بغيره وكان ابن سيرين لا يلبس خفا خرز بشعر الخنزير فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به **وكذا روي** عن ابي يوسف كراهة الانتفاع به الا ان يقال ان امكان الخرز بغيره وان وقع لفرد بسبب تحمله مشقة في خاصة نفسه لا يجوز ان يلزم العموم حرجا مثله وحيث كان جواز الانتفاع به للضرورة والاصل انما ثبت للضرورة يتقدر بقدرها **افتى** الامام ابو يوسف بنجاسته فينجس الماء القليل اذا وقع فيه وطهره محمد لان جواز الانتفاع به والصحيح قول ابي يوسف لما قدمنا وما ذكر في بعض المواضع من جواز صلاة الخرازين مع شعر الخنزير وان كان اكثر من قدر الدرهم فهو مخرج على قول محمد بطهارته اما على قول ابي يوسف فلا وهو الوجه لان الضرورة لم تدعهم الى ان يعلق بهم بحيث لا يقدرون على الامتناع عنه ويجتمع على ثيابهم هذا المقدار **قوله** وشعر الانسان والانتفاع به اي لم يجز بيعه والانتفاع به لان الادمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز ان يكون شيء من اجزائه مهانا مبتذلا **وقد قال** النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله الواصلة والمستوصلة وانما رخص فيما يتخذ من الوبر فيزيد في قرون النساء وذوائبهن كذا في الهداية وصرح في فتح القدير بان الادمي مكرم وان كان كافرا والواصلة هي التي توصل الشعر بشعر النساء والمستوصلة المعمول بها باذنها ورضاها ولعن في الحديث النامصة والمتنمصة والنامصة هي التي تنقش الحاجب لترقه والمتنمصة هي التي يفعل بها ذلك **قوله** وجلد الميتة قبل الدبغ اي لم يجز بيعه لانه غير منتفع به قال عليه السلام لا تنتفعوا من الميتة باهاب وهو اسم لغير المدبوغ فيكون نجس العين بخلاف الثوب والدهن المتنجس فانها عارضة قيدها قبل الدبغ لانه لو باعه بعده جاز لحل الانتفاع للطهارة وكذا قال وبعده يباع وينتفع به وقيد بالميتة لان جلد المذكاة يجوز بيعه قبل الدباغة

ولحوم السباع ونحوها وجلودها بعد الذكوة كجلود الميتة بعد الدبغ فيجوز بيعها والانتفاع بها ما عدا الاكل لطهارتها بالذكاة الا جلد الخنزير **قوله** كعظم الميتة وعصبها وصوفها وقرنها ووبرها اي يجوز بيعها والانتفاع بها لانها طاهرة لا يحلها الموت لعدم الحيوة وقد قررناه من قبل والفيل كالخنزير نجس العين عند محمد وعندهما بمنزلة السباع حتى يباع عظمه وينتفع به ويجوز بيع القرد على المختار **قوله** وعلو سقط اي يجوز بيع علو بعد انهدامه لان الباقي بعد سقوطه حق التعلي وهو ليس بمال لان المال ما يمكن احرازه والمال هو المحل للبيع بخلاف الشرب حيث يجوز بيعه تبعا للارض باتفاق الروايات ومفردا في رواية وهو اختيار مشايخ بلخ لانه حظ من الماء ولهذا يضمن بالاتلاف وله قسط من الثمن وسياتي تمامه في الشرب ان شاء الله تعالى قيد بسقوطه لان بيعه قبل سقوطه لا بيعه جائز كما في فتح القدير لان المبيع البناء فعلى هذا يجوز بيع سقف البيت قبل نقضه كما يجوز بيع البناء قبل هدمه لكن في عمدة الفتاوى لا يجوز بيع البناء الموقوف قبل هدمه ولا الاشجار الموقوفة المثمرة قبل قطعها بخلاف غير المثمرة انتهى واشار المصنف الى ان العلو لو سقط قبل القبض فان البيع يبطل كهلاك المبيع قبل القبض كما في فتح القدير والعلو خلاف السفل بضم العين وكسرها كذا في المصباح ولم يذكر المؤلف بيع الطريق والمسيل مجهول لانه لا يدري قدر ما يشغله من الماء وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان ووجه الفرق على احداهما بينه وبين حق المسيل ان حق المرور معلوم لتعلقه بمحل معلوم وهو الطريق واما المسيل على السطح فهو حق التعلي وعلى الارض مجهول لجهالة محله ووجه الفرق بين حق المرور وحق التعلي على احد الروايتين ان حق التعلي يتعلق بعين لا يبقى وهو البناء فاشبه المنافع اما حق المرور يتعلق بعين تبقى وهو الارض فاشبه الاعيان انتهى **قوله** وانه بين انه عبد وكذا عكسه اي لم يجز بيع امة ظهر انه عبد وعكسه وهو بيع عبد تبين انها جارية بخلاف ما اذا باع كبشا فاذا هو نعجة حيث ينعقد البيع ويتخير والفرق ينبني على الاصل الذي ذكرناه في النكاح لمحمد وهو ان الاشارة مع التسمية اذا اجتمعا ففي مختلفي الجنس يتعلق العقد بالمسمى ويبطل لانعدامه وفي متحدي الجنس يتعلق بالمشار اليه وينعقد لوجوده ويتخير لفوات الوصف كمن اشترى عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب وفي مسئلتنا الذكر من بني ادم جنسان للتفاوت في الاغراض وفي الحيوانات جنس واحد للتقارب فيها وهو المعتبر دون الاصل كالخل والدبس جنسان والوذاري والزندنيجي على ما قالوا جنسان مع اتحاد اصلهما كذا في الهداية والاصل المذكور لمحمد متفق عليه منا ويجري في سائر العقود من النكاح والاجارة والصلح عن دم العمد والخلع والعتق على مال والبيع في مسئلة الكتاب باطل لعدم المبيع وبه ظهر ان الذكر والانثى من بني ادم جنسان فقها وان اتحدا جنسا في المنطق لانه الذاتي المقول على كثيرين مختلفين بمميز داخل والجنس في الفقه المقول على كثيرين لا يتفاوت الغرض منهما فاحشا فالجنسان ما يتفاوت الغرض منهما فاحشا بلا نظر الى الذاتي والوذاري بفتح الواو وكسرها واعجام الذال ثم راء مهملة نسبة الى وذار قرية من قرى سمرقند والزندنيجي بزاي ثم نون ثم دال مهملة ثم يا ثم جيم نسبة الى زندنة بفتح الزاي والنون الاخيرة والجيم زيدت على خلاف القياس مع اتحاد اصلهما هكذا ذكر صاحب الهداية عن المشايخ قال في فتح القدير ومن المختلفي جنسا ما اذا باع فصا على انه ياقوت فاذا هو زجاج فالبيع باطل ولو باعه ليلا على انه ياقوت احمر فظهر اصفر صح ويخير كما اذا باع عبدا على انه خباز فاذا هو كاتب كذا ذكر المصنف وان كانت صناعة الكتابة اشرف عند الناس من الخبز كان المصنف في ثبوت الخيار كما اطلق في المحيط ثبوته وذهب اخرون منهم صدر الاسلام وظهير الدين الى انه انما يثبت اذا كان الموجود انقص وصحح الاول لفوات غرض المشتري وكان مستند المفصلين ما تقدم في من اشترى عبدا على انه كافر فاذا هو مسلم لا خيار له لانه خير مما عين وقد يفرق بان الغرض وهو استخدام العبد فيما يليق به لا يتفاوت بين مسلم من الزراعة وامورها او التجارة وامورها بخلاف تعيين الخبز والكتابة فانه يفيد ان حاجته التي لاجلها اشترى هي هذا الوصف انتهى وقد ظهر من كلامهم ان من اشترى فصوصا ثم اختلفا فقال المشتري شرطت لي ياقوتا وانكره البائع انه كان ما ظهر من خلاف جنس الياقوت تحالفا وفسخ العقد لان الاختلاف في جنس المبيع وان كان ما ظهر من جنسه وانما الغائب الوصف فان كان المبيع قائما عين المشتري وقت البيع فلا خيار له ولو اقر البائع بالشرط لما قدمناه عن قاضي خان في شرح اشتراط الخبز والكتابة قبيل باب خيار الرؤية والا فالقول للبائع لان الاختلاف في اشتراط وصف كالاختلاف في اشتراط الخبز وكذا صورها في فتح القدير بما اذا اشترط ليلا لاخراج ما اذا كان نهارا برا من عينه وقد صارت حادثة الفتوى واجبت بما ذكرنا والله الموفق للصواب **قوله** وشراء ما باع باقل قبل النقد اي لم يجز شراء البائع ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فهو مرفوع عطفا على بيع لا انه مجرور عطفا على المجرورات لانه لو كان كذلك لصار المعنى لم يجز بيع شراء وهو فاسد وانما منعنا جوازه استدلالا بقول عائشة رضي الله عنها للمراة

وقد باعت بستماية بعدما اشترت بثمانماية بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب ولان الثمن لم يدخل في ضمانه فاذا وصل اليه المبيع وقعت المقاصة بقي له فضل بلا
عوض بخلاف ما اذا باع بالعرض لان الفضل انما يظهر عند المجانسة اطلق في الشرا فشمل شراه من كل وجه والشرا من وجه
كشرا من لا يجوز شهادته له فانه لا يجوز ايضا كشرايه بنفسه خلافا لهما في غير العبد والمكاتب واطلق فيما باعه فشمل ما
باعه بنفسه او بوكيله وما باعه اصالة او وكالة كان شمل الشرا لنفسه ولغيره اذا كان هو البايع وشمل ايضا شرا الكل
او البعض كما في القنية وخرج شرا وارث البايع ووكيله عند الامام لان العقد وقع له لكونه اصيلا في الحقوق خلافا
لهما لكونه قايما مقامه ولكن لا تطيب الزيادة له عند الامام وان ملكها واما شرا البايع ممن اشترى من مشتريه فجايز وفاقا
وشرط في السراج الوهاج لجواز شرا وارث البايع ان يكون ممن تجوز شهادته للمورث في حياته والا لا يجوز وهو قيد حسن
اغفله كثير وان كان معلوما من بيان حكم شرا من لا يجوز شهادته له واراد المولف رحمه الله الشرا من مشتريه حقيقة او حكما
كالشرا من وارث مشتريه والفرق بين الوارثين ان وارث البايع انما لم يقم مقامه لان هذا مما لا يورث وهو انما يقوم مقامه
فيما يورث بخلاف وارث المشتري فانه قام مقامه في ملك العين وهذا من احكامها وقيد بما باع لان المبيع لو انتقص خرج
ان يكون شرا ما باع فيه النقصان من الثمن في مقابلة ما نقص من العين النقصان من الثمن سوا كان بقدره ما نقص او باكثر منه
وعلى هذا تفرع ما لو ولدت الجارية عند المشتري ثم اشتراها البايع باقل ان كانت الولادة نقصتها جاز كما لو دخلها عيب
عند المشتري ثم اشتراها منه باقل وان لم تنقصها لا يجوز لانه يحصل به ربح لم يدخل في ضمانه كذا في فتح القدير ولا بد
ان يكون النقصان فيها من حيث الذات لان العين لو نقصت قيمتها بتغير الاسعار لم يجز الشرا باقل لان تغير السعر غير معتبر
في حق الاحكام لانه يعده في الاحكام والرغبات لا فوات جز كما في حق الغاصب وغيره فعاد اليه كما خرج عن ملكه فظهر
الربح وقيد باقل احترازا عن المثلي او الاكثر فانه جايز ولا بد من اتحاد جنس الثمنين لانه حينيذ يظهر النقصان فان اختلف
الجنس جاز مطلقا والدراهم والدنانير هنا جنس واحد احتياطا وقدمنا انهما جنسان الا في ثمانية في اول البيوع فاذا
كان النقد الثاني اقل من قيمة الاول لم يجز واطلق في الاقلية فشمل الاقل قدرا او الاقل وصفا فلو باع بالف نسية الى سنة
ثم اشتراه بالف نسية الى سنتين فسد عندنا وقيد بقوله قبل النقد اذ بعده لا فساد وفي القنية لو قبض نصف الثمن ثم
اشترى النصف باقل من نصف الثمن لم يجز وكذا لو احال البايع على المشتري انتهى وفي السراج الوهاج لا يجوز ان يشتريه باقل من
الثمن وان بقي من ثمنه درهم ولا بد من نقد جميع الثمن ولو خرج المبيع عن ملك المشتري ثم عاد اليه فان عاد اليه بحكم ملك جديد
كالاقالة قبل القبض او بعده او بالشرا او الهبة او بالميراث فشرا البايع منه باقل جايز وان عاد اليه بما هو فسخ بخيار
رؤية او شرط قبل القبض او بعده فالشرا منه باقل لا يجوز كذا في السراج الوهاج وذكر الشارح هنا فرعين فقال وصح فيما
ضم اليه اي صح البيع في المضموم الى شرا ما باعه باقل قبل النقد كان اشترى جارية بخمسماية ثم باعها واخرى معها من البايع
قبل ان ينقده الثمن بخمسماية فالبيع جايز في التي لم يشترها من البايع ويفسد في الاخرى لانه لا بد ان يجعل بعض الثمن في مقابلة
التي لم يشترها منه فيكون مشتريا للاخرى باقل مما باع وهو فاسد عندنا ولم يوجد هذا المعنى في صاحبها ولا يشيع الفساد
لكونه ضعيفا للاجتهاد فيه او لانه باعتبار شبهة الربا او لانه طاري لانه يظهر بانقسام الثمن او المقاصة فلا يسري
الى غيرها واورد على التعليل الاول ما لو اسلم قوهيا في قوهي ومروي فانه باطل في الكل عنده وعندهما يصح في المروي كما
لو اسلم في حنطة من شعير وزيت عنده يبطل في الكل وعندهما يصح في حصة الزيت مع ان فساد العقد بسبب الجنسية
مجتهد فيه فان اسلام هروي في هروي جايز عند الشافعي ولا مخلص منه الا بان يعلل بتعدي الفساد بالاجماع عليه الى تعليل
بانه يجعل الشرط الفاسد في احدهما وهو قبول العقد في الهروي شرط لقبوله في المروي فيفسد في المروي فيفسد بالشرط
الفاسد وفي الهروي باتحاد الجنس كذا اعترف به شمس الايمة بعد ان علل به هو في شرح الجامع واشار المصنف الى ان البايع لو
اشتراه مع رجل اخر فانه يجوز من الاجنبي في نصفه **قوله** وزيت على ان يزنه بظرفه ويطرح عنه مكان كل ظرف خمسين
رطلا وصح لو شرط ان يطرح عنه بوزن الظرف اي لم يجز بيع شي بهذا الشرط وصح البيع بالشرط الثاني لان الشرط الاول
لا يقتضيه العقد والثاني يقتضيه **قوله** وان اختلفا في الزق فالقول للمشتري يعني لو رد المشتري الزق وهو عشرة
ارطال فقال البايع الزق غيره وهو خمسة ارطال فالقول قول المشتري مع يمينه لانه ان اعتبر اختلافا في الثمن فهو في الحقيقة
اختلاف في الثمن فيكون القول للمشتري لانه ينكر الزيادة واذا برهن البايع قبلت بينته واورد على ما في الكتاب مسئلتان
احداهما ما اذا باع عبدين وقبضهما المشتري احدهما عنده وجا بالاخر يرده بعيب واختلفا في قيمة الميت فالقول للبايع

والثانية ان الاختلاف في الثمن يوجب التحالف وهنا جعل القول للمشتري على تقدير اختلافهما في الثمن واجيب عن الاول بانها
مع هذه طرد فان كون القول للمشتري لانكاره الزيادة وهنا انما كان للبايع لانكاره الزيادة وعن الثانية بان التحالف على
خلاف القياس فيما عند وجود الاختلاف في الثمن قصدا وهنا الاختلاف فيه تبع لاختلافهما في الزق المقبوض اهو هذا
اولا فلا يوجب التحالف كذا في فتح القدير والزق بالكسر الظرف وبعضهم يقول ظرف زيت او قير والجمع ازقاق وزقاق
مثل كتاب وزعفان كذا في المصباح **قوله** ولو امر ذميا بشرا خمر او بيعها صح اي التوكيل وبيع الوكيل المحرم غيره ببيع صيده
لهما ان الموكل لا يليه فلا يوليه غيره ولان ما يثبت للوكيل ينتقل الى الموكل فصار كانه باشره بنفسه فلا يجوز ولابي حنيفة
ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم ان كان خمرا
خللها ويدفع ثمنها الى الوكيل وان كان خنزيرا سيبه ولم يذكر المصنف حكم ثمن ما باعه له قال الشارح يتصدق بثمن الخمر ان
باعها الوكيل له لتمكن الخبث فيه وقولهما انه لا يليه معوض بمسايل الوكيل بشرا معين ان يوكل بشرايه له وان لم يليه لنفسه
ومنها اذا مات ذمي وله خمر فللقاضي ان يامر ذميا ببيعها مع انه لا يليه بنفسه ومنها الوصي المسلم لذمي يوكل ذميا ببيع خمر
مع انه لا يليه وقد كتبنا في الفوايد غير هذه في فتح القدير ينبغي ان يقال اذا كان حكم هذه الوكالة في البيع انه يتصدق بالثمن
وفي الشرا ان يسيب الخنزير ويريق الخمر او يخللها يعني تصرفا غير معقب لفايدته وكل ما هو كذلك ليس بمشروع وقد يبيعها المسلم لا
يعرف ثمنها الى الفقرا من زكوة ماله وصح انتهى روي عن ابي حنيفة ان هذه الوكالة تكره اشد ما يكون من الكراهة وهي ليس الا
كراهة التحريم فاي فايدة في الصحة انتهى وفي القنية من الزكوة مسلم له خمر وكل ذميا **قوله** وامة على ان يعتق المشتري او يدبر
او يكاتب او يستولد او لا الا حملها او يستخدم البايع شهرا او دارا على ان يسكن او يقرض المشتري درهما او يهدي له او يسلم
الى كذا او ثوب على ان يقطعه او يخيطه قميصا اي لم يجز بيع امة بشرط منها وهو فاسد لانه بيع وشرط وقد نهى النبي صلى الله
عليه وسلم عن بيع وشرط كما رواه عمرو بن شعيب وخصصه الشافعي بما عدا العتق وجوز البيع بشرط العتق وهو رواية
عن ابي حنيفة كما ذكره الاقطع عملا بحديث بريرة فان عايشة رضي الله عنها اشترتها بشرط العتق واجازه عليه السلام
وابطل الشرط فقال اخدميها واشترطي لهم الولا انما الولا لمن اعتق ولم يخصه به اصحابنا على اصلهم ان العام يعارض الخاص
ويطلب معه اسباب الترجيح والمرجح هنا العام وهو النهي عن بيع وشرط لكونه مانعا وحديث بريرة مبيح فيحمل على ما قبل النهي
واما حديث جابر في مسلم من انه باع جملة للنبي صلى الله عليه وسلم وشرط له ظهره الى المدينة فعلى مذهب الشافعي لم يقع
الشرط في صلب العقد فلم يفسد وعلى اصلنا قدم العام الحاظر على المبيح الخاص كما قدمناه واشار المصنف بالعتق وما
عطف عليه الى كل شرط لا يقتضيه ولا يلايمه وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
ولم يجر العرف به ولم يرد الشرع بجوازه فلا بد في كون الشرط مفسدا للبيع من هذه الشرايط الخمسة فان كان الشرط يقتضيه
العقد فانه لا يفسد كشرط ان يحبس المبيع الى قبض الثمن ونحوه فان كان لا يقتضيه لكن ثبت تصحيحه شرعا بالامر له كشرط الاجل
في الثمن وفي المبيع السلم وشرط الخيار لا يفسده وان كان متعارفا كثيرا يفعل على ان يحذوها البايع او يشركها فهو جايز وان
كان ملايما للبيع لا يفسده كالبيع بشرط كفيل بالثمن اذا كان حاضرا وقبلها او غايبا فحضر وقبل قبل التفرق وكشرط رهن معلوم
بالاشارة او التسمية فان حاصلهما التوثق للثمن قيدنا بحضرة الكفيل لانه لو كان غايبا فحضر وقبل قبل التفرق او كان حاضرا
فلم يقبل لم يجز وقيدنا بكون الرهن مسمى ولا مشارا اليه لم يجز الا اذا تراضيا على تعيينه في المجلس ودفعه اليه قبل ان يتفرقا
او يعجل الثمن ويبطل الرهن واذا كان مسمى فامتنع عن تسليمه لم يجبر ولكن يومر بدفع الثمن فان لم يدفعهما خير البايع في الفسخ وشرط
الحوالة كالكفالة ومعنى كون الشرط يقتضيه ان يجب بالعقد من غير شرط ومعنى كونه ملايما ان يوكد موجب العقد كذا في الذخيرة
وفي السراج الوهاج ان يكون راجعا الى صفة الثمن او المبيع كاشتراط الخبز والطبخ والكتابة وفيها يقال للمشتري في مسئلة الرهن
ادفعه او عجل الثمن وفي القدوري يقال للمشتري اما ان تدفع الرهن او قيمته او يفسخ العقد لان يد الاستيفا للبايع انما ثبت
على المعنى وهو القيمة ولا شك ان الرهن لو هلك فان المشتري يدفع قيمته او يعجل الثمن ولو اشترى عبدا على ان يعطي البايع
المشتري كفيلا بما ادركه من درك فان كان الكفيل مجهولا فسد البيع وان كان غايبا فحضر قبل التفرق وقبل جاز انتهى ولم
يذكر الرهن على الدرك لانه غير جايز وتفسير المنفعة لاحد العاقدين اشتراط ان يهبه المشتري شيا او يقرضه او
يسكن الدار شهرا او بخدمة العبد شهرا ولو شرط ان خراجها على البايع فسد وان شرط الزايد على خراجها على البايع فسد
وان شرط الزايد على خراجها عليه جاز لانه شرط ان لا يجب عليه تحمل الظلم شرط ان خراجها كذا فبان زايدا او انقص فسد
البيع لانه لو باع بشرط ان يجب على المشتري خراج ارض اخرى هذا اذا علم فان لم يعلم جاز وتخير المشتري ولو اشترى خراجية

الاصل بلاخراج او غير الخراجية مع الخراج فان كان للبايع خراجية وضع خراجها على هذه فسد وان لم يكن في الاصل
خراجية فوضع عليها جاز وتمامه في البزازية ومما فيه نفع للمشتري اشتراط خياطة الثوب على البايع او طحن الحنطة او
قطع الثمرة وتفسير منفعة المعقود عليه اذا كان من اهل الاستحقاق اشتراط ان لا يبيع العبد او يهبه او لا يخرجه من
ملكه بوجه من الوجوه فان المملوك يريد ان لا تتداوله الايدي وكذا بشرط ان لا يخرجه من ملكه وفي الخلاصة اشترى عبدا على
ان يبيعه جاز وعلى ان يبيعه من فلان لا يجوز لانه طالبا وفي البزازية اشترى عبدا على ان يطعمه لا يفسد وعلى ان يطعمه
خبيصا فسد وقيدنا بكونه من اهل الاستحقاق اي من اهل ان يستحق حقا على الغير وهو الآدمي لانه لو كان حيوانا غير
ادمي او ثوبا فالبيع بهذا الشرط جائز وخرج ايضا ما اذا شرط منفعة لاجنبي كان يقرض البايع اجنبيا فالبيع صحيح كما في
الذخيرة معزيا الى الصدر الشهيد **قال** وذكر القدوري انه يفسد **وصورته** ان يقول المشتري للبايع اشتريت منك
هذا على ان تقرضني او تقرض فلانا وفي المنتقى قال محمد كل شيء يشترطه المشتري على البايع يفسد به البيع فاذا شرطه على اجنبي
فهو باطل كما اذا اشترى دابة على ان يهبه فلان الاجنبي كذا فهو باطل كما اذا شرط على البايع ان يهبه وكل شيء يشترطه على البايع
لا يفسد به البيع فاذا شرطه على اجنبي فهو جائز وهو بالخيار ومن ذلك ما اذا اشترى شيئا على ان يحطه فلان الاجنبي كذا فانه
جاز البيع وهو بالخيار ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء ترك **وروى** ابن سماعة عن ابي حنيفة اذا اشترى من اخر شيئا على ان يهب
البايع لابن المشتري او لاجنبي من الثمن كذا فسد البيع وخرج ايضا شرط فيه مضرة لاحدهما كما لو باع ثوبا بشرط ان يخرقه ولا
يهبه جاز البيع وهو قول ابي حنيفة ومحمد وفي قول ابي يوسف فاسد وهو رواية واختلف المشايخ فيما اذا باع على ان يعطي
ثمنه من مال فلان ومن منفعة البايع المفسدة للبيع ما اذا شرط ان يدفع المشتري الثمن الى غريم البايع لسقوط مونة القضا
عنه ولان الناس يتفاوتون في الاستيفا فمنهم من يسامح ومنهم من يماكس ومنها ايضا ما لو باع بالف وشرط ان يضمن المشتري
عنه الف لغريمه ومن منفعة المشتري ما اذا باع بستانا بشرط ان يبني البايع حوايطه كذا في الذخيرة وفي فتح القدير لو باع
ساحة على ان يبني بها مسجدا او طعاما على ان يتصدق به فهو فاسد انتهى وخرج ايضا ما لا مضرة فيه ولا منفعة كما لو اشترى
طعاما بشرط اكله او ثوبا بشرط لبسه فانه يجوز وخرج عن الاقتضا ما في المجتبى اشتراه على ان يدفعه اليه قبل دفع الثمن او
يدفع الثمن في بلد اخر فسد البيع وفي شرح المجمع معزيا الى النوازل لو قال بعت منك هذا على ان احط من ثمنه كذا جاز
وعلى ان اهب منك كذا لم يجز البيع لان الحط ملحق بما قبل العقد ويكون البيع بما وراء المحطوط انتهى وقيد بعلى لان الشرط
لو كان بان قال البيع يفسد في جميع الوجوه الا في مسئلة ما اذا قال ان رضي ابي او فلان في ثلاثة ايام صح والظاهر من كلامهم
انه شرط كذا منزل على لان كما سيأتي فيما يصح تعليقه وما لا يصح والتفصيل السابق انما هو اذا علق بكلمة على وقيد بكون
الشرط مقارنا للعقد لان الشرط الفاسد لو الحق بعد العقد يلتحق قيل عند ابي حنيفة وقيل لا وهو الصحيح كما في جامع الفصولين
في الفصل التاسع والثلاثين ولكن في الاصل اذا الحقا بالبيع شرطا فاسدا يلتحق عند ابي حنيفة وان كان الالحاق بعد
الافتراق عن المجلس **وصورته** لو باع فضة بفضة وتقابضا وتفرقا ثم زاد احدهما صاحبه شيئا او حط عنه وقبله
الاخر فالبيع فاسد عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف البيع صحيح وتبطل الزيادة والحط وقال محمد الزيادة باطلة والحط
جايز ولو كان الشرط في العقد فاطلاقه ان كان المفسد في صلب العقد يلتحق في المجلس ولا يصح فيما وراء المجلس انتهى وقيد
بعلى دون الواو لانه لو ذكر الواو بان قال بعتك هذا بكذا فالبيع جايز ولا يكون شرطا وهو نظير ما لو كان لرجل ارض بيضا
فقال دفعت اليك النخيل معاملة على ان تزرع كان شرط المزارعة في المعاملة ولو قال وعلى ان تزرع لم تفسد
المزارعة ويعرف من هاتين المسئلتين كثير من ظاهر المسايل كذا في الذخيرة وتبعه في البزازية وقيد باخراج ما ذكر مخرج الشرط
لانه لو اخرجه مخرج الوعد لم يفسد كما اذا باع بستانا على ان يعمر حوايطه واخرجه مخرج الوعد ولكن لم يتبين البايع لم يجبر
ويخير المشتري في الرد كذا في الذخيرة لكن لم يتبين بماذا يكون اخراجه مخرج الوعد وهذا احد الاجوبة عن حديث بريرة فان
البيع لم يكن بشرط العتق وانما كان بوعد عتقها وبين الامام اسحق الولوالجي صورة اخراجه مخرج الوعد قال اشتر حتى ابني
الحوايط وخرج عن الملايم للعقد ما لو اشترى امة بشرط ان يطاها المشتري او لا يطاها فالبيع فاسد لان الملايم للعقد
الاطلاق وعند ابي يوسف يجوز في الاول لانه ملايم وعند محمد يجوز فيهما في الاول لما قاله ابو يوسف وفي الثاني ان لم
يرجع نفعه الى احد فهو شرط لا طالب له ولم يفصل المولف بين شرط وشرط في الفساد وهو كذلك الا البيع
بشرط العتق فان المشتري اذا اعتقه صح البيع ووجب الثمن عليه عند ابي حنيفة وقالا يبقى فاسدا فيجب القيمة لان البيع
وقع فاسدا فلا ينقلب جايزا كما اذا اتلفه بوجه اخر ولابي حنيفة ان شرط العتق من حيث ذاته لا يلايم العقد على

ما ذكرناه ولكن من حيث حكمه يلايمه لانه منهي للملك والشي بانتهايه يتقرر ولهذا لا يمنع العتق الرجوع بنقصان العيب فاذا
تلف بوجه اخر لا يتحقق الملايمة فيتقرر الفساد واذا وجد العتق تحققت الملايمة فيرجح جانب الجواز فكان الحال موقوفا
بخلاف ما اذا دبره او استولدها فانهما لا ينهيان الملك لجواز قضا قاض ببيعهما واجمعوا ان المشتري لو اتلفه او باعه
او وهبه تلزمه قيمته كذا في السراج الوهاج ومن الشروط المفسدة ما في القنية اشترى بطيخة على انها حلوة او شاة
تحلب كذا او زبيبا او سمسما على ان فيه كذا منا او شاة او ثورا على ان فيه كذا منا من اللحم فسد البيع في الكل لتعذر معرفته قبل العمل
وعجز البايع عن الوفا به انتهى ولو اشتراه على ان يرد من الثمن من يبيعه فهو فاسد لانه شرط وانما ذكر استثنا الحمل مع الشروط
لانه لما كان غير صحيح صار شرطا فاسدا والاصل فيه ان ما لا يصح افراده بالعقد لا يصح استثناوه من العقد والحمل من هذا
القبيل وهذا لانه بمنزلة اطراف الحيوان لاتصاله خلقة وبيع الاصل يتناوله فالاستثنا يكون على خلاف الموجب
فلم يصح فيصير شرطا فاسدا والبيع يبطل به والكتابة والاجارة والرهن بمنزلة البيع لانها تبطل بالشروط الفاسدة
غير ان المفسد في الكتابة ما يمكن في صلب العقد منها والهبة والصدقة والنكاح والخلع والصلح عن دم العمد لا تبطل
باستثنا الحمل بل يبطل الاستثنا لان هذه العقود لا تبطل بالشروط الفاسدة وكذا الوصية لا تبطل به لكن يصح الاستثنا
حتى يكون الحمل ميراثا والجارية وصية لان الوصية اخت الميراث والميراث يجري فيما في البطن بخلاف ما اذا استثنى خدمتها
لان الميراث لا يجري فيما في البطن بخلاف ما اذا استثنى لان الميراث لا يجري فيها كذا في الهداية والعلة كالحكمة واورد مسئلة
الخدمة على الاصل السابق واجيب بانه اما مطرد غير منعكس والايراد على العكس واما بان الكلام في العقد والوصية
ليست بعقد فلا ترد كذا في النهاية ولا يخفى انها عقد مشتمل على الايجاب والقبول والاول اوجه وتفرع على القاعدة انه
يصح استثنا قفيز من الصبرة لجواز افراده ولا يصح استثنا شاة من قطيع لعدم جواز افرادها من قطيع اذا لم تكن معينة
واما اذا عينها بالاشارة فالاستثنا صحيح وكذا الحال في كل عددي متفاوت وصح استثنا ارطال معلومة من بيع ثمر لجواز
ايراده على الارطال ابتدا وهو المعتمد ومن مسائل الاستثنا باع صبرة بماية الا عشرها فله تسعة اعشارها بجميع الثمن
ولو قال على ان عشرها لي فله تسعة اعشارها بتسعة اعشار الثمن خلافا لما روي عن محمد انه بالجميع وعن ابي يوسف
لو قال ابيعك هذه المائة شاة بماية على ان هذه لي فسد ولو قال الا هذه كان ما بقي بماية ولو قال ولي نصفها كان النصف
بخمسين ولو قال بعتك هذا العبد بالف الا نصفه بخمسماية عن محمد جاز في كله بالف الا نصفه بخمسماية لان محمدا اجاز في
كله بالف وخمسماية لان المعنى باع نصفه بالف لانه الباقي بعد الاستثنا فالنصف المستثنى عين بيعه بخمسماية ولو قال
على ان لي نصفه بثلاثماية او ماية دينار فسد لادخال صفقة في صفقة ولو قال بعتك الدار الخارجة على ان تجعل لي
طريقا الى داري هذه الداخلة فسد البيع ولو قال الا طريقا الى داري الداخلة جاز وطريقه عرض باب الدار الخارجة
ولو باع بيتا على ان لا طريق للمشتري في الدار وعلى ان بابه في الدهليز يجوز ولو زعم ان له طريقا فظهر ان لا طريق له يرده
ولو باع بالف دينار الا درهما والا ثوبا او الا كرحنطة او هذه الشاة الا واحدة لا يجوز ولو كانت بعينها جاز ولو باع
دارا على ان لا بنا فيها فاذا فيها بنا فالبيع فاسد لانه يحتاج الى نقض البنا ولو باعها على ان بناها من اجر فاذا هو لبن فسد
بنا على انهما جنسان كما لو باعه ثوبا على انه هروي فظهر بلخيا ولو باع الارض على ان فيها بنا فاذا البنا فيها او اشتراها بشجرها
فليس فيها شجر جاز وله الخيار وكذا لو باع بعلوها وسفلها فظهر ان لا علو لها ومثله لو اشترى باجذاعها كذا في فتح القدير
قوله وصح بيع نعل على ان يحذوه ويشركه والقياس فساده لما فيه من النفع للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه
وما ذكره جواب الاستحسان للتعامل وفي الخروج عن العادة فيبقى على اصل القياس ومثل السفات لتشريك النعل كما في
فتح القدير وفي البزازية اشترى ثوبا او خفا على ان يرقعه البايع ويخرزه ويسلمه صح للعرف ومعنى يحذوه يقطعه
قوله لا البيع الى النيروز والمهرجان وصوم النصارى وفطر اليهود اذا لم يعرف المتعاقدان ذلك اي لا يجوز البيع وهو
فاسد لجهالة الاجل وهي مفضية الى المنازعة في البيع لابتنايها على المماكسة الا اذا كانا يعرفانه لكونه معلوما عندهما
او كان التاجيل الى فطر النصارى بعد ما شرعوا في صومهم لان صومهم بالايام معلوم فلا جهالة فيه والنيروز
اول يوم من الصيف وهو اول يوم تحل فيه الشمس الحمل والمهرجان اول يوم من الشتا وهو اول يوم تحل فيه الشمس الميزان
كذا في السراج الوهاج ثم قال وانما خص الصوم بالنصارى والفطر باليهود لان صوم النصارى غير معلوم وفطرهم
معلوم واليهود بعكسه مع انه اذا باع الى صوم اليهود فالحكم كذلك لا يتفاوت فيكون المعنى الى صوم النصارى
وفطرهم والى فطر اليهود وصومهم فاكتفى بذكر احدهما انتهى **قوله** والى قدوم الحاج والحصاد والدياس والقطاف

اي لا يجوز البيع الى هذه الاجال لانها تتقدم وتتأخر والحصاد بفتح الحاء وكسرها ومثله القطاف وهو للعنب والدياس
وهو دوس الحب بالقدم لتكسر واصله الدواس بالواو ولانه من الدوس فقلبنا الواو ياء للكسرة قبلها ولم يذكر الجداد وذكره
في الهداية واختلف في معناه فقيل جز الصوف من ظهر الغنم وقيل جداد النخل قال الحلواني وفي نسخ الهداية وفتح
القدير بالزاي المكررة اخا الراء وذكر الزيلعي انه بالذال المعجمة عام في قطع الثمار وبالمهملة خاص بالنخل انتهى فعلى هذا
لم يكن بالراي وذكره في المصباح في فصل الدال المعجمة وفصل الزاي وان كلا منهما بمعنى قطع وهما من باب قتل قيد بالبيع
هذه الاجال لانه لو باع مطلقا عنها ثم اجل الثمن اليها لم يفسد لكونه تأجيلا للدين فالمفسد ما كان في صلب العقد كذا
في الهداية وفي فتاوى قاضيخان بيعا بيعا جائزا ثم اخر الثمن الى الحصاد وقال محمد بن الفضيل يفسد البيع وعن محمد لا يفسد
ويصح التأجيل بعد البيع تبرع فيقبل التأجيل الى مجهول لا يفسد وصح التأجيل بعد البيع تبرع فيقبل التأجيل الى مجهول
كالكفالة اليها وقدمنا انه لو باع بثمن مؤجل ولم يعينه ففيه خلاف وفي القنية باع بالف نصفه نقد ونصفه الى رجوعه
من دمشق فهو فاسد والفتوى على انصرافه الى شهر وبينا مسائل التأجيل عند قوله وصح بثمن حال ومؤجل قوله ولو كفل
الى هذه الاوقات جاز لان الجهالة اليسيرة متحملة في الكفالة وهذه الجهالة يسيرة مستدركة لاختلاف الصحابة فيها ولانه
معلوم الاصل الا ترى يحتمل الجهالة في اصل الدين بان تكفل بما ذاب على فلان ففي الوصف اولى بخلاف البيع فانه لا يحتملها في
اصل الثمن فكذا في وصفه قيد بهذه الاوقات لانه لو كفل الى هبوب الريح فهي باطلة لانها متفاحشة وتأتي في بابها قوله
ولو اسقط الاجل قبل حلوله صح لو اسقط من له الاجل وهو المشتري الاجل المفسد للبيع قبل الحصاد والدياس والقطاف
وقدوم الحاج انقلب البيع صحيحا لان الفساد كان للمنازعة وقد ارتفع تقرره وهذه الجهالة في شرط زائد لا في صلب العقد
فيمكن اسقاطه بخلاف بيع الدرهم بالدرهمين لا ينقلب صحيحا باسقاط الدرهم الزائد لان الفساد في صلب العقد وبخلاف
اسقاط الاجل في النكاح الموقت لكونه متعة وهو غير عقد النكاح وقال في مختصر القدوري تراضيا على اسقاطه
بالتثنية وخالفه المؤلف فوحد الضمير لقوله في الهداية وقوله في الكتاب تراضيا خرج وفاقا لان من له الاجل يستبد باسقاطه
لانه خالص حقه وقيد بهذه الاجال لانهما لو تبايعا الى هبوب الريح او مطر السماء ثم تراضيا على اسقاطه لا ينقلب العقد
جائزا لان هذا ليس باجل بل الاجل ما يكون منتظر الوجود وهبوب الريح قد يتصل بكلامه فعرفنا انه ليس باجل بل هو شرط
فاسد كذا في السراج الوهاج وفتح القدير والذي يحتاج بعد هذا الى الجواب انه اذا اسقط الرطل الخمر فيما اذا باع بالف
ورطل من خمر نص محمد جواز البيع وانقلابه صحيحا ذكر في اخر الصرف اللهم الا ان يقال هو تبع للالف الثمن في بيع المسلم بخلاف
ما اذا باع بالخمر فانه حينئذ يتعين كون الخمر هو الثمن ويفسد اذا لا مستتبع هناك انتهى وفي جامع الفصولين خلافه اجمعوا
انه لو باع قنا بالف درهم ورطل خمر ابطلا الخمر لم يعد جائزا انتهى قوله ومن جمع بين حر وعبد او بين شاة ذكية وميتة
بطل البيع فيهما وان جمع بين عبد ومدبر او بين عبده وعبد غيره او بين ملك ووقف صح في القن وعبده والملك اما الاول
فهو قول ابي حنيفة وقالا يصح ان سمى لكل واحد ثمنا وافسد البيع زفر في الكل والاصل عنده انه اذا جمع بين حل وحرام فانه
يفسد في الكل فصل ولا وقاس الثاني على الاول اذ لا محل البيع بقبضه بالاضافة الى الكل ولهما ان الفساد بقدر المفسد
فلا يتعدى الى القن كمن جمع بين الاجنبية واخته في النكاح بخلاف ما لم يسم ثمن كل واحد منهما للجهالة ولابي حنيفة
وهو الفرق بين الفصلين ان الحر لا يدخل تحت العقد اصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر
شرطا للبيع في العبد وهذا شرط فاسد بخلاف النكاح لانه لا يبطل بالشروط الفاسدة اما البيع في هؤلاء فموقوف وقد
دخلوا تحت العقد لقيام المالية وكذا ينعقد في عبد الغير باجازته وفي المكاتب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء
القاضي وكذا في ام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف الا ان المالك باستحقاق المبيع وهو لا باستحقاقهم انفسهم ردوا
المبيع فكان هذا اشارة الى البقاء كما اذا اشترى عبدين وهلك احدهما قبل القبض وهذا لا يكون شرط القبول في
غير المبيع ولا بيعا بالحصة ابتداء ولهذا لا يشترط بيان ثمن كل واحد فيه ومتروك التسمية عامدا كالميتة وام الولد
والمكاتب كالمدبر وفيما اذا جمع بين ملك ووقف روايتان وما ذكره المؤلف هو الصحيح لان الوقف مال ولهذا ينتفع به
انتفاع الاول غير انه لا يباع لاجل حق تعلق به وذلك لا يوجب فساد العقد فيما ضم اليه كالمدبر لكن اراد بالوقف
ما ليس بمسجد فان المسجد لو ضم الى الملك فانه لا يبطل فيهما لان المسجد كالحر كذا ذكره الشارح وقيده في التجنيس بالعامر
لان المسجد الخراب لو ضم الى الملك لم يبطل في الملك لجواز بيع المسجد اذا خرب في احد القولين فصار مجتهدا فيه كالمدبر
ولا يشكل ما في المحيط من انه لو باع قرية ولم يستثن ما فيها من المساجد والمقابر فانه الصحيح في الملك لان ما فيها من

المساجد والمقابر مستثنى عادة ثم اعلم انه قد وقعت حادثة في القسطنطينية هي جمع بين وقف وملك وباعهما صفقة
واحدة فافتى مفتيها بعدم الصحة في الملك كالوقف فاعترض عليه بانه مخالف للاصح فاجاب بانه محمول على وقف حكم
بصحته ولزومه فيكون كالمدبر مجتهدا فيه اما قضى القاضي به فهو كالحر للزومه اجماعا فيسري الفساد الى الملك ولكن
يرد عليه ما صرح به قاضيخان في فتاواه ان الوقف بعد القضاء يسمع دعوى الملك فيه وليس كالحر بدليل انه لو ضم
الى الملك لا يفسد البيع في الملك وهكذا في الظهيرية وهذا لا يمكن تأويله فوجب الرجوع الى الحق وهو اطلاق الوقف
لانه بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف لما يشترط الاستبدال وهو صحيح على قول ابي يوسف
المفتى به او تضعف غلته كما هو قولهما او يكون غصبه غاصب ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيخان او
بعضا قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ويشتري ببدله ما هو خير منه كما في الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر
مع وجود هذه الاسباب المجوزة لبيعه والله الموفق للصواب

فصل

اي في احكام البيع الفاسد قدمنا ان فعله معصية فعليه التوبة منها بفسخه كما سيأتي في قبض المشتري المبيع في البيع
الفاسد بامر القاضي وكل من عوضه مال ملك المبيع بقيمته وقال الشافعي لا يملكه وان قبضه لانه محظور فلا ينال به
نعمة الملك ولان النهي نسخ للمشروعية للتضاد ولهذا لا يفيده قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ولنا
ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب القول بانعقاده ولا خفا في الاهلية والمحلية فوجب القول بانعقاده
وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عندنا لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع وبه تنال
نعمة الملك انما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور
اذ هو واجب الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى لان السبب قد ضعف لمكان اقترانه بالقبح فيشترط اعتضاده
بالقبض في افادة الحكم بمنزلة الهبة والميتة ليست بمال فانعدم الركن ولو كان الخمر مثمنا فقد ذكرناه اول الباب وشيء اخر ان في
الخمر الواجب هو القيمة وهي تصلح ثمنا ثمنا اشار المؤلف رحمه الله بذكر القبض الى انه ليس مقبوضا في يده فلو كان في يده وديعة
ملكه بمجرد القبول كما في فتح القدير والى ان التخلية فيه لا تكفي وصححه العمادي في الفصول وصحح قاضيخان في فتاواه في باب
قبض المبيع انها قبض فيه واختاره في الخلاصة واطلقه فشمل قبض الوكيل قال في القنية التوكيل بالشراء الفاسد صحيح للموكل
فيصير مضمونا بالقيمة انتهى وخرج ما قبل القبض فلا ملك له واطلقه فشمل القبض الحكمي لما في الظهيرية لو اشترى عبدا
شراء فاسدا ولم يقبضه فامر البائع باعتاقه صح عتقه عند المشتري لانه بمنزلة قبض المشتري بنفسه لا يصح لعدم الملك
وهذه عجيبة حيث ملك المأمور ما لم يملك الامر وقيد بقوله في البيع الفاسد للاحتراز عن الباطل فانه لا يفيده ولكن ليس
كل فاسد يملك بالقبض فقد كتبنا في الفوائد الفقهية ان بيع الهازل لا يملك بالقبض كما ذكره البزدوي في الاصول
وان الاب اذا اشترى من ماله لابنه الصغير فاسدا او باع كذلك فالقبض لا يكفي ولا يملكه الا بقبضه واستعماله كذا في
المحيط ثم رأيت في القنية ان بيع التخلية باطل فحينئذ لا يرد على المصنف لان كلامه في الفاسد وفي اخر القنية من الوصايا
باع الوصي مال اليتيم بغبن فاحش فهو باطل لا يملك بالقبض ثم رقم اخر بل هو فاسد انتهى اقول ينبغي ان يجري القولان
في بيع الواقف المشروط استبداله او الحاكم الذي جاز استبداله اذا باع بغبن فاحش وينبغي ترجيح الثاني فيهما لانه اذا ملك
بالقبض وجبت قيمته فلا ضرر على اليتيم والوقف وقيد بامر البائع اي باذنه لانه بلا اذنه لا يفيد الملك والمذكور
الاذن دون الرضا لانه لا يشترط في بعض افراده كبيع المكره كما لا يخفى واطلقه فشمل الاذن صريحا ودلالة فكقبضه عند
المشتري في المجلس اذن دلالة لكون البيع تسليطا منه على القبض اذ مراده ان يملكه المشتري بخلاف البيع الصحيح فان الايجاب
ليس بتسليط لان الملك حصل بدونه واما اذا قبضه بعد الافتراق عن المجلس فلا بد من اذن صريح الا اذا قبض البائع الثمن ومما يملك
به فانه يكون اذنا بالقبض دلالة وفي السراج الوهاج ولو امر المشتري البائع ان يعمل في المبيع عملا ينقصه او لا ينقصه
كالقصارة والعمل باجرة او بغير اجرة فما كان ينقصه فهو قبض وما لا فلا وللبائع الاجر في الوجهين هلك المبيع
او لا انتهى وفي جامع الفصولين ولو امر المشتري البائع بخلطه بطعام المشتري بامره قبل قبضه صار قابضا وعليه مثله
انتهى وقيد بقوله وكل من عوضه مال فخرج البيع بالميتة وكل بيع باطل فالبيع مع نفي الثمن فانه باطل ومع السكوت
عنه فاسد يملك المبيع بالقبض ولا شك ان الباطل خرج اولا بقوله في البيع الفاسد فلا حاجة الى اخراجه ثانيا اللهم
الا ان يقال ان بعض البيوع الباطلة اطلقوا عليها اسم الفاسد فربما يتوهم ان البيع فيها يملك بالقبض فصرح بما يخرجها
فاذا باع عرضا بخمر او مدبر او ام ولد ملكا العرض بالقبض لا ما قابله مع ان بعضهم اطلق على بيع الخمر والمدبر وام الولد

الفساد ولكن ينبغي ان يقول مال متقوم وذكر في ايضاح الاصلاح انه لا حاجة الى هذا القيد لان فساد البيع لا يوجد بدون
هذا الشرط لا يقال انه يوجد بدونه فيما اذا باع وسكت عن ذكر الثمن لان احد العوضين حينئذ القيمة وهي مذكورة حكما
صرح به في الذخيرة على ان الشرط وجود المالية في العوضين انتهى كما قيد به في الجوهرة وفي قوله ملك المبيع ردا على من قال
انه انما يملك التصرف دون العين وهم العراقيون وما ذكره قول اهل بلخ وهو المنصوص عليه في كلام محمد وهو الصحيح
المختار فانه قال ان المشتري خصم لمن يدعيه لانه يملك رقبته كما في جامع الفصولين بدليل ان المشتري اذا اعتقه بعد قبضه
صح ولو كان الولاء له ولو باعه كان الثمن له ولو بيعت دار الى جنبها فالشفعة للمشتري ولو اعتقه البائع لم يعتق ولو سرقه
البائع من المشتري بعد قبضه قطع كما في الجوهرة فهذه كلها ثمرات الملك وبدليل وجوب الاستبراء على البائع اذا اراد ان الجارية
عليه ولو لا خروجها عن ملكه لم يجب وقولهم انه يملك التصرف فقط بتسليط البائع منقوض بما اذا كان البائع وصيا
فاسدا فاعتقه المشتري فانه يصح ولو كان على وجه التسليط لم يصح كذا في جامع الفصولين واما ما استدل به العراقيون
من عدم حل اكله لو كان طعاما وعدم حل لبسه لو كان ثوبا وعدم حل وطئها لو كانت جارية واستبراؤها ولو وطئها وجب العقر اذا فسخ وعدم وجوب الشفعة
لشفيعها فلا دليل فيه لان عدم الحل على عدم الملك بدليل ان من ملك ما لم يمض مملوك ولا يحل والاخت رضاعا اذا ملكها لا
يحل له وطئها وانما لم يجب الشفعة لان حق البائع لم ينقطع عنها وهي انما تجب بانقطاع حقه لا بملك المشتري بدليل ان من
اوصى ببيع داره وجبت المشتري وجبت الشفعة هذا وقد ذكر الحدادي في فصوله خلافا في حرمة وطئها فقيل يكره ولا يحرم
وقيل يحرم وفيه اشارة ايضا الى ان البائع يملك الثمن بشرط قبضه لانه كالمبيع كما في القنية وفي جامع الفصولين حلت
صارت ام ولده وعليه قيمتها لا عقرها وقيل عليه قيمتها وعقرها وقيل يجوز للمشتري كل تصرف يجري فيه الاباحة والاملاك
ولم يحل المباشرة كعصير وقع فيه فارة يحل بيعه لا مباشرته واكله انتهى وفي القنية اعتاق البائع المبيع بعد قبض المشتري
بغير حضرته باطل وبحضرته صحيح ويكون فسخا انتهى وهو مخصص لقولهم ان اعتاقه باطل وفي الظهيرية من باب نكاح العبد
والامة باع جارية بيعا فاسدا او قبضها المشتري ثم زوجها البائع لم يجز انتهى ولو لم يقبضها المشتري فزوجها البائع
للمشتري يصح كذا في القنية انتهى **اقول** يشكل حينئذ ما نقلناه عن الجوهرة من قطع يده بسرقة المبيع فان القطع يقتضي
ان لا ملك له فيه ولا شبهة وقولهم بعدم صحة نكاحها للبائع يقتضي بقاء ملكه او شبهة فينبغي ان لا يقطع البائع للشبهة
وقد ذكره في السراج الوهاج ايضا والمراد بغير الحدادي والظاهر انه قال بفقهها من عنده لا على انه نقل المذهب فانه قال
ومن فوائد قوله ملكه انه لو سرقه البائع بعد قبض المشتري قطع به والله سبحانه اعلم بالصواب وقيد الملك للمشتري في فتح
القدير بان لا يكون فيه خيار شرط لانه يمنع الملك في الصحيح فكذا في الفاسد وفي جامع الفصولين يثبت فيه خيار الشرط
والرؤية والمراد بالقيمة في كلام المصنف بدل المبيع فيشمل ما اذا كان مثليا فانه يملكه بمثله والقيمة انما هي في القيمي والقول
فيها للمشتري مع يمينه لكونه منكرا للضمان والبينة للبائع كذا في الجوهرة ولما رتب القيمة على القبض دل ان المراد قيمته
يوم قبضه ولو ازدادت قيمته في يده فاتلفه ولم يتغير كالغصب وقال محمد قيمته يوم اتلفه لانه بالاتلاف يتقرر كذا في
الكافي ولكن قال في جامع الفصولين لو قال البائع ابرأتك عن الثمن ثم مات عند المشتري برئ اذ القيمة تجب بهلاك المبيع
فقبله لا يصح الابراء عن الثمن فقد اخرجه عن كونه مضمونا على هذا لو ابرأ الغاصب عن القيمة حال قيام المغصوب لم يصح ولو
ابراه عن المغصوب صح انتهى فعلى هذا لا تجب القيمة الا اذا تعذر رده على البائع بموته وغيره وفي السراج الوهاج وهذا
ظاهر نصوص الاصحاب وفي بعض الحواشي انما تجب القيمة اذا ملك انتهى واما ابراء المشتري من البائع فغير صحيح قال في
الكافي في البيع الفاسد بامره وقطعه ثم اودعه البائع وهلك في يده هلك منه وعلى المشتري نقصان القطع وفيها
وكل بيع فاسد رده المشتري على البائع بهبة او صدقة او بوجه من الوجوه كالوديعة والاعارة والغصب والشراء
ووقع في يد البائع فهو متاركة للبيع وبرئ المشتري من ضمانه انتهى وكذا لو اشتراه وكيل البائع برئ المشتري اذا سلمه اليه
وكذا لو رده الى البائع برهن وكذا في بيع موقوف بان غصب قنا فباعه من رجل ثم شراه غاصبه ثم قبل ما باع يكون فسخا للبيع الاول
والزيادة للمشتري لا للغاصب ولا للمالك وعن محمد شراه بدراهم فاسدا ثم باعه بدنانير من بائعه يكون فسخا اذا قبض لا قبله كذا في
جامع الفصولين ثم قال الاصل ان المستحق بجهة اذا وصل من جهة غيره فلا حجة ان المشتري فاسدا اذا وهب المشتري من غيره
بايعه او باعه فوهب ذلك الرجل للبائع الاول وسلمه لا يبرأ المشتري عن قيمته لم يتعين العين واصلا الى البائع بالجهة
المستحقة لما وصل من جهة اخرى والمهر لو عينا فوهبته من غير زوجها وهو وهبه من زوجها ثم طلقها قبل الدخول فله
نصف قيمة العين عليها ولو وهبته من زوجها لا يرجع عليها بشيء انتهى **قوله** ولكل منهما فسخه اي يجوز لكل من البائع

والمشتري في الفاسد فسخه رفعا للفساد وذكر الزيلعي ان اللام بمعنى على لان رفع الفساد واجب عليهما ولا حاجة اليه لانه حكم
اخر وانما مراده بيان ان لكل منهما ولاية الفسخ دفعا لتوهم انه اذا ملك بالقبض لزم فان كان قبل القبض فلكل ذلك بعلم صاحبه
لا برضاه وان كان بعد القبض فان الفساد في صلب العقد بان كان راجعا الى البدلين الثمن والمثمن كبيع درهم بدرهمين
وكالبيع بالخمر او الخنزير فكذلك وان كان بشرط زائد كالبيع الى اجل مجهول او بشرط فيه نفع لاحدهما فكذلك عندهما لعدم
اللزوم وعند محمد لمن له منفعة الشرط ولم يشترط ابو يوسف علم الاخر واقتصر في الهداية على قول محمد ولم يذكر خلافا
واعلم ان قوله لمن له منفعة الشرط يقتضي ان المعقود عليه الادمي يفسخه اذا كان الشرط كما قدمناه لقولهم لكل فسخه
فليتامل وفي القنية رده المشتري لفساد البيع فلم يقبله فاعاده المشتري الى منزله فهلك عنده لا يلزمه الثمن ولا القيمة
وقيده ابن سلام بان يكون فساد البيع متفقا عليه فان كان مختلفا فيه لا يبرأ الا بقبوله او قضاء القاضي وقال ابو بكر الاسكاف
يبرأ في الوجهين وما قاله ابن سلام اشبه كخيار البلوغ وفسخ الاجارة للعذر انتهى وفيها تبايعا فاسدا ثم مات احدهما فلورثته
النقض انتهى وفي البزازية باع منه فاسدا انفسخ الاول لان الثاني صحيحا ثم باعه فاسدا لو كان صحيحا ينفسخ الاول لان الثاني لو كان
صحيحا ينفسخ الاول به فكذا لو كان فاسدا لانه ملحق بالصحيح في كثير من الاحكام وكذا لو باع المؤاجر المستاجر من المستاجر فاسدا ينفسخ
الاجارة كما اذا باعه صحيحا انتهى ثم قال ولو باع فاسدا او سلم ثم باع من غيره وادعى ان الثاني كان قبل فسخ الاول وقبضه وادعى
المشتري الثاني انه كان بعد الفسخ والقبض في الاول فالقول له لا للبائع وينفسخ الاول بقبض الثاني ثم قال لو مات البائع وعليه
دين اخر فالمشتري احق به من الغرماء كما في الصحيح بعد الفسخ ولو مات المشتري فالبائع احق من سائر الغرماء بما ليته انتهى ثم قال
ولا يشترط القضاء في فسخ البيع الفاسد انتهى ولم يذكر المصنف ان القاضي يفسخ الفاسد جبرا عليهما قال في البزازية واذا اصر
البائع والمشتري على امساك المشتري فاسدا وعلم به القاضي له فسخه حقا للشرع فباي طريق رده المشتري الى البائع صار تاركا
للبيع وبرئ عن ضمانه انتهى **قوله** الا ان يبيع المشتري اي لكل منهما فسخه وانما نفذ بيعه لانه ملكه يملك التصرف فيه وسقط
حق الاسترداد لتعلق حق العبد بالثاني ونقض الاول انما كان لحق الشرع وحق العبد مقدم لحاجته ولان الاول مشروع باصله
دون وصفه والثاني مشروع باصله ووصفه فلا يعارضه بمجرد الوصف ولانه حصل بتسليط من جهة البائع بخلاف تصرف
المشتري في الدار المشفوعة لان كل واحد منهما حق العبد فيستويان في المشروعية ولم يحصل تسليط من الشفيع اراد بالبيع الصحيح
لانه لو باعه فاسدا فانه لا يمنع النقض واطلقه فشمل ما اذا قبضه المشتري الثاني او لا ولكنه مقيد بما اذا لم يكن فيه خيار
لانه ليس بلازم وفي البزازية وجامع الفصولين اقام المشتري بينة على بيعه من فلان الغائب لا يقبل فللبائع الاخذ لو صدقه
فله قيمته انتهى ولو فسخ البيع بعيب بعد قبضه بقضاء فللبائع حق الفسخ لو لم يقبض بقيمته لزوال المانع ولو رد بعيب بغير
قضاء لا يعود حق الفسخ كما لو اشتراه ثانيا وسيأتي في الضابط وقيد ببيع المشتري لان البائع لو باعه بعد قبض المشتري
وادعى ان الثاني كان قبل فسخ الاول وزعم المشتري الثاني انه كان بعد الفسخ والقبض من الاول فالقول له لا للبائع وينفسخ الاول
بقبض الثاني كذا في البزازية ويستثنى من لزومه بالبيع مسئلتان الاولى لو باعه لبائعه فقدمنا انه يكون ردا وفسخا للبيع
الثانية لو كان فاسدا بالاكراه فان تصرفات المشتري كلها تنقض بخلاف سائر البياعات الفاسدة كذا في البزازية قيد بالبيع
احترازا عن الاجارة الفاسدة لما في جامع الفصولين قيل ليس للمستاجر فاسدا ان يؤاجره من غيره اجارة صحيحة اشتد الاعتماد كره
الى اجره وقيل يملكها بعد قبضه كمشتر فاسدا له البيع جائزا وهو الصحيح الا ان للمؤجر الاول نقض الثانية لانها تفسخ بالاعذار
قوله او يهب يعني اذا وهبه المشتري ارتفع الفساد ولا يفسخ بما قدمناه في البيع وشرط في الهداية التسليم فيها لانها تفيد
الملك الا به بخلاف البيع وفي جامع الفصولين ثم الاصل ان المانع اذا زال كفك رهن ورجوع هبة وعجز مكاتب ورد مبيع
على المشتري بعيب بعد قبضه بقضاء فللبائع لو لم يقبض بقيمته كانت هذه العقود لم توجد لفسخ من كل وجه في الكل انتهى ولا
فرق في الرجوع في الهبة بين القضاء وغيره كما في فتح القدير ثم **اعلم** ان المشتري فاسدا لا يطيب للمشتري ويطيب لمن انتقل الملك
اليه لكون الثاني ملكه بعقد صحيح بخلاف المشتري الاول كان يحل له التصرف فيه ولا يطيب له لانه ملكه بعقد فاسد ولو دخل
دار الحرب بامان واخذ مال الحربي بغير طيبة من نفسه واخرجه الى دار الاسلام ملكه ولا يطيب له ويفتى بالرد ويقضى له
ولو باعه صح بيعه ولا يطيب للمشتري كما لا يطيب للاول بخلاف البيع الفاسد كذا ذكره الاسبيجابي **قوله** او يحرره اي يعتق المشتري
العبد لما قدمناه وتوابع الاعتاق كهو من التدبير والاستيلاد والكتابة صرح في جامع الفصولين بالاستيلاد فقال امة
حبلت منه صارت ام ولد وصرح الشارح وغيره بالكتابة ولم ار من قال في جامع الفصولين ولو وقفه او جعله مسجدا
لا يبطل حقه ما لم يبن انتهى فعلم ان الوقف ليس كالتحرير وينبغي ان يحمل على ما قبل القضاء به اما اذا قضي فانه يرتفع الفساد

بيعا للزوجه والظاهر انما في جامع الفصولين بيعا للعمادي ليس بصحيح فقد قال الامام الخصاف في احكام الاوقاف ولو اشترى
ارضا بيعا فاسدا وقبضها ووقفها وقفا صحيحا وجعل اخرها للمساكين فقال الوقف فيها جايز وعليه قيمتها للبايع من قبل
انه استهلكها حين وقفها واخرجها عن ملكه انتهى وهكذا في الاسعاف ولم يذكر المصنف من التصرفات القولية غير ذلك فقال
الرهن لانه من العقود اللازمة فيمنع حق الرد فاذا فك اوصح قبل القضا بالقيمة عاد حق الاسترداد وفاته ايضا الوصية
فاذا اوصى به المشتري ثم مات سقط الفسخ لان المبيع من ملكه الى ملك الموصى له وهو ملك متبدا فصار كما لو باعه بخلاف ما اذا
مات المشتري فان لوارثه الفسخ وللبايع ايضا لان الوارث قايم مقام المورث كذا في السراج الوهاج فالوا كل تصرف وكل فانه
يمنع الفسخ الا الاجارة فلا يمنعها لان الاجارة تفسخ بالاعذار ورفع الفساد من الاعذار والنكاح لكثير فيه الاخراج عن الملك
ولكن اذا ردت الجارية الى البايع وانفسخ البيع هل ينفسخ النكاح قال في السراج الوهاج انه لا ينفسخ بالاعذار وقد عقده المشتري
وهي على ملكه انتهى ويشكل عليه ما ذكره الولوالجي من الفصل الاول من كتاب النكاح لو زوج الجارية المبيعة قبل قبضها ثم انتقض
البيع فان النكاح يبطل في قول ابي يوسف وهو المختار لان البيع متى انتقض قبل القبض انتقض من الاصل فصار كانه لم يكن فكان
كالنكاح باطلا انتهى الا ان يحمل ما في السراج على قول محمد او ليظهر بينهما فرق **قوله** او بنى اي اذا بنى المشتري فاسدا فعليه القيمة
عند ابي حنيفة رواه عنه يعقوب في الجامع الصغير ثم شك بعد ذلك في الرواية وقال ابو يوسف ومحمد انه ينقض البنا
وترد الدار والغرس على الاختلاف وهذا لهما ان حق الشفيع اضعف من حق البايع حتى يحتاج فيه الى القضا ويبطل بالتاخير
بخلاف حق البايع ثم اضعف الحقين لا يبطل بالبنا فاقواهما اولى وله ان البنا والغرس مما يقصد به الدوام وقد حصل بتسليط
من جهة البايع فينقطع حق الاسترداد كالبيع بخلاف حق الشفيع لانه لم يوجد منه التسليط ولهذا لا يبطل بهبة المشتري
وبيعه فكذا بنائه وشك يعقوب في حفظ الرواية عن ابي حنيفة وقد نص محمد على الاختلاف ولم يذكر المولف رحمه الله من الافعال
الا البنا فالوا متى فعل المشتري بالمبيع فعلا ينقطع به حق البايع في الاسترداد كما اذا كان حنطة فطحنها فلم يذكر ايضا ما
اذا زاد المبيع او نقص لا الزيادة بالبنا وفي جامع الفصولين زوايد المبيع فاسدا لا يمنع الفسخ الا متصلة لم تتولد كصبغ
وخياطة ولت سويق ولو منفصلة متولدة تضمن بالتعدي لا بدونه ولو هلك المبيع لا المتولدة فللبايع اخذ الزوايد وقيمة
المبيع ولو منفصلة غير متولدة فله اخذ المبيع مع هذه الزوايد ولا تطيب له ولو هلكت في يد المشتري لم يضمن ولو اهلكها ضمن
عندهما لا عند ابي حنيفة وبمثلها زوايد الغصب ولو هلك لا الزوايد فهي للمشتري بخلاف المتولدة كما يفترقان في الغصب فيضمن
قيمة المبيع فقط واما حكم نقصانه فلو نقص في يد المشتري بآفة سماوية فللبايع اخذه مع ارش نقصه وكذا لو بفعل المشتري
او المبيع او بفعل البايع صار مستردا حتى لو هلك عند المشتري ولم يوجد منه حبس عن البايع هلك ولو بفعل اجنبي يخير
البايع ان شاء اخذه من المشتري وهو يرجع على الجاني وان شاء اتبع الجاني وهو لا يرجع على المشتري كالغصب انتهى **قوله**
وله ان يمنع المبيع عن البايع حتى ياخذ الثمن اي للمشتري المنع بعد فسخ البيع لان المبيع مقابل به فيصير محبوسا به كالرهن اشار
المولف الى ان البايع اذا مات كان المشتري احق به حتى يستوفي الثمن لانه يقدم عليه في حياته فكذا ورثته وغرمائه بعد وفاته
كالراهن والى انه لو استاجر اجارة فاسدة ونقد الاجرة او ارتهن رهنا فاسدا او اقرض قرضا فاسدا او اخذ به رهنا كان
له ان يحبس ما استاجره وما ارتهن حتى يقبض ما نقد اعتبارا بالعقد الجايز اذا تقايلا وكذا لو مات الموجر او الراهن او المستقرض
فهو احق بما في يده من العين من ساير الغرما والى ان الثمن لو لم يكن منقودا للبايع وانما كان دينا على المشتري فليس له الحبس فالوا
لو اشترى من مديونه عبدا بدين له سابق شرا فاسدا وقبض العبد باذن البايع فاراد البايع استرداد العبد بحكم الفساد ليس
للمشتري ان يحبس العبد لاستيفا ماله عليه من الدين بخلاف الصحيح وله ان يسترد العبد قبل ايفا الاجرة وليس للمستاجر
الحبس بالاجرة بخلاف الصحيح وكذا الرهن الفاسد لو كان بدين سابق والفرق ان البيع اذا اضيف الى الدراهم لا يتعلق الملك
في الثمن بمجرد العقد فاذا وجب للمديون على المشتري مثل الدين فصار الثمن قصاصا لاستوايهما قدرا ووصفا فصار البايع
مستوفيا ثمنه بطريق المقاصة فاعتبر ما استوفاه حقيقة ثم للمشتري حق حبس المبيع عند القبض والقيمة قبل
القبض غير مقررة لاحتمالها السقوط كل ساعة بالفسخ ولان القيمة قد تكون عنده من جنس الدين وقد لا تكون ودين المشتري
على البايع مقرر والمقاصة انما تكون عند استوا الوجهين وصفا وكذا لا تجب المقاصة بين الحال والموجل والجيد والردي
واذا لم تقع المقاصة لم يصر البايع مستوفيا الثمن اصلا فلا يكون للمشتري حق حبس المبيع بعد فسخ البيع ولو كان باطلا
بان استقرض الفا ورهن ام ولد او مدبرا له ان يسترد قبل قضا الدين لعدم انعقاده للكل من الكافي في شرح الوافي والى ان
الثمن لو كان دراهم وهي قايمة فانه ياخذها بعينها لانها تتعين في البيع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة الغصب وان كانت

مستهلكة اخذ مثلها لما بينا كذا في الهداية **قوله** وطاب للبايع ما ربح لا للمشتري اي طاب للبايع ما ربحه في ثمن الفاسد
ولا يطيب للمشتري ربح المبيع فلا يتصدق الاول ويتصدق المشتري والفرق ان المبيع مما يتعين فيتعلق العقد به فيتمكن
الخبث فيه والعقد لا يتعين في عقود المعاوضات فلم يتعلق العقد الثاني بعينه فلم يتمكن الخبث فلا يجب التصدق
وقيد بالبيع الفاسد لان ما ربحه الغاصب والمودع بعد اداء الضمان لا يطيب له مطلقا عندهما خلافا لابي يوسف
لان الخبث في الاول لفساد الملك وفي الثاني لعدمه لتعلق العقد فيما يتعين حقيقة وفيما لا يتعين شبهة من حيث انه
يتعلق به سلامة المبيع او تقدير الثمن وعند فساد الملك تنقلب الحقيقة شبهة والشبهة تنزل الى شبهة الشبهة والمعتبرة
دون النازلة عنها ثم **اعلم** ان قولهم تبعا لما في الجامع الصغير ان الربح يطيب للبايع في الثمن لان النقد دليل على ان النقد لا
يتعين في البيع الفاسد على الاصح وقولهم انه يتعين على الاصح تخالفه فان اعتبر تصحيح التعيين فحينئذ يجب التصدق على
البايع والرواية بخلافه ولم ار من اوضحه من الشارحين **وقد ظهر لي** ان لا منافاة بينهما فقالوا فيما مضى انه يتعين على
الاصح بالنسبة الى وجوب رد عين ما اخذه وقالوا هنا لا يتعين اي بالنسبة الى انه يطيب له ما ربحه فهو متعين من جهة
فساد الملك كالمغصوب وغير متعين من جهة ان فاسد المعاوضات كصحيحها فاعتبروا الوجه الاول في لزوم رد عين
المقبوض والثاني في حل ربحه وانما لم يعكس لدليل ابي يوسف الخراج بالضمان ومعناه كما في الفايق والقاموس غلة العبد
للمشتري اذا رده بعد الاطلاع على عيب بسبب انه في ضمانه انتهى ولو ادعى على اخر دراهم فقضاها اياه ثم تصادقا انه لا شي
له عليه طاب له ربحه اي ما ربحه في الدراهم لان الخبث لفساد الملك هنا لان الدين وجب بالقسمة ثم استحق بالتصادق
وبدل المستحق مملوك فلا يعمل فيما لا يتعين الا ترى انه لو باع عبدا بجارية فاعتقه المشتري ثم استحقت الجارية لا يبطل العتق
في العبد ولولا انه مملوك لبطل لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم وكذا لو حلف ان لا يفارق غريمه حتى يستوفي منه دينه فباعه
عبدا لغيره بالدين فقبضه الحالف وفارقه ثم استحق العبد مولاه ولم يجز البيع لم يحنث الحالف لان المديون ملك ما في
ذمته بالبيع وهو بدل المستحق فلا يحنث الحالف بالاستحقاق وفي فتح القدير واعلم ان ملكه باعتبار زعمه انه قبض الدراهم
بدلا عما يزعم انه ملكه اما لو كان في اصل دعواه الدين متعمدا الكذب فدفع اليه لا يملكه اصلا لانه متيقن ان لا ملك له الى
وظاهر اطلاقهم خلافه لان المنظور اليه وجوبه بالتسمية لا زعم المدعي ويدل عليه مسئلة الحلف فانه لو غصب دراهم وقضى
بها دينه ثم تبين انها مغصوبة فانه لا حنث عليه وكذا لو غصب عبدا وباعه بدينه **قوله** وكره النجش شروع في مكروهات
البيع ولما كان المكروه دون الفاسد اخره وليس المراد بكونه دونه في حكم المنع الشرعي بل في عدم فساد العقد والا فهذه كلها
تحريمية لا نعلم خلافا في الاثم كذا في فتح القدير **وقد بحث** بما بحثنا لا طايل تحته تركته عمدا وقد تقرر في الاصول ان النهي
عنه فيما فان كان لعينه افاد بطلانه وان كان لغيره فان كان لوصف كبيع الربا والبيع بشرط مفسد افاد فساده وان كان لمجاور
كهذه البيوع المكروهة افاد كراهة التحريم مع الصحة والنجش بفتحتين ويروى بالسكون ان يسام السلعة بازيد من ثمنها
وانت لا تريد شراها ليراك الاخر فيقع فيه وكذلك في النكاح وغيره ولا تناجشوا لا تفعلوا ذلك واصله من نجش الصيد
وهو اثارته كذا في المغرب وفي القاموس النجش ان تواطي رجلا اذا اراد بيعا ان تمدحه او ان يريد الانسان ان يبيع بياعة
فتساومه فيها بثمن كثير لينظر اليك ناظر فيقع فيها او ان تنفر الناس عن الشي الى غيره واثارة الصيد والبحث عن الشي واثارته
والجمع الاستخراج والابعاد والاسراع كالنجاشة بالكسر انتهى وحديث النهي لا تناجشوا وقيده اصحابنا كما في الجوهرة بما اذا
كانت السلعة بلغت قيمتها اما اذا لم تبلغ قيمتها فلا منع منه لانه نفع للمسلم من غير اضرار باحد **قوله** والسوم على
سوم غيره للحديث لا يسام الرجل على سوم اخيه ولا يخطب على خطبة اخيه ولان في ذلك ايحاشا واضرارا ومحله
التراضي بالتعاقد على ان يبلغ ثمن في المساومة فاذا لم يركن احدهما الاخر فهو بيع من يزيد ولا باس به على ما نذكره وما ذكرناه
محمل النهي في النكاح ايضا **وفي القاموس** السوم في المبايعة كالسوام بالضم ثمنا بالسلعة وساومت واستمت
وعليها غاليت واستمتا اياها وعليها سالته سومها انتهى **قوله** وتلقي الجلب للحديث في الصحيحين عن ابن عباس نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان تتلقى الركبان وان يبيع حاضر لباد فقلت لابن عباس ما قوله حاضر لبادي قال لا يكون له
سمسارا وللتلقي صورتان احداهما ان يتلقاهم المشترون للطعام منهم في سنة حاجة ليبيعوه من اهل البلد بزيادة
وثانيهما ان يشتري منهم بارخص من سعر البلد وهم لا يعلمون بالسعر ومحل النهي عندنا اذا كان يضر باهل البلد او يلبس
اذا انتفيا لا باس به وفي المغرب جلب الشي جاء به من بلد الى بلد للتجارة جلبا والجلب المجلوب ومنه نهى عن تلقي الجلب انتهى
قوله وبيع الحاضر للبادي لما تقدم من النهي وهو مقيد كما في الهداية بما اذا كان اهل البلد في قحط وعوز

بيع من اهل البلد وطمعا في الثمن الغالي لما فيه من الاضرار بهم اما اذا لم يكن كذلك فلا باس به لانعدام الضرر وفسره في المجتبى
بان يجلب البادي السلعة فياخذها الحاضر ليبيعها له بعد وقت باغلى من السعر الموجود وقت الجلب انتهى فعلى الاول
الحاضر مالك بائع والبادي مشتر وعلى الثاني الحاضر سمسار والبادي صاحب السلعة ويشهد للثاني اخر الحديث دعوا الناس
يرزق الله بعضهم بعضا وكذا قال في المجتبى هذا التفسير اصح ذكره في زاد الفقهاء لموافقة الحديث وعلى هذا فتفسير ابن عباس بان
لا يكون له سمسار ليس هو تفسير بيع الحاضر للبادي فان المقصود ان لا يكون له سمسار فنهى عنه بالسمسار كذا في فتح القدير
قوله والبيع عند اذان الجمعة لقوله تعالى وذروا البيع ثم فيه اخلال بواجب السعي على بعض الوجوه وقد ذكرنا الاذان
المعتبر فيه في كتاب الصلاة وفي الهداية كل ذلك يكره ولا يفسد به البيع لان النهي لمعنى خارج زائد لا في صلب العقد ولا
في شرائط الصحة اطلقه فشمل ما اذا تبايعا وهما يمشيان اليها وما في النهاية من عدم الكراهة مشكل لاطلاق الاية فمن جوزه
في بعض الوجوه يكون تخصيصا وهو نسخ وهو لا يجوز بالراي كذا ذكره الشارح **قوله** لا بيع من يزيد اي لا يكره لما قدمناه
من عدم الاضرار وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم باع قدحا وحلسا بيع من يزيد ولانه بيع الفقراء والحاجة ماسة اليه
قوله ولا يفرق بين صغير وذي رحم محرم منه لقوله عليه السلام من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين احبته
يوم القيمة ووهب النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه غلامين اخوين صغيرين ثم قال له ما فعل الغلامان فقال
بعت احدهما فقال ادرك ادرك ويروى اردد اردد ولان الصغير يستانس بالصغير وبالكبير يتعاهده فكان في
بيع احدهما قطع الاستيناس والمنع من التعاهد وفيه ترك المرحمة على الصغار وقد اوعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم المنع معلول
بالقرابة المحرمة للنكاح حتى لا يكون فيه محرم غير قريب ولا قريب غير محرم وكذا قيد بذي الرحم المحرم اي المحرم من جهة الرحم
فلا يرد عليه ابن العم اذا كان اخا من الرضاع فانه رحم محرم وليس له الحكم واطلقه فشمل الصغير والكبير ولا بد من اجتماعهما
في ملكه حتى لو كان احدهما له والاخر لغيره فلا باس ببيع احدهما ولو قال المصنف الا اذا كان التفريق بحق مستحق لكان اولى
لانه حينئذ يجوز التفريق كدفع احدهما بالجناية وبيعه بالدين ورده بالعيب لان المنظور اليه دفع الضرر عنه كذا في الهداية
ومن التفريق بحق ما في المبسوط ذمي له عبد له امراة امة ولدت منه فاسلم العبد وولده الصغير فانه يجبر الذمي على بيع العبد
وابنه وان كان فيه تفريقا بينه وبين امه انتهى ولا يرد على المصنف التفريق باعتاق احدهما بمال وبغيره او تدبيره او استيلاد الامة
او كتابة احدهما فانه جائز لان مراده منع التفريق بالبيع والهبة والوصية وغير ذلك من اسباب الملك كما في الجوهرة اذ لو
منع عن الكل لصار المالك محجورا عليه بمنعه من التصرف في ماله راسا وكذا لا يرد عليه ما لو كان في ملكه ثلاثة احدهم صغير
فان له بيع احد الكبيرين لان العلة ما هو مظنة الضياع والاستيحاش وقد بقي له من يقوم مقام الثالث في الكفاية اجتمع له
عدد من اقاربه لا يفرق بينه وبين احد اختلفت جهة القرابة كالعم والخال واتحدت كالخالين عند ابي يوسف لانه يتوحش بفراق
الكل والصحيح في المذهب انه اذا كان مع الصغير ابواه لا يمنع من بيع من سوى الام لان شفقة الام تغني عن سواها ولذا كانت احق بالحضانة
من غيرها فهذه الصورة مستثناة من اختلاف الجهة والجدة كالام فلو كان معه جدة وعمة وخالة جاز بيع العمة والخالة
ولو معه اخوان واخوة كبار فالصحيح انه يجوز بيع ما سوى واحد منهم وهو الاستحسان لان الشفقة امر باطن لا يوقف عليه
فيعتبر السبب ولا يعتبر الابعد مع الاقرب وعند اتحاد في الدرجة والجهة احدهما يغني وكذا لو ملك اخوة ثلاثة كبارا
وثلاثة صغارا فباع مع كل كبير صغيرا جاز استحسانا فلو كان معه اخت شقيقة واخت لاب واخت لام باع غير الشقيقة
ولو ادعاه رجلان فصارا ابوين له ثم ملكوا جملة القياس ان يباع احدهما لاتحاد جهتهما وفي الاستحسان لا يباع لان الاب
في الحقيقة واحد فاحتمل كونه الذي بيع فيمتنع احتياطا فصار الاصل انه اذا كان معه عدد احدهم ابعد جاز بيعه وان
كانوا في درجة فان كانوا من جنسين مختلفين كالاب والام والخالة والعمة لا يفرق ولكن يباع الكل او يمسك الكل وان
كانوا من جنس واحد كالاخوين والعمين والخالين جاز ان يمسك مع الصغير احدهما ويبيع ما سواه ومثل الخال والعم
اخ لاب واخ لام كذا في فتح القدير وكذا لا يرد عليه ما اذا كان البائع حربيا مستامنا والمشتري مسلما فانه لا يمنع المسلم من الشراء
دفعا للمفسدة عنه وكذا لا يرد ما اذا باعه ممن حلف بعتقه اذا اشتراه او ملكه لما ذكرنا في الاعتاق فهذه عشرة مسائل
فيها التفريق ولا باس به دفع احدهما بجناية وبيعه بدين ورده بعيب واذا كان المالك كافرا واعتاقه وتدبيره و
استيلادها وكتابته وبيعه ممن حلف بعتقه وبيع واحد من ثلاثة بالشرط السابق والحادية عشر اذا كان الصغير مراهقا
ورضيت امه ببيعه فانه يجوز كما في فتح القدير ولو كان مع امراة سبية صبي ادعت انه ابنها لم يثبت النسب ولا يفرق بينهما
احتياطا ولو باع الام على انه بالخيار ثم اشترى الولد يكره التقييد لانهما اجتمعا في ملكه ولو كان في ملكه صبي واشترى امه

بشرط الخيار له ردها اتفاقا لعدم الملك عنده ولدفع الضرر عنه عندهما **قوله** بخلاف الكبيرين والزوجين لانه ليس
في معنى ما ورد به النص وقد صح انه صلى الله عليه وسلم فرق بين مارية وسيرين وكانتا امتين اختين ولانه يدخل الزوجان لان
النص ورد على خلاف القياس فيقتصر على مورده فان فرق في موضعين كره وجاز العقد وعن ابي يوسف انه لا يجوز في قرابة
الولاد ويجوز في غيرها وعنه لا يجوز في الجميع لان الامر بالادراك والرد لا يكون الا في البيع الفاسد ولهما ان ركن البيع
صدر من اهله في محله وانما الكراهة لمعنى مجاور فشابه كراهة الاستيام وفي الجوهرة وكل ما يكره من التفريق في البيع يكره
في القسمة في الميراث والغنائم انتهى

باب الاقالة

المناسبة ظاهرة وهي شاملة لكل عقد بيع صحيحا او مكروها فيفسخ اقالة بالتراضي وان كان واجبا في المكروه دفعا للمعصية او
فاسدا فيفسخ بدون التراضي اما من احدهما او من القاضي جبرا كما قدمناه فاستوى المكروه والفاسد في وجوب الرفع والكلام فيها
يقع في عشرة مواضع الاول في معناها لغة والثاني في معناها شرعا والثالث في ركنها والرابع في شروطها والخامس في وصفها
والسادس في حكمها والسابع فيمن يملكها ومن لا يملكها والثامن في بيان دليلها والتاسع في سببها والعاشر في محاسنها اما الاول
فقال في القاموس قلته البيع بالكسر واقلته فسخه واستقاله طلب اليه ان يقيله وتقايل البايعان واقال الله عثرتك و
اقالكها انتهى ذكرها في القاف مع الياء وفي المصباح اقاله الله تعالى عثرته اذا رفعه من سقوطه والاقالة في البيع لانها رفع
العقد وقاله قيلا من باب باع لغة واستقاله البيع فاقاله انتهى وبهذا ظهر انها لم تكن مشتقة من القول وان الهمزة للسلب
اي ازال القول الاول كما ذكره الشارح فانما هي من القيل واما معناها شرعا فهي رفع العقد كذا في الجوهرة وهو تعريف للاعم من
اقالة البيع والاجارة ونحوها واذا اريد خصوصها فقل رفع عقد البيع واما الطلاق فهو رفع عقد النكاح لا رفع النكاح
واما ركنها فالايجاب والقبول الدالان عليها بلفظين ماضيين او احدهما مستقبلا والاخر ماضيا كاقلني فقلتك عند ابي حنيفة
وابي يوسف كالنكاح وقال محمد لا ينعقد الا بماضيين كالبيع كذا في البدائع وقد يكون القبول بالفعل كما لو قطعه في فور قول
المشتري اقلتك وينعقد بفاسختك وتركت وتاركتك ورفعت وينعقد بالتعاطي كالبيع كما في الخانية والخلاصة وفي البزازية
ينعقد به كالبيع من احد الجانبين وهو الصحيح واما شرائط صحتها فمنها رضى المتعاقدين لان الكلام في رفع عقد لازم واما رفع
ما ليس بلازم فازالة الخيار بعلم صاحبه لا برضاه ومنها بقاء المحل لما سياتي ان المبيع اذا هلك لم تصح الاقالة ومنها قبض بدلي الصرف
في اقالة الصرف اما على قول ابي حنيفة لانها بيع واما على اصلهما فلانها بيع في حق ثالث وهو حق الشرع ومنها ان يكون المبيع
قابلا للفسخ بخيارات فلو ازداد زيادة تمنع الفسخ لم تصح الاقالة خلافا لهما ولا يشترط لصحتها بقاء المتعاقدين فتصح اقالة الوارث
والوصي ولا تصح اقالة الموصى له كما في القنية ومنها اتحاد المجلس وعليه يتفرع ما في القنية جاء الدلال بالثمن الى البايع بعد
ما باعه بالامر المطلق فقال البايع لا ادفعه بهذا الثمن فاخبر به المشتري فقال انا لا اريده ايضا لا ينفسخ لانه ليس من الفاظ
الفسخ لان اتحاد المجلس في الايجاب والقبول شرط في الاقالة ولم يوجد انتهى **ومنها** ان لا يهب البايع الثمن للمشتري قبل قبضه
في شراء الماذون فلو وهبه له لم تصح الاقالة بعدها كما في خزانة المفتيين ومنها ان لا يكون البيع باكثر من القيمة في بيع الوصي فان
كان لم تصح اقالته كما فيها ايضا واما صفتها فهي مندوب اليها لحديث من اقال نادما بيعته اقال الله عثرته يوم القيمة وقد
لا تكون واجبة اذا كان عقدا مكروها ينبغي ان تكون واجبة اذا كان البايع غارا للمشتري وكان الغبن يسيرا وانما قيدنا باليسير
لان الغبن الفاحش يوجب الرد ان غره على الصحيح كما سياتي ان شاء الله تعالى واما حكمها فاختلف فيه على اقوال **فقال الامام**
الاعظم انها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث وقال ابو يوسف انها بيع في حق الكل وقال محمد في حق الكل وقال
زفر هي فسخ في حق الكل ذكر قوله في البدائع والسراج الوهاج واما من يملكها ومن لا يملكها فقالوا من ملك البيع ملك
الاقالة فصحت اقالة الموكل بايعه وكيله واقالة الوكيل بالبيع ويضمن **وكتبنا** في الفوائد الفقهية الا في مسائل الاولى
الوصي لو اشترى من مديون اليتيم دارا بعشرين وقيمتها خمسون فلما استوفى الدين اقال لم تصح اقالته ولا يملكان الرد بالعيب
بخلاف الرد بخيار الشرط والرؤية كذا في بيوع القنية الثالثة المتولي على الوقف اذا اشترى شيئا له بمن قيمته لا تصح اقالته
وكذا اذا اجر ثم اقال ولا صلاح فيها للوقف لم تجز كما فيها ايضا وفي بعض المواضع منها ان كان قبل القبض جازت والا لا
الرابعة الوكيل بالشراء لا تصح اقالته بخلاف الوكيل بالبيع تصح ويضمن الخامسة الوكيل بالسلم على التفصيل فيه واما بعض الوكيل
بالبيع اذا اقال اذا كان بعد قبض الثمن اما قبلها فيملكها في قول محمد كذا في الظهيرية وفيها والوكيل بالاجارة اذا فسخ
مع المستاجر قبل المنفعة وقبل قبض الاجر صح سواء كان الاجر عينا او دينا انتهى وفي الفتاوى اذا باع المتولي او الوصي

انه لو اشترى ارضا مع الزرع وحصده المشتري ثم تقايلا صحت في الارض بحصتها من الثمن بخلاف ما اذا ادرك الزرع في يده ثم تقايلا فانها لا تجوز لان العقد انما ورد على القصيل دون الحنطة كذا في القنية والحاق الاعتبار لما دخل في البيع مقصودا فلو اشترى ارضا فيها اشجار فقطعها ثم تقايلا صحت الاقالة بجميع الثمن ولا شيء للبايع من قيمة الاشجار وتسلم الاشجار للمشتري هذا اذا علم البايع بقطعه فان لم يعلم به فهو بالخيار ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء ترك وان اشترى فقطعت يده واخذ ارشها ثم تقايلا صحت الاقالة ولزمه بجميع الثمن ولا شيء للبايع من ارش اليد اذا علم وقت الاقالة انه قطعت يده واخذ ارشها وان لم يعلم يخير بين الاخذ بجميع الثمن وبين الترك كذا في القنية ورقم برقم اخر ان الاشجار لا تسلم للمشتري وللبايع اخذ قيمتها منها لانها موجودة وقت البيع بخلاف الارش فانه لم يدخل في البيع اصلا لا قصدا ولا ضمنا انتهى ثم اعلم انه لا بد على اشتراط قيام المبيع لصحة الاقالة اقالة السلم قبل قبض المسلم فيه فانها صحيحة سواء كان راس المال عينا او دينا وسواء كان قائما في يد المسلم اليه او هالكا لان المسلم فيه وان كان دينا حقيقة فله حكم العين حتى لا يجوز استبداله به قبل قبضه واذا صحت فان كان راس المال عينا قائمة ردت كانت هالكة رد المالك ان كان مثليا والقيمة ان كان قيميا وان كان دينا رد مثله قائما او هالكا لعدم التعين وكذا اقالته بعد قبض المسلم اليه ان كان قائما وردت السلم عين المقبوض لكونه متعينا كذا في البدايع

شروع فيما يتعلق بالثمن من المرابحة والتولية والربا والصرف والبيع بالنسبة بعد بيان احكام البيع وقدم البيع لاصالته كذا في البناية وقدمنا ان انواعه بالنسبة الى الثمن اربعة تماما المساومة لا التفاوت فيها الى الثمن الاول والرابع الوضيعة ما نقص من الاول ولم يذكرهما لظهورهما وهما جايزان لاستجماع شرط الجواز والحاجة ماسة الى هذا النوع من البيع لان الغبي الذي لا يهتدي الى التجارة يحتاج ان يعتمد على الذكي المهتدي وتطيب نفسه بمثل ما اشترى بزيادة ربح فوجب القول بجوازهما وكذا كان بناها على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اراد الهجرة مع ابي بكر رضي الله عنه بعيرين فقال النبي صلى الله عليه وسلم ولني احدهما فقال لك بغير شيء فقال اما بغير ثمن فلا قال السهيلي سئل بعض العلماء لم لم يقبلها الا بالثمن وقد انفق ابو بكر عليه اضعاف ذلك وقد دفع اليه حين بنا عائشة اثنتي عشرة اوقية حين قال له ابو بكر الا تبني باهلك فقال لولا الصداق فدفع اليه اثنتي عشرة اوقية ونشا وهو عشرون درهما فقال لتكون هجرته بنفسه وماله رغبة منه في استكمال فضلها الى الله وان يكون على اتم الاحوال والمرابحة في اللغة كما في المصباح بعته المتاع واشتريته منه مرابحة اذا سميت لكل قدر من الثمن ربحا انتهى واما التولية في اللغة فقال الشارحون انها مصدر ولى غيره اذا جعله واليا وفي القاموس التولية في البيع نقل ما ملكه بالعقد الاول وبالثمن الاول من غير زيادة واما شرعا فقال اي التولية بيع بثمن سابق والمرابحة به وزيادة واورد عليه الغصب وهو ما اذا ضاع المغصوب عند الغاصب وضمن قيمته وزيادة ثم وجده جاز له بيعه مرابحة وتولية على ما ضمن وقد غفل الشارح الزيلعي فاورده على عبارة الهداية وهي نقل ما ملكه بالعقد الاول بالثمن الاول مع ربح اولا وادعى ان عبارة المؤلف احسن وليس كما زعم لان مسئلة الغصب ترد على الهداية باعتبار انه لا عقد فيها كذلك ترد على الكتاب باعتبار انه لا ثمن فيها فان اجيب بان القيمة كالثمن فكذلك يقال ان الغصب ملحق بعقود المعاوضات وقد اجاب الشارحون عن الهداية بهذا قالوا وكذا صح اقرار الماذون به لما كان اقراره بالمعاوضات جايزا وصرح في الفتاوى الكبرى بانه يقول قام علي بكذا او يرد على كلا التعريفين ما ملك بهبة او ارث او وصية اذا قومه فله المرابحة على القيمة اذا كان صادقا في التقويم مع انه لا ثمن ولا عقد وكما ركيف يقول وينبغي ان يقول قيمته كذا ويرد عليهما ايضا من اشترى دراهم بدنانير لا يجوز بيع الدراهم مرابحة مع صدق التعريف عليها ويرد عليهما ايضا ما فيه من الابهام لان الثمن السابق اما ان يراد عينه او مثله لا سبيل الى الاول لانه صار ملكا للبايع الاول فلا يرا في الثاني لانه لا يخلو اما ان يراد المثل جنسا او مقدارا والاول ليس بشرط لما في الايضاح والمحيط انه اذا باع مرابحة فان كان ما اشتراه به له مثل جاز سواء كان الربح من جنس راس المال من الدراهم والدنانير ان كان معلوما يجوز الشراء به لان الكل ثمن والثاني وهو المقدار يقتضي ان لا يضم اجرة القصار والصباغ ونحوهما لانها ليست بثمن في العقد الاول واذا اريد المثل قدرا وادعي ان الاجرة من الثمن الاول عادة كما فعله الشارحون ورد عليه انها جايزة بعينه اذا كان قد وصل الى المشتري الثاني وما اورده في فتح القدير من الشراء بثمن نسيئة فان المرابحة لا تجوز على ذلك الثمن ليس بوارد لانها جايزة اذا بين انه اشتراه نسيئة كما ياتي اخر الباب وقد وضعت لكل منهما تعريفا لا يرد عليه ان شاء الله تعالى فقلت التولية نقل ما ملكه بغير عقد

الصلح والهبة بشرط عوض ما يتعين بعين ما قام او برقمه او بما قومه في غير شراء القيمي او بمثل ما اشترى به من لا تقبل شهادته لعين اصوله وفروعه واحد الزوجين او مكاتبه او عبده الماذون او احد المتفاوضين من الاخر او بمثل ما اشترى به مضاربة او رب المال مع ضم حصته من الربح بزيادة ربح في المرابحة وبلا ربح في التولية فخرج ما ملكه بالصلح لابتنائه على الحط والمسامحة بخلاف ما اذا اشتراه من مديونه بالدين وهو يشتري بذلك الدين فانه يجوز كما في الظهيرية قوله ملكه بالهبة بشرط العوض ايضا كما في الظهيرية وخرج بما يتعين ما لا يتعين كما قدمناه وقلنا يتعين ما قام عليه ولم يذكرا العقد الاول ولا الثمن السابق ليدخل الغصب وما تكلفه على العين وليخرج ما لو اشترى دجاجة فباضت عنده عشر بيضات ولم ينفق عليها قدر البيض فانه ليس له المرابحة على الاول كما في النهاية وقلنا بالعين او بالمثل من غير اقتصار على احدهما لجوازها على العين في صورة قدمناها وعلى المثل فيما عداها وبدخل في المثل مثل الثمن السابق ان كان البيع صحيحا وقيمته ان كان فاسدا كذا في المحيط وفي التعريف ليست للابهام وانما هي للتنويع وقلنا او برقمه ليدخل ما اذا اشترى متاعا ثم رقمه باكثر من الثمن الاول ثم باعه مرابحة على رقمه جاز ولا يقول قام علي بكذا ولا اشتريته ولا قيمته بكذا تحرزا عن الكذب وانما يقول رقمه كذا فانا اربح كذا كما في النهاية وقلنا او بما قومه به ليدخل ما ملكه بارث ونحوه كما قدمناه وقيدنا بغير شراء القيمي لانه اذا اشترى قيميا وقومه لم يجز المرابحة والفرق بين القسمين ان في شراء القيمي له اصل يرجع اليه وهو الثمن الاول واحتمل ان يكون ما قومه به ازيد في نفس الامر والمرابحة مبنية على الاحتراز من شبهة الخيانة بخلاف ما اذا ملكه بغير بدل لعدم الثمن الاول يكون ما قومه به مخالفا واحتمال الشهادة في تقويمه لا تعد خيانة لان من جهل المشتري ولو كان بعض المبيع مشتري والبعض غير مشترى فقال في الظهيرية رجل اشترى من اخر ثوبا وبطانة وجعلها في جبة حشوها قطنا ورثه او وهبه له ثم حسب الثمن واجر الخياط ثم قال لغيره قام علي بكذا او باعه مرابحة على ذلك جاز وكذا الرجل يرث الثوب فخطه بالثمن الذي اشتراه وحسب اجر الخياط وثمن القز ثم قال لغيره قام علي بكذا او باعه مرابحة على ذلك جاز كذا في الظهيرية وقلنا بمثل ما اشترى من لا تقبل الشهادة له معنى لا بمثل ما اشتراه مورثه فاذا اشترى شيئا ممن لا تقبل شهادته له معنى لا بمثل ما اشتراه هو به فاذا اشترى شيئا ممن لا تقبل شهادته له فانه انما يرابح بما اشترى المضارب مع ضم حصة المضارب فقط لانها كالثابت مبنية على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة وكذا في الظهيرية ان من اشترى شيئا وعلم ان فيه عيبا لا يجوز له المرابحة والتولية حتى يبينه والله سبحانه اعلم وهذا التقرير ان شاء الله تعالى من خواص هذا الشرح بحوله وقوته قوله وشرطهما كون الثمن الاول مثليا لانه اذا لم يكن له مثل لو ملكه بالقيمة وهي مجهولة والمثلي الكيلي والوزني والمعدود وعبارة المجمع اولى وهي لا يصح ذلك حتى يكون العوض مثليا او مملوكا للمشتري والربح مثلي معلوم انتهى ولكن لا بد من التقييد بالمعين للاحتراز عن الصرف فانه لا يجوزان فيهما وتقييد الربح بالمثلي اتفاقي لجواز ان يرابح على عين قيمته مشارا اليها وكذا قال في فتح القدير او ربح هذا الثوب وقيد الربح بكونه معلوما للاحتراز عما اذا باعه بربح ده زيادة لا يجوز لانه باعه براس المال وببعض قيمته لانه ليس من ذوات الامثال كذا في الهداية ومعنى قوله ده زيادة اي بربح مقدار درهم على عشرة دراهم فان كان الثمن الاول عشرين كان الربح بزيادة درهمين وان كان ثلاثين كان الربح ثلاثة دراهم فهذا يقتضي ان يكون الربح من جنس راس المال لانه جعل الربح مثل عشر الثمن وعشر الشيء يكون من جنسه كذا في النهاية يعني ما اذا كان راس المال قيميا مملوكا للمشتري لا يجوز لجهالة الربح واما اذا كان الربح شيئا مشارا اليه مجهول المقدار فانه يجوز بقوله والربح مثلي معلوم شرط في القيمي المملوك للمشتري كما لا يخفى وفي البناية ولفظة ده بفتح الدال والهاء اسم للعشرة بالفارسية وبازداه بالياء اخر الحروف وسكون الزاي اسم احد عشر بالفارسية انتهى ومن مسائل ده زيادة ما في المحيط اشترى ثوبا بعشرة وباعه بوضيعة ده زيادة على ثمنه فالثمن تسعة دراهم وجزء من احد عشر جزءا من درهم والوضيعة عشرة اجزاء من احد عشر جزءا من درهم ومعرفته اجعل كل درهم على احد عشر جزءا فتصير العشرة مائة وعشرة اجزاء ثم اطرح من كل درهم جزءا فيكون المطروح عشرة يبقى مائة جزء وذلك تسعة دراهم وعشرة اجزاء من احد عشر جزءا من درهم وان باعه بوضيعة ده زيادة فالثمن ثمانية دراهم وثلث درهم والوضيعة درهم وثلث درهم وتخريجه على نحو ما مر وان باعه بوضيعة عشرة فاجعل كل درهم على عشرة اجزاء ثم اطرح جزءا من كل درهم فيكون المطروح عشرة اجزاء يبقى تسعون جزءا فيكون تسعة دراهم على هذا القياس ان باعه بوضيعة تسع او ثمانون انتهى وفي فتح القدير اشترى عبدا بعشرة خلاف نقد البلد وباعه بربح درهم فالعشرة مثل ما نقد والربح من نقد البلد اذا اطلقه لان الثمن الاول يتعين في العقد الثاني والربح مطلق من جنس الثمن لانه عرفه بنسبته اليه وفي المحيط اشترى بنقد نيسابور وقال بعتك قام علي بكذا وباعه بربح مائة او بربح ده زيادة فالربح وراس المال على نقد بلخ الا ان

باكثر من قيمته لا تجوز اقالته وان كانت بمثل الثمن الاول انتهى وفي القنية باعت ضيعة مشتركة بينها وبين ابنها البالغ واجاز
الابن البيع ثم اقالت واجاز الابن الاقالة ثم باعتها ثانيا بغير اجازته يجوز ولا يتوقف على اجازته لان بالاقالة يعود المبيع الى
ملك العاقد لا الى ملك المعقود عليه والمجيز ودليلها السنة والاجماع وسببها الحاجة اليها ومحاسنها ازالة الغم عن النادم
وتفريج الكرب عن المكروب فائدة تصح اقالة الاقالة فلو تقايلا البيع ثم تقايلا الاقالة ارتفعت الاقالة وعاد البيع وكذا
في الفوائد الا في مسئلة وهي اقالة السلم فانها لا تقبل الاقالة كما ذكره الشارح من الدعوى من باب التحالف وفي الجوهرة لا تصح
الاقالة في النكاح والطلاق والعتاق انتهى قوله هي فسخ في حق المتعاقدين بيع في حق ثالث وهذا عند ابي حنيفة الا
ان تعذر جعلها فسخا بان ولدت المبيعة بعد القبض وهلك المبيع فانها تبطل ويبقى البيع على حاله اطلقه فشمل ما اذا كان
قبل القبض او بعده وروي عن ابي حنيفة انها فسخ قبل القبض بيع بعده كذا في البدائع وظاهره ترجيح الاطلاق وقال ابو يوسف
هي بيع الا ان تعذر بان كانت قبل القبض او بعد هلاك المبيع وقال محمد هي فسخ الا ان تعذر بان تقايلا باكثر من الثمن الاول او بخلاف
جنسه او ولدت المبيعة بعد القبض فبيع الا ان تعذر بان كانت قبل القبض باكثر الثمن الاول فتبطل والخلاف المذكور انما هو فيما
اذا وقعت بلفظها اما بلفظ الفسخ او الرد او الترك فانها لا تكون بيعا في بعض نسخ الزيلعي فانها لا تكون فسخا وهو سبق قلم كما
لا يخفى وفي السراج الوهاج اما اذا كانت بلفظ البيع كانت بيعا اجماعا كما اذا قال البائع له بعني ما اشتريت فقال بعت كان بيعا
وفائدة كونها فسخا في حقهما عنده تظهر في خمس مسائل الاولى وجوب رد الثمن الاول وتسمية خلافه باطل الثانية انها لا
تبطل بالشروط الفاسدة ولكن لا يصح تعليقها بالشرط كان باع ثوبا من زيد فقال اشتريته رخيصا فقال زيد ان وجدت مشتريا
بالزيادة فبعه منه فوجد فباع بازيد لا ينعقد البيع الثاني لانه تعليق الاقالة لا الوكالة بالشرط كذا في البزازية الثالثة
اذا تقايلا ولم يرد المبيع حتى باعه منه ثانيا جاز ولو كانت بيعا لفسد وهذه حجة على ابي يوسف لان البيع جائز بلا خلاف بين
اصحابنا الا ان يثبت عنه الخلاف فيه كذا في البدائع ولو باع غير المشتري لم يجز لكونه بيعا جديدا في حق ثالث واذا باعه بعد
ما يحتاج المشتري الى تجديد القبض لكونها في يده مضمونا بغيره وهو الثمن فلا ينوب عن قبض الشراء كقبض الرهن بخلاف قبض الغصب
كذا في الكافي هنا وفيه من باب المتفرقات تقابضا فتقايلا فاشترى احدهما ما قال صار قابضا بنفس العقد لانهما لما كان
كل واحد مضمونا بقيمة نفسه كالمغصوب ولو هلك احدهما لا اي ملك احدهما فتقايلا ثم جددا العقد في القائم لا
يصير قابضا بنفس العقد لانه يصير مضمونا بقيمة العرض الاخر فشابه المرهون انتهى والرابعة اذا وهب المبيع من المشتري
بعد الاقالة قبل القبض جازت الهبة ولو كانت بيعا لا بقي لان البيع ينفسخ بهبة المبيع للبائع قبل القبض جاز
والخامسة لو كان المبيع مكيلا او موزونا وقد باعه منه بالكيل والوزن جاز قبضه وهذا لا يطرد على اصل ابي يوسف لكونها
بيعا عنده ولو كانت بيعا لما صح قبضه بلا كيل ووزن كذا في البدائع وتظهر فائدة كونها بيعا في حق غيرهما في خمس ايضا
الاولى لو كان المبيع عقارا فسلم الشفيع الشفعة ثم تقايلا يقضي له بالشفعة لكونه بيعا جديدا في حقه كانه اشتراه منه والثانية
اذا باع المشتري المبيع من اخر ثم تقايلا ثم اطلع على عيب كان في يد البائع فاراد ان يرده على البائع ليس له ذلك لانه بيع في حقه
فكان مشتريا من المشتري والثالثة اذا اشترى شيئا وقبضه ولم ينقد الثمن حتى باعه من اخر ثم تقايلا وعاد الى المشتري فاشتراه من قبل
نقد ثمنه باقل من الثمن الاول جاز وكان في حق البائع كالمملوك بشراء جديد من المشتري الثاني والرابعة اذا كان المبيع موهوبا
فباعه الموهوب له ثم تقايلا ليس للواهب ان يرجع في هبته لان الموهوب له في حق الواهب بمنزلة المشتري من المشتري منه والخامسة
اذا اشترى بعروض التجارة عبدا للخدمة بعد ما حال عليها الحول فوجد به عيبا فرده بغير قضاء واسترد العروض فهلكت
في يده فانه لا تسقط عنه الزكاة لكونه بيعا جديدا في حق ثالث وهو الفقير لان الرد بالعيب بغير قضاء اقالة وقوله بيع
جديد في حق ثالث يجري على اطلاقه وقوله فسخ في حق المتعاقدين غير مجري على اطلاقه لانه انما يكون فسخا فيما هو من موجبات
العقد وهو ما يثبت بنفس العقد من غير شرط واما اذا لم يكن من موجبات العقد وانما يجب بشرط زائد فالاقالة فيه تعتبر
بيعا جديدا في حق المتعاقدين ايضا كما اذا اشترى بالدين المؤجل عينا قبل حلول الاجل ثم تقايلا بعد الدين حالا كانه باعه
منه وفي الصغرى ولو رده بعيب بقضاء كان فسخا من كل وجه فيعود الاجل كما كان ولو كان بالدين كفيل لا تعود الكفالة
في الوجهين انتهى وكما اذا كان تقايلا ثم ادعى رجل ان المبيع ملكه وشهد المشتري بذلك لم تقبل شهادته لانه هو الذي
تم شهادته لغيره ولو كانت فسخا لقبلت الا ترى ان المشتري لو رد المبيع بعيب بقضاء وادعى المبيع رجل وشهد المشتري بذلك
تقبل شهادته لانه بالفسخ عاد ملكه فلم يكن من جهة المشتري لكونه فسخا من كل وجه وكذا لو باع عبدا بطعام بغير عينه وقبض
ثم تقايلا لا يتعين الطعام المقبوض للرد كانه باعه من البائع بطعام غير معين وكذا لو قبض اردى من الثمن الاول او اجود

منه بجهة الشروط في البيع الاول كانه باعه من البائع بمثل الثمن الاول وقال الفقيه ابو جعفر يجب عليه المقبوض لانه
لو وجب عليه مثل المقبوض للزمه الزيادة ضرر بسبب تبرعه ولو كان الفسخ بخيار رؤية او بشرط او بعيب بقضاء يجب المقبوض
اجماعا لانه فسخ من كل وجه كذا ذكره الشارح ثمة قوله وتصح بمثل الثمن الاول وشرط الاكثر او الاقل بلا تعيب وجنس
اخر لغو ولزمه الثمن الاول وهذا عند الامام لان الفسخ يرد على عين ما يرد عليه العقد فاشتراط خلافه باطل ولا تبطل
الاقالة كما قدمنا قيد بقوله بلا تعيب اذ لو تعيب جاز اشتراط الاقل ويجعل الحط بازاء ما فات بالعيب ولا بد ان يكون النقصان
بقدر حصة العيب ولا يجوز ان ينقص من الثمن اكثر منه كذا في فتح القدير وفي النهاية معزيا الى تاج الشريعة هذا اذا كانت
حصة العيب مقدار المحطوط او ازيد او ناقص بقدر ما يتغابن الناس فيه وقيد بقوله بلا جنس اخر غير الثمن الاول لصحة
ويلغو المسمى ويلزمه رد الاول فقوله وجنس بالجر عطف على الاكثر اي وشرط جنس لا على تعيب وعند ابي يوسف ومحمد اذا شرط
الاكثر كانت بيعا لكونه الاصل فيها عند ابي يوسف لتعذر الفسخ عند محمد وكذا في شرط الاقل عند ابي يوسف تصح بيعا
وعند محمد فسخ بالثمن الاول ولو قال المصنف وتصح مع السكوت عن الثمن الاول لكان اولى فيعلم منه حكم التصريح به بالاولى
ومع السكوت لا خلاف في وجوب الاول كما في البدائع واشار بقوله لزمه الثمن الاول الى ان الاعتبار لما وقع العقد به
لما تقدم وكذا قال في فتح القدير لو كان الثمن عشرة دنانير ودفع اليه الدراهم عوضا عن الدنانير ثم تقايلا وقد رخصت
الدراهم رجع بالدنانير التي وقع العقد عليها لا بما دفع وكذا لو رد بالعيب وكذا في الاجارة لو فسخت ومن فروع الفسخ
للاقالة ما لو تقدم عقد بدراهم ثم جددا بدنانير او على القلب انفسخ الاول وكذا لو عقدا بثمن مؤجل ثم جددا
بحال او على القلب ولو عقد بدراهم ثم كسدت ثم تقايلا فانه يرد تلك الدراهم الكاسدة اما لو جدداه بدراهم اكثر او اقل
فلا ومن حط من الثمن او زيادة فيه وقالوا لو باع باثني عشر وحط عنه درهمين ثم عقدا بعشرة لا ينفسخ الاول لانه مثله اذ
الحط يلتحق باصل العقد الا في اليمين فيحنث لو كان حلف لا يشتريه باثني عشر ولو قال المشتري بعد العقد قبل القبض للبائع
بعه لنفسك فان باعه جاز وانفسخ الاول ولو قال بعه لي او لم يزد على قوله بعه او زاد وقوله ممن شئت لا يصح في الوجوه لانه
توكيل ولو باع المبيع ولو هبة قبل الفسخ اذا قبل ولو قال البائع قبل اعتقه فاعتقه جاز العتق عن البائع وانفسخ البيع عند
عند ابي حنيفة وابي يوسف العتق باطل وفي الفتاوى الصغرى جحود ما عدا النكاح فسخ وعليه فرع ما في الخانية وعنه
باع امة فانكر المشتري الشراء لا يحل للبائع وطؤها الا ان عزم على ترك الخصومة فيحل حينئذ له وطؤها وكذا لو انكر البائع
البيع والمشتري يدعي لا يحل للبائع وطؤها فان ترك المشتري الخصومة وسمع البائع بذلك حل له وطؤها ومثله لو
اشترى جارية بشرط الخيار ثلاثة ايام وقبضها ثم رد على البائع جارية اخرى في ايام الخيار وقال هي التي اشتريتها وقبضتها
كان القول له فان رضي بها حل وطؤها وكذا القصار والاسكاف وكذا لو اشترى ما يتسارع اليه الفساد كاللحم والسمك
والفاكهة وغاب المشتري وخاف البائع فساده فله بيعه من غيره استحسانا وللمشتري منه الانتفاع به وان علم بذلك لرضا العاقد
بالفسخ ظاهرا ويتصدق البائع ولو اختلفا فادعى البائع الاقالة والمشتري انه باعه منه باقل قبل النقد فالقول للمشتري
في انكارها ولو كان على العكس تحالفا كذا في فتح القدير واشار ايضا بقوله لزمه الثمن الاول الى انه لو كان الثمن الاول حالا
فاجله المشتري عند الاقالة فان التاجيل يبطل وتصح الاقالة وان تقايلا ثم اجله ينبغي ان لا يصح الاجل عند ابي حنيفة فان
الشرط اللاحق بعد العقد يلتحق باصل العقد عنده كذا في القنية والى انه لو ابرأ المشتري رد المبيع وفي القنية اشترى ما له
حمل ومؤنة الى موضع اخر ثم تقايلا فمؤنة الرد على البائع انتهى قوله وهلاك المبيع يمنع اي صحتها لما قدمنا ان من شرطها
بقاء المبيع لانها رفع العقد وهو محله قيد بالمبيع لان هلاك الثمن لا يمنعها لكونه ليس بمحل لكونه يثبت بالعقد فكان حكما
وهو يعقبه فلا يكون محلا لان المحل شرط وهو سابق فيتنافيا وكذا يبطل البيع بهلاك المبيع قبل القبض دون الثمن قوله
وهلاك بعضه بقدره اي يمنع هلاك احدهما بعض المبيع بقدر الهالك لان الجزء معتبر بالكل وفي بيع المقايضة اذا هلك
احدهما صحت في الباقي منهما وعلى المشتري قيمة الهالك ان كان قيميا ومثله ان كان مثليا لا اذا هلكا بخلاف البدلين في الصرف
اذا هلكا لعدم التعيين وكذا لا يلزمهما الا رد المثل بعدها وفي السراج الوهاج اشترى عبدا بنقرة فضة او بمصوغ منها
فتقابضا ثم هلك العبد في يد المشتري ثم تقايلا والفضة قائمة في يد البائع صحت وعلى البائع رد الفضة بعينها
ويسترد من المشتري قيمة العبد ذمتا وفي البزازية تقايلا فابق العبد من يد المشتري وعجز عن تسليمه تبطل الاقالة انتهى
واشار الى ان المبيع اذا هلك بعد الاقالة بطلت ولغا البيع قيد بالهلاك لانه لو باع صابونا رطبا ثم تقايلا بعدما
جف فنقص وزنه لا يجب على المشتري شيء لان كل المبيع باق كذا في فتح القدير واشار بعدم اشتراط بقاء جميع المبيع على حاله الى

يصدقه المشتري انه نقد نيسابوريا او نحو مريبه واذا كان نقد نيسابوري بالوزن والجودة دون نقد بلخ ولم يبين فراس المال
والربح على نقد نيسابور وان كان على عكسه واشتراه ببلخ بنقد نيسابور ولم يعلم انه اوزن واجود فهو بالخيار ان شا اخذ وان
شا ترك واعلم ان المعتبر في المرابحة ما وقع العقد الاول عليه دون ما وقع عوضا عنه حتى لو اشترى بعشرة فدفع عنها
دينارا او ثوبا قيمته عشرة او اقل او اكثر فان راس المال هو العشرة لا الدينار والثوب لان وجوب هذا بعقد اخر وهو الاستبدال
انتهى ما في فتح القدير ويرد عليه ما في الظهيرية لو اشترى بالجياد ونقد الزيوف قال ابو حنيفة يرابح بالزيوف وقال ابو
يوسف يرابح بالجياد فقوله والحادي انما على قول ابي يوسف ولكن جزم في المحيط من غير خلاف بانه يرابح بالجياد واشار المص
اي جميعه الى بيع جميع المبيع فلو اشترى ثوبين وقبضهما ثم ولى رجلا احدهما بعينه لم يجز وكذا لو اشترك في احدهما بعينه لم
يجز ولو كان المشتري قبض احد الثوبين من البائع ثم اشرك رجلا فيهما جازت الشركة في نصف المقبوض وكذا لو ولاهما رجلا
جازت التولية في المقبوض ولو اشترى جاريتين بالف درهم وقبضهما وباع احدهما ثم ولاهما رجلا فالمولى بالخيار ان شا
اخذ التي لم تبع بحصتها وان شا ترك اذا لم يعلم ببيع احدهما وكذلك لو اشرك فيهما جازت الشركة في نصف التي لم تبع بحصتها
وان لم يبع احدهما ولكنه اعتق احدهما او ماتت ثم ولاهما رجلا او اشرك فيهما جازت في الاب والحية منهما كذا في الظهيرية
وفي السراج الوهاج لو كان مثليا فرابح على بعضه جاز كقفيز من قفيز لعدم التفاوت بخلاف القيمي وتمام تفريعه في
شرح المجمع وفي المحيط وان كان ثوبا ونحوه لا يبيع جزا منه معينا لان الثمن ينقسم عليه باعتبار القيمة وان باع جزا شايعا جاز
وقيل يفسد البيع قوله وله ان يضم الى راس المال اجر القصار والصبغ والطراز والفتل وحمل الطعام وسوق الغنم
لان العرف جار بالحاق هذه الاشيا براس المال في عادة التجارة ولان كل ما يزيد في المبيع او قيمته يلحق به هذا الاصل وما
عددناه بهذه الصفة لان الصبغ واخواته يزيد في العين والحمل يزيد في القيمة اذ القيمة تختلف باختلاف المكان والطراز
بكسر الطا وتخفيف الرا علم الثوب كذا في المغرب والفتل هو ما يصنع باطراف الثياب بحرير او كتان من فتلت الحبل
افتله اطلق الصبغ فشمل الاسود وغيره كما اطلق حمل الطعام فشمل البر والبحر وقيد بالاجرة لانه لو فعل شيا من ذلك بيده
لا يضمه وكذا لو تطوع متطوع بهذه او باعارة ودل كلامه على انه يضم اجرة الغسل والخياطة ونفقة تجصيص الدار وطي
البير وكري الانهار والقناة والمسناة والكراب وكسح الكروم وسقيها والزرع وغرس الاشجار وفي المحيط غيره يضم طعام المبيع
الا ما كان سرفا وزيادة فلا يضم وكسوته واجرة المخزن الذي يوضع فيه واما اجرة السمسار والدلال فقال الشارح ان كانت
مشروطة في العقد تضم والا فاكثرهم على عدم الضم في الاول ولا تضم اجرة الدلال بالاجماع انتهى وهو تسامح فان اجرة
الاول تضم في ظاهر الرواية والتفصيل المذكور تولية وفي الدلال قيل لا تضم والمرجع العرف كذا في فتح القدير واذا حدثت
زيادة من المبيع كاللبن والسمن وقد انفق عليه في العلف واستهلك الزيادة فانه يحتسب ما انفقه بقدر ما استهلكه
ويرابح والا فلا يرابح بلا بيان واذا ولدت المبيعة رابح عليهما وبيعهما ولدها وكذا لو اثمر النخيل فان استهلك الزوايد لم
يرابح بلا بيان كما في الظهيرية بخلاف ما اذا اجر الدابة او العبد او الدار فاخذ اجرته فانه يرابح مع ضمها انفق عليه لان
الغلة ليست متولدة من العين كذا في فتح القدير قوله ويقول قام علي بكذا ولا يقول اشتريته لانه كذب وهو حرام وكذا
قدمنا انه اذا قوم الموروث ونحوه يقول ذلك وكذا اذا رقم على الثوب شيا وباعه برقمه فانه يقول رقمه كذا وسوا كان ما
رقمه موافقا لما اشتراه به او ازيد حتى كان صادقا في الرقم كما في فتح القدير قوله ولا يضم اجرة الراعي والتعليم وكذا
السايس لعدم العرف بالحاقه اطلق في التعليم فشمل تعليم العبد صناعة او قرانا او علما او شعرا او غنا او عربية
قالوا لان ثبوت الزيادة بمعنى في العبد وهو حذاقته فلم يكن ما انفقه على المعلم موجبا للزيادة في المالية ولا يخفى ما
فيه اذ لا شك في حصول الزيادة بالتعلم ولا شك انه مسبب عن التعليم عادة وكونه بمساعدة القابلية في التعلم هو
كقابلية الثوب للصبغ فلا يمنع نسبته الى التعليم فهو شرط علة عادية والقابلية شرط وفي المبسوط اضاف نفي ضم المنفق
في التعليم الى انه ليس فيه عرف ظاهر حتى لو كان فيه عرف ظاهر يلحق براس المال كذا في فتح القدير واشار المولف الى انه
لا يضم اجرة الطبيب والرايض والبيطار والفدا في الجناية وجعل الابق لندرته فلا يلحق بالسابق لان لا عرف في النادر
والحجامة والختان لعدم العرف وكذا لا يضم نفقة نفسه وكراه ولا مهر العبد ولا يحط مهر الامة لو زوجها والذي يوجد
في الطريق من الظلم لا يضم الا في موضع جرت العادة فيه بينهم بالضم قوله فان خان في مرابحة اخذ بكل ثمنه
او رده وحط في التولية وهذا عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يحط فيهما وقال محمد يخير فيهما لمحمد ان الاعتبار للتسمية
لكونه معلوما والتولية والمرابحة ترويج وترغيب فيكون وصفا مرغوبا فيه كوصف السلامة فيخير لفواته ولابي

يوسف

يوسف ان الاصل فيه كونه تولية ومرابحة ولهذا ينعقد بقوله وليتك بالثمن الاول او بعتك مرابحة على الثمن الاول اذا كان ذلك
معلوما فلا بد من البنا على الاول وذلك بالحط غير انه يحط في التولية قدر الخيانة من راس المال وفي المرابحة منه ومن الربح ولابي
حنيفة انه لو لم يحط في التولية لا تبقى تولية لانه يزيد على الثمن الاول فتعين التصرف فتعين الحط وفي المرابحة لو لم يحط تبقى
مرابحة وان كان يتفاوت الربح فلا يتغير التصرف فامكن القول بالتخيير ولم يذكر المصنف والشارح بما يظهر الخيانة قال
في فتح القدير يعني اما باقرار البائع او بالبينة او بنكوله عن اليمين وقد ادعاه المشتري هذا على المختار وقيل لا يثبت الا باقراره
لانه في دعوى الخيانة مناقض فلا يتصور بينة ولا نكول والحق سماعها كدعوى العيب وكدعوى الحط فانها تسمع انتهى
وقوله وحط اي اسقط قدر الخيانة من المسمى وفي السراج الوهاج وصورة الخيانة في التولية اذا اشترى ثوبا بتسعة وقبضه
ثم قال لاخر اشتريته بعشرة ووليتك بما اشتريته فاطلع على ذلك وبيان الحط في المرابحة على قول ابي يوسف اذا اشتراه بعشرة وباعه
بربح خمسة ثم ظهر انه اشتراه بثمانية فانه يحط قدر الخيانة من الاصل وهو الخمس وهو درهمان وما قابله من الربح وهو درهم
فياخذ الثوب باثني عشر درهما انتهى وقدمنا انه اذا اشترى شيا ورقمه باكثر من ثمنه وباعه مرابحة على الرقم فانه يجوز وقيده
في المحيط بما اذا كان عند البايع ان المشتري يعلم ان الرقم غير الثمن فاما اذا علم ان المشتري يعلم ان الرقم غير الثمن فاما اذا علم
ان المشتري يعلم ان الرقم والثمن سوا فانه يكون خيانة وله الخيار كذا في المحيط واشار بعدم الحط في التولية الى ان المشتري
اذا وجد بالمبيع عيبا ثم وجدت به عيب عنده لا يرجع بنقصان العيب لانه لو رجع يصير الثمن الثاني انقص من الاول
وقضية الاولى ان يكون مثل الاول وهذا مستثنى من قولهم في خيار العيب بقوله رده الى اشتراط قيام المبيع بحاله فلو هلك
قبل رده او حدث به ما يمنع الرد لزمه جميع المسمى وسقط خياره عند ابي حنيفة وهو المشهور من قول محمد لانه مجرد خيار
فلا يقابله شي من الثمن كخيار الروية والشرط بخلاف خيار العيب لان المستحق فيه للمشتري الجز الفايت وظاهر كلامهم ان خيار
ظهور الخيانة لا يورث فاذا مات المشتري فاطلع الوارث على خيانة بالطريق السابق فلا خيار له واطلق الحط في التولية
فشمل حالة هلاك المبيع وامتناع رده لانه لا خيار له وانما يلزمه الثمن الاول وفي المحيط وان ضم الى الثمن ما لا يجوز ضمه ثم علم
المشتري فله الخيار انتهى ومن اشترى ثوبا فباعه بربح ثم اشتراه فان باعه بربح طرح عنه كل ربح قبله وان استغرق الثمن لم يرابح
هذا عند ابي حنيفة وقالا يبيعه مرابحة على الثمن الاخير وصورته اذا اشترى بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة
فيبيعه مرابحة بخمسة ويقول قام علي بخمسة ولو اشتراه بعشرة وباعه بعشرين مرابحة ثم اشتراه بعشرة لا يبيعه مرابحة
اصلا وعندهما يرابح على عشرة في الفصلين لهما ان العقد الثاني عقد متجدد منقطع الاحكام عن الاول فيجوز بنا
المرابحة عليه كما اذا تخلل ثالث ولابي حنيفة ان شبهة حصول الربح بالعقد الثاني ثابتة لانه يتاكد به ما كان على شرف السقوط
بالظهور على عيب والشبهة كالحقيقة في بيع المرابحة احتياطا ولهذا لم يجز المرابحة فيما اخذ بالصلح لشبهة الحطيطة
كانه اشترى خمسة وثوبا بعشرة فيطرح خمسة بخلاف ما اذا تخلل ثالث وفي المحيط ما قاله ابو حنيفة اوثق وما قالاه ارفق
انتهى ومحل الاختلاف عند عدم البيان اما اذا بين فقال كنت بعته فربحت فيه كذا ثم اشتريته بكذا وانا ابيعه الان بكذا يرابح
كذا جاز اتفاقا كذا في فتح وقيد بالشرا لانه لو وهب له ثوب فباعه بعشرة ثم اشتراه بعشرة فانه يرابح على العشرة وان كان يتاكد
انقطاع حق الواهب في الرجوع لكنه ليس بمال ولا تثبت هذه الوكادة الا في عقد يجري فيه الربو كذا في فتح القدير وقيدنا
بيعه بجنس الثمن الاول لانه لو باعه بوصيف او دابة او عرض اخر ثم اشتراه بعشرة فانه يبيعه مرابحة على عشرة لانه عاد اليه
بما ليس من جنس الثمن الاول ولا يمكن طرحه الا باعتبار القيمة وتعيينها لا يخلو عن شبهة الغلط كذا في فتح القدير وقيد بقوله
لم يرابح لانه يصح شراوه لان منع المرابحة انما هي للشبهة في حق العباد لا في حق الشرع وتمامه في النهاية وقيد بالربح في البيع
لانه لو اجر المبيع واخذ اجرته من غير نقص دخل فيه البيع مرابحة من غير بيان لان الاجرة ليست من نفس المبيع ولا من اجزايه
فلم يكن حابسا لشي منه وكذا لو وطي الجارية الثيب كذا في السراج الوهاج وقوله ثوبا مثال ولو قال شيا لكان اولى لان
المثلي والقيمي سوا فيما ثم اعلم ان ظاهر دليل الامام يقتضي انه لا يخير انه اشتراه بالثمن الاخير سوا باعه مرابحة او تولية
والمتون كلها مقيدة بالمرابحة وظاهرها جواز التولية على الاخير والظاهر الاول كما لا يخفى وقيد بالربح لان البايع لو حط
عنه شيا فان بعض الثمن طرحه كالربح وان كان كل الثمن باعه مرابحة على ما اشترى لالتحاق حط البعض بالعقد دون حط الكل
لئلا يكون بيعا بلا ثمن فصار تمليكا مبتدا كالهبة كذا في المحيط وسياتي ان الزيادة تلحق فيرابح على الاصل والزيادة وفي
المحيط اشترى شيا ثم خرج عن ملكه ثم عاد اليه بحكم ملكه كالرجوع في الهبة او بخيار شرط الروية او عيب واقالة او في
البيع الفاسد يبيع مرابحة بما اشترى لان هذه الاسباب يفسخ العقد من الاصل وصار كانه لم يكن وان عاد بسبب اخر نحو

الارث والهبة لا يبيعه مرابحة لانه عاد اليه بسبب جديد وهذا السبب لا يطلق له بيع المرابحة بخلاف ما لو رد عليه بغير
قضاء فانه يعتبر بيعا جديدا في حق الثالث فكانه اشترى ثانيا بعشرة بعد ان باعه بعشرة ومما يطلق له المرابحة بخلاف
ما لو رد عليه بغير قضاء فانه يعتبر بيعا جديدا في حق الثالث فكانه اشترى ثانيا انتهى **قوله** ولو اشترى ماذونا
مديون ثوبا بعشرة وباعه بخمسة عشر يبيعه مرابحة على عشرة وكذا العكس وهو ما اذا كان المولى اشتراه فباعه من العبد
لان في هذا العقد شبهة العدم لجوازه مع المنافي فاعتبر عدما في حكم المرابحة وبقي الاعتبار للاول فيصير كان العبد اشتراه
للمولى بعشرة في الفصل الاول وكانه يبيعه للمولى في الفصل الثاني فيعتبر الثمن الاول وتقييده بالمديون اتفاقي ليعلم حكم
غيره بالاولى لوجود ملك المولى في اكسابه اجماعا والمكاتب كالماذون لوجود التهمة بل كل من لا تقبل شهادته له كالاصول
والفروع واحد الزوجين واحد المتفاوضين كذلك كما قدمناه وخالفاه فيما عدا العبد والمكاتب وفي فتح القدير لو اشترى
من شريكه سلعة ان كانت ليست من شركتهما رابح على ما اشترى ولا يبين وان كانت من شركتهما فانما يبيع نصيب شريكه على ضمانه في
الشراء الثاني ونصيب نفسه على ضمانه في الشراء الاول نحو ان تكون السلعة اشتريت بالف من شركتهما فاشتراها احدهما من صاحبه
بالف ومايتين فانه يبيعها مرابحة على الف ومائة لان نصيب شريكه من الثمن ستمائة ونصيب نفسه من الثمن الاول خمسمائة فيبيعها
على ذلك انتهى ولو قال المصنف الا ان يبين لكان اولى لانه لو بين ورابح على الاول جاز كما في البناية **قوله** ولو كان مضاربا
يبيعه رب المال باثني عشر ونصف لان هذا البيع وان قضي بجوازه عندنا عند عدم الربح خلافا لزفر لانه يشتري ماله بماله لما فيه
من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ففيه شبهة العدم الا ترى انه وكيل عنه في البيع
الاول من وجه فاعتبر البيع الثاني عدما في حق نصف الربح **ولم يذكر المصنف** والشارح ما اذا كان الفاعل رب المال
والمشتري المضارب وقد يرى بينهما وفي السراج الوهاج فقال لو اشترى من مضاربه او مضاربه منه فانه يبيعه مرابحة
منه اقل الثمنين وحصة المضارب من الربح لكن لو قال وحصة الاخر لكان اولى ليشمل رب المال ولكن قال بعده لو اشترى
من رب المال سلعة بالف تساوي الفا وخمسمائة فباعها من المضارب بالف وخمسمائة فان المضارب يبيعها مرابحة على الف ومايتين
وخمسين الا ان يبين انتهى **وذكر المصنف** في كتاب المضاربة تبعا لما في الهداية وان اشترى من المالك بالف عبدا اشتراه
بنصفه رابح بنصفه وعلله في الهداية من المضاربة بان هذا البيع يقضى بجوازه لتغاير المقاصد دفعا للحاجة وان كان
بيع ملكه بملكه الا ان فيه شبهة العدم ومبنى المرابحة على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة فاعتبر اقل الثمنين انتهى
وهذا لا يخالف مسئلة الكتاب هنا لانها فيما اذا كان البائع المضارب من رب المال وهو البائع من المضارب ولكن لا يحتاج الى
الفرق وكانه انما لم يضم المضارب نصيب رب المال لما في البناية ان العقدين وقعا لرب المال ولم يقع للمضارب منه الا قدر مائة
فوجب اعتبار مقدار المائة وفيما يقع لرب المال لم يعتبر الرجوع لاحتمال بطلان العقد الثاني انتهى **ومن العجب** قول الشارح
الزيلعي في المضاربة في شرح قوله وان اشترى من المالك الى اخره ولو كان بالعكس بان اشترى المضارب عبدا بخمسمائة فباعه من
رب المال بالف يبيعه مرابحة على الف وخمسمائة لان البيع الجاري بينهما كالمعدوم فيبني المرابحة على ما اشتراه له وباوله اياه
من غير بيع انتهى وهو سهو لمخالفته الرواية في باب المرابحة وكتاب المضاربة وقد صرح في الهداية في الموضعين بضم حصة
المضارب الى راس المال وهو ما قدمناه ايضا لموافقته على ذلك وتصريحه بالضم في بابها ولم ار له سلفا ولا منبها على ذلك
في الموضعين **وقد كنت** قدمنا في ابتداء اشتغالي حملت كلام الزيلعي في المضاربة على انه اشترى ببعض راس المال ولانه
في باب المرابحة على ما اذا اشترى المضارب بالجميع لتصريحه في المبسوط بان الربح لا يظهر الا بعد تحصيل راس المال
انتهى فاذا كان راس المال الفا واشترى بنصفها عبدا وباعه بالف لم يظهر الربح لعدم الزيادة على راس المال لاحتمال
هلاك الخمسمائة الباقية فاذا لم يظهر الربح فلا شيء للمضارب حتى يضم واما اذا اشترى بالالف وباعه بالف وخمسمائة فقد ظهر
الربح فيضم حصة المضارب الى المال وهذا التقرير ان شاء الله تعالى من خواص هذا الكتاب الشرح بحوله وقوته **قوله**
ويرابح بلا بيان بالتعيب ووطء الثيب لانه لم يحتبس عنده شيء يقابله الثمن لان الاوصاف تابعة لا يقابلها الثمن ولهذا لو كانت
قبل التسليم لا يسقط شيء من الثمن وكذا منافع البضع لا يقابلها الثمن واطلق في قوله بلا بيان ومراده بلا بيان انه اشتراه سليما
فتعيب عنده اما بان نقص العيب القائم به فلا بد منه ليكون ما شاكله للحديث الصحيح من غشنا فليس منا وفي الخلاصة قبيل الصرف
رجل اراد ان يبيع سلعة معيبة وهو يعلم يجب ان يبينها ولو لم يبين قال بعض مشايخنا يصير فاسقا مردود الشهادة قال
الصدر الشهيد ولا ناخذ به انتهى واطلق وطء الثيب ومراده ما اذا لم ينقصها الوطء اما اذا نقصها فهو كوطء البكر
والتعيب مصدر تعيب اي صار معيبا بلا صنع احد بآفة سماوية فخرج به ما اذا كان بصنع المبيع **ثم اعلم** ويشمل ما اذا كان

نقصان

نقصان العيب يسيرا او كثيرا وعن محمد انه ان نقصه قدرا لا يتغابن الناس فيه لا يبيعه مرابحة بلا بيان وقد كلامه انه لو نقص
بتغير السعر بامر الله تعالى لا يجب عليه ان يبين بالاولى انه اشتراه في حال غلائه وكذا لو اصفر الثوب بطول مكثه او توسخ
واورد على قولهم العائب وصف لا يقابله شيء من الثمن ما اشتراه باجل فان الاجل وصف ومع ذلك لا يجوز بيعه مرابحة
بلا بيان **واجيب** باعطاء الاجل جزء من الثمن عادة فكان كالجزء واورد على قولهم ما في البضع لا يقابلها شيء من الثمن ما اذا
اشترى جارية فوطئها ثم وجد بها عيبا امتنع ردها وان كانت ثيبا وقالوا لانه احتباس جزء من المبيع عنده واجيب بان عدم
الرد انما هو لمانع وهو انه اذا ردها لا يخلو اما مع العقر احترازا عن الوطء مجانا او من غير عقر لا وجه الى الاول لعود الجارية
مع زيادة والزيادة تمنع الفسخ ولا الى الثاني لسلامة الوطء له بلا عوض وهو لا يجوز فاورد الواهب اذا رجع في هبته بعد
وطء الموهوب له حيث يصح ولا شيء على الواطئ لسلامتها كلها بلا عوض له فالوطء اولى بخلاف البيع **قوله** ويبين بالتعيب
ووطء البكر اي يرابح مع البيان اذا عيبه المشتري او غيره لانها صارت مقصودة بالاتلاف فيقابلها شيء من الثمن وكذا اذا
وطئها وهي بكر لان العذرة جزء من العين يقابلها الثمن وقد حبسها ويشمل ما اذا تكسر الثوب بنشره وطيه ودخل تحت الاول ما
اذا اصاب الثوب قرض فار او حرق نار والقرض بالقاف والفاء والتعيب مصدر عيبه اذا احدث فيه عيبا واطلقنا في تعيب
غير المشتري فشمل ما اذا اخذ المشتري الارش او لا وما اذا كان بامر المشتري او بغير امره وما وقع في الهداية بقوله واخذ
المشتري ارشه اتفاقي للوجوب كما في فتح القدير **ثم اعلم** انه قال لا يرابح الا بالبيان في المسئلتين **واختاره** الفقيه
ابو الليث فقال وقول زفر اجود وبه ناخذ ورجحه في فتح القدير **واشار** المؤلف رحمه الله بالمسئلة الاولى الى انه لو وجد
بالمبيع عيبا فرضي به كان له ان يبيعه مرابحة على الثمن الذي اشتراه به لان الثابت له خيار فاسقاطه لا يمنع من البيع مرابحة
كما لو كان فيه خيار شرط او رؤية وكذا لو اشتراه مرابحة فاطلع على خيانة فرضي به كان له ان يبيعه مرابحة على ما اخذه به
لما ذكرنا ان الثابت له مجرد خيار كذا في فتح القدير **قوله** ولو اشترى بالنسيئة وباع بربح مائة ولم يبين خير المشتري
لان للاجل شبها بالمبيع الا ترى انه يزاد في الثمن لاجل الاجل والشبهة في هذا ملحقة بالحقيقة فصار كانه اشترى شيئين وباع
احدهما مرابحة بثمنهما والاقدام على المرابحة يوجب السلامة عن مثل هذه الخيانة فاذا ظهرت تخير كما في العيب والحاصل ان
عدم بيان اصل الاجل خيانة وكذا بيان بعضه واخفاء البعض ولو وقع على قول الثاني ينبغي ان يحط من الثمن ما يعرف ان
مثله في هذا يزاد لاجل الاجل وقيد بكون الاجل مشروطا وقت العقد لانه لو لم يكن مشروطا ولكنه معتاد التنجيم فقيل
لا بد من بيانه لان المعروف كالمشروط وقيل لا لان الثمن حال بالعقد كما لو باعه حالا ومطله الى شهر فانه يرابح بالثمن وينبغي ترجيح
الاول لانها مبنية على الامانة والاحتراز عن شبهة الخيانة وعلى كل من القولين لو لم يكن مشروطا ولا معروفا وانما اجله
بعد العقد لا يلزمه بيانه وفي الخانية رجل عليه الف درهم من ثمن مبيع طالبه الطالب فقال ليس عندي شيء فقال
الطالب اذهب واعط كل شهر عشرة لم يكن تاجيلا وكان له ان ياخذه بجميع المال حالا انتهى **قوله** فان اتلف فعلم
لزم بالف ومائة اي ان اتلفه المشتري ثم علم بالاجل لزمه بكل الثمن حالا لان الاجل لا يقابله شيء من الثمن كذا في الهداية
واورد عليه انه تناقض لانه قال عند قيام المبيع ان الثمن يزاد بالاجل وعند هلاكه قال انه لا يقابله شيء وجوابه ان
الاجل في نفسه ليس بمال فلا يقابله شيء حقيقة اذا لم يشترط زيادة الثمن بمقابلته قصدا ويزاد في الثمن لاجله اذا ذكر
الاجل بمقابلة زيادة الثمن قصدا فاعتبر مالا في المرابحة احترازا عن شبهة ولم يعتبر مالا في حق الرجوع عملا بالحقيقة
والمراد باتلافه هلاك المبيع اما بآفة سماوية او باستهلاك المشتري ولو عبر بالتلف لكان اولى ليفهم الاتلاف بالاولى
قوله وكذا التولية اي هي كالمرابحة فيما ذكرناه من الخيار عند قيام المبيع وعدم الرجوع حال هلاكه لابتنائها على الثمن
الاول وينبغي ان يعود قوله وكذا التولية الى جميع ما ذكر للمرابحة فلا بد من البيان في التولية في وطء البكر وبه وفي
التعيب ووطء الثيب وعن ابي يوسف انه يرد القيمة ويسترد كل الثمن وهو نظير ما اذا استوفى الزيوف مكان الجياد وعلم بعد
الانفاق وقيل يقوم حالا ومؤجلا فيرجع بفضل ما بينهما كذا في الهداية وقال الفقيه ابو جعفر المختار للفتوى
الرجوع بفضل ما بينهما **قوله** ولو ولاه بلا شيء بما قام عليه ولم يعلم المشتري بكم قام عليه فسد اي البيع لجهالة
الثمن وكذا لو ولاه بما اشتراه والمرابحة فيهما كالتولية **قوله** ولو علم في المجلس خير اي بين اخذه وتركه لان الفساد
لم يتقرر فاذا حصل العلم في المجلس جعل كابتداء العقد وصار كتاخير القبول الى اخر المجلس قيد بالمجلس لانه بعد
الافتراق عنه يتقرر الفساد فلا يقبل الاصلاح ونظيره بيع الشيء برقمه اذا علم في المجلس وانما يتخير لان الرضا لم يتم
قبله لعدم العلم فيتخير كما في خيار الرؤية وظاهر كلام المصنف وغيره ان هذا العقد ينعقد فاسدا بعرضة الصحة

وهو الصحيح خلافا لما روي عن محمد انه يصح له عرضه الفساد كذا في فتح القدير وينبغي ان تظهر ثمرة الاختلاف في حرمة مباشرته
فعلى الصحيح يحرم وعلى الضعيف لا والله سبحانه اعلم وقد ذكر الشارح هنا اخبار الغبن فنتبعه فاقول معنى الغبن في اللغة قال
في المصباح غبنه في البيع والشراء غبنا من باب ضرب مثل غلبه فانغبن وغبنه اي نقصه وغبن بالبناء للمفعول فهو مغبون اي منقوص
في الثمن وغيره والغبينة اسم منه انتهى وفي القنية من اشترى شيئا وغبن فيه غبنا فاحشا فله ان يرده على البائع بحكم الغبن وفيه
روايتان ويفتى بالرد رفقا بالناس ثم رقم لآخر وفي البيع بغبن فاحش ذكر الجصاص وهو ابو بكر الرازي في واقعاته ان للمشتري
ان يرد وللبائع ان يسترد وهو اختيار ابي بكر الرازي بحري والقاضي الجلال واكثر روايات كتاب المضاربة الرد بالغبن الفاحش
وبه يفتى ثم رقم لآخر ليس له الرد والاسترداد وهو جواب ظاهر الرواية وبه افتى بعضهم ثم رقم لآخر ان غر المشتري فله ان يرد
وكذا ان غر البائع المشتري له ان يرد ثم رقم لآخر قال البائع للمشتري قيمته كذا فاشتراه ثم ظهر انها اقل فله الرد وان لم يقل فلا
وبه افتى صدر الاسلام ثم رقم لآخر ولو لم يغره البائع ولكن غره الدلال فله الرد ولو اشترى فيلوق الابريسم خارج البلد ممن لم يكن
عالما بسعر البلد بغبن فاحش فللبائع ان يرجع على المشتري بالفيلوق مثله في حق المشتري قال الغزال لا معرفة لي بالغزل فانه
غزل اشتريته فاني رجل يغزل لهذا الغزال ولم يعلم به المشتري فجعل نفسه دلالا بينهما واشترى ذلك الغزل له بازيد من ثمن
المثل وصرف المشتري بعضه الى حاجته ثم علم بالغبن وبما صنع فله ان يرد الباقي بحصته من الثمن قال رضي الله عنه والصواب
ان يرد الباقي ومثل ما صرف الى حاجته ويسترد جميع الثمن كمن اشترى بيتا مملوا من تبن فاذا فيه دكان عظيم فله الرد واخذ جميع
الثمن قبل انفاق شيء من عينه وبعده يرد الباقي ومثل ما انفق ويسترد الثمن كذا ذكره ابو يوسف ومحمد انتهى فقد تحرر ان
المذهب عدم الرد بغبن فاحش ولكن بعض مشايخنا افتى بالرد به وفي خزانة الفتاوى صرح بغبن فاحش فالمذهب ليس له الرد
وقال ابو بكر الدر بحري يفتى بالرد انتهى وبعضهم افتى به ان غره الآخر وبعضهم افتى بظاهر الرواية من عدم الرد مطلقا وفي
الصغرى به اجاز عماد الدين الرد بالغبن الفاحش اذا لم يعلم به المشتري وكذا في واقعات الجصاص وعليه اكثر روايات
المضاربة وبه يفتى واختاره النسفي وابو اليسر البزدوي وقال الامام جمال الدين حدي ان غره فله الرد والا فلا والصحيح انه
ينحل بحث تفويض المتقومين فيسير بلا تفاحش انتهى وكما يكون المشتري مغبونا مغرورا يكون البائع كذلك في فتاوى قارئ الهداية

فصل في بيان التصرف في

المبيع والثمن قبل قبضه والزيادة والحط فيهما وتأجيل الديون قوله فصح بيع العقار قبل قبضه اي عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يجوز اطلاقا لاطلاق الحديث وهو النهي عن بيع ما لم يقبض وقياسا على المنقول وعلى الاجارة ولهما ان ركن البيع صدر من
اهله في محله ولا غرر فيه لان الهلاك في العقار نادر بخلاف المنقول والغرر المنهي عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به عملا
بدلائل الجواز والاجارة قيل على هذا الاختلاف ولو سلم فالمعقود عليه في الاجارة المنافع وهلاكها غير نادر ولو صحيح
كذا في الفوائد الظهيرية وعليه الفتوى كذا في الكافي وفي الخانية لو اشترى ارضا فيها زرع بقل ودفعهما الى البائع معاملة
بالنصف قبل القبض لا يجوز لانه اجرا الارض فان دفع الارض معاملة يكون استيجارا للعامل ولا يكون اجارة فانما يجوز
لكونه تابع بنصف الزرع قبل القبض اطلقه وهو مقيد بما اذا كان لا يخشى هلاكه اما في موضع لا يؤمن عليه ذلك فلا يجوز
كالمنقول ذكره المحبوبي وفي الاختيار حتى لو كان على شط البحر او كان المبيع علوا لا يجوز بيعه قبل القبض انتهى وفي البناية
اذا كان في موضع لا يؤمن ان يصير بحرا او نقل عليه الرمال لم يجز وانما عبر بالصحة دون النفاذ واللزوم لان النفاذ واللزوم
موقوفان على نقد الثمن او رضا البائع والا فللبائع ابطاله وكذا كل تصرف يقبل النقض اذا فعله المشتري قبل القبض
او بعده بغير اذن البائع فللبائع ابطاله بخلاف ما لا يقبل النقض كالعتق والتدبير والاستيلاد كما قدمناه قبيل
باب البيع لانه لو اشترى عقارا ووهبه قبل القبض من غير البيع يجوز عند الكل كذا في الخانية قوله لا بيع المنقول اي لا
يصح لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يقبض ولان فيه غرر انفساخ العقد على اعتبار الهلاك قيد بالبيع لان هبته
والتصدق به واقراضه من غير البائع جائزة عند محمد وهو الاصح خلافا لابي يوسف واما كتابة العبد المبيع قبل
القبض فموقوفة وللبائع حبسه بالثمن وان نقده نفذت كذا ذكره الشارح ولا خصوصية لها بل كل عقد يقبل النقض
فهو موقوف كما قدمناه واما تزويج الجارية المبيعة قبل قبضها فجائز لان الغرر لا يمنع جوازه بدليل صحة تزويج الآبق واما
الوصية به قبل القبض فصحيحة اتفاقا لانها اخت الميراث ولو زوجها قبل القبض ثم فسخ البيع انفسخ على قول ابي يوسف
وهو المختار كما في الولوالجية واطلق البيع فشمل الاجارة لانها بيع المنافع والصلح لانه بيع فالو ما لا يجوز بيعه قبل
القبض لا يجوز اجارته ولا يجوز بيع الاجرة العين قبل القبض لانها بمنزلة المبيع واراد بالمنقول المبيع المنقول فجاز

بيع غيره كالمهر وبدل الصلح والعتق على مال وبدل الصلح عن دم العمد والاصل كما في الايضاح ان كل عوض ملك بعقد
ينفسخ بهلاكه قبل قبضه فالتصرف فيه غير جائز وما لا فجائز واطلق في منع البيع فشمل ما اذا باعه من بائعه قبل القبض
لم يصح ولا ينتقض البيع الاول بخلاف ما اذا وهبه منه وقبلها فانه ينتقض لان الهبة مجاز عن الاقالة بخلاف البيع وفي
الخانية اشترى عبدا وقبضه ثم تقايلا البيع ولم يقبضه حتى اشتراه من البائع جاز شراؤه ولو باعه البائع بعد الاقالة
من غير المشتري لا يجوز بيعه انتهى وهذا كله في تصرف المشتري في المبيع قبل قبضه فان تصرف فيه البائع قبل قبضه
فهو على وجهين اما ان يكون بامر المشتري او بغير امره فان كان الاول ذكر في الخانية رجل اشترى عبدا ولم يقبضه ان يهبه
من فلان ففعل البائع ذلك ودفعه الى الموهوب له جازت الهبة وصار المشتري قابضا وكذلك لو امر البائع ان يؤاجره
فلانا معينا او غير معين ففعل جاز وصار المستاجر قابضا للمشتري اولا ثم يصير قابضا لنفسه والاجر الذي ياخذه
البائع من المستاجر يحسبه من الثمن ان كان من جنسه وكذا لو اعار العبد البائع من رجل قبل التسليم الى المشتري او رهن
فاجاز المشتري جاز ذلك ويصير قابضا انتهى ثم قال اشترى ثوبا ولم يقبضه ولم ينقد الثمن فقال للبائع لا ائتمنك عليه
او ادفعه الى فلان يكون عنده حتى ادفع اليك الثمن فدفعه البائع الى فلان فهلك عنده كان الهلاك على البائع لان المدفوع
اليه يمسكه للثمن لاجل البائع فيكون يده كيد البائع ولو امر المشتري البائع بوطء الجارية او باكل الطعام ففعل كان فسخا
للبيع لانه لا يصلح نائبا عن المشتري في ذلك فكان مجازا عن الفسخ ليكون واطئا واكلا مال نفسه واما الامر بالبيع ففي
ثلاثة اوجه او قال بعه لنفسك فباعه كان فسخا وجاز البيع الثاني للمامور في قول محمد وقال ابو حنيفة لا يكون فسخا
وهو كقوله بعه لي ولو اشترى ثوبا او حنطة فقال للبائع بعه قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان كان ذلك
قبل قبض المشتري وقبل الرؤية يكون فسخا وان لم يقبل البائع نعم لان المشتري ينفرد بالفسخ في خيار الرؤية يكون فسخا وان
لم يقبل البائع نعم لان المشتري ينفرد بالفسخ في خيار الرؤية وان قال بعه لي اي كن وكيلا في الفسخ فما لم يقبل البائع ولم يقل
نعم لا يكون فسخا وان كان ذلك بعد القبض والرؤية لا يكون فسخا ويكون وكيلا بالبيع سواء قال بعه او بعه لي انتهى واما
اذا كان بغير امره لم يلحقه اجازة فذكر في الخانية رجل اشترى عبدا بالف ولم يقبضه حتى رهنه البائع او اجره او اودعه
فمات انفسخ البيع ولا يضمن المشتري احدا من هؤلاء لانه ان ضمنهم رجعوا على البائع ولو اعاره او وهبه فمات عند المستعير
او الموهوب له او اودعه فاستعمل المودع فمات من ذلك كان للمشتري الخيار ان شاء امضى البيع وضمن المستعير والمودع والموهوب
له وان شاء فسخ البيع لانه لو ضمن هؤلاء ليس للضامن ان يرجع على البائع ولو باعه البائع فمات عند المشتري الثاني من علمه او من
غير علمه كان المشتري الاول بالخيار ان شاء فسخ البيع وان شاء ضمن المشتري الثاني ثم يرجع المشتري الثاني على البائع بالثمن ان كان
نقده الثمن والا لم يرجع ولو امر البائع رجلا فقتله كان للمشتري ان يضمن القاتل قيمته لانه اذا ضمن لم يرجع على البائع وان
امر البائع رجلا بذبح الشاة فذبحها فان كان الذابح يعلم بالبيع فللمشتري تضمينه ولا رجوع له انتهى قوله ولو اشترى مكيلا
كيلا حرم بيعه واكله حتى يكيله اي حتى يعيد كيله لنهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يجري فيه صاعان صاع
البائع وصاع المشتري ولانها يحتمل على ان يزيد على المشروط وذلك للبائع والتصرف في مال الغير حرام فيجب التحرز عنه
قيد بقوله كيلا اي بشرط الكيل لانه لو اشتراه مجازفة لا يحرم البيع والاكل قبل الكيل لان الكل له ولم يذكر المؤلف فساد
البيع ونص في الجامع الصغير على فساده لان سبب النهي مراجع الى البيع ولكن النص انما هو في البيع فالحقوا به منع الاكل
قبل الكيل وكل تصرف يبنى على الملك كالهبة والوصية والحقوا بالمكيل الموزون وفي فتح القدير وينبغي الحاق المعدود
الذي لا يتفاوت كالجوز والبيض اذا اشتري بالعددية قال ابو حنيفة في اظهر الروايتين عنه فاسد البيع قبل العد
انتهى ولا يلزم من حرمة اكله قبل الاعادة كون الطعام حراما فقد نص في الجامع الصغير انه لو اكله وقد قبضه
بلا كيل لا يقال انه اكله حراما لانه اكل ملك نفسه الا انه آثم لتركه ما امر به من الكيل فكان هذا الكلام اصلا في سائر البياعات
بيعا فاسدا اذا قبضها فملكها فاملكها وتقدم انه لا يحل اكل ما اشتراه فاسدا وهذا يبين ان ليس كل ما لا يحل اكله اذا اكله
ان يقال فيه اكل حراما كذا في فتح القدير وقد يقال ليس هذا كاكل المبيع بيعا فاسدا لتعلق حق البائع بجميع المبيع
ووجوب فسخه واما هنا فلا يملك البائع الفسخ ولم يتعلق حق البائع الا بالزيادة الموهوبة فيمكن ان يقال في البيع فاسدا
اكل حراما ولكن رأيت في الخلاصة في الايمان من الثاني عشر في الاكل قال وفي فوائد شمس الائمة الحلواني لو اكل من الكرم
الذي دفع معاملة وهو قد حلف لا ياكل حراما لم يحنث اما عندهما فلا يشكل وعند ابي حنيفة كذلك لان دفع العقد
فاسد عنده وقد اكل ملك نفسه انتهى فالحق ما في فتح القدير وانما ذكر المؤلف اكل المشتري وحده دون اكل البائع

مع ان الحديث شرط الصاعين لان صاع البائع ليس بلازم لكل بيع لان البائع اذا ملكه بالارث او المزارعة او كان شراه
مجازفة او استقرض حنطة على انها كر ثم باعها فالحاجة الى كيل المشتري وان كان الاستقراض تمليكا بعوض كالشراء لكنه
عارية حكما لان ما يرده عين المقبوض حكما ولهذا لم يجب قبض بدله في مال الصرف فكان تمليكا بلا عوض حكما ولو اشترى
مكايلة ثم باع مجازفة قبل الكيل وبعد القبض في ظاهر الرواية لا يجوز لاحتمال اختلاط ملك البائع بملك بائعه وفي
نوادر ابن سماعة يجوز وانما يحتاج الى كيل البائع اشتراه مكايلة وظاهر كلام المصنف يدل على ان كيل البائع لا يكفي عن كيل المشتري
وهو محمول على ما اذا كاله البائع قبل البيع مطلقا او بعده في غيبة المشتري اما اذا كاله في حضرته فانه يكفي عن كيله وهو
الصحيح لان المبيع صار معلوما بكيل واحد وتحقق معنى التسليم ومحمل الحديث اجتماع الصفقتين على ما بين في السلم ان شاء
الله تعالى كذا في الهداية ومن هنا يتفرع ومما لو كيل طعاما بحضرة رجل ثم اشتراه في المجلس ثم باعه مكايلة قبل ان
يكاله بعد شرائه لا يجوز هذا البيع سواء كان للمشتري منه او لا لانه ما لم يكل بعد شرائه هو لم يكن قابضا فبيعه بيع ما لم يقبض
كذا في فتح القدير **قوله** ومثله الموزون والمعدود اي مثل المكيل شراء الموزون وزنا والمعدود عدا فلا يجوز البيع والاكل
حتى يعيد الوزن والعد وهو مقيد بغير الدراهم والدنانير اما هما فيجوز التصرف فيهما بعد القبض قبل الوزن كذا في الايضاح
وقيد بالمبيع لما في المحيط لو كان المكيل والموزون ثمنا يجوز التصرف فيه قبل الكيل والوزن لانه اذا جاز قبل القبض
فقبل الكيل اولى وهذا كله في بيع التعاطي اما هو فقال في القنية ولا يحتاج في بيع التعاطي اما هو فقال في القنية ولا
يحتاج في بيع التعاطي في الموزونات الى وزن المشتري ثانيا لانه صار بيعا بالقبض بعد الوزن انتهى وفي الخلاصة
وعليه الفتوى **قوله** لا المذروع اي لا يحرم بيعه والتصرف فيه قبل اعادة الذرع بعد القبض وان كان اشتراه بشرط
الذرع لان الزيادة له اذ الذرع وصف في الثوب واحتمال النقص انما يوجب خياره وقد اسقطه ببيعه بخلاف القدر
وظاهر كلامهم انه لو افرد لكل ذراع ثمنا صار كالموزون وقد صرح به العيني في شرح الكنز **قوله** وصح التصرف في الثمن قبل
قبضه لقيام المطلق وهو الملك وليس فيه غرر الانفساخ بالهلاك لعدم تعينها بالتعيين بخلاف المبيع كذا في الهداية
وظاهره انه مخصوص بما لا يتعين والحكم اعم منه وكذا قال في فتح القدير سواء كان مما يتعين او لا سوى بدل الصرف والسلم
لان للمقبوض حكم عين المبيع في السلم والاستبدال بالمبيع قبل القبض لا يجوز وكذا في الصرف وابدل الثمن الى الاجرة واطلق
التصرف فشمل البيع والهبة والاجارة والوصية وتمليكه ممن عليه بعوض وغير عوض الا تمليكه من غير من هو عليه فانه
لا يجوز واشار المؤلف بالثمن الى كل دين فيجوز التصرف في الديون كلها قبل قبضها من المهر والاجرة وضمان المتلفات سوى
الصرف والسلم كما قدمناه واما التصرف في الموروث والموصى به قبل القبض فقدمنا جوازه **قوله** والزيادة فيه
اي صحة الزيادة في الثمن والحط منه اي من الثمن فيلتحقان باصل العقد عندنا وعند زفر لا يلتحقان وانما يصحان على اعتبار
ابتداء الصلة لا يمكن تصحيح الزيادة ثمنا لانه يصير ملكه عوض ملكه فلا يلتحق باصل العقد وكذا الحط لان كل الثمن صار
مقابلا بكل المبيع فلا يمكن اخراجه فصار برا مبتدأ ولنا انهما بالحط والزيادة يغيران العقد من وصف مشروع الى وصف مشروع
وهو كونه رابحا او خاسرا او عدلا ولهما ولاية الرفع فاولى ان يكون لهما ولاية التغيير فصار كما اذا اسقطا الخيار او شرطاه
بعد العقد ثم اذا صح يلتحق بالعقد لان وصف الشيء يقوم به لا بنفسه بخلاف حط الكل لانه تبديل لاصله لا تغيير لوصفه
وكذا قيد بقوله منه لاخراج حط الكل وفائدة الالتحاق تظهر في مسائل الاولى التولية الثانية المرابحة فيجوز على الكل
في الزيادة وعلى الباقي بعد المحطوط الثالثة الشفعة حتى ياخذ الشفيع بما بقي في الحط وانما كان له ان ياخذ بدون
الزيادة لان فيها ابطال حقه الثابت فلا يملكانه الرابعة في الاستحقاق حتى ياخذ الشفيع بما بقي في الحط وانما كان له
ان ياخذ بدون الزيادة لان فيها ابطال حقه الثابت فلا يملكانه حتى يتعلق الاستحقاق بالجميع فيرجع المشتري على البائع
بالكل ولو اجاز المستحق البيع اخذ الخامسة في حبس المبيع فله حبسه حتى يقبض الزيادة السادسة في فساد الصرف
بالحط او الزيادة للربا انهما عقداه متفاضلا ابتداء ومنع ابو يوسف صحة الزيادة فيه والحط ولم يبطل البيع ووافقه
محمد في الزيادة وجوز الحط على انه هبة مبتداة كذا في الخلاصة **ولم يذكر المصنف** شرط صحة الزيادة في الثمن وشرطها
في الهداية بقاء المبيع فلا يصح بعد هلاك المبيع في ظاهر الرواية لان المبيع لم يبق على حالة يصح الاعتياض عنه
والشيء يثبت ثم يستند بخلاف الحط لانه بحال يمكن اخراج البدل عما يقابله فيلتحق باصل العقد استنادا انتهى بخلاف
الزيادة في المبيع فانها جائزة بعد هلاكه لانها تثبت بمقابلة الثمن وهو قائم كذا في الخلاصة وفي الخلاصة وشرطها
في الثمن من المشتري بقاء المبيع وكونه محلا للمقابلة في حق المشتري حقيقة ولو كانت جارية فاعتقها او دبرها او استولدها

او كاتبها او باعها من غيره بعد القبض ثم زاد في الثمن لا يجوز والمذكور في الكتاب قولهما وهما رويا عن ابي حنيفة انه يجوز
ولو آجرها او رهنها واشترى شاة فذبحها ثم زاد في الثمن جاز بخلاف ما اذا ماتت الشاة ثم زاد في الثمن فانه لا يجوز لانها
لم تبق محلا للبيع بخلاف الاول حيث قام الاسم والصورة وبعض المنافع وجملة هذا في كتاب نظم الزندوستي قال
احد عشر شيئا اذا فعل المشتري ثم زاد في الثمن لا يصح اولها اذا كانت حنطة فطحنها او دقيقا فخبزه او لحما فجعله قلية
او سكباجة او جعله اربا اربا او كان عبدا فاعتقه او كاتبه او دبره او استولد الجارية او قطنا فغزله او غزلا فنسجه
الحادي عشر او كانت جارية فماتت ولو فعل اثنى عشر ثم زاد يجوز اولها المبيع لو كان شاة فذبحها وان كان محلوجا فندفه
او غير محلوج فحلجه او كرباسا فخاطه خريطة من غير ان يقطعه او حديدا فجعله سيفا او كانت جارية **قوله** او اجرها
او اجر الارض ثم زاد في الثمن ومنها اذا باعها ثم ان المشتري الثاني لقي البائع فزاد في الثمن جاز ومنها المزارع اذا زاد درهما لاجر
السدس في نصيبه والبذر منه قبل ان يستحصد جاز وبعده لا كذا في النظم انتهى وفي تلخيص الجامع من باب ما يمنع
الزيادة في الثمن تلحق بعين او وصفه لا اصله كالخيار بعدما زاد الاصل وكذا ولو تمام فيه ولو عبر باللزوم بدل الصحة لكان اولى
لانها لازمة حتى لو ندم المشتري بعدما زاد يجبر اذا امتنع كما في الخلاصة واطلقها فشمل ما اذا كانت من جنس الثمن او من غيره
وما اذا كانت في مجلس العقد او بعده كما في الخلاصة وترك قيدا لا بد منه وهو قبول البائع في المجلس حتى لو زاده
فلم يقبل حتى تفرقا بطلت كما في الخلاصة واطلق فيمن زاد فشمل المشتري ووارثه فتصح الزيادة من الوارث كما تصح من
العاقدين كذا في الخلاصة وهو شامل للزيادة في المبيع ايضا لكن يرد على الزيادة من الاجنبي وحاصلها كما في الخلاصة
معزيا الى الجامع الصغير لو زاد الاجنبي فان زاد بامر المشتري يجب على المشتري لا على الاجنبي كالصلح وان زاد بغير امره
فان اجاز المشتري لزمته وان لم يجز بطلت الزيادة ولو كان حين زاد ضمن على المشتري او ضافها الى مال نفسه لزمته الزيادة
ثم ان كان بامر المشتري رجع والا فلا واما الحط فانه جائز في جميع المواضع في موضع يجوز الزيادة وفي موضع لا يجوز
انتهى واما الزيادة في المهر فشرطها بقاء المرأة فلو زاد فيه بعد موتها لم يصح واما الزيادة بعد طلاقها او عتقها لو كانت
امة فقدمنا احكامها في المهر واما الزيادة في الاجرة بعد استيفاء بعض المعقود عليه فغير صحيحة وتجوز الزيادة في
العين والمدة كذا في القنية واما الزيادة في الرهن فسيأتي انها صحيحة في الرهن لا في الدين وفي الخانية من كتاب المزارعة لو زاد
احدهما في نصيب الآخر ان كان قبل ادراك الزرع جاز مطلقا وان كان بعده جاز من الذي لا بذر له لانه حط ولا يجوز من رب البذر
منه لانه زيادة وشرطها قيام السلعة انتهى **قوله** والزيادة في المبيع اي وصحت ولزم البائع دفعها بشرط قبول المشتري
ويلتحق ايضا بالعقد فيصير لها حصة من الثمن لو هلكت الزيادة قبل القبض تسقط حصتها من الثمن بخلاف الزيادة
المتولدة من المبيع حيث لا يسقط شيء بهلاكها قبل القبض وكذا اذا زاد في الثمن عرضا كما لو اشتراه بمائة وتقابضا ثم زاده
المشتري عرضا قيمته خمسون وهلك العرض قبل التسليم ينفسخ العقد في ثلثه كذا في القنية وقدمنا انه لا يشترط
فيها قيام المبيع فتصح بعد هلاكه بخلاف الزيادة في الثمن وقد ذكر الزيادة في المبيع ولم يذكر الحط وذكرهما في الثمن فظاهره
عدم صحة الحط من المبيع وصرح في المحيط بان المبيع ان كان دينا يصح لانه اسقاط واسقاط العين لا يصح انتهى وقيد بالمبيع
لان الزيادة في الزوجة كما اذا زوجه امة فزاده اخرى لم تصح بخلاف الزيادة في المهر واطلق في الحط من الثمن فشمل ما
اذا كان قبل قبضه او بعده فاذا حط عنه بعدما اوفاه الثمن او ابراه فقال في الذخيرة لو وهب بعض الثمن من المشتري
قبل القبض او ابراه عن البعض فهو حط وان كان بعد القبض ثم حط البعض او وهبه صح ووجب على البائع مثله دينا
على المشتري ولو ابراه عن البعض بعد القبض لا يصح ولا يجب والفرق ان لا يصح الهبة والحط بعد القبض ايضا كالابراء لان المشتري
قد برئ من الثمن بالايفاء والهبة والحط لم يصادف دينا قائما في ذمة المشتري والجواب ان الدين باق في ذمة المشتري بعد
القضاء لانه لم يقض عين الواجب حتى لا يبقى في الذمة انما قضى مثله فيبقى ما في ذمته على حاله الا ان المشتري لا يطالبه
لان له ذلك على البائع بالقضاء فلو طالب البائع المشتري بالثمن كان للمشتري ان يطالب البائع ايضا فلا يفيد مطالبة
كل واحد منهما صاحبه فعلم ان الثمن باق في ذمة المشتري بعد القضاء والهبة والحط صادف دينا قائما في ذمة المشتري
بعد القضاء وانما لم يصح الابراء لان الابراء على نوعين براءة قبض واستيفاء وبراءة اسقاط فاذا اطلق حمل على الاول لانه اقل كأنه
نص عليه وقال ابرأتك براءة قبض من المشتري بخلاف الهبة والحط لا يتنوع الى نوعين وانما هي اسقاط واذا وهب كل الدين
او حط او ابراه منه فهو على ما ذكرنا مجملة مما اورده شيخ الاسلام في شرح كتاب الشفعة وفي شرح كتاب الرهن وذكر شمس
الائمة السرخسي في الباب الثاني في شرح كتاب الرهن لان الابراء المضاف الى الثمن بعد الاستيفاء صحيح حتى يجب على البائع رد

ما قبض من المشتري وسوا بين الابرآء والهبة والحط فيتامل عند الفتوي واختلفوا فيما اذا ابراه ولم يبين انها اسقاط او هبة
فان قلت هل لبقا الدين بعد استيفائه فايدة اخري قلت نعم لو كان بالدين رهن ثم قضاه الدين لم يملك الرهن في يد
المرتهن هلك بالدين ووجب عليه رد المقبوض بخلاف ما لو ابراه ثم هلك قال الزيلعي في نابه والفرق ان الابرآء يسقط به الدين
اصلا وبالاستيفا لا يسقط القيام الموجب للدين وقد كتبنا في الفوايد الفقهية من كتاب المداينات له فايدتين ايضا
قوله ويتعلق الاستحقاق بكله اي بكل ما وقع العقد عليه وبالزيادة فلا يطالب المشتري بالمبيع حتي يدفع الزيادة
وللبايع حبسه حتي يقبضها واذا استحق المبيع رجع المشتري علي بايعه بالكل واذا اجاز المستحق استحق الكل واذا رد المبيع
بعيب وخيار شرط او رؤية رجع المشتري بالكل وفي فتاوي قاضي خان من الشفعة الوكيل بالبيع اذا باع الدار بالف ثم ان
الوكيل حط عن المشتري مائة من الثمن صح حطه ويضمن قدر المحطوط للامر ويبرا المشتري عن المائة وياخذ الشفيع الدار بجميع الثمن
لان حط الوكيل لا يلتحق باصل العقد انتهي قوله وتاجيل كل دين الا القرض اي وصح لان الدين حقه فله ان يؤخره سوا كان عن
بيع او غيره تيسيرا علي من عليه الا تري انه يملك ابراءه مطلقا فكذا موقتا ولا بد من قبوله ممن عليه الدين فلو لم يقبله بطل
التاجيل فيكون حالا كذا ذكر الاسبيجابي وصح تعليق التاجيل بالشرط فلو قال لمن عليه الدين لمن عليه الف حالة اذا دفعت الي
خمسمائة فالخمسمائة الاخري موخرة عنك الي سنة فهو جائز كذا في الذخيرة واما لا يؤجل القرض لانه لكونه اعارة وصلة في
الابتدا حتي يصح بلفظ الاعارة ولا يملكه من لا يملك التبرع كالصبي والوصي ومعاوضة في الانتها فعلي اعتبار الابتدا لا يلزم
التاجيل فيه كما في الاعارة اذ لا جبر في التبرع وعلي اعتبار الانتها لا يصح لانه يصير بيع الدراهم نسيئة بالدراهم وهو ربوا
ومرادهم من الصحة اللزوم ومن عدم صحته في القرض عدم اللزوم واطلقه فشمل ما اذا اجله بعد الاستهلاك او قبله
هو الصحيح وليس من تاجيل القرض تاجيل بدل الدراهم او الدنانير المستهلكة اذ باستهلاكها لا تصير قرضا والحيلة في لزوم
تاجيل القرض بان يحيل المستقرض المقبوض علي اخر بدينه فيؤجل المقرض ذلك الرجل المحال عليه فيلزم حينئذ كذا في فتح
القدير ولذا كره فان كان المحيل علي المحال عليه دين فلا اشكال وان لا فالمحيل بقدر المحال به للمحال عليه موجلا اليه وانا في
في المحيط وفي الظهيرية القرض المجحود يجوز تاجيله وفي القنية من كتاب المداينات قضي القاضي بلزوم الاجل في القرض بعد
واثبت عنده معتمدا علي قول مالك وابن ابي ليلي يصح ويلزم الاجل وفي مختصر الجامع من كتاب الحوالة لو كفل بالحال موجلا
تاخر عن الاصل وان كان قرضا لان الدين واحد وهي حيلة تاجيل القرض اذ يثبت ضمنا ما يمتنع قصدا كبيع الشرب والطريق
ولا يلزم ما اجل بعد الكفالة او موضوعها ان يضيفا الي اللازم بالكفالة لا الدين حتي لو عكس تاخر عن الاصل ايضا حتي
الابرا انتهي ولم يستثن المصنف رحمه الله من عدم صحة تاجيل القرض شيئا واستثني منه في الهداية ما اذا اوصي ان يقرض من ماله
الف درهم فلانا الي سنة حيث يلزم من وصيته ان يقرضوه ولا يطالبوه قبل المدة لانه وصية بالتبرع بمنزلة الوصية
بالخدمة والسكني فيلزم حقا للموصي انتهي ولا ينحصر في هذه الصورة بل كذلك اذا كان له قرض علي انسان فاوصي ان يؤجل
سنة صح ولزم كما في القنية وقد كتبنا في الفوايد الفقهية ان المستثني لا ينحصر في القرض بل كذلك لا يصح تاجيل الدين في
صورة الاولي لو مات المديون وحل المال فاجل الداين وارثه لم يصح لان الدين في الذمة وفايدة التاجيل ان يتجر فيؤدي
الثمن من نما المال فاذا مات من له الاجل تعين المتروك لقضا الدين فلا يفيد التاجيل كذا في الخلاصة وظاهره انه في كل دين
ذكره في القرض الثانية اجل المشتري الشفيع في الثمن لم يصح كما سياتي فيها وهو مذكور في القنية وفي الخلاصة بموت البايع لا
يبطل الاجل ويبطل بموت المشتري الثالثة تاجيل ثمن المبيع عند الاقالة لا يصح كما قدمناه عن الهبة والحاصل ان تاجيل
الدين علي ثلاثة اوجه باطل وهو تاجيل بدلي الصرف والسلم وصحيح غير لازم وهو القرض والدين بعد الموت وتاجيل
الشفيع وثمن المبيع بعد الاقالة ولازم فيما عدا ذلك قال قاضي خان في فتاواه المديون اذا قال برئت من الاجل او
لا حاجة لي في الاجل لهذا الدين لم يكن ابطالا للاجل ولو قال ابطلت الاجل او قال تركته صار حالا والمديون اذا قضي
الدين قبل حلول الاجل فاستحق المقبوض من القابض او وجده زيوفا فرده كان الدين عليه الي اجله ولو اشتري من مديونه
شيئا بالدين وقبضه ثم تقايلا المبيع لا يعود الاجل ولو وجد بالمبيع عيبا فرده بقضا عاد الاجل ولو كان لهذا الدين
الموجل كفيل لا تعود الكفالة في الوجهين انتهي وفي الخلاصة وابطال الاجل يبطل بالشرآء الفاسد ولو قال كلما دخل نجم
ولم يؤد فالمال حال صح والمال يصير حالا انتهي تتمة في مسايل القرض قال في المحيط ويجوز القرض فيما هو من ذوات
الامثال كالمكيل والموزون والعددي المتقارب كالجوز والبيض لان القرض مضمون بالمثل ولا يجوز في غير المثلي
لانه لا يجب دينا في الذمة ويملكه المستقرض بالقبض كالصحيح والمقبوض بقرض فاسد يتعين للرد وفي القرض الجائز

لا يتعين بل يرد المثل وان كان قائما وعن ابي يوسف ليس له اعطا غيره الا برضاه وعارية فاجاز قرضه قرض وما لا يجوز
قرضه عارية ولا يجوز قرض جر نفعا بان اقرضه دراهم مكسرة بشرط رد صحيحة او اقرضه طعاما في مكان بشرط رده في مكان
اخر فان قضاه اجود بلا شرط جاز ويجبر الداين علي قبول الاجود وقيل لا كذا في المحيط وفي الخلاصة القرض بالشرط حرام
بلا شرط بان يقرض علي ان يكتب الي بلد كذا حتي يوفي دينه انتهي وفي المحيط ولا باس بهدية من عليه القرض والافضل ان يتورع
اذا علم انه يعطيه لاجل القرض وان علم انه يعطيه لا لاجل القرض بل لقرابة او صداقة بينهما لا يتورع وكذا لو كان المستقرض
معروفا بالجود والسخا ولا يجوز قرض مملوك او مكاتب زيما فصاعدا لان فيه معني التبرع ولو اشتري بقرض له عليه فلوسا
جاز ويشترط قبضها في المجلس ولو امر المقرض المستقرض ان يتصادق بما له عليه لم يجز عند ابي حنيفة خلافا لهما وهي مسئلة
اسلم ما لي عليك ولو دفع المستقرض الي المقرض دراهم ليصرفها بدنانير وياخذ حقه منه فهو وكيل وامين ولو تلف قبل
ان يستوفي دينه لا يبطل دينه وبيع الدين بالدين جائز اذا افترقا عن قبضهما في الصرف وعن قبض احدهما في غير الصرف
ولو اشتري المستقرض الكر القرض من المقرض جاز ويشترط قبضه في المجلس فان ادي الثمن فوجد بالكر عيبا رده ورجع
بنقصان العين ولو اشتري ما عليه بكر مثله جاز ان كان عينا ولا يجوز ان كان دينا فلو وجد بالمقروض عيبا لم يرجع بنقصان
العيب ولو اشتري المستقرض كر القرض بعينه لم يجز لانه ملكه الا في رواية عن ابي يوسف ولو باعه من المقبوض جاز ولا ينفسخ
القرض انتهي وفي القنية من باب القروض شرا الشي اليسير بثمن غال لحاجة القرض يجوز ويكره استقرض عشرة
دراهم وارسل عبده لياخذها من المقرض فقال المقرض دفعته اليه واقر العبد به وقال دفعتها الي مولاي وانكر المولي
قبض العبد العشرة فالقول له ولا شي عليه ولا يرجع المقرض علي العبد لانه اقر انه قبضها بحق استقراض الرقيق وزنا
يجوز وعنهما خلافه بخاري استقرض من سمرقندي حنطة بسمرقند ليدفعها ببخارا ليس له المطالبة الا بسمرقند وفي
استقراض الرقيق اختلاف المشايخ بنا علي انه مثلي او قيمي واستقراض العجين في بلادنا وزنا يجوز لا جزافا ولم يتعرض لاستقراض
الخبز وينبغي الجواز من غير وزن وسيل النبي عليه السلام عن خميرة يتعاطاها الجيران ايكون ربا فقال ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وما راه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح انفق من نصاب بحوهما ولم يذكر انه قرض او شرا فذلك
قرض فاسد علله بالقبض ولا يحل اكله القرض الفاسد يفيد عند القبض الملك تعطيه مديونه حنطة لينفقها ويحل له
قلة انفاقها ويكون قرضا والدبس من ذوات القيم فينبغي ان لا يجوز استقراض عشرون رجلا جاوا واستقرضوا من رجل وامروا
ان يدفع الدراهم الي واحد منهم فدفع ليس له ان يطلب منه الا حصته وحصل بهذا رواية مسلم اخرى اذا التوكيل بقبض
القرض يصح وان لم يصح التوكيل بالاستقراض انتهي

باب الربا

وجه مناسبته للمرابحة ان في كل منهما زيادة الا ان تلك حلال وهذا حرام والحل هو الاصل في الاشيا فقدم ما يتعلق بتلك
الزيادة علي ما يتعلق بهذه والربا بكسر الرا وفتحها خطا وفي المصباح الربا الفضل والزيادة وهو مقصور علي الاشهر ويثني
ربوان بالواو علي الاصل وقد يقال ربيان علي التخفيف وينسب اليه علي لفظه فيقال ربوي قال ابو عبيد وغيره وزاد المطرزي
فقال الفتح في النسبة خطا انتهي وليس المراد مطلق الفضل بالاجماع وزاد المطرزي فان فتح الاسواق في سائر بلاد المسلمين
للاستفضال والاسترباح وانما المراد فضل مخصوص فكذا عرفه شرعا بقوله فضل مال بلا عوض في معاوضة مال
بمال اي فضل احد المتجانسين علي الاخر بالعيار الشرعي اي الكيل والوزن بفضل قفيزي شعير علي قفيز بدلا يكون ربا وكذا
فضل عشرة اذرع من ثوب هروي علي خمسة منه وقيد بقوله بلا عوض اي خال عنه ليخرج بيع كر بر وكر شعير بكري بر وكري
شعير فان الثاني فضلا علي الاول لكونه غير خال عن العوض لصرف الجنس الي خلافه وقيد بالمعاوضة لان الفضل الخالي
عن العوض الذي في الهبة ليس بربا وترك المصنف قيدا لا بد منه وهو ان يكون الفضل الخالي مشروطا في العقد لاحد المتعاقدين
وقد قيده به في الوقاية وقال شارحها انما قيده به لانه لو شرط لغيرهما لا يكون ربا وفي النهاية قال علماونا رضي الله عنهم هو بيع
فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد وعلي سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل
الربا وفي الذخيرة من كتاب المداينات من الفصل الثاني عشر في المتفرقات قال محمد اذا اشتري الرجل من اخر عشرة دراهم
فضة بعشرة دراهم فزاده عليها دانقا دانقا فهو هبة ولم يدخله في البيع ان لم يكن مشروطا في الشرآء لانه اذا وهب الدانق منه
انعدم الربا قالوا انما تصح هبة الدانق اذا كانت الدراهم بحيث يضرها الكسر لانها حينئذ هبة مشاع لا يحتمل القسمة
انتهي وفي جميع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم يكن فيه زيادة لان بيع الدراهم بالدراهم نسيئة ربا وان لم

تحقق فيه زيادة انتهى ولا يرد على المصنف ما في جميع العلوم من ربا النسيئة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه
ومن الحقيقي وظاهر ما في جميع العلوم وغيره ان المشتري يملك الدرهم الزائد اذا قبضه فيما اذا اشترى درهمين بدرهم
فانهم جعلوه من قبيل الفاسد وهكذا صرح به الاصوليون في بحث النهي فقالوا ان الربا وسائر البيوع الفاسدة من قبيل
ما كان مشروعا باصله دون وصفه وفي كتاب المداينات من القنية قال استاذنا وقعت واقعة في زماننا ان رجلا كان
يشتري الذهب الرديء زمانا الدينار بخمسة دوانق ثم تنبه فاستحل منهم فابراه عما بقي لهم عليهم حال كون ذلك مستهلكا فكتبت
انا وغيري انه يبرأ وكتب ركن الدين الزاجاني لا يبرأ الا يعمل في الربوا لان رده لحق الشرع وقال اجاب به نجم الائمة الحكيمي معللا بهذا
التعليل وقال هكذا سمعته عن ظهير الدين المرغيناني قال رضي الله عنه فقرب من ظني ان الجواب كذلك ثم تردد فكتبت اطلب
الفتوى لامحو جوابي عنه فعرضت هذه المسئلة على علاء الدين الحناطي فاجاب انه يبرأ اذا كان الابراء بعد الهلاك
وغضب من جواب غيره انه لا يبرأ فازداد ظني بصحة جوابي والراحة ويدل على صحته ما ذكره البزدوي في غنا الفقهاء من جملة صور
البيع الفاسد جملة العقود الربوية يملك العوض فيها بالقبض **قلت** فاذا كان فضل الربا مملوكا للقابض بالقبض فاذا
استهلكه ملكه ضمن مثله فلو لم يصح الابراء ورد مثله يكون ذلك رد ضمان ما استهلك لا رد عين ما استهلك لا يرتفع العقد
السابق بل يتقرر مفيدا للملك في فضل الربا فلم يكن في رده فائدة نقض عقد الربا ليجب ذلك حقا لله تعالى وانما الذي يجب
حقا للشرع رد عين الربا ان كان قائما لا رد ضمانه انتهى ما في القنية وهو محرم بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فايات
منها وحرم الربا **والمراد** به فيها الفعل وهو الزيادة ليتعلق التحريم به لان الاحكام لا تتعلق الا بفعل المكلفين ومنها لا تأكلوا
الربا من فيها بنفس الزائد في بيع الاموال الربوية عند بيع بعضها بجنسه وفي المعراج ذكر الله تعالى لآكل الربا خمس عقوبات
احدها التخبط قال تعالى لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس قيل في معناه ينتفخ بطنه يوم القيمة
فيصير لا تحمله قدماه فيصير كلما قام سقط بمنزلة من اصابه المس ويؤيده الحديث يملأ بطنه نارا بقدر ما اكل من الربا والمراد
به الافتضاح على رؤس الاشهاد في حديث اخر ينصب لواء يوم القيمة لآكلة الربا فيجمعون تحته ثم يساقون الى النار والثاني
المحق قال الله تعالى يمحق الله الربا والمراد الهلاك والاستيصال وقيل ذهاب البركة والاستمتاع حتى لا ينتفع هو به ولا
ولده من بعده والثالث الحرب قال الله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله والمعنى في القراءة بالمد اعلموا الناس يأكله الربا
انكم حرب الله ورسوله بمنزلة قطاع الطريق وفي قراءة بغير المد اي اعلموا ان آكلة الربا حرب الله والرابع الكفر قال تعالى وذروا
ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين وقال والله لا يحب كل كفار باستحلال الربا والخامس الخلود في النار قال الله تعالى ومن عاد
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم كل درهم واحد من الربا اشد من ثلاث وثلاثين
زنية يزنيها الرجل ومن نبت لحمه من الحرام فالنار اولى به والمقصود من كتاب البيوع بيان الحلال الذي هو بيع شرعا والحرام
الذي هو ربا ولهذا قيل لمحمد الا تصنف في الزهد شيئا فقال صنفت كتاب البيوع وليس الزهد الا الاجتناب الحرام والرغبة
في الحلال كذا في المبسوط واما السنة فاكثر من ان يحصى قال الامام الاسبيجابي اتفقوا على انه اذا انكر بالسابكفر وفي ربوا
الفضل في العقد اختلاف فان عباس لا يرى الربا الا في النسيئة لحديث انما الربا في النسيئة وكلمة انما للحصر الا ان عامة الصحابة
احتجوا باحاديث والجواب عن تعليق ابن عباس رجع عن هذا القول فان لم يثبت رجوعه فاجماع التابعين بعده يرفعه انتهى
ما في المعراج وفي الخلاصة لو قضى بجواز بيع الدرهم بالدرهمين يدا بيد باعتبار انهما اخذ بقول ابن عباس لا ينفذ وان كان
مختلفا بين الصحابة لانه لا يعلم ان احدا من الصحابة وافقه فكان يحجوز انتهى وفي القنية من الكراهية لا بأس بالبيوع
التي يفعلها الناس للتحرز عن الربا ثم رقم اخرى مكروهة ذكر البقالي الكراهية عن محمد وعندهما لا بأس به قال لم يجري كلام
محمد في العقد بعد القرض اما اذا باع ثم دفع الدرهم لا بأس بالاتفاق انتهى وفي القنية من الكراهية يجوز الاستقراض بالربح
انتهى وفي الخلاصة معزيا الى النوازل رجل له على اخر عشرة دراهم فاراد ان يؤجلها الى سنة ويأخذ منه ثلاثة عشر
فالحيلة ان يشتري من تلك العشرة متاعا ويقبض المتاع منه وقيمة المتاع عشرة ثم يبيع منه ثلاثة عشر الى سنة انتهى
قوله وعلته القدر والجنس اي علة الربا اي وجوب المساواة التي يلزم عند فوتها الربا هكذا فسره السغناقي في شرح الاخسيكثي
في الاصول وذكره في الكافي سؤالا وجوابا وفي فتح القدير اي علة تحريم الزيادة انتهى فهو في المعراج اي علة حرمة الربا
ووجوب السؤال والعلة في اللغة المرض الشاغل والجمع علل واعله الله فهو معلول واعتل اذا مرض واعتل اذا تمسك بحجة
واعله بكذا جعله ذا علة ومنه اعلالات الفقهاء واعتلالاتهم واما في الاصول فقالوا انها في اللغة ينبئ عن التغير ومنه
سمي المرض علة لان بحلوله يتغير حال المحل من وصف القوة الى وصف الضعف وكذا سمي الجرح علة لان بحلوله يتغير حكم

الحال

الحال وفي الاصطلاح ما يضاف اليه ثبوت الحكم بلا واسطة فخرج الشرط لانه لا يضاف اليه ثبوته والسبب والعلامة
وعلة العلة لانها بالواسطة وهذا التعريف شامل للعلل الموضوعة كالبيع والنكاح في القياسات والمراد بالقدر
الكيل في المكيل والوزن في الموزون فانحصر بالمعروف للحكم فيهما التعبير بالقدر احصر لكنه يشمل ما ليس بصحيح او يشمل الذرع
والعد وليسا من اموال الربا كذا في فتح القدير ولكن بعدما وضعوا القدر بازاء الكيل والوزن كيف يشمل غيرهما والجنس في اللغة
الضرب من كل شيء والجمع اجناس وهو اعم من النوع فالحيوان جنس والانسان نوع **وحكي** عن الخليل هذا يجانس هذا
اي يشاكله نص عليه في التهذيب ايضا وعن بعضهم فلان لا يجانس الناس اذا لم يكن له تمييز ولا عقل والاصمعي ينكر هذين
الاستعمالين ويقول هو كلام المولدين وليس بعربي كذا في المصباح وفي فتح القدير واختلاف الجنس يعرف باختلاف الاسم
الخاص واختلاف المقصود فالحنطة والشعير جنسان عندنا لان افراد كل منهما في الحديث يدل على ذلك والثوب الهروي
والمروي جنسان لاختلاف الصنعة وقيام الثوب بها وكذا المروي المنسوج ببغداد وخراسان واللبد الارمني
والطالقاني والتمر كله جنس واحد والحديد والرصاص والشبه اجناس وكذا غزل الصوف والشعر واللحم الضاني والبقري
والمعز والالية واللحم وشحم البطن اجناس ودهن البنفسج والخيري جنسان والادهان المختلفة اصولها اجناس ولا
يجوز بيع رطل زيت غير مطبوخ برطل مطبوخ مطيب لان الطيب زيادة انتهى وفي المعراج القدر عبارة العيار والجنس
عبارة عن مشاكلة المعاني انتهى والاصل في هذا الباب الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد وفيه روايتان برفع الحنطة اي بيع الحنطة
ونصبها اي بيعوا وروي برفع مثل وهو خبر للمبتدا اي بيع الحنطة مثل ونصبه على الحال وكذلك يروي الرفع والنصب
في يدا بيد فالرفع عطف على الخبر اي مثل ومقبوضة والنصب على الحال بتأويله بالمشتق اي متناجزين وهذا الحديث مشهور تلقته
ظن بعض العلماء انه متواتر وليس كذلك لانه لا يصدق عليه حده وقال الجصاص انه يقرب من المتواتر لكثرة رواته وهو
مروي عن ستة عشر صحابيا وعبادة بن الصامت وابو سعيد الخدري ومعاوية بن ابي سفيان وبلال وابو هريرة وعمر بن عبد الله
وابي بكر وعثمان وهشام بن عامر والبراء وزيد بن ارقم وخالد بن عبيد وابي بكرة وابن عمر وابي الدرداء رضي الله عنهم اجمعين
وقد اطال الكلام في بيانه في البناية ثم قال اخر فليس في الاحاديث المذكورة البداءة بالحنطة وانما هي مذكورة في ثانيه
ولكنه ذكره في المبسوط عن محمد عن ابي حنيفة عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري باديا بالحنطة انتهى والحكم معلول
باجماع القايسين لكن العلة عندنا ما ذكرناه وعند الشافعي الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان والجنسية شرط
والمساواة مخلص والاصل هو الحرمة عنده لانه نص على شرطين التقابض والمماثلة وكل ذلك يشعر بالعزة والخطر كاشتراط
الشهادة في النكاح فيعلل بعلة تناسب اظهار الخطر والعزة وهو الطعم لبقاء الانسان والثمنية لبقاء الاموال التي هي
مناط المصالح بها ولا اثر للجنسية في ذلك فجعلناه شرطا في البيع والحكم قد يدور مع الشرط ولنا انه اوجب المماثلة
شرطا في البيع وهو المقصود بسوقه تحقيقا لمعنى البيع اذ هو ينبئ عن التقابل وذلك بالتماثل او صيانة لاموال الناس
عن التوي او تتميما للفائدة باتصال التسليم به ثم يلزم عند فوته حرمة الربا والمماثلة بين الشيئين باعتبار الصورة
والمعنى والمعيار يسوي الذات والجنسية تسوي المعنى فيظهر الفضل على ذلك فيتحقق الربا لان الربا هو الفضل
المستحق كما قدمنا ولا يعتبر الوصف لانه ليس بعد تفاوتا عرفا ولان في اعتباره سد باب البياعات او لقوله عليه
السلام جيدها ورديها سواء والطعم والثمنية من اعظم وجوه المنافع والسبيل في مثلها الاطلاق بابلغ الوجوه
لشدة الاحتياج اليها دون التضييق فلا يعتبر بما ذكره كذا في الهداية **قوله** وحرم الفضل والنساء بهما اي بالقدر
والجنس العلة بتمامها والفضل والشهادة والنساء بالمد التأخير ولم يذكره في المصباح وانما ذكر النسي فقال والنساء على
على فعيل ويجوز الادغام لانه زائد وهو التأخير والنسيئة على فعيلة وهما اسمان من نسأ الله اجله من باب نفع وانساه
الله بالالف اذا اخره انتهى وفي النهاية النسأ بفتح النون والمد البيع الى اجل وفي فتح القدير انه بالمد لا غير **قوله**
والنساء فقط باحدهما اي وحرم التأخير لا الفضل بوجود القدر فقط وله صورتان احدهما باع حنطة بشعير
متفاضلا صح لا نسيئة الثانية باع ثوبا هرويا بمرويين جاز حاضرا ولو باع عبدا بعبد الى اجل لا يجوز لوجود الجنس
وقال الشافعي الجنس بانفراده لا يحرم النساء لانه لا يتيسر التأخير الا شبهة الفضل وحقيقة الفضل جائز فالشبهة
اولى ولنا انه مال الربا من وجه نظرا الى القدر او الى الجنس والنقدية اوجبت فضلا في المالية فيتحقق شبهة الربا
وهي مانعة عن الجواز كالحقيقة كذا في الهداية **قال مولانا الاكمل** فيه بحث من وجهين احدهما ما قيل ان كونه من

مثال الربا من وجه شبهة وكون الشبهة اوجبت فضلا شبهة بشبهة الشبهة والشبهة هي المعتبرة دون النازل عنها ولا
ان كونها شبهة الربا كالحقيقة اما ان يكون مطلقا او في محل الحقيقة والاول ممنوع والثاني مسلم لكنها كانت جائزة
فيما حرم فيه فيجب ان تكون الشبهة كذلك والجواب عن الاول ان الشبهة الاولى في المحل والثانية في الحكم وهي شبهة اخرى فيه
التي في العلة وبشبهة العلة والعمل تثبت شبهة الحكم لا شبهة الشبهة وعن الثاني ان القسمة غير حاصرة بل الشبهة مانعة
في محل الشبهة اذا وجدت العلة بكمالها انتهى. واستدل بعضهم لمذهبنا بنهيه عليه السلام عن بيع الحيوان بالحيوان
نسيئة رواه ابو داود وقال الترمذي حديث حسن صحيح قال والعمل عليه عند اكثر اهل العلم وتمامه في البناية واورد ان
بعض العلة لا يثبت به الحكم واجيب بان علة تمام حرمة النسا وان بعض علة لحرمة الفضل فلا يؤدي الى توزيع اجزاء الحكم على
اجزاء العلة كذا في المعراج واورد ايضا انه ظاهر قول المصنف والنسا فقط باحدهما منع جواز اسلام النقود في الزعفران
او القطن لوجود القدر وهو الوزن مع انه جائز فاجاب عنه في الهداية بانهما لا يتفقان في صفة الوزن اما اذا اختلفا
المعنى فيجوز لان النقود توزن بالسنجات والزعفران بالامنا فيقول الدراهم مع الزعفران وان اتفقا في الوزن صورة فقد
اختلفا معنى وحكما فيجوز التاجر اما الاختلاف الصوري فما بيناه واما الاختلاف في المعنى فلان النقود لا يتعين بالتعيين
والزعفران ونحوه يتعين واما الاختلاف في الاحكام فيجوز التصرف في النقود قبل قبضها بخلاف المثمن فلم يجمعهما القدر من
كل وجه فنزلت الشبهة فيه الى شبهة الشبهة فان الموزونين اذا اتفقا كان المنع للشبهة وان لم يتفقا كان ذلك شبهة الوزن
والوزن وحده شبهة فكان ذلك شبهة الشبهة وهي غير معتبرة والسنجات بحركات النون جمع سنجة وعن ابن السكيت لا يقال
بالسين وانما يقال بالصاد وفي المغرب الصنجات بالتحريك جمع صنجة بالتسكين وعن الفراء السين افصح وانكر العيني السين
اصلا وفي فتح القدير الوجه ايضا في تحريم الجنس بانفراده الى النسا كما ذكرناه ويلحق به تاثير الكيل او الوزن بانفراده ثم يستثنى
اسلام النقود في الموزونات وان اختلفت اجناسها كاسلام حديد في قطن او زيت في جبن وغير ذلك الا اذا خرج من ان يكون
وزنيا بالصنعة الا في الذهب فلو اسلم سيفا فيما يوزن جاز الا بالحديد لان السيف خرج من ان يكون موزونا وبقي في الحديد
لاتحاد الجنس وكذا يجوز بيع اناء من غير النقدين بمثله من جنسه يدا بيد نحاسا كانا او حديدا وان كان احدهما اثقل من الاخر
بخلافه من الذهب والفضة فانه يجري فيهما ربا الفضل وان كانت لا تباع وزنا لان صورة الوزن منصوص عليها فيهما فلا
يتغير بالصنعة فلا يخرج عن الوزن بالعادة واورد انه ينبغي ان يجوز حينئذ اسلام الحنطة والشعير في الدراهم والدنانير
لاختلاف طريقة الوزن اجيب بان امتناعه لامتناع كون النقد مسلما فيه لان المسلم فيه مبيع وهما متعينان للثمنية وهل
يجوز بيعا قيل ان كان بلفظ البيع يجوز بيعا بثمن مؤجل وان كان بلفظ السلم فقد قيل لا يجوز وقال الطحاوي ينبغي ان ينعقد
بيعا بثمن مؤجل انتهى. واما اسلام الفلوس في الموزون ففي فتح القدير مقتضى ما ذكره ان لا يجوز في زماننا لانها وزنية
انتهى. وذكر الاسبيجابي جوازه وقال لانها عددية بخلاف ما اذا اسلم فلوسا في فلوس فانه لا يجوز لان الجنس بانفراده يحرم
النسا انتهى. والواقع في زماننا وزنها بدار الضرب فقط واما التعامل في الاسواق فبالعدد **قوله** وحل بعدمهما
اي حل الفضل والنسا عند انعدام القدر والجنس فيجوز بيع ثوب هروي بمروي نسيئة الجواز بالبيض نسيئة بعدم العلة
المحرمة وعدم وان كان لا يوجب عدم الحكم لكن اذا اتحدت العلة لزم من عدمها العدم لا بمعنى انها تؤثر العدم بل لا يثبت الوجود
لعدم علة الوجود فيبقى عدم الحرمة فيما حرم فيه على عدمه الاصلي واذا عدم سبب الحرمة الاصل والاصل في المبيع مطلقا
الاباحة كان الثابت الحل **قوله** وصح بيع المكيل كالبر والشعير والتمر والملح والموزون كالنقدين وما ينسب الى الرطل
بجنسه متساويا لا متفاضلا فالبر والشعير والتمر والملح مكيلة ابدا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها فلا يعتبر
فيها ابدا فيشترط التساوي بالكيل ولا يلتفت الى التساوي في الوزن دون الكيل حتى لو باع حنطة بحنطة وزنا لا كيلا
لم يجز والذهب والفضة موزونة ابدا للنص على وزنهما فلا بد من التساوي في الوزن حتى لو تساوى الذهب بالذهب
كيلا لا وزنا لم يجز وكذا الفضة بالفضة لان طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجبة علينا لان النص اقوى من
العرف فلا يترك الاقوى بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول على عادة الناس لانها دلالة على جواز الحكم وعن ابي يوسف
اعتبارها على خلاف النص عليه في ذلك الوقت انما كان للعادة فكانت هي المنظور اليها في ذلك الوقت وقد تبدلت
واما الاسلام في الحنطة وزنا ففيه روايتان والفتوى على الجواز لان الشرط كونه معلوما وفي الكافي الفتوى على
عادة الناس والرطل بكسر الراء وفتحها **قال الجوهري** انه نصف من وهو ما يوزن به وفي البناية انه اثنا عشر اوقية
وقال ابو عبيد الرطل مائة وثمانية وعشرون درهما وزن سبعة وفي المغرب الرطل ما يوزن به او يكال به وفي

فتح القدير ان الرطل والاوقية يختلف فيهما عرف الامصار ويختلف في المصر الواحد امر البياعات فالرطل الان يكون بالاسكندرية
ثلاثمائة درهم واثنا عشر درهما كل عشرة وزن سبعة وفي مصر مائة واربعة واربعون درهما وفي الشام اكثر من ذلك فهو
اربعة امثاله وفي حلب اكثر من ذلك وتفسير ابي عبيدة ان تفسير الرطل العراقي الذي قدر الفقهاء به كل صدقة الفطر
وغيرها من الكفارات انتهى. وفسر في الهداية ما ينسب الى الرطل بما يباع بالاواقي وفسره قاضي خان ايضا فقال وتفسيره
وما يباع بالاواقي فهو وزني لانها قدرت بطريق الوزن فصارت وزنية اما سائر المكاييل ما قدرت بالوزن فلا يكون
وزنيا انتهى حتى يجب ما يباع وزنا وهذا لانه يشق وزن الدهن بالامنا والصنجات لعدم الاستعمال الا في وزن
كل وثما نوع حرج فاتخذ الرطل لذلك والاواقي جمع اوقية بالتشديد وهي اربعون درهما والمراد بها هنا سواعين معلومات
الوزن قال في الهداية كان موزونا فلو بيع بمكيال لا يعرف وزنه بمكيال مثله لا يجوز ولو كان متساويا لتوهم الفضل في الوزن
بمنزلة المجازفة وفي التبيين وهذا مشكل لان الشيئين اذا استويا في الكيل وجب ان يستويا في كل اخر ولا تاثير لكون الكيل معلوما
ومجهولا في ذلك اولا يختلف بعلة فيهما وفي البناية قال الاسبيجابي فائدة هذا انه لو باع ما ينسب الى الرطل بجنسه متفاضلا
في الكيل متساويا في الوزن يجوز وهو قياس الموزونات فانه لا يعتبر فيه الا الوزن غير انه يؤدي الى انه لا يجوز بالاواقي
ايضا اذ لا فرق بين كيل وكيل على ما بينا ولا يندفع هذا الا اذا منع الجواز في الكيل انتهى **قوله** وجيده كرديه اي جيد ما
جعل فيه الربا كرديه حتى لا يجوز بيع احدهما بالاخر متفاضلا لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء وفي البناية انه غريب
ومعناه يؤخذ من اطلاق حديث ابي سعيد الخدري سواء ولان الوصف لا يعد تفاوتا عرفا ولان في اعتباره سد باب
البياعات فيدخل مال الربا لان الجودة معتبرة في حقوق العباد فاذا اتلف جيدا لزمه مثله قدرا وجودة ان كان مثليا
وقيمتها ان كان قيميا ولكن لا يستحق باطلاق عقد البيع حتى لو اشترى حنطة او شيئا فوجده رديا بلا عيب لا يرده كما في المحيط
من الصرف وقدمنا في خيار العيب وتعتبر في الاموال الربوية في مال اليتيم فلا يجوز للوصي بيع قفيز حنطة جيدة بقفيز ردي
وينبغي ان تعتبر في مال الوقف لانه كاليتيم **وقد كتبنا** في الفوائد انها معتبرة في اربعة مسائل وفي حق المريض حتى يعتبر
من الثلث وفي الرهن التلف اذا انكسر عند المرتهن ونقصت قيمته فان المرتهن يضمن قيمته ذهبا ويكون رهنا عنده **قوله**
ويعتبر التعيين دون التقابض في غير الصرف من الربويات لانه مبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كغيرها لان الربا الحصول
المقصود وهو التمكن من التصرف بخلاف الصرف لعدم تعينه بالقبض فاشترط فيه للتعين والمراد باليد في الحديث التعيين
وهو في النقدين بالقبض وفي غيرهما بالتعيين فلم يلزم الجمع بين متعينين مختلفين وانما اشترط القبض في المصوغ من الذهب
والفضة باعتبار اصل خلقته وبيانه كما ذكره الاسبيجابي بقوله واذا تبايعا كيليا بكيلي او وزنيا بوزني كلاهما من جنس واحد
او من جنسين مختلفين فان البيع لا يجوز حتى يكون كلاهما عينا اضيف اليه العقد وهو حاضر او غائب بعد ان يكون موجودا
في ملكه والتقابض قبل الافتراق بالابدان ليس بشرط لجوازه الا في الذهب والفضة ولو كان احدهما عينا اضيف اليه
العقد والاخر دينا موصوفا في الذمة فانه ينظر ان جعل الدين منهما ثمنا والعين مبيعا جاز البيع بشرط ان يتعين الدين
منهما قبل التفرق بالابدان وان جعل الدين منهما مبيعا لا يجوز وان احضره في المجلس والذي ذكره في البائع وما لم يرد حاله
البائع وبيانه اذا قال بعت هذه الحنطة على انها قفيز بقفيز من جيدة حنطة او قال بعت منك هذه الحنطة على انها
قفيز بقفيز من شعير جيد فالبيع جائز لانه جعل العين منهما مبيعا والدين الموصوف ثمنا ولكن قبض الدين منهما قبل التفرق
بالابدان شرط لان من شرط جواز هذا البيع ان يحصل الافتراق عن عين بعين وما كان دينا لا يتعين الا بالقبض ولو قبض الدين منهما
ثم تفرقا جاز البيع قبض العين منهما او لم يقبض ولو قال اشتريت منك قفيز حنطة جيدة بهذا القفيز من الحنطة او قال
اشتريت منك قفيز شعير جيد بهذا القفيز من الحنطة فانه لا يجوز وان احضر الدين في المجلس لانه جعل الدين مبيعا صار
بائعا ما ليس عنده وهو لا يجوز انتهى **قوله** بيع الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين والبيضة بالبيضتين و
الجوزة بالجوزتين والتمرة بالتمرتين لانها لم تكن مكيلا ولا موزونا فانعدمت احد العلتين وهي القدر فجاز التفاضل سواء
كان بضعف الاجزاء او باضعافه حيث لم يدخل تحت كيل او وزن اما التفاحة والبيضة والجوزة فظاهر واما الحفنة
من الحنطة والشعير فالمراد بها ما دون نصف صاع لانه لا تقدير في الشرع بما دونه فلم يكن من ذوات الامثال ولا بد
ان لا يوجد نصف الصاع فلو باع ما دون نصف صاع لم يجز لوجود المعيار من احد الجانبين فتحققت الشبهة وعلى هذا
لو باع ما دون لا يدخل تحت الوزن كالذرة من ذهب وفضة بما لا يدخل تحته جاز لعدم التقدير شرعا اذ لا يدخل تحت
الوزن فيدخل بالتفاضل لانه لا يجوز النسا لوجود الجنس وفي فتح القدير قولهم لا تقدير في الشرع بما دون نصف الصاع يعني

منه لو وضعت مكاييل اصغر من نصف الصاع لا يعتبر التفاضل بها وفي جميع التفاريق لا رواية في الحفنة بالحفنتين والتفاحة بالتفاحتين
بالجوز والصحيح ثبوت الربا ولا يسكن الخاطر الى هذا بل يجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة اموال الناس تحريم التفاحة بالتفاحتين
والحفنة بالحفنتين اما اذا كانت مكاييل اصغر منها كما في ديارنا من وضع ربع القدح وثمن القدح المصري فلا شك وكون الشرع
لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل منه لا يستلزم اهدار التفاوت المتيقن
بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم اهداره ولقد اعجب غاية العجب من كلامهم هذا وروى المعلى عن محمد انه كره التمرة
بالتمرتين وقال كل شيء حرم في الكثير فالقليل منه حرام انتهى واما ضمان الحفنة فبالقيمة عند الاتلاف لا بالمثل وهذا في غير
العددي المتقارب اما فيه كالجوز فكلام فخر الاسلام ان الجوزة في ضمان العدوان وكذا التمرة بالتمرة لا في حكم الربا ومن فروع الضمان
لو غصب حفنة فتعيب عنده ضمن قيمتها فان ابى الا ان يأخذها عينها اخذها ولا شيء له في مقابلة الفساد الذي حصل لها كذا في
فتح القدير وفي الخانية ولا باس بالسمك واحد باثنين لانه لا يوزن وان كان جنس منه يوزن فلا خير فيما يوزن الا مثلا بمثل انتهى
ثم قال فيها باع اناء من حديد بحديد ان كان الاناء يباع وزنا يعتبر المساواة والا فلا وكذا لو كان الاناء من نحاس او صفر باعه بصفر انتهى
قوله والفلس بالفلسين باعيانهما اي وصح بيع الفلس بالفلسين او لا فيرد احدهما قضاء لدينه ويأخذ الآخر بلا عوض فصار
كما لو كانا بغير اعيانهما ولهما انها ليست اثمانا خلقة وانما كانت ثمنا بالاصطلاح وقد اصطلحا على ابطال الثمنية فتبطل وان
كانت ثمنا عند غيرهما لبقاء اصطلاحهم على ثمنيتها اذ لا ولاية للغير عليهما بخلاف النقدين لان الثمنية فيهما باصل الخلقة فلا تبطل
بالاصطلاح فاذا بطلت الثمنية تعينت فلا يؤدي الى الربا بخلاف ما اذا كانت غير معينة فانه يؤدي الى الربا على ما بيناه واورد
ان الثمنية اذا بطلت وجب ان لا يجوز التفاضل لان النحاس موزون وانما صار معدودا بالاصطلاح على الثمنية فاذا بطلت
عاد الى اصله واجيب بان اصطلاحهما على العد لم يبطل ولا يلزم من معدود لا يكون ثمنا واورد ايضا ان كونها ثمنا بعد
الكساد لا يكون الا باصطلاح الكل فكذا بطلان الثمنية واجيب بان اصطلاحهما على بطلان ثمنيتها موافق للاصل لكونها عروضا
بخلاف اصطلاحهما على كونها ثمنا بعد الكساد مخالف للاصل ولذا لم يصح وقيد بالتعيين لان الفلس لو كان بغير عينه و[الله]
كذلك لم يجز وصورها اربع ما اذا كان الكل غير معين وان تقابضا في المجلس في المجلس كذا في المحيط واما اذا كان الفلس معينا
فقط واما اذا كانا غير معينين فقط وما وقع منه الثلاثة لا يجوز اتفاقا لكن في الصورتين الاخيرتين لو قبض ما كان دينا
في المجلس جاز كذا في المحيط ومحل الخلاف مسئلة الكتاب واصل الخلاف مبني على ان الفلس لا يتعين بالتعيين عن محمد ويتعين عندهما
فيبطل العقد بهلاكه كذا في فتح القدير وفي المحيط انها لا تتعين ولا ينفسخ العقد بهلاكها فيدخل التفاضل لان التساوي
انتفى لان الجنس بانفراده يحرمه كما قدمناه وفي الذخيرة ذكر محمد هذه المسئلة في صرف الاصل ولم يشترط فهذا دليل على انه ليس
بشرط وذكر في الجامع الصغير ما يدل على انه شرط ومن مشايخنا من لم يصحح ما في الجامع الصغير لان التقابض مع العينية انما شرط
في الصرف وليس به ومنهم من صححه لانه لها حكم العروض من وجه وحكم الثمن من وجه فجاز التفاضل للاول واشترط التقابض
للثاني عملا بالدليلين بقدر الامكان انتهى وليس مرادهم خصوص بيع الفلس بالفلسين بل بيان حل التفاضل حتى لو باع فلسا
بمائة على التعيين جاز عندهما تتمة في احكام الفلوس في المحيط لو باع الفلوس بالفلوس او بالدراهم او بالدنانير فنقد احدهما
دون الآخر جاز وان افترقا لا عن قبض احدهما دون الآخر جاز ولو اشترى مائة فلس بدرهم فقبض الدرهم ولم يقبض الفلوس حتى
كسدت لم يبطل البيع قياسا ويخير المشتري ان شاء قبضها كاسدة وان شاء فسخ البيع ويبطل البيع استحسانا لان كسادها بمنزلة
الهلاك لان المقصود منها الرواج فهو لها كالحياة ولو قبض منها خمسين ثم كسدت بطل البيع في النصف ورد النصف درهم
اعتبارا للبعض بالكل ولو رخصت لم يبطل ولا خيار للمشتري ولو كسدت افلس القرض فعليه مثلها عنده وعندهما قيمتها من
الدراهم وكذا لو غصب واستهلك ثم عند ابي يوسف تعتبر القيمة يوم القبض وعند محمد يوم الكساد والاصح عند الامام انه عليه
قيمتها يوم الانقطاع من الذهب والفضة ولو اشترى فلوسا وتقابضا فلكل واحد منهما الخيار ويفترقا على ذلك فسد البيع
لان الخيار يمنع صحة القبض ولو كان احدهما بالخيار فالبيع جائز عندهما لان الخيار لا يمنع ثبوت الملك له في البيع فوجد القبض
المستحق في احدهما وعلى قول ابي حنيفة لا يجوز لان الخيار يؤثر في الجانبين فيمنع صحة القبض وان باع فلسا بعينه بفلسين بغير اعيانهما
بشرط الخيار يجوز انتهى ما في المحيط من باب بيع الفلوس واستقرضها قوله واللحم بالحيوان اي وصح بيع اللحم بالحيوان عند
ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يجوز اذا كان من جنسه الا اذا كان اللحم المفرز اكثر من اللحم الذي في الحيوان ليكون اللحم بمقابلة
ما فيه والباقي من اللحم بمقابلة السقط وهو ما لا ينطلق عليه اسم اللحم كالجلد والكرش والامعاء والطحال وصار كالخل
بالسمسم ولهما انه باع الموزون بما ليس بموزون فصار كبيع السيف بالحديد لان الحيوان لا يوزن عادة ولا يمكن معرفة ثقله

بالوزن

بالوزن بخلاف تلك المسئلة لان الوزن في الحال يعرف قدر الدهن اذا ميز وذكر الشارح وانما لا يجوز بيع احدهما بالآخر نسيئة
لان المتاخر منهما لا يمكن ضبطه لا لانهما جنس واحد الا ترى انه لا يجوز ذلك اذا بيع بغيره من خلاف الجنس ايضا انتهى ولو باع
شاة بوجه شاة حية يجوز عند الكل وعلى هذا شاتان مذبوحتان غير مسلوختان بشاة مذبوحة لم تسلخ يجوز وفي
شرح الطحاوي لو كانت الشاة مذبوحة غير مسلوخة فاشتراها بلحم الشاة فالجواب في قولهم جميعا كما قال محمد واراد بغير
المسلوخة غير المفصولة عن السقط وفي الحاوي ولو باع شاة في ضرعها لبن بجنس لبنها فهو على الاختلاف الذي في اللحم قوله
والكرباس بالقطن وكذا بالغزل كيفما كان اي صح لاختلافهما جنسا لان الثوب لا ينقض ليعود غزلا او قطنا والكرباس
من اللحم والجمع كرابيس والبها المجوني باعتبار بيعها واشار المصنف الى انه لو باع القطن بغزل فانه لا يجوز كيفما يكون لاختلاف
الجنس وهو قول محمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا متساويا وقول محمد اظهر وفي الحاوي وهو الاصح ولو باع المحلوج جاز اذا علم ان
الخالص اكثر مما في الآخر وان كان لا يدري لا يجوز ولو باع القطن غير المحلوج بحب القطن فلا بد ان يكون الحب الخالص اكثر من الحب
الذي في القطن حتى يكون قدره مقابلا به والزائد بالقطن وكذا لو باع شاة على ظهرها صوف او في ضرعها لبن بصوف او لبن
يشترط ان يكون الصوف او اللبن اكثر مما على الشاة لما ذكرنا من المعنى وهو نظير بيع الزيت بالزيتون قوله والرطب بالرطب
او بالتمر متماثلا والعنب بالعنب اي متماثلا ايضا اما الاول فهو قول ابي حنيفة وقال الباقون من العلماء ومنهم ابو يوسف
ومحمد لا يجوز واجمعوا ان بيع الرطب بالتمر متفاضلا لا يجوز ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه
اينقص اذا جف فقال نعم فقال لا اذن رواه مالك في الموطا والاربعة في السنن عن زيد بن عياش عن سعد بن ابي وقاص
وله ان الرطب تمر لقوله عليه الصلاة والسلام حين اهدي اليه رطب وكل تمر خيبر هكذا سماه تمرا وتعقبه في غاية البيان
بان الهداية كانت تمرا وتبعه في البناية بان الثابت في البخاري انها تمر ولان الرطب لو كان تمرا جاز البيع باول الحديث والتمر
بالتمر وان كان بغير تمر فاخره وهو اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم هكذا استدل الامام الاعظم حين احتج عليه
علماء بغداد وكانوا اشداء عليه لمخالفة الخبر واجاب عن حديثهم بان مداره على زيد بن عياش وهو ممن لا يقبل حديثه وفي
الهداية وهو ضعيف عند النقلة وتعقبه في البناية بانه ثقة عند النقلة قال الخطابي وقد تكلم بعض الناس في
اسناده وقال زيد بن عياش مجهول وليس كذلك فان ابا عياش هذا مولى لبني زهرة وقد ذكره مالك في الموطا
واخرج حديثه مع شدة تحريه في الرجال ونقده وتتبعه لاحوالهم وقد اخرجه الترمذي وقال حديث حسن صحيح
لاجماع ائمة النقل على امانة مالك بن انس وانه محكم لما يرويه انتهى وقال الاكمل سلمنا قوته في الحديث ولكنه خبر واحد لا
لا يعارض به المشهور وفي غاية البيان قوله ومداره رواية على زيد بن عياش والمذكور في كتب الحديث زيد ابو عياش ورد في
البناية بانه وهم فيه لانه ابن عياش وكنيته ابو عياش وكذلك وهم فيه الشيخ علاء الدين التركماني هنا وقال صاحب التنقيح
زيد بن عياش ابو عياش الزرقي ويقال مولى بني زهرة المدني ليس به باس انتهى وفي العناية واعترض بان التمر المذكور جواز بيع المطلق
بغير المقلية لان المقلية اما ان تكون حنطة فيجوز بالآخرة فمنهم من قال ذلك كلام حسن في المناظرة لدفع شغب الخصم والحق لا يتم به
لما بيناه من اطلاق اسم التمر عليه فقد ثبت ان التمر اسم لثمرة خارجة من النخل من حيث تنعقد صورتها الى ان تدرك والرطب
اسم لنوع منه كالبرني وغيرها انتهى وفي فتح القدير وقد يرد بمنع كونه تمرا ولا يلزم هنا فيما ذكر ما لا وهو كونه من الجنس ولا
يجوز بيعه بالآخر كالحنطة المقلية بغير المقلية لعدم تسوية الكيل بينهما فكذا الرطب بالتمر لا يسويهما الكيل وانما يسوي في
حال اعتدال البدلين وهو ان يجفا لا آخر وابو حنيفة يمنعه ويعتبر التساوي في حال العقد وعروض النقص بعد ذلك
لا يمنع مع المساواة في الحال اذا كان موجبه امرا خلقيا وهو زيادة الرطوبة بخلاف المقلية بغيرها فانا في الحكم نحكم بعدم
التساوي لاكتناز احدهما في الكيل بخلاف الآخر فيتخلل كثيرا واجيب عن حديث زيد بن عياش ايضا بان المراد النهي عنه نسيئة
فانه ثبت في حديث ابي عياش هذا زيادة نسيئة كما رواه ابو داود نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر
نسيئة وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه ورواه الطحاوي وهذه الزيادة بعد صحتها يجب قبولها لان المذهب
المختار عن المحدثين قبولها وان كان الاكثر لم يروها الا في الزيادة تفرد بها بعض الحاضرين في مجلس واحد ومثلهم لا
يغفل عن مثلها فانه مردود لكن يبقى قوله في تلك الرواية الصحيحة اينقص الرطب اذا جف عريا عن الفائدة اذا كان النهي
عنه نسيئة ومما ذكروا ان فائدته ان الرطب ينقص الى ان يجف فلا يكون في هذه التصرف منفعة لليتيم باعتبار النقصان
عند الجفاف فمنعه منفعة مبني على ان السائل كان ولي يتيم ولا دليل عليه انتهى وفي شرح الطحاوي ولو باع الثمار بعضها
ببعض مجازفة لم يجز الا اذا كيلا وعرف تساويهما في الكيل قبل التفرق بالابدان عن مجلس العقد فانه يجوز البيع وكذلك

اذا كان تمر بين اثنين اقتسماه مجازفة لا يجوز لان القسمة بمنزلة البيع الا اذا علم تساويهما في الكيل قبل التفرق ولو بيع بعضها
ببعض وزنا متساويا لا يجوز لان من شرط جواز التسوية الكيل ولا يدري ذلك وعن ابي يوسف اذا غلب استعمال الناس
بالوزن يعتبر وزنا ويعتبر التساوي وزنا وان كان اصله كيليا واما بيع الرطب بالرطب فلما رويناه ان اسم التمر يتناوله
فيجوز بيعه بما شاء من التمر لانه ليس بتمر وكذا لا يجوز السلم فيه والكفرى بضم الكاف وفتح الفاء وتشديد الراء مقصورا اسم لوعاء
الطلع وهو كم اول ما يشق واما الثانية وهي بيع العنب بالزبيب فعلى الاختلاف السابق وقيل لا يجوز اتفاقا كالقلية بغيرها
والمطبوخة بغير المطبوخة ولو باع حنطة رطبة او مبلولة او يابسة جاز وكذا لو باع تمرا منقعا بتمر مثله او زبيبا بمثله
او باليابس منهما جاز عندهما خلافا لمحمد **قوله** واللحوم المختلفة بعضها ببعض متفاضلا ولبن البقر والغنم وخل الدقل
بخل العنب لان اصولها اجناس مختلفة لا يضم بعضها الى بعض في الزكاة واسماؤها ايضا مختلفة باعتبار الاضافة كدقيق
الشعير والبر والمقصود ايضا يختلف والمعتبر في الاتحاد في المعنى الخاص دون العام ولو اعتبر العام لما جاز بيع شي بشي
اصلا قيد بالمختلفة لان غيرها لا يجوز متفاضلا كلحم البقر والجاموس ولبنهما او لحم المعز والضان او لحم العراب والبخاتي
لاتحاد الجنس بدليل الضم للتكميل فكذا اجزاؤهما ما لم يختلف المقصود كشعر المعز وصوف الضان او ما يتبدل بالصنعة
لاختلاف المقاصد وكذا جاز بيع الخبز بالحنطة متفاضلا وكذا بيع الزيت المطبوخ بغير المطبوخ او الدهن المربى بالبنفسج
او بغير المربى منه متفاضلا وانما جاز بيع لحم الطير بعضه ببعض متفاضلا وان كان من جنس واحد ولم يتبدل بالصنعة
لكونه غير موزون عادة فلم يكن مقدرا فلم توجد العلة فالحاصل ان الاختلاف باختلاف الاصل والمقصود او بتبدل الصنعة
وفي فتح القدير وينبغي ان يستثنى من لحوم الطير الدجاج والاوز لانه يوزن في عادة ديار اهل مصر بعظمه والدقل ردي
التمر ويجوز خل التمر بخل العنب متفاضلا وكذا عصيرهما لاختلاف اصلهما جنسا وتخصيص الدقل باعتبار العادة لان الدقل
هو الذي كان يتخذ خلا في العادة انتهى والحاصل انما يوجب اختلاف الامور ثلاثة اختلاف الاصول واختلاف المقاصد
وزيادة الصنعة ومنها جواز بيع اناء صفر او حديد احدهما اثقل من الاخر وكذا قمقمة بقمقمتين وابرة بابرتين وخودة
بخودتين وسيف بسيفين ودواة بدواتين ما لم يكن شي من ذلك من احد النقدين فيمتنع التفاضل وان اصطلحوا بعد صناعته
على ترك الوزن والاقتصار على العد والصورة كذا في فتح القدير **قوله** وشحم البطن بالالية او باللحم اي صح بيعها متفاضلا
وان كانت كلها من الضان لانها اجناس مختلفة لاختلاف الاسماء والصور والمقاصد **قوله** والخبز بالبر او بالدقيق متفاضلا
لان الخبز بالصنعة صار جنسا اخر حتى خرج من ان يكون مكيلا والبر والدقيق مكيلان فلا يجمعهما القدر ولا الجنس حتى جاز بيع احدهما
بالاخر نسيئة اذا كانت الحنطة هي المتاخرة لامكان ضبطها وان كان الخبز هو المتاخر فالسلم فيه لا يجوز عند ابي حنيفة لانه
يتفاوت بالطحن والعجن والنضج واختلف على قولهما فمنهم من جوزه على قياس السلم باللحم وبه يفتى للتعامل وفي يجوز بيع اللبن
بالجبن **قوله** لا بيع البر بالدقيق او بالسويق اي لا يجوز بيع الحنطة باحدهما لا متفاضلا ولا متساويا لانه جنسه من وجه
وان اختص باسم اخر فيحرم لشبهة الربا والمعيار فيهما الكيل وهو غير مستو لهما خلافا في بيع السمسم بالسمسم حيث يجوز لان المعيار فيه
الوزن وهو مستو والسويق ما يخرج من الشعير والحنطة وغيرهما ذكره الكرماني في باب حمص من السويق واشار المؤلف الى جواز
بيع الدقيق بالدقيق متساويا ولا يجوز متفاضلا لاتحاد الاسم والصورة والمعنى ولا عبرة باحتمال التفاضل كما في البر
بالبر وقيده ابن الفضل بما اذا كانا مكبوسين والا لا يجوز وانما باعه بمثله موازنة ففيه روايتان وبيع المنخول بغير المنخول
لا يجوز وانما باعه بمثله الا متساويا كما في الخلاصة وقيده بالبر لان بيع الدقيق بالسويق لا يجوز مطلقا عنده وجاز عندهما
مطلقا لاختلاف الجنس ولكن يدا بيد لان القدر يجمعهما ولانهما جنس واحد من وجه لانهما من اجزاء الحنطة وبيع المقلية
بالمقلية والسويق بالسويق متساويا جائز لاتحاد الاسم **قوله** والزيتون بالزيت والسمسم بالشيرج حتى يكون الزيت والشيرج
اكثر مما في الزيتون والسمسم اي لا يجوز البيع في ثلاث صور الاولى ان يعلم ان الزيت الذي في الزيتون اكثر ليتحقق الفضل من الدهن
والثفل الثانية ان يعلم التساوي لخلو الثفل عن العوض الثالثة ان لا يعلم انه مثل او اكثر او اقل فلا يصح عندنا لان الفضل
المتوهم كالمحقق احتياطا وعنده جاز لان الجواز هو الاصل والفساد لوجود الفضل الخالي فما لم يعلم لا يفسد ولا
يجوز البيع في صورة بالاجماع ان يعلم ان الزيت المنفصل اكثر ليكون الفضل بالثفل وكذا بيع الجوز بدهنه واللبن بسمنه
والتمر بنواه وكل شي لثفله قيمة اذا بيع بالخالص منه لا يكون الخالص اكثر وان لم يكن لثفله قيمة كتراب الذهب اذا بيع بالذهب
او تراب الفضة اذا بيع بالفضة لا يشترط ان يكون الذهب والفضة اكثر مما في التراب لان التراب لا قيمة له فلا يجعل بازائه
شي حتى لو جعل فسد لربا الفضل وفي الحاوي وان باع حنطة بحنطة كيلا وجزافا جاز وان لم يشترط الترك انتهى **قوله**

قوله ويستقرض الخبز وزنا لا عددا وهذا عند ابي يوسف وعند محمد يستقرض بهما وعند ابي حنيفة لا يستقرض بهما وذكر
الشارح ان الفتوى على قول ابي يوسف وفي شرح المجمع الفتوى على قول محمد وفي فتح القدير وانا ارى ان قول محمد احسن وفي
الجوهرة قال محمد ثلاث من الدناءة استقراض الخبز والجلوس على باب الحمام والنظر في مراة الحجام انتهى وفي المجتبى باع رغيفا
نقدا برغيفين نسيئة يجوز ولو كان الرغيفان نقدا والرغيف نسيئة لا يجوز ولو باع كسيرات الخبز يجوز نقدا او نسيئة
كيف كان ولا ربا بين المولى وعبده لانه وما في يده ملكه اطلقه وهو مقيد بما اذا لم يكن دين مستغرق لرقبته وكسبه
واما اذا كان مستغرقا فيجري الربا بينهما اتفاقا لعدم الملك عنده للمولى في كسبه كالمكاتب وعندهما لتعلق حق الغير فيجوز
انه على اطلاقه ولا ربا بينهما وان كان مديونا مستغرقا وانما يرد الزائد لتعلق الغرماء به كما لو اخذ منه شيئا بغير عقد كذا
في المعراج ولو كان عليه دين غير مستغرق فلا ربا وفيما دون الاحد ولو قليلا لم يسلم وفائدته لو لحقه اخر رد المولى جميع ما
اخذه بخلاف المكاتب واشار المصنف الى انه لا ربوا بين المتفاوضين وشريكي العنان **قوله** واذا تبايعا من مال الشركة وان كان
من غيره جرى بينهما **قوله** ولا بين المسلم والحربي ثم اي لا ربا بينهما في دار الحرب عندهما خلافا لابي يوسف وفي البناية وكذا
اذا باع خمرا وخنزيرا او ميتة او قامرهم واخذ المال كل ذلك يحل له ولهما الحديث لا ربوا بين المسلم والحربي في دار الحرب ولان
مالهم مباح ويعقد الامان منهم لم يصر معصوما الا انه التزم ان لا يتعرض لهم بغدر ولا لما في ايديهم بدون رضاهم فاذا
اخذ برضاهم اخذ مالا مباحا بلا غدر فيملكه بحكم الاباحة السابقة الا انه لا يخفى انه انما يقتضي حل مباشرة العقد اذا
كان الزيادة ينالها المسلم والربا اعم من ذلك او يشمل ما اذا كان الدرهم من جهة المسلم او من جهة الكافر وجواب المسئلة
بالحل عام في الوجهين كذا في فتح القدير وحكم من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كالحربي عند ابي حنيفة لان ماله غير معصوم عنده
فيجوز للمسلم الربا معه واما اذا هاجر اليناثم عاد اليهم لم يجز الربا معه لكونه احرز ماله فكان من اهل دار الاسلام كذا في الجوهرة
وفي المجتبى معزيا الى الكفاية مستامنان منا باشر مع رجل مسلما كان او ذميا في دارهم او من اسلم هناك شيئا من العقود التي لا تجوز فيما
كالربويات وبيع الميتة جاز عندهما خلافا لابي يوسف

باب الحقوق

كان من حق مسائل هذا الباب ان تذكر في الفصل المتصل باول البيوع الا ان المصنف التزم ترتيب الجامع الصغير ولان الحقوق
توابع فيليق ذكرها بعد مسائل البيوع كذا في المعراج والحقوق جمع حق وفي المصباح الحق خلاف الباطل وهو مصدر حق الشي
من باب ضرب وقتل اذا وجب وثبت ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها انتهى وفي البناية الحق ما يستحقه الرجل وله معان
اخر منها الحق ضد الباطل انتهى وفي شرح المنار للسيد بكار الحق هو الشي الموجود من كل وجه ولا ريب في وجوده ومنه
قوله عليه السلام السحر والعين حق انتهى وفي شرح البخاري للكرماني الحق حقيقة هو الله تعالى بجميع صفاته لانه الموجود
حقيقة بمعنى لم يسبق بعدم ولم يلحقه عدم واطلاق الحق على غيره مجاز وكذا ورد في الحديث اللهم انت الحق ووعدك
الحق وقولك الحق بالتعريف في الثلاثة ثم قال ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق والساعة حق بالتنكير انتهى وذكر الاصوليون
ان الاحكام اربعة حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وما
اجتمعا فيه وحق العباد غالب كالقصاص قالوا والمراد من حق الله تعالى ما تعلق نفعه بالعموم وانما نسب الى الله تعالى
تعظيما لانه متعال عن ان ينتفع بشي ولا يجوز ان يكون حقا له تعالى بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك **قوله** العلو لا
يدخل بشرا بيت بكل حق يعني اذا اشترى بيتا فوقه بيت لا يدخل فيه العلو ولو قال بكل حق هو له ما لم ينص عليه لان البيت
اسم لمسقف واحد يصلح للبيتوتة والعلو مثله والشي لا يكون تبعا لمثله وفي المصباح علو الدار وغيرها بخلاف السفل
بضم السين وكسرها انتهى واورد المستعير له ان يعير ما لا يتلف والمكاتب له ان يكاتب عبده فاجيب بان ذلك ليس بطريق
الاستتباع بل المالك المستعير المنفعة بغير بدل كان له ان يملك ما له كذلك والمكاتب بعقد الكتابة لما صار احق باكسابه
كان له ذلك لان كتابة عبده من اكسابه **قوله** وبشراء منزل الا بكل حق هو له او بمرافقه او بكل قليل وكثير هو فيه
او منه اي لا يدخل العلو بشراء منزل الا ان يقول المشتري لفظا من الثلاثة لان المنزل له شبه بالدار وبالبيت لانه اسم لما يشتمل
على بيوت وصحن مسقف ومطبخ يسكن فيه الرجل باهله مع ضرب قصور فيه فانه ليس فيه اصطبل فلشبهه بالدار يدخل
بذكر التوابع ولشبهه بالبيت لا يدخل من غير ذكر توفيرا عليهما حظهما وفي الكافي ان هذا التفصيل مبني على عرف الكوفة
وفي عرفنا يدخل العلو في الكل سواء باع باسم البيت او المنزل او الدار والاحكام تبتنى على العرف فيعتبر في كل اقليم وفي كل
عصر عرف اهله وفي الذخيرة اعلم ان الحق في العادة يذكر فيما هو تبع للمبيع منه ولا يقصد الا لاجل المبيع كالطريق والشرب
للارض والمرافق عبارة عما يرتفق به ويختص بما هو من التوابع كالشرب ومسيل الماء وقوله كل قليل وكثير يذكر على وجه المبالغة

في اسقاط حق البائع عن المبيع مما يتصل بالمبيع انتهى وفي المصباح المرافق جمع مرفق بكسر الميم وفتح الفاء لا غير كالمطبخ والكنيف ونحو
على التشبيه باسم الالة ومرفق المرفق في الوضوء فان فيه لغتين فتح الميم وكسر الفاء كمسجد وبالعكس وكذا المرفق بمعنى ما ارتفقت به
انتهى فالحاصل ان المرفق مطلقا فيه لغتان الا مرفق الدار وفي جامع الفصولين من الفصل السابع وما ذكره في دعوى
العقار من قوله بحقوقه ومرافقه فحقوقه عبارة عن مسيل وطريق وغيره وفاقا ومرافقه عند ابي يوسف عبارة عن منافع
الدار وفي ظاهر الرواية المرافق هي الحقوق انتهى **قوله** ودخل بشراء دار العلو بشراء دار وان لم يذكر شيئا من ذلك لان الدار
اسم لما ادير عليه الحدود من الحائط ويشتمل على بيوت ومنازل وصحن غير مسقف والعلو من اجزائه فيدخل فيه من غير ذكر وفي
البناية الدار لغة اسم لقطعة ارض ضربت لها الحدود وميزت عما يجاورها بادارة خط عليها فبني في بعضها دون البعض ليجمع
فيها مرافق الصحراء للاسترواح ومنافع الابنية للاسكان وغير ذلك ولا فرق بين ما اذا كانت الابنية بالماء والتراب او بالخيام
والقباب انتهى **قوله** كالكنيف اي كما يدخل بشراء الدار وان لم يصرح به لان الكنيف منها وكذا يدخل بئر الماء والاشجار التي في صحنها
والبستان الداخل واما الخارج فان كان اكبر منها او مثلها لا يدخل الا بالشرط وان كان اصغر منها يدخل لانه يعد من الدار عرفا
والكنيف المستراح وفي المصباح الكنيف الساتر ويسمى الترس كنيفا لانه يستر صاحبه وقيل للمرحاض كنيف لانه يستر قاضي الحاجة
والجمع كنف مثل نذير ونذر انتهى اطلقه فشمل ما اذا كان الكنيف خارجا مبنيا على الظلة لانه يعد منها عادة **قوله** لا الظلة الا
بكل حق اي لا تدخل الظلة في بيع الدار الا اذا قال بكل حق وهي الساباط الذي يكون احد طرفيه على الدار والاخر على الدار الاخرى
او على اسطوانات في السكة كذا في فتح القدير وفي الصحاح والظلة بالضم كهيئة الصفة وقرئ في ظلل على الارائك متكئين والظلة
ايضا اول سحابة تظل وعن ابي زيد يوم الظلة غيم تحته سموم والظلة بالكسر البيت الكبير من الشعر انتهى وفي المغرب قول الفقهاء
ظلة الدار يريدون بها السدة التي تكون فوق الباب واما لا تدخل عند ابي حنيفة لانها مبنية على الطريق فاخذت حكمه وعندهما
ان كان مفتحها في الدار تدخل مطلقا لانها من توابعها كالكنيف وليس مراد المصنف بقوله الا بكل حق القصر على هذا بل انما المراد
به او بنحوه بان يقال بمرافقها او بكل قليل وكثير هو فيه كذا في البناية وفي الخانية ويدخل الباب الاعظم فيما اذا باع بيتا او دارا
بمرافقه لان الباب الاعظم من مرافقها انتهى **قوله** ولا يدخل الطريق والمسيل والشرب الا بنحو كل حق بخلاف الاجارة اي لا
تدخل الثلاثة في بيع الارض والمسكن الا بذكر كل حق ونحوه بخلاف الاجارة حيث تدخل مطلقا لان كلا منهما خارج عن الحدود
فكانت تابعة فتدخل بذكر التوابع واما الاجارة فانما المقصود منها الانتفاع ولا يتحقق الا بها ولان البيع شرع لتمليك العين
لا المنفعة بدليل صحة شراء جحش ومهر صغير وارض سبخة ولا تصح اجارتها وكذا لو استاجر علوا واستثنى الطريق فسدت بخلاف
البيع وقد يتجر في العين فيبيعه من غيره فحصلت الفائدة المطلوبة وفي المعراج اراد الطريق الخاص في ملك انسان اما الطريق
الى سكة غير نافذة او الى طريق عام يدخل انتهى وفي المحيط وكذا ما كان له من حق تسييل الماء او القاء الثلج في ملك انسان
لحاجته وفي الذخيرة بذكر الحقوق انما يدخل الطريق الذي يكون عند البيع لا الطريق الذي كان قبل البيع حتى ان من سد
طريق منزله وجعل له طريقا اخر وباع المنزل بحقوقه يدخل تحت البيع الطريق الثاني لا الطريق الاول كذا في البناية فان ذكر
الحقوق وقال ليس للدار المبيعة طريق في دار اخرى فان المشتري لا يستحق الطريق من غير حجة لكن له ان يردها بالعيب وكذا لو
كانت جذوع دار اخرى على الدار المبيعة فان كانت الجذوع للبائع يؤمر البائع بالرفع وان كان لغيره كان عيبا وكذا لو ظهر
في الدار المبيعة طريق او مسيل بالدار اخرى فان كانت تلك الدار للبائع لم يكن للبائع اثر في الدار المبيعة لانه باعها من غير
استثناء وان كانت تلك الدار لغير البائع كان عيبا كذا في شرح الجامع الصغير لقاضي خان وفي الخلاصة يدخل الطريق في
الرهن والصدقة الموقوفة كالاجارة وفي الخانية لو اقر بدار او صالح على دار او وصى بدار ولم يذكر حقوقها ومرافقها
لم يدخل الطريق انتهى واما اذا اقتسما ولم يذكر طريقا فان امكنه فتح باب صحت والا فسدت ولا يدخل الا بذكر الحقوق وفي البيع
يدخل بذكر الحقوق وان امكنه فتح باب وبيان الفرق بين القسمة والاجارة وبينها وبين البيع في المعراج . والله اعلم

باب الاستحقاق

وهو طلب الحق

وفي المصباح استحق فلان الامر استوجبه قاله الفارابي وجماعة فالامر مستحق بالفتح اسم مفعول ومنه خروج المبيع مستحقا
انتهى وذكر عقب الحقوق للمناسبة بينهما لفظا ومعنى **قوله** البينة حجة متعدية لا الاقرار لان البينة لا تصير حجة الا بقضاء
القاضي وله ولاية عامة فينفذ قضاؤه في حق الكافة والاقرار حجة بنفسه لا يتوقف على القضاء وللمقر ولاية على نفسه دون
غيره فيقتصر عليه كذا ذكر الشارح وظاهره ان معنى التعدي انه يكون القضاء بها قضاء على كافة الناس في كل شيء قضي به
بالبينة وليس كذلك وانما يكون القضاء على الكافة في العتق قال في الخلاصة القضاء بحرية العبد قضاء في حق الناس كافة

انتهى وفي الصغرى من دعوى النكاح من كتاب الدعوى اذا قضى القاضي لانسان بنكاح امرأة او بنسب او بولاء عتاقة ثم ادعاه
الاخر لا تسمع في اخر الباب الرابع والمائة من ادب القاضي انتهى واما القضاء بالوقف ففي الخلاصة والقضاء بالوقفية موضع
هل يكون قضاء على الناس كافة اختلف المشايخ فيه وفي كتاب الدعوى ارض في يد رجل ادعى رجل ان هذه الدار وقف وذكر
الشرائط واثبت بالبينة وقضى القاضي بالوقفية ثم جاء رجل وادعى ان هذه الارض ملكه وصحة تسمع بخلاف العبد اذا ادعى
العتق على انسان وقضى القاضي بالعتق ثم ادعى رجل ان هذا العبد ملكه لا تسمع لان القضاء بالعتق قضاء على جميع الناس
كافة بخلاف الوقف قال الصدر الشهيد لم نر لهذا رواية ولكن سمعنا ان فتوى السيد ابي شجاع على هذا وفي فوائد شمس الائمة
الحلواني وركن الاسلام عن التعدي اذا الوقف كالعتق في عدم سماع الدعوى بعد قضاء القاضي بالوقفية لان الوقف بعدما
صح بشرائطه لا يبطل الا في مواضع مخصوصة وكذا في النوازل انتهى وصحح العمادي في الفصول ان القضاء به ليس قضاء
على الكافة فتسمع فيه دعوى الملك فقد ظهر بهذا ان القضاء يكون على الكافة في الحرية والنكاح والنسب والولاء خاصة
وفي الوقف يقتصر على الاصح واما القضاء بالملك فقضاء على المدعى عليه وعلى من يتلقى الملك عنه كذا في الخلاصة وفيها
قبله المشتري اذا صار مقضيا عليه هل يصير البائع مقضيا عليه ان قال المشتري في جواب دعوى المدعي ملكي لاني اشتريته
من فلان يعني من البائع صار البائع مقضيا عليه حتى لا تسمع دعوى البائع هذا المحدود ويرجع المشتري عليه بالثمن اما
اذا قال في الجواب ملكي ولم يزد عليه لا يصير البائع مقضيا عليه حتى تسمع دعوى هذا المحدود والارث كالشراء وهو منصوص
في الجامع الكبير وصورته دار في يد رجل يدعي انها له فجاء اخر وادعى انها له ورثها من ابيه واقام البينة وقضى القاضي
له عليه بها ثم جاء اخ المقضي عليه وادعى ان هذه الدار كانت لابيه مات وتركها ميراثا له ولهذا الاخ المقضي عليه وبينة
يقضى للاخ المدعي بنصف الدار لان الاخ المقضي عليه لم يقل في الجواب ملكي لاني ورثتها من ابي فلم يصر حينئذ الاخ الاخر
مقضيا عليه فتسمع دعواه وكذا لو اقر ذو اليد وهو الاخ المقضي عليه انه ورثها من ابيه بعدما انكر وبعد اقامة البينة
ولو اقر انه ورثها من ابيه قبل اقامة البينة لا تسمع دعوى الاخ انتهى وذكر قبله المورث اذا صار مقضيا عليه في محدود
ثم مات فادعى وارثه ذلك المحدود ان ادعى الارث من هذا المورث لا تسمع وان ادعى مطلقا تسمع وان كان على القلب بان كان المورث
مدعيا والمقضي عليه اجنبيا فلما مات المورث ادعى المقضي عليه هذا المحدود مطلقا على وارثه لا تسمع وذكر فيها مغربا الى
الصغرى في دعوى الدين على احد الورثة وقد اقر المدعى ان الميت لم يترك شيئا القضاء عليه قضاء على الميت انتهى وحاصله
ان القضاء على المشتري قضاء على بائعه بالشرط السابق وفي فتح القدير ان القضاء باستحقاق المبيع من يد المشتري قضاء على الكل
ولا تسمع دعوى احدهم انه ملكه وعلى الوارث قضاء على المورث بشرطه وعلى المورث قضاء على الوارث بشرطه وعلى احد الورثة
قضاء على المورث بشرطه وذكر خلافه ومن باب الاستحقاق والحكم بالحرية الاصلية حكم على الكافة حتى لا تسمع دعوى الملك
من احد وكذا العتق وفروعه واما الحكم في الملك المؤرخ فعلى الكافة من التاريخ لا قبله يعني اذا قال زيد لبكر انك عبدي
ملكتك منذ خمسة اعوام فقال بكر اني كنت عبد بشر ملكني منذ ستة اعوام فاعتقني فبرهن عليه اندفع دعوى زيد ثم اذا
قال عمرو لبكر انك عبدي ملكتك منذ سبعة اعوام وانت ملكي الان فبرهن عليه اندفع دعوى زيد ثم اذا قال تقبل ويفسخ
الحكم بحريته ويجعل ملكا لعمرو ونبه عليه ان قاضي خان قال في اول البيوع في شرح الزيادات فصارت مسائل الباب على
قسمين احدهما عتق في ملك مطلق وهو بمنزلة حرية الاصل والقضاء به قضاء على كافة الناس والثاني القضاء بالعتق
في الملك المؤرخ وهو قضاء على كافة الناس من وقت التاريخ ولا يكون قضاء قبله فليكن هذا على ذكر منك فان الكتب المشهورة
خالية عن هذه الفائدة انتهى ومن فروع التعدي اذا قضي بها دون الاقرار مسئلة في الاستحقاق اذا استحق المبيع ببينة
رجع المشتري على بائعه بالثمن وبالاقرار لا ومن مسائل الاستحقاق ما في جامع الفصولين لو استحق بالبينة فطلب ثمنه
من بائعه فقال البائع لحق شهدا بزور فقال المشتري انا اشهد بذلك وانما شهدا بزور فللمشتري ان يرجع بثمنه على بائعه مع
هذا الاقرار اذ المبيع لم يسلم له فلا يحل ثمنه للبائع ثم قال المرجوع عليه عند الاستحقاق لو اقر بالاستحقاق ومع ذلك
برهن الراجع على الاستحقاق كان له ان يرجع على بائعه اذ الحكم وقع ببينة لا باقرار لانه يحتاج الى ان يثبت عليه الاستحقاق
ليمكنه الرجوع على بائعه وفيه لو برهن المدعي ثم اقر المدعى عليه بالملك يقضى له بالاقرار لا بالبينة اذ البينة انما تقبل
على المنكر لا على المقر وفيه اختلاف المشايخ فقيل يقضى له بالاقرار وقيل بالبينة والاول اظهر واقرب الى الصواب انتهى
واورد على ان الاقرار قاصر على المقر وفيه اختلاف المشايخ فقيل يقضي مسئلتان الاولى اذا اراد الزوج ان يسافر بامرأته
فاقرت بدين لانسان فانه يمنعها عن السفر الثانية اذا اقر الاجير بدين لانسان يصح وتنفسخ الاجارة فلم يقتصر الاقرار

على المقر والجواب ان هنا الاقرار وان كان على الغير لكن من ضروريات الاقرار صادف حق المقر خالص وهو الذمة ثم لزمته الالف
حق الغير بالضرورة ولان المراة والاجير يقدران على الانشاء بالاستقراض وهذا قول ابي حنيفة وعندهما لا يصدق الموجر
في حق المستاجر ولا ينتقض الاجارة ولا تصدق المراة في حق الزوج حتى لا يكون للمقر له حبسها وملازمتها ولا يبطل حق الزوج
في نقلها كذا ذكره العبادي في شرح الزيادات وذكره قبله اصلا لابي حنيفة فقال اصل الباب ان اقرار الانسان على غيره لا
يصح وذلك بان يتضمن اقراره بطلان حق الغير بحيث يضاف البطلان الى اقراره ففي مسئلة الاجارة انما يصح اقراره لانه
تصرف في ذمة نفسه بالتزام الدين ثم تعدى الى حق المستاجر وحقه انما يبطل بعد الاقرار بالبيع والتسفيد فلا يضاف
البطلان الى اقرار الاجر فلا يكون اقرارا على الغير وكذا في مسئلة المراة انتهى ومن مسايل اقتضاء الاقرار مسئلة في الذخيرة
من الفصل الثالث والعشرين من المرقات قبل الصرف ذكر الباب الاول من شهادات الجامع شهدا على رجل بعتق عبد فردت شهادتهما
فوكل المولى احدهما ببيعه فباعه من الشاهد الاخر صح البيع لان قولهما لم ينفذ في حق المالك والمتعاقدان وان تصادقا على
فساد البيع لكن قولهما ليس بحجة على غيرهما وعتق العبد لاقرار المشتري بحريته وولاؤه موقوف وبرئ المشتري عن الثمن في قياس قولهما
ولا يبرا في قياس قول ابي يوسف بناء على ابراء الوكيل بالبيع عن الثمن وضمنه الوكيل عندهما وليس للوكيل حق استيفاء الثمن عند ابي
يوسف انما يستوفيه الموكل بخلاف الوكيل بالبيع اذا ابرا عن الثمن حتى لم يصح الابراء عنده فللوكيل استيفاؤه وان باع الوكيل
العبد من غير صاحبه جاز ولا عتق ولا براءة وتمامها فيها **قوله** والتناقض يمنع دعوى الملك لان القاضي لا يمكنه
ان يحكم بالكلام المتناقض اذ احدهما ليس باولى من الاخر فتساقطا وهذا اصل لفروع كثيرة مذكورة في الدعوى ولا باس بايراد بعضها
منها فمن ذلك ما في الظهيرية رجل ادعى على رجل مقدارا معلوما بانه دين له عليه وانكره المدعى عليه ثم ادعى ذلك المقدار
عنده من جهة الشركة فانه لا تسمع دعواه لانه متناقض في كلامه ولو كان الامر بالعكس فتسمع لامكان التوفيق لان مال الشركة
يجوز ان يكون دينا بالجحود والدين لا يصير مال الشركة ومنها ما ذكره فيها ايضا رجل ادعى على اخر انه اخوه وادعى عليه النفقة
فقال المدعى عليه ليس هو باخي ثم مات المدعي وخلف مالا كثيرا فجاء المدعى عليه يطلب ميراثه وقال هو اخي لا يقبل ولا
يقضى له بالميراث لانه متناقض ولو كان مكان دعوى الاخوة دعوى البنوة او الابوة والمسئلة بحالها يقبل ذلك منه ويقضى
له بالميراث ومنها ما ذكره فيها ادعى عينا في يد انسان انها لفلان وكلني بالخصومة فيها ثم ادعى انها له واقام البينة على
ذلك يصير متناقضا فلا تقبل بينته ولو ادعى انها له ثم ادعى بعد ذلك انه لفلان وكله بالخصومة فيه واقام البينة
على ذلك قبلت بينته ولا يصير متناقضا انتهى ومنها ما في البزازية ادعى شراء دار من ابيه فقبل ان يزكي شهوده برهن على انه ورثها
من ابيه يقبل لوضوح التوفيق لانه يقول جحد في الشراء فملكت بالارث وعلى العكس لا ومنها ايضا ادعى الصدقة منه منذ سنة ثم ادعى
الشراء منه منذ شهر وبرهن لا يقبل الا اذا وفق كما مر ومنها فيها لو ادعى ولا الوقف لنفسه لا تسمع كما لو ادعاها لغيره ثم لنفسه وكذا
ادعى انها له ثم ادعى انها وقف عليه تسمع لصحة الاضافة بالاخصية اشتغالا كما لو ادعاها لنفسه ثم لغيره ومنها فيها ايضا ادعى
انه لفلان وكله بالخصومة ثم ادعى انه لفلان اخر وكله بالخصومة لا يقبل اذ الوكيل بالخصومة في عين من جهة زيد مثلا لا يلي اضافته
الى غيره الا اذا وفق وقال كان لفلان الاول وكان وكلني بالخصومة ثم باعه من الثاني ووكلني الثاني ايضا والتدارك ممكن بان غاب عن
المجلس وجاء بعد مدة وبرهن على ذلك على ما نص عليه الحصري في الجامع دل انه الامكان لا يكفي ومنها ولو ادعى انه وكيل عن فلان
بالخصومة فيه ثم ادعاه لنفسه لا يقبل لان ما قوله لا يضيفه الى غيره في الخصومة ولا يحكم له بالملك بعد ما اقر به لغيره وان
برهن او لا لموكله لعدم الشهادة به له الا اذا وفق وقال كان لفلان وكلني بالخصومة ثم اشتريته منه وبرهن على ذلك الامر الممكن
بخلاف ما اذا ادعاه لنفسه ثم ادعى انه وكيل لفلان بالخصومة لعدم المنافاة فان الوكيل بالخصومة قد يضيف الى نفسه يكون
المطالبة له ومنها ما في الاجناس والصغرى ادعى محدودة الشراء او الارث ثم ادعاه ملكا مطلقا لا تسمع اذا كان الدعوى الاول عند
القاضي فاما اذا لم تكن عند القاضي فهذا والاول سواء وهذا على الرواية التي ذكروا ان التناقض انما يتحقق اذا كان كلا الدعويين
عند القاضي فاما من شرط ان يكون الثاني عند القاضي يكتفي في تحقق التناقض كون الثاني عند الحاكم وفيها ايضا والتناقض
يرتفع كما منع الدعوى لنفسه يمنع الدعوى لغيره والتناقض يرتفع بتصديق وتكذيب الحاكم ايضا وهو معنى قولهم المقر اذا
صار مكذبا شرعا بطل اقراره وفيها الايداع والاستعارة والاستيجار والاستيهاب اقرار بان العين لذي اليد فلا تسمع دعواه
بانها له وطلب نكاح الامة مانع من دعوى تملكها وطلب نكاح الحرة مانع من دعوى نكاحها انتهى وذكر الاختلاف في ان امكان
التوفيق يكفي لدفع التناقض او التوفيق بالفعل ذكرها في الخلاصة وفي البزازية معزيا الى المحيط انه اختار ان التناقض ان كان
من المدعي لا بد من التوفيق بالفعل ولا يكفي الامكان وان كان من المدعى عليه يكفي الامكان لان الظاهر عند الامكان ووجوده

ووجوده ووقوعه والظاهر حجة في الدفع لا في الاستحقاق والمدعي مستحق والمدعى عليه دافع والظاهر يكفي في الدفع لا في
الاستحقاق ويقال ايضا ان تعدد الوجوه لا يكفي الامكان وان اتحد يكفي الامكان انتهى وسياتي لهذا مزيد ان شاء الله تعالى في
مسايل شتى من كتاب القضاء عند قول المصنف ما كان لك على شيء قط ثم ادعى الايفاء او الابراء وفي كتاب الدعوى ان شاء الله تعالى والتناقض
في اللغة كما في المصباح المنير يقال تناقض الكلامان تدافعا كان كل واحد نقض الاخر وفي كلامه تناقض كان بعضه يقتضي
ابطال بعض انتهى وفي الصحاح والمناقضة في القول ان يتكلم بما يتناقض معناه انتهى واما في المنطق فقال في الشمسية من الفصل
الثالث في احكام القضايا وحد والتناقض بانه اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته ان يكون احداهما صادقة
والاخرى كاذبة فلا يتحقق في المخصوصتين الا عند اتحاد الموضوع ويندرج فيه وحدة الشرط والجزء والكل وعند اتحاد المحمول
ويندرج فيه وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والمحصورتين ولا بد مع ذلك من الاختلاف بالكمية
لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم ولا بد من الاختلاف بالجهة في الكل لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان انتهى وتوضيحه في شرحها للقطب والظاهر ان مراد الفقهاء به المعنى اللغوي لا المنطقي
كما لا يخفى **قوله** لا الحرية والنسب والطلاق لان مبناها على الخفاء فيعذر في التناقض لان النسب يبتنى على العلوق والطلاق
والحرية ينفرد بهما الزوج والمولى فتفرع على المسئلة الاولى ما في المبسوط من باب الاقرار بالرق ان الامة اذا اقرت بالرق فباعها
المقر له جاز فان ادعت عتقا بعد البيع واقامت البينة على عتق البائع او على انها حرة من الاصل قبلت بينتها استحسانا ولو باع
عبدا ودفعه الى المشتري وقبضه وقبضه المشتري وذهب به الى منزله والعبد ساكت وهو ممن يعبر عن نفسه فهذا اقرار منه
بالرق لانه انقاد للبيع والتسليم ولا يثبت للمشتري الا في الرقيق فلا يصدق في دعوى الحرية بعد ذلك لانه سعى في نقض ما
تم من جهته الا ان تقوم له بينة على ذلك فحينئذ تقبل والتناقض لا يمنع من ذلك وكذا لو رهنه او دفعه بجناية كان اقرارا
له بالرق بخلاف ما لو اجره لان الحرية تملك بالاجارة كالعبد فلا يكون اقرارا له بالرق والاجارة ليست باقرار من الخادم بالرق
وهي اقرار من المستاجر بان العبد ليس له حتى لو ادعاه بعدما استاجره لنفسه لا يصدق انتهى اطلق الحرية فشمل الاصلية
والعارضة لخفاء حال العلوق فان الولد تجلب صغيرا من دار الى دار وينفرد المولى بالاعتاق ولهذا قلنا المكاتب اذا ادى
بدل الكتابة ثم ادعى تقدم اعتاقه على الكتابة تقبل ويودي بدل الكتابة كذا في البزازية واما تناقض العفو في النسب فصورته
لو باع عبدا ولد عنده وباعه المشتري من اخر ثم ادعاه البائع الاول انه ابنه تسمع دعواه ويبطل الشراء الاول والثاني
لان النسب يبتنى على العلوق فيخفى فيعذر على التناقض كذا صوره العيني في شرح الكنز وظاهره ان النسب في كلام المصنف خاص
بالاصول والفروع واما تناقض ما عداهم فانه يمنع لما قدمناه من انه اذا انكر اخوته عند طلب الانفاق عليه فمات فادعى
بعده انه اخوه طالبا ميراثه لم تسمع ورجعوه الى التناقض في دعوى الملك لكونه لا تصح الدعوى بانه اخوه الا اذا ادعى
حقا واذا قال في البزازية من العاشر من النسب والارث من كتاب الدعوى ادعى على اخر انه اخوه لابويه ان ادعى ارثا او نفقة
وبرهن تقبل ويكون قضاء على الغائب حتى لو حضر الاب وانكر لا تقبل ولا يحتاج الى اعادة البينة لانه لا يتوصل اليه
الا باثبات الحق على الغائب وان لم يدع مالا بل ادعى الاخوة المجردة لا تقبل لان هذا في الحقيقة اثبات البنوة على ابي المدعي
عليه والخصم فيه هو الاب لا الاخ وكذا لو ادعى انه ابن ابنه او ابو ابيه والابن والاب غائب او ميت لا يصح ما لم يدع مالا فان
ادعى مالا فالحكم على الحاضر والغائب جميعا كما مر بخلاف ما اذا ادعى على رجل انه ابوه او ابنه او على امراة انها زوجته او ادعت
عليه انه زوجها او ادعى العبد على عربي انه مولاه عتاقة او ادعى عربي على اخر انه معتقه او ادعت على رجل انها امته او كان
الدعوى ولاء الموالاة وانكره المدعى عليه فبرهن المدعي على ما قال تقبل ادعى به حقا او لا بخلاف دعوى الاخوة لانه دعوى
الغير الا يرى انه لو اقر انه ابوه او ابنه او زوجه او زوجته صح او بانه اخوه لا لكونه حمل النسب على الغير وتمامه فيها
ولو قال هذا الولد ليس مني ثم قال هو مني بلا اعتاق قال يصدق لخفاء العلوق فاندفع ما لو قال هذه الدار ليست لي ثم ادعاها كما مر
كذا فيها ايضا في جامع الفصولين قال لست وارثه ثم ادعى انه وارثه وبين الجهة تسمع لان التناقض في النسب معفو عنه انتهى
وعلى هذا يثبت فيما اقر انه ليس ابن فلان ثم ادعى انه ابنه انها تسمع واما الطلاق فصورة العيني فيما اذا خلعت من زوجها
ثم اقامت بينة انه كان طلقها ثلاثا قبل الخلع فانه تقبل بينتها ولها ان تسترد بدل الخلع وان كانت متناقضة لاستقلال
الزوج بايقاع الثلاث عليها من غير ان يكون لها علم بذلك وفي البزازية ادعت الطلاق فانكر ثم مات لا تملك مطالبة
الميراث انتهى وليس المراد حصر ما يعفى فيه التناقض بل المراد ان ما كان مبنيا على الخفاء فانه يعفى فيه التناقض فمن ذلك ما في
الظهيرية اشترى دارا لابنه الصغير من نفسه واشهد على ذلك شهودا فكبر الابن ولم يعلم بما صنع الاب من ان الاب

باع الدار من رجل وسلمها اليه ثم ان الابن استأجر الدار من المشتري ثم علم بما صنع الاب فادعى الدار على المشتري وقال ان ابي اشترى
هذه الدار لي من نفسه وهي ملكي واقام على ذلك بينة فقال المدعى عليه في دفع الدعوى انك ناقض في هذه الدعوى لان استئجار
هذه الدار مني اعتراف منك ان الدار ليست لك فدعواك بعد ذلك يكون منك تناقضا قال الصحيح ان هذا لا يصلح دفعا لدعوى
المدعي لان هذا تناقض لا يمنع صحة الدعوى لما فيه من الخفا فان الاب يستقل بشرا الصغير من الصغير لنفسه والابن لا
علم له بذلك انتهى وفي البزازية معزيا الى الصغرى اشترى ثوبا في منديل ثم زعم انه لم يعرفه قال يقبل وفي الذخيرة قيل لا تقبل في
المسائل كلها وفي العيون قدم بلدة واشترى او استاجر دارا ثم ادعاه قائلا بانه دار ابيه مات وتركها ميراثا وكان لم يعلم
وقت الشرا لا تقبل قال والقبول اصح وفي المنية اثنان اقتسما التركة ثم ادعى احدهما ان اباه كان جعل له هذا الشي المعين
من الذي كان داخلا تحت القسمة ان قال انه كان في صغري يقبل وان مطلقا لا وتولي ولاية وقف او تولي وصاية تركة بعد تبين
كونها تركة او قسم تركة بين ورثة ثم ادعاه لنفسه لا تسمع اشترى جارية في نقاب ثم ادعاها وزعم انه لم يعلمها لا تقبل ولو اشترى ثوبا
في منديل ثم زعم انه له تقبل قال انظر الحد للشي ان كان مما يمكن ان يعرف وقت المساومة كالجارية القائمة المنتقبة بين يديه
لا تقبل الا اذا صدقه المدعى عليه في عدم معرفته اياها فتقبل وان كان مما لا يعرفه كثوب في منديل وجارية قاعدة على
رأسها غطا لا يرى منها شيئا يقبل ولاجل هذا اختلاف اقاويل العلما في القبول وعدمه في المسائل انتهى ومنها ايضا استاجر
دابة من آخر ثم ادعى انها كانت له اشتراها له ابوه في صغره وبرهن تقبل لان التناقض يعفى فيما يجري فيه الخفا فان الاب ينفرد
بالشرا للابن انتهى ومما يعفى فيه التناقض ما في البزازية ادعى المالك على الغاصب قيمة العين الهالكة ثم ادعى انها باقية
وبرهن يقبل لانه موضع الخفا انتهى ثم اعلم ان التناقض الذي لا تسمع دعواه اذا قال تركت احد الكلامين فانه يقبل منه
قال في البزازية معزيا الى الذخيرة ادعاه مطلقا فدفعه المدعى عليه بانك كنت ادعيته قبل هذا مقيدا وبرهن عليه فقال
المدعي ادعيه الان بذلك السبب وتركت المطلق يقبل ويبطل الدفع انتهى وفيها معزيا الى المحيط ادعى على آخر عند حاكم
بالشرا او الارث ثم ادعاه عند الحاكم ملكا مطلقا او ادعى بالشرا من معروف لا تقبل وان كان ادعاه من رجل مجهول او قال من
رجل ثم المطلق عند حاكم تقبل ذلك المسئلة انه لا يشترط في التناقض كون المتدافعين في مجلس الحكم بل يكتفي بكون الثاني في
مجلس الحكم انتهى **قوله** مبيعة ولدت فاستحقت ببينة تبعها ولدها وان اقر بها لرجل لا اي لا يتبعها ولدها تفريع على
القاعدة الاولى وهي التعدي وعدمه والمراد انها ولدت من غير مولاها وفي الكافي ولدت لا باستيلاده ثم قيل يدخل الولد في
القضا بالام لانه تبع لها فيكتفي بها وقيل يشترط القضا بالولد وهو الاصح وفي البناية انما لا يتبعها الولد في الاقرار اذا
لم يدعه المقر له اما اذا ادعاه كان له لان الظاهر انه له ولا خصوصية للولد بل زوائد البيع كلها على التفصيل ولم يذكر
المصنف متى ينفسخ البيع اذا ظهر الاستحقاق وفيه اقوال قيل بقبض المستحق وقيل بنفس القضا والصحيح انه لا ينفسخ ما لم يرجع
المشتري على بايعه بالثمن حتى لو اجاز المستحق بعد ما قضي له او بعد ما قبضه قبل ان يرجع المشتري على بايعه **وقال** شمس الائمة
الحلواني في الصحيح من مذهب اصحابنا ان القضا للمستحق لا يكون فسخا للبياعات ما لم يرجع على كل بايعه بالقضا وفي ظاهر الرواية
لا ينفسخ ما لم يفسخ وهو الاصح انتهى وتمامه في فتح القدير وفي البزازية من فصل الاستحقاق واستحقاق الجارية بعد موت الولد
لا يوجب على المشتري شيئا كزوائد المغصوب انتهى وفيها من التناقض برهن على جارية انها له يقضي له بها له ايضا فان رجع شهود
الام بعد ذلك فانهم لو رجعوا بعد القضا بالام قبل الحكم بالولد او ارتدوا عن الاسلام والعياذ بالله تعالى او فسقوا لا يحكم
بالولد له الا ان يشهدوا بانه ملك المدعي ولدته على ملك جاريته شهدا على رجل في يده جارية انها لهذا المدعي ثم غابوا او ماتوا ولا
ولد في يد المدعى عليه يدعيه المدعى عليه ايضا انه له وبرهن المدعى عليه على ذلك لا يلتفت الحاكم الى كلام المدعى عليه فان حضر
الشهود وقالوا الولد كان للمدعى عليه يقضي بضمان قيمة الولد على الشهود كانهم رجعوا فان كان الشهود حضروا وسألهم عن الولد
فان قالوا انه للمدعى عليه او لا ندري لمن الولد يقضي بالام للمدعي ولا يقضي بالولد هذا يؤيد بعض ما ذكرنا انتهى **قوله** وان قال
عبد لمشتر اشترني فانا عبد فاشتراه فاذا هو حر فان كان البايع حاضرا او غايبا غيبة معروفة فلا شي على العبد تفريع على
التناقض في دعوى الحرية معفو عنه فان هذا التحصل اقرار بالعبودية ثم ظهر بعد ذلك انه حر بدعواه فكان تناقضا
لكنه معفو عنه في دعوى الحرية فتقبل الشهادة وحينئذ فلا بد وضعها على انه لا يشترط الدعوى في الحرية العارضة
بل العارضة والاصلية سوا في انه لا بد من دعوى العبد عند ابي حنيفة وهو قول الجمهور وهو الصحيح لانها حق العبد ولا
يمنعها التناقض لما ذكرنا وانما لم يلزم العبد في هاتين الصورتين شي لامكان الرجوع على البايع **قوله** والا رجع المشتري
على العبد والعبد على البايع اي وان كان البايع غايبا غيبة غير معروفة بان لم يدر مكانه فان المشتري يرجع على من قال له

اشترني

اشترني فانا عبد بما دفع الى البايع من الثمن ثم يرجع على من باعه ان قدر وانما يرجع به على من باع مع انه لم يأت بالضمان عنه لانه
اداه وهو مضطر في ادائه بخلاف من ادى عن آخر دينا او حقا عليه بغير امره وليس مضطرا اليه فانه لا يرجع به وانما
قيد بالقيدين لانه لو قال انا عبد وقت البيع ولم يأمره بشرائه او قال اشترني ولم يقل انا عبد لا رجوع عليه بشي كذا في فتح القدير
وفي العناية من فصل الاستحقاق ما يخالفه فلينظر ثمه **قوله** بخلاف الرهن اي لو قال ارتهني فانا عبد فظهر حرا لم يرجع
عليه بشي في الاحوال كلها وهو ظاهر الرواية عنهم وعن ابي يوسف انه لا يرجع في البيع والرهن لان الرجوع بالمعاوضة في
المبايعة او بالكفالة ولم يوجد والموجود منه مجرد الاخبار كاذبا فصار كما لو قال ذلك اجنبي وكما لو قال ارتهني فانا عبد
ولهما ان المشتري شرع في الشرا معتمدا على امره واقراره فكان مغرورا والتغرير في المعاوضات التي تقتضي سلامة العوض يجعل
سببا للضمان دفعا للضرر بقدر الامكان فكان بتغريره ضامنا لدرك الثمن عند تعذر رجوعه على البايع كالمولى اذا قال
لاهل السوق بايعوا عبدي فاني قد اذنت له ففعلوا ثم ظهر انه مستحق فانهم يرجعون على المولى بقيمة العبد ويجعل
المولى بذلك ضامنا لدرك ما ذاب عليه دفعا للغرر على الناس بخلاف الرهن فانه ليس بعقد معاوضة بل عقد وثيقة
فلا يجعل الامر به ضامنا لانه ليس تغريرا في عقد معاوضة كما قال لسائل عن امن الطريق اسلك هذا الطريق فانه آمن
فسلكه فنهب ماله لم يضمن وكذا لو قال كل هذا الطعام فانه ليس بمسموم فاكله فمات غير انه يستحق العقوبة عند الله تعالى
وبخلاف الاجنبي فانه لا يعبا بقوله لعدم اعتماده على قوله فلا يتحقق له الغرور وفي البناية معزيا الى الجامع الصغير لقاضي
خان وفي هذه المسئلة دليل على ان العبد اذا كفل بثمن نفسه عن البايع صحت الكفالة وفي الكافية المغرور يرجع باحد امرين
اما بعقد المعاوضة او نقض يكون للدافع كالوديعة والاجارة اذا هلكت الوديعة او العين المستاجرة ثم جا رجل واستحق
العين وضمنه المودع والمستاجر فان المودع والمستاجر يرجع على الدافع بما ضمن وكذا كل من كان بمعناهما وفي العارية والهبة
لا يرجع على الدافع بما ضمن انتهى **تتمة في الاستحقاق** اقر المشتري بان المبيع ملك فلان وصدقه او ادعاه فلان
وصدقه هو او انكر فحلف فنكل ليس له رجوع على البايع بخلاف الوكيل بالبيع اذا رد عليه بعيبه فحلف فنكل يلزم الموكل لان النكول
من المضطر كالبينة وهو مضطر في النكول اذا لم يعلم عيبه ولا سلامته ولو برهن المشتري على انها حرة الاصل وهي تدعي
ذلك او انها ملك فلان ومولاها اعتقها او دبرها او استولدها قبل شراها حيث تقبل ويرجع بالثمن على البايع لان التناقض في
دعوى الحرية وفروعها لا يمنع صحة الدعوى ولو باع عقارا ثم برهن انه وقف لا يقبل لان مجرد الوقف لا يزيل الملك بخلاف
الاعتاق ولو برهن انه وقف محكوم بلزومه قبل ولو برهنت امة في يد المشتري انها معتقة لفلان او مدبرته او ام ولده
يرجع الكل الى من كان قبل فلان ولو اشترى شيئا ولم يقبضه حتى ادعى آخر انه له لا تسمع دعواه حتى يحضر البايع والمشتري
لان الملك للبايع واليد للمشتري والمدعي يدعيهما فشرط القضا عليهما حضورهما ولو قضي له بحضرتهما ثم برهن البايع او المشتري
على ان المستحق باعها من البايع ثم هو باعها من المشتري قبل ولزم البيع لانه تقرر القضا الاول ولا ينقضه ولو فسخ القاضي طلب
المشتري ثم برهن البايع ان المستحق باعها منه ياخذها وتبقى له ولا يعود البيع المنتقض ولو قضى للمستحق بعدما بنا ثم برهن البايع
على بيع المستحق منه بعد الفسخ تبقى الامة للبايع عند ابي حنيفة وليس له ان يلزمها المشتري لنفوذ القضا بالفسخ باطنا
وظاهرا عنده ولو استحقت من يد مشتر فبرهن الذي قبله على بيع المستحق من بايع بايعه قبل لانه خصم ولو برهن البايع
الاول ان المستحق امره ببيعها وملك الثمن في يده يقبل ولو استهلك ورده لا تقبل ولو اقر عند الاستحقاق بالاستحقاق ومع
ذلك اقام المستحق البينة واثبت عليه الاستحقاق بالبينة كان له ان يرجع على بايعه لان القضا وقع بالبينة لا بالاقرار
لانه يحتاج الى ان يثبت بها ليمكنه الرجوع على بايعه وذكر رشيد الدين المدعي لو اقام بينة على دعواه ثم اقر المدعى عليه بالملك
فالقاضي يقضي بالاقرار لا بالبينة لانها انما تقبل على المنكر لا المقر وذكر في موضع اختلاف المشايخ قال والاظهر والاقرب الى
الصواب انه يقضي بالاقرار وهو يناقض ما ذكره في الاستحقاق الا ان يخص ذلك بعارض الحاجة الى الرجوع وقصد التعدي
الى القضا باحدى الحجتين ولو رد البايع الثمن بعد القضا ثم ظهر فساد القضا فليس للمشتري ان يسترد المستحق من البايع لتوسيم
التقابل ولو لم يسترد ولكن القاضي قضى للمستحق وفسخ البيع ثم ظهر فساد القضا يظهر فساد الفسخ ولو احتال البايع ان ابراه
غائلة الرد بالاستحقاق فابراه المشتري من ضمان الاستحقاق فظهر كان له الرجوع ولا يعمل ما قاله لان الابرا لا يصح تعليقه
بالشرط **قالوا والحيلة فيه** ان المشتري يقر ان ما بيع قبل بيعه مني اشتراه مني فاذا اقر على هذا الوجه لا يرجع بعد الاستحقاق
لانه لو رجع على بايعه فهو ايضا يرجع عليه باقراره انه بايعه منه كذا في فتح القدير بتمامه وفي جامع الفصولين المشتري
اذا زكي شهود المستحق قال ابو يوسف اسأل عن الشاهدين فان عدلا رجع المشتري بالثمن على بايعه والا يقتصر على المشهود عليه

ولا يرجع بثمنه لا كما قال لو ادعى المشتري استحقاق المبيع على بائعه ليرجع بثمنه فلا بد ان يفسر الاستحقاق ويبين سببه فلو لم
فانكر بائعه البيع فبرهن عليه تقبل ورجع بثمنه وقيل يشترط حضرة المبيع لسماع البينة وقيل لا وانه اكتفى بل لو ذكر شبهة العبد
وصفته وقدر ثمنه كفى شراه ثم ما انه ليس لبائعه ثم استحق رجع بثمنه للمستحق عليه تحليف المستحق بانه ما باعه ولا وهبه
ولا تصدق به ولا خرج عن ملكه بوجه من الوجوه ولو اشترى ارضا فبنى او زرع او غرس فاستحق يرجع المشتري بثمنه على بائعه
ويسلم بناءه وزرعه وشجره اليه فيرجع بقيمتهما بناء وقائما يوم سلمها اليه فلو بنى المشتري بناء قيمته عشرة الآن مثلا وبقي
فيه زمانا حتى خلق البناء وتغير وانهدم بعضه ثم استحق رجع على بائعه بقيمة البناء يوم سلم البناء الى البائع وكذا لو زادت قيمته
ما انفق فيه يوم الاستحقاق يرجع عليه بقيمة البناء يوم تسليمه ولا ينظر الى ما كان انفق وانما يرجع بقيمة ما يمكن نقضه وتسليمه
الى البائع حتى لا يرجع بقيمة جص وطين ولو كان البائع غائبا والمستحق والمشتري يهدم البناء فقال المشتري عن البائع وتموه
قال ابو حنيفة لا يلتفت الى قول المشتري فيقوم بهدمه وندفع الدار الى المستحق فلو حضر البائع بعد هدمه لا يرجع المشتري
على البائع بقيمة بنائه فلا شيء على البائع وهذا خلاف في تحرير في جص على البائع قيمة الشجر بانيا في الاستحقاق وللمشتري الرجوع
على وكيل البيع بقيمة البناء وبقيمة الولد للغرور وان عرف المشتري ان الدار لغير البائع ولم يدع البائع وكالة بشيء فاستحق لم يكن
مغرورا ولو ادعى المشتري ان البناء له وقال البائع لي فالقول للبائع واذا رجع المشتري على بائعه بالثمن وقيمة البناء قال ابو حنيفة
لا يرجع البائع على بائعه الا بثمنه وعندهما يرجع بهما انتهى وتمامه في البزازية من الاستحقاق وظهرت المشتراة حرة ومات البائع
لا عن وارث وتركة وبائع البائع قائم نصب الحاكم عن البائع الثاني وصيا فيرجع المشتري عليه وهو يخاصم البائع الاول انتهى
قوله ومن ادعى حقا في دار اي مجهولا فصولح على بيت فاستحق بعضها لا يرجع بشيء لجواز ان يكون دعواه فيما بقي وان قل فما
دام في يده شيء لم يرجع فقيد باستحقاق بعضها لانه لو استحق كلها رجع فيما دفع للتيقن بانه اخذ عوضا لا يملكه فيرده وذكر
وضع المسئلة على احدهما ان الصلح على المجهول جائز لا يفضي الى المنازعة الثاني ان صحة الصلح لا تتوقف على صحة الدعوى لصحته
هنا دونها حتى لو برهن لم يقبل الا اذا ادعى اقرار المدعى عليه به فيد بالمجهول لانه لو ادعى قدرا معلوما كربعها لم يرجع ما
دام في يده ذلك المقدار وان بقي اقل منه رجع بحساب ما استحق وفي جامع الفصولين شراه فبنى فاستحق نصفه ورد المشتري
ما بقي على البائع فله ان يرجع على بائعه بثمنه ونصف قيمة البناء لانه مغرور في النصف ولو استحق نصفه المعين فلو كان
البناء في ذلك النصف خاصة رجع بقيمة البناء ايضا ولو كان البناء في النصف الذي لم يستحق فله ان يرد البناء ولا يرجع بشيء مما
قيمة البناء ولو اشترى نصفه مشاعا فاستحق نصفه قبل القسمة فالمبيع نصف الباقي وهو الربع سئل بعضهم عمن اشترى
ارضا فيها اشجار حتى دخلت بلا ذكر فاستحق الاشجار يقابلها حصة من الثمن قال كما في ثوب في وقته وبردعة حمار فانما يقابلهما
لا حصة له من الثمن الى آخره وثبت في بعض النسخ كما شرح عليه البعض

فصل في بيع الفضولي

ولم تكن ثابتة عند الزيلعي فتركه وهو نسبة الى الفضول جمع الفضل اي الزيادة وفي المغرب وقد غلبت جمعه على ما لا خير فيه
حتى قيل فضول بلا فضل وسن بلا سنا وطول بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في اصلاح الفقهاء
من ليس بوكيل وفتح الفاء خطأ انتهى وقيل الفضولي من يتصرف في حق الغير بلا اذن شرعي كالاجنبي يزوج او يبيع ولم يرد في
النسبة الى الواحد وان كان هو القياس لانه صار بالغلبة كالعلم لهذا المعنى فصار كالانصاري والاعرابي كذا في البناية وفي
فتح القدير غلب في الاشتغال بما لا يعنيه ولا ولاية له فيه كقول بعض الجهلة لمن يأمر بالمعروف فضولي يخشى عليه الكفر انتهى قوله
ومن باع ملك غيره فللمالك ان يفسخه ويجيزه ان بقي العاقدان والمعقود عليه وله وبه لو عوضا يعني انه صحيح موقوف على الاجازة
بالشرائط الاربعة وعند الشافعي لا ينعقد لانه لم يصدر عن ولاية شرعية فيلغو لانها تثبت بالملك او باذن المالك وقد
فقدا ولا انعقاد الا بالقدرة الشرعية ولنا انه تصرف تمليك اذ لا ضرر فيه مع تخيره بل فيه نفعه حيث يكفي مؤنة طلب المشتري
وحقوق العقد فانها لا ترجع الى المالك وفيه نفع العاقد بصون كلامه عن الالغاء وفيه نفع المشتري لانه اقدم عليه طائعا
ولولا النفع لما اقدم فتثبت القدرة الشرعية تحصيلا لهذه الوجوه كيف وان الاذن ثابتة دلالة لان العاقل يأذن في التصرف النافع
واستدل اصحابنا في كتبهم بحديث عروة البارقي ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاه دينارا ليشتري به اضحية فاشترى شاتين
فباع احداهما بدينار وجاء بالشاة والدينار الى النبي صلى الله عليه وسلم واخبره بذلك فقال عليه السلام بارك الله لك في
صفقتك ورواه الترمذي عن عروة وحكيم بن حزام كما بينه في البناية وانما شرط قيام المبيع والمتعاقدان لان الاجازة تصرف
في العقد فلا بد من قيامه وذلك بقيامهما كما في الابتداء وان كان الثمن عوضا اي مما يتعين بالتعيين فلا بد من قيامه ايضا لكونه
مبيعا وانما اشترط قيام المعقود له وهو المالك لان العقد توقف على اجازته فلا ينعقد باجازة غيره فلو مات المالك لم ينعقد
باجازة الوارث بخلاف القسمة الموقوفة فانها تنعقد باجازة الوارث عند الثاني كذا في البزازية ولو لم يعلم حال البيع وقت الاجازة
من بقاء وعدمه جاز البيع في قول ابي يوسف اولا وهو قول محمد لان الاصل بقاؤه ثم رجع وقال لا يصح ما لم يعلم قيامه عندها
لان الشك وقع في شرط الاجازة فلا يثبت مع الشك وقيد بالبيع لان النكاح الموقوف لا يبطل بموت العاقد ولو تزوجت امة
بغير اذن مولاها ثم مات المولى فانه ينعقد باجازة الوارث اذا لم يحل له وطؤها واذا اجاز المالك البيع وكان الثمن نقدا
صار مملوكا له امانة في يد الفضولي بمنزلة الوكيل لان الاجازة اللاحقة كالوكالة السابقة فلو لم يجز المالك وهلك
الثمن في يد الفضولي اختلف المشايخ في رجوع المشتري عليه بمثله والاصح ان المشتري ان علم انه فضولي وقت الاداء لا رجوع
له والا رجع عليه كذا في القنية وصرح الشارح بانه امانة في يده لا ضمان عليه سواء هلك قبل الاجازة او بعده وان كان
الثمن عوضا كان مملوكا للفضولي واجازة المالك اجازة نقد لا اجازة عقد لانه لما كان العوض متعينا كان شراء من وجه والشراء
لا يتوقف بل ينفذ على المباشر ان وجد نفاذا فيكون ملكا وباجازة المالك لا ينتقل اليه بل تأثير اجازته في النقد لا في العقد ثم يجب
على الفضولي مثل المبيع ان كان مثليا والا فقيمته لانه لما صار البدل له صار مشتريا لنفسه بمال الغير مستقرضا له في ضمن الشراء
فيجب عليه رده كما لو قضى دينه بمال الغير واستقراض غير المثلي جائز ضمنا وان لم يجز قصدا الا ترى ان الرجل اذا تزوج امرأة على
عبد الغير صح ويجب قيمته عليه ولا يشترط قيام المبيع في مسئلة من مسائل الفضولي مذكورة في الخلاصة من اللقطة قال الملتقط
اذا باع اللقطة بغير امر القاضي ثم جاء صاحبها بعدما هلكت العين ان شاء ضمن البائع وعند ذلك ينفذ البيع من جهة البائع
في ظاهر الرواية وبه اخذ عامة المشايخ انتهى وهكذا قالوا في الملتقط اذا تصدق فهلكت العين فاجاز المالك بعد الهلاك
صح وقيد بالمالك في قوله فللمالك ان يفسخه او يجيزه لان الفضولي فسخه فقط حتى لو اجاز المالك لا ينفذ لزوال العقد الموقوف
وانما كان له ذلك ليدفع الحقوق عن نفسه فانه بعد الاجازة يصير كالوكيل فترجع حقوق العقد اليه فيطالب بالتسليم
ويخاصم بالعيب وفي ذلك ضرر به فله دفعه عن نفسه قبل ثبوته وفي البزازية وللمشتري فسخ البيع قبل الاجازة تحرزا عن لزوم
العقد بخلاف الفضولي في النكاح له ان يفسخ بالقول لانه معبر محض فبالاجازة تنتقل العبارة الى المالك فتصير الحقوق
منوطة به لا بالفضولي وفي النهاية ان الفضولي في النكاح يملك فسخه بالفعل فان زوج الفضولي رجلا امرأة برضاها
وقبل اجازته زوجه باختها فان ذلك يكون فسخا للنكاح الاول وفي فتاوى قاضي خان لا يكون فسخا ويتوقف الثاني ايضا
ثم الاجازة لبيع الفضولي تكون بالفعل وبالقول فمن الاول تسليم المبيع اجازة وكذا اخذ الثمن ومن الثاني طلب الثمن وقوله
اصبت ووفقت واحسنت ليس باجازة وكذا كفيتني مؤنة البيع او احسنت جزاك الله خيرا وفي المنتقى لو قال بئس ما صنعت كان
اجازة كقبض الثمن وهبة المالك الثمن او تصدقه على المشتري كان اجازة ان كان المبيع قائما والسكوت بعد العلم لا يكون اجازة
ولو قال المالك انا راض ما دمت حيا كان اجازة بالاول ولو قال انسكها ما دمت حيا لا لان الامساك لا يدل على الرضى وفي
فروق الكرابيسي اسأت اجازة ولو قال لا اجيز يكون رد البيع بخلاف المستأجر اذا قال لا اجيز بيع الآجر ثم اجازه جاز وفي
نوادر هشام ولو قال اجزت ان باع بمائة درهم يجوز ان باع باكثر وان باع باقل لا يجوز ولو باع بالف دينار لا يجوز وانما يطرأ
النوع الذي وصفه كذا في البزازية وفيها واذا اجاز المالك بيع الفضولي صار الفضولي كالوكيل حتى صح حطه عن الثمن علم
المالك بالثمن او لم يعلم واجاب صاحب الهداية انه اذا علم بالحط بعد الاجازة فله الخيار ان شاء رضي وان شاء فسخ انتهى
واشار المصنف باشتراط قيام المبيع اي باسمه وحاله الا انه لو اجازه بعد صبغ الثوب المشتري فانه لا يجوز ولو ولدت
الام ثم اجاز المالك البيع يكون الولد مع الامة للمشتري ولو انهدم الدار ثم اجاز المالك البيع يصح لبقاء العرصة ولم يذكر
المولف حكم تسليم المبيع من الفضولي فلو سلمه فهلك فللمالك ان يضمن ايهما شاء فايهما اختار ضمانه برئ الآخر لان في التضمين تمليكا
منه فاذا ملكه من احدهما لا يمكن تمليكه من الآخر فان اختار تضمين المشتري بطل البيع لان اخذ القيمة كاخذ العين ويرجع المشتري
بالثمن على البائع لا بما ضمن وان اختار تضمين البائع ينظر ان كان قبض البائع مضمونا عليه نفذ بيعه بالضمان لان سبب ملكه
قد تم عقده وان كان قبضه امانة فانما صار مضمونا عليه بالتسليم بعد البيع فلا ينفذ بيعه بالضمان لتأخر سبب ملكه عن العقد
وقد ذكر محمد في ظاهر الرواية انه يجوز البيع بتضمين البائع ووجهه انه سلم اولا ثم صار مضمونا عليه ثم باعه فصار كالمغصوب
كذا في البزازية وقيد بالبيع لانه اذا اشترى لغيره كان ما اشتراه لنفسه اجاز الذي اشتراه له ام لا وان لم يجد نفاذا يتوقف على اجازة
من يشتري له كالصبي المحجور يشتري شيئا لغيره فيتوقف هذا اذا اضاف العقد الى نفسه اما اذا اضافه الى غيره بان يقول بع
هذا العبد لفلان فقال البائع بعته لفلان يتوقف على اجازته واما اذا قال اشتريت منك بكذا لاجل فلان فقال البائع

بعت او قال البايع بعت منك لفلان فانه يقع الشرا للمخاطب لا لفلان والصحيح انه اذا اضيف العقد الى احد الكلامين الى فلان
يتوقف على اجازة فلان ولو اشترى عبدا واشهد انه يشتريه لفلان وقال فلان رضيت فالعقد للمشتري لانه اذا لم تكن وكيلا بالشرا
وقع الملك له فلا اعتبار بالاجازة بعد ذلك وهي تلحق العقد الموقوف لا النافذ فان دفع المشتري اليه العبد واخذ الثمن كان
بيعا بالتعاطي بينهما ولو ظن المشتري والمشترى له ان الملك وقع للمشتري له فسلمه بعد قبضه ثمنه لا يسترد بلا رضى المشتري له
ويجعل كانه ولاه وان علما ان الشرا وقع للمشتري بعده وانما زعم المشتري له ان الشرا كان بامره ووقع الملك له والمشتري انه كان بلا امره
ووقع الشراء للمشتري له لان الشرا باقراره وقع له كذا في البزازية وفي فروق الكرابيسي شراء الفضولي على اربعة اوجه الاول ان يقول
البايع بعت هذا لفلان بكذا والفضولي يقول اشتريت لفلان بكذا او قبلت ولم يقل لفلان فهذا يتوقف الثاني ان يقول البايع
بعت من فلان بكذا والمشتري يقول اشتريته لاجله او قبلت يتوقف الثالث ان يقول بعت هذا منك بكذا فقال المشتري اشتريت
او قبلت ونوى ان يكون لفلان فانه ينعقد على المشتري الرابع لو قال اشتريت لفلان بكذا والبايع يقول بعت منك بطل العقد في
اصح الروايتين والفرق انه خاطب المشتري والمشتري يشتري لغيره فلا يكون جوابا فكان شطر العقد بخلاف الفصلين الاولين
اذ العقد اضيف الى فلان في الكلامين وبخلاف الفصل الثالث لانه وجد نفاذا على العاقد فاضيف العقد اليه انتهى واشار
المولف بثبوت الفسخ والاجازة للمالك الى ان الفضولي لو شرط الخيار للمالك فان العقد يبطل ولا يتوقف لان الخيار له بدون
الشرط فيكون الشرط له مبطلا كذا في فروق الكرابيسي وقيد ببيع ملك الغير لانه لو باع ملك نفسه مشغولا بحق الغير كالرهن
اذا باعه الراهن والعين الموجرة اذا باعها الموجر يتوقف على اجازة المرتهن والمستاجر فيملكانها دون الفسخ على الصحيح كما سياتي
وفرق بينهما الكرابيسي فجعل للمرتهن الاجازة والفسخ دون المستاجر فلا يملكه فارقا بان المستاجر حقه في المنفعة ولهذا لو
هلكت العين لا يسقط دينه وفي المرتهن يسقط فهو استيفا حكمي وتفرع على الفرق ما لو تعدد بيع الموجر فاجاز المستاجر الثاني
نفذ الاول ولو تعدد بيع الراهن فاجاز المرتهن الثاني نفذ الا الاول انتهى ولو قال المصنف رحمه الله تعالى باع ملك غيره
لمالكه لكان اولى لانه لو باعه لنفسه لم ينعقد اصلا كما في البدايع ولا يقول بغير اذنه ليكون فضوليا ولو تعدد تصرف
الفضولي كانه باعها فضولي من رجل وزوجها منه اخر فاجاز معا ثبت الاقوى فتصير مملوكة لا زوجة ولو زوجها كل من رجل جاز
بطلا ولو باعها كل من رجل فاجيز تنصف بينهما وتخير كل منهما بين اخذ النصف او الترك ولو باعه فضولي واجره اخر او رهنه
او زوجه فاجاز معا ثبت الاقوى فيجوز البيع ويبطل غيره لان البيع اقوى وكذا تثبت الهبة اذا وهبه فضولي واجره اخر
وكل من العتق والكتابة والتدبير احق من غيرها لانها لازمة بخلاف غيرها والاجارة احق من الرهن لافادتها ملك المنفعة
بخلاف الرهن والبيع احق من الهبة لان الهبة تبطل بالشيوع كهبة فضولي عبدا وبيع اخر اياه لان الهبة مع القبض تساوي
البيع في افادة الملك وهبة المتاع فيما لا يقسم صحيحة فياخذ كل النصف ولو باع غصبا لرجل واحد فاجاز المالك لم يجز
لانه فايدة البيع ثبوت الملك في الرقبة والتصرف وهما حاصلان للمالك في البدلين بدون هذا العقد فلم ينعقد فلم
تلحقه اجازة ولو غصبا من رجلين وتبايعا واجاز المالك جاز ولو غصبا النقدين من رجلين وتبايعا واجاز المالك ولو
غصبا النقدين من واحد وعقدا الصرف وتقابضا ثم اجاز جاز لان النقود لا تتعين في المعاوضات وعلى كل واحد من الغاصبين
مثل ما غصب كذا في فتح القدير من اخر الباب واما وصية الفضولي كما اذا اوصى بالف من مال غيره او بعين من مال غيره فاجاز
المالك فهو مخير ان شا سلمها وان شا لم يسلم كالهبة كذا في القنية من الوصايا وبه علم حكم هبة الفضولي وسياتي في الصلح
بيان صلح الفضولي والظاهر من فروعهم ان كل ما صح التوكيل به فانه اذا باشره الفضولي يتوقف الا في الشرايط السابقة **قوله**
وصح عتق مشتر من غاصب باجازة بيعه وهذا عندهما **وقال محمد** لا يجوز عتقه ايضا لانه لم يملك وفي الحديث لا عتق لابن
ادم فيما لا يملك وهنا لان عقد الفضولي موقوف وهو لا يفيد لعدم النفاذ وثبوته عند الاجازة استنادا فهو ثابت من وجه
دون وجه فلا يصلح شرطا للاعتاق وهو الملك الكامل لاطلاقه في الحديث وهو للمالك وكذا لو اعتق الغاصب ثم ادى
لم يصح العتق مع ان الملك الثابت له بالضمان اقوى من الملك الثابت للمشتري حتى ينفذ بيع الغاصب باداء الضمان ولا ينفذ
بيع المشتري باجازة المالك الاول وكذا لو اعتقه المشتري والخيار للبايع ثم اجاز البيع لا ينفذ عتقه وكذا اذا قبض المشتري
من الغاصب ثم اعتقه ثم اجاز المالك البيع الاول لم ينفذ الثاني مع ان البيع اسرع نفاذا من العتق حتى صح بيع المكاتب والماذون
دون عتقهما وكذا لو باع الغاصب المغصوب ثم ادى الضمان نفذ بيعه ولو اعتقه ثم ادى الضمان لم ينفذ وكذا لو باعه الغاصب
فاعتقه المشتري منه ثم ادى الغاصب الضمان صح بيع الغاصب وبطل عتقه ولهما ان الملك موقوف فيه فيتوقف الاعتاق
مرتبا عليه وينفذ بنفاذه كاعتاق المشتري من الراهن يتوقف وينفذ باجازة المرتهن واعتاق المشتري من الوارث حال

استغراق

استغراق التركة بالدين فاجاز الغرما البيع واعتاق الوارث عبدا من التركة وهي مستغرقة به فقضى الدين او ابرا الغرما فانه
ينفذ وهذا لان العتق من حقوق الملك والشي اذا توقف توقف بحقوقه واذا نفذ نفذ بحقوقه بخلاف اعتاق الغاصب بنفسه
لانه لم يوضع للملك وانما يملكه ضرورة اداء الضمان فلم يكن مثبتا للحال ولا سببا ولهذا لا يتعدى الى الزوايد بخلاف الملك
في بيع الفضولي فانه يتعدى الى الزوايد بخلاف ما اذا كان فيه خيار البايع لانه ليس بمطلق الكلام فيه وهو مانع من انعقاده
في الحكم اصلا فلم يوجد الملك فيه وقيد بعتق المشتري لان عتق الغاصب لا ينفذ باداء الضمان لما بيناه وقيد باجازة بيعه لانه
لا ينعقد باداء الضمان من الغاصب ولكن لم يرد عليه ان المشتري اذا ادى الضمان ينفذ على الصحيح لان ملك المشتري يثبت مطلقا
بسبب مطلق وهو الشرا بخلاف الغاصب لان سببه ضروري فكان الملك فيه ناقصا كذا ذكره الشارح فقدم فرق بين اداء الغاصب
الضمان وهو الاصح فلا فرق بين اداء الضمان من الغاصب ومن المشتري منه وجرى على ذلك في البناية فلو قال المولف باجازة
بيعه او اداء الضمان لكان اولى وكذا لو قال وصح عتق مشتر من فضولي لكان اولى لانه لا يشترط ان يكون غاصبا لانه لو لم
يسلم المبيع فالحكم كذلك ولعله انما ذكره لاجل البيع لان بيع العبد قبل قبضه فاسد وفي فتح القدير وهذا من المسايل التي
جرت المحاورة بين ابي يوسف ومحمد حتى عرض عليه هذا الكتاب فقال ابو يوسف ما رويت لك عن ابي حنيفة ان العتق جايز
وانما رويت ان العتق باطل وقال محمد بل رويت ان العتق جايز واثبات مذهب ابي حنيفة في صحة العتق بهذا لا يجوز لتكذيب
الاصل الفرع صريحا واقل ما هنا ان يكون في المسالة روايتان عن ابي حنيفة وقال الحاكم الشهيد قال ابو سليمان هذه رواية محمد
عن ابي يوسف ونحن سمعنا عن ابي يوسف انه لا يجوز عتقه انتهى واما بيع المشتري من الغاصب فانما لا يصح لبطلان عقده
بالاجازة فانها يثبت الملك للمشتري باتا والملك البات اذا ورد على الموقوف ابطله وكذا لو وهبه مولاه للغاصب او
تصدق به عليه او مات فورثه فهذا كله يبطل الملك لانه لا يتصور اجتماع البات والموقوف في كل واحد على وجه يطرا فيه
البات والا فقد كان فيه ملك بات وعرض معه الملك الموقوف كذا في فتح القدير وقيد بالعتق لان في التفويض من الفضولي
الى المراة اذا جعل امرها بيدها فطلقت نفسها ثم اجاز الزوج لا تطلق وانما يثبت التفويض وان طلقت نفسها والا فلا
والاصل في تصرف الفضولي ان كل تصرف جعل شرعا سببا للحكم اذا وجد من غير ولاية شرعية لم يثبت حكمه ولم يتوقف ان كان
مما يصح تعليقه جعل معلقا والا احتجنا الى ان نجعله سببا للحال لتاخر حكمه ان امكن فالبيع ليس مما يعلق فيجعل سببا في الحال
فاذا زال المانع من ثبوت حكم الاجازة ظهر اثره من وقت وجوده وكذا ملك الزوايد واما التفويض فاحتمل التعليق فجعلنا
الموجود من الفضولي متعلقا بالاجازة فعندها يثبت التفويض للحال لا مستندا فلا يثبت حكمه الا من وقت الاجازة
واما النكاح فلا يتعلق ولا يمكن ان يعتبر في حال التوقف سببا لملك الطلاق بل لملك المتعة المستعقب له **ثم اعلم**
ان ظاهر قولهم اذا طرا ملك بات على ملك موقوف ابطله ان بيع المشتري من الغاصب ينعقد موقوفا وانما يبطل بطرو الملك البات
باجازة بيع الغاصب وقد نقل في النهاية انه لم ينعقد اصلا لتجرده عوضه للانفساخ وقد يقال فايدته لو اجاز المالك
بيع المشتري من الغاصب لا بيع الغاصب ينبغي ان يصح بخلاف ما اذا اجاز بيع الغاصب **وجوابه** ان بيع المشتري لم ينعقد اصلا
لما قدمناه عن البدايع ان الفضولي اذا باع ملك غيره لنفسه لم ينعقد وانما ينعقد اذا باعه لمالكه وهنا باعه المشتري
لنفسه فالظاهر ما في النهاية وكذا قال في المعراج ان المشتري عن الغاصب اذا باع لا يتوقف بيعه لان فايدة التوقف النفاذ وفي
كل صورة لا يتحقق النفاذ لا يتوقف كبيع الحر واورد على الاصل ما اذا باع الغاصب ثم ادى الضمان فانه ينفذ بيعه مع انه طرا
ملك بات وهو ملك الغاصب باداء الضمان على ملك المشتري الموقوف **واجيب** بان ملك الغاصب ضروري ضرورة اداء الضمان
فلم يظهر في ابطال ملك المشتري **قوله** ولو قطعت يده عند المشتري فاجيز فارشه لمشتريه لان الملك ثبت له من وقت الشرا
لما قدمناه فتبين ان القطع ورد على ملكه وعلى هذا كل ما يحدث في المبيع من كسب وولد وعقر قبل الاجازة فهو للمشتري وبه صرح في
محمد والعذر له ان الملك من وجه يكفي لاستحقاق الزوايد كالمكاتب اذا قطعت يده فاخذ الارش ثم رد في الرق يكون الارش للمولى
وكذا اذا قطعت يد المبيع والخيار للبايع فاجاز البيع يكون الارش للمشتري بخلاف الاعتاق لافتقاره الى كمال الملك قيد بالمشتري
لان يده لو قطعت عند الغاصب ثم ضمن قيمته لا يكون الارش له لان الغصب ليس بسبب موضوع للملك ولو اعتقه المشتري من الغاصب
فقطعت يده ثم اجيز البيع فلا ارش للعبد كذا في فتح القدير وقطع اليد مثال والمراد ارش جراحته للمشتري **قوله** ويتصدق بما
زاد على نصف الثمن لانه شبه عدم الملك لانه غير موجود حقيقة وقت القطع وارش اليد الواحدة في الحر نصف الدية وفي العبد
نصف القيمة والذي دخل في ضمانه هو ما كان بمقابلة الثمن فيما زاد على نصف الثمن شبهة عدم الملك واورد وجوب التصدق
بالزايد كما هو ظاهر ما في فتح القدير وقيد بما زاد لانه لا يتصدق بالكل وان كان فيه شبهة ما لم يضمن وان كان مقبوضا فيه

شبهة عدم الملك **قوله** ولو باع عبد غيره اي بغير بينة لبطلان دعواه بالتناقض اذ اقدامهما على العقد وهما عاقلان اعتراف
بصحته ونفاذه والبينة لا تبتنى الا على دعوى صحيحة فاذا بطلت الدعوى لا تقبل وقوله بغير امره زايد وان وقع في الجامع الصغير
لانه ليس من صورة المسئلة ولا يشكل منه ما ذكره في الزيادات ان البيع اذا ادعاه رجل فصدقه المشتري فدفع اليه ثم برهن
على اقرار البائع بانه العبد المستحق يرتد بذلك الرجوع بالثمن بينه لان العبد في يد المشتري ثمنا وهنا في يد المستحق وشرط الرجوع
بالثمن ان لا تكون العين سالمة للمشتري فلذلك لم يرجع ثمنا ورجع هناك وقيل اختلف الجواب لاختلاف الوضع فموضوع
ما ذكرنا هنا فيما اذا اقام البينة على ان البائع اقر قبل البيع بان البيع للمستحق واقدامه على الشراء ينفي ذلك فيكون تناقضا
وموضع ما ذكر في الزيادات فيما اذا برهن ان البائع اقر بعد البيع انه للمستحق فلا تناقض وهذا هو الاوجه فان في مسئلة الزيادات
العين في يد المشتري ايضا كما في غاية البيان **واشار المصنف** رحمه الله بعدم قبول البينة الى عدم قبول قوله او لم يكن له بينة
فلو ادعى البائع بعد البيع ان صاحبه لم يامر ببيعه وقال المشتري امرك او ادعى المشتري عدم الامر فادعى البائع الامر فالقول
لمن يدعي الامر لان الاخر متناقض ولذا ليس له ان يستحلفه لان الاستحلاف يترتب على الدعوى الصحيحة لا الباطلة واعترض
البناية قوله ان متناقض فلا تسمع دعواه ولا بينته بان التوفيق ممكن لجواز ان يكون المشتري قدم على الشراء ولم يعلم باقرار
البائع بعدم الامر ثم ظهر له ذلك بان قال عدوا سمعناه قبل البيع او بعد ذلك ويشهدون به ومثل ذلك ليس مانع وهذا
الوضع موضع تامل انتهى **قلت** لا اعتراض ولا تامل لانه وان امكن التوفيق لم يقبل لكونه ساعيا في نقض ما تم من جهته
فسعيه مردود عليه فقوله ان امكان التوفيق يدفع التناقض على احد القولين مقيد بما اذا لم يكن ساعيا في نقض ما تم من جهته
والتقييد بدعوى المشتري مثال لان البائع لو ادعى واقر المشتري بان المالك لم يامره لم يقبل ايضا **قال** في الخلاصة وفي
البزازية عبد مع رجل في يد اخر باعه رجل فقال البائع بعت بلا امر المالك وبرهن على اقرار المشتري انه باعه بغير امر
المالك لا يقبل للتناقض ولا يملك تحليف المالك وكذا لو ادعى المشتري ايضا فساد العقد دون البائع واصله ان
من سعى في نقض ما تم من جهته لا يقبل الا في موضعين اشترى عبدا وقبضه ثم ادعى ان البائع باعه قبله من فلان الغايب
بكذا وبرهن تقبل الثاني وهب جارية واستولدها الموهوب له ثم ادعى الواهب انه كان دبرها او استولدها وبرهن تقبل
ويستردها انتهى وعللوه في الثانية بانه تناقض فيما هو من حقوق الحرية كالتدبير والاستيلاد والتناقض فيه لا يمنع
صحة الدعوى قال في فتح القدير وعندي ان هذا غير صحيح لانه انما قبل في الحرية للخفا ولا خفا في التدبير والاستيلاد
لانه لا يخفى على الفاعل فعل نفسه فيجاز لا يقبل تناقضه ولا يحكم ببينته انتهى **والجواب** انه انما قبل وان كان تناقضا
حملا على انه فعل ذلك ثم ندم وتاب الى الله تعالى فاقر بتدبيره او استيلادها او عتقه فقبل حملا لخروجه على المعصية بخلاف
بخلاف التناقض في دعوى الملك فانه غير ممنوع وفي البزازية وقول المشتري بعد القبض اعتقه بايعه او دبره او كان حر
الاصل يقتصر على نفسه لا يتعدى الى بايعه بلا بينة ولاؤه موقوف فان برهن رجع بالثمن او استقر الولاء على البائع وان
برهن على تحريره ان اقر بالبيع قبله من فلان ان صدقه فلان اخذ العبد لان كذبه انتهى ومن فصل الاستحقاق لو اقر بعبد
انه ملك البائع واشتريته منه ثم استحق منه فانه يرجع بالثمن على البائع انتهى **قوله** وان اقر البائع عند القاضي
بانه رب العبد لم يامره بالبيع بطل البيع ان طالب المشتري ذلك لان التناقض لا يمنع صحة الاقرار لعدم التهمة فللمشتري
ان يساعده فيه فيتفقان فينتقض في حقهما وهو المراد ببطلان البيع في عبارته لا في حق رب العبد ان كذبهما وادعى انه كان
امره واذا لم ينفسخ في حقه يطالب البائع بالثمن عندهما لانه وكيل وليس له مطالبة المشتري لبراءته بالتصادق وعند ابي يوسف
له ان يطالبه فاذا ادى رجع به على البائع بناء على ابراء الوكيل ولو كان على العكس بان انكر المالك التوكيل وتصادقا انه
وكله فان برهن الوكيل لزمه وان لا استحلف المالك فان حلف لم يلزمه وان نكل لزمه ولو غاب المالك بعد الانكار وطلب
البائع الفسخ فسخ القاضي البيع بينهما لانه ثبت عند القاضي ان البيع كان موقوفا فان طلب المشتري تاخير الفسخ ليحلف المالك
على انه لم يامره لم يؤخر لان سبب الفسخ قد تحقق فلا يجوز تاخيره لاجل اليمين فلو حضر المالك وحلف اخذ العبد وان
نكل عاد البيع ولو كان المالك حاضرا وغاب المشتري لم ياخذ العبد لان البيع صح ظاهرا فلا يصح القضا على الغايب وللمالك
والبائع ان يحلف رب العبد انه ما امره ببيعه فان نكل تم ما امره وان حلف ضمن البائع ونفذ بيعه كالغاصب اذا باع المغصوب
ثم ملكه باداء الضمان ولو مات المالك قبل حضوره فورثه البائع واقام البينة على اقرار المالك بانه لم يامره لم تقبل البينة
من التناقض ولو اقامها على اقرار مشتريه بذلك بعد موته يقبل بخلاف ما اذا اقامها على هذا الوجه حال حيوة المالك فانها
لا تقبل لانه في حيوته اصيل فيه فيمتنع بالتناقض وبعد موته نائب عن الميت والمنادي حال الحيوة لا يكون تناقضا بخلاف

سر بائع البائع حيث يكون تناقضا وللمشتري تحليفه بالله ما لم يعلم ان الوكيل امره ببيعه فان نكل ثبت الامر وان حلف اخذ نصف
نصف العبد ورجع المشتري على البائع بنصف الثمن وخير في النصف الاخر لتفرق الصفقة عليه هذا اذا اقر المشتري بان
العبد ملك الامر وان انكر لعا قول الامر حتى يقيم على ملكه ولعا التوكيل نايبه في الخصومة كيلا يصير البائع ساعيا في نقض ما
تم من جهته وقوله عند القاضي ليس بقيد لما في البناية انا اقر عند القاضي وغيره سوا الا ان البينة تختص بمجلس القاضي
فلذا ذكر قوله عند القاضي انتهى وقوله ان طلب المشتري ذلك اي بطلان البيع **قوله** ومن باع دار غيره فادخلها المشتري
في بنائه لم يضمن يعني اذا اقر البائع بالغصب وانكر المشتري لان اقراره لا يصدق على المشتري ولا بد من اقامة البينة حتى جدها
فاذا لم يقم المستحق وهو صاحب الدار البينة كان التلف مضافا الى عجزه عن اقامة البينة لا الى عقد الباب لان الغاصب لا
يجوز بيعه فعلى هذا يعلم ان قوله وادخلها المشتري في بنائه اتفاقي وانما ذكره ليعلم حكم غيره بالاولى وفي الهداية لم يضمن البائع
عند ابي حنيفة لما قر بالغصب وهو قول ابي يوسف اخرا وكان يقول اولا يضمن وهو قول محمد وهي مسئلة غصب العقار
واراد بالدار العرصة بقرينة ادخالها في بنائه والله سبحانه اعلم

باب السلم

لما كان من انواع البيوع ولكن شرط فيه القبض كالصرف اخرهما وقدمه على الصرف لان الشرط في الصرف قبضهما وفي السلم
قبض احدهما فقدم انفا لا بتدريج وخص باسم السلم لتحقق ايجاب التسليم شرعا فيما صدق عليه اعني تسليم راس المال وكان
على هذا تسمية الصرف بالسلم اليق لكن لما كان وجود السلم في زمنه صلى الله عليه وسلم هو الظاهر العام في الناس سبق
الاسم اليه وهو في اللغة السلف قال في الصحاح اسلم الرجل في الطعام اسلف فيه وفي المصباح السلم في البيع مثل السلف
وزنا ومعنى واسلمت اليه بمعنى اسلفت ايضا انتهى وفي المعراج ان الهمزة فيه للسلب اي ازال سلامة الدراهم بتسليمها
الى مفلس موجل وفي الفقه على ما في الشرح والعناية اخذ عاجل باجل وتعقبه في فتح القدير بانه ليس بصحيح لصدقه على
البيع بثمن موجل وعرفه اولا بانه بيع اجل بعاجل والظاهر ان قولهم اخذ عاجل باجل تحريف من النساخ الجهلة فاستمر النقل
على هذا التحريف وركنه ركن البيع من الايجاب والقبول وينعقد بلفظ البيع على الاصح اعتبارا للمعنى ويسمى صاحب الدراهم
رب السلم والمسلم ايضا ويسمى الاخر المسلم اليه والحنطة مثلا المسلم فيه وسياتي شرايطه مفصلة وسبب شرعيته شدة
الحاجة اليه وحكمه ثبوت الملك للمسلم اليه في الثمن ولرب السلم في المسلم فيه الدين الكاين في الذمة اما في العين الا
بقبضه على انعقاد مبادلة اخرى والموجل المطالبة بما في الذمة ودليله من الكتاب اية المداينة لما صححه الحاكم عن ابن
عباس رضي الله عنهما قال اشهد ان السلف المضمون الى اجل مسمى قد احله الله تعالى في الكتاب واذن فيه قال الله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه **ومن السنة** ما رواه الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما قدم
النبي صلى الله عليه وسلم والناس يسلفون في الثمر السنة والسنتين والثلاثة فقال من اسلم في شيء فليسلف في كيل
معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وهو على خلاف القياس اذ هو بيع المعدوم وجب المصير اليه بالنص والاجماع
للحاجة ولا اعتبار بمن قال انه على وفقه وقد اطال في الرد عليه في فتح القدير **قوله** ما امكن ضبط صفته ومعرفة
قدره صح السلم فيه لانه لا يفضي الى المنازعة وفي القنية السلم في العنب العلائي في وقت كونه حصرما لا يصح والسلم
في التفاح الشامي قبل الادراك يصح لانه يسمى تفاحا انتهى وفي فروق الكرابيسي بيع السلم يفارق بيع العين في سنة اشيا
خيار الرؤية والشرط لو تم فانه يبطل وفي اضافة السلم الى الدراهم وجعل الحنطة راس المال على المجاز وفي الاجل **قوله**
وما لا فلا اي وما لم يمكن ضبط صفته ومعرفة قدره لا يصح السلم فيه لانه يفضي الى المنازعة ثم شرع بين الفصلين بالفا
التفصيلية بقوله فيصح في المكيل كالبر والشعير والموزون كالعسل والزيت وفي الفروق الاسلام في الخبز وزنا يجوز انتهى
وفي القنية برقم **مع عك** اسلم زيتا في كر حنطة لا يجوز وبرقم **حم عك** يجوز فاتوا الفضل جعل الزيت كيليا وهما جعلاه
وزنيا والثوم والبصل يجوز السلم فيه وزنا لا عددا واللبن والعصير والخل يجوز كيلا ووزنا ولا خير في السلم في الاواني
المتخذة من الزجاج وفي المكسور يجوز وزنا كذا في البزازية وفي الظهيرية ويجوز السلم في الدقيق كيلا ووزنا ولو اسلم في
في صغر او شبقا في حديد او قصب في البوادي لا يجوز بخلاف ما لو اسلم قطنا في ثوب حيث يجوز انتهى وفيما لو اسلم في اللبن كيلا
او وزنا جاز لانه ليس بمكيل ولا موزون نصا فيجوز كيف ما كان وشرط في الذخيرة رواج الفلوس اما اذا كانت كاسدة فانه
لا يجوز لانه اسلام موزون في الثمن احترازا عن الدراهم والدنانير فانها وان كانت موزونة لكنها ثمن فلا يجوز الاسلام فيها
لان السلم تعجيل الثمن وتاجيل المبيع ولو جاز فيهما انعكس فاذا لم يقع سلما يكون باطلا عند عيسى بن ابان وقال الاعمش

يكون بيعا بثمن مؤجل اعتبارا للمعنى والاول اصح لانه لا يمكن تصحيحه في غير ما اوجبا العقد فيه ورجح قول الاعمش في فتح القدير
لانه ادخل في الفقه وهذا الخلاف فيما لو اسلم فيهما غير الاثمان كالحنطة واما اذا اسلم فيهما الاثمان لم يجز اجماعا ولو اسلم في
المكيل وزنا كما اذا اسلم في البر والشعير بالميزان ففيه روايتان والمعتمد الجواز لوجود الضبط وعلى هذا الخلاف لو اسلم في الموزون
كيلا **قوله** وصح في العددي المتقارب كالجوز والبيض لانه معلوم مضبوط مقدور التسليم وما فيه من التفاوت مهدر
عرفا ولا خلاف في جوازه عددا وانما الخلاف فيه كيلا فعندنا يجوز كيلا ومنعه زفر كيلا وعنه منعه عددا ايضا للتفاوت
واجبنا عنه وانما جاز كيلا لوجود الضبط به قيدنا بالمتقارب ومنه الكمثرى والمشمش والتين كما في فروق الكرابيسي لان العددي
المتفاوت لا يجوز السلم فيه وانما تفاوت ماليته متفاوت كالبطيخ والقرع والرمان والرؤوس والاكارع والسفرجل والدر
والجواهر واللآلي والادم والخشب والجلود فلا يجوز السلم في شيء منها عددا للتفاوت الا اذا ذكر ضابطا غير مجرد العدد كطول
وغلظ وغير ذلك ومن المتفاوت الجوالق والفرا فلا يجوز الا بذكر مميزات واجازوه في الباذنجان والكاغد عددا لا وزنا
وفي فتح القدير فيه نظر ظاهر انما يحمل على كاغد بقالب خاص والا لا يجوز وكون الباذنجان يهدر التفاوت لعله في باذنجان
ديارهم وفي ديارنا ليس كذلك بخلاف بيض النعام وجوز الهند لا يستحق شيء منه بالاسلام بخلاف بيض الدجاج والجوز الشامي
والفرخي لعدم اهدار التفاوت ويشترط مع العدد بيان الصفة ايضا في شرح الشافي فلو اسلم في بيض النعام او في جوز الهند
جاز كما جاز في الاخريين وعن ابي حنيفة انه منعه عددا في بيض النعام ادعا التفاوت في المالية وهو خلاف ظاهر الرواية
والوجه ان ينظر الى الغرض في عرف الناس فان كان الغرض في ذلك العرف حصول القشر ليتخذ في سلاسل القناديل كما في ديار
مصر وغيرها من الامصار يجب ان يفصل بهذه الرواية فلا يجوز السلم فيها بعدد ذكر العدد والا مع تعيين المقدار والصفة
من نقاء البياض واهداره انتهى وفي المعراج والفاصل بين المتفاوت والمتقارب ان ما ضمن مستهلكه بالمثل فهو متقارب
وبالقيمة يكون متفاوتا وفي البزازية يجوز السلم في الاواني المتخذة من الخزف عددا ان نوعا يصير معلوما عند الناس وفي
الكيزان الخزفية اذا بين نوعا لا تتفاوت احاده انتهى لم يشترط المؤلف للجواز اعلام الصفة انه جيدا ووسطا ورديء وانه
من شرط اعلام الصفة كذا في الذخيرة وفيها عن ابي يوسف لو اسلم بيض الاوز في بيض الدجاج او اسلم بيض النعام في بيض الدجاج
جاز وان اسلم بيض النعام او اسلم بيض الدجاج في بيض الاوز ان كان في حين يقدر عليه جاز وان كان في حين لا يقدر عليه
لا يجوز انتهى **قوله** والفلس لانه عددي يمكن ضبطه فيصح السلم فيه وقيل لا يصح عند محمد لانه ثمن ما دام مروجا وظاهر
الرواية عن الكل الجواز واذا بطلت ثمنيتها لا تخرج عن العددية الى الوزن الا ان يهدر اهل العرف كما هو في زماننا فان الفلوس
الآن في زماننا لا تقبل الا وزنا فلا يجوز السلم فيها الا وزنا في ديارنا في زماننا وقد كانت قبل هذه الاعصار عددية
في ديارنا ايضا كذا في فتح القدير **قوله** واللبن بكسر الباء وهو الطوب المسوى الذي يشترط في الخلاصة ذكر المكان الذي
يعمل فيه اللبن وفي الذخيرة لو باع آجرا من ملبن لم يجز من غير اشارة لان الملبن من العدديات المتفاوت في اعتبار قدمه ومن
المتفاوت باعتبار نضجه فاعتبر الاول في السلم واعتبر الثاني في البيع **قوله** والآجر بضم الجيم وتشديد الراء مع المد
اشهر من التخفيف الواحدة آجرة وهو معرب وهو اللبن اذا طبخ كذا في المصباح **قوله** ان سمي ملبن معلوم لان احادها لا
تتفاوت اذا عينت الآلة واذا لم يعين لا يجوز لافضائه الى المنازعة وفي المصباح اللبن بكسر الباء ما يعمل من الطين ويبنى به الواحدة
لبنة ويجوز التخفيف فيصير مثل حمل انتهى والملبن بكسر الباء قالب اللبن والمحلب ايضا كذا في الصحاح والمراد الاول **قوله**
والذرعي اي وصح السلم في المذروعات لانه يمكن ضبطها بما ذكره وجوازه فيها بالاجماع كالثياب والبسط والحصر والبوادي
وانما جاز فيها مع انها لم تذكر في النص وهو مشروع على خلاف القياس في المكيل والموزون فلا يقاس عليهما بالاجماع ودلالة النص
لان سببه شرعيته الحاجة وهي لا تختلف **قوله** كالثوب اذا بين الذرع اي من اي جنس كذا ذكره العيني وفي فتح القدير
قدره كذا كذا ذراعا وفي البزازية ان اطلق ذكر الذراع في الثوب فله ذراع وسط وفي الذخيرة واختلف المشايخ في تفسير قول
محمد ذراع وسط منهم من قال اراد به المصدر وهو الفعل الذرع لا الآلة وهو الخشبة يعني لا يمد كل المد ولا يرخي كل الارخاء
وبعضهم قال اراد به الخشبة والصحيح انه يحمل عليهما اذا شرط مطلقا فيكون له الوسط منهما نظرا للجانبين **قوله** والصنعة
اي عمل الشام او الروم او زيد او عمرو لانه يصير معلوما بما ذكر هذه الاشياء فلا يؤدي الى النزاع ولم يذكر الوزن لانه ليس
بشرط الا في الحرير اذا بيع وزنا لانه لا يعلم الا بالوزن وفي الظهيرية ولا يشترط ذكر الوزن في الكرباس واختلفوا في
الحرير والصحيح اشتراطه ولو اسلم في ثوب الحرير وبين الطول والعرض والرقعة ولم يذكر الوزن جاز وان ذكر الوزن فقط
لا يجوز ولو باع ثوب خز بثوب خز يدا بيد لا يجوز الا وزنا لانه لا يباع الا وزنا انتهى وفي البزازية اسلم قطنا هرويا في ثوب

هروي جاز وان سمى في شرح المجمع ان كان المسلم فيه شيئا لا يجوز ثم قال في نوع لو اسلم في ثوب وسط وجاء بالجيد فقال خذ هذا
وزدني درهما فسيأتي في مسائله عند قوله ولا يجوز التصرف في السلم فيه قبل قبضه **قوله** الا في الحيوان اي لا يصح السلم
فيه لتفاوت احاده لانه وان امكن ضبط ظاهره لا يمكن ضبط باطنه وكذا استقراضه فاسد ولكنه مضمون بالقيمة
مملوك بالقبض حتى لو كان عبدا فاعتقه يجوز لكونه مملوكا له ذكره الاسبيجابي وقدمناه قبيل الربوا اطلقه فشمل الآدمي
وغيره وقد صح انه عليه السلام نهى عن السلف في الحيوان رواه الحاكم وصححه وشمل العصافير وان لم يكن فيها تفاوت
لان الاعتبار في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى وهو لم يفصل كذا في الكافي ولكنه يخرج عنه السمك الطري فان
فان السلم فيه جائز كما سيأتي ولكنه في فتح القدير اذ شرط حبوته فكلما ان يمنع صحته انتهى **قوله** ولا اطرافه كالرؤوس
والاكارع لمحش التفاوت وقيل عندهما يجوز والاكارع جمع كارع الشاة والبقر ويجمع على اكراع ايضا **قوله** والجلود
عددا اي لا يجوز السلم فيها للتفاوت الفاحش الا ان يبين ضربا معلوما وطولا وعرضا وصفة معلومة من الجودة والرداءة
فيجوز حينئذ عددا ووزنا **قوله** والحطب حزما والرطبة جرزا اي لا يجوز السلم فيه لانه مجهول لا يعرف طوله وغلظه
حتى لو عرف ذلك بان بين الحبل الذي يشد به الحطب والرطبة وبين طوله وضبط ذلك بحيث لا يؤدي الى النزاع جاز ولو قدر
الوزن في الكل جاز وفي ديارنا تعارفوا في نوع من الحطب الوزن فيجوز الاسلام فيه وزنا وهو اضبط واطيب كذا في فتح
فتح القدير وفي الخلاصة ولا يجوز السلم في الحطب وزنا والرطبة القضب خاصة ما دام رطبا والجمع رطاب كذا في الصحاح
وفي المصباح الجرزة القبضة من القت ونحوه او الحزمة والجمع جرز مثل غرفة وغرف وارض جرز بضمتين قد انقطع
الماء عنها فهي يابسة ولا نبات انتهى وفي الذخيرة واما الرياحين الرطبة والبقول والقصب والخشب والحشيش فهذه
لم تكن مثلية فلا يجوز فيها ولا باس في السلم في الجذوع اذا بين ضربا معلوما والطول والعرض والغلظ وكذا الساج
وصنوف العيدان وفي الكفاية الرطبة الاسبست وهي التي تسميه اهل مصر برسيما واهل البلاد الشمالية بجا وفي الشامل لا
خير في السلم في الرطبة ويجوز في القت لانه يباع وزنا **قوله** والجوهر والخرز لتفاوت احاده الاصغار اللؤلؤ التي تباع
وزنا يجوز السلم فيها لانه يباع به فامكن معرفة قدرها والخرز بالتحريك الذي ينظم الواحدة خرزة وخرزات الملك جواهر
تاجه ويقال كان الملك اذا ملك عاما زيدت في تاجه خرزة ليعلم عدد سني ملكه كذا في الصحاح **قوله** والمنقطع اي
لا يجوز السلم في الشيء المنقطع لفوت شرطه وهو ان يكون موجودا من حين العقد الى حين المحل بكسر الحاء مصدر بمعنى
من الحلول حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل وبالعكس او منقطعا فيما بين ذلك لم يجز لانه غير مقدور
التسليم لتوهم موت المسلم اليه فيحل الاجل وهو منقطع فيتضرر رب السلم وحد الانقطاع ان لا يوجد في الاسواق التي
يباع فيها وان كان في البيوت ولو انقطع عن ايدي الناس بعد المحل قبل ان يوفي المسلم فيه فرب السلم بالخيار ان شاء فسخ العقد
واخذ راس ماله وان شاء انتظر وجوده وفي الكفاية معزيا الى المبسوط لابي اليسر ولو قطع في اقليم دون اقليم لا يصح السلم
الا في الاقليم الذي يوجد فيه لانه لا يمكن احضاره الا بمشقة عظيمة فيعجز عن التسليم حتى لو اسلم في الرطب ببخارى لا يجوز
وان كان يوجد بسجستان انتهى وفي البزازية انقطع المسلم فيه في اوانه خير رب السلم وعن الامام انه ينفسخ انتهى وفيها
استقرض فاكهة كيلا او وزنا ثم انقطع يصبر الى ان يحدث الجديدة الا ان يتراضيا على قيمته كمن استقرض طعاما في بلد فيه
الطعام رخيص ثم التقيا في بلد فيه الطعام غال ليس له الطلب بل يوثق بالمطلوب ليعطيه في تلك البلدة انتهى **قوله**
ولا في السمك الطري اي لا يجوز لانه ينقطع عن ايدي الناس في الشتاء لانجماد المياه حتى لو كان في وقت لا ينقطع فيه
جاز وزنا لا عددا والحاصل كما في شرح الطحاوي اما انه ان يكون طريا او مالحا ولا يخلو اما ان يسلم عددا او وزنا فان
اسلم فيه عددا لم يجز مطلقا للتفاوت وان اسلم فيه وزنا فان كان مملوحا يجوز وان كان طريا فان كان العقد في حينه
والحلول في حينه ولا ينقطع فيما بينهما جاز والا فلا يجوز **قوله** فصح وزنا لو مالحا اي صح السلم في السمك بالوزن
لو كان مالحا لا عددا لان الملح منه وهو القديد لا ينقطع وهو معلوم يمكن ضبطه ببيان قدره بالوزن وبيان نوعه بان
يقول بوري او راي وفي انواع الاسكندرية الشبوط والدونيس وغيرهما وفي الايضاح الصحيح ان في الصغار منه يجوز
وزنا وكيلا وفي الكبار روايتان وفي المغرب سمك مليح ومملوح وهو القديد الذي فيه الملح ولا يقال مالح الا في لغة رديئة
والمالح هو الذي شق بطنه وجعل فيه الملح **قوله** ولا يصح السلم في اللحم اي عند ابي حنيفة وقالا يجوز اذا بين جنسه
ونوعه وسنه وموضعه وصفته وقدره كشاة خصي ثني سمين من الجنب او الفخذ مائة رطل لانه موزون مضبوط
الوصف كالالية والشحم بخلاف لحم الطيور فانه لا يقدر على وصف موضع منه ولذا تختلف باختلاف كبر العظم وصغره

فيؤدي الى المنازعة وفي شروح العظم روايتان والاصح عدمه ولذا اطلقه في الكتاب وفي الحقائق والعيون الفتوى
على قولهما ومشى على الاصح من ثبوت الخلاف بينهم وقد قيل لا خلاف فمنع ابي حنيفة فيما اذا اطلقا السلم في اللحم وقولهما
فيما اذا بينا واذا حكم الحاكم بجوازه صح اتفاقا كذا في البزازية واللحم قيمي فيضمن بالقيمة اذا غصب كما في الجامع الكبير من باب الاستحقاق
وعزاه في الصغرى الى وسط المنتقى وفي الكرابيسي يضمن اللحم عند الاتلاف بالقيمة والخبز يضمن بالمثل ولو اشترى باللحم
يثبت دينا في الذمة والخبز كذلك فالحاصل ان اللحم مع الخبز يستويان في ثبوتهما دينا في الذمة ويفترقان في الضمان فيضمن اللحم
بالقيمة والخبز بالمثل والفرق ان كل واحد منهما وان كان عدديا الا ان الخبز ابين عددا واخس كعبا واظهرا حكم التفرقة في الضمان
والتسوية في الثبوت عملا بالشبهين انتهى وفي القنية عن اختيار شيخ الاسلام علي الاسبيجابي ان اللحم مضمون بالمثل وفي
الظهيرية واقراض اللحم عندهما يجوز كالسلم وعن ابي حنيفة روايتان واللحم مضمون بالقيمة في ضمان العدوان اذا كان مطبوخا
بالاجماع وان كان نيا فكذلك هو الصحيح واذا اشترى شيئا باللحم في الذمة ذكر في الاجارات **قوله** وبمكيال وذراع لم يدر
قدره اي لا يصح لاحتمال الضياع فيقع النزاع بخلاف البيع به حالا فيجد بكونه لم يدر قدره لانهما لو كانا معلومي المقدار
جاز ويشترط ان يكون المكيال مما لا ينقبض ولا ينبسط كالقصاع واما الجراب والزنبيل فلا يجوز الكيل بهما وعن ابي يوسف
الجواز بقرب الماء للتعامل وهو ان يشتري من سقاء كذا كذا قربة من ماء النيل وغير ذلك مثلا بهذه القربة وعينها جاز البيع
ومقتضى القاعدة المذكورة ان لا يجوز هنا البيع اذا غبن هذا القربة ولكن بمقدارها كذا في فتح القدير وفي القنية السلم
في الماء يحلف فيه فان كان موضعا جرت العادة فيه بالسلم وذكر الشرائط صح انتهى **قوله** وبر قرية او ثمر نخلة بعينه
اي لا يجوز لاحتمال ان يعتريهما آفة فلا يقدر على التسليم واليه اشار صلى الله عليه وسلم ارايت اذا منع الله الثمرة بم
يستحل احدكم مال اخيه فان معناه انه لا يستحق بهما البيع شيئا ان لم يخرج ذلك البستان شيئا فكان في بيع ثمرة هذا البستان
غرر الانفساخ فلا يصح بخلاف ما اذا اسلم في حنطة صعيدية او شامية فان احتمال ان لا ينبت في الاقليم برمته ضعيف
فلا يبلغ الغرر المانع من الصحة وهنا قيد بالقرية احترازا عن الاقليم وتعيين البستان كتعيين النخلة هذا ولو كانت نسبة
الثمرة الى قرية معينة لبيان الصفة لا التعيين الخارج من ارضها بعينه كالخشراني ببخارى والبساخي وهي قرية حنطتها جيدة
بفرغانة لا باس به لانه لا يراد خصوص النابت هناك بل الاقليم ولا يتوهم انقطاع طعام اقليم بكماله كالسلم فيه وفي طعام
الهراة والشام سواء كان في ديارنا في الصعيد وفي الخلاصة وغيرها لو اسلم في حنطة الهراة لا يجوز وفي ثوب هراة وذكر
شروط السلم يجوز لان حنطتها يتوهم انقطاعها اذ الاضافة لتخصيص البقعة فيحصل السلم في موهوم الانقطاع بخلاف
اضافة الثوب لانها لبيان الجنس والنوع لا لتخصيص المكان وكذا لو اتى المسلم اليه بثوب مروي نسج في غير ولاية هراة من جنس
الهروي يعني من صفته ومؤنته يجبر رب السلم على قبوله ظهر ان المانع والمقتضي العرف فان تعورف كون النسبة لبيان الصفة
فقط جاز والا فلا كذا في فتح القدير ثم **قال** في شرح الطحاوي لو اسلم في حنطة حديثة قبل حدوثها فالسلم باطل لانها
منقطعة في الحال وكونها موجودة في وقت العقد الى وقت المحل شرط انتهى وفي الجوهرة ولو اسلم في حنطة جديدة او في
ذرة جديدة لم يجز لانه لا يدري ايكون في تلك السنة شيء ام لا انتهى وعلى هذا فما يكتب في وثيقة السلم جديد عامه مفسد له
ولكن ينبغي حمله على ما اذا كان قبل وجود الجديد اما بعد وجوده فيصح كما يشير اليه ما في شرح الطحاوي وفي الخلاصة
وكذا اذا اسلم على صوف غنم بعينها او البانها وسمنها قبل حدوثها او تمر جديد لا يدري بقاؤه **قوله** وشرطه بيان
الجنس والنوع والصفة والقدر والاجل كقوله حنطة سقية جيدة عشرة اكرار الى شهر لان الجهالة تنتفي بذكر هذه الاشياء
فهذه خمس الاربعة الاول يشترط في كل من راس المال والمسلم فيه فهي ثمانية بالتفصيل فانما يجوز كونه مسلما فيه يجوز كونه راس
مال السلم ولا ينعكس فان النقود تكون راس مال ولا يسلم فيها وفي المعراج انما يشترط بيان النوع في راس المال اذا كان في البلد
نقود مختلفة والا فلا يشترط انتهى واما الاجل فشرط في المسلم فيه خاصة فلا يصح السلم الحال عندنا لانه جوز رخصة
للمفاليس دفعا لحاجتهم فلا يتحقق محل الرخصة الا مع ذكر الاجل فلا يجوز في غيره وقوله حنطة بيان للجنس وقول من قال
ان قوله صعيدية او بحرية بيان للجنس غير صحيح وانما هو من بيان النوع وقوله سقية بيان للنوع اي سقيية وهي ما يسقى سيحا وكذا
بخسية وهي ما يسقى بالمطر نسبة الى البخس لانها مبخوسة الحظ من الماء بالنسبة الى السيح غالبا وهو في الجوهرة فان اسلما حالا ثم
ادخلا الاجل قبل الافتراق وقبل استهلاك راس المال جاز انتهى وفي الايضاح للكرماني من كتاب الصرف لو عقد السلم
بلا اجل فهو فاسد وان جعلاه اجلا معلوما قبل ان يتفرقا جاز ان كانت الدراهم قائمة بعينها لان الدراهم فيه قائمة
بعينها لان الدراهم فيه قائمة مقام المبيع فلا بد ان يكون بحيث يبتدأ بها العقد فهذه تسعة شرائط والعاشر بيان قدر

الاجل والحادي عشر بيان مكان الايفاء فيما له حمل ومؤنة وهو خاص في المسلم فيه وسيأتي والثاني عشر قبض راس المال
قبل الافتراق وسنذكره والثالث عشر ان لا يشمل البدلين احدى علتي الربا لان انفراد احدهما يحرم النساء والرابع عشر
ان لا يكون فيه خيار شرط وفي البزازية ويبطله شرط الخيار فان اسقطه قبل الافتراق وراس المال قائم في يد المسلم اليه
صح وان كان هالكا لا ينقلب صحيحا الخامس عشر ان يتعين المسلم فيه بالتعيين فلا يصح السلم في النقدين وفي التبر روايتان وذكر
في المعراج وفتح القدير من شرائط راس المال كون الدراهم منتقدة عند ابي حنيفة مع اعلام القدر انتهى وليس المراد بتعجيل
راس المال لان صاحب المعراج ذكر شرط التعجيل والقبض وحده وذكر الانتقاد وحده شرطا وانما المراد به معرفة الجيد
من الرديء منه فلو لم ينتقدها لم يصح ويشكل عليه قولهم في تعليل قول الامام ان الاشارة الى راس المال لا تكفي لاحتمال ان
يجد البعض زيوفا فيحتاج الى الرد ولا يتيسر الاستبدال الا بعد المجلس فانه يقتضي عدم اشتراط الانتقاد والا فلم يتم
السادس عشر وجود المسلم فيه من حين العقد الى حين المحل كما في المعراج وقد تقدم مفهومه بقوله والمنقطع السابع عشر
ان يكون مما يضبط بالوصف وهو ان يكون من الاجناس الاربعة المكيل والموزون والمذروع والمعدود المتقارب وتقدم
اول الباب وقد ذكره من الشرائط في المعراج الثامن عشر بيان قدر راس السلم في المثليات عنده كما سيأتي وفي الخانية ولا
يبطل السلم اليه حتى يؤخذ من تركته حالا **قوله** واقله شهر اي اقل الاجل شهر وروي ذلك عن محمد لان ما دونه
عاجل والشهر وما فوقه آجل بدليل مسألة اليمين حلف ليقضين دينه عاجلا فقضاه قبل تمام الشهر بر في يمينه وقيل اقله
ثلاثة ايام وقيل ما تراضيا عليه وقيل اكثر من نصف يوم وقيل المرجع العرف وما في الكتاب هو الاصح وبه يفتى وفي البناية
وقال الصدر الشهيد في طريقته المطولة والصحيح ما رواه الكرخي انه مقدار ما يمكن تحصيل المسلم فيه انتهى فقد اختلف
التصحيح لكن المعتمد ما في الكتاب وفي فتح القدير بعد نقل تصحيح الشهيد وهو جدير ان لا يصح لانه ضابط محقق فيه وكذا
ما عن الكرخي رواية اخرى انه ينظر الى مقدار المسلم فيه والى عرف الناس في تاجيل مثله كل هذا تنفتح فيه المنازعات بخلاف
المقدار المعين من الزمان انتهى **اقول** يوجد بيان صحيح ويعول عليه فقط لانه من الاشياء ما لا يمكن تحصيله في شهر فيؤدي
التقدير به الى عدم حصول المقصود من الاجل وهو القدرة على تحصيله وفي القنية لقي رب السلم المسلم اليه بعد حلول
الاجل في غير البلد الذي شرط الايفاء فيه له مطالبته بالمسلم فيه ان كان قيمته في ذلك المكان مثل قيمته في المكان المشروط
او دونه لان شرط المكان حق رب السلم دفعا لمؤنة الحمل **قال** رضي الله عنه وافتى بعض مشايخ زماننا انه لا يمكن من
مطالبته لان تعيين المكان حق المسلم اليه دفعا لمؤنة الحمل وهذا الجواب احب الي الا في موضع الضرورة وهو ان يقيم المسلم
اليه في بلد اخرى فيعجز رب السلم عن استيفاء حقه ثم قال هذا اليه في الرواية المنصوصة **قوله** وقدر راس المال في المكيل
والموزون والمعدود اي وشرطه بيان قدر راس المال ان كان العقد يتعلق على مقداره عند الامام وقالا لا تكفي الاشارة
اليه كالثمن والاجرة والمذروع لان الجهالة مع الاشارة لا تفضي الى المنازعة وله انها قد تفضي الى المنازعة بان ينفق بعضه ثم يجد
بالباقي عيبا فيرده ولا يتفق له الاستبدال في مجلس الرد فينفسخ العقد في المردود ثم يجد بالباقي عيبا فيرده ويبقى في غيره
ولا يدري قدره فيبقى العقد بحسابه فيفضي الى جهالة الثمن المسلم فيه فيجب التحرز عن مثله وان كان موهوما لشرعه مع المنافي
اذ هو بيع المعدوم والاولى ان يعلل للامام بانه ربما لا يقدر على المسلم فيه فيحتاج الى رد راس المال فيجب ان يكون معلوما واما
ما ذكروه فيندفع بما قدمناه من ان الانتقاد شرط وقد قال بقول ابن عمر رضي الله عنهما وقول الفقيه من الصحابة مقدم على القياس
بخلاف ما اذا كان راس المال ثوبا لان الذرع وصف فيه والمبيع لا يقابل الاوصاف فلا يتعلق العقد بقدره ولذا لو سمى عدده
الذرع فوجده المسلم اليه انقص لا ينقص من المسلم فيه شيء وانما يخير المسلم اليه **ومن فروع المسألة** اذا اسلم في جنسين
ولم يبين راس المال لاحدهما بان اسلم مائة درهم في كر حنطة وشعير ولم يبين حصة واحد منهما من راس المال لم يصح فيهما لان الانقسام
عليهما باعتبار القيمة وهي تعرف بالحزر او اسلم ولم يبين قدر احدهما بان اسلم دراهم ودنانير في مقدار معلوم من البر فبين
قدر احدهما ولم يبين الاخر لم يصح السلم فيهما لبطلان العقد في حصة ما لم يعلم قدره فيبطل في الاخر ايضا لاتحاد الصفقة
او لجهالة حصة الاخر من المسلم فيه فيكون المسلم فيه مجهولا والمراد بالمعدود هنا ما لا تتفاوت احاده ليتعلق العقد
بمقداره **قوله** ومكان الايفاء فيما له حمل من الاشياء اي وشرطه بيان مكان ايفاء المسلم فيه اذا كان له حمل ومؤنة اي اذا كان
نقله يحتاج الى اجرة والحمل بالفتح الثقل قال في البناية يعنون به ما له ثقل يحتاج في حمله الى ظهر واجرة حمال والمؤنة الكلفة
وقالا لا يحتاج الى تعيينه ويسلم في موضع العقد لان مكانه مكان الالتزام فيتعين لايفاء ما التزمه في ذمته كموضع الاستقراض
والاستهلاك وكبيع حنطة بعينها وكالقرض والغصب وله ان التسليم غير واجب في الحال فلا يتعين مكان العقد

التسليم بخلاف القرض والغصب والاستهلاك فان تسليمهما يستحق بنفس الاستهلاك بتعيين موضعه فان لم يتعين بقي مجهولا
جهالة مفضية الى المنازعة لاختلاف القيم باختلاف الاماكن فلا بد من البيان دفعا للمنازعة وصار كجهالة الصفة وكذا
قال البعض ان الاختلاف في المكان يوجب التحالف عنده كالاختلاف في الصفة وقيل لا يتحالف عنده فيه وعندهما يتحالفان
لان تعيين المكان قضية العقد قيدنا بالسلم فيه لان مكان العقد يتعين لايفاء راس مال السلم اتفاقا وعلى هذا الخلاف الثمن
اذا كان له حمل ومؤنة والاجرة كذلك والقسمة وصورتها اقتسما دارا وجعلا نصيب احدهما شيئا له حمل ومؤنة فعنده يشترط
بيان مكان الايفاء وعندهما يتعين مكان العقد وقيل لا يشترط في الثمن عند الكل والصحيح انه شرط اذا كان مؤجلا وعندهما في
الاجرة يتعين مكان الدار ومكان تسليم الدابة ولم يعين مصرا جاز لانه مع تباين اطرافه كبقعة واحدة في حق هذا الحكم لعدم
اختلاف القيمة ولهذا لو استاجر دابة ليعمل عليها في المصر فله ان يعمل في اي مكان شاء وقيل هذا ان لم يكن المصر عظيما فان كان
عظيما يبلغ نواحيه فرسخا لا يجوز ما لم يبينا ناحية منه لان جهالته مفضية الى المنازعة ولو شرط ان يوفيه في منزله جاز
استحسانا لانه يراد به المنزل حال حلول الاجل عادة والظاهر بقاؤه في منزله ولو شرط الحمل الى منزله قيل يجوز لانه اشتراط
لا ينافيه وقيل لا لان الحمل لا يقتضيه العقد وانما يقتضي الايفاء وهو يتصور بدون الحمل فيكون مفسدا وان شرط ان
يوفيه في موضع ثم يحمله الى منزله لا يجوز والحاصل ان اشتراط الايفاء في مكان يصح وفي اشتراط الحمل الى مكان معين قولان و
اشتراط الحمل بعد الايفاء مفسد وعكسه لا كالايفاء بعد الايفاء على قول عامة المشايخ كشرطه ان يوفيه في محلة كذا ثم يوفيه في منزله
لا يوجب الملك لرب السلم فلما شرط الحمل ثانيا صار كشرطه مرة واما الايفاء بعد الحمل والايفاء بعد الايفاء ولما شرط ذلك انتصار
الايفاء الاول منفسخا واما شرط الايفاء في مدينة كذا فكل محلاتها سواء حتى لو اوفاه في محلة ليس له ان يطالبه في محلة اخرى انتهى
وفي فتح القدير ولو اشترى طعاما بطعام من جنسه واشترط احدهما التوفية الى منزله لم يجز بالاجماع كيفما كان ولو شرط
ان يوفيه الى مكان كذا فسلمه في غيره ودفع الكرا الى الموضع المشروط صار قابضا ولا يجوز اخذ الكرا وان شاء رده اليه ليسلمه
اليه في المكان المشروط لانه حقه انتهى وفي البدايع فان سلم في غير المكان المشروط فلرب السلم ان يابى فان اعطاه على ذلك اجرا
لم يجز له اخذ الاجر عليه وله ان يرد المسلم فيه حتى يسلمه في المكان المشروط بخلاف الشفيع اذا صولح بمال لم يصح ويسقط حقه
لاعراضه عن الطلب كما لو اسقطه صريحا وحق رب السلم في التسليم في المكان المشروط لم يسقط بالاسقاط صريحا انتهى
قيد بما له حمل لان ما لا حمل له كالمسك والكافور والزعفران وصغار اللؤلؤ لا يشترط فيه بيان مكان الايفاء وقيد في فتح
القدير بان يكون قليلا والا فقد يسلم في اشياء من الزعفران كثيرة تبلغ احمالا ويسلمه في المكان الذي اسلم فيه وكما قلنا يتعين
مكان العقد فهو مقيد بما اذا كان يتاتى به التسليم وما لا بان اسلم اليه وهما في مركب في البحر او جبل فانه يجب في اقرب الاماكن
التي يمكن فيها وهو على رواية الجامع الصغير وذكر في الاجارات انه ما لا حمل له يوفيه في اي مكان شاء وهو الاصح لان الاماكن
كلها سواء ولو عين مكانا قيل لا يتعين وقيل يتعين وهو الاصح كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه يتعين موضع العقد
فيما لا حمل له لان القيمة تختلف باختلاف الاماكن فالكافور اكثر قيمة في المصر لكثرة الرغبة فيه في المصر فلنا في السواد
انتهى **قوله** وقبض راس المال قبل الافتراق اي وشرطه قبض راس المال قبل ان يفترقا لان السلم ينبئ عن اخذ عاجل باجل
وذلك بالقبض قبل الافتراق ليكون حكمه على وفق ما يقتضيه اسمه كما في الحوالة والكفالة والصرف وظاهر كلامه ان القبض
شرط انعقاده صحيحا كبقية الشروط وهو قول البعض والصحيح انه شرط بقائه على الصحة فينعقد صحيحا بدونه ثم يفسد
بالافتراق بلا قبض وسياتي فائدة الاختلاف في الصرف واطلقه فشمل ما اذا كان راس المال مما لا يتعين او يتعين لما ذكرناه
وفي الخلاصة ولو ابى المسلم اليه قبض راس المال اجبر عليه انتهى وفي الواقعات باع عبدا بثوب موصوف في ذمته فان لم
يضرب للثوب اجلا لا يجوز لان الثوب لا يجب في الذمة الا سلما والاجل شرط فلو ضرب الاجل جاز لوجود شرطه فلو افترقا
قبل قبض العبد لا يبطل العقد لان هذا العقد اعتبر سلما والاجل شرط فلو ضرب الاجل جاز لوجود شرطه ويجوز ان يعطى
في عقد واحد حكم عقدين كما في الهبة بشرط العوض وكما في قول المولى لعبده اذا اديت الي الفا فانت حر اعتبر فيه حكم اليمين
وحكم المعاوضة انتهى واشار المصنف رحمه الله الى انه لا يدخله خيار الشرط لانه يمنع تمام القبض قالوا ولا يثبت في السلم
فيه خيار رؤية ويثبت فيه خيار العيب ويثبتان في راس المال اذا كان مما يتعين والا فخيار الرؤية لا يثبت في النقود
قوله قبل الافتراق دون ان يقول في المجلس على ان القبض في المجلس ليس بشرط وفي البزازية وان مشيا الى الليل وناما او سارا فرسخا
او اكثر ثم سلم جاز وان نام احدهما او ناما لم يكن فرقة ولو اسلم عشرة في كر ولم يكن الدراهم عنده فدخل المنزل ليخرجه او توارى
عن المسلم اليه بطل وان بحيث يراه لا وصحت الكفالة والحوالة والارتهان براس مال السلم انتهى وفي البدايع ثم اذا جاز

الحوالة والكفالة فان قبض المسلم اليه راس المال من المحال عليه او الكفيل او من رب السلم فقد تم العقد بينهما ان كان في
المجلس سواء بقي الحويل او الكفيل او افترقا بعد ان كان العاقدان في المجلس فالعبرة لبقاء العاقدين وافتراقهما لا لبقاء
الحويل والكفيل وافتراقهما لان القبض من حقوق العقد وقيام العقد بالعاقدين وكان العبرة لمجلسهما وعلى هذا الحوالة
والكفالة ببدل الصرف واما الرهن براس المال فان هلك الرهن في المجلس وقيمته مثل راس المال او اكثر فقد تم العقد
بينهما وان كانت قيمته اقل من راس المال تم العقد بقدره ويبطل في الباقي وان لم يهلك الرهن حتى افترقا بطل السلم لحصول
الافتراق لا عن قبض وعليه رد الرهن على صاحبه وكذا الحكم في بدل الصرف انتهى وفي ايضاح الكرماني من الرهن ولو اخذ
بالمسلم فيه رهنا وسلطه على البيع فباعه بجنس المسلم فيه او بغير جنسه جاز انتهى وفي تلخيص الجامع من باب اقرار المريض
لوارث اخر والدينين قصاصا الاولهما فلو اسلم ثم استقرض وقعت المقاصة وفي عكسه لا انتهى اي لا تقع المقاصة الا اذا
تقاصا بدليل ما سنذكره عن البدايع ويتفرع على ان القبض شرط ما اذا قبض ثم انتقض لمعنى اوجبه انه يبطل السلم
وبيانه ان راس المال اما ان يكون عينا او دينا وكل منهما اما ان يوجد مستحقا او معيبا وكل اما ان يكون قبل الافتراق او
بعده كله او بعضه وكذا بدل الصرف على هذه التفاصيل فان كان عينا مستحقا فان لم يجز المستحق او لم يرض المسلم اليه
بالعيب بطل السلم بعد الافتراق او قبله وان اجاز المستحق ورضي المسلم اليه بالعيب جاز مطلقا وله ان يرجع على الناقد
بمثله ان كان مثليا او بقيمته ان كان قيميا وان كان دينا فان وجده مستحقا او اجيز مضى السلم مطلقا ولا سبيل للمشتري
على المقبوض ويرجع على الناقد بمثله وان لم يجز في المجلس صح وان بعده بطل فان وجده زيوفا او نبهرجة او ستوقة او رصاصا
فان كانت زيوفا ورضي بها صح مطلقا بخلاف الستوقة لانها ليست من جنس حقه وان لم يرض فان كان قبل الافتراق واستبدل
في المجلس صح وان بعده بطل سواء استبدلها في المجلس او لا وان بعده بطل عند الامام هذا اذا وجدها زيوفا او نبهرجة فان
وجدها ستوقة او رصاصا فان بعد الافتراق بطل سواء تجوز بها او لا وان استبدل في المجلس صح وتمام التفريعات في البدايع
وفي الصغرى المسلم اليه اذا اتى بشيء من الدراهم وقال وجدته زيوفا فالقول له انتهى وفي الايضاح استحسن ابو حنيفة
في اليسير فقال يردها ويستبدل في ذلك المجلس وفي تجديد الكثير وابان ما زاد على المثل النصف ما زاد على النصف
انتهى **قوله** وفيه لو وجد البعض نبهرجة او مستحقة واختلفا فقال رب السلم هو كذلك راس المال وقال المسلم اليه نصفه
فالقول قول رب السلم مع يمينه ولو كانت ستوقة او رصاصا فاختلفا في مثل ذلك فالقول قول المسلم اليه وتمامه فيه
انتهى **قوله** فان اسلم مائتي درهم في كر بمائة دينا عليه ومائة نقدا فالسلم في الدين باطل لا في حصته يكون دينا بدين
وصح في حصة النقد لوجود قبض راس المال بقدره ولا يشيع الفساد لانه طارئ اذ السلم وقع صحيحا في الكل ولذا لو نقد
الكل قبل الافتراق صح والتقييد بكونه اضاف العقد الى المائتين اتفاقي بل كذلك اذا اضافه الى مائتين مطلقا ثم جعل المائة
من راس المال قصاصا بما في ذمته من الدين في الصحيح لان المعنى يجمعهما وهو كون الفساد طارئا اذ الدين لا يتعين باضافة العقد
اليه وقيد بقوله دينا عليه لانه لو قال اسلمت اليك هذه المائة والمائة التي لي على فلان بطل في الكل وان نقد الكل لاشتراط
تسليم الثمن على غير العاقد وهو مفسد مقارن فتعدى وقيد بكون الدين من جنس النقد لان الجنس لو اختلف بان كان
له عليه خمسمائة درهم فاسلمها اليه وعشرة دنانير في الدار معلومة لم يجز في الكل اما الدين فظاهر واما حصة العين فلجهالة
ما يخصه وهذا عند الامام رحمه الله وعندهما يجوز في حصة العين وهي مبنية على مسئلة اعلام قدر راس المال وقد يكون
جعل الدين عليه راس مال لانه لو لم يجعله وانما وقعت المقاصة بان وجب على المسلم اليه دين مثل راس المال فلا يخلو
ان يجب الدين الاخر بالعقد او بالقبض فان كان الاول فاما ان يعقد سابق على السلم او متاخر عنه فان كان الاول بان كان رب
السلم باع المسلم اليه ثوبا بعشرة دراهم ولم يقبضها صار قصاصا استحسانا لان العقد موجب للقبض حقيقة او المقاصة
فاذا تقاصا تبين انه انعقد موجبا قبضا بطريق المقاصة وقد وجد وان وجب بعقد متاخر عن السلم لا يصير قصاصا
وان جعلاه قصاصا هذا اذا وجب الدين بالعقد فان وجب بالقبض كالغصب والقرض فانه يصير قصاصا جعلاه او لا
بعد ان كان وجوب الدين متاخرا عن العقد هذا اذا تساوى الدينان فاما اذا تفاضلا بان كان احدهما افضل والاخر دون
ورضي احدهما بالقصاص وابى الاخر فانه ينظر فان ابى صاحب الافضل لا يصير قصاصا لان حقه في الجودة معصوم
محترم فلا يجوز ابطاله عليه من غير رضاه وان ابى صاحب الادون يصير قصاصا لانه لما رضي به صاحب الافضل فقد
اسقط حقه وكذلك المقاصة في بدل الصرف على هذه التفاصيل كذا في البدايع **قال** الازهري رحمه الله الكر ستون
قفيزا والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك صاع ونصف وفي الخصائص الكرايم لاربعين قفيزا وهذا كله في راس المال

انما المقاصة بالسلم بسبب متقدم على العقد او بعده لم يصر قصاصا وان وجب بقبض مضمون كالغصب والقرض صار قصاصا
ان كان قبل العقد وان كان بعده فجعله قصاصا جاز ولو كان وديعة عند رب السلم قبل العقد او بعده فجعله المسلم
اليه قصاصا لا الا ان يكون بحضرتهما او يخلي بينهما وبينه ولا تصير المغصوبة قصاصا الا اذا كان مثل المسلم فيه فان كان
اجود او اردى فلا بد من رضاهما انتهى **قوله** ولا يصح التصرف في راس المال والمسلم فيه قبل القبض بشركة او تولية
لان المسلم فيه مبيع والتصرف في المبيع المنقول قبل القبض لا يجوز وراس المال يستحق القبض في المجلس والتصرف فيه مفوت
له فلم يجز نفي التولية تمليكه بعوض وفي الشركة تمليك بعضه بعوض فلم يجز وصورة الشركة فيه ان يقول رب السلم لاخر
اعطني مثل ما اعطيت المسلم اليه حتى يكون المسلم فيه لك كذا في الايضاح وانما صرح بالتولية لرد قول من قال بجواز بيع
المسلم فيه مرابحة وتولية وجزم به في الحاوي فقال ولا باس ببيع السلم قبل قبضه مرابحة وتولية وهو قول ضعيف والمذهب
منعهما وقد اشار الى منع بيع السلم قبل قبضه مرابحة بالاولى سواء كان ممن عليه او من غيره كما في الحاوي فلو باع رب السلم المسلم
فيه من المسلم باكثر من راس المال لا يصح ولا يكون اقالة كذا في القنية ولو وهبه المسلم منه قبل قبضه وقبل الهبة لم يصح
وكان اقالة ووجب عليه رد راس المال وكذا لو ابراه كلا او بعضا وفي التجنيس والواقعات رجل اسلم الى رجل كر حنطة
فقال رب السلم للمسلم اليه ابراتك من نصف السلم وقبل المسلم اليه وجب عليه رد نصف المال اليه لان السلم نوع بيع
وفي المبيع لو اشترى شيئا ثم قال المشتري للبايع قبل القبض وهبت منك نصفه وقبل البايع كانت اقالة في النصف بنصف
نصف الثمن فكذا هذا اذ الحط بمنزلة الهبة انتهى وفي الفتاوى الصغرى اقالة بعض السلم وابقاؤه في البعض جائز واما
اقالة السلم على مجرد الوصف بان كان المسلم فيه جيدا فتقايلا على الردي على ان يرد المسلم اليه درهما لا يجوز عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف في رواية لكن عند ابي يوسف يجوز لا بطريق الاقالة بل بطريق الحط عن راس المال انتهى وفي البدايع
الابراء عن راس المال يتوقف على قبول رب السلم فان قبل انفسخ العقد بخلاف الابراء عن المسلم فيه فانه جائز بدون قبول المسلم
اليه لانه ليس فيه اسقاط شرط وبخلاف الابراء عن المسلم فيه فانه جائز بدون قبول المسلم اليه لانه ليس فيه اسقاط شرط
وبخلاف الابراء عن المسلم فيه فانه جائز وبخلاف الابراء عن ثمن المبيع فانه صحيح بدون قبول المشتري لكنه يرتد بالرد ولا يجوز الابراء
عن المبيع لانه عين واسقاط العين لا يصح انتهى وظاهره يخالف ما قدمناه عن التجنيس في الابراء عن المسلم فيه وفي الظهيرية لو
ابرا رب السلم وهب المسلم فيه للمسلم اليه كانت اقالة للسلم ولزمه رد راس المال اذا قبل وفي المبسوط اذا ابرا رب السلم المسلم
كانت اقالة للسلم وفي المبسوط اذا ابرا رب السلم المسلم اليه عن طعام السلم صح ابراؤه في ظاهر الرواية **وروى** الحسن عن ابي
حنيفة رحمه الله لا يصح ما لم يقبل المسلم اليه واذا قبل كان فسخا للعقد السلم ولو ابرا المسلم اليه رب السلم عن راس المال
وقبل الابرا بطل السلم وان رده لا والفرق بين راس المال والسلم ان المسلم فيه لا يتحقق قبضه في المجلس بخلاف راس المال انتهى
وذكر في الذخيرة قولين في مسئلة الابراء عن بعض المسلم فيه هل هو اقالة فيرد ما قابله او حط فلا يرد وبه اندفع الاشكال
وذكر القولين ايضا فيما اذا ابراه عن الكل وقيل فقيل يرد راس المال كله وقيل لا يرد شيئا انتهى وقد دل كلام المصنف رحمه الله على
منع الاستبدال بهما اما الاستبدال براس مال السلم في مجلس العقد فهو غير جائز بان ياخذ براس المال شيئا من غير جنسه لكونه
يفوت القبض المشروط لان بدل الشيء غيره وكذا الاستبدال ببدل الصرف فان اعطاه من جنس راس المال اجود او اردى
ورضي المسلم اليه بالاردى جاز لانه قبض جنس حقه وانما اختلفا الوصف فان كان اجود فقد قضى حقه واحسن في القضاء وان
كان اردى فقد قضاه ناقصا فلا يكون استبدالا الا انه لا يجبر على اخذ الاردى ويجبر على اخذ الاجود لانه في العادة لا
يعد فضلا واحسانا في القضاء والايفاء واما الاستبدال بالمسلم فيه بجنس اخر فلا يجوز لكونه بيع المنقول قبل قبضه
وان اعطى اجود او اردى فحكمه حكم راس المال كذا في البدايع وفي البزازية اسلم في ثوب وسط وجاء بالجيد وقال خذ هذا
وزدني درهما فعلى وجوه ان المسلم فيه كيلي او وزني او ذرعي ولا يخلو اما ان يكون فيه فضل او نقصان وكذا في المقدار
او في الصفة فان كيليا بان اسلم في عشرة اقفزة فجاء باحدى عشر فقال خذ هذا وزدني درهما جاز ايضا لانه اقالة واقالة الكل
يجوز فكذا اقالة البعض ولو جاء بالاجود او الاردى وقال خذ واعط درهما او اردد عليك درهما يجوز عندهما خلافا للثاني
وفي الثوب ان جاء بذراع ازيد وقال زدني درهما جاز لان بيع ذراع يملك تسليمه بذراع فانه بيعه منفردا وكذا لو زاد في
الوصف يجوز عندهم وان جاء بانقص ذراعا ولا يجوز عندهما لانه اقالة فيما لا تعلم حصته لكون الذراع وصفا مجهول
الحصة ولو جاء بانقص من حيث الوصف لا يجوز لانه اقالة فيما لا تعلم وعلى هذا اذا لم يبين لكل ذراع حصة اما اذا بين جاز في
الكل بلا خلاف انتهى وقيد بقوله قبل القبض لان بيعه بعده على راس المال ومرابحة وتصحيحه ونحوه جائز كذا في البناية

وفي القنية اسلم دينارا في مائتي من الزبيب فلما حل الاجل وعجز عن ادائه باع رب السلم المسلم اليه مائتا من من ذلك الزبيب
الذي على المسلم اليه بدينار وقبض الدينار لا ينفسخ السلم في حصة الدينار انتهى والحاصل ان المراد بالمبيع في الكتاب
شامل للبيع والاستبدال والهبة والابراء الا ان في الهبة والابراء يكون مجازا عن الاقالة فيرد راس المال كلا او بعضا
ولا يشمل الاقالة فانها جايزة ولا التصرف في الوصف من دفع الجيد مكان الردي والعكس **قوله** فان تقايلا السلم لم
يشتر من المسلم اليه شيئا براس المال قبل قبضه بحكم الاقالة لقوله عليه السلام لا تاخذ الا سلمك او راس مالك اي
الا سلمك حال قيام العقد او راس مالك حال انفساخه فامتنع الاستبدال فصار راس المال بعد الاقالة بمنزلة المسلم
فيه قبله فياخذ حكمه من حرمة الاستبدال فحكم راس المال بعدها كحكمه قبلها الا انه لا يجب قبضه في مجلسها كما كان يجب قبلها
لكونها ليست بيعا من كل وجه ولهذا جاز ابراؤه عنه وان كان قبض راس المال انما هو شرط حال بقاء العقد فاما بعد انفساخه
بطريق الاقالة او بطريق اخر فقبضه ليس بشرط في مجلس الاقالة بخلاف القبض في مجلس العقد وقبض بدل الصرف في
مجلس الاقالة شرط لصحة الاقالة كقبضها في مجلس العقد ووجه الفرق ان القبض في مجلس العقد في البدلين ما شرط
لعينه وانما شرط للتعيين وهو ان يصير البدل معينا بالقبض صيانة عن الافتراق عن دين بدين ولا حاجة الى التعيين في
مجلس الاقالة في السلم لانه لا يجوز استبداله فيعود اليه عينه فلا تقع الحاجة الى التعيين بالقبض فكان الواجب نفس
القبض فلا يراعى له المجلس بخلاف الصرف لان التعيين لا يحصل بالقبض لان استبداله جائز فلا بد من شرط القبض في مجلس
التعيين انتهى وذكر الشارح من باب التحالف من كتاب الدعوى ان الاقالة في السلم بعد نفاذها لا تحتمل النقض بسائر اسباب النقض
الا ترى انهما لو قالا نقضنا الاقالة لا تنتقض وكذا لو كان راس المال عرضا فقبضه المسلم اليه ثم رد عليه بعيب بقضاء هلك
قبل التسليم الى رب السلم لا يعود السلم والفقه فيه ان المسلم فيه سقط بالاقالة فلو انفسخنا الاقالة لكان حكم انفساخها
عود المسلم فيه والساقط لا يحتمل العود بخلاف الاقالة في البيع لانه عين فامكن عوده الى ملك المشتري انتهى **ومن هنا
يعلم** ان فسخ الابراء لا يصح بالاولى وفي الذخيرة من باب السلم لو اختلفا في راس المال بعد الاقالة فالقول للمسلم اليه ولا
يتحالفان وقد كرما ذكره الشارح ثم قال لو تقايلا بعدما سلم المسلم اليه المسلم فيه ثم اختلفا في راس المال تحالفا لان
المسلم فيه عين قائمة وليس بدين والاقالة هنا تحتمل الفسخ قصدا انتهى وقيد بالسلم لان الصرف اذا تقايلاه جاز الاستبدال
عنه ويجب قبضه في مجلس الاقالة بخلاف السلم وبيان الفرق في الايضاح للكرماني **قوله** ولو اشترى المسلم اليه كرا
وامر رب السلم بقبضه قضاء لم يصح وصح لو قرضا وامره بقبضه له ثم لنفسه ففعل معناه ان يكيله لنفسه بعد القبض
ثانيا لانه اجتمع صفقتان صفقة بين المسلم اليه وبين المشتري وصفقة بين المسلم اليه وبين رب السلم كلاهما بشرط
الكيل فلا بد من الكيل مرتين ولم يوجد في الاولى وفي ما اذا امر المسلم اليه رب السلم بقبضه له بان يكيله ثم يقبضه لنفسه
بالكيل ثانيا **والاصل فيه** انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه صاعان صاع البايع وصاع المشتري
ومحله على ما اذا اجتمعت الصفقتان فيه واما في صفقة واحدة فيكتفي بالكيل فيه مرة في الصحيح والدليل انه بيع عند القبض
ما قال في الزيادات لو سلم مائة في كر ثم اشترى المسلم اليه من رب السلم كر حنطة بمائتي درهم الى سنة فقبضه فلما حل
السلم اعطاه ذلك الكر لم يجز لانه اشترى ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن كذا في فتح القدير وقيد بالشراء لان المسلم اليه لو ملك
كرا بارث وهبة او وصية فاوفاه رب السلم واكتاله مرة جاز لانه لم يوجد الا عقد واحد بشرط الكيل وقيد بالكر ونحوه
ستون قفيزا او اربعون على الخلاف لان المسلم اليه لو اشترى حنطة مجازفة فاوفاها رب السلم فاكتالها مرة جاز لما ذكرنا
واشار بالكر المكيل الى انه لو اسلم في موزون معين واشترى المسلم اليه موزونا كذلك الى اخره لا يجوز قبض رب السلم الا
وفي بين المكيل والموزون في هذا الحكم وكذا العددي واذا اشتراه بشرط العدد فانه كالمكيل والموزون وذكر في البناية انه
المعدود وذهب ابن قومها تكرار الامر في كلام المصنف بتكرار الكيل لان الشرط ان يكيله مرتين وان تعدد الامر حتى لو قال اقبض
الكر الذي اشتريته من فلان عن حقك فذهب فاكتاله ثم اعاد كيله صار قابضا ولفظ الجامع يفيده فانه لم يرد على قوله
فاكتاله ثم اكتاله لنفسه كذا في فتح القدير **واما قوله** وصح لو قرضا فصورته استقرض منه كرا فاشترى المستقرض كرا
فامر المقرض بقبضه قضاء بحقه وانما جاز بلا اعادة الكيل لان الكيل اعادة حتى ينعقد بلفظها فكان المقبوض عين
حقه تقديرا فلم يكن استبدالا الا بلزوم مبادلة الجنس بجنسه فلم تتحقق الصفقتان فيكتفي بكيل واحد للمشتري
فيقبضه له ثم لنفسه من غير اعادة الكيل واشار بقوله لم يصح الى انه لم يدخل في ضمان رب السلم حتى لو هلك في يده
هلك من مال المسلم اليه كما في البناية والعرض صورة اخرى هي لو كان الدين الاول مثلا فلما حل قرض المسلم اليه

من رجل كرا وامر رب السلم بقبضه من المقرض ففعل جاز لما ذكرنا لان عقد القرض عقد مساهلة لا يوجب الكيل بخلاف
البيع مكايلة او موازنة ولهذا لو استقرض من آخر حنطة على انها عشرة اقفزة جاز له ان يتصرف فيها قبل القبض قوله
ولو امره رب السلم ان يكيله في ظرفه ففعل وهو غائب لم يكن قبضا بخلاف المبيع اي لو اشترى مكيلا معينا ودفع المشتري
البائع ظرفا وامره ان يكيله في ظرفه ففعل البائع والمشتري غائب صح والفرق ان رب السلم حقه في الذمة ولا يملكه
الا بالقبض فلم يصادف امره ملكه فلا يصح فيكون المسلم اليه مستعيرا للظرف جاعلا فيه ملك نفسه كالدين اذا
دفع كيسا الى المدين وامره ان يزن دينه ويجعله فيه لم يصر قابضا بوزنه فيه وصح الامر في البيع لمصادفته ملكه
لكونه صار مالكا للعين بنفس العقد فصار البائع وكيلا عنه بامساك الغرائر فصارت في يد المشتري حكما وصار
الواقع فيها واقعا في يد المشتري واشار المصنف بالفرق الى مسائل الاولى لو امر المشتري البائع بطحن الطعام كان
الطحين للمشتري ولو امر به رب السلم كان الطحين للمسلم اليه فلو اخذ رب السلم الدقيق كان حراما لانه استبدال بالمسلم فيه
قبل قبضه كذا في فتح القدير الثانية لو امر المشتري ان يصبه في البحر ففعل هلك من مال المشتري وفي السلم هلك من
مال المسلم اليه وليس ذلك الا باعتبار صحة الامر وعدمها الثالثة يكتفي بكيل البائع في الشراء على الصحيح بخلاف السلم
قيدنا بكون الظرف للمشتري لانه لو كان للبائع فامره المشتري بالكيل فيه ففعل لم يصر قابضا لكون المشتري استعار
ظرفه للمشتري ولم يقبضها فلا يصير في يده فكذا ما يقع فيه فصار كما لو امره ان يكيله في ناحية من بيت البائع فان
المشتري لا يكون قابضا فان البيت بنواحيه في يد البائع وفي البدائع لو استعار المشتري من البائع غرايره وامره ان
يكيله فيها ففعل صار قابضا بالتخلية اجماعا ان كان المشتري حاضرا والا لا ما لم يسلمها اليه عند محمد سواء كانت
الغرائر بعينها اولا وقال ابو يوسف ان كانت بعينها صار قابضا سواء كانت الغرائر له والا لا انتهى وقيد بقوله وهو
غائب لانه اذا كان حاضرا صار المسلم اليه قابضا سواء كانت الغرائر له او للبائع او كانت مستاجرة وبه صرح الفقيه
ابو الليث كذا في البناية والتقييد بظرف الآمر ليفهم منه حكم ما اذا امره بكيله في ظرف المسلم اليه بالاولى وقد سوى
بينهما في البدائع ولما اشار المؤلف بالفرق بينهما الى انه لو اجتمع الدين والعين بان اشترى كرا معينا وله على البائع كر دين
والظرف للمشتري فامره ان يجعله ما فيه فان بدا المأمور بالعين صار الآمر قابضا للعين والدين اما العين فلصحة
القبض بصحة الامر واما الدين فلاتصاله بملكه لكون العين صارت في يده حكما وبمثله يصير قابضا كمن استقرض حنطة
وامره ان يزرعها في ارضه صح الامر وصار قرضا وفي الايضاح وليس فيه انه اذا هلك قبل التسليم هل يصير قابضا
ام لا قال وان جعلناه قابضا فالوجه فيه ان الخلط استهلاك وهو من اسباب التملك وان بدا بالدين ثم بالعين
لم يصر قابضا اما الدين فلعدم صحة الامر واما العين فلانه خلط ملك نفسه قبل التسليم بحيث لا يتميز فصار
مستهلكا للمبيع عند ابي حنيفة رحمه الله فينتقض البيع وهذا الخلط غير مرضي به من جهة المشتري لجواز ان يكون
مراده البداية بالعين وعندهما المشتري بالخيار ان شاء نقض البيع وان شاء شاركه في المخلوط لان الخلط ليس باستهلاك
عندهما كذا في الهداية وخصه قاضي خان بقول محمد اما عند ابي يوسف اذا بدا بالدين يصير قابضا لهما جميعا
كما لو بدا بالعين ضرورة اتصاله بملكه في الصورتين اذ الخلط ليس باستهلاك وقال محمد يصير قابضا للعين دون
الدين فيشتركان فيه ولم يذكر عن الدين واشار بقوله في ظرفه الى انه لا طعام فيه فلو كان في الظرف طعام لرب السلم
قيل لا يصير قابضا لانه امره بخلط طعام السلم بطعامه على وجه لا يتميز معتبر فيصير به قابضا كذا في فتح القدير
قوله واشار المصنف بمسئلة السلم الى مسئلة القرض قال في البدائع وكذلك لو استقرض من رجل كرا ودفع
اليه غرائره ليكيله فيها ففعل وهو غائب لم يكن قبضا لان القرض لا يملك قبل القبض فكان الكر على ملك المقرض
فلم يصح الامر انتهى قوله ولو اسلم امة في كر وقبضت الامة فتقايلا فماتت او ماتت قبل الاقالة بقي وعليه
قيمتها اي بقي عقد الاقالة فيما اذا تقايلا وهي حية ثم ماتت وصح انشاء عقد الاقالة فيما اذا تقايلا بعد موتها
وصح ووجب على المسلم اليه قيمة الجارية في المسئلتين يوم قبضها لان شرط صحة الاقالة بقاء العقد وهي تبقى
ببقاء المعقود عليه والمعقود عليه في السلم هو المسلم فيه وهو باق في ذمة المسلم اليه بعد هلاك الجارية
فاذا انفسخ العقد وجب عليه رد الجارية وقد عجز بموتها فيجب عليه قيمتها كما لو تقابضا ثم تقايلا بعد هلاك
احدهما بعد الاقالة وانما اعتبر يوم القبض لانه سبب الضمان كالغصب قوله وعكسه شراؤها بالف اي اذا
ماتت الجارية المبيعة لم تصح الاقالة واذا تقايلا ثم ماتت بطلت الاقالة لان المعقود عليه الجارية فلا بد من قيامها

لصحة الاقالة وبقائها الى ان تقبض وقيد به لان الاقالة في الصرف صحيحة بعد هلاك البدلين او احدهما باقية
بعد الهلاك لان المعقود عليه في الصرف ما وجب لكل واحد منهما في ذمة الآخر وهو غير متعين فلا يتصور هلاكه
والمقبوض غيره ولذا لو كان المقبوض قائما لم يتعين للرد بعد الاقالة وفي القنية تقايلا البيع في العبد فابق
من يد المشتري فان لم يقدر على تسليمه بطلت الاقالة والبيع بحاله انتهى والحاصل انه يشترط لصحة اقالة البيع
قيام المبيع دون الثمن فلو تقايلا بعد هلاك الثمن ولو متعينا صحت ولكن لا بد من عدم الابراء عنه لما في القنية ابرا
البائع المشتري عن الثمن بعد قبض المبيع ثم تقايلا لا تصح انتهى وقيد بهلاكها لانها لو قطعت يدها ثم تقايلا صحت
ولزمه رد جميع الثمن ولا شيء للبائع من ارش اليد اذا علم وقت الاقالة انها قطعت يدها واخذ المشتري ارشها وان
لم يعلم تخير المشتري بين الاخذ بجميع الثمن او الترك كذا في القنية ثم رقم لا تجار لا تسلم للمشتري وللبائع ان ياخذ قيمتها
لا موجودة وقت البيع بخلاف الارش لانه لم يدخل في البيع اصلا لا قصدا ولا ضمنا وقال قبله اشترى ارضا
مع الزرع وادرك الزرع في يده ثم تقايلا لا تجوز الاقالة لان العقد لما ورد على القصيل دون الحنطة ولو
حصد المشتري الزرع ثم تقايلا صحت الاقالة في الارض بحصتها من الثمن ولو اشترى ارضا فيها اشجار فقطعها
ثم تقايلا صحت الاقالة بجميع الثمن ولا شيء للبائع من قيمة الاشجار وتسلم الاشجار للمشتري هذا اذا علم البائع بقطع
الاشجار واما اذا لم يعلم به وقت الاقالة يخير ان شاء اخذها بجميع الثمن وان شاء ترك انتهى قوله والقول لمدعي
الرداءة والتعجيل لا لنافي الوصف والاجل اي اذا اختلفا في اشتراط وصف المسلم فيه بان قال احدهما شرطناه
رديا وقال الاخر لم نشترط شيئا كان القول لمن ادعى الاشتراط فيها لا لمن نفاه فيها لانه مدعي الصحة اذ السلم
لا يجوز الا موجلا موصوفا فيشهد له الظاهر لان الفاسد حرام والظاهر ان المسلم لا يباشره اطلقه فشمل ما
اذا كان يدعي الوصف رب السلم او المسلم اليه وفي الاول خلافهما فالامام علل بانه مدعي الصحة وهما عللا بانه
المسلم اليه فلذا فالقول له وشمل ايضا ما اذا كان مدعي الاجل المسلم اليه او رب السلم وفي الاول خلافهما
لانكاره واذا قيل في الثاني قول رب السلم اتفاقا فارجع اليه في مقدار الاجل ايضا فيفصل قوله في اصله ومعناه
والاصل عند الامام ان القول لمدعي الصحة سواء كان الاخر متعنتا اولا وعندهما القول للمنكر ان لم يكن متعنتا
وهو من انكر ما ينفعه وغير المتعنت من انكر ما يضره هذا في الشرع واما المتعنت في اللغة فهو من طلب العنت
وهو الوقوع فيما لا يستطيع الانسان الخروج عنه كذا في البناية ولو قال المصنف والقول لمدعي الوصف
الشامل الرداءة والجودة لكان اولى لان احدهما لو قال شرطناه جيدا او نفى الاخر الاشتراط اصلا فالقول للمثبت
قيد الاختلاف في اصل التأجيل لانهما لو اختلفا في مقداره فالقول للطالب مع اليمين لانكاره الزيادة واي برهن
قبل وان برهنا قضي ببينة المطلوب لاثباتها زيادة الاجل فاعلم فالقول قوله اي المسلم اليه والبينة بينته
اما اذا نظر الى الصورة فهو منكر وان نظرنا الى المعنى فمعناه ثبوت الحق في الشهر المستقبل فاذا اقام البينة فبينة
المسلم اليه معناها اثبت حقا له في شهر لم تتعرض بينة رب السلم لذلك الشهر فكانت بينته اولى كذا في ايضاح الكرماني
ثم اعلم ان بين الاجل والوصف فرقا وهو ان الاختلاف في مقدار الاجل لا يوجب التحالف وفي الوصف يوجبه لكونه
يجري مجرى الاصل وفي الخلاصة اذا شرط في السلم الثوب الجيد فجاء بثوب وادعى انه جيد وانكر الطالب فالقاضي يري
اثنين من اهل تلك الصنعة وهذا احوط والواحد يكفي فان قالا جيد اجبر على القبول فاذا اختلفا في السلم تحالفا
استحسانا وبدا بيمين المطلوب عند ابي يوسف ثم رجع وقال بيمين الطالب وهو قول محمد واي برهن يقبل فان برهنا قضي
ببينة رب السلم بسلم واحد عند ابي يوسف ويقال هو قول ابي حنيفة والمسئلة على ثلاثة اوجه اتفقا على راس المال و
اختلفا في المسلم فيه او على العكس واختلفا فيهما فان كان راس المال عينا واختلفوا في المسلم فيه لا غير فقال الطالب
هذا الثوب في كر حنطة وقال الاخر في نصف كر او في شعير او في الحنطة الردية واقاما البينة قضي ببينة رب السلم
اجماعا وان اختلفا في راس المال فقال احدهما هذا الثوب وقال الاخر هذا العبد واتفقا في المسلم فيه انه الحنطة
او قال احدهما هذا الثوب في كر حنطة وقال الاخر في كر شعير واقاما البينة قضي بالسلمين عند محمد رحمه الله مراعاة لاصله
وابو يوسف يقول كل يدعي عقدا غير ما يدعيه الاخر وان كان راس المال دراهم او دنانير ان اتفقا في راس المال واختلفا
في المسلم فيه واقاما البينة لرب السلم ويقضى بسلم واحد عند ابي يوسف خلافا لمحمد وان كان الاختلاف على القلب
فعلى هذا الخلاف ولو اختلفا فيهما فقال احدهما عشرة دراهم في كر حنطة وقال الاخر خمسة عشر في كر واقاما البينة

فعند ابي يوسف تثبت الزيادة فيجب خمسة عشر في كر بر ولا يقضي بسلمين وعند محمد يقضي بسلمين عقد بخمسة عشر في
كر وعقد بعشرة في كر بر ولو ادعى احدهما ان راس المال دراهم والآخر دنانير لم يذكر هذا وينبغي ان يقضي بسلمين كما في الثاني
كذا في فتح القدير والحاصل انهما ان اختلفا في الجنس والصفة او المقدار تحالفا سواء كان في راس المال او في المسلم فيه وان
اختلفا في اشتراط الوصف والاجل فالقول لمثبته لا النافيه وان اختلفا في مقدار الاجل فالقول لرب السلم وان
اختلفا في مضيه فالقول للمسلم اليه وان اختلفا في بيان مكان الايفاء فالقول للمطلوب وفي اشتراطه فلمن اثبته
وفي الظهيرية اذا اختلفا في جنس المعقود عليه تحالفا وكذا في الصفة بخلاف الاختلاف في الصفة في بيع العين
ولو اختلفا في مكان الايفاء فالقول للمطلوب وان برهنا فللطالب عنده وعندهما تحالفان ويترادان السلم وقيل
على العكس انتهى وفي الصحاح ردأ الشيء يردأ رداءة فهو رديء اي فاسد واردأته اي افسدته انتهى وقد ذكر المصنف
رحمه الله اولا في الدعوى التاجيل وفي النفي الاجل فظاهره انه لا فرق بينهما عنده وليس كذلك لما في القاموس الاجل
غاية الوقت في الموت وحلول الدين ومدة الشيء والجمع آجال والتاجيل تحديد الاجل والتحديد بمعنى التقدير وقدمنا
انهما لو اختلفا في مقداره فالقول للطالب فتعين ان يكون التاجيل في كلامه بمعنى الاجل مجازا بدليل الثاني **قوله**
وصح السلم والاستصناع في نحو خف وطست اما السلم فلامكان ضبط الصفة ومعرفة المقدار فكان سلما باستجماع
شرائطه واما الاستصناع فالكلام فيه في مواضع الاول في معناه لغة فهو طلب الصنعة وفي القاموس الصناعة
ككتابة حرفة الصانع وعمله الصنعة انتهى فعلى هذا الاستصناع لغة طلب عمل الصانع وشرعا ان يقول لخفاف
او مكعب او صفار اصنع لي خفا طوله كذا وسعته كذا او دستا او برمة تسع كذا او زنتها كذا على هيئة كذا بكذا
ويعطي الثمن المسمى او لا يعطي شيئا فيقبل الآخر منه الثاني في دليله وهو الاجماع العملي وهو ثابت بالاستحسان والقياس ان لا
يجوز وهو قول زفر لكونه بيع المعدوم وتركناه للتعامل ولا يلزم المعاملة والمزارعة على قول ابي حنيفة لفسادهما
مع التعامل لثبوت الخلاف فيهما في الصدر الاول ومدارنا الاتفاق فلهذا قصرناه على ما فيه التعامل وفيما لا
تعامل رجعنا فيه الى القياس كان يستصنع حائكا او خياطا لينسج له او يخيط له قميصا بغزل نفسه وفي القنية
دفع مصحفا الى مذهب ليذهبه بذهب من عنده واراه الذهب نموذجا من الاعشار والاخماس ورؤوس الآي واوائل
السور فامره رب المصحف ان يذهبه كذلك باجرة معلومة لا يصح سئل عمر النسفي عمن دفع الى الحائك غزلا لينسج له عمامة
من سداه لحمتها منسوجة فقال صاحب الغزل اشتريت منك ما في هذا المنسوج من الابريسم بكذا وقال الآخر بعت هل
يصح فقال البيع ما صار على المامور الآمر من الابريسم السدا بالعقد الاول صار ملكا للآمر وقال ابو الفضل الابريسم
دين على الآمر واجرة العمل عليه قال للنجار ابن لي بيتا فاذا بنيته يقومه المقومون فما يقولون ادفع اليك قصبا به
وبناه وقومه رجل بالتقويم وابى الصانع فلكه اجر مثله وقال ابو حامد وحميد الوبري هو بمنزلة المقوم لا الحكم
فلا يلزمه تقويمه انتهى **الثالث** في صفته فقد اختلفوا في كونه مواعدة او معاقدة فالحاكم الشهيد والصفار ومحمد
بن سلمة وصاحب المنثور مواعدة وانما ينعقد عند الفراغ بالتعاطي ولذا كان للصانع ان لا يعمل ولا يجبر عليه بخلاف السلم
وللمستصنع ان لا يقبل ما ياتي به ويرجع عنه والصحيح من المذهب جوازه بيعا لان محمدا ذكر فيه القياس والاستحسان
وهما لا يجريان في المواعدة لان جوازه فيما فيه تعامل خاصة ولو كان مواعدة لجاز في الكل وسماه ايضا شراء فقال اذا راه
المستصنع فله الخيار لانه اشترى ما لم يره ولان الصانع يملك الدراهم بقبضها ولو كانت مواعدة لم يملكها واثبات
الخيار لكل منهما لا يدل على انه بيع كما في بيع المقايضة وحين لزم جوازه علمنا ان الشارع اعتبر فيه المعدوم
موجودا وهو كثير في الشرع كطهارة صاحب العذر وتسمية الذابح اذا نسيها والرهن بالدين الموعود وقراءة المأموم
الرابع في المعقود عليه فاختلف فيه فالمذهب المرضي في الهداية انه العين دون العمل **وقال** البردعي المعقود
عليه العمل دون العين لان الاستصناع ينبئ عنه والادم والصرم بمنزلة الصبغ والدليل على المذهب ما ذكرناه
من قول محمد لانه اشترى ما لم يره وكذا لو جاء به مفروغا لا من صنعته او من صنعته قبل العقد فاخذه جاز وانما يبطل
بموت الصانع لشبهه بالاجارة وفي الذخيرة هو اجارة ابتداء بيع انتهاء لكن قبل التسليم لا عند التسليم بدليل قولهم
اذا مات الصانع لا يبطل ولا يستوفى المصنوع من تركته ذكره محمد في كتاب البيوع وانما لم يجبر الصانع على العمل والمستصنع
على اعطاء المسمى لانه لا يمكنه الا باتلاف عين ماله والاجارة تفسخ بهذا العذر الكائن في حكمه وهو الجواز دون اللزوم
لان جوازه للحاجة وهي في الجواز لا اللزوم ولذا قلنا للصانع بيع المصنوع قبل ان يراه المستصنع لان العقد

غير لازم واما بعد ما راه فالاصح انه لا خيار للصانع بل اذا قبله المستصنع اجبر على دفعه له لانه بالاجرة بايع له
وتفرع على عدم لزومه ما في فتاوى قاضي خان من الدعوى رجل استصنع رجلا في شيء ثم اختلفا في المصنوع فقال
المستصنع لم تفعل ما امرتك وقال الصانع فعلت فلا يمين فيه لاحدهما على الآخر ولو ادعى الصانع على رجل
انك استصنعت لي قولا وانكر المدعى عليه لا يحلف انتهى **قوله** وله الخيار اي المستصنع الخيار فاذا راى المصنوع لما
قدمناه انه اشترى ما لم يره بخلاف السلم لانه لا فائدة في اثبات الخيار فيه لانه كلما رده عليه اعطاه غيره لكونه غير
متعين اذ المسلم فيه في الذمة فيبقى فيها الى ان يقبضه قيد به لانه لا خيار للصانع لانه باع ما لم يره وعن ابي حنيفة
ان له الخيار لانه يلحقه الضرر بقطع الصرم والصحيح الاول **قوله** وللصانع بيعه قبل ان يراه اي المستصنع لانه
لا يتعين الا باختياره قيد بقوله قبل ان يراه لانه اذا راه ورضي به امتنع على الصانع بيعه لانه بالاحضار سقط خياره
ولزم **قوله** وبوجله سلم اي اذا اجله المستصنع صار سلما وهذا عند ابي حنيفة قالوا ان ضرب الاجل فيما
فيه تعامل فهو استصناع وان ضرب فيما لا تعامل فيه فهو سلم لتعذر جعله استصناعا ويحمل الاجل فيما فيه تعامل
على الاستعجال وله انه يحتمل السلم فحمل عليه وهو اولى لكونه ثابتا بالكتاب والسنة والاجماع مطلقا واما الاستصناع
فبالتعامل ومخصوص بما فيه تعامل ولان الاجل لتاخير المطالبة وذلك باللزوم وهو في السلم دونه والمراد بالاجل
ما قدمه من انه من قلة شهرا فان لم يصلح كان استصناعا مما تجري فيه تعامل والا ففاسد ان ذكره على وجه الاستمهال
وان كان للاستعجال بان قال على ان تفرغ منه هذا او بعد غد كان صحيحا وفصل الهندواني فجعله من المستصنع استعجالا
ومن الصانع تاجيلا ثم فائدة كونه سلما ان يشترط فيه شرائطه من القبض قبل الافتراق وعدم الخيار الى غير ذلك من
الاحكام وفي الصحاح الطست الطس بلغة طي ابدل من احدى السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت او صغرت رددت
السين لانك فصلت بينهما بالف او ياء فقلت طساس او طسيس انتهى وفي المغرب الطست مؤنثة وهي اعجمية والطس تعريب
والجمع طساس وطسوس وقد يقال الطسوت ذكره في الشين المعجمة والقمقمة بالضم معروفة وقال الاصمعي هو رومي معرب
قمقم كذا في الصحاح

باب المتفرقات

هكذا في نسخة الزيلعي وفي نسخة العيني مسائل متفرقة وعبر عنها في الهداية بمسائل منثورة والمعنى واحد وحاصله
ان المسائل التي تشذ عن الابواب المتقدمة فلم تذكر فيها استدركت سميت بها اي متفرقة من ابوابها ومنثورة عن ابوابها
قوله صح بيع الكلب والفهد والسباع والطيور لما رواه ابو حنيفة رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم رخص في ثمن
الكلب الصيد ولانه مال متقوم آلة الاصطياد فصح بيعه كالبازي بدليل ان الشارع اباح الانتفاع به حراسة
واصطيادا فكذا بيعا وهذا على القول المفتى به من طهارة عينه بخلاف الخنزير فانه نجس العين واما على رواية انه نجس
العين كالخنزير فقال في فتح القدير ولو سلم نجاسة عينه فهي توجب حرمة اكله لا منع بيعه بل منع البيع بمنع الانتفاع
شرعا ولهذا اجزنا بيع السرقين والبعر مع نجاسة عينهما لاطلاق الانتفاع بهما عندنا بخلاف العذرة لم يطلق الانتفاع بها
فمنع بيعها فان ثبت الانتفاع شرعا لاطلاق الانتفاع مخلوطة بالتراب ولو بالاستهلاك كالاستصباح بالزيت النجس
كما قيل جاز بيع ذلك التراب التي هي في ضمنه وبه قال مشايخنا واما منع بيع الخمر فلنص خاص في منع بيعها وهو الحديث
ان الذي حرم شربها حرم بيعها انتهى وفي القنية اشترى ثوبا او فرسا من خزف لاستيناس الصبي لا يصح ولا يضمن متلفه
طب يجوز بيع حرز الحمام ان كان كثيرا وفيه اذا بلغ القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس ولو كانت كسرة خبز لا يجوز انتهى
اطلقه فشمل المعلم وغيره والعقور وغيره هكذا اطلقه في الاصل فيجري القدوري على هذا الاطلاق ونص في
نوادر هشام عن محمد على جواز بيع العقور وتضمين من قتله قيمته وعن ابي يوسف منع بيع العقور وذكر في المبسوط
انه لا يجوز بيع الكلب العقور الذي لا يقبل التعليم وقال هذا هو الصحيح من المذهب وقال وهكذا نقول في الاسد
ان كان يقبل التعليم ويصطاد به انه يجوز بيعه فيجوز بيعها على كل حال انتهى فعلى هذا لا يجوز بيع النمر بحال لانه
لشراسته لا يقبل التعليم وفي بيع القرد روايتان وجه رواية الجواز وهو الاصح كما ذكره الشارح انه يمكن الانتفاع
بجلده وهذا هو وجه اطلاق بيع الكلب والسباع فانه مبني على ان كل ما يمكن الانتفاع بجلده او عظمه يجوز بيعه
وصحح في البدائع عدم الجواز لانه لا يشترى للانتفاع بجلده عادة بل للتلهي به وهو حرام انتهى ويجوز بيع الهرة
لانها تصطاد الفارة والهوام المؤذية فهي منتفع بها ولا يجوز بيع هوام الارض كالخنافس والعقارب والفارة

الطست

والنمل والوزغ والقنافذ والضب ولا هوام البحر كالضفدع والسرطان وكذا كل ما كان في البحر الا السمك وما جاز
الانتفاع بجلده او عظمه كذا في البدائع وفي القنية وبيع غير السمك من دواب البحر ان كان له ثمن كالسقنقور وجلود الخز
ونحوها يجوز والا فلا وجمل الماء وقيل حيا لا ميتا والحسن اطلق الجواز وذكر ابو الليث يجوز بيع الحيات اذا كان ينتفع
في الادوية وان لم ينتفع بها لا يجوز ورده في البدائع بانه غير سديد لان المحرم شرعا لا يجوز الانتفاع به للتداوي كالخمر
فلا تقع الحاجة الى شرع البيع ويجوز بيع الدهن النجس لانه ينتفع به للاستصباح فهو كالدقيق اما العذرة فلا ينتفع
بها الا المخلوطة بالتراب فلا يجوز الا تبعا ويجمع الفهد على فهود وفهد كرجل اذا اشبه الفهد في كثرة نومه وعدوه
وفي الحديث ان دخل فهد وان خرج اسد والسبع واحد السباع كذا في الصحاح وفي فتح القدير والانتفاع بالكلب
للحراسة والاصطياد جائز اجماعا لكن ينبغي ان لا يتخذه في داره الا ان خاف لصوصا او اعداء للحديث الصحيح من اقتنى كلبا
الا كلب صيد او ماشية نقص من اجره كل يوم قيراطان انتهى وفي البدائع ويجوز بيع الفيل بالاجماع لانه ينتفع
به حقيقة يباح الانتفاع به شرعا على الاطلاق فكان مالا **قوله** والذمي في بيع غير الخمر والخنزير لانه مكلف محتاج
فشرع في حقهم اسباب المعاملات فكل ما جاز لنا من البياعات من الصرف والسلم وغيرهما جاز له وما لا يجوز من الربا في الخمر
دون الخنزير وفي البدائع لا يمنعون من بيع الخمر والخنزير اما على قول بعض مشايخنا فانه يباح الانتفاع به شرعا لهم فكان
مالا في حقهم وعن البعض حرمتها ثابتة على العموم في حق المسلم والكافر لان الكفار مخاطبون بشرائع هي محرمات وهو الصحيح
من مذهب اصحابنا فكانت الحرمة ثابتة في حقهم لكن لا يمنعون عن بيعها لانهم لا يعتقدون حرمتها ويتمولونها وقد
امرنا بتركهم وما يدينون انتهى وقيد بالخمر والخنزير لانا لا نجيز فيما بينهم بيع الميتة والدم واما المنخنقة والتي جرحت في
غير موضع الذبح وذبائح المجوسي كالخنزير قال في الاصلاح فالمستثنى غير مختص بهما كما يفهم من الهداية انتهى وفي القنية
من كتاب الشفعة ناجر اليهود في السبت لاشتغاله بالسبت بطل الشفعة وفي البزازية بيع المجوسي ذبيحته واما موقوذه
كالخنق من الكافر جائز عند الثاني انتهى فظاهره انه غير جائز عند الاول والثالث وحينئذ فالمستثنى مختص بالخمر
والخنزير لا كما زعم صاحب الاصلاح وفي البزازية بيع متروك التسمية عمدا من كافر لا يجوز انتهى وفيها من الحدود ويمنع
الذمي عما يمنع المسلم الا شرب الخمر فان غنوا وضربوا العيدان منعوا كالمسلمين لانهم لم يستثنوا عنهم وفي ايضاح الكرماني
ولو باع ذمي من ذمي خمرا او خنزيرا ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض انتقض البيع والمراد بالنقض الانتقاض اثبات
حق الفسخ لتعذر القبض بالاسلام فصار كما لو ابق المبيع فان صار خلا قبل القبض خير المشتري ان شاء نقض وان شاء اخذ
في قولهما وعند محمد انعقد باطل وكذا السلم واذا اشترى عصيرا فتخمر ولو قبض الخمر ثم اسلما او احدهما جاز البيع قبل
الثمن اولا ولو اشترى الذمي عبدا مسلما جاز واجبر على بيعه وكذا اذا اشترى مصحفا ولو اشترى كافر من كافر عبدا مسلما
شراء فاسدا اجبر على رده ويجبر البائع على بيعه لان رفع الفساد واجب حقا للشرع فيجبر على الرد لينعدم الفساد ثم يجبر
البائع على بيعه فان اعتقه الذمي جاز وان دبره جاز ويسعى في قيمته وكذا لو كانت امة فاستولدها ويوجع الذمي
ضربا لانه وطئ مسلمة وذلك حرام فان كاتبه جاز ولا يعترض عليه فان عجز اجبر على بيعه وكذا الذمي اذا ملك مصحفا من
مسلم فهو كالكل واذا كان احد المتعاقدين مسلما والاخر ذميا لم يجز بينهما الا ما يجوز بين المسلمين ولو اقرض النصراني
نصرانيا خمرا ثم اسلم المقرض سقطت الخمر لتعذر قبضها فصار هلاكها مستندا الى معنى فيها وان اسلم المستقرض فعن
ابي حنيفة سقوطها وعنه ان عليه قيمتها وهو قول محمد لتعذر المعنى من جهته انتهى ولم ار حكم وقف الكافر المصحف
قوله ولو قال بع عبدك من زيد على اني ضامن لك مائة سوى الالف فباع صح بالالف وبطل الضمان وان زاد من الثمن
فالالف على زيد والمائة على الضامن وان زاد من الثمن فالالف على زيد والمائة على الضامن لانه في الاول يصير التزاما للمال
ابتداء وهو رشوة وفي الثاني يصير زيادة في الثمن وهي جائزة من الاجنبي ولا يرجع له بها على المشتري ولا تظهر في حق الشفيع
والمرابحة ولا يحبس البائع المبيع وانما يحبسه على الالف ويرابح عليها وياخذ الشفيع بها ولو تقايلا البيع استرد الاجنبي
وكذا ان رد عليه بعيب بغير قضاء ولا يستردها لكونه فسخا اجماعا ولو من الزيادة بامر المشتري صارت كزيادته
بنفسه فيلحق باصل العقد فتثبت الاحكام كلها الا انه لا يطالب البائع بها وانما يطالب من زاد كانه وكيله ولو
تقايلا لا يرد الزيادة لجعلها ظاهرة في حقه وانما ظهرت في حقه مع ان الزيادة المشتري لا تظهر في حقه لانها
في العقد صارت من الثمن بخلافها بعد العقد وقيد بقوله سوى الالف لانه لو قال بعه بالف على اني ضامن لك
مائة من الثمن صار كفيلا بمائة من الثمن ولا تثبت الزيادة فان ادى رجع به ان كان بامره والا فلا وقد يكون الزيادة

في العقد لان الاجنبي اذا زاد بعد العقد فانه لا يجوز الا باجازة المشتري او يعطي الزيادة من عنده او يضمنها او يضيفها
الى نفسه وان زاد بامر المشتري جاز ولا يلزمه شيء والمال لازم للمشتري لكونه سفيرا ومعبرا لاحتياجه الى اضافته الى المشتري
فلا يلزمه الا بالضمان كالخلع والصلح وقوله بع عبدك كلام الاجنبي لا تعلق له بالايجاب والقبول فلا حاجة الى قوله
في فتح القدير ان قوله بع عبدك امر والامر لا يكون في البيع ايجابا لان الامر المشار اليه انما يكون من المشتري والقائل
ليس هو المشتري ولذا قال المصنف فباع اي بالايجاب والقبول **قوله** ووطء زوج المشتراة قبض لا عقده لان الوطء من
الزوج حصل بتسليط المشتري فصار منسوبا اليه فكانه فعله بنفسه وان لم يطاها لا يكون قبضا استحسانا لانه
لم يتصل بها من المشتري فعل يوجب نقصا في الذات وانما هو عيب من طريق الحكم وذكر وضع المسئلة على ان تزويج الامة
قبل قبضها جائز بخلاف بيعها لان النكاح لا يبطل بالغرر والبيع يبطل به بدليل صحة تزويج العبد الآبق دون بيعه
فلو انتقض البيع بطل النكاح في قول ابي يوسف خلافا لمحمد **قال** الصدر الشهيد والمختار قول ابي يوسف لان البيع
متى انتقض قبل القبض انتقض من الاصل فصار كان لم يكن النكاح باطلا وقيد القاضي الامام ابو بكر بطلان النكاح
ببطلان البيع قبل القبض بما اذا لم يكن بالموت حتى لو ماتت الجارية بعد النكاح قبل القبض لا يبطل النكاح وان بطل البيع
كذا في فتح القدير وقيد بعقد النكاح لان العتق والتدبير قبض وان لم يكن فعلا حسيا لان العتق انهاء للملك والتدبير
من فروعه وقدمنا في اول البيوع قبيل خيار الشرط اذا اعتق ما في بطن الجارية لا يكون قابضا لها وان المشتري اذا قال للغلام
تعال معي كان قابضا وكذا اذا امر البائع بطحن الحنطة فطحنها وان المشتري اذا وطئ الجارية صار قابضا لها ان حبلت والا
فللبائع حبسها فان منعها البائع فماتت ماتت من ماله ولا عقر عليه ولو ارسل العبد في حاجة صار قابضا كما
ان يؤجر نفسه وقوله للبائع احملني معك على الدابة فحمل الى اخر ما ذكرناه ثمة **قوله** ومن اشترى عبدا فغاب
فبرهن البائع على بيعه وغيبته معروفة لم يبع بدين البائع والا بيع بدينه لانها اذا كانت معروفة يوصل الى حقه بدينه
دون بيعه بالذهاب اليه فلا حاجة الى بيعه لان فيه ابطال حق المشتري في العين وان لم يدر مكانه اجابه القاضي لان
[illegible] لانه هنا ليست للقضاء على الغائب وانما هي لنفي التهمة وانكشاف الحال لان القاضي نصب لكل من عجز عن النظر ونظرهم
في بيعه لان البائع يصل به الى حقه ويبرأ من ضمانه والمشتري ايضا تبرأ ذمته من دينه ومن تراكم نفقته فاذا انكشف الحال
عمل القاضي بموجب اقراره فلا يحتاج الى خصم حاضر وانما يحتاج اليه اذا كانت البينة للقضاء وهذا لان العبد في يده
وقد اقر به للغائب على وجه يكون مشغولا بحقه فيظهر الملك للغائب على الوجه الذي اقر به ولا يقدر البائع ان يصل الى
حقه كان الراهن اذا مات مفلسا قبل القبض واراد المصنف بكون المشتري غاب قبل القبض اما اذا غاب بعده فان القاضي
لا يبيعه لان حقه غير متعلق به وانما جاز للقاضي بيع المنقول قبل قبضه لان البيع مما ليس بمقصود وانما المقصود احياء
حقه وفي ضمنه يصح بيعه لان الشيء قد يصح ضمنا وان لم يصح قصدا واراد بالعبد المنقول عبدا كان او غيره واحترز به
عن العقار فلا يبيعه القاضي كما في النهاية وجامع الفصولين ولم يذكر المصنف انه يدفع الثمن الى البائع لان القاضي
انما يدفع له بقدر ما باعه فان فضل شيء عن دينه امسكه للمشتري الغائب لانه بدل ملكه ولم يف بالدين يتبع البائع
البائع اذا ظفر به وقيد بالبيع لان القاضي اذا قضى بالبينة على انسان غائب وله مال على انسان لا يدفع الى المقضي له
حتى يحضر الغائب الا في نفقة المرأة والاولاد الصغار ولو الدين كذا عن محمد وكذا لو مات وله وديعة عند رجل وماله دين
المصر بينا معترفين به للمقضي عليه فالقاضي لا يدفع شيئا منه حتى يحضر ورثته او يحضر المقضي عليه لو غائبا كذا في
جامع الفصولين واشار المصنف رحمه الله الى من استاجر ابلا الى مكة ذاهبا وجائيا ودفع الكرا ومات رب الدابة
في الذهاب حتى انفسخت الاجارة فاذا الى مكة ودفع الامر الى القاضي فراى ان يبيع الدابة ويدفع بعض الاجرة الى المستاجر
جاز وللمستاجر ان يركبها الى مكة ولا يضمن وعليه الكرا الى مكة والى ان المديون لو رهن وغاب غيبة منقطعة فرفع
المرتهن الامر الى القاضي جاز حتى يبيع الرهن بدينه فانه ينبغي ان يجوز كما في هاتين المسئلتين والمسئلتان في جامع
الفصولين وفيه ايضا باع دابة ولا يتوقف على المشتري فلما لم ياذن له في بيعها فياخذ ثمنه من ثمنه لو كان من
جنسه واذا اذن له ان يؤجرها ويعلفها من اجرها انتهى **وبه علم** ان في مسئلة الكتاب للقاضي ان ياذن البائع
في بيعها كما له ان يبيعها بنفسه او امينه وله ان ياذن له في اجارتها ولو كان له اجر وظاهر كلامهم ان البائع لا يملك
البيع بلا اذن القاضي فان باع كان فضوليا وان سلم كان متعديا والمشتري منه غاصب **فروع** متعلقة بالتصرف
في مال الغائب منقول من جامع الفصولين للقاضي ولاية ابداع مال الغائب والمفقود وله اقراضه وبيع منقوله

لو جيف تلفه ولم يعلم مكان الغائب لا لو علم اذ يمكنه ان يبعث اليه اذا خاف التلف فيمكنه حفظ العين والمالية جميعا
ولا يبيع القاضي الامة المغصوبة اذا غاب مالكها انما يبيع مال المفقود **سئل نجم الدين** عن امير وهب امة من خادمه
فاخبرته انها لتاجر قتل في غير فاخذت وتداولتها الايدي حتى وقعت بيد هذا الامير والموهوب له الان لا يجد ورثة
القتيل ويعلم انه لو خلاها ضاعت وامسكها يخاف الفتنة هل للقاضي بيعها من ذي اليد نيابة عن الغائب حتى لو ظهر
المالك كان له على ذي اليد ثمنها قال نعم له ذلك اذ للقاضي لا يملك تزويج امة الغائب والمجنون وقيمهما وله ان يكاتبهما
ويبيعهما لا يملك تزويج امة الغائب وان لم يكن له مال للقاضي بيع في المفقود وامته لا لو كان غائبا غير مفقود وللقاضي
ولاية بيع مال الغائب مات ولم يعلم له وارث فباع القاضي داره جاز ولو علم موضع الوارث جاز ويكون حفظا الا
يرى انه لو باع الاب يجوز وتمامه فيه **قوله** ولو غاب احد المشتريين فللحاضر دفع كل الثمن وقبضه وحبسه حتى يقدم
شريكه وهذا قول ابي حنيفة ومحمد وخالفهما ابو يوسف في الكل فهذه احكام الاول في قبض جميع المبيع على تقدير ايفاء
الثمن كله فعنده اذا نقد الثمن لا يأخذ الا نصيبه لكونه اجنبيا في نصيب الغائب وهما يقولان ان الحاضر مضطر اليه
اذ كل الثمن لان للبائع حبس كل المبيع الى ان يستوفي كل الثمن فصار كمعير الرهن وصاحب العلو والوكيل بالشراء
اذا ادى الثمن من ماله قيد بعينيه لانه لو كان حاضرا لا يقبضه اتفاقا ويكون متبرعا لانه كالوكيل من وجه من حيث
انه يملك الغائب بقول الحاضر غير وكيل من وجه لان كلا منهما لا يطالب بنصيب الاخر فلشبهه بالاجنبي كان متبرعا
في حضرته ولشبهه بالوكيل لم يكن متبرعا حال غيبته الثاني في حبسه عن الغائب حتى يعطيه ما دفعه عنه وهو فرع
انه ليس بمتبرع عندهما لما قدمناه ودل على انه له الرجوع عليه واستفيد من قوله للحاضر ان للبائع يجبر على
قبول ما اداه الحاضر من نصيب الغائب فهذه خمسة احكام على الخلاف وقيد بقوله احد المشتريين لانه لو غاب احد
المستاجرين قبل نقد الاجارة فنقد الحاضر جميعا يكون متبرعا لانه غير مضطر في نقد حصة الغائب اذ ليس للاجر
حبس الدار لاستيفاء الاجرة **قوله** ومن باع امة بالف مثقال ذهب وفضة فهما نصفان لان اضافة المثقال
اليهما على السواء فيجب من كل واحد خمسمائة مثقال لعدم الاولوية فيصير كانه قال بعت بخمسمائة مثقال ذهب وخمسمائة
مثقال فضة ويشترط بيان الصفة من الجودة وغيرها بخلاف ما لو قال بالف من الدراهم والدنانير فانه يحتاج الى بيان الصفة
وينصرف الى الجياد قيد بقوله بالف مثقال لانه لو باعها بالف من الذهب والفضة فانه يجب النصف من الذهب
مثاقيل ومن الفضة دراهم العشرة منها سبع مثاقيل لانه اضاف الالف اليهما فينصرف الى الوزن المعهود من كل واحد
واشار المؤلف الى انه لو قال لفلان علي كر حنطة وشعير وسمسم فانه يجب من كل جنس ثلث الكر وهكذا في المعاملات
كلها كالمهر والوصية والوديعة والغصب والاجارة وبدل الخلع وغيره في الموزون والمكيل والمعدود والمذروع
وفي فتح القدير في الدراهم ينصرف الى الوزن المعهود ويجب كون هذا اذا كان المتعارف في بلد العقد في اسم الدراهم
ما يوزن سبعة والمتعارف في بعض البلاد الان كالشام والحجاز ليس ذلك بل وزن ربع قيراط من تلك الدراهم واما
في عرف مصر الدرهم ينصرف الان الى فرد اربعة دراهم بوزن سبعة من الفلوس الا ان يقيد بالفضة فينصرف
الى درهم بوزن سبعة فان ما دونه نقل او خفة يسمونه نصف فضة انتهى وعلى هذا شرط بعض الواقفين بمصر الصرف
دراهم ولم يقيدها تنصرف الى الفلوس النحاس واما اذا قيدها بالنقرة كواقف الشيخونية والصرغتمشية تنصرف
الى الفضة لما في المغرب النقرة القطعة المذابة من الفضة او الذهب ويقال نقرة فضة على الاضافة للبيان
انتهى وفي المصباح النقرة القطعة المذابة من الفضة وقبل الذوب هي تبر انتهى **قوله** وان قضى زيفا عن جيد
وتلف فهو قضاء يعني اذا كان له على اخر دراهم جياد فدفع له زيوفا فهلكت كان قضاء فبرئ ولا رجوع عليه بشيء
اطلقه فشمل ما اذا علم بكونها زيوفا وما اذا لم يعلم واما قيد بالتلف ليعلم حكم ما اذا انفقها بالاولى وهذا
عندهما **وقال** ابو يوسف يرد مثل زيوفه ويرجع بالجياد لان حقه في الوصف كالقدر وقد تعذر الرجوع بصفته
بدليل انه لو جوزها في الصرف والسلم جاز ولو لم يكن من الجنس لكان استبدالا وهو حرام فلم يبق الا الجودة
ولا قيمة لها وقد حصل الاستيفاء وذكر فخر الاسلام وغيره ان قولهما قياس وقول ابي يوسف وهو الاستحسان نظام
ترجيح قول ابي يوسف قيد بتلفها لانها لو كانت قائمة ردها وفي الجوهرة من كتاب الرهن اذا علم قبل ان ينفقها طالب
بالجياد واخذها كان الجياد امانة في يده ما لم يرد الزيوف فلم يشترط القبض انتهى وفي الذخيرة لو كان له عليه جياد
فقضاه زيوفا وقال انفقها فان لم يرج ردها على فضل لم يرجع فله ان يردها استحسانا وفرق بين هذا وبين ما اذا

اشترى عينا فوجد بها عيبا فاراد ردها فقال له البائع بعه فان لم يشتر رده على فعرضه على البيع فلم يشتر منه ليس له
ان يرده والفرق ان المقبوض من الدراهم ليس عين حق القابض بل من جنس حقه لو تجوز به جاز وصار عين حقه فاذا لم
يتجوز بقي على ملك الدافع فصح امر الدافع بالتصرف فهو في ابتداء تصرف الدافع وفي لانها لنفسه بخلاف التصرف
في العين لانها ملكه لتصرفه لنفسه فبطل خياره انتهى وقدمنا ان الزيوف كالجياد بعدم العلم لانه لو علم بها وانفقها
كان رضا اتفاقا وقيد بالزيوف لانها لو كانت ستوقة او نبهرجة فانفقها فانه يرد مثلها ويرجع بالجياد اتفاقا وتمامه
فرقا بان الزيوف من جنس حقه والستوقة والنبهرجة لا وفي المصباح زافت الدراهم تزيف زيفا من باب سار ودرهم زيف
وصف بالمصدر فقيل درهم زيف مثل فلس وفلوس وربما قيل زائف على الاصل ودراهم زيف مثل راكع وركع
وزيفتها وزيفا اظهرت زيفها **قال بعضهم** الدراهم الزيوف هي المطلية بالزئبق المعقود بمزاوجة الكبريت وكانت
معروفة قبل زماننا وقدرها مثل سبع الميزان انتهى وفي الواقعات الحسامية من البيوع تكلموا في معرفة الزيوف
والنبهرجة فقال ابو نصر الزيوف دراهم مغشوشة والنبهرجة التي تصرف في غير دار السلطان والستوقة صفر
مموه بالفضة وقال ابو جعفر الزيوف ما زيفه بيت المال يقال في عرفنا عطر بفي لا غير والنبهرجة ما لا يقبله التجار
انتهى وفي الجوهرة من الرهن ومن كان له على رجل درهم فاعطاه درهمين صغيرين وزنهما درهم جاز ويجبر على قبض ذلك
ولو كان له دينار فاعطاه دينارين فابى لم يجبر على ذلك انتهى وفي الواقعات الحسامية من كتاب الصلح وقال
ابو يوسف اذا اقرض دراهم فانفقها ثم ردت عليه بعيب الزيافة فان كان حين انفقها يعلم انها زائفة فلا ان يرد
سواء قبلها بعضا او بغير قضاء فرق بين هذا وبين البيع اذا قبله البائع بغير قضاء لم يكن له ان يرده والفرق ان هناك
الرد ان كان بغير قضاء جعله عقدا جديدا في حق الثالث وهو البائع اما هنا لا يمكن ان يجعل بيعا جديدا لانه
لم يكن له الرد على ما قدمناه **وقال ابو يوسف** من اقرض كر حنطة عفن وقبضها المستقرض واستهلكها ثم قضاه كر
حنطة جيد فان كان قال له الطالب لي عليك حنطة جيدة وصدقه المطلوب ثم قضاه لم يتصادقا ان الكر الذي
كان عفنا فللمستقرض ان يرجع فيما قضاه ويعطيه كرا عفنا مثل القرض وان لم يكن الطالب قال له كر جيد لكن
المستقرض قضاه جيدا من غير شرط جاز وليس له ان يرجع **قلت** ويحتمل ان يكون جواب الوجه الاول قول ابي
يوسف خاصة على ما قدمناه انتهى وفي الذخيرة من اخر كتاب الصرف قال ابو حنيفة لا بأس ببيع المغشوش اذا بين
او كان ظاهرا يرى وهو قول ابي يوسف وقال في رجل معه فضة نحاس لا يبيعها حتى يبين ولا بأس بان يشتري بستوقة
اذا بين وارى ان السلطان يكرهها لعلها تقع في ايدي من لا يبين بشر في الاملاء عن ابي يوسف اكره للرجل ان يعطي الزيوف
والنبهرجة والستوقة والمكحلة والبخارية وان بين ذلك ويحرزها عنده لا احذر من قبل ان ينفقها ضررا على العوام
وما كان ضررا عاما فهو مكروه وليس بمصلحة ورضي هذا من الخاصر بن خوفا من الوقوع في ايدي المدلسة على الجاهل
ومن التاجر الذي لا يحذر قال وكل شيء لا يجوز فانه ينبغي ان يقطع ويعاقب صاحبه اذا انفقه وهو يعرفه انتهى **قوله**
وان فرخ طير او تكسر او باض او تكسر ظبي في ارض رجل فهو لمن اخذه لانه مباح سبقت يده اليه فكان اولى به لقوله عليه السلام
الصيد لمن اخذه والبيض صيد ولهذا يجب على المحرم الجزاء بكسره فهو مقيد بقيدين الاول ذكره الشارح الا ان تكون ارضه
مهياة لذلك وان كانت مهياة للاصطياد فهو له لان الحكم لا يضاف الى السبب الصالح الا بالقصد الا ترى انه لو نصب
شبكة للجفاف فتعلق بها صيد او حفر بئرا للماء فوقع فيها صيد لا يملكه ولا يجب عليه الجزاء ان كان محرما وان قصد به
الاصطياد ملكه ووجب عليه الجزاء ان كان محرما وعلى هذا التفصيل لو دخل صيد داره او وقع ما نثر من الدراهم في
ثيابه بخلاف ما عسل النحل في ارضه حيث يملكه وان لم تكن ارضه معدة لذلك لانه من انزال الارض حتى يملكه تبعا لها
كالاشجار النابتة والتراب المجتمع فيها بجريان الماء وان لم تكن معدة ولهذا يجب في العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر الثاني
في الذخيرة من كتاب الصيد ومنه اذا كان صاحب الارض بعيدا من الصيد بحيث يقدر على اخذه لو مد يده فالصيد
لصاحب الارض لانه صار اخذا له تقديرا ليمكنه من الاخذ حقيقة ان لم يكن اخذ له بارضه انتهى ومثله في شرح الطحاوي
وقوله وتكسر ظبي اي دخل كناسه وهو بالكسر وكنس الظبي كنوسا من باب نزل دخل كناسه كذا في المصباح ولم يذكر تكسر
وفي المغرب كنس الظبي دخل في الكناسة كنوسا من باب طلب وتكسر مثله ومنه الصيد اذا تكسر في ارض رجل اي استتر
ويروى تكسر وانكسر انتهى وفي فتح القدير وفي بعض النسخ تكسر اي وقع فيها فتكسر ويحترز به عما لو كسره رجل فيها فانه
لذلك الرجل لا الاخذ ولا يختص بصاحب الارض انتهى ثم قال ومن جنس هذه المسائل لو اخذ في ارضه حظيرة فدخل

الماء والسمك ملكه ولو اتخذه لحاجة اخرى فهو لمن اخذ السمك فهو له وكذا في حفر الحفيرة ان حفرها للصيد فهو له او لغرض اخر فهو
للآخذ وكذا صوف وضع على سطح بيت فابتل بالمطر فعصره رجل فان كان وضعه للماء فهو لصاحبه والا فالماء للآخذ انتهى
وفي الذخيرة اذا اغلق الباب على الصيد ولم يعلم به لم يصر اخذا له حتى لو خرج الصيد بعد ذلك فاخذه غيره ملكه
وفي المنتقى رجل نصب حبالة فوقع فيها صيد فاضطرب وقطعها وانفلت فجاء اخر واخذ الصيد فالصيد للآخذ
ولو جاء صاحب الحبالة لياخذها فلما دنا منه بحيث يقدر على اخذه فاضطرب وانفلت واخذه اخر فهو لصاحب الحبالة
والفرق انهما صاحب الحبالة وان صار اخذا له الا انه في الاول بطل الاخذ قبل تاكده وفي الثاني بطل بعد تاكده وكذا الصيد
البازي والكلب اذا انفلت فهو على هذا التفصيل وفي الاصل اذا رمى صيدا فصرعه فاشتد رجل فاخذه فهو لمن رماه لانه لما
رماه صار اخذا له ملكا ولو رمى صيدا فاصابه واثخنه بحيث لا يستطيع براحا فرماه فقتله فالصيد للاول وان كان
يتحامل ويطير بما اصابه من السهم الاول فرماه الثاني فقتله فهو للثاني وفي الاصل ايضا لو ارسل كلبه على صيد فتبعه
الكلب حتى ادخله في ارض رجل او داره كان لصاحب الكلب لان الكلب انما يرسل للاخذ فيعتبر بما لو اخذه بيده وعن
ابي يوسف رجل اصطاد طيرا في دار رجل فان اتفقا على انه على الاصل الاباحة فهو للصائد سواء اصطاده من الهوى
او على الشجر لان الصيد انما يملك بالاستيلاء والاحراز وحصوله على حائط رجل او شجره ليس باحراز فيكون للآخذ
وان اختلفا فقال رب الدار كنت اصطدته قبلك او ورثته وانكر الصائد فان كان اخذه من الهوا فهو له لان اليد لصاحب
الدار على الهوا وان اخذه من حائطه او شجره فالقول لصاحب الدار لاخذه من محله فان اختلفا في اخذه من الهواء
او من الدار فالقول لصاحب الدار لان الظاهر انه في دار الانسان يكون له انتهى **قوله** ما يبطل بالشرط الفاسد
ولا يصح تعليقه بالشرط البيع فاذا باع عبدا وشرط استخدامه شهرا او دارا على ان يسكنها البائع شهرا فالبيع باطل
اي فاسد كما تقدم في بابه والاصل ان ما كان مبادلة فانه لا يصح تعليقه بالشرط الفاسد للنهي عن بيع وشرط وما
كان مبادلة مال بغير مال او كان من التبرعات فانه لا يبطل به لان الشروط الفاسدة من باب الربا وهو مختص بالمعاوضات
المالية دون غيرها من غير المالية والتبرعات تبطل الشرط فقط واصل اخر ان التعليق بالشرط المحض لا يجوز في
التمليكات ويجوز فيما كان من باب الاسقاط المحض كالطلاق والعتاق وكذا ما كان من باب الاطلاقات والولايات
يجوز تعليقه بالشرط الملائم وكذا التحريضات اطلق في عدم صحة تعليقه بالشرط وهو محمول على ما اذا علقه
بكلمة ان بان قال بعتك هذا ان كان كذا فيفسد البيع مطلقا ضارا كان او نافعا الا في صورة واحدة وهو ان يقول
بعت منك هذا ان رضي فلان به فانه يجوز اذا وقته بثلاثة ايام لانه اشتراط الخيار الى اجنبي وهو جائز وفي جامع
الفصولين ولو قال بعته بكذا ان رضي فلان جاز البيع والشرط جميعا ولو قال بعته بكذا ان شئت فقال قبلت
تم البيع انتهى وان كان الشرط بكلمة على فقد قدمنا انه ان كان مما يقتضيه العقد او يلائمه او فيه اثر او جرى التعامل
به كشرط تسليم المبيع او الثمن او التاجيل او الخيار لا يفسد ويصح الشرط وكذا اشترى نعلا على ان يحذوها البائع
وان كان الشرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه ولا جرت العادة به فان كان فيه منفعة لاهل الاستحقاق فسد والا
فلا وفي جامع الفصولين وتعليق القبول في البيع بعدما وجب الايجاب هل يصح ذكر انه لو قال ان اديت ثمن هذا فقد
بعت منك صح البيع استحسانا وذكر انه لو قال ان دفع الثمن اليه وقيل هذا خلاف ظاهر الرواية والصحيح انه لا يجوز
انتهى **قوله** والقسمة بان للميت دين على الناس فاقتسموا التركة من الدين والعين على ان يكون الدين لاحدهم والعين
للباقين فهي فاسدة وصورة تعليقها ان يقتسموا دارا ويشرطوا رضى فلان فسدت ايضا لان القسمة فيها معنى
المبادلة فهي كالبيع ذكره العيني مع ان البيع صح تعليقه برضى فلان ويكون شرط خيار اذا وقت ولكن خيار الشرط
انه يدخلها فانك الولوالجي من القسمة واما خيار الرؤية والشرط فيثبت في قسمة لا جبر فيها على الابي وهو القسمة
في الاجناس المختلفة واما في كل قسمة يجبر الابي عليها كالقسمة في ذوات الامثال في الجنس الواحد فانه لا يثبت انتهى
ومن صور فسادها اذا اقتسم الشريكان على ان لاحدهما الصامت وللاخر العروض وقماش الحانوت والديون التي على الناس
على انه ان توى عليه شيء من الديون يرد عليه نصفه فالقسمة فاسدة وعلى الذي اخذ الصامت ان يرد على شريكه
نصف ما اخذ ايضا ومنها ايضا اذا اقتسما دارا على ان يشتري احدهما من الاخر دارا له خاصة بالف درهم
فهي فاسدة وكذا كل قسمة على شرط هبة او صدقة وان شرطا ان يزيده شيئا معلوما فهو جائز كالبيع وان اقتسما دارا
فاخذ كل واحد طائفة على ان يرد احدهما على الاخر دراهم مسماة فهو جائز الى اجل فان كان له حمل ومؤنة وقد

بسم مكان الايفاء فعلى الخلاف والمعروف في السلم الكل من الولوالجية **قوله** والاجارة اي كان اجر دارا على ان يقرضه
المستاجر او يهدي اليه او ان قدم زيد كذا ذكر العيني ومن صورها استاجر حانوتا احرق كل شهر بكذا على ان يعمره ويحسب
نفقته من الاجرة لان شرط العمارة على المستاجر يفسد العقد فعليه اجر المثل وله ما انفقه واجر مثل قيامه عليه
واشتراط تطيين الدار ومرمتها او تعليق الباب عليها او ادخال جذع في سقفها على المستاجر مفسد للعقد وكذا اشتراط
كري النهر وختم بئرها او ان يرفعها وكذا على ان يردها مكروبة هذا اطلقه في الكافي وفصل خواهرزاده فان شرطه في المدة
فسدت وبعدها لتقضيها والصحيح ان شرطه في المدة فسدت والا فان قال اجرتك بكذا بان تكريها بعد انقضاء المدة
فتردها على مكروبة فلا تفسد وان قال على ان تكريها بعدها فهي فاسدة الكل من الولوالجي ويستثنى من اطلاق قولهم
لا يصح تعليقها بالشرط ما صرحوا به في الاجارات لو قال لغاصب داره فرغها والا فاجرة كل شهر كذا فسكت ولم يفرغ
وجب المسمى مع انه تعليق بعدم التفريغ **قوله** والاجازة بالراء المهملة بان باع فضولي عبده فقال اجزته بشرط
ان يقرضني او يهدي الي او علقها بشرط لانها بيع معنى كذا ذكر العيني فظاهره تخصيص اجازة البيع فلو قال المصنف
واجازة البيع لكان اولى فان ظاهره ان اجازة القسمة والاجارة كذلك بل كل شيء لا يصح تعليقه بالشرط اذا انعقد
موقوفا لا يصح تعليق اجازته بالشرط حتى النكاح ويدل عليه ما في جامع الفصولين والبزازية وتعليق الاجازة
بالشرط باطل كقوله ان زاد فلان في الثمن فقد اجزته ولو زوج بنته البالغة بلا رضاها فبلغها الخبر فقالت اجزت
ان رضيت امي بطلت الاجازة اعتبارا بابتداء العقد انتهى **قوله** والرجعة بان قال للمطلقة رجعية راجعتك
على ان تقرضيني كذا او ان قدم زيد لانها استدامة ملك فيكون معتبرة بالابتداء فكما لا يجوز تعليق ابتدائه لا يجوز تعليقها
كذا ذكر العيني وهو سهو ظاهر وخطا صريح فسياتي في الكتاب قريبا ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد وان كان لا
يصح تعليقه والمذكور في الظهيرية والجوهرة والبدائع والتاتارخانية من الرجعة انه لا يصح تعليقها بالشرط ولا
اضافتها ولم يذكر انها تبطل بالشرط الفاسد وكيف يصح انتقاله واصل النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد مع ان
المصنف لم ينفرد بذكر الرجعة فيما يبطل بالشرط ولا يصح تعليقه بل ذكره كذلك في الخلاصة والبزازية من البيوع
والعمادي في فصوله وجامع الفصولين وفتح القدير من البيوع ولم ار احدا نبه على ذلك **وقد توقفت** في تخطئة
هؤلاء ثم جزمت بها وكان يجب ان نذكر الرجعة مع النكاح في القسم الثاني ومما يدل على بطلان قول المصنف
ومن وافقه ما في البدائع من كتاب الرجعة انما تصح مع الاكراه والهزل واللعب والخطا كالنكاح انتهى فلو كانت
تبطل بالشرط الفاسد لم تصح مع الهزل لان ما يصح مع الهزل لا تبطله الشروط الفاسدة وما لا يصح مع الهزل
تبطله الشروط الفاسدة كما ذكره الاصوليون في بحث الهزل من قسم العوارض وفي الكافي للحاكم الشهيد وتعليق
الرجعة بالشرط باطل ولم يذكر انها تبطل بالشروط الفاسدة **قوله** والصلح عن مال بمال فيكون بيعا كذا
ذكره العيني **واعلم انه** انما يكون بيعا اذا كان البدل خلاف جنس المدعى به اما اذا كان على جنسه فان كان باقل
من المدعى فهو حط وابراء وان كان بمثله فهو قبض واستيفاء وان كان باكثر منه فهو فضل وربا كذا ذكر الشارح
من الصلح فينبغي ان يخصص هنا وظاهر ما في البزازية الاطلاق في عدم صحة تعليقه بالشرط قال له عليه الف
صالحه على مائة الى شهر وعلى ما بين انه لم يعطه الى شهر لا يصح لجهالة المحطوط لانه على تقدير الاعطا تسعمائة وعلى
تقدير عدمه ثمانمائة انتهى **قوله** والابراء عن الدين بان قال ابراتك عن ديني على ان تخدمني شهرا او ان قدم فلان
لانه تمليك من وجه حتى يرتد بالرد وان كان فيه معنى الاسقاط فيكون معتبرا بالتمليكات فلا يجوز تعليقه
بالشرط كذا ذكر العيني قيد بالدين لان الابراء عن الكفالة يصح تعليقه بالشرط ملائم كقوله ان وافيت به غدا فانت بري
فوافاه بريء من المال وهو على [illegible] البعض واختاره في فتح القدير وقال لانه الاوجه معللا بانه اسقاط لا تمليك
ذكره من الكفالة وعلى هذا يحمل قول المصنف رحمه الله فيها وبطل تعليق البراءة من الكفالة بشرط على ما اذا كان
غير ملائم وفي فتاوى قاضي خان من فصل في هبة المراة من الزوج ولو قال الطالب لمديونه اذا مت فانت بريء من
الدين الذي لي عليك جاز ويكون وصية من الطالب للمطلوب ولو قال ان مت فانت بريء من ذلك الدين لا يبرا
وهو مخاطرة كقوله ان دخلت الدار فانت بريء مما لي عليك لا يبرا انتهى وفيها ايضا لو قالت المريضة لزوجها
ان مت من مرضي هذا فمهري عليك صدقة او انت في حل من مهري فماتت من ذلك المرض كان مهرها على زوجها
لان هذه مخاطرة فلا تصح انتهى وحاصله ان التعليق بموت الدائن صحيح الا اذا كان المديون وارثا له وعلق في

مرضه موته فيكون مخصصًا لاطلاق الكتاب وفي البزازية من الدعوى قال المديون دعني الى فلان فقال ان كنت دفعت اليه
شيا فقد ابراتك صح لانه تعليق بامر كاين انتهى ومن فروع عدم صحة تعليق الابرا ما في المبسوط لو قال الطالب للخصم
ان حلفت فانت بري فهذا باطل لانه تعليق البراة بخطر وهي لا تحتمل التعليق انتهى وفي الخانية من الهبة امراة قالت
لزوجها وهبت مهري منك على ان كل امراة تتزوجها تجعل امرها بيدي فان لم يقبل الزوج ذلك بطلت الهبة وان قبل
ذلك في المجلس جازت الهبة ثم ان فعل الزوج ذلك فالهبة ماضية وان لم يفعل فكذلك عند البعض كمن اعتق
امة على ان لا تتزوج فقبلت عتقت ولم تتزوج امراة قالت لزوجها وهبت مهري ان لم تطلقني فقبل الزوج ذلك ثم طلقها
بعد ذلك قال ابو بكر الاسكاف وابو القسم الصفار الهبة فاسدة لانها تعليق الهبة بالشرط وهذا بخلاف ما لو قالت
وهبت منك مهري على انه لا تطلقني فقبل صحت الهبة لان هذا تعليق الهبة بالقبول فاذا قبل تمت الهبة فلا يعود
المهر بعد ذلك ونظيره ما لو قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا تطلق ما لم تدخل ولو قال انت طالق على
دخولك الدار فقالت قبلت وقع الطلاق وقال محمد بن مقاتل في مسئلة الظلم مهرها عليه على حاله اذا ظلمها
لان المراة لم ترض بالهبة الا بهذا الشرط فاما الرضى اما الطلاق فالرضى فيه ليس بشرط والدليل على هذا ما ذكر في كتاب
الحج اذا تركت المراة مهرها على الزوج على ان تحج بها فقبل الزوج ولم يحج بها كان المهر عليه والفتوى على هذا القول قال
مولانا رضي الله عنه ويمكن الفرق بين مسئلة الحج وبين مسئلة الظلم ووجه ذلك ان في مسئلة الحج لما شرطت الحج بها
فقد شرطت نفقة الحج عليه فيكون هذا بمنزلة الهبة بشرط العوض فاذا لم يحصل العوض لا تتم الهبة اما في مسئلة
الظلم شرطت عليه ترك الظلم وترك الظلم لا يصلح عوضها قال مولانا رضي الله عنه ثم ذكر في بعض النسخ اذا شرطت
عليه ان لا يظلمها فقبل الزوج ثم ضربها واجابوا كما ذكر وعندي اذا ضربها بغير حق اما اذا ضربها لتاديب مستحق عليها
لا يعود المهر لان ما كان حقا لا يكون ظلما امراة وهبت مهرها من زوجها ليقطع لها في كل حول ثوبا مرتين وقبل الزوج
فمضى حولان ولم يقطع قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل ان ذلك شرطا في الهبة فمهرها عليه على حاله لان هذا بمنزلة
الهبة بشرط العوض فاذا لم يحصل العوض لا تصح الهبة واذا لم يكن ذلك شرطا في الهبة سقط مهرها ولا يعود بعد
ذلك وكذا لو وهبت مهرها على ان يحسن اليها ولم يحسن كانت الهبة باطلة ويكون بمنزلة الهبة بشرط العوض رجل قال
لامراته ابرئيني من مهرك حتى اهب لك كذا فابراته ثم ابى الزوج ان يهب منها ما قال له كان المهر عليه كما كان امراة وهبت مهرها
من زوجها على ان يمسكها ولا يطلقها فقبل الزوج ثم طلقها قال الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ان لم يكن وقت للامساك
وقتا لا يعود مهرها على الزوج وان وقتا وطلقها قبل ذلك الوقت كان المهر عليه على حاله فقيل له ان لم يوقت لذلك
وقتا كان قصدها ان يمسكها ما عاش قال نعم الا ان العبرة لاطلاق اللفظة فانه ذكر في كتاب الوصايا رجل اوصى لام
ولده بثلث ماله ان لم تتزوج فقبلت ذلك لم تزوجت بعد انقضاء عدتها بزمان فانها تستحق الثلث بحكم الوصية
امراة وهبت مهرها من زوجها على ان لا يطلقها فقبل الزوج قال خلف صحت الهبة طلقها او لم يطلقها لان ترك الطلاق
لا يكون عوضا بقيت مجرد هبة بشرط فاسد والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة وذكر في النوازل اذا قالت المراة
لزوجها تركت مهري عليك على ان تجعل امري بيدي ففعل الزوج ذلك قال مهرها عليه ما لم تطلق نفسها ولو وهبت
مهرها الذي على المطلوب منه على ان يتزوجها فابى ان يتزوجها قالوا مهرها عليه على حاله تزوجها او لم يتزوجها لانها
جعلت المال على نفسها عوضا عن النكاح وفي النكاح العوض لا يكون على المراة انتهى ما في الخانية فان قلت
ان هبة الدين ابرا فكيف صح تعليقه بالشرط في بعض هذه المسائل قلت الابرا يصح تعليقه بالشرط المتعارف
ومنه يجب تقييد كلام المصنف رحمه الله ومن اطلق ففي المسائل التي قدمناها قالوا فيها بصحة التعليق انما هو في المتعارف
وقالوا بعدمها فانما هو في غير المتعارف ويدل على هذا التقييد ايضا ما في القنية من باب مسائل الابرا بالطلاق من كتاب
الطلاق ولو ابراته مطلقة بشرط الامهار صح التعليق لانه شرط متعارف وتعليق الابرا بشرط متعارف جائز فان
قبل الامهار رويت ان برها فمات ولم تزوج نفسها منه لا يبرا لفوات الابرا والصحيح ولو ابراته المبتوتة بشرط تجديد النكاح
بمهر ومهر مثلها ما لو جدد لها نكاحا بدينار فات لا يبرا ابدا بدون الشرط قالت المبتوتة لزوجها تزوجني فقال لها
هبي لي المهر الذي لك علي فاتزوجك فابراته مطلقا غير معلق بشرط التزوج يبرا اذا تزوج والا فلا لانه ابرا
معلق دلالة وقيل لا يبرا وان تزوج لان هذا الابرا على جهة الرشوة فلا يصح ابراته بشرط ان يمسكها بمعروف
ويحسن معاشرتها ولا يوذيها ولا يطلقها وقيل ثم تزوج عليها واغار عليها لها واذاها وطلقها فالابرا بهذا الشرط

غير صحيح وسياتي فيها فروع كثيرة في بعضها لا يصح التعليق وفي بعضها يصح وفي جامع الفصولين لو قال كل حق لي
عليك فقد ابراتك لا يصح وكذا اضافة الابرا الى ما يجب في الزمن الثاني لا يصح ولو قال المديون الدنانير
العشرة التي لي عليك اعطني منها خمسة واهب منك الخمسة صح الابرا سوا اعطاه الخمسة اولا لانه تنجيز الابرا لا
تعليقه ولو قال ابراتك عن الخمسة على ان تدفع الخمسة فان كانت العشرة حالة صح الابرا لان اداء الخمسة يجب عليه
حالا فلا يكون هذا تعليق الابرا بشرط تعجيل الخمسة ولو موجلة بطل الابرا اذا لم يعطه الخمسة حالا انتهى
ثم اعلم ان الابرا يصح تقييده بالشرط وليس هو تعليقا وعليه فروع كثيرة مذكورة في اخر كتاب الصلح وذكر
الشارح هناك ان الابرا يصح تقييده لا تعليقه والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب قوله وعزل الوكيل
بان قال الموكل عزلتك على ان تهدي الي شيا او ان قدم فلان لانه ليس مما يحلف به فلا يجوز تعليقه بالشرط الفاسد
كذا ذكر العيني وتعليله يقتضي عدم صحة تعليقه واما كونه يبطل بالشرط الفاسد فلا دليل اذ لا يصح تعليقه
بالشرط الفاسد فقد بطل بذلك الشرط الفاسد بمعنى انه اذا وجد ذلك الشرط لم يترتب وجوده عليه ويكفيا
الرد عليه ما نقله عن جامع الفصولين ولقد قيد بقوله في رواية عليه من هذا وعندي ان هذا خطا ايضا
وان عزل الوكيل ليس من هذا القبيل وهو ما يبطل بالشرط الفاسد وانما هو من قبيل القسم الثاني وهو ما لا يصح
تعليقه بالشرط الفاسد ولهذا اقتصر في البزازية من كتاب الوكالة عليه انه لا يصح تعليقه ولم يذكر انه يبطل
بالشرط الفاسد فهو كما قدمناه في الرجعة وقد ذكر في جامع الفصولين عزل الوكيل من قسم ما لا يصح تعليقه ولا يبطل
بفاسد لكن قال في رواية في البزازية وتعليق عزل الوكيل بالشرط يصح في رواية الصغرى ولا يصح في رواية الامام
السرخسي والدليل عليه انهم قالوا ان الذي يبطل بالشرط الفاسد ما كان من باب التمليك والعزل ليس منه وهذا
هو الحق لما قلنه وقيد بالوكيل لان في صحة عزل القاضي اختلافا ففي جامع الفصولين لو قال الامير اذا اتاك كتابي
هذا فانت معزول ينعزل بوصوله وقيل لا انتهى وسياتي في الكتاب صريحا ان عزل القاضي لا يبطل بالشرط الفاسد
ثم اعلم ان الحجر على العبد كعزل الوكيل لا يصح تعليقه كذا في الخانية قوله والاعتكاف بان قال علي ان اعتكف
ان شفى الله تعالى مريضي او ان قدم زيد فلانه ليس مما يحلف به كعزل الوكيل فلا يصح تعليقه بالشرط كذا ذكر العيني
وهذا يدل على ان المراد بالاعتكاف النذر به والزامه لكونه لا يمكن تعليقه وعندي ان ذكره في هذا القسم خطا
من وجهين من كونه يبطل بالشروط الفاسدة ومن كونه لا يصح تعليقه اما الثاني فقال في القنية باب الاعتكاف
قال لله علي اعتكاف شهر ان دخلت الدار ثم دخل فعليه اعتكاف شهر عند علمائنا انتهى فاذا صح تعليقه بالشرط
لم يبطل بالشرط الفاسد لما في جامع الفصولين وما جاز تعليقه بالشرط لا يبطل بالشروط الفاسدة انتهى لكن
ذكر ايجاب الاعتكاف فمن جملة ما لا يصح تعليقه بشرط ويبطل بفاسده وذكر في البزازية من هذا القسم ايجاب الاعتكاف
فقال وتعليق وجوب الاعتكاف بالشرط لا يصح ولا يلزم والعجب من المحقق ابن الهمام في فتح القدير حيث جعل ايجاب
الاعتكاف مما لا يصح تعليقه وعزاه الى الخلاصة من كتاب البيوع ولم ينقل فيه رواية مع انه قدم في باب الاعتكاف
الواجب هو المنذور منجزا او معلقا وهو صريح في صحة تعليقه بالشرط والعجب من العيني كيف مشى هنا على
انه لا يصح تعليقه وقال في شرح الهداية من باب الاعتكاف والواجب ان يقول لله علي ان اعتكف يوما او شهرا او
يعلقه بشرط فيقول ان شفى الله مريضي انتهى لم يثبته بل قال بعده فالنسبة اليه من التناقض قال الا الفضل ان يجع
في الاعتكاف من غير ايجاب بالنذر فينبغي زيادة بقوله او يقول ان شفى الله مريضي فلله علي ان اعتكف فقد اتى
بعين ما مثل به هنا وتناقض وكيف يصح ان يقال بعدم صحة تعليقه مع الاجماع على صحة تعليق النذر من
العبادات اي عبادة كانت حتى ان الوقف لا يصح تعليقه بالشرط ولو علق النذر به بشرط التعليق قال في الواقعات
الحسامية من الفصل السابع في النذر بالصدقة رجل ذهب له شي فقال ان وجدته فلله علي ان اتصدق على
ابنا السبيل فوجده وجب عليه ان يفي لان هذا نذر والوفا بالنذر واجب وقال قبله لو قال ان دخلت هذه
الدار فلله علي ان اتصدق بهذه المائة فدخل الدار وهو ينوي بدخوله ان يتصدق عن زكوة ماله فدخل ثم تصدق
بها لا يجزيه عن الزكاة لان الاول يمين واليمين لازم لا يملك الرجوع عنها فاذا دخل الدار لزمه التصدق بها جهة
اليمين انتهى فقد افاد ان المنذور المعلق من باب اليمين وحينيذ صح التعليق فبهذا بطل قول الشارحين انه
ليس مما يحلف به وصح في النذر بالصوم بصحة تعليقه بالشرط وفي فتاوى قاضيخان الاعتكاف سنة مشروعة

يجب النذر والتعليق بالشروط والشروع فيه اعتبارا بسائر العبادات انتهى ثم قال ولو نذر ان يعتكف رجب فعجل
شهرا قبله يجوز عند ابي يوسف خلافا لمحمد واجمعوا على ان النذر لو كان معلقا بان قال ان قدم غائبي او شفى الله
مريضي فلله علي ان اعتكف شهرا فعجل شهرا قبل ذلك لم يجز انتهى وهذه العبارة بوضعها تدل على صحة تعليقه بالاجماع
لان مفهومها ان النذر صحيح وانه يجب الوفاء به اذا وجد شرطه واما تعجيله قبل وجود شرطه فغير جائز وهذا هو الموضع
الثالث مما اخطأوا فيه في بيان ما لا يصح تعليقه والخطأ هنا اقبح من الاولين وافحش لكثرة الصرائح بصحة تعليقه وانا
متعجب من كونهم نقلوا هذه العبارات متونا وشروحا وفتاوى ولم ينبهوا لما اشتملت عليه من الخطأ بتغيير الاحكام والله
الموفق للصواب وقد يقع كثيرا ان مؤلفا يذكر شيئا خطأ في كتابه فيأتي من بعده من المشايخ ينقلون تلك العبارة من غير
تغيير ولا تنبيه فيكثر الناقلون لها واصلها لواحد مخطئ كما وقع في هذا الموضع ولا عيب بذلك على المذهب لان مولانا
محمد بن الحسن ضابط المذهب رحمه الله لم يذكر جملة ما لا يصح تعليقه بالشرط وما يصح على هذا الوجه وقد نبهنا على مثل ذلك
في الفوائد الفقهية من قول قاضي خان وغيره ان الامانات تنقلب مضمونة بالموت عن تجهيل الا في ثلاث ثم اني تتبعت
كلامهم فوجدت سبعة اخرى زائدة على الثلاثة ثم اني نبهت على ان الاصل هذه العبارة للناطفي اخطأ فيها
ثم تداولوها ويرحم الله المحقق صاحب الهداية لم يلتفت الى جمع هذه الاشياء ووضعها في كتابه وهو دليل على كمال ضبطه
واتقانه ولو وجد فيها المؤلف رحمه الله لكان اسلم قوله والمزارعة بان قال زارعتك ارضي على ان تقرضني كذا او ان قدم
فلان لانها اجارة فلا يصح تعليقها بالشرط كالاجارة كذا ذكر العيني وفي البزازية من المزارعة شرطا في المزارعة على ان الربع
او رب الارض ما ليس من اعمال المزارعة فسدت وما ينبت وما ينمي الخارج وما يزيد من وجود الخارج فهو من عمل المزارعة وما لا ينبت
ولا يزيد في الخارج فليس من اعمالها فاذا شرط على المزارع او رب الحصاد او الدياسة من بينهما كان البذر في ظاهر الرواية
انتهى ثم قال بعد تفريعات كثيرة هذا كله في الشرط النافع لاحدهما فان شرطا لا ينفع ان يستقي احدهما حصته لا تفسد المزارعة
وفيما اذا كان شرطا مفسدا لو ابطلاه ان الشرط في صلب العقد لا ينقلب جائزا الى اخر ما فيها قوله والمعاملة وهي
المساقاة بان قال ساقيتك شجري وكرمي على ان تقرضني كذا او ان قدم فلان لانها اجارة ايضا كذا ذكر العيني قوله والاقرار
بان قال لفلان علي كذا ان اقرضني كذا او ان قدم فلان لانه ليس مما يحلف به فلا يصح تعليقه بالشرط بخلاف ما اذا علقه
بموته فانه يجوز ويحمل على انه فعل ذلك للاخبار عن الحقوق وادعى الاجل فيلزمه للحال ذكره العيني ومن فروع تعليقه
ما ذكره في المبسوط والمحيط والولوالجية في كتاب الكفالة لو ادعى رجل على رجل مالا فقال له المطلوب اذا لم اتك غدا
فهو علي لم يلزمه ان لم يات به غدا لانه تعليق الاقرار بالخطر وتعليقه بالشرط باطل انتهى وفي المبسوط من باب الاقرار بكذا
والا فعليه كذا لو قال قد ابتعت من فلان هذا العبد بالف درهم والا فلفلان علي خمسمائة ان اقر بها العبد ببيع
العبد لزمه الالف وان انكر ذلك لم يلزمه شيء لانه صار مقرا للاقرار حين انكر بيع العبد واقراره بالخمسمائة كان معلقا
بشرط وهو باطل من اصله انتهى قال في باب اليمين والاقرار رجل قال لفلان علي الف درهم ان حلف او على ان حلف
او اذا حلف او متى حلف او حين حلف او مع يمينه او في يمينه او بعد يمينه فحلف فلان على ذلك وجحد المقر المال لم يؤخذ
بالمال لان هذا ليس باقرار وانما هو مخاطرة ومعناه انه علق الاقرار بشرط فيه خطر وهو نكول الخصم والتعليق بالشرط يخرج
كلامه من ان يكون اقرارا انتهى فان قلت هل يدخل في الاقرار بالطلاق والعتاق كما قال ان دخلت الدار فانا مقر بطلاقها
او بعتقه ويفرق بين الاقرار بهما وبين الانشاء قلت ظاهر الاطلاق الدخول ولم اره صريحا ويدل على الفرق بينهما ما
نقلناه في كتاب الطلاق من هذا الشرح انه لو اكره على انشاء الطلاق فطلق وقع ولو اكره على الاقرار به فاقر به لم يقع وفي
البزازية من الاقرار ادعى مالا فقال المدعى عليه كل ما يوجد في تذكرة المدعي بخطه فقد التزمته لا يكون اقرارا لانه محفوظ
عن اصحابنا انه لو قال كل ما اقر فلان فانا مقر به لا يلزمه اذا اقر به فلان وعلى هذا اذا كان بين اثنين اخذ وعطا فقال المطلوب
للطالب ما تقول فهو كذلك او ما كان في جريدتك فهو كذلك لا يكون اقرارا الا اذا كان في الجريدة شيء معلوم
او ذكر المدعي شيئا معلوما فقال المدعى عليه ما ذكرنا يكون تصديقا لان التصديق لا قرار المجهول وكذا اذا اشار الى الجريدة
وقال ما فيها فهو علي ولو لم يكن مشارا اليه لم يصح للجهالة انتهى وقد حكى الشارح الاختلاف فيما اذا علق الاقرار بشرط
في كتاب الاقرار فنقل عن النهاية هنا ان الاقرار المعلق باطل ونقل عن المحيط ان الاقرار صحيح والشرط باطل ونقل عن المبسوط
كالمحيط فظاهره ترجيحه والحق تضعيفه لتصريحهم هنا بان الاقرار لا يصح تعليقه بالشرط وانما يبطل بالشرط
الفاسد قوله والوقف بان قال وقفت داري ان قدم فلان او وقفت داري عليك ان اخبرتني بقدوم زيد لانه

ليس

ليس مما يحلف به ايضا فلا يصح تعليقه بالشرط كذا ذكر العيني وفي جامع الفصولين والوقف في رواية فظاهره انه في
صحة تعليقه ان يكون منجزا غير معلق فلو قال ان قدم ولدي فداري صدقة موقوفة على المساكين فجاء ولده لا تصير موقوفة
انتهى وفي الاسعاف ولو قال اذا جاء غد او اذا جاء راس الشهر او قال اذا كلمت فلانا او اذا تزوجت فلانة وما اشبهه
فارضي هذه صدقة موقوفة يكون الوقف باطلا لانه تعليق والوقف لا يحتمل التعليق بالخطر لكونه مما لا يحلف به بخلاف
النذر لانه يحتمل التعليق ويحلف به فلو قال ان برئت من مرضي هذا فارضي صدقة موقوفة يلزمه التصدق بعينها
اذا وجد الشرط ولو قال هي صدقة موقوفة ان شئت او احببت او رضيت او هويت كان باطلا انتهى ولم يذكر العيني صورة
بطلانه بالشرط الفاسد وصورته في الاسعاف وقفها على ان له اصلها او على ان لا يزول ملكه عنها او على ان يبيع اصلها
ويتصدق بثمنها كان الوقف باطلا انتهى وقدمنا في الوقف ان شرط الاستبدال صحيح على المفتى به قوله والتحكيم
بان يقول المحكمان اذا اهل الشهر او قالا لعبد او كافر اذا اعتقت واسلمت فاحكم بيننا وهذا عند ابي يوسف وعند محمد يجوز
تعليقه بشرط واضافته الى زمان كالوكالة والامارة والقضاء وله ان التحكيم تولية صورة وصلح معنى فباعتبار انه
صلح لا يصح تعليقه ولا اضافته وباعتبار انه تولية يصح فلا يصح بالشك والاحتمال ذكره العيني وفي فتاوى قاضي
خان من القضاء الفتوى على قول ابي يوسف وقد فات المصنف ابطال الاجل قال في البزازية وابطال الاجل يبطل
بالشرط الفاسد بان قال كلما حل نجم ولم تؤد فالمال حال وصار حالا انتهى وعبارة الخلاصة وابطال الاجل يبطل
بالشرط الفاسد ولو قال كلما دخل نجم ولم تؤد فالمال حال صح والمال يصير حالا انتهى فجعلهما مسئلتين وهو الصواب
واما قوله في البزازية بان قال تصويرا للاولى فسهو ظاهر لانه لو كان كذلك لبقي الاجل فكيف يقول صح فليتامل
ومنه ايضا تعليق الرد بالعيب فانه باطل وله الرد كما في البزازية وليس هو من القسم الاول لانه لا يبطل بالشرط الفاسد
كما ذكره المصنف في القسم الثاني ولا يصح تعليقه وهو النكاح وبهذا علم ان المصنف فاته بيان ما لا يصح تعليقه ولا
يبطل بالشرط الفاسد كما فانه لا يجوز تعليقه قوله وما لا يبطل بالشرط الفاسد القرض بان اقرضتك هذه
المائة بشرط ان تخدمني شهرا مثلا فانه لا يبطل بهذا الشرط وذلك لان الشرط الفاسد من باب الربا وانه يختص بالمبادلة
وهذه العقود كلها ليست بمعاوضة مالية فلا يؤثر فيها الشروط الفاسدة مع انها لم تكن من المبادلة المالية وفي
البزازية وتعليق القرض حرام والشرط لا يلزم قوله والهبة بان قال وهبتك هذه الجارية بشرط ان يكون حملها
لي قوله والنكاح بان تزوجتك على ان لا يكون لك مهر يصح النكاح ويفسد الشرط ويجب مهر المثل كما عرف في موضعه
ومن هذا القبيل لو قال تزوجتك على اني بالخيار يجوز النكاح ولا يصح الخيار لانه ما علق النكاح بالشرط فيبطل
الخيار كذا في الخانية وسيأتي ان النكاح لا يجوز بالشرط وعليه تفرع ما في الخانية تزوجتك ان اجاز ابي او رضي فقال
قبلت لا يصح لانه تعليق والتعليق لا يحتمل النكاح زاد في الظهيرية لو كان الاب حاضرا في المجلس فقبل جاز وفي
الخانية رجل تزوج امراة على انه مدني فاذا هو قروي يجوز النكاح ان كان كفؤا ولا خيار لها رجل طلب من امراة نكاحا
بمحضر من الشهود فقالت المرأة لي زوج فقال الرجل ليس لك زوج فقالت المرأة ان لم يكن لي زوج فقد زوجت نفسي منك
وقبل الزوج ولم يكن لها زوج قالوا يجوز هذا النكاح لان التعليق بشرط كائن تنجيز انتهى وفي جامع الفصولين تعليق
النكاح بكائن تنجيز لو قال الاب زوجتك ابنتي ان لم اكن زوجتها فقبل صح قوله بان قال طلقتك على ان لا
تتزوجي غيري قوله والخلع بان قال خالعتك على ان يكون لي الخيار مدة سماها بطل الشرط ووقع الطلاق ووجب
المال واما اشتراط الخيار لها فصحيح عند الامام كما مضى قوله والعتق بان قال اعتقتك على ان لي الخيار قوله
والرهن بان قال رهنت عندك عبدي بشرط ان استخدمه ومن هذا القبيل ما في رهن البزازية قال لاخذه رهنا على
انه ان ضاع ضاع بغير شيء فقال المرتهن نعم صار رهنا وبطل الشرط وهلك بالدين ثم قال ان اوفيت متاعك
الى كذا والا فالرهن لك بما لك بطل وصح الرهن وقال الشافعي يبطل الرهن ايضا قوله والوصية بان قال
اوصيت لك بثلث مالي ان اجاز فلان ذكره العيني وفيه نظر لانه مثال تعليقها بالشرط والكلام الآن في انها
لا تبطل بالشرط الفاسد وفي البزازية وتعليقها بالشرط جائز لانها في الحقيقة اثبات الخلافة عند الموت انتهى
ومعنى صحة التعليق ان الشرط ان وجد كان للموصى له المال والا فلا شيء له وقدمنا عن فتاوى قاضي خان في بحث
الابراء انه لو اوصى بثلث ماله لام ولده ان لم تتزوج فقبلت ثم تزوجت بعد انقضاء عدتها بزمان فانها تستحق
الثلث بحكم الوصية انتهى مع ان الشرط لم يوجد الا ان يكون المراد بالشرط عدم تزوجها عقب انقضاء العدة

لاعدمه الى الموت بدليل انه قال تزوجت بعد انقضاء عدتها بزمان للاخير ان تزوجها عيبا لا انقضا واما الايصا
فقال في البزازية لك مائة درهم على ان تكون وصيا عني فهو وصي والشرط باطل والمائة له وصية انتهى وكانه من باب
كانه قال جعلتك وصيا على ان يكون لك مائة ومعنى بطلان الشرط مع قوله والمائة وصية له انها لا تكون للايصا فيبطل
جعلها له وبقي وصية ان قبلها كانت له والا فلا وفيها من البيوع والايصا جائز قوله والشركة بان قال شاركتك
على ان تهديني كذا ومن هذا القبيل ما في شركة البزازية لو شرطا العمل على اكثرهما مالا والمتبرع ليس من قبيل الشرط والكلام
عليه مما في البيوع من الذخيرة اشترى حطبا في قرية شراء صحيحا وقال موصولا بالشراء من غير شرط في الشراء احمله الى منزلي
لا يفسد العقد لان هذا ليس بشرط في البيع بل هو كلام مبتدا بعد تمام البيع فلا يوجب فساده انتهى وعلى هذا لو اشترى
قرية او ارضا للزراعة ثم قال بعد تمامها ان الخرف على المستاجر لا تفسد لانه لم يكن شرطا وانما يكون شرطا لو قال على ان الخرف
عليه فليحفظ هذا فانه يخرج عليه مسائل كثيرة قوله والمضاربة بان قال ضاربتك في الالف على النصف في
الربح ان شا فلان او قدم زيد ذكره العيني وهو مثال لتعليقها بالشرط وهذا الذي وقع للعيني دليل على كسله وعدم
تصفح كلامهم فانه لو اتى بالامثلة التي ذكرها في الابواب وفي البزازية ولا يبطل بالشرط الفاسد ولو شرط من الربح
عشرة دراهم فسدت لانه شرط يقطع الشركة انتهى وفيها دفع الى العامل ان يدفع رب المال الى المضارب ارضا
يزرعها سنة او دارا للسكنى سنة بطل الشرط وجازت المضاربة ولو شرط المضارب لرب المال ان يدفع له ارضا او دارا
سنة فسدت لانه جعل نصف الربح عوضا عن عمله واجرة داره انتهى ثم قال ولو شرط ان تكون النفقة على المضارب في
خروجه الى السفر بطل الشرط وجازت انتهى وسياتي بقية الكلام على ذلك في كتابها قوله والقضاء بان قال الخليفة
وليتك قضاء مكة مثلا على ان لا تعزل ابدا وصح تعليقه بالشرط قال في البزازية لو شرط في التقليد انه متى فسق
ينعزل لا ينعزل انتهى قوله والامارة بان قال الخليفة وليتك امارة الشام على ان لا تركب فهذا الشرط فاسد ولا
تبطل الامارة بهذا وفي البزازية ايضا استخلف رجلا وشرط عليه انه لا يرتشي ولا يشرب الخمر ولا يميل الى احد صح التقليد
والشرط وان فعل شيئا من ذلك انعزل ولا يبطل قضاؤه فيما مضى قلد السلطان رجلا القضاء وشرط عليه ان لا يسمع
قضية رجل بعينه صح الشرط ولا ينفذ قضاء القاضي في هذا الرجل ويجب على السلطان ان يفصل قضية ان
اعتراه قضية انتهى والامارة مصدر كالامرة بالكسر يقال فلان امر وامر عليه اذا كان واليا وقد كان سوقة اي انه مر
والتامة تولية الامارة يقال هو امير يوم وتوم عليه اي تسلط كذا في الصحاح وفي صحيح البخاري انكم ستحرصون على
الامارة وستكون ندامة يوم القيمة قوله بان قال كفلت غريمك ان اقرضتني كذا ذكره العيني وهو مثال للتعليق
بالشرط وفي البزازية لو قال كفلته على انه متى طولب به او كلما طولب فلي اجل شهر صحت فاذا طالبه به فله اجل شهر
من وقت المطالبة الاولى فاذا تم الشهر صحت من المطالبة الاولى لزم التسليم ولا يكون للمطالبة الثانية تاجيل انتهى
ثم قال كفل على انه بالخيار عشرة ايام او اكثر يصح بخلاف البيع لان مبناها على التوسع انتهى واما تعليقها بالشرط فبيانه
انه يصح بشرط ملايم وفي البزازية من البيوع وتعليق الكفالة ان متعارفا كقدوم المطلوب يصح وان شرطا محضا كان قال
لعان او هبت الريح لا والكفالة الى هبوب الريح جائزة والشرط باطل ونص السغناقي ان الشرط ان لم يتعارف صح الكفالة
فيبطل الشرط والحوالة انتهى قوله والحوالة بان قال احلتك على فلان بشرط ان لا ترجع علي عند التوى ذكره العيني
تصح الحوالة ويبطل الشرط فيرجع عليه عند التوى وصح تعليقها بالشرط ومنه اشتراط الخيار وهو جائز كما في
البزازية ومنه صورة فساد الحوالة ان يعطي المال المحال به المحال عليه للمحال من ثمن دار المحيل لانه لا يقدر على الوفا
بالملتزم بخلاف ما اذا التزم المحال عليه الاعطا من ثمن دار نفسه ولا يجبر على بيع داره كما اذا كان قبولها بشرط الاعطا
عند الحصاد لا يجبر على الاداء قبل الاجل انتهى وهذا وارد على اطلاق المصنف وغيره قوله والوكالة بان قال
وكلتك ان ابرأتني عما لك علي ما ذكره العيني وهو مثال تعليقها بالشرط وفي البزازية تعليق الوكالة بالشرط
جائز وتعليق العزل به باطل وتفرع على ذلك انه لو قال كلما عزلتك فانت وكيلي انه صحيح لان تعليق التوكيل بالعزل
وسياتي في طريق عزله ولو قال كلما وكلتك فانت معزول لم يصح لانه تعليق العزل بالشرط وفي البزازية الوكالة لا تبطل
بالشرط الفاسد اي شرط كان قوله والاقالة بان قال اقلتك عن هذا البيع ان اقرضتني كذا ذكره العيني وفي
القنية لا يصح تعليق الاقالة بالشرط وتقدم انهما لو تقايلا باقل من الثمن الاول او بجنس اخر لم تفسد ووجب الثمن
الاول وهو مثال انها لا تبطل بالشروط الفاسدة واما ما ذكره هنا تعليقها وفي البزازية يجوز اشتراط الخيار

فيها

فيها قوله والكتابة بان قال المولى لعبده كاتبتك على الف بشرط ان لا تخرج من البلد او على ان لا تعامل فلانا او على
ان لا تعمل في نوع من التجارة فان الكتابة على هذا الشرط تصح ويبطل الشرط وله ان يخرج من البلد ويعمل ما شا من انواع التجارة
مع اي شخص شا وذلك لان الشرط غير داخل في صلب العقد واما اذا كان داخلا في صلب العقد بان كان في نفس البدل
كالكتابة على خمر ونحوه فانها تفسد به على ما عرف في موضعه ذكره العيني وفي البزازية كاتبها وهي حامل على ان لا يدخل
ولدها في الكتابة فسدت لانها تبطل بالشرط الفاسد قوله واذن العبد في التجارة بان قال لعبده اذنت لك في التجارة
على ان تتجر الى شهر او على ان تتجر في كذا فان الاذن يكون عاما في التجارات والاوقات ويبطل الشرط قوله ودعوة الولد بان
قال للامة التي ولدت منه هذا الولد ان رضيت امرأتي بذلك قوله والصلح عن دم العمد بان صالح ولي المقتول عمدا القاتل
على شي بشرط ان يقرضه او يهدي اليه شيئا فان الصلح صحيح والشرط فاسد ويسقط الدم لانه من الاسقاطات فلا يحتمل
الشرط قوله وعن الجراحة بان صالح عنها بشرط اقراض شي او اهدائه قوله وعقد الذمة بان قال الامام لحربي
يطلب عقد الذمة ضربت عليك الجزية ان شا فلان مثلا فان عقد الذمة صحيح والشرط باطل قوله وخيار الشرط
اي وتعليق الرد به بان قال من له خيار الشرط في البيع رددت البيع او قال اسقطت خياري ان شا فلان فانه يصح ويبطل
الشرط قوله وعزل القاضي بان قال الخليفة للقاضي عزلتك عن القضاء ان شا فلان فانه ينعزل ويبطل الشرط لما
ذكرنا ان هذه الاشياء ليست بمعاوضة مالية فلا تؤثر فيها الشروط الفاسدة ولم يذكر المصنف رحمه الله ما يجوز تعليقه
بالشرط قال الشارح رحمه الله انه مختص بالاسقاطات المحضة التي يحلف بها كالطلاق والعتاق وبالالتزامات
التي يحلف بها كالحج والصلوة والتوليات كالقضاء والامارة انتهى وقد فاته الاذن في التجارة فانه تعليقه بالشرط
كما في الخانية لكونه من الاسقاطات لكن لا يحلف به كما في البزازية وفاته ايضا مسئلة الاسلام فانه يصح تعليقه بالشرط
كما في فتاوى قارى الهداية ويرد عليه ان الهبة يجوز تعليقها بشرط ملايم نحو وهبتك على ان تعوضني كذا في جامع الفصولين
وعلى هذا ما ذكره الكردري في المناقب معزيا الى الناصحي لو قال ان اشتريت جارية فقد ملكتها منك يصح ومعناه اذا قبض
بناء على ذلك انتهى مبني على ان الشرط ملايم وفي البزازية من البيوع وتعليق الهبة باطل وتعليق الابرا بما هبة على ان
يعوضه يجوز وان بما لا فباطل الشرط وصحت الهبة ويرد عليه ايضا تعليق دعوى الولد صحيح كقوله ان كانت جاريتي حاملا
فمني صح كذا في البزازية وليس مما ذكره ولم يذكر المصنف ولا الشارح ما يجوز تعليقه بالشرط الجائز وما لا يجوز وتقييده
بالفاسد من الشرط لا يبطله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد والعتق على مال فالاول لا يصح الا ببدل منطوق محكوم
يجري فيه التمليك والتملك والثاني يصح ببدل وبدونه وببدل مجهول وحرام وحلال وعقد يتعلق بالجائز والفاسد
منه على نوعين نوع يفسده ونوع لا ومنه الكتابة الى اخر ما فيها وقد ذكر المصنف رحمه الله ما يجوز اضافته الى الزمان وما لا
يجوز في اخر كتاب الاجارات فاذا وصلنا اليه شرحناه باتم مما ذكره الشارح هنا ونبه على ما فاتهما ان شا الله تعالى

كتاب الصرف

تقدم وجه تاخيره والكلام فيه في مواضع الاول في معناه اللغوي ذكر في القاموس الصرف في الحديث ان يزاد فيه ويحسن
من الاسراف في الدراهم وهو فضل بعضه عن بعض في القيمة وكذلك صرف الكلام واما الصرف في الحديث لا يقبل الله منه صرفا
ولا عدلا فالصرف التوبة والعدل الفدية او هو النافلة والعدل الفريضة او بالعكس او هو الوزن والعدل الكيل
او هو الاكتساب والعدل الفدية او الحيلة انتهى وفي الصحاح يقال صرف الدراهم بالدنانير وبين الدرهمين صرف
اي فضل لجودة فضة احدهما على الاخر انتهى الثاني في معناه في الشريعة فكما قدمنا من قوله هو بيع بعض الاثمان ببعض
كالذهب والفضة اذا بيع احدهما بالاخر او بيع ما من جنس الاثمان بعضها ببعض وانما فسرناه به ولم نبقه على ظاهره
ليدخل فيه بيع المصوغ بالمصوغ او بالنقد فان المصوغ بسبب ما اتصل به من الصنعة لم يبق ثمنا صريحا ولهذا يتعين
في العقد ومع ذلك بيعه صرف الثالث في ركنه فما هو ركن من الايجاب والقبول والتعاطي الرابع في شرطه
فاربعة الاول قبض البدلين قبل الافتراق بالابدان الثاني ان يكون باتا لا خيار فيه وابطله صاحبه قبل التفرق
صح وبعده لا واما خيار العيب فثابت واما خيار الرؤية فثابت في العين دون الدين واذا رده بعيب انفسخ العقد
سوا رده في المجلس او بعده وان كان دينا فرده في المجلس لم ينفسخ فاذا رد بدله بقي الصرف وان رده بعد الافتراق بطل
وتمامه في البدائع الثالث ان يكون بدل الصرف مؤجلا فان ابطل صاحب الاجل الاجل قبل التفرق وتقدم عليه

ثم افترقا عن قبض من الجانبين انقلب جائزا وبعد التفرق لا. الرابع التساوي في الوزن ان كان المعقود عليه من جنس واحد
فان تبايعا ذهبا بذهب او فضة بفضة مجازفة لم يجز الا اذا علما التساوي في المجلس لان القسمة كالبيع كذا في السراج
الوهاج **قوله** فلو تجانسا شرط التماثل والتقابض اي النقدان بان بيع احدهما بجنس الآخر فلا بد لصحته من
التساوي وزنا ومن قبض البدلين قبل الافتراق اما التساوي فقدمناه في باب الربا ولو تصارفا جنسا بجنس مثلا
بمثل وتقابضا وتفرقا ثم زاد احدهما صاحبه او حط عنه شيئا وقبله الآخر فسد البيع عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف
هما باطلان والصرف صحيح وعند محمد الزيادة باطلة والحط جائز بمنزلة الهبة المستقبلة والاختلاف مبني هنا على اختلافهم
في ان الشرط الفاسد المتاخر عن العقد في الذكر اذا التحق به هل يلتحق ام لا فمن اصل ابي حنيفة الالتحاق ويفسد العقد ومن
اصلهما عدم الالتحاق فطرده ابو يوسف هنا ومحمد فرق بين الزيادة والحط ولو زاد او حط في صرف بخلاف الجنس جاز اجماعا
لكن يشترط قبض الزيادة قبل الافتراق لالتحاقهما باصل العقد ولو حط مشتري الدينار قيراطا منه فبائع الدينار
يكون شريكا له في الدينار ولو زاد مشتري السيف المحلى دينارا جاز ولا يشترط قبضه قبل الافتراق لصرف الزيادة الى
النصل والحمائل وتمامه في البدائع واما التقابض فالمراد التقابض قبل الافتراق بابدانهما بان ياخذ هذا في جهته
وهذا في جهته فان مشيا ميلا او اكثر لم يفارق احدهما صاحبه فليسا مفترقين ولا يبطل بما يدل على الاعراض بخلاف
خيار المخيرة فانه يبطل بما يدل عليه ويتفرع مما ذكرناه انه لو كان لكل من رجلين على صاحبه دين فارسل اليه رسولا فقال
بعتك الدنانير التي لي عليك بالدراهم التي لك علي وقال قبلت فهو باطل لان حقوق العقد لا تتعلق بالرسول وهما
متصرفان بابدانهما وكذا لو نادى احدهما صاحبه من وراء جدار او ناداه من بعيد لم يجز لانهما مفترقان بابدانهما والمعتبر
افتراق العاقدين سواء كانا مالكين او نائبين كالاب والوصي والوكيل لان القبض من حقوق العقد وحقوقه متعلقة
بهما ولا اعتبار بالمجلس الا في مسئلة وهي ما اذا قال الاب اشهدوا اني اشتريت هذه الدنانير من ابني الصغير بعشرة دراهم
ثم قام قبل ان يزن العشرة فهو باطل كذا روي عن محمد لان الاب هو العاقد فلا يمكن اعتبار التفرق بالابدان فيعتبر المجلس
كذا في البدائع وفي الذخيرة لو وكل وكيلين في الصرف فتصارفا ثم ذهب احدهما قبل القبض وقبض الآخر بطل في حصة
الذاهب فقط كما لو كانا وكيلين اذا قبض احدهما ولم يقبض الآخر بخلاف الوكيل بقبض الدين اذا قبض احدهما دون الآخر لم يجز كذا في
الذخيرة ويتفرع على اشتراط القبض انه لا يجوز الابراء عن بدل الصرف ولا هبته والصدقة به فلو فعل لم يصح بدون قبول
الآخر فان قبل انتقض الصرف والا لم يصح ولم ينتقض لانه في معنى الفسخ فلا يصح الا بتراضيهما فلو ابى او وهبا لاحدهما
وهبا جبر على القبض ويتفرع ايضا انه لا يجوز الاستبدال ببدل الصرف قبل قبضه وسياتي وعلى هذا يخرج المقاصة
في ثمن الصرف اذا وجب الدين بعقد متاخر عن عقد الصرف انه لا يصير قصاصا ببدل الصرف وان تراضيا بذلك وقد
مر في السلم ولو قبض بدل الصرف ثم انتقض فيه لمعنى فوجب انتقاضه انه يبطل الصرف وقد تقدم في السلم وتمامه
في البدائع ثم ان استحق احد بدل الصرف بعد الافتراق فان اجاز المستحق والبدل قائم او ضمن العاقد وهو هالك
بطل الصرف كذا في البدائع قيد بالتماثل من حيث الوزن لانه لا اعتبار به ذكره في الذخيرة **قوله** وان اختلفا جودة
وصياغة لقوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة الى ان قال مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت
هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه مسلم وغيره. ولا فرق في ذلك بين ان يكونا مما يتعين بالتعيين
كالمصوغ والتبر او لا يتعينان كالمضروبين او يتعين احدهما دون الآخر لاطلاق الحديث وفي الذخيرة من البيوع من الفصل
السادس واذا باع درهما كبيرا بدرهم صغير او درهما جيدا بدرهم ردي يجوز لان لهما فيه غرضا صحيحا فاما اذا كانا
مستويين في القدر والصفة فبيع احدهما بالآخر هل يجوز وهل يصير مثله دينا في الذمة اختلفوا بعضهم قالوا لا يجوز
واشار اليه محمد في الكتاب وبه كان يفتي ابو حاكم الامام ابو احمد فيدا اسقاط الصفة بالايمان لانه لو باع اناء نحاس باناء
نحاس احدهما اثقل من الآخر فانه يجوز وزنا مع ان النحاس وغيره مما يوزن من الاموال الربوية ايضا وذلك لان صفة
الوزن عن كونه موزونا بتعارف جعله عدديا لو تعورف ذلك بخلاف غيرهما فالوزن فيه بالتعارف بخلاف غيرهما فيخرج
عن كونه موزونا بتعارف عدديته اذا صيغ وصنع كذا في فتح القدير. وفي الذخيرة حتى لو تعاقدوا ابيع الاواني المتخذة
من هذه الاشياء بالوزن لا بالعدد لا يجوز بيعه بغير المصنوع من جنسه الا متساويا وزنا فاذا تعاملوا بيعها وزنا
لا عددا يجوز بيع الواحد بالاثنين انتهى. وفي القاموس الجيد اللين ضد الردي والجمع جياد وجيادات وجاد يجود جودة
صار جيدا انتهى. وفيه ان الصياغة بالكسر حرفة الصائغ انتهى. والا شرط التقابض اي فان لم يتجانسا شرط التقابض

قبل الافتراق دون التماثل لما رويناه من الحديث وفي فتح القدير والمعراج معزيا الى فوائد القدوري المراد بالقبض هنا
القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد انتهى. ثم اختلفوا في القبض فقيل شرط انعقاده صحيحا فاورد عليه حينئذ
انه لا بد من القران والتقدم والقبض متاخر فكان حكما لا شرطا واجيب بان الموجود في المجلس جعل مقارنا للعقد حكما
والصحيح المختار انه شرط بقائه على الصحة لا شرط انعقاده وقد اشار محمد الى كل منهما كما في الذخيرة ويدل الثاني قوله
فان تفرقا قبل القبض بطل فلولا انه منعقد لما بطل بالافتراق كذا في المعراج وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا ظهر الفساد
فيما هو صرف فهل يفسد فيما ليس بصرف عند ابي حنيفة فعلى القول الضعيف يتعدى الفساد وعلى الاصح لا يتعدى
كذا في فتح القدير وقيد بالذهب والفضة لانه لو باع فضة بفلوس فانه يشترط قبض احد البدلين قبل الافتراق
لا قبضهما كذا في الذخيرة وقدمنا عند قوله في باب الربو وصح بيع الفلس بفلسين وفي الذخيرة اذا غصب فضة او
ذهبا ثم استهلك فعليه قيمته مصوغا من خلاف جنسه وان تفرقا قبل القيمة جاز عندنا خلافا لزفر لانه صرف
وعندنا هو صرف حكما للضمان الواجب بالغصب لا المغصوب فلا يشترط فيه القبض سواء كان وجوب القيمة بقضاء
القاضي او بالصلح ولو اشترى المودع الوديعة الدراهم بدنانير وقبض الدنانير وافترقا قبل ان يجدد المودع
قبضا في الوديعة بطل الصرف بخلاف ما اذا كانت مغصوبة لان قبض الغصب ينوب عن قبض الشراء بخلاف الوديعة
انتهى **قوله** فلو باع الذهب بالفضة مجازفة صح ان تقابضا في المجلس لان المستحق هو القبض قبل الافتراق دون
التسوية لما رويناه فلا يضره الجزاف وان افترقا قبل قبضهما او قبض احدهما بطل لفوات الشرط قيد ببيع الجنس مثلا
بالجنس مجازفة فان علما تساويهما قبل الافتراق صح وبعده لا **قوله** ولا يصح التصرف في ثمن الصرف قبل قبضه
فلو باع دينارا بدراهم ثم اشترى بها ثوبا فسد البيع في الثوب اي في احد بدلي الصرف لان كلا منهما ثمن فلا يجوز هبته
ولا صدقته ولا بيع ثمنه وقدمنا انه ان وهب او تصدق به او ابراه فان قبل الآخر انفسخ الصرف لتعذر وجود القبض
والا فلا. واما البيع فصورته كما ذكر المصنف باع دينارا بعشرة دراهم ولم يقبضها حتى اشترى بها ثوبا او مكيلا او موزونا
فالبيع في الثوب فاسد لان قبض العشرة مستحق حقا لله تعالى فلا يسقط باسقاط المتعاقدين فلم يجز بيع الثوب والصرف
على حاله بقبض بدله من عاقده بدله بعده واورد عليه ان فساد الصرف حينئذ حق الله تعالى وصحة بيع الثوب حق العبد
فتعارضا فيقدم حق العبد لتفضيل الله بذلك اجيب بان ذلك بعد ثبوت الحقين ولم يثبت حق العبد بعد لانه
يفوت بعد تحقيقه فيمتنع لانه يندفع وقد نقل عن زفر بيع الثوب لان الثمن في بيعه لم يتعين كون بدل الصرف لان
النقد لا يتعين فاضافة العقد الى بدل الصرف لعدم اضافته فيجوز شراء ثوب بدراهم لم يضفها وجوابه ان قبض بدل
الصرف واجب والاستبدال يفوته فكان من شرائط ابقاء الثوب بدل الصرف شرطا فاسدا فيمتنع الجواز وقد صححه
في فتح القدير **اعلم** انهم فرقوا هنا كما في المعراج ان البدلين من باب الصرف كل منهما من قبل العقد وحالته فلا يشترط
وجودهما في ملك المتعاقدين ولا يتعينان بالاشارة فثمن من وجه بعد العقد ضرورة ان العقد لا بد له من ثمن
فلا يجوز الاستبدال باحدهما قبل القبض لكونه بيع المبيع قبل قبضه الى آخره وبه اندفع ترجيح ابن الهمام قول زفر كما
لا يخفى. وفي الذخيرة اذا اشترى الرجل بالف درهم بعينها بمائة دينار والدراهم بيض فاعطى مكانها سودا ورضي بها
البائع جاز ذلك لان هذا ليس باستبدال والبيض والسود من الدراهم جنس واحد وانما ابراه عن صفة الجودة حين
تجوز بالسود فكان مستوفيا بهذا الطريق لا مستبدلا **قال** شمس الائمة السرخسي ومراده الدراهم المضروبة من
النقود السود لا مع الدراهم البخارية لان اخذ البخارية مكان الدراهم لا يجوز لكونه مستبدلا لا الاختلاف الجنس وكذا لو
نقص مشتري الدراهم فاراد ان يعطي ضربا آخر من الدنانير سوى ما شرط لا يجوز الا برضى صاحبه كان مستوفيا لا مستبدلا
لكون الجنس واحدا قيل هذا اذا اعطى ضربا دون المسمى فاما اذا اعطى ضربا فوق المسمى فلا حاجة الى رضى صاحبه انتهى.
وقدمنا جواز الرهن ببدل الصرف فان هلك وهو في المجلس هلك بما فيه وجاز العقد وان هلك بعد الافتراق بطل
الصرف ولا يكون مستوفيا وقدمنا جواز الحوالة والكفالة به فان سلم الكفيل او الاصيل او المحال عليه في المجلس صح.
وان افترق المتعاقدان بطل وان بقي الكفيل او المحال عليه في المجلس صح وان افترق المتعاقدان بطل وان بقي الكفيل او
المحال عليه لان حقوق العقد انما تتعلق بالمتعاقدين كذا في السراج الوهاج **قوله** ولو باع امة مع طوق قيمة كل الف
بالفين ونقد من الثمن الفا فهو ثمن الطوق وان اشتراه بالفين الف نقد والف نسيئة فالنقد ثمن الطوق لان حصة
الطوق يجب قبضها في المجلس لكونه بدل الصرف والظاهر منهما الاتيان بالواجب فيصرف الثاني الى الجارية والمقبوض

الى الطوق احسانا للظن بالمسلم وكذا لو اخذ منهما صرف الى الطوق وصح البيع فيهما تحريا للجواز بخلاف ما لو صرح فقال
خذ هذه الالف من ثمن الجارية والطعام حينئذ معارضة الصريح بخلافه فاذا قبضه ثم افترقا بطل في الطوق كما اذا لم
يقبضه كذا في فتح القدير وقيد بتاجيل البعض لانه لو اجل الكل فسد البيع في الكل عند ابي حنيفة وقالا لا يفسد في الطوق
دون الجارية لان البعض ليس بشرط في حصتها فيتقدر الفساد بقدره ولابي حنيفة ان الفساد مقارن فيتعدى في الجميع
كما لو جمع بين عبد وحر في البيع بخلاف ما الفساد في الاولى فانه طارئ فلا يتعدى الى غيره **وقد** اعترض الشارح على المؤلف
بالتسامح في عبارته بان ذكر القيمة في كل منهما ولا تعتبر القيمة في الطوق وانما يعتبر القدر عند المقابلة بالجنس وكذا لا حاجة
الى بيان قيمة الجارية لان قدر الطوق مقابله والباقي بالجارية قلت قيمتها او كثرت فلا فائدة في بيان قيمتها الا اذا قدر ان الثمن
بخلاف جنس الطوق فحينئذ يفيد بيان قيمتها لان الثمن ينقسم عليهما على قدر قيمتها انتهى وقد اجاب العيني بما لا طائل تحته
وفي فتح القدير وبعد وقوع الافتراض في تصوير المسئلة حيث جعل طوقها الف مثقال فضة فانه عشرة ارطال بالمصري
ووضع مثل هذا المقدار في العنق بعيد عن العادة بل نوع تعذيب وكون قيمتها مع مقدار الطوق متساويين ليس بشرط بل الامر
انه اذا بيع نقد مع غيره بنقد من جنسه لا بد ان يزيد الثمن على النقد المضموم اليه انتهى **قوله** ومن باع سيفا حليته خمسون
بمائة ونقد خمسين فهو حصتها وان لم يبين او قال من ثمنهما اما اذا بين فكما ذكرنا انه ظاهر يحمل على الصلاح واما اذا قال خذ
هذا من ثمنهما **قوله** التثنية قد يراد بها الواحد منهما قال الله تعالى نسيا حوتهما والناسي احدهما وقال تعالى يخرج
منهما اللؤلؤ والمرجان والمراد احدهما **وفي الحديث** فاذنا واقيما والمراد احدهما فيحمل عليه لظاهر حالهما بالاسلام وكذا
في الفقه اذا احصنهما جصة او ولدهما وكذا على احدهما بالاستحلال بخلاف ما اذا لم يذكر المفعول به للامكان وقد قال انه
صورتان الاولى ان يبين ويقول خذ هذا نصفه من الحلية ونصفه من ثمن السيف الثانية ان يجعل الكل من ثمن السيف
وفيهما يكون المقبوض من ثمن الحلية لانهما شيء واحد فيجعل عن الحلية لحصول مراده هكذا ذكره الشارح معزيا الى المبسوط
لو قال خذ هذه الخمسين من ثمن السيف خاصة وقال لا اخر نعم او قال لا وتفرقا على ذلك انتقض البيع في الحلية لان الترجيح
بالاستحقاق عند المساواة في العقد والاضافة ولا مساواة بعد تصريح الدافع بكون المدفوع من ثمن السيف خاصة
والقول في ذلك قوله لانه هو المملك فالقول له في بيان جهته انتهى وهكذا في العناية وفي السراج الوهاج ولو قال هذا
الذي عجلته حصة السيف كان عن الحلية وجاز البيع لان السيف اسم للحلية ايضا لانها تدخل في بيعه تبعا ولو قال
هذا من ثمن النصل والجفن خاصة فسد البيع لانه صرح بذلك وازال الاحتمال فلم يمكن حمله على الصحة انتهى ويمكن التوفيق
بان يحمل ما ذكره الشارح على ما اذا قال من ثمن السيف ولم يقل خاصة فيوافق ما في السراج الوهاج واما ما في المبسوط
فانما قال خاصة وحينئذ كانه قال خذ هذا عن النصل فليتامل ويتضح بعد قيد بقوله بمائة لانه لو باعه بخمسين او باقل
منها لم يجز للربا وان باعه بفضة لم يدر وزنها لم يجز ايضا لشبهة الربا ففي ثلاثة اوجه لا يجوز البيع وفي واحد يجوز وهو
ما اذا علم ان الثمن ازيد مما في الحلية ليكون ما كان قدرها مقابلا لها والباقي في مقابلة النصل هذا اذا كان الثمن من جنس الحلية
فاذا كان من خلاف جنسها جاز كيف ما كان لجواز التفاضل ولا خصوصية للحلية مع السيف والطوق مع الجارية
بل المراد اذا جمع مع الصرف غيره فان النقد لا يخرج عن كونه صرفا بانضمام غيره اليه وعلى هذا بيع المزركش والمطرز بالذهب
والفضة وفي المبسوط وكان محمد بن سيرين يكره بيعه بجنسه وبه ناخذ لاحتمال الزيادة والاولى بيعه بخلاف جنسه
قوله ولو افترقا بلا قبض صح في السيف دونها ان تخلص بلا ضرر والا بطل اي يبطل العقد فيهما لان حصة الصرف
يجب قبضها قبل الافتراق فاذا لم يقبضها حتى افترقا بطل فيه لفقد شرطه وكذا في السيف ان كان لا يتخلص الا بضرر لتعذر
تسليمه بدون الضرر كبيع جذع من سقف وان كان يتخلص بدونه جاز لقدرته على التسليم فصار كالجارية مع الطوق وذكر
الشارح هنا ما نقلناه عن المبسوط سابقا ثم قال قال الراجي عفو ربه ينبغي ان يكون هذه المسئلة المتقدمة من انه يصرف
الى الحلية ومن انه على التفصيل المتقدم يعني ان كان الحلية يتخلص بغير ضرر صح في السيف خاصة والا بطل في الكل
وفي المحيط لو قال خذ هذا من ثمن النصل خاصة فان لم يمكن تمييزه الا بضرر يكون العقد من الصرف ويصحان جميعا
لانه قصد صحة البيع ولا صحة له الا بصرف المنقود الى الصرف فخصصنا بجوازه تصحيحا للبيع وان امكن تمييزها بغير ضرر
بطل الصرف فعلى هذا ما ذكر في المبسوط محمول على ما اذا كانت الحلية تتخلص من غير ضرر توفيقا بينه وبين ما ذكر في
المحيط انتهى وفيه نظر لان ما ذكر في المحيط انما هو فيما اذا صرح بالنصل دون السيف ولا شك في عدم انصرافه الى
الحلية لانه صريح كما قدمنا لكن بشرط ان يتخلص بلا ضرر والا صرفناها الى الحلية وتركنا الصريح تصحيحا لانه لولا ذلك

بطل في الكل ومما في المبسوط انما هو فيما اذا قال خذ هذا من ثمن السيف خاصة فذكر السيف ولم يذكر النصل والحاصل
انه ان ذكر السيف ولم يقل خاصة صرف الى الحلية مطلقا اعني سواء كان التمييز بلا ضرر او لا وان زاد خاصة او لم يذكر
السيف وانما ذكر النصل لا يصرف اليها ويصرف الى النصل ان امكن تخليصه بلا ضرر والا صرفناه الى الحلية وفي
البدائع ان ذكر انه من ثمن السيف يقع عن الحلية وان ذكر انه من ثمن النصل فان امكن التخليص بلا ضرر عن المذكور بطل
الصرف بالافتراق والا فالمنقود فيهما صرف فيهما انتهى وفي المغرب الحلية الزينة من ذهب او فضة يقال حلية السيف
والسرج وغيره وفي التنزيل وتستخرجون حلية تلبسونها اللؤلؤ والمرجان انتهى **قوله** ولو باع اناء فضة وقبض
بعضه وافترقا صح فيما قبض والاناء مشترك بينهما يعني اذا باعه بفضة او ذهب لانه صرف وهو يبطل بالافتراق قبل
القبض فيتقدر الفساد بقدر ما لم يقبض ولا يشيع لانه طارئ ولا يكون هنا تفريق الصفقة ايضا لان التفريق من
جهة الشرع باشتراط القبض لا من العاقد ولا يثبت للمشتري خيار عيب الشركة لانها حصلت منه وهو عدم النقد
قبل الافتراق حيث يثبت الخيار في الخبز الباقي لعدم الصنع منه **قوله** وان استحق بعضه اخذ المشتري ما بقي
بقسطه او رد لان الشركة في الاناء عيب لان التبعيض يضره وهذا العيب كان موجودا عند البائع مقارنا له فان اجاز
المستحق قبل ان يحكم له بالاستحقاق جاز العقد وكان الثمن له ياخذه البائع من المشتري ويسلمه اليه اذا لم يفترقا بعد الاجازة
ويصير العاقد وكيلا للمجيز فتتعلق حقوق العقد بالوكيل دون المجيز حتى لو افترق العاقدان قبل اجازة المستحق بطل
العقد وان فارقه المستحق قبل الاجازة والمتعاقدان باقيان في المجلس بطل العقد كذا في السراج الوهاج اطلق في
الخيار فشمل ما قبل القبض وبعده ولو باعه قطعة نقرة فاستحق بعضها اخذ ما بقي بقسطه بلا خيار لان الشركة فيها
ليست بعيب والتبعيض فيها لا يضرها بخلاف الاناء اطلقه وهو محمول على ما اذا كان بعد قبضها اما اذا استحق بعض
النقرة قبل قبضها كان له الخيار لتفرق الصفقة عليه قبل التمام بخلاف ما بعد القبض لتمامها وفي المغرب النقرة القطعة
المذابة من الذهب والفضة ويقال نقرة فضة على الاضافة للبيان انتهى وفي البناية هي قطعة فضة مذابة كذا في
ديوان الادب وعلى هذا فما وقع في كتب الاوقاف المصرية كالشيخونية والصرغتمشية من الدراهم النقرة المراد بها الفضة
لكنه وقع الاشتباه في انها فضة خالصة المراد بها او مغشوشة وكتب سقيفة بعض المالكية فافتى بانه سهم من نوع
ان الدراهم بها تساوي نصفا وثلاثة فلوس فاكد فليعول على ذلك ما لم يوجد خلافه انتهى وقد اعتبر ذلك في زماننا
ولان الادنى متيقن به وما زاد عليه مشكوك فيه ولان الاوفق بفروع مذهبنا وجوب درهم وسقط لما في جامع
الفصولين من دعوى النقرة لو تزوجها على مائة درهم نقرة ولم يصفها صح العقد فلو ادعت مائة درهم وجب لها مائة
درهم وسقط انتهى فينبغي ان يعول عليه والله سبحانه وتعالى اعلم **قوله** وصح بيع درهم ودينار بدرهم ودينارين
وكر بر وشعير بضعفهما اي بكري بر وكري شعير وانما جاز لانه جعل كل جنس منهما بخلاف جنسه تصحيحا للعقد
ولو صرفا الى جنسه فسد لان العقد يقتضي مطلق المقابلة من غير تعرض لعين لا مقابلة الكل بالكل شائعا ولا فردا معينا
فصار كما لو باع نصف عبد مشترك بينه وبين غيره فانه ينصرف الى نصيبه تصحيحا للعقد وكما نصرف النقد الى الثمن
ولا يرد علينا ما لو اشترى قلبا بعشرة وثوبا بعشرة ثم باعهما مرابحة بخمسة وعشرين فانه لا يصح وان امكن صرف الربح الى الثوب
لانا لو صرفناه لصار تولية في القلب وهو خلاف المرابحة فكان ابطالا له وكذا لا يرد لو اشترى عبدا بالف ثم باعه قبل
النقد من البائع بالف وخمسمائة فانه لا يصح في المشتري بالف لان طريق التصحيح غير متعين لامكان صرف الالف
والمائة اليه اقول وما ينتهي الى غير ذلك من الصور وورد عليه ان الطرق متعددة في مسئلة الكتاب يجوز ان يصرف
الدينار والدرهم الى الدرهم كما يجوز ان يصرف الدرهمان الى الدينارين والدينار الى الدرهم واجيب عنه بانه اقل
تغييرا فكان اولى وكذا لا يرد علينا ما لو جمع بين عبده وعبد غيره وقال بعتك احدهما فانه لا يصح للتنكير وان امكن
تصحيحه بصرفه الى عبده واجيب بان البيع اضيف الى منكر فلا يصرف الى المعين للتضاد اذ المنكر ليس بمحل البيع ورد
بانه ليس بشيء لان المعرفة مما صدق فان زيدا يصدق عليه ولا شك انه يحمل عليه فيجب حمله وقد قال ابو حنيفة في قوله
عبدي وحماري حر ان يعتق العبد ويجعل استعارة المنكر للمعروف وكذا ما قيل ان تصحيح العقد يجب في محل العقد
وهو لم يضف الى العين وفي فتح القدير واعلم ان ما اورد على دفع النقوض المذكورة ان حط له جواب فذاك والا
فلا يضرك النقض في اثبات المطلوب اذ غايته انه خطا في محل اجرا اذا اعترف بخطائه في محل النقض وكذا لا يوجب
خطاءه في محل النزاع انتهى واما مسئلة ما اذا باع درهما وثوبا بدرهم وافترقا بلا قبض فليس مما نحن فيه لان العقد

العقد صحيحا واما طرآ الفساد بالافتراق والصرف لدفع الفساد وقد انعقد بلا فساد وكلامنا ليس في الفساد الطارئ
وفي الظهيرية معزيا الى المبسوط باع عشرة وثوبا بعشرة وثوب وافترقا قبل القبض بطل العقد في الدراهم ولو صرف
الجنس الى خلاف جنسه لم يبطل ولكن قيل في العقود يحتال للتصحيح في الابتداء ولا يحتال للبقاء على الصحة انتهى وفي
الايضاح الاصل في هذا الباب ان حقيقة البيع اذا اشتملت على ابدال وجب قسمة احد البدلين على الآخر وتظهر
الفائدة في الرد بالعيب والرجوع بالثمن عند الاستحقاق ووجوب الشفعة ووجوبها للشفعة فيما تجب فيه الشفعة
فان كان العقد مما لا ربو فيه فان كان مما لا يتفاوت فالقسمة على الاجزاء وان كان مما يتفاوت فالقسمة على القيمة واما ما فيه
الربا فانما تجب فيه القسمة على الوجه الذي يصح به العقد مثاله باع عشرة دراهم ودينارا وصح العقد فان الخمسة بالخمسة
والخمسة الاخرى بالدينار وكذا لو قابل جنسين بجنسين كما في مسئلة الكتاب انتهى ونظير المسئلة المسئلة التي بعده
وهي **قوله** واحد عشر درهما بعشرة دراهم ودينارا اي صح بيع فيكون العشرة بمثلها والدينار بالدرهم تصحيحا للعقد
على ما بينا وانما ذكرها بعد التي قبلها وان كانت قد علمت مما قبلها لبيان ان الصرف الى خلاف الجنس لا يتفاوت في الجميع
جزء واحد كذا في السراج الوهاج **قوله** ودرهم صحيح ودرهمين غلة بدرهمين صحيحين ودرهم اي يصح بيع الاتحاد
في الجنس فيعتبر التساوي في الوزن دون الوصف والغلة هي الدراهم المقطعة وقيل ما يرده بيت المال ويأخذه التجار
ولا بأس في الاحتمال ان يكون هي المقطعة وفي الهداية لو تبايعا فضة بفضة او ذهبا بذهب ومع اقلهما شيء آخر تبلغ قيمته
باقي الفضة جاز البيع من غير كراهة وان لم تبلغ فمع الكراهة وان لم يكن له قيمة لا يجوز البيع لتحقق الربا اذ الزيادة لا يقابلها
عوض فيكون ربوا انتهى وصرح في الايضاح بان الكراهة قول محمد واما ابو حنيفة فقال لا بأس به وفي المحيط انما كرهه
محمد من ان الفة الناس ويستعملونه فيما لا يجوز وقيل لانهما باشرا الحيلة لاسقاط الربو كبيع العينة فانه مكروه وفي فتح
القدير لو اشترى تراب الفضة بفضة لا يجوز لانه ان لم يظهر في التراب شيء فظاهر وان ظهر فهو بيع الفضة مجازفة ولهذا
لو اشتراه بتراب فضة لان البدلين هما الفضة لا التراب ولو اشتراه بتراب ذهب جاز لعدم العلم بالمماثلة لاختلاف الجنس
فلو ظهر انه لا شيء في التراب لا يجوز وكلما جاز فمشتري التراب بالخيار اذا رأى لانه اشترى ما لم يره ودينارا بعشرة عليه
او بعشرة مطلقة ودفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة اي صح بيع اما اذا قابل الدينار بالعشرة التي عليه ابتداء فلانه
جعل ثمنه دراهم لا يجب قبضها ولا تعيينها بالقبض وهو جائز اجماعا لان التعيين للاحتراز من الربو ولا ربو في دين سقط
وانما الربو في دين يقع في عاقبته وكذا لو تصارفا دراهم دينا بدينار دينا لفوات الخطر واما الثانية وهي ما اذا باعه
بعشرة مطلقة ثم تقاصا فالمذكور هنا استحسان والقياس عدم الجواز وهو قول زفر لكونه استبدالا لا ببدل الصرف
وجه الاستحسان انهما لو تقاصا انفسخ الاول وانعقد صرفا آخر مضافا اليه الدين فثبت الاضافة ابتداء كما لو جدد
البيع باكثر من الثمن الاول وفي فتح القدير ونحن نقول موجب العقد عشرة مطلقة تصير متعينة بالقبض وبالاضافة
بعد العقد الى العشرة الدين صارت كذلك غير انه يقبض سابق ولا ينافيه لحصول المقصود من التعيين بالقبض
بالمساواة وعلى هذا التقدير لا حاجة الى اعتبار فسخ العقد الاول بالاضافة الى العشرة الدين بعد العقد على
الاطلاق بخلاف ما اذا باع بالف وخمسمائة فان الفسخ لازم لان احدهما لم يصدق على الآخر بخلاف العشرة مطلقا مع
العشرة للصدق لان الاطلاق ليس قيدا في العقد بها والا لم يكن قضاؤها اصلا اذ لا وجود للمطلق بقيد الاطلاق
وعلى هذا مشوا وتقريره انهما لو غيرا موجب العقد فقد فسخاه الى عقد آخر اقتضاء انتهى اطلق في العشرة الدين فشمل
ما اذا كانت عليه قبل عقد الصرف او حدثت بعده وقيل لا يجوز التقاص بدين حادث بعده والاول اصح لان التقاص
هو المتضمن لفسخ الاول والتأخر فيكون بالدين عندنا التقاص بخلاف رأس مال السلم حيث لا يجوز جعله قصاصا
بدين آخر مطلقا متقدما كان او متأخرا لان السلم فيه دين ولو صحت المقاصة برأس مال السلم لافترقا عن دين بدين
وكذا لا يجوز اضافته الى الدين ابتداء بان يجعل الدين المسلم اليه رأس مال السلم بخلاف الصرف وقال الفقيه
ابو الليث في شرح الجامع الصغير اذا استقرض بائع الدينار عشرة من المشتري او غصب منه فقد صار قصاصا ولا
يحتاج الى التراضي لانه قد وجد منه القبض انتهى وقوله وقصاصا راجع الى الثانية واما الاولى فتقع المقاصة
بنفس العقد والحاصل ان الدين اذا حدث بعد الصرف فان كان بقرض او غصب وقعت المقاصة وان تقاصا وان
حدث بالشراء فان باع المشتري الدينار من بائع الدينار ثوبا بعشرة ان لم يجعلاه قصاصا لا يصير قصاصا
باتفاق الروايات وان جعلاه قصاصا ففيه روايتان كذا في الذخيرة ومن مسائل المقاصة وان لم يكن من الصرف

ما في المستقرض له وديعة وللمودع على صاحبها دين من جنسها لم يصر قصاصا بالدين قبل الاتفاق عليه واذا اجتمعا
عليه لا تصير الوديعة قصاصا ما لم يرجع الى اهله فيأخذها وان كانت في يده فاجتمعا على جعلها قصاصا لا يحتاج
الى غير ذلك وحكم المغصوب كالوديعة سواء والدينار اذا كانا من جنسين لا تقع المقاصة بينهما ما لم يتقاصا
وكذا اذا كان احدهما حالا والآخر مؤجلا وكذا اذا كان احدهما غلة والآخر صحيحا كذا في الذخيرة ايضا من كتاب الصرف
وذكر في كتاب المداينات ان الدينين اذا كانا مؤجلين لا تقع المقاصة حتى يتقاصا وذكر قبله ان التفاوت في
الوصف يمنع المقاصة بنفسه ولا يمنع اذا جعلاه قصاصا انتهى وفي الصحاح تقاص القوم اذا قاص كل واحد منهم
صاحبه في حساب وغيره انتهى ولو اختلفا الجنس وتقاصا كان له عليه مائة درهم وللمديون مائة دينار عليه فاذا
تقاصا تصير الدراهم قصاصا بمائة في قيمة الدنانير ويبقى لصاحب الدنانير ما بقي منه كذا في الظهيرية وفي فروق
الكرابيسي من النفقات واذا طلبت المرأة النفقة وكان للزوج عليها دين فقال الزوج احسبوا لها نفقتها منه كان
جائزا لانها من جنس الدراهم والدنانير فتقع المقاصة عندنا بالتراضي ومنها شرط التراضي والفرق ان دين النفقة
ادنى لما ذكرنا فلا تقع المقاصة الا بالتراضي كما لو كان احد الدينين جيدا والآخر رديا بخلاف سائر الديون لانها جنس
واحد فلا يشترط التراضي انتهى وتقدم شيء في نفقة الولد فارجع اليه **قوله** وغالب
الفضة والذهب فضة وذهب يعني فلا يصح بيع الخالصة بها ولا بيع بعضها ببعض الا متساويا وزنا ولا يصح الاستقراض
بها الا وزنا لانهما لا يخلوان عن قليل غش اذ هما لا ينطبعان عادة بدونه وقد يكون خلقيا فيعتبر التمييز فصار كالرديء
وهو والجيد سواء عند المقابلة بالجنس فيجعل الغش معدوما فلا اعتبار له اصلا اما اذا غلب الغش فان المغلوب
اعتبارا كما سيأتي **قوله** وغالب الغش ليس في حكم الدراهم والدنانير فصح بيعها بجنسها متفاضلا اي وزنا وعددا
لان الحكم للغالب فلا يضر التفاضل ويشترط في الغش ايضا لانه لا يتميز الا بضرر وكذا اذا بيعت بالفضة الخالصة او الذهب
الخالص لا بد ان يكون الخالص اكثر من الفضة او الذهب الذي في المغشوش حتى يكون قدره بمثله والزائد بالغش على مثال
بيع الزيتون بالزيت فاعتبر الفضة او الذهب المغلوب بالغش لا يجوز بيعه بجنسه الا على طريق الاعتبار ولم يعتبر الغش
المغلوب بهما فجعل كأنه كله فضة او ذهب ومنع بيعه متفاضلا والفرق ان الفضة او الذهب المغلوب موجود حقيقة
وحكما حتى يعتبر في نصاب الزكوة بخلاف الغش المغلوب لا يحترق ويهلك ولا يكون حتى لو عرف ان الفضة او الذهب
الذي في الغالب يحترق ويهلك كان حكمه حكم النحاس الخالص فلا يعتبران اصلا ولا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا
ان كان موزونا للربو وفي الهداية ومشايخنا يعني مشايخ ما وراء النهر من بخاري وسمرقند لم يفتوا بجواز ذلك اي بيعها
بجنسها متفاضلا في العدالي والغطارفة مع ان الغش فيها اكثر من الفضة لانها اعز الاموال في ديارنا فلو ابيح التفاضل
فيها ينفتح باب الربا الصريح فان الناس حينئذ يعتادون في الاموال النفيسة فيتدرجون ذلك في النقود الخالصة والغطارفة
دراهم منسوبة الى غطريف بكسر الغين المعجمة وسكون الطاء وكسر الراء والعدالي بفتح العين المهملة وتخفيف الدال المهملة
وباللام المكسورة وهي الدراهم المنسوبة الى العدالي وكان اسم ملك ينسب اليه درهم فيه غش كذا في البناية والغش
المغشوش وهو غير الخالص كذا في القاموس **قوله** والتبايع والاستقراض بما يروج عدا او وزنا لانه المعتبر فيما لا
نص فيه العادة لانها صارت بغلبة الغش كالفلوس فيعتبر فيها العادة كالفلوس ان كانت تروج بالوزن فبالوزن او بالعد
فبه وبهما فبكل منهما **قوله** ولا يتعين بالتعيين لكونها اثمانا ما دامت تروج لانها بالاصطلاح صارت اثمانا فما دام
ذلك الاصطلاح موجودا لا تبطل الثمنية لقيام المقتضي **قوله** وتتعين بالتعيين ان كانت لا تروج لزوال المقتضي
وهو الاصطلاح وهذا لانها في الاصل سلعة وانما صارت اثمانا بالاصطلاح فاذا تركوا المعاملة بها رجعت الى الاصل
وان كانت يأخذها البعض فهي مثل الدراهم لا يتعلق العقد بعينها بل بجنسها ان كان البائع يعلم بحالها وان لا يعلم
بحالها وباعه بها على ظن انها دراهم جياد تعلق حقه بالجياد لوجود الرضا بها في الاول وعدمه في الثاني وانها
بالتعيين عند عدم جوازها وبعدمه عند جوازها الا انها لو هلكت قبل القبض لا يبطل العقد ان كانت رائجة
ويبطل ان لم تكن واطلق في تعيينها وهو مقيد بما اذا كانا يعلمان بحالها ويعلم كل من المتعاقدين ان الآخر يعلم
فان كانا لا يعلمان او لا يعلم احدهما او يعلمان ولا يعلم كل ان الآخر يعلم فان البيع يتعلق بالدراهم الرائجة في ذلك البلد
لا بالمشار اليه من هذه الدراهم التي لا تروج وان كان يقبلها البعض ويردها البعض فهي في حكم الزيوف والنبهرجة
فيتعلق البيع بجنسها لا بعينها كما هو في المرابحة لكن يشترط ان يعلم البائع خاصة ذلك من امرها لانه رضي بذلك

وادرج بعضه في البعض لذين يقلبونها وان كان البائع لا يعلم تعلق العقد على الانوج فان استوت في الرواج جرى
التفصيل الذي اسلفناه في كتاب البيع كذا في فتح القدير قوله والمتساوي كغالب الفضة في التبايع والاستقراض
كغالب الغش يعني فلا يجوز البيع بها ولا اقراضها الا بالوزن بمنزلة الدراهم الردية لان الفضة فيها موجودة حقيقة
ولم تصر مغلوبة فيجب الاعتبار بالوزن شرعا واذا اشار اليها في المبايعة كان بيانا لقدرها ووصفها ولا يبطل البيع بهلاكها
قبل القبض ويعطيها مثلها لكونها مما لم يتعين واما في الصرف فيجوز بيعها بجنسها على وجه الاعتبار ولو باعها بالفضة
الخالصة لم يجز حتى يكون الخالص اكثر مما فيه الفضة لانه لا غلبة لاحدهما على الآخر فيجب اعتبارهما وفي الخانية ان كان
نصفها صفرا ونصفها فضة لا يجوز التفاضل فظاهره انه فيما اذا بيعت بجنسها وهو مخالف لما ذكرنا ووجهه ان الفضة
لما لم تصر مغلوبة جعلت كانها فضة في حق الصرف قوله ولو اشترى بها او بفلوس نافقة شيئا وكسد بطل البيع
اي اشترى بالدراهم التي غلب عليها الغش او بالفلوس وكان كل منهما نافقا حتى جاز البيع بقيام الاصطلاح على الثمنية
ولعدم الحاجة الى الاشارة لالتحاقها بالثمن ولم يسلمها المشتري الى البائع ثم كسدت بطل البيع والانقطاع عن
ايدي الناس كالكساد وحكم الدراهم كذلك فان اشترى بالدراهم ثم كسدت او انقطعت بطل البيع ويجب على المشتري
رد المبيع ان كان قائما ومثله ان كان هالكا وكان مثليا والا فقيمته وان لم يكن مقبوضا فلا حكم لهذا البيع اصلا وهذا
عند الامام وقالا لا يبطل البيع لان المتعذر هو التسليم بعد الكساد وذلك لا يوجب الفساد لاحتمال الزوال كما لو
اشترى شيئا بالرطب ثم انقطع اذا لم يبطل وتعذر تسليمه وجبت قيمته لكن عند ابي يوسف يوم البيع وعند محمد
يوم الكساد وهو آخر ما يتعامل الناس بها وفي الذخيرة الفتوى على قول ابي يوسف وفي المحيط والتتمة والحقائق
بقول محمد يفتى رفقا بالناس ولابي حنيفة ان الثمنية بالاصطلاح فيبطل لزوال الموجب فيبقى البيع بلا ثمن والعقد
انما يتناول عينها بصفة الثمنية وقد انعدمت بخلاف انقطاع الرطب فانه يعود غالبا في العام القابل بخلاف النحاس
فانه بالكساد رجع الى اصله فكان الغالب عدم العود والكساد لغة كما في المصباح من كسد الشيء يكسد من باب قتل
لم ينفق لقلة الرغبات فهو كاسد وكسيد يتعدى بالهمزة فيقال اكسده الله وكسدت السوق فهي كاسد بغير هاء في
الصحاح وبالهاء في التهذيب ويقال اصل الكساد الفساد انتهى وفقها ان تترك المعاملة بها في جميع البلاد وان
كانت تروج في بعض البلاد لا يبطل لكنه قوله اذا لم يروج في بلدهم فيتخير البائع ان شاء اخذه وان شاء اخذ قيمته
وحد الانقطاع ان لا يوجد في السوق وان كان يوجد في يد الصيارفة وفي البيوت هكذا في الهداية وفي فتح القدير
وما ذكره للكساد ذكره في العيون وقالوا انه على قول محمد واما على قولهما فلا وينبغي ان يبقى البيع بالكساد في تلك
البلدة التي وقع فيها البيع بناء على اختلافهم في بيع الفلس بالفلسين عندهما يجوز اعتبار الاصطلاح بعض وعنده
لا يجوز اعتبارا لاصطلاح الكل فالفساد يجب ان يكون على هذا القياس ايضا ومثله في الانقطاع والفلوس النافقة
اذا كسدت كذلك انتهى قيد بالكساد ومثله الانقطاع لانها لو نقصت قيمتها قبل القبض فالبيع على حاله بالاجماع
ولا يتخير البائع وعكسه لو غلت قيمتها وازدادت فكذلك البيع على حاله ولا يتخير المشتري ويطالب بالنقد بذلك
العيار الذي كان وقت البيع كذا في فتح القدير وفي المصباح نفقت الدراهم نفقا من باب تعب نفدت ويتعدى بالهمزة
فيقال انفقتها قيد بكونها لم تقبض لان البائع لو قبضها ثم كسدت فلا شيء له وفي الخلاصة عن المحيط دلال باع
متاع الغير بغير اذنه بدراهم معلومة واستوفاها فكسدت قبل ان يدفعها الى صاحب المتاع لا يفسد البيع لان حق
القبض له انتهى وفي البزازية معزيا الى المنتقى غلت الفلوس او رخصت فعند الامام الاول والثاني اولا ليس عليه
غيرها وقال الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض وعليه الفتوى وهكذا في الذخيرة والخلاصة
بالعزو الى المنتقى وفي فتاوى قاضي خان يلزمه المثل وهكذا ذكر الاسبيجابي قال ولا ينظر الى القيمة لكن صورتها
اذا باع مائة فلس بدرهم وفوقهم عن المنتقى يلزمه قيمتها من الدراهم يوم البيع وقوله يوم القبض عائدا الى القرض وفي البزازية
والاجارة كالبيع والدين على وفي النكاح يلزمه قيمة تلك الدراهم وان كان يفقد بعض الثمن دون بعض فسد في الكاسد
قوله وصح البيع بالفلوس النافقة وان لم يتعين لانها اموال معلومة وصارت اثمانا بالاصطلاح فجاز بها
البيع ووجبت في الذمة كالنقدين ولا يتعين وان عينها كالنقد الا اذا قالا اردنا تعليق الحكم بعينها فحينئذ يتعلق العقد
بعينها بخلاف ما اذا باع فلسا بفلسين باعيانهما حيث يتعين من غير تصريح لانه لو لم يتعين لفسد البيع وعلى هذا
قولهما واما على قول محمد لا يتعين وان صرحا واصله ان اصطلاح العامة لا يبطل باصطلاحهما على خلافه عنده

وعندهما يبطل في حقهما كما قدمناه وبالكساد لا حتى يعينها لانها سلع فلا بد من تعيينها قوله ولو كسدت افلس
القرض يجب رد مثلها اي عند ابي حنيفة وقالا عليه رد قيمتها لتعذر ردها كما قبضها لان المقبوض ثمن والمردود
لا لتفاوت المماثلة فصار كما لو استقرض مثليا فانقطع لكن عند ابي يوسف عليه القيمة يوم القبض وعند محمد يوم
الكساد وقول محمد انظر في حق المستقرض لان قيمته يوم الانقطاع اقل كما في حق القرض بالنظر الى قول ابي حنيفة وقول
ابي يوسف ايسر لان قيمته يوم الانقطاع معلومة ويوم الكساد لا تعرف الا بحرج ولابي حنيفة ان القرض اعارة موجبها
رد العين معنى وذلك يتحقق برد مثله والثمنية زيادة فيه والاختلاف مبني على الاختلاف فيمن غصب مثليا كالرطب
ثم انقطع عن ايدي الناس وجبت قيمته اجماعا لكن عند ابي حنيفة يوم الخصومة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند
محمد يوم الانقطاع وفي الخانية والفتاوى الصغرى والبزازية الفتوى على قول محمد رفقا بالناس وفي المصباح الفلس
الذي يتعامل الناس به وجمعه في القلة افلس وفي الكثرة فلوس وفي فتح القدير واما اذا استقرض دراهم غالبة الغش
فقال ابو يوسف في قياس قول ابي حنيفة عليه مثلها ولست اروي ذلك عنه ولكن الرواية في الفلوس اذا اقرضها
ثم كسدت وفي البزازية وكذا الخلاف ان اقرضه طعاما بالعراق واخذه بمكة فعند الثاني عليه قيمته يوم قبضه وعند
محمد قيمته يوم اختصما وكذا الخلاف في الفلوس المغصوبة بعد كسادها اذا كسدت حال قيام العين وكذا العدالي
قال لو اشترى بالعدالي الرائج وتقابضا ثم تقايلا بعد كساده رد البائع المثل لا القيمة عند الامام ولو اشترى بالنقد
الكاسد بلا اشارة وتعيين فالعقد فاسد بالكساد الطارئ ومنه لو كان مكانه وجب مهر المثل وفيه نظر ويجاب ان
يقال لو قيمة الكاسد عشرة او اكثر فهي لها وان قل فتمام العشرة وان طرأ الكساد العام في كل الاقطار ثم اختلف
فسخ البيع بعوده البيع جائزا لعدم انفساخ العقد انتهى فعلى هذا قول المصنف سابقا بطل البيع اي انفسخ ان فسخه
من الدراهم لا مطلقا قوله ولو اشترى شيئا بنصف درهم فلوس صح وعليه فلوس تباع بنصف درهم وكذا على هذا
لو قال بثلث درهم او بربعه او بدانق فلوس او بقيراط فلوس لان البائع بهذا الطريق متعارف في القليل معلوم
بين الناس لا تفاوت فلا يؤدي الى النزاع قيد بما دون الدرهم لانه لو اشترى بدرهم او بدرهمين فلوس لا يجوز عنده
لعدم العرف وجوزه ابو يوسف سدس درهم والقيراط نصف السدس قوله ومن اعطى صيرفيا درهما فقال
اعطني به نصف درهم فلوسا ونصفا الا حبة صح لانه قابل الدرهم بنصف درهم فلوس وبنصف درهم الا حبة مثل النصف
فيكون نصف درهم الا حبة بمقابلة الفضة ونصف درهم وحبة بمقابلة الفلوس قيد بقوله به لانه لو قال اعطني
بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الا حبة فيما قابل الفضة لان الفساد عندهما عند التفصيل يتقدر بقدر المفسد وعنده
يتعدى واصله ان العقد يتكرر بتكرار اللفظ وعندهما بتفصيل الثمن حتى لو قال اعطني بنصفه فلوسا واعطني
بنصفه نصفا الا حبة جاز في الفلوس فقط ولم يذكر المصنف القبض قبل الافتراق للعلم به مما قدمه وحاصله ان
تفرقا قبل القبض فسد في النصف الا حبة لكونه صرفا لا في الفلوس لانها بيع فيكفي قبض احد البدلين ولو لم يعطه
الدرهم ولم يأخذ الفلوس حتى افترقا بطل في الكل للافتراق عن دين بدين وقدمنا شيئا من احكام الفلوس في باب الربا
وفي هذا الباب والى هنا ظهر ان الاموال ثلاثة ثمن بكل حال وهو النقدان صحبه الباء او لا قوبل بجنسه او لا ومبيع بكل حال
كالثياب والدواب وثمن من وجه مبيع من وجه كالمثليات غير النقدين فان اتصل بها الباء وقوبل بمبيع فهو ثمن بالاصطلاح وهو سلعة في الاصل
كالفلوس وان كانت رائجة فهي ثمن والا فسلعة ومن حكم الثمن عدم اشتراط وجوده في ملك العاقد عند العقد ولا يبطل
بهلاكه ويصح الاستبدال به في غير الصرف والسلم وحكم المبيع خلافه في الكل ومن حكمهما وجوب التساوي عند المقابلة
بالجنس في المقدرات الى آخر ما قدمناه في باب الربا والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

كتاب الكفالة

ذكرها عقب البيوع لانها غالبا تكون بالثمن او المبيع ومناسبتها للصرف لانها تكون آخر عقدا لرجوع مفاوضة كما نشأ
في الذمة بين الاثمان وقدمه عليها لانه من البيوع والكلام فيها في عشرة مواضع الاول في معناها لغة قال في
المصباح كفلت بالمال وبالنفس كفلا من باب قتل وكفولا ايضا والاسم الكفالة وحكى ابو زيد سماعا من العرب من باب تعب
وقرب وحكى ابن القطاع كفلت وكفلت به وعنه واذا كفلت به وتعدى الى مفعول ثان بالتضعيف والهمزة فيحذف الحرف
بهما وقد يثبت مع المثقل قال ابن الانباري كفلته وكفلت عنه بالمال لغريمه حقوق بينهما وكفلنا الرجل والصغير

من باب قتل كفالة ايضا ملت وقتا به ويتعدى بالتضعيف الى مفعول ثان يقال كفلت زيدا الصغير والفاعل من
من كفالة المال كفيل به للرجل والمراة وقال ابن الاعرابي وكافل ايضا مثل ضمين وضامن وفرق الليث بينهما فقال الكفيل
الضامن والكافل هو الذي يعول انسانا وينفق عليه والكفيل وان حمل التضعيف الاخر والاثم والكفل بمحبتين بحر
انتهى وفي المغرب الكفيل الضامن وتركيبه دال على الضم والتضمن والكفالة ضم ذمة الى ذمة في حق المطالبة انتهى
الثاني في معناها شرعا وقد اختلف فيه وقد اشار الى الاصح بقوله ضم ذمة الى ذمة في المطالبة الضم الجمع ومن الفقها
من جعل الضمان مشتقا من الضم وهو غلط من جهة الاشتقاق لان نون الضمان اصلية والضم لا نون فيها فهما مادتان مختلفتان
كذا في المصباح والذمة العهد والامان والضمان وقوله في ذمتي كذا اي في ضماني والجمع ذمم وقوله ذمة صالحة للوجوب
له وعليه وفي التحرير والذمة وصف شرعي يصير به الاهلية لوجوب ما له وعليه وفسرها فخر الاسلام بالنفس والرقبة
التي لها عهد والمراة لها العهد فقولهم في ذمته اي في نفسه باعتبار عهدها من باب اطلاق الحال وارادة المحل انتهى والمطالبة
من طالبه مطالبة وطلابا من باب قاتل كذا في المصباح **وحاصله** ان الكفيل والمكفول عنه صارا مطلوبين للمكفول له
سوا كان المطلوب من احدهما غير المطلوب من الآخر او هو المطلوب من الاصيل المال ومن الكفيل احضار النفس ولفظ المطالبة باطلاقه
ينتظمهما على هذا راي بعضهم وجزم مسكين بان المطلوب منهما واحد وهو تسليم النفس فان المطلوب عليه تسليم نفسه
والكفيل قد التزمه وقيد بالمطالبة لدفع قول من قال انها الضم في الدين فيثبت الدين في ذمة الكفيل من غير سقوطه
عن الاصيل ولم يرجح في المبسوط احد القولين على الاخر وما يظن مانعا من لزوم صيرورة الدين الواحد دينين على هذا
القول دفعه في المبسوط بانه لا مانع لانه لا يستوفي الا من احدهما كالغاصب مع غاصب الغاصب فان كلا ضامن للقيمة
وليس حق المالك الا في قيمة واحدة لانه لا يستوفي الا من احدهما واختياره تضمين احدهما يوجب برآءة الاخر لكن
لكن هنا بالقبض لا بمجرد اختياره ومما يدل على ثبوت الدين في ذمة الكفيل انه لو وهب الدين للكفيل صح ويرجع الكفيل
على الاصيل مع ان هبة الدين من غير من عليه الدين لا تصح **والحاصل** ان ثبوت الدين في الذمة اعتبار من الاعتبارات
الشرعية فجاز ان يعتبر الشي الواحد في تعيين ما يمتنع من تعينه في زمن واحد في ظرفين حقيقيين ولكن المختار ما ذكره
المصنف انه في مجرد المطالبة لا الدين لان اعتباره في ذمتين وان امكن شرعا لا يجب الحكم بوقوع كل ممكن الا بموجب ولا موجب لان التوثق
يحصل بالمطالبة ولا يستلزم ولاية ثبوتها اعتبار الدين في الذمة كالوكيل بالشرا يطالب بالثمن وهو في ذمة الموكل كذا
في فتح القدير وكذا الوصي والولي والناظر يطالبون بما لزم دفعه ولا شي في ذمتهم وكذا كل امين يطالب برد الامانة
ولا شي في ذمته وكذا سيد العبد المأذون يطالب ببيعه او فدايه ولا دين عليه **واما الجواب** عن الهبة والابرا
فانا جعلنا في ذمتين تصحيحا لتصرف صاحب الحق وذلك عنده اما قبله فلا ضرورة فلا داعي الى ذلك وفي فتح القدير
ولا يخفى ان ما فصل من قول ابي حنيفة ان الدين فعل يقتضي ان يكون في ذمة الكفيل ايضا كما هو في ذمة الاصيل
وفعل الادا واجب عليه انتهى وقد يقال انما وجب عليه لاسقاط المطالبة عنه وابو حنيفة انما جعله فعلا
لسقوطه عن الميت اذ لا اثر في الفعل عنه فلا تصح الكفالة عن الميت مفلسا وليس مراده ان حقيقته الفعل لانه
قائم في الذمة وانما مراده ان المقصود منه الفعل كما لا يخفى وقد صرحوا في مواضع بانه وصف وكذا قالوا الديون
بامثالها تقضى لا باعيانها لان ما في الذمة لا يمكن تسليمه وفي الاصطلاح اخذا من العناية ان تعريفها بالضم في الدين لا ينتظم
الكفالة بالنفس والكفالة بالعين والكفالة بالفعل انتهى **قلت** نعم لا يشمل لكن المعرف لها بذلك انما اراد تعريف
الكفالة بالمال فان اصل الخلاف ناش من ان الكفيل يثبت في ذمته المال اولا **ثم رايت** صاحب البدايع اشار الى
ذلك في بيان حكمها ولم يذكر الشارحون لهذا الاختلاف ثمرة فان الاتفاق على ان الدين في ذمة احدهما وان الكفيل
مطالب وان هبة الدين له صحيحة ويرجع به على الاصيل ولو اشترى الطالب بالدين شيا من الكفيل صح مع ان
الشرا بالدين من غير من عليه لا يصح ويمكن ان يقال انما تظهر فيما اذا حلف الكفيل ان لا دين عليه فعلى الاصح لا يحنث
وعلى الضعيف يحنث وجهد المقل دموعه وسياتي عند قوله وبطل تعليق البراءة من الكفالة بالشرط ما يقتضي ان
يكون ثمرة **الثالث** في بيان ركنها قالوا هو الايجاب والقبول بالالفاظ الاتية ولم يجعل ابو يوسف في قوله الاخر
القبول ركنا فجعلها تتم بالكفيل وحده في المال والنفس واختلف على قوله فقيل يتوقف على اجازة الطالب وقيل
تنفذ وللطالب الرد وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا مات المكفول قبل القبول فمن قال بالتوقف قال لا يواخذ الكفيل
الرابع في شرايطها وهي اربعة انواع في الكفيل والاصيل والطالب والمكفول به فمنها ما هو شرط الانعقاد

ومنها ما هو شرط النفاذ اما شرط الكفيل فالعقل والبلوغ وهما شرطان للانعقاد فلا تنعقد كفالة مجنون وصبي
الا اذا استدان الولي دينا في نفقة اليتيم وامره ان يضمن المال عنه فانه يصح ولو امره بكفالة نفسه لم يجز لان ضمان الدين
قد لزمه من غير شرط فالشرط لا يفيده الا تاكيدا فلم يكن متبرعا وفي الخانية رجل ادعى على غيره انه ضمن له فلان الغايب
كذا كذا درهما **قال** الشيخ الامام يحلفه بالله ما له عليك هذا المال من الوجه الذي تدعي وعن ابي يوسف ان عرض المدعى
عليه للقاضي فانه يحلفه بالله ما ضمن والتعريض ان يقول المدعى عليه ان الرجل قد يضمن ثم لا يودي او يبريه الطالب
او يودي المضمون عنه فيبرا الضامن انتهى وينبغي ان يكون قول الشيخ الامام مفرعا على انها الضم في الدين وما عن ابي
يوسف متفرع على الاصح كما لا يخفى ومما يضعفها انها الضم في الدين ان المديون لو دفع الدين ثم كفل به انسان قالوا لا
يصح مع قولهم يبقى الدين بعد الدفع وان اسقط المطالبة واما ضمان النفس فهو تسليم نفسه لا الاب والوصي فلم يكن عليه
فكان متبرعا به فلم يجز والحرية شرط نفاذها فلم تنفذ كفالة العبد ولو مأذونا في التجارة يواخذ بها بعد العتق بخلاف الصبي
لا يواخذ بها بعد البلوغ لعدم انعقادها فان اذن المولى للعبد فيها فان كان مديونا لم يجز والا جازت ويباع فيها الا ان يفديه
ولم يجز كفالة المكاتب عن اجنبي ولو باذن مولاه ويطالب بها بعد عتقه وصح كفالة المكاتب والمأذون عن مولاهما ولا يشترط
ان يكون الكفيل صحيحا فتصح كفالة المريض لكن من الثلث لانها تبرع واما شرايط الاصيل فالاول ان يكون قادرا على تسليم
المكفول به اما بنفسه او بنايبه فلم تصح الكفالة عن ميت مفلس الثاني ان يكون معلوما فلو كفل بما على واحد لم تصح ولا
يشترط ان يكون حرا عاقلا بالغا واما شرايط المكفول له فالاول ان يكون معلوما الثاني وجوده في مجلس العقد وهو شرط
الانعقاد وقد تقدم في بيان الركن وتفرع على اشتراط قبوله انه لا بد من عقله لا حريته واما شرايط المكفول به فالاول
ان يكون مضمونا على الاصيل دينا او عينا او نفسا او فعلا ولكن يشترط في العين ان تكون مضمونة بنفسها الثاني
ان يكون مقدور التسليم من الكفيل فلا تجوز بالحدود والقصاص الثالث ان يكون الدين لازما وهو خاص بالكفالة فلا
تجوز الكفالة ببدل الكتابة ولا يشترط ان يكون معلوم المقدار الكل من البدايع مختصرا **الخامس** في سببها قالوا سبب
وجودها تضييق الطالب على المطلوب مع قصد الكافل رفعه عنه اما تقربا الى الله تعالى او ازالة الاذى عن نفسه اذا
كان المطلوب ممن يهمه ما اهمه وسبب شرعيتها دفع هذه الحاجة والضرر الذي ذكرناه **السادس** في حكمها ففي البدايع لها
حكمان احدهما ثبوت مطالبة الكفيل بما على الاصيل فان كان عليه دين طولب به الكفيل ان كان واحدا وان كانا اثنين
طولب كل واحد بنصفه وفي الكفالة بالنفس يطالب باحضاره ان امكن كما سياتي والكفيل بالعين يطالب بتسليمها حال
قيامها وببدلها حال هلاكها وبالتسليم يطالب بها وبالفعل جميعا وقدمنا انه يصح اشتراط الخيار فيها اكثر من ثلاثة
فيما يصح كتعليقه وما لا يصح بقيد الصرف **السابع** في وصفها هي بنفسها جايزة لا لازمة وسياتي ازالة الرجوع عنها في
بايع فلانا فما بايعته فهو علي **الثامن** في محاسنها فمساويها محاسنها جليلة وهي تفريج كرب الطالب الخايف على ماله
والمطلوب الخايف على نفسه فقد كفيا مؤنة ما اهمهما وهي نعمة كبيرة عليهما ولذا كانت من الافعال العالية حتى امتن
الله تعالى حيث قال وكفلها زكريا في قراءة التشديد المتضمن للامتنان على مريم اذ جعل لها من يقوم بمصالحها ويقوم بها
ويساويها كما في المجتبى قال الامتناع على الكفيل اقرب الى الاحتياط لانه مكتوب في التوراة الزعامة اولها ملامة
واوسطها ندامة واخرها غرامة انتهى **التاسع** في انواعها سياتي انها نوعان كفالة بالنفس وكفالة بالمال **العاشر**
في دليلها قوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم رواه ابو داود والترمذي
وفي التفسير الزعيم الكفيل والغارم من الغرم وهو اداء ما يلزمه انتهى ويحتاج الى معرفة اسامي اربعة المكفول عنه وهو
المديون والمكفول له وهو الداين والكفيل وهو الملتزم والمكفول به وهو الدين ويقال للمكفول بنفسه مكفول به
ولا يقال المكفول عنه كذا في التاتارخانية وصح بالنفس وان تعددت اي الكفالة بان اخذ منه كفيلا ثم اخر وجاز
رجوع الضمير الى النفس بان كفل واحد نفوسا كما يجوز بالديون الكثيرة لاطلاق قوله عليه السلام الزعيم غارم من غير
فصل بين الكفالة بالمال والكفالة بالنفس ولا يقال لا غرم في كفالة النفس لانا نقول الغرم لزوم ضرر عليه ومنه
قوله تعالى ان عذابها كان غراما ويمكنه العمل بموجبها بان يخلي بينه وبين المكفول ويوافقه اذا دعاه او يكون به الحضور
الى مجلس القاضي واذا لم يقدر استعان باعوان القاضي ولانه التزم ما هو واجب على الاصيل وهو حضوره الى مجلس القاضي
وسياتي حكم ما اذا تعدد الكفيل فسلم البعض هل يبرا الباقي **فان قلت** هل يجبر احد على اعطاء كفيل بالنفس
قلت يجبر المدعى عليه على اعطاء الكفيل بمجرد الدعوى سوا كان المدعى عليه معروفا اولا في ظاهر الرواية الا اذا

كان غريبا وسيأتي في كتاب الدعوى وفي القنية ليس للمدعي ولا للقاضي طلب الكفيل بقوله لي عليه دعوى قبل بيان الدعوى
واذا طلب القاضي منه كفيلا وامتنع **قوله** واما بامره بالملازمة كذا في البزازية وفي البزازية وفي الدين المؤجل اذا قرب
الحلول واراد المديون السفر لا يجب اعطاء الكفيل وفي الصغرى ليس له مطالبة الكفيل ولم يقيده بالمؤجل وقال الثاني
لو قيل له طلب الكفيل قياسا على نفقة شهر لا بعد وفي المنتقى قال رب الدين مديوني يريد السفر له ان يكفله وان كان الدين
مؤجلا وفي الظهيرية قال الثاني وحيث يريدان يغيب يحلف بالنفقة كفيلا لا يجيبها الحاكم الى ذلك لانها لم تجب واستحسن الامام
الثاني اخذ الكفيل رفقا بها وعليه الفتوى ويجعل كانه كفل بما كان لها عليه وفي المحيط لو افتي بقول الثاني في سائر الديون
بأخذ الكفيل كان حسنا رفقا بالناس انتهى وفي القنية ان عرف المديون بالمطل والتسويف يأخذ الكفيل والا فلا
وفي شرح المنظومة لابن الشحنة وهذا رجح من صاحب المحيط وجاز ان يكون المراد من تعددها ان يكون للكفيل كفيل اذا
ادعى الطالب كفيلا بنفسه فمات الاصيل برئ الكفيلان وكذا لو مات الكفيل الاول برئ الكفيل الثاني انتهى واشار
بجواز تعددها الى ان المكفول له اذا اخذ من الاصيل كفيلا اخر بعد الاول لم يبرأ بنفسه ومما عبر عن البدن ويجب التأمل
اي يصح الكفالة بالنفس بقوله كفلت بنفس فلان او براسه او وجهه او رقبته وعنقه وكل ما يعبر به عن جميع البدن او
مثله او بدنه وقد قدمناه في الطلاق وقد ذكروا صحة الكفالة بالروح ولم يذكروه في الطلاق وينبغي الوقوع به وقد ذكروا
في الطلاق الفرج ولم يذكروه هنا وينبغي صحة الكفالة به اذا كان امرأة كذا في التاتارخانية ولم يذكر محمد رحمه الله ما اذا
كفل بعينه قال البلخي لا يصح كما في الطلاق الا ان ينوي به البدن والذي يجب ان يصح الكفالة فيه والطلاق اذ العين يعبر
به عند الكل يقال عين القوم وهو عين في الناس ولعله لم يكن معروفا في زمانهم اما في زماننا فلا شك في ذلك بخلاف
ما لو قال بيده او رجله وسيأتي في ذمته ما تقدم في الطلاق كذا في فتح القدير وقيدنا بكونه جزءا للكفيل عنه لان الكفيل لو
اضاف الجزء اليه بان قال الكفيل كفلت لك نصفي او ثلثي فانه لا يجوز ذكره الكرخي في باب الرهن كذا في السراج الوهاج **قوله**
وبضمنته اي صح بقوله ضمنته لانه لو قال انا ضامن حتى تجتمعا او تلتقيا لا يكون كفيلا لانه لم يبين المضمون نفسا او
مالا كذا في الخانية وفي السراج الوهاج لو قال على حتى تجتمعا او تلتقيا فهو جائز لان قوله هو على ضمان مضاف الى الغير
وجعل الالتقاء غاية له وفي التاتارخانية هو على حتى تجتمعا فهو كفيل الى الغاية التي ذكرها وعلى هذا لو قال حتى يلتقيا
فهو كفيل الى الغاية انتهى **قوله** وبعلي لانه كلمة على الوجوب فهي صيغة الالتزام وفي التاتارخانية قال لك عندي هذا
الرجل او قال دعه الي كانت كفالة والي بمعناه قوله صلى الله عليه وسلم من ترك كلا فالي اي يتيما فالي ومن ترك مالا فلورثته
قوله وانا زعيم لان الكفيل يسمى زعيما **قال تعالى** حكاية عن صاحب يوسف وانا به زعيم اي كفيل كذا ذكر الشارحون
لا زعم كذا ذكره الرازي في شرح مختصر الطحاوي ان من الناس من ظن ان قوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم ان ذلك كفالة
وليس منها في شيء لان القائل مستأجر لمن جاء به وهو الذي يلزمه ضمان الاجرة التي عقد عليها لمن جاء به وليس ضمانا عن احد
وجوابه يحمل على انه كان رسولا من جهة الملك والرسول سفير فلا يجب الاحكام عليه كانه يقول ان الملك قال لمن جاء به
حمل بعير ثم يقول من جهته وانا بذلك الحمل كفيل **وذكر الفخر الرازي** بعدما قررانها دليل الكفالة الا ان هذه كفالة
لرد مال السرقة وهو كفالة بما لم يجب لانه لا يحل للسارق ان يأخذ شيئا على رده ولعل مثل هذه الكفالة كانت تصح عندهم
انتهى وذكر القاضي ان في هذه الاية دليلا على جواز الجعالة وضمان الجعل قبل تمام العمل وفي الدر المنثور للسيوطي عن مجاهد
في قوله وانا به زعيم قال الزعيم هو المأذون الذي قال لهما العير انتهى **قوله** وقبيل به اي بفلان لان القبيل هو الكفيل
وكذا سمي القبيل قبالة لانه يحفظ الحق فمعناه القابل للضمان وفي الصحاح القبيل الكفيل والعريف وقد قبل به يقبل
قبالة ونحن في قبالته اي في عرافته والقبيل الجماعة فيكون من الثلاثة فصاعدا من قوم شتى مثل الروم والزنج والعرب
والجمع قبل انتهى وفي التاتارخانية انا قبيل لك بنفس فلان كان كفيلا كما لو قال علي ان اتيك به **قوله** لا انا
ضامن لمعرفته اي لا تصح بهذا بقوله وقال ابو يوسف يصير ضامنا للعرف لانهم يريدون به الكفالة وجه ما في الكتاب
انه التزم معرفته دون المطالبة فصار كما لو التزم دلالته عليه او قال انا وقفت عليه وقال الفقيه ابو الليث هذا
القول من قول ابي يوسف غير مشهور والظاهر ما عنهما وفي خزانة الواقعات وبه يفتى بخلاف ظاهر الرواية كذا في فتح القدير
وفي الخلاصة وعليه الفتوى قيد بالمعرفة لانه لو قال انا ضامن لتعريفه او على تعريفه ففيه اختلاف المشايخ والاوجه
اللزوم لانه مصدر متعد الى اثنين فقد التزم ان يعرفه الغريم بخلاف معرفته فانه لا يقتضي الا معرفة الكفيل
المطلوب كذا في فتح القدير ولو قال انا ضامن له كذا في السراج الوهاج واشار الى انه لو قال انا اعرفه لا يكون كفيلا

كذا في السراج الوهاج وفي الخانية ولو قال انا كفيل لمعرفة فلان فلا يكون كفيلا ولو قال معرفة فلان علي فالمختار لزومه انتهى
وفي التاتارخانية الفاظ الكفالة كلما ينبئ عن العهدة في العرف والعادة ثم لو قال كفل بنفس رجل وسلمه اليه وبرئ ثم ان
الطالب لزم المطلوب فقال له الكفيل دعه وانا على كفالتي فهو على مثل كفالتي لا شك انه كفالة انتهى **ولم يذكر المصنف**
الكفالة المقيدة بالوقت قال في الخانية رجل كفل بنفس رجل الى ثلاثة ايام ذكر في الاصل انه يكون كفيلا بعد الايام الثلاثة
وجعله بمنزلة ما لو قال لامرأته انت طالق الى ثلاثة ايام يصير مطالبا بالمضي الى ثلاثة ايام وعن ابي يوسف يصير كفيلا في الحال
قال وذكر الايام الثلاثة لتأخير المطالبة الى ثلاثة ايام لا لتأخير الكفالة الا ترى انه لو سلم المكفول به قبل الايام الثلاثة
يجبر الطالب على القبول بمنزلة الدين المؤجل وما ذكره في الاصل يراد به ان يكون كفيلا مطالبا بعد الثلاثة وعن احد
بظاهر الكتاب وقال لا يصير كفيلا للحال فاذا مضت قبل تسليم النفس كان ابدا الى ان يسلم فاذا قال انا كفيل بنفس فلان من
اليوم الى عشرة ايام صار كفيلا في الحال فاذا مضت العشرة فانه برئ قال ابن الفضل لا مطالبة عليه بها لا فيها ولا
بعدها وذكر في الاصل كفلت بنفس فلان شهرا كان كفيلا ابدا كقوله انت طالق شهرا فلو قال على نفسه الى شهر عن محمد انه
قال لا سبيل عليه حتى يمضي شهر اولو قال بنفسه علي الى شهر فاذا مضى شهر فانه برئ منه قال ومنهم لم يضمن شيئا وفي التاتارخانية
اذا كفل الى ثلاثة ايام كان كفيلا بعد الثلاثة ولا يطالب في الحال في ظاهر الرواية وفي السراجية وهو الاصح وفي
الصغرى وبه يفتى وفي البزازية كفل بنفسه الى شهر على انه برئ اذا مضى شهر قال الفقيه ابو الليث الفتوى على انه لا يكون
كفيلا وفي الواقعات الفتوى على انه يصير كفيلا الى شهر طالب بعد شهر ويبطل ما قاله البعض انه كفيل في الحال
مؤجلا الى شهر دل عليه ما ذكر عصام لو قال انت طالق الى شهر يقع بعد الاجل الا انه ينوي الوقوع في الحال ودل عليه
انه يصير كفيلا في الحال وبه يفتى بخلاف امرك بيدها الى شهر حيث يصير الامر بيدها الى الشهر لان الطلاق لا يحتمل
التأقيت والامر يحتمله وكذا الكفالة تحتمل التأقيت ولا يفتى بقوله انا كفيل بعد شهر انه ليس بكفيل للحال الا ترى ان الكفيل
لو سلم للحال وجب على الطالب القبول ولو لم يصر كفيلا الا بعد الشهر لما اجبر في الحال يكون ذكر الشهر تأجيلا للكفيل حتى
لا يطالب للحال ويطالب بعد الاجل انتهى **قوله** وان شرط تسليمه في وقت بعينه احضره فيه اي طلبه لانه التزمه
بالشرط في الكفالة فيجب عليه الوفاء ان طلبه في ذلك الوقت او بعده كالدين المؤجل اذا حل **قوله** فان احضره والا
والاحبسه الحاكم لامتناعه عن ايفاء ما وجب عليه ولكن لا يحبسه اول مرة حتى يظهر مطله لانه جزاء الظلم وليس بظالم
قبل المطل وذكر الشارح انه ينبغي ان يفصل كما فصل الحبس وظاهره انه لم يطلع على نقل في المسئلة وفي البزازية
اقر بالكفالة بالنفس وثبت بالبينة عند الحاكم قال الخصاف لا يحبسه فيهما اول مرة وفي ظاهر الرواية كذلك في الاقرار
واما في البينة يحبسه في اول المسئلة مرة انتهى وهكذا في الخانية وصرح فيهما بانه كالدين وفي النهاية هذا اذا لم يظهر عجزه
فان ظهر فلا معنى لحبسه الا انه لا يحال بينهما بل يلازمه كالمديون وفي شرح المنظومة معزيا الى المبسوط لو ادعى الكفيل
بالبينة انه دفع الى وكيل الطالب وانكر الطالب يحلف على علم لانه استحلاف على فعل الغير بخلاف ما اذا ادعى الدفع اليه
فانه يستحلفه على البتات وفي السراج الوهاج ثلاثة كفلوا رجلا بنفسه كفالة واحدة فاحضره احدهم برؤا جميعا وان
كانت الكفالة متفرقة لم يبرأ الباقون لان الكفالة اذا كانت واحدة فالاحضار المستحق واحد فاذا سلمه واحد لم يبق هناك
احضار احد واما اذا تفرقت فكل عقد اوجب احضارا على حدة فاحضار واحد لا يسقط احضار غيره ولو تكفلوا بمال
كفالة واحدة او متفرقة فادى واحد جميع المال برئ الباقون لان المكفول به مال واحد فاذا اداه واحد لم يبق على غيره مال انتهى
وفي البزازية كفل بنفسه رجلا لرجلين فسلمه الى احدهما برئ والاخر على حقه لان كلا منهما ليس نائبا عن الاخر فان غاب امهله مدة
ذهابه وايابه يعني لا يحبسه لعدم ظهور مطله وهو مقيد بما اذا اراد الكفيل السفر اليه فان ابى حبسه للحال من غير
امهال كما في البزازية وفي التاتارخانية وان كان في الطريق عذر لا يؤاخذ الكفيل به والاياب بالكسر الرجوع من آب يؤوب اوبة
وايابا كذا في الصحاح واشار الى انه لو كفل بنفس محبوس او غائب يصح لما في البزازية وقوله وان غاب اي وان ثبت عند القاضي
ان الكفيل غاب بالاقرار او ببينة اقامها كما في البزازية اطلقه فشمل المسافة القريبة والبعيدة كما في فتح القدير
قوله فان مضت ولم يحضره حبسه لانه ظهر مطله الى ان يظهر للقاضي تعذر احضاره بشهود او بدلالة الحال فيطلقه
كالمديون المفلس وينظره الى وقت قدرته ولا يحول بينه وبين الطالب في ملازمته ولا يمنعه من اشغاله كذا في فتح القدير
وان اصر ملازمته استوثق منه بكفيل كما في التاتارخانية **قوله** فان غاب ولم يعلم مكانه لا يطالب به لانه عاجز
ولا بد من ثبوت انه غائب لم يعلم مكانه اما بتصديق الطالب وعليه اقتصر الشارح او ببينة اقامها الكفيل لما في القنية

اذا غاب المكفول عنه فللدائن ان يلازم الكفيل حتى يحضره والحيلة في دفعه ان يدعي الكفيل عليه ان خصمك غاب غيبة لا تدرى
فبين لي موضعه فان اقام بينة على ذلك تندفع عنه الخصومة انتهى وفي الملازمة الطالب الكفيل عند عجزه عن احضار
الاصيل اختلاف ذكر السرخسي انه يلازمه وذكر شيخ الاسلام انه لا يلازمه كذا في التاتارخانية فان اختلفا ولا بينة فقال
الكفيل لا اعرف مكانه وقال الطالب يعرفه فان كان له خرجة معلومة للتجارة في كل وقت فالقول للطالب ويؤمر الكفيل بالذهاب
الى ذلك الموضع والا فالقول للكفيل لتمسكه بالاصل وهو الجهل وقوله لا يطالبه مقيد بما اذا لم يبين الطالب انه
بموضع كذا فان بين امر الكفيل بالذهاب اليه واحضاره لانه علم مكانه واتاه ولا يبطل بالالحاق بدار الحرب لانه وان كان ميتا
لكن بالنسبة الى ماله والا فهو حي مطالب بالتوبة والرجوع هكذا اطلقه في النهاية وقيده في الذخيرة بما اذا كان الكفيل قادرا
على رده بان كان بيننا وبينهم موادعة انهم يردون الينا المرتد والا لا يؤاخذ به انتهى وهو تقييد لا بد منه في كل موضع قلنا
انه يؤمر بالذهاب اليه للطالب ان يستوثق بكفيل من الكفيل حتى لا يغيب الاخر وفي الخانية الكفيل بالنفس اذا امتنع المكفول
به عن السفر ان كانت الكفالة حالة كان له ان يمنعه من الخروج قبل حلول الاجل انتهى ظاهره ان للكفيل ملازمة الاصيل اذا
كانت حالة وان لم يلازمه الطالب **قوله** فان سلمه بحيث يقدر المكفول له ان يخاصمه برئ لانه اتى بما التزمه اذ لم يلتزم تسليمه
الا مرة واحدة وحصل مقصود الطالب فلم يبق الكفالة كما لو تكفل بمال فقضاه اطلقه فشمل ما اذا كان التسليم وقع
قبل الاجل او لا لان الاجل حق الكفيل فله اسقاطه كالدين المؤجل اذا قضاه المديون قبل الحلول والتسليم بالتخلية بينه وبين
الخصم ولذا شرط رفع الموانع قبل الحلول والتسليم ان شئت فان سلمه بعد طلبه برئ مطلقا والا فلا يبرأ حتى يقول سلمته اليك
بجهة الكفالة وفي القنية كان المكفول له جالسا مع قوم في مدرسة فجاء الكفيل بالمكفول عنه وقال له هو المكفول عنه
فلم يخل له وخرج الى باب اخر فهذا العقد تسليم منه انتهى قيد بقوله بحيث يقدر للاحتراز عما اذا سلمه في برية او في سواد
فانه لا يبرأ لعدم قدرته على مخاصمته في ذلك المكان سواء شرط تسليمه في مجلس القاضي او لا وفي الخانية فهو نظير ما اذا سلم
المديون الدين الطالب حين خرج اللصوص فانه لا يبرأ وفي القنية سلم الكفيل بالنفس المكفول عنه الى الطالب في
مكان لا يمكنه العصمة وهو منه فان كان التسليم بطلبه خرج عن العهدة انتهى **قوله** ولو شرط تسليمه في مجلس القاضي سلمه
ثم لان الشرط مفيد فان سلمه في مجلسه برئ وافاد بقوله سلمه ثم الى اشتراط ذلك فان سلمه في السوق لم يبرأ وهو قول زفر
يفتى في زماننا لتهاون الناس في اقامة الحق ومحل الاختلاف في بلدة لم يعتادوا العزم من يد الخصم كذا في التاتارخانية وهذه
احدى المسائل التي يفتى بها بقول زفر رحمه الله ومنها قعود المريض في صلاته كقعود المصلي في التشهد ومنها سماع البينة
من امراة الغائب ليفرض القاضي لها نفقة ومنها ان الوكيل بالخصومة لا يلي القبض ومنها تضمين الساعي اذا سعى به الى الظالم
وغرمه نصيبا ومنها ان رؤية البيت من الصحن لا يكفي بل لا بد من رؤية داخله ومنها ان رؤية الثوب مطويا لا يكفي بل لا بد من
رؤية داخله بل لا بد من نشره بعد نشر ولكن المراد الحصر وفي القنية كفل بنفسه في البلد وسلم في الرستاق صح ان كان فيها حاكم
به لان اغلب قضاة رساتيق خوارزم ظلمة لا يقدرون على محاكمته على وجه العدل دون رساتيقهم انتهى وان سلمه في مصر آخر
غير المصر الذي كفل فيه برئ عند ابي حنيفة ان كان فيه سلطان او قاضي وكانت الكفالة غير مقيدة بمصر والا فلا يبرأ اتفاقا
كذا في التاتارخانية لامكان احضاره الى مجلس القاضي ولا يبرأ عندهما لاحتمال ان يكون شهوده فيها غيبة وفي فتح القدير وقيل
اوجه قيل انه اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان وفي البزازية ضمن نفس رجل في السجن فلم لا يبرأ ولو ضمن وهو محبوس فسلمه برئ
ولو طلوم حبس ثانيا فدفعه اليه فيه ان الحبس الثاني من امور التجارة ونحوها صح الدفع وان في امور السلطان ونحوها
لا حبس الطالب مطالبة الكفيل به فدفعه وهو في حبسه قال محمد برئ انتهى وفي الخانية ولو كفل بنفس رجل وهو محبوس
ثم حبس فخاصم الطالب الكفيل الى القاضي الذي حبسه فقال الكفيل كفلت به وانت حبسته بدين فلان اخرجه عليك عن
ان القاضي يأمر باحضار المطلوب حتى يسلمه الكفيل الى المكفول له ثم يعاد الى الحبس انتهى ولو سلمه وهو مع رسول القاضي
وهو ممتنع به لا يبرأ او سلمه قدام الحاكم برئ كذا في البزازية وفي فتح القدير ولو قال في الحبس دفعت نفسي اليك بالكفالة
برئ الكفيل وفي الواقعات رجل كفل بنفس رجل وهو محبوس فلم يقدر ان يأتي به الكفيل لا يحبس الكفيل لانه عجز عن احضاره
انتهى وفي التاتارخانية اذا شرط تسليمه عندنا لا يبرأ وشرط تسليمه عند هذا القاضي فسلمه عند قاض آخر جاز **قوله**
وتبطل بموت المطلوب والكفيل لا الطالب لعجزه عن احضاره له تعذر موته وكذا تعذر موت الكفيل ووارثه لا يقوم مقامه
لان الخليفة فيما له لا فيما عليه وقيل انه لا يصلح لا بقاء هذا الحق وهو احضار المكفول به وقد تبع المصنف صاحب الهداية
في بطلانها بموت الكفيل وفي الكرخي في باب الصلح عن الحقوق التي ليست بمال انها لا تبطل بموت الكفيل ويطالب الورثة

باحضاره كذا في السراج الوهاج قيد بالكفالة بالنفس لان الكفيل بالمال اذا مات لا يبطل لان حكمها بعد موته ممكن فيؤخذ
من ماله ثم يرجع الورثة على المكفول عنه ان كان بامره وكان الدين حالا فان كان مؤجلا لا رجوع لهم حتى يحل الاجل ولا
فلا كما دايه بنفسه واما موت الطالب فلا يبطلها لانه وصية وورثته يخلفونه اطلق المطلوب فشمل العبد لكن في
الخلاصة لو كفل بنفس عبد فمات العبد برئ الكفيل ان كان المدعى به المال على العبد وان كان المدعى به نفس العبد
لا يبرأ وضمن قيمته انتهى واشار باقتصاره في بطلانها على موت المطلوب والكفيل الا انها لا تبطل ببراءة الاصيل لما في
البزازية ولو كفل بنفسه ثم اقر الطالب انه لا حق له قبل المكفول به له ان يأخذ الكفيل بتسليمه ولا يبرأ ولو قال الطالب
لا حق لي قبل المكفول به له ان يأخذ الكفيل بتسليمه ولا يبرأ ولو قال الطالب لا حق لي قبل المكفول به لا من جهته ولا
من جهة غيره ولا بوصاية ولا بولاية برئ من الكفالة انتهى ففهم ان براءة الاصيل توجب براءة الكفيل انما هو في الكفالة
بالمال اللهم الا ان يقال ان صورة براءة الاصيل فيما اذا كانت الكفالة بالنفس ان يقول ما ذكره فحينئذ الكلام على عمومه
وفي السراج الوهاج اذا مات المكفول له لم تبطل ويسلمه الكفيل الى ورثته فان سلمه الى بعضهم برئ منهم خاصة وللباقين
مطالبته باحضاره فان كانوا صغارا فلوصيهم مطالبته باحضاره فان سلمه الى احد الوصيين برئ في حقه
وللاخر مطالبته كذا في الينابيع انتهى ومن الغريب ما في منظومة ابن وهبان وعزاه في الشرح الى قوله انها تبطل بموت
الطالب والمعروف في المذهب خلافه وفي فروق الكرابيسي الكفالة على حالها وبموت الاصيل يبطلان وبموت الكفيل
الاول يبرأ الثاني والحوالة بعد الحوالة تبطل الحوالة الاولى لان الكفالة للتوثق والثانية تزيده والحوالة نقل وهما
لا يجتمعان انتهى **قوله** وبرئ بدفعه اليه وان لم يقل اذا دفعت اليك فانا برئ لان موجب الدفع اليه البراءة
فتثبت وان لم ينص عليها كالمديون اذا سلم الدين والغاصب اذا سلم المغصوب والبائع اذا سلم المبيع اطلقه فشمل ما
اذا قال سلمته اليك بجهة الكفالة او لا ان طلبه منه واما اذا لم يطلبه منه فلا بد ان يقول ذلك كما قدمناه واذا قبض
الطالب بقبض المكفول برئ الكفيل ولا يحتاج فيه الى النص لان الظاهر انه لا يقبض الا باستيفاء حقه ولو سلم الكفيل
المكفول الى الطالب فابى ان يقبله اجبر على قبوله بمعنى انه ينزل قابضا كالغاصب اذا رد العين والمديون اذا دفع
الدين بخلاف ما اذا سلمه فضولي فانه لا يجبر كما اذا قضى الدين فضولي اي غير مأمور بذلك والضمير في قوله اليه عائد
الى الطالب واطلقه فشمل ما اذا كان غير صاحب الحق كما اذا كان لاخذ الكفيل وكيل الدائن فيبرأ بتسليمه الى الموكل
مطلقا والى الوكيل ان اضافه الى نفسه وان اضافه الى موكله لم يبرأ بتسليمه الى الوكيل لانه الرسول كذا في التاتارخانية
وكما اذا اخذ القاضي من المدعى عليه كفيلا بالنفس بطلب المدعي او بغير طلبه وسلمه الكفيل الى القاضي برئ فان سلمه
الى المدعي لا يبرأ هنا اذا لم يضفه القاضي فان اضافه الى وقال القاضي ان المدعي يطلب منك كفيلا بالنفس فاعطه
بنفسك فسلم الكفيل للقاضي لا يبرأ وان سلمه الى المدعي برئ كذا في الخانية والبزازية ورسول القاضي وامينه كالقاضي
ولو كفل بنفسه الى الوصي فسلمه الى الورثة او الغرماء لم يبرأ كذا في البزازية وفي القنية كفل بنفس رجل على ان يسلمه الى
المكفول له متى طالبه به ثم سلمه اليه قبل ان يطالبه ولم يقبله يبرأ لان حكم الكفالة وجوب التسليم وهو ثابت في الحال
وقوله على ان يسلمه اليه متى طالبه يذكر للتأكيد لا للتعليق فقد سلمه اليه حال كونه كفيلا فيبرأ انتهى وانما ذكروا
هذه المسئلة اعني مسئلة الكتاب مع ظهورها كما قال الفقيه ابو الليث لدفع توهم انه يلزم الكفيل تسليمه مرة بعد
مرة الى ان يستوفي حقه لان الكفالة ما اريدت الا للتوثق لاستيفاء الحق فما لم يستوفه يجب عليه تسليمه الى ان يستوفي
فازال هذا الوهم ببيان ان عقد الكفالة يوجب التسليم مرة لا يفيد التكرار كذا في فتح القدير **قوله** وبتسليم المطلوب
نفسه من كفالته وبتسليم وكيل الكفيل ورسوله اي برئ الكفيل بتسليم هؤلاء لان المطلوب مطالب بتسليم نفسه
فاذا سلم نفسه حصل المقصود فلا معنى لبقائها كالمحال اذا قضى الدين بنفسه فانه يصح قبل الطالب ولا فعل نائب
الكفيل كفعله وقيد بقوله من كفالته لانه لا يبرأ الكفيل حتى يقول المكفول سلمت نفسي اليك من الكفالة ولو اخر قوله
من الكفالة لكان اولى لان الوكيل والرسول كالمكفول لا بد من التسليم عنها والا لا يبرأ وقيد بتسليم النفس لان المديون
لو دفع الدين الى الكفيل قبل ان يؤدي عنه ولم يقل انه على كفالتك كان قضاء لان الطالب يستحق عليه فانصرف اليه
كذا في القنية وقيد بالوكيل والرسول لانه لو سلمه اجنبي بغير امر الكفيل وقال سلمته اليك عن الكفيل وقف على قبوله
فان قبله الطالب برئ الكفيل وان سكت لا وفي السراج الوهاج ولو سلم المكفول بالنفس نفسه الى المكفول له
يجبر الفضولي حتى يبرأ الكفيل وهذا اذا كانت الكفالة بالامر اما اذا كانت بغير الامر لا يبرأ كذا في الفوائد انتهى

هذا التفصيل ثم ظهر لي ان المراد امر المطلوب وان الكفالة بالنفس على وجهين اما ان تكون بامر المطلوب او بغير امره فلو
مطالبة للكفيل عليه الا ان يجده فيبرأ انتهى وعلى هذا اذا ضمنه بغير امره لا يأمن بعد التمكين منه فلذا الهرب بخلاف ما
اذا كان بامره وعلى هذا فما قدمناه من منعه من السفر انما هو فيما اذا كان بامره وزاد في الاصلاح على رسوله اليه وقال في
الايضاح وانما قال كان رسوله الى غيره كالاجنبي انتهى وفي التاتارخانية بشرط التسليم عن الكفالة ولا يحتاج ان يقول
عن كفالة فلان انما يحتاج الى تعيينه اذا كفله لرجلين ولو قال بعد قوله ورسوله وكفيله لكان اولى لان كفيل الكفيل
لو سلمه برئ كما في التاتارخانية فلو قال وبتسليم نائب الكفيل عنه لكان اخصر **قوله** فان قال ان لم اوافه غدا فهو ضامن
لما عليه فلم يوافه او مات المطلوب ضمن المال لان الكفالة بالمال معلقة بشرط عدم الوفاة وهو متعارف يصح تعليقها
به فاذا وجد الشرط لزمه المال وان بطل الكفالة بالنفس فانما هو في حق تسليمه الى الطالب لا في حق المال
وقيد بموت المطلوب لان الكفيل لو مات لم يوجد شرط الكفالة المعلقة لان وارثه يقوم مقامه كموت الطالب فان الكفيل
اذا سلمه الى وارثه برئ ولو ابرأه الطالب عن كفالة النفس فلم يوافه لا يجب المال لفقد شرطه ولو اختلف فقال الكفيل
وافيتك به وقال الطالب لم توافني به فالقول للطالب والمال لازم على الكفيل لان سبب وجوب المال الزام المال
لا الكفالة الا ان الموافاة شرط للبراءة فلا تثبت بقول الكفيل كذا في الخانية واما اذا تعلق المال بعدم الموافاة لا يصدق
الكفيل على الموافاة الا بحجة وبيانه ما ذكر في نظم الفقه قال الكفيل دفعته اليك اليوم المشروط وانكر الطالب فالامر
ما اذا كان في الابتداء ولا يمين على واحد منهما لان كلا منهما يدعي الكفيل البراءة والطالب الوجوب ولا يمين على المدعي انتهى
وفي فروق الكرابيسي رجل كفل بنفس رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المال فلم يواف به لكن المدعي وجد المدعى عليه
فلازمه حتى الليل يلزمه المال وكذا لو وجد الطالب فلم يجده لزمه وهنا فروع لو شرط الثاني على الكفيل مكانا في الكفيل
بالمكفول به في ذلك المكان وتغيب الطالب لزم المال الكفيل الثالث لو اشترى بالخيار فتوارى الرابع حلف ليقضين
دينه اليوم فتغيب الدائن الخامس جعل امر امرأته بيدها ان يصل نفقتها فتغيب وعند ابي يوسف ينصب القاضي فيما
في الفصلين الاخيرين لا في الاول لان الطالب متعنت فيهما لا في الاول وفي الخلاصة اذا توارى الطالب والبائع ينصب القاضي
وكيلا عن الغائب قال الفقيه ابو الليث هذا خلاف قول اصحابنا وانما روي في الروايات عن ابي يوسف ولو فعل فهو حسن
انتهى وجعل قاضي خان في فتاواه كلها على الخلاف وان القاضي ينصب وكيلا عن الغائب على قول المتأخرين وهو قول
ابي يوسف انتهى ولم يصور المصنف المسألة بالالف كما في الهداية لبيان ان معلومية القدر ليست شرطا لصحتها فاذا قال
بما عليه فمهما ثبت بالبينة انه عليه لزمه كما سيأتي كذا في النهاية وكذا لو قال الكفيل بالنفس ان لم اوافك به غدا فعلي ما
اقر به المطلوب فلم يواف به غدا فاقر المطلوب انه له عليه خمسمائة كان الكفيل ضامنا لما اقر وليس هذا كما قال ان لم اوافك
به غدا فانا ضامن لما ادعيت عليه فلم يوافه به غدا فادعى الطالب عليه ما لا يلزمه كذا في فتاوى قاضي خان بعد مراجعة
نسخة صحيحة وقوله ان لم ادفعه اليك غدا بمنزلة ان لم اوافك به كما في الخانية ولو قال الكفيل بالنفس ان غاب عنك المكفول
فانا ضامن لما عليه فغاب المكفول الى الكوفة ولم يطلبه الطالب ثم دفعه الكفيل اليه بعد رجوعه من الكوفة فالكفيل
ضامن للمال لانه علقها بالغيبة ولو قال فان غاب قبل ان يوافيك ولو قال ان غاب فلم اوافك به فانا ضامن لما عليه فهذا
على ان يوافيه بعد الغيبة كذا في الخانية وفيها ايضا ولو كفل بنفس رجل ان يوافي به اذا جلس القاضي انتهى **وقوله في الكتاب**
فانا ضامن ليس بقيد ففي الخانية ان لم اوافك به فعندي لك هذا المال لزمه لان عند اذا استعمل في الدين يراد به الوجوب
وكذا لو قال الي هذا المال وقيد بعدم الموافاة للاحتراز عما في البزازية كفل بنفسه على انه متى طالبه سلمه فان لم يسلمه فعليه
ما عليه ومات المطلوب وطالبه بالتسليم وعجز لا يلزمه المال لان المطالبة بالتسليم بعد الموت لا تصح فاذا لم تصح المطالبة
لم يتحقق العجز الموجب للزوم فلا يجب انتهى وفي القنية كفل بنفسه وقال ان عجزت عن تسليمه الى ثلاثة ايام فعلي المال ثم حبس
بحق او بغير حق او مرض مرضا يتعذر احضاره يلزمه المال بعد الثلاثة انتهى وفي وكالة منية المفتي قال ان وافيتك بعد
غد فعلي ما عليه ثم وافاه به لم يلزمه المال لانه شرط لزومه ان اخره اليه انتهى يعني انه تعليق بغير المتعارف فلم يصح
الكفالة **قوله** ومن ادعى على اخر مائة دينار فقال رجل ان لم اوافك به غدا فعليه المائة فلم يواف به غدا فعليه المائة
لوجود الشرط فلزم المال وقيد ببيان المال عند الدعوى لانه لو تعلق رجل باخر وقال لي عليك دعوى ولم يبينها فكفله انسان
بالنفس على انه لم يواف به غدا فعلي مائة دينار ففيه اختلاف فاذا لم يوافه لزمه اذا ادعاها المدعي وقال محمد لا يلزمه
لانه لما لم يبينها وقت الدعوى لم تصح الدعوى فلم يجب حضوره الى مجلس القاضي فلم تصح الكفالة بالنفس فلم يصح بالمال لانها

مبنية عليها ولهما انه ممكن تصحيحها لان العادة جرت بالابهام في الدعوى في غير مجلس القضاء لم يبينوها عنده دفعا للحيل فصحت
الدعوى والملازمة على احتمال البيان فاذا بين بعده انصرفا الى البيان اولا فيظهر به صحة الكفالة بالنفس فصحت الدعوى
والملازمة على احتمال البيان فاذا بين بعده انصرفا الى البيان اولا فيظهر به صحة الكفالة بالنفس فصحت بالمال احتمالا على ان
الكفيل كان يعلم خصوص المال المدعى به تصحيحا لكلام العاقل ما امكن والحاصل ان الحكم حال صدورها بالفساد بل
الامر موقوف على ظهور الدعوى بعد ذلك فاذا ظهر ظهر انه انما كفل بالقدر المدعى وفي الخلاصة كفل بنفس رجل على انه
ان لم يواف به غدا فعليه الف درهم ولم يقل الذي عليه فقضى غد ولم يواف به وفلان يقول لا شيء علي والطالب يدعي الفا
والكفيل ينكر وجوبه على الاصيل فعلى الكفيل الف درهم عند ابي حنيفة وابي يوسف الاول وفي قوله الاخر وهو قول
محمد لا شيء عليه انتهى وهذا يقتضي ان الحاصل ان ابا حنيفة واحد ويستفاد بها ان الالف يجب على الكفيل بمجرد دعوى
المكفول له وان كان الكفيل ينكر وجوبه كذا في فتح القدير وقيد بكون المال على المكفول بالنفس لانه لو كان على غيره ففيه
اختلاف كما لو كفل بنفس رجل على انه ان لم يواف به في يوم كذا فعليه ما للطالب على فلان اخر جاز استحسانا وهو قول
محمد وفي القياس لا يجوز وهو قول ابي يوسف ذكره قاضي خان وفي المحيط جعل الخلاف على العكس وجعل ابا حنيفة مع
ابي يوسف وفي السراج الوهاج وكذا لو كفل بنفس رجل على ان لم يواف به غدا فهو كفيل بنفس رجل اخر كان عليه بمثل الاول
انتهى ولا بد في مسألة الكتاب من اقرار المدعى عليه بالمائة كما في السراج الوهاج لو ادعى رجل الفا فانكره فقال له رجل
ان لم اوافك غدا فهي علي فلم يواف به غدا لا يلزمه شيء لان المكفول عنه لم يعترف بوجوب المال ولا اعترف الكفيل بها ايضا
فصار هذا مالا متعلقا بخطر فلا يجوز انتهى ولم يذكر المصنف حكم ما اذا علق الكفيل بالمال البراءة بموافاته غدا بان قال
لك بما عليه على ان وافيتك به غدا فانا برئ من المال فوافاه به للاختلاف فيه فان فيه روايتين في رواية يبرأ وهما مبنيان
على تعليق براءة الكفيل بالشرط وسيأتي في الكتاب والمسألة في السراج الوهاج كما ذكرنا **قوله** ولا جبر على الكفالة بالنفس
في حد وقود وهذا عند الامام وقالا يجبر في حد القذف والقصاص ونحوهما قيد بالجبر لانه لو اعطاه برضاه بلا جبر
في حد القذف والقصاص جاز اتفاقا لهما انها شرعت لتسليم النفس وهو واجب على الاصيل فصحت كما في دعوى المال
بخلاف الحدود الخالصة لانها محض حق الله تعالى وله اطلاق قوله عليه السلام لا كفالة في حد ولانها للاستيثاق
ومبناها على الدرء والحق الثابت حد السرقة بهما في جواز التكفيل بنفس من عليه اجماعا وفي الاجبار عليها عندنا وعند
من حقوق العباد لكن الدعوى فيه شرط بخلاف غيره لعدم اشتراطها من محله فان برهن والا خلا سبيله وليس تفسير الجبر
عندهما الجبر بالحبس وانما هو الامر بالملازمة **قوله** ولا يحبس فيهما حتى يشهد شاهدان او عدل اي في الحد والقود لان
الحبس هنا تهمة الفساد وشهادة المستورين او الواحد العدل تكفي لاثباتها لان خبر الواحد حجة في الديانات والمعاملات
فتثبت بشهادة العدل التهمة وان لم يثبت اصل الحق وظاهر كلامه يجري المستور الواحد والحبس بتهمة الفساد مشروع
لانه عليه الصلاة والسلام حبس رجلا بتهمة بخلاف دعوى الاموال حيث لا يحبس فيها لانه نهاية عقوبتها فلا تثبت
الا بحجة كاملة نفسه وكلامهم هنا يدل ظاهرا على ان القاضي يعزر المتهم وان لم يثبت عليه وقد كتبت فيها رسالة وحاصلها
انما كان من التعزير من حقوقه تعالى فانه لا يتوقف على الدعوى ولا على الثبوت بل اذا اخبر القاضي العدل بما يقتضيه
احضره القاضي وعزره ولتصريحهم بحبس المتهم بشهادة مستورين او واحد عدل والحبس تعزير وتصريحهم بجواز الهجم على
بيت المفسد وجواز اخراجه من البيت وجواز نفيه عن البلد وتخليد حبسه الى ان يتوب وان من دق الشيء اذا سمع
صوت غنا في بيته او اخبر القاضي باجتماعهم على الشراب او كان يؤذي الناس بيده ولسانه وجواز التعزير بالقتل
وجوازه باخذ المال ومعناه على ما في البزازية امساكه عنه الى ان يتوب وفي السراج الوهاج واما التعزير فيجوز
الكفالة به يعني انه يجوز للقاضي الابتداء بطلب ذلك من حقوق العباد كالديون انتهى فظاهره ان ما كان من
حقوقه تعالى لا يجوز به كالحدود **قوله** وبالمال ولو كان مجهولا اذا كان دينا صحيحا اي تصح الكفالة بالمال
ولو كان المال مجهولا وصحتها بالاجماع وصحت مع جهالة المال لبنائها على التوسع وكذا جاز شرط الخيار فيها اكثر من
ذلك ويدل عليه اجماعهم على صحتها بالدرك مع انه لا يعلم كم يستحق من المبيع كله او بعضه والدين الصحيح ما لا يسقط
الا بالاداء او الابراء فلم تصح ببدل الكتابة لانه يسقط بدونهما بالتعجيز وكذا لا يجوز ببدل السعاية عنده خلافا
لهما كذا في السراج الوهاج مع انه لا يسقط اذ هو لا يقبل التعجيز وكذا لا تصح الكفالة بدين على العبد المكاتب وعنده
لان من دخل في مكاتبته فهو مكاتب لمولاه كذا في البزازية بخلاف ارش الشجة وقطع الطرف فانه دين صحيح فصحت به وفي

فتح القدير وممّا يوضحه من انه لو قال كفلت لك ببعض مالك على فلان فانه لا يصح ممنوع بل يصح عندنا والخيار للضامن
ويلزمه ان يبيّن اي مقدار شاء انتهى وفي البدائع واما كون المكفول به معلوم الذات في انواع الكفالات ومعلوم القدر
فليس بشرط حتى لو كفل باحد شيئين غير عين فان كفل بنفس رجل او بما عليه جاز ويبرأ بدفع واحد منهم الى الطالب ولو
كفل عن رجل بما لفلان عليه او بما يدركه في هذا البيع جاز انتهى فيد بجهالة المال للاحتراز عن جهالة الاصيل والمكفول
بانهما مانعة حتى لو قال من غصبك من الناس او بايعك او قتلك فانا كفيل لك عنه او قال ومن غصبته انت او قتلته
فانا كفيل له عنك لا يجوز الا اذا كان يسيرة في المكفول عنه نحو ان يقول كفلت لك بمالك على احد هذين فيجوز والتعيين
للمكفول له لانه صاحب الحق وفي البزازية شهدا على رجل انه كفل بنفس رجل نعرفه بوجهه ان جاء به لكن لا نعرفه باسمه يجوز
كما قال عند القاضي كفلت لرجل اعرفه بوجهه لان الجهالة في الاقرار لا تمنع صحته ويقال له اي رجل اتيت وقلت انه هذا
وحلفت عليه برئت من الكفالة انتهى واطلق صحتها فشمل كل من عليه المال حرا كان او عبدا مأذونا او محجورا للصبي التاجر
صحيحة لانه تبرع عليه وللصبي العاقل غير التاجر وايتان ومن دخل تحت الدين الصحيح بدل العتق فاذا اعتق عبده على مال
كفل به رجل جاز كذا في البزازية ومنه ما اذا كان للمكاتب مال على رجل جاز كذا في البزازية ومنه ما اذا كان للمكاتب مال
واحتبس المكاتب على الكفيل وهذا امره ان يدفع ما عليه لمولاه كذا في البزازية وخرج عنه ما خرج بدل الكتابة ومالو
دفع الى المحجور عشرة لينفقها على نفسه فقال انسان كفلت بهذه العشرة لا يصح لانه ضمن ما ليس بمضمون قبل الدفع بان قال
ادفع العشرة اليه على اني ضامن لك العشرة هذه يجوز وطريقه ان يجعل الضامن مستقرضا من الدافع ويجعل الصبي
نائبا عنه في القبض وكذا الصبي المحجور اذا باع شيئا كفل رجل بالدرك للمشتري وان ضمن بعد ما قبض الصبي الثمن لا يجوز وان
قبل قبضه يجوز محجورا اشترى متاعا وضمن رجل الثمن للبائع عنه لا يلزم الكفيل الثمن ولو ضمن التاجر بعينه كان ضامنا كذا
في البزازية وفي التاتارخانية لو ضمن بدل الكتابة وادى رجع بما ادى وفي جامع الفصولين كفل مسلم عن ذمي بخمر لذمي
قيل لا يصح مطلقا وقيل لو كان الخمر بعينها عند المطلوب يصح على قياس قول ابي حنيفة اذ يجوز عنده للمسلم ان يلزمه نقل
الخمر كما لو اجر نفسه لينقلها انتهى ودخل فيه ما لو صادر الوالي رجلا وطلب منه مالا وضمن رجل ذلك وبذل الخط قال
الضامن ليس لك علي شيء لانه ليس للوالي عليه قال شمس الاسلام والقاضي يملك المطالبة لان المطالبة الحسية كالمطالبة
الشرعية كذا في البزازية ذكره الطرسوسي في مؤلفه للهوان السلطان مصادرته لارباب الاموال لا يجوز الا لعمال بيت المال
مستندا لان عمر رضي الله عنه صادر ابا هريرة رضي الله عنه وفي الدر المنثور في تفسير سورة يوسف في قوله تعالى
اجعلني على خزائن الارض قال اخرج ابن ابي حاتم والحاكم عن ابي هريرة قال استعملني عمر على البحرين ثم نزعني وغرمني
اثني عشر الفا ثم دعاني بعد الى العمل فابيت فقال لم وقد سأل يوسف العمل وكان خيرا منك فقلت ان يوسف نبي بن نبي
وانا ابن امية وانا اخاف ان اقول بغير علم وان افتي بغير علم وان يضرب ظهري ويشتم عرضي ويؤخذ مالي انتهى **قوله**
تكفلت عنه بالف بيان لالفاظها وهو صريح اطلقه فشمل ما اذا كان الاصيل مطالبا به الان ولا فصح الكفالة عن العبد
المحجور بما يلزمه بعد عتقه باستهلاك او قرض ولا يطالب الكفيل به الان كما لو فلس القاضي المديون وله كفيل فان المطالبة
تتاخر عن الاصيل دون الكفيل كذا في التاتارخانية وفي التاتارخانية رجل له مال على رجل فقال رجل للطالب ضمنت
لك ما على فلان انا قبضته وان ادفعه اليك قال ليس هذا على ضمان المال ان يدفعه من عنده انما هذا ان يتقاضاه
ويدفعه اليه وعلى هذا معاني كلام الناس ولو غصب من رجل الفا فقال له المغصوب منه واراد اخذها منه فقال
رجل لا تقابله فانا ضامن وادفعها اليك لزمه ذلك ولو كان الغاصب استهلك الالف وصارت دينا هذا الضمان
باطل او كان عليه ضمان التقاضي انتهى وفي البزازية ضمن الفاعل ان يؤديها من ثمن الدار هذه فلم يبعها لا ضمان على الكفيل
ولا يلزمه الدار انتهى وفيها قبله كفل عنه بالف على ان يعطيه من وديعته التي عنده جاز اذا امره بذلك وليس له
ان يسترد الوديعة منه فان هلكت الوديعة برئ والقول فيه للكفيل فان غصبها المودع او غيره واتلفها برئ الكفيل
انتهى وفيها ايضا فيما لك عليه وسيأتي انه لا يثبت الا ببرهان كذا او اقرار الكفيل والا فالقول له مع يمينه وفي
الخانية رجل قال لجماعة اشهدوا اني قد ضمنت لهذا الرجل بالالف التي له على فلان ثم ان المديون اقام البينة انه
قد قضاه قبل ان يضمنه الكفيل قبلت بينته وبرئ المطلوب عن دين الطالب ولا يبرأ الكفيل عن دين الطالب لان
قول الكفيل كان اقرارا منه بالدين عند الكفالة فلا يبرأ الكفيل ولو اقام المديون بينته على القضاء بعد الكفالة
برئ المديون والكفيل جميعا انتهى وفي جامع الفصولين قال دينك الذي على فلان انا ادفعه اليك انا اسلمه انا

اقبضه لا يصير كفيلا ما لم يتكلم بلفظة تدل على الالتزام كقوله ضمنت علي الي او الي بهذه الالفاظ منجزا لا يصير كفيلا
ولو معلقا كقوله ان لم يؤد فانا اؤدي فادفع يصير كفيلا وهو ما في يونس من قال انا اخ لا يلزمه شيء ولو قال لو دخل
الدار فانا اخ لزمه اذا دخل انتهى وفي القنية انا في عهدة ما على فلان كفالة وكتبه الكفالة بالخط بعد طلب الدائن
كفالة وان لم يتلفظ بها انتهى وفي الملتقط جاء رجل بكتاب صحة الى رجل من تركه فدفعه اليه فقرأه ثم قال اكتبها لك
عندي فهو ليس بضامن وكذا لو قال الدافع اضمنها لي فقال قد اثبتها لك عندي ولو قال كتبتها لك علي او قال
اثبتها علي فهذا ضامن فاخذه به انتهى وقدمنا عن التاتارخانية انه لو قال للطالب لك عندي هذا الرجل كفيلا
فعلى هذا كلمة عند لا تفيد الكفالة بالمال وتفيدها بالنفس وعلى هذا وقعت حادثة قال رجل للدائن لا تطالب فلانا
مالك عندي فثبت انه لا يكون كفيلا وقدمنا عن الخانية في المعلقة بعدم الموالاة انه عندك علي فعلي عنه يكون في
التعليق فقط **قوله** وبما يدركك في هذا البيع وهذا هو ضمان الدرك والدرك لغة بفتحتين وسكون الراء
اسم من ادركت الشيء ومنه ضمان الدرك كذا في المصباح واصطلاحا الرجوع بالثمن عند استحقاق المبيع وفي
البزازية من اخر الدعوى في فصل الاستحقاق وان استحق المبيع وله كفيل بالدرك لا يرجع على الكفيل ما لم يحكم على
البائع فيعده هو بالخيار ولا يرجع على الكفيل بقيمة البناء والغرس انتهى وفي السراج الوهاج فاذا استحق المبيع
كان للمشتري ان يخاصم البائع اولا فاذا ثبت عليه استحقاق المبيع كان له ان يأخذ الثمن من ايهما شاء وليس له ان يخاصم الكفيل
اولا في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ان له ذلك واجمعوا ان المبيع لو ظهر حرا كان له ان يخاصم ايهما شاء انتهى **قوله** وما بايعت
فلانا فعلي من امثلة الكفالة بالمجهول وفي المبسوط ولو قال اذا بايعته شيئا فهو علي فبايعه بالفين ثم بايعه متاعا بعد ذلك
بالف درهم لزم الكفيل الاول دون الثاني لان حرف اذا لا يقتضي التكرار بخلاف كلما وما ومثل واذا ومتى وان لم ولو رجع
الكفيل عن هذا الضمان قبل ان يبايعه ونهاه عن مبايعته ثم بايعه بعد ذلك لم يلزمه شيء لان لزوم الكفالة بعد وجود
المبايعة وتوجه المطالبة على الكفيل فاما قبل ذلك فهو غير مطلوب بشيء ولا ملتزم في ذمته شيئا فيصح رجوعه وتوضيحه
ان بعد المبايعة انما وجب المال على الكفيل دفعا للغرور عن الطالب لانه يقول انما اعتمدت في المبايعة معه كفالة هذا
الرجل وقد اندفع هذا الغرور حين نهاه عن المبايعة انتهى وفي الولوالجية لو قال رجعت عن الكفالة قبل المبايعة ثم
بايعه لم يلزم الكفيل وفرق بين هذه المسئلة وبين الكفالة بالذوب حيث اذا رجع الكفيل قبل الذوب لا يصح والفرق ان
المسئلة هذه الكفالة مبنية على ما هو غير لازم وهو الامر فانه قال بايعه فما بايعته فهو علي ولم يقل بايعه فانه تأمل فالامر
والامر غير لازم والمبني على الشيء يكون بصفة وبيع غير اللازم لا يكون لازما فاما الكفالة بالذوب مبنية على ما هو غير لازم
انتهى وفي البزازية فان قال الطالب والمطلوب تبايعنا على كذا وعلى هذا لا يلتفت الى انكار الكفيل ويؤاخذ بلا بينة فان
نهاه الكفيل بعد الكفالة عن المبايعة ورجع عن الضمان صح نهيه ولا يجب عليه ضمان ما لزم بالمبايعة والتسليم لو بهما
انتهى **قوله** واما غصبك فلان فعلي هو كذلك من امثلة المجهول وفي البدائع لو قال ان غصبك فلان ضيعتك فانا
ضامن لم يجز عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يجوز بناء على ان غصب العقار لا يتحقق عندهما خلافا له انتهى وفي
القنية واما غصبك فلان فعلي يشترط القبول للحال انتهى يعني لا عند الغصب وكذا فيما قبله من بايعته وماذاب عليه
بقوله ما بايعت فلانا لانه لو قال بايع فلانا على ان ما اصابك من خسران فعلي لم يصح كذا في البزازية وفيها ان غصبك مالك
انسان حيث لا يصح انتهى وفيها ايضا طلب من غيره قرضا فلم يقرضه فقال رجل اقرضه فما قرضته فانا ضامن فاقرضه
في الحال من غير ان يقبل ضمانه صريحا ويكفي هذا القدر انتهى **قوله** وطالب المكفول او المديون لانه توجها ولو قال
وطالبها كان اولى لبيان ذلك وليفيد حكم طلب احدهما بالاولى واشار انه يحبس احدهما وفي البزازية من القضاء
من فصل الحبس واذا حبس الكفيل يحبس المكفول معه واذا الوزم يلازمه لو الكفالة بامره ولا يأخذ قبل الاداء الا اذا ادى
المسئلة عن جواب الواقعة وهو ان المكفول له يتمكن من حبس الاصيل والكفيل وكفيل الكفيل وان كثروا انتهى وياتي
في الكتاب ما يشير اليه **ثم اعلم** انه انما يطالبهما اذا كان المال حالا عليهما فان حالا على احدهما مؤجلا على الاخر طالب
من حل عليه فقط كما سنشرحه ان شاء الله تعالى **قوله** الا اذا شرط البراءة فحينئذ يكون حوالة لا براءتها المحيل كفالة
اعتبارا للمعنى فيهما لا للفظ واذا صارت حوالة جرى فيها احكامها وكذا في عكسه يجري احكام الكفالة وفي وكالة
البزازية الوصايا حال الحياة وكالة والوكالة بعد موته وصاية لان المنظور المعاني انتهى وفي اجاراتها وينعقد
بقوله اعرتك هذه الدار شهرا بكذا او كل شهر بكذا ولا ينعقد الاجارة بالاجارة حتى قال اجرتك منافعها سنة بكذا

عوض تكون اجارة فاسدة لا عارية وكذا لو قال وهبتك منافعها بلا عوض لا تكون عارية انتهى فاستعير لفظ العارية
دون عكسه وليس خارجا عن قولهم الاعتبار للمعاني في الاجارة وجد في الاعارة لانها من التعاون وهو التناوب ومع
الاجارة حيث كان بعوض وقدمنا في اول البيوع ان شركة المعاوضة يعتبر فيها لفظها لا المعنى وذكرنا الجواب عنه
قوله ولو طالب احدهما كان له ان يطالب الاخر لما ذكرنا قال في الخلاصة المغصوب منه اذا اختار تضمين احد الغاصبين
لان اختيار احدهما يتضمن التمليك منه عند قضاء القاضي به فلا يمكنه التمليك من الاخر بعده واما المطالبة
بالكفالة لا تقتضيه ليس له تضمين الاخر ما لم يوجد منه حقيقة الاستيفاء وفي غصب البزازية اختار المالك تضمين
الغاصب الاول ورضي به الغاصب ولم يرض به الاول ولم يحكم به كان له ان يرجع ويضمن الثاني وان اختاره الاول ولم يعطه
شيئا وهو مفلس فالحاكم يأمر الاول بقبض ماله على الثاني ويعطيه له فان ابى المالك يحضر بهما ثم يقبل البينة على الغاصب الثاني
للغاصب الاول ويأخذ ذلك من الثاني فيقضيه انتهى **قوله** وصح تعليق الكفالة بالشرط الملائم بشرط وجوب الحق
كان استحق المبيع اي الملائم لمقتضى العقد والملاءمة فيه بكونه سببا لوجوبه وعبر عنه بالشرط مجازا لان استحقاقه سبب
لوجوب الثمن على البائع للمشتري ومن هذا القبيل ما في الاية فان الكفالة بالجعل معلقة بسبب وجوبه وهو المجيء بالصاع
فانه سبب وجوب الجعل وقدمنا الكلام على الاية ومنه ما في الخلاصة ناقلا عن الاصل قال للمودع ان اتلفها المودع وقد جحد
او جحدك فانا ضامن لك صح وكذا ان قتلك فلان او ابنك فلان خطأ فانا ضامن للدية صح بخلاف ان اكلك سبع ونحوه
مما ليس ملائما انتهى والاضافة الى سبب الوجوب حقيقي ما في الكتاب وحكي ما اذا كفل بالاجرة فانها لا تجب على الكفيل
الا باستيفاء الاصيل او التمكن او شرط التعجيل كانه مضاف الى سبب الوجوب وتمامه في اجارة البزازية **قوله** او لامكان
الاستيفاء كان قدم زيد وهو مكفول عنه فان قدومه سبب موصل للاستيفاء منه ولم يذكر الشارحون للمختصر مفهوم قوله
وهو مكفول عنه ومفهومه انه لو علقها بقدوم زيد الاجنبي لم يصح وظاهر ما في القنية الاصح قال فيها لا يصح التعليق
بشرط غير متعارف كدخول الدار وقدوم زيد الا ان الاصح ما ذكره ابو نصر انه يصح بقدوم زيد ذكره في تحفة الفقها
انتهى وهو باطلاقه شامل للاجنبي ولكن ينبغي ان يحمل على انه مكفول عنه لقوله في العناية قد يكون زيد مكفولا عنه
لانه اذا كان اجنبيا كان التعليق به كما في هبوب الريح انتهى هكذا في فتح القدير والحق انه لا يلزم ان يكون مكفولا عنه
قال في البدائع لان قدومه وسيلة الى الاداء في الجملة لجواز ان يكون مكفولا عنه او مضاربه انتهى ويدل عليه ما
قدمناه من الاخذ وعبارة البدائع ارادة التلبس واوضحت كل تحسين وحدس وفي البزازية قال ضمنت لك عن فلان الفا
فاذا قدم فلان فانا بريء منه ان كان فلان غريمه له بالفحار شرط البراءة وان كان فلان اجنبيا ليس بينه وبين الطالب والمطلوب
تعلق في هذه الاصح يصح الكفالة ويبطل شرط البراءة انتهى فكما يصح تعليقها بقدوم الاصيل يصح تعليق البراءة منها
بقدومه **قوله** او بتعذره كان غاب عن المصر لان غيبته سبب لتعذر الاستيفاء ومنه ما في المعراج ضمنت لك ما
على فلان ان توى فهو جائز وكذا ان مات ولم يدع شيئا فهو ضامن وكذا ان حل مالك على فلان فهو علي وان مات فهو علي
انتهى ومنه ما في البزازية ان غاب ولم اوافك به فانا ضامن لما عليه فان هذا على ان يوافي به بعد الغيبة وعن محمد
قال ان لم يدفع مديونك مالك او لم يقضه فهو علي ثم ان الطالب تقاضى المطلوب فقال المديون لا ادفعه ولا اقضه
وجب على الكفيل الساعة ومنه ايضا ان لم يعطك فانا ضامن فمات قبل ان يتقاضاه ويعطيه بطل الضمان ولو بعد
التقاضي قال انا اعطيك فان اعطاه مكانه او ذهب به الى السوق او منزله واعطاه وان طال ذلك ولم يعطه من
يومه لزم الكفيل عبد ماذون مديون طالبه غريمه بكفيل خوفا من ان يعتقه مولاه فقال رجل ان اعتقه مولاه
فانا ضامن جازت الكفالة انتهى وما في القنية قال للدائن ان لم يؤد فلان مالك عليه ستة اشهر فانا ضامن له
لم يصح التعليق لانه شرط متعارف انتهى **قوله** ولا يصح نحو ان هبت الريح فتصح الكفالة ويجب المال حالا وسيلة
التعليق بنزول المطر ودخول الدار وقدوم زيد وهو غير مكفول عنه وذكر الشارح ان المذكور في المختصر مذكور
في الهداية والكافي وهو سهو فان الحكم ان التعليق لا يصح ولا يلزم المال لان الشرط غير ملائم فصار كما لو علقه بدخول
الدار ونحوه مما ليس بملائم ذكره قاضي خان وغيره ولو جعل الاجل في الكفالة الى هبوب الريح لا يصح التاجيل ويجب
المال حالا انتهى وهو سهو منه فان المصنف لم ينقل فتصح الكفالة ويجب المال حالا والموجود في النسخ المعتمدة الاقتصار
على قوله ولا يصح نحو ان هبت الريح وكذا لم ينسب العيني السهو الى المصنف وانما نسبه الى الهداية فعلى هذا الاحسن
ان يقرأ ولا تصح بالتاء اي الكفالة لا بالياء ليكون التعليق وكل منهما يخطئ في نسبته الى الهداية وعبارة الهداية

هكذا فاما لا يصح بمجرد الشرط كقوله ان هبت الريح او جاء المطر وكذا اذا جعل كل واحد منهما اجلا الا انه تصح الكفالة
ويجب المال حالا لان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط لم يبطل بالشروط الفاسدة كالطلاق والعتاق انتهى
لان قوله الا انه تصح الكفالة انما يعود الى الاجل بنحو هبت الريح لا الى التعليق بالشرط وقوله لما صح تعليقها معناه
لما صح تاجيلها باجل متعارف مجازا وبجوزه عدم الثبوت في الحال في كل واحد منهما وانما صحت مع الاجل الغير المتعارف
ولم تصح مع التعليق بغير المتعارف لان التعليق يخرج العلة عن العلية كما عرف في الاصول والاجل عارض بعد
العقد فلا يلزم من انتفائه انتفاء معروضه كما اشار اليه في العناية وفي فتح القدير فالحاصل ان الشرط الغير
الملائم تصح حالة ويبطل الاجل لكن تعليل المصنف لهذا بقوله ان الكفالة لما صح تعليقها بالشرط يقتضي ان في
التعليق بغير الملائم تصح الكفالة حالة وانما يبطل الشرط والمصرح به في المبسوط وفتاوى قاضي خان ان الكفالة
باطلة فتصحيحه ان يحمل لفظ تعليقها على معنى تاجيلها بجامع ان في كل منهما عدم ثبوت الحكم في الحال وقلد المصنف
في هذا الاستعمال لفظ المبسوط فانه ذكر التعليق واراد التاجيل هذا وظاهر شرح الاتقاني المشي على ظاهر
اللفظ وفي الخلاصة كفل بما له على ان يجعل له الطالب جعلا فان لم يكن مشروطا في الكفالة فالشرط باطل وان كان
مشروطا فالكفالة باطلة انتهى وهذا يفيد انها تبطل بالشروط الفاسدة ان كانت في صلبها انتهى وهكذا في معراج
الدراية ونقل ما في النهاية والمعراج ولم يتعقبه وقد ظهر لي انه لا حاجة الى جعل التعليق بمعنى التاجيل بل المراد
انما صحت الكفالة مع هذا التاجيل لان الكفالة صح تعليقها بشرط في الجملة وهو الملائم لم تبطل بالشروط الفاسدة
والتاجيل بغير المتعارف شرط فاسد فلم تبطل به ولا مخالفة فرع الخلاصة لان الاجل بعد العقد كما قدمناه
وفي الخانية كفل عن رجل بدين له على فلان وفلان يكفل عنه بكذا وكذا من هذا المال فان ابى الاخر ان يكفل قال
الفقيه ابو بكر البلخي الكفالة الاولى لازمة ولا خيار له في ترك الكفالة انتهى **قوله** فان كفل بما له عليه فبرهن
على الالف لزمه لان الثابت بالبينة كالثابت عيانا ولا يكون قول الطالب على الكفيل حجة عليه كما لا يكون حجة على الاصيل
لانه مدعي **قوله** والا صدق الكفيل فيما اقر بحلفه ولا ينفذ قول المطلوب على الكفيل اي وان لم يبرهن فالقول
للكفيل فيما يقر به مع يمينه على نفي العلم لا على البتات كما في الايضاح ولا يكون قول المطلوب حجة على الاصيل لانه اقرار
على الغير وهو معنى قوله ولا ينفذ قال العيني بالتشديد فيد بقوله على الكفيل لانه ينفذ على نفسه قيد بقوله بماله
عليه لانه لو كفل بما ذاب لك على فلان او بما ثبت فاقر المطلوب بمال لزم الكفيل لان الثبوت حصل بقوله وذاب بمعنى
حصل وقد حصل باقراره بخلاف الكفالة بما لك عليه فانها بالدين القائم في الحال وبما ذاب ونحوه الكفالة
بما سيجب والوجوب ثبت باقراره وخرج ايضا ما اذا كفل بما قضي عليه لك فلا يلزمه بقضاء القاضي وبمثل ما لك
عليه مما اقر لك به امس فلو قال المطلوب اقررت له بالف امس لم يلزم الكفيل لانه قبل مالا واجبا عليه لا مما يجب عليه
في الحال ولم يثبت انه واجب عليه فلو قال لما اقر به فاقر به للحال لزمه ولو قامت بينة انه اقر له قبل الكفالة بالمال ثم
يلزمه لانه نقل ما كان اقر لك ولو ابى المطلوب اليمين فالزمه القاضي لم يلزم الكفيل لان النكول ليس باقرار بل بدل
وفي الخلاصة رجل قال ما اقر به فلان فعلي فمات الكفيل ثم اقر فلان لزم في تركة الضامن وكذا ضمان الدرك واذا كفل
بهذا اللفظ في صحته ثم مرض الكفيل فاقر المطلوب بالف في المرض جميع ما اقر به في جميع ما له كذا في الخانية وفي
الخلاصة رجل قال لاخر بايع فلانا فما بايعته من شيء فهو علي فان قال الطالب بعته متاعا بالف وقبضه مني واقر به
المطلوب وجحد الكفيل والمكفول عنه المبيع واقام الطالب البينة على احدهما انه باعه وسلمه لزمهما وفي فتاوى
قاضي خان قال للغير ما ذاب لك على فلان من حق او قضي لك عليه من حق فهو علي فغاب المكفول عنه فاقام المدعي
البينة على الكفيل ان له على المكفول له الف درهم لا تقبل بينته حتى يحضر المكفول ولو اقام المدعي على الكفيل بينة
ان قاضي بلد كذا قضى له على الاصيل بعد عقد الكفالة بالف درهم قبلت هذه ويقضى على الكفيل بامره ويكون ذلك
قضاء على الغائب ولو كفل رجل عن رجل بامره بما للطالب على المكفول عنه فغاب الاصيل فاقام الطالب البينة على
الكفيل انه له على فلان الغائب الف درهم وانه كفل له بامر فلان الغائب قبلت هذه البينة ويكون ذلك قضاء على
الحاضر والغائب انتهى **قوله** فان كفل بامره رجع بما ادى عليه لانه قضى دينه بامره ومعنى الامر ان يشتمل كلامه
على لفظة عني كان يقول اكفل عني واضمن عني لفلان فلو قال اضمن الالف التي لفلان علي لم يرجع عليه عندنا لا دا
لجواز ان يكون القصد ليرجع والطلب للتبرع فلا يلزم المال كذا في فتح القدير وخرج عن مسئلة ما في الخانية لو قال

ادفع لك كل يوم درهما على ان ذلك علي فدفع له كل يوم حتى اجتمع مال كثير فالكل على الكفيل انتهى وبه علم ان لفظة عني ليست
شرطا بل هي او ما قام مقامها وهو على ان ذلك علي وكذا الخليط يرجع بالاجماع وان لم يقل عني والخليط الذي يعتاد الرجل
مداينته والاخذ منه ووضع الدراهم عنده والاستجرار منه كذا في فتح القدير واطلق الامر فشمل الحقيقي كما مثلنا و
الحكمي كما اذا كفل الاب عن ابنه الصغير مهر امرأته ثم مات فاخذ من تركته فان للورثة الرجوع في نصيب الابن لانه كفالة بامر
الصبي حكما لثبوت الولاية بخلاف ما اذا ادى الاب بنفسه ولم يشهد فانه لا رجوع له لاحتمال انه ادى تبرعا كما هو العادة
بخلاف ما اذا اشهد فان الصريح يفوق الدلالة كذا في شرح المجمع للمصنف من المهر ومن الامر الحكمي ما في تلخيص الجامع الكبير
لو جحد الكفيل الكفالة بعد الدعوى عليه بها فبرهن المدعي عليه بالامر وقضى بها على الكفيل فادى فانه يرجع على المديون
وان كان مناقضا لكونه صار مكذبا شرعا بالقضاء عليه وفاته لا رجوع لانه اقر انه لا حق له حين جحدها انتهى وهو قول
المطلوب اضمن عني لفلان كذا اقرارا بالمال كما في الخانية واطلق في قوله كفل بامره وهو مقيد بمن يصح امره فلا رجوع على الصبي
والعبد المحجور اذا ادى كفيلهما بالامر لعدم صحته منهما ولكن يرجع على العبد بعد عتقه واما الصبي فلا رجوع عليه
مطلقا ولو تكفل الكفيل باذن وليه كما في المبسوط بخلاف الماذون فيهما لصحة امره وان يكن اهلا لها واطلق في قوله
بما ادى وهو مقيد بما يؤدي بما ضمن اما اذا ادى خلافه لكونه ملك الدين بالاداء فنزل منزلة الطالب كما اذا ملكه الكفيل
بالهبة او بالارث ولا يرد عليه ان تمليك الدين من غير من عليه الدين لا يصح فعل الدين اليه يقتضي الهبة للضرورة
وله نقل بالحوالة او يجعل الدين الواحد لدينين بخلاف المامور بقضاء الدين فانه يرجع بما ادى ان ادى الدين وان
ادى اجود لم يرجع الا بالدين لا يحق رجوعه المامور بالاداء بامره وكذا لا يملكه لو وهبه فيرجع بما ادى بما لزمه الغلط
بالزيادة او بجنس اخر وقوله رجع بما ادى مقيد بما اذا دفع ما وجب دفعه على الاصيل فلو كفل عن المستاجر بالاجرة فدفع
الكفيل الوجوب لا رجوع كما في اجارات البزازية واطلق فيما ادى فشمل ما اذا صالح الكفيل والطالب عن الالف المكفول
بها على خمسماية فانه يرجع بالخمسماية لا بما ضمن وهو الالف لانه اسقاط وهو اداء عن بعض الدين فيسقط البعض ولا
ينقل الكفيل وفي فتح القدير من بيع الفضولي اذا كفل بالمسلم فيه واداه من ماله بصير مقرضا حتى يرجع بقيمته ان
كان ثوبا لان الثوب مثلي في باب السلم وكذا فيما جعل تبعا له انتهى وفي رهن الخانية باع شيئا واخذ بالثمن كفيلا بامر المشتري
وادى الكفيل الثمن ثم هلك المبيع عند البائع فان الكفيل لا يخاصم البائع ولا يرجع عليه وانما يخاصم المشتري ثم المشتري
يرجع على البائع بما دفع الكفيل اليه انتهى **قوله** وان كفل بغير امره لم يرجع لانه متبرع باداءه عنه اطلقه فشمل
ما اذا كفل بغير امره ثم اجازها لان الكفالة لزمته ونفذت عليه بغير امر غيره موجبة للرجوع فلا تنقلب موجبة
له كذا في الكافي وهذا اذا جاز بعد المجلس اما اذا اجاز في المجلس فانها تصير موجبة للرجوع كذا في فصول العمادي وفي
اخر الولوالجية من الحيل رجل كفل بنفس رجل ولم يقدر على تسليمه فقال له الطالب ادفع الي مالي على المكفول عنه حتى تبرأ
عن الكفالة فما اراد ان يؤديه على وجه يكون له حق الرجوع على المطلوب فالحيلة في ذلك ان يدفع الدين الى الطالب ويهب
للطالب مال المطلوب ويوكله بقبضه فيكون له حق المطالبة فاذا قبضه يكون له حق الرجوع لانه لو دفع المال اليه
بغير هذه الحيلة يكون متطوعا ولو ادى بشرط ان لا يرجع لا يجوز انتهى وقد ذكر قاضي خان في هذا الكتاب مسائل الامر
بنقد المال وانها على اربعة اقسام منها ما يرجع المامور على الامر سواء قال ادفع عني او لم يقل خليطا كان للامر اولا وهو
ان يقول اكفل عني لفلان بالف درهم علي او انقده الف درهم علي واضمن له الالف التي له علي او اقضه ماله علي او اعطه الالف
التي له علي او ادفع كذلك ففي هذه كلها كلمة علي كعني ومنها ما كان يرجع ان كان خليطا او لا لو قال ادفع الى فلان الفا
ولم يقل عني ولا علي فدفعها رجع ان كان خليطا والا لا ومنها لا رجوع في جميع الاموال الا اذا شرط الامر الضمان
وقال على اني ضامن وهي ما لو قال هب لفلان عني الفا فاذا وهب المامور كان متبرعا من الامر ولا رجوع للمامور عليه ولا على
القابض فللامر الرجوع فيها والدافع متطوع ولو قال على اني ضامن ففعل جازت وضمن الامر للمامور وللامر الرجوع
فيها دون الدافع وكذا اقرض فلانا الفا وكذا عوض فلانا عني فان قال على ان ترجع علي رجع والا فلا وكذا كفر عني يميني بطعامك
او اد زكاة مالي بمالك او احج عني رجلا واعتق عني رجلا عن ظهاري ولم يبين في نسختي بيان القسم الرابع الذي
قال فيه اولا انه لا يرجع ان ذكر عني والا فلا **قوله** ولا يطالب بالمال قبل ان يؤدي عنه لانه انما التزم المطالبة
وانما يملك الدين بالاداء فلا يرجع قبل التملك **فان قلت** هل للكفيل اخذ الرهن من الاصيل قبل ان يؤدي عنه
قلت نعم قال في الخانية كفل عن رجل بمال لرجل ان المكفول عنه اعطى الكفيل رهنا ذكر في الاصل انه لو كفل بالمؤجل

على الاصيل فاعطاه المكفول عنه رهنا بذلك جاز انتهى وقيدنا بالكفيل لان الوكيل بالشراء له الرجوع على الموكل قبل الاداء
لما بينهما من المبادلة الحكمية حتى لو تخالفا لو اختلفا في مقدار الثمن وللوكيل حبس المبيع الى استيفاء الثمن **قوله** فان لوزم لازم
اي ان لازم الكفيل الطالب لازم الاصيل لتخليصه من هذه العهدة واشار الى انه ان حبس الكفيل حبس المطلوب وقد
عن البزازية انه مقيد بما اذا كانت الكفالة بامره والا فلا يلزم الاصيل لانه ما ادخله لتخليصه وقد منا ان للطالب حبسهما
وينبغي ان يقيد ايضا بما اذا كان المال حالا على الاصيل لا الكفيل والا فليس له ملازمته وسياتي بيان الحلول على الكفيل
وحده وقيده في السراج الوهاج ايضا بما اذا لم يكن على الكفيل للمطلوب دين مثله والا فلا يلازمه واشار المولف الى ان
المحال عليه لو لوزم وكانت الحوالة بامر المحيل كان له ان يلازم المحيل لتخليصه عن ملازمة المحال وانما حبسه كان له ان يحبسه
الا ان يكون للمحيل عليه دين مثله وقد اختال بما له عليه مقيدا فليس للمحال عليه ان يلازم المحيل اذا لوزم ولا يحبسه اذا حبس انتهى
قوله وبرئ الاصيل اي برئ الكفيل لان براءة الاصيل توجب براءته لانه لا دين عليه في الصحيح واما عليه المطالبة
فيستحيل بقاؤها بلا دين هكذا ذكر الشارح تبعا للهداية وظاهره ان القائل بالكفيل عليه لا يبرأ باداء الاصيل وليس
كذلك بل يبرأ اجماعا لان تعدد الدين عند القائل به حكمي فيسقط باداء واحد **قوله** ولو ابرأ الاصيل او اخر عنه برئ
الكفيل وتاخر عنه لما قدمناه انه يلزم من براءة الاصيل براءته والتاخير ابراء موقت فيعتبر بالابراء المؤبد واما قال ابرأ
الاصيل اي ابرأه الطالب ولم يقل لو برئ الاصيل لانه لا يلزم من براءته براءته لما في الخانية ضمن له الفا على فلان ففبرهن فلان
انه كان قضاه اياها قبل الكفالة فانه يبرأ الاصيل دون الكفيل ولو برهن انه قضاه بعدها برئا انتهى فقد برئ
الاصيل في الوجه الاول فقط وخرج عن مسئلة الكتاب ما اذا كفل بشرط براءة الاصيل فان الاصيل يبرأ دون الكفيل لكونها
صارت مجازا عن الحوالة وفي جامع الفصولين باع المديون بيعا وفاء برئ كفيله فلو تفاسخا لا تعود الكفالة انتهى فهو
يدل على ان الدين اذا عاد الى الاصيل بما هو فسخ لا يعود على الكفيل وسياتي عن الكتابة نحاية بيانه وفي السراج الوهاج
ويشترط قبول الاصيل البراءة فان ردها ارتدت ومثل يعود الدين على الكفيل فيه قولان ولو مات الاصيل كقبوله وانما
قال او اخره عنه للاحتراز عما اذا تاخرت المطالبة عن الاصيل لا بتاخير الطالب كالعبد المحجور اذا لزمه شي بعد عتقه
فكفل به انسان فان الاصيل بتاخير المطالبة عنه الى اعتاقه ويطالب كفيله للحال ومنه المكاتب اذا صالح عن دم عمد وكفل
به رجل ثم عجز تاخرت المطالبة عن الاصيل دون الكفيل والمسئلتان في الخانية معللا بان الاصيل انما تاخر عنه لا
لعسار ومفهومه ان الاصيل لو كان معسرا ليس للطالب مطالبته ويطالب الكفيل لو موسرا وفي التاتارخانية لو اجل الطالب
الاصيل فلم يقبل صار حالا عليهما لو اجله شهرا ثم سنة دخل الشهر في السنة والاجال اذا اجتمعت نقضت بمدة انتهى وفي
النهاية ان ابراء الاصيل وتاجيله يرتد بالرد وابراء الكفيل يرتد بالرد واما تاجيله فلا يرتد بالرد انتهى **قوله** ولا ينعكس
اي براءة الكفيل ولا التاخير عنه يوجب التاخير عن الاصيل لان عليه المطالبة وبقاء الدين على الاصيل بدونه جائز
قيدنا بالتاخير اي التاجيل بعد الكفالة بالمال الحال لانه لو كفل بالمال الحال مؤجلا الى شهر فانه يتاجل عن الاصيل
لانه لا حق له حالا وجود الكفالة نصا والاجل داخل فيه اما هنا بخلافه هكذا في الهداية **اطلق** في براءته فشمل
ما اذا قبل ولم يقبل كما في السراج الوهاج واشار باقتصاره على عدم براءة الاصيل فلا رجوع له عليه بخلاف ما اذا
وهبه الدين او تصدق به عليه فان له الرجوع على الاصيل ولا بد من قبول الكفيل في الهبة او الصدقة فلو كان الابراء
والهبة بعد موته فقبل الوارث صح وان ردوه ارتد في قول ابي يوسف وبطل الابراء لانه ابراء لهم **وقال محمد** لا يرتد
ردهم كما اذا ابراه في حياته ثم مات ويستثنى من عدم براءة الكفيل براءة الاصيل ما في السراج الوهاج لو احال الكفيل الطالب
على رجل فقبل الطالب والمحال عليه برئ الكفيل والاصيل لان الحوالة حصلت باصل الدين والدين اصله على المكفول
عنه فتضمنت الحوالة براءتهما ولو اشترط الطالب وقت الحوالة براءة الكفيل خاصة برئ الكفيل ولا يبرأ المكفول عنه
وللطالب ان ياخذ بدينه ايهما شاء ان شاء الاصيل وان شاء المحال عليه ولا سبيل له على الكفيل حتى يتوى المال على المحال
عليه انتهى **وكذا** يستثنى منه ما في الخانية اذا مات الطالب والكفيل وارثه وكانت بغير امره لزم من براءة الكفيل براءة
الاصيل ثم ان قول صاحب الهداية فيما قدمناه لو كفل بالمال الحال مؤجلا الى اجل مسمى فالكفالة جائزة والمال على الكفيل
الى الاجل المسمى وعلى الاصيل وقال عزاه الى الذخيرة ثم عزي الى العناية لو كفل بالقرض فان الكفيل جاز ولا يتاخر عن
الاصيل ويخالفه ما صرح به في تلخيص الجامع من انه شامل للقرض وان هذا هو الحيلة في تاجيل القروض **وقدمنا**
في التاجيل للطرسوسي في انفع الوسايل كلاما به فراجعه فيها ولو كفل بدين مؤجل ثم باع الكفيل شيئا بالدين فكذلك

حواله سقط ولو قال البايع اورد بالقاضي عاد الدين ولم يعد الاجل ولو انفسخت الحوالة بالفوي عاد الاجل وكذا لو باع
الاصيل الطالب بدينه شيئا سقط فلو رد عليه بملك جديد عاد الدين على الاصيل ولم يعد على الكفيل وبالفسخ من كل وجه
يعود على الكفيل ولو كان الاجل لاحد الكفيلين لم يحل على الاخر وادى رجع على الاصيل حتى يحل على الاخر فيرجع عليه
الاخر بنصفه ثم يتبعان الاصيل بالنصف انتهى. واذا لم يكن ما حل الكفالة تاجيلا للاصيل حتى يمضي الاجل باتفاق
الروايات وكذا اذا حل على الاصيل بموته لا يحل على الكفيل واذا كان على رجلين الف موجل وكل واحد كفيل عن صاحبه
فمات احدهما احذ ما عليه بالاصالة واما عليه بالكفالة ينبغي موجلا هو الصحيح كذا في التاتارخانية **قوله** ولو صالح
احدهما رب المال عن الالف عن نصفه بري اي صالح الاصيل او الكفيل الطالب على نصف الدين بريا الكفيل والاصيل
الا اذا صالح الاصيل لانه لا بالصلح يبرا فبرائه توجب براة الكفيل واما صلح الكفيل فلانه اضافه الى الالف الذي
وهي على الاصيل فبري عن خمسمائة فبرائه توجب براة الكفيل لم يريا جميعا عن خمسمائة باداء الكفيل ويرجع على الاصيل
بخمسمائة ان كانت الكفالة بامره بخلاف ما اذا صالح عن جنس اخر يكون مبادلة ملكه فرجع بالالف **اطلقه** فشمل ما اذا
شرط الكفيل براتهما او براة الاصيل ولم يشترط شيئا واما اذا شرط براة الكفيل وحده بري دون الاصيل هكذا ذكر
الشارح وليس المراد من الكفيل محسوبه من اصل دينه ويرجع بالباقي على الاصيل **قال** في الهداية ولو كان صالحه
عما استوجب من الكفالة لا يبرا الاصيل لان هذا ابراء الكفيل عن المطالبة انتهى. قال في النهاية اي مما وجب بالكفالة
وهو المطالبة صورته ما في المبسوط لو صالحه على مائة درهم على ان برا الكفيل خاصة من الباقي رجع الكفيل على
الاصيل بمائة ورجع الطالب على الاصيل بتسعمائة لان براءة الكفيل يكون فسخا للكفالة ولا يكون اسقاطا لاصل الدين
انتهى. وهكذا في فتح القدير وقال قبله وان شرط براة الكفيل وحده بري الكفيل عن خمسمائة والالف بتمامها على الاصيل
فيرجع الكفيل بخمسمائة ان كانت بامره والطالب بخمسمائة انتهى. وفي التاتارخانية الكفيل بالنفس اذا صالح الطالب على
خمسين دينارا على ان ابراه من الكفالة بالنفس لا يجوز ولا يبرا عنهما ولو كان كفيلا بالمال والنفس عن انسان اذا قضى
الدين الذي على الاصيل على ان يبريه عن الكفالة ففعل جاز القضاء والابراء واما اذا اعطاه عشرة ليبريه عن الكفالة
بالنفس فابراه لم يسلم له العوض باتفاق الروايات. وفي براته عنها روايتان انتهى. وفي الخانية لو صالح الكفيل الطالب
على شيء ليبريه عن الكفالة لا يصح الصلح ولا يجب المال على الكفيل انتهى. وهو باطلاقه شامل للكفالة بالمال والكفالة
بالنفس **قوله** وان قال الطالب للكفيل برئت الي من المال رجع على المطلوب اي الكفيل على الاصيل معناه انه
اذا ضمن بامره لان البراءة التي ابتداؤها من المطلوب وانتهاؤها الى الطالب لا تكون الا بالايفاء فيرجع كاقراره بالقبض
منه او الدفع اليه واستفيد منه براءة المطلوب لاقراره كالكفيل **قوله** وفي برئت او ابراتك لا اي في قول الطالب
للكفيل برئت بعد ليا او ابراتك لا رجوع للكفيل على المطلوب. اما في ابراتك فلا خلاف لانه ابراء لا ينتهي الى غيره وذلك
بالاسقاط فلم يكن اقرارا بالايفاء وانت في منزلة ابراتك. واما في برئت فقال محمد هو مثله لاحتمال البراءة بالاداء اليه
والابراء فيثبت الادنى اذ لا رجوع بالشك **وقال** ابو يوسف هو مثل الاول لانه اقر براة ابتداؤها من المطلوب
واليه الايفاء دون الابراء وقيل يرجع بما ذكرنا اذا كان الطالب حاضرا يرجع في البيان اليه لانه هو المجمل في برئت الى الاتمام
لا في ابراتك مجازا وان كان تعبيرا الى الاستعمال كذا في النهاية وفي فتح القدير والحوالة كالكفالة في هذا قيد بقوله برئت
لانه لو كتب في الصك بري الكفيل من الدراهم التي كفل بها كان اقرارا بالقبض عندهم جميعا كقوله برئت الي بعضية العرف
فان العرف بين الناس ان الصك يكتب على الطالب بالبراءة اذا حصلت بالايفاء وان حصلت بالابراء لا يثبت الصك عليه
فجعلت الكتابة اقرارا بالقبض عرفا ولا عرف عند الابراء كذا في فتح القدير. واختلف المتاخرون فيما اذا قال المدعى عليه
ابراني المدعي من الدعوى التي يدعي علي منهم من قال هو اقرار بالمال كما قال ابراني من المال الذي ادعاه ومنهم من قال لا يكون
اقرارا لان الدعوى تكون بحق وبباطل كذا في فتح القدير. وفي البزازية من الدعوى دعوى البراءة عن الدعوى لا يكون اقرارا
بالدعوى عند المتقدمين وخالفهم المتاخرون. ودعوى البراءة عن المال اقرار وقول المتقدمين اصح انتهى. **قوله**
ويبطل تعليق البراءة من الكفالة بالشرط لما فيه من معنى التمليك كما في سائر البراءات **وبروى** انه لا يصح لان عليه
المطالبة دون الدين في الصحيح فكان اسقاطا محضا كالطلاق ولهذا لا يرتد ابراء الكفيل بالرد بخلاف ابراء الاصيل
كذا في الهداية وظاهره ترجيح عدم بطلانها على الصحيح وذكر الزيلعي الشارح انه لا يصح التعليق ايضا وان لم يكن عليه
الا المطالبة لما فيه من تمليك المطالبة وهي كالدين لانها وسيلة اليه والتمليك لا يقبله وفي الخانية لو قال

الكفيل

الكفيل اخرجتك عن الكفالة لا اخرج لم يصر خارجا انتهى. **فثبت** ان الكفيل ابراؤه ايضا يرتد بالرد وفي المعراج
قيل المراد بالشرط المحض الذي لا منفعة للطالب فيه اصلا كدخول الدار ومجي الغد لانه غير متعارف اما اذا كان
متعارفا فانه يجوز كما في تعليق الكفالة كما في الايضاح لو كفل بالمال والنفس وقال ان وافيتك غدا فانا بري من المال
وكذا اذا علق البراءة باستيفاء البعض يجوز وعلق البراءة عن البعض بتعجيل البعض يجوز ذكره شيخ الاسلام في المبسوط
فعلم ان المراد بالشرط الشرط الغير المتعارف واختلاف الروايتين في صحة التعليق محمول على هذا في رواية عدم الجواز
فيما اذا كان غير متعارف وفي رواية الجواز فيما اذا كان متعارفا انتهى. فعلى هذا كلام المولف محمول على شرط غير متعارف
واراد من الكفالة بالمال احترازا عن كفالة النفس فانه يصح تعليق البراءة بها على تفصيل مذكور. وفي الخانية قال اذا
علق براة الكفيل بالنفس بشرط فهو على وجوه لانه في وجه يجوز البراءة ويبطل الشرط نحو ان يكفل رجل بنفس رجل فابراه
الطالب عن الكفالة على ان يعطيه الكفيل عشرة دراهم جازت البراءة ويبطل الشرط وان صالح الكفيل المكفول على ما يبريه
عن الكفالة لا يصح الصلح ولا يجب المال على الكفيل ولا يبرا عن الكفالة في رواية الجامع واحدى روايتي الحوالة والكفالة
وفي رواية اخرى يبرا عن الكفالة وفي وجه يجوز البراءة والشرط وصورة ذلك رجل كفل بنفس رجل وبما عليه من المال
فشرط الطالب على الكفيل ان يدفع المال اليه ويرجع بدله على المطلوب فانه يكون باطلا انتهى. **قوله** والكفالة
بحد وقود اي التكفيل بحد وقود لانه يتعذر ايجابه عليه لعدم جريان النيابة في العقوبة لعدم حصول المقصود
وهو الزجر قيد الكفالة بنفس الحد والقود لان الكفالة بنفس من عليه يجوز صرح به في النهاية واشار اليه في الهداية وقدمنا
انه لا يجوز بنفس من عليه في الحدود الخالصة فليرجع الى الشرح قوله ولا يجبر على الكفالة بالنفس في حد وقود **قوله**
وبيع ومرهون وامانة اي وبطلت الكفالة بالمبيع والمرهون اما الكفالة بالمبيع فللمشتري فلان المبيع مضمون بغيره
وهو الثمن والكفالة بالاعيان المضمونة وان كانت تصح عندنا خلافا للشافعي لكن انما تصح الاعيان المضمونة بنفسها
كالمبيع بيعا فاسدا والمقبوض على سوم الشراء والمغصوب لا بما كان مضمونا بغيره كالمبيع والمرهون لان من شرطها ان يكون
المكفول مضمونا على الاصيل بحيث لا يمكنه ان يخرج عنه الا بدفعه او دفع بدله والمبيع قبل القبض ليس بمضمون عليه
حتى لو هلك لا يجب عليه شيء وانما ينفسخ به البيع والمرهون غير المضمون على المرتهن نفسه وانما يسقط دينه اذا هلك
فلا يمكن ايجاب الضمان على الكفيل وليس بواجب على الاصيل. اطلقه فشمل ما اذا كان ضمن الرهن على المرتهن للراهن او
عكسه كذا في جامع الفصولين واما الامانة كالوديعة ومال المضاربة والشركة والعارية والمستاجر في يد المستاجر
فلا يمكن جعلها مضمونة على الاصيل وقالوا ان الوديعة ليس بواجب عدم المنع عند طلب المودع فلا يجب على الكفيل لكنها
صحيحة فيما الكفالة بالعين لان الكفالة بتسليمها امانة او مضمونة صحيحة وفائدته حينئذ الزام احضار العين وتسليمها
ولو عجز بان مات العبد المبيع او المستاجر والاولى انفسخت الكفالة وان الكفالة بالنفس سواء وما ذكره شمس الائمة السرخسي ان
الكفالة بتسليم العارية باطلة فقد نص في الجامع الصغير ان الكفالة بتسليم العارية صحيحة وكذا في المبسوط ونص القدوري
انها بتسليم المبيع جائزة ونص في التحفة على جميع ما افردناه ان الكفالة بالتسليم صحيحة والوجه عن ذي بدا لا فرق بين الكل
الاول من الوديعة ومال المضاربة والشركة وما بين العارية وما معها من الامانات اذ لا شك في وجوب الرد عند الطلب
بان قال الواجب التخلية بينه وبينها بعد احضاره اليها ونحن بوجوب الرد ما هو اعم من هذا ومن حمل الرد واليه فالكل في
الذخيرة الكفالة بتمكين المودع من الاخذ صحيحة كذا في فتح القدير ورده على شمس الائمة ماخوذ من معراج الدراية ويساعده
قول الشارح ويجوز في الكل ان يكفل بتسليم العين مضمونة وامانة وقيل ان كان تسليمه واجبا على الاصيل كالعارية
والاجارة جاز والا فلا فافاد ان التفصيل بين امانة وامانة ضعيف **قوله** وصح لو ثمنا ومغصوبا ومقبوضا
على سوم الشراء ومبيعا فاسدا اي صح الضمان لو كان المضمون الاجرة اما الثمن فلكونه دينا صحيحا مضمونا على المشتري واما
ما عداه فلكونه مضمونا بنفسه على الاصيل لانه اذا هلك وجب قيمته وهي لغو ويستثنى من الثمن ما اشترى به صبي محجور عليه
فكفل به رجل وكفل بالدرك بعدما قبض الصبي الثمن لم يصح الكفالة لكونه كفل ما ليس بمضمون على الاصيل وان كفل بالدرك
قبل قبض الصبي صحت كذا في الخانية ومما صح به الكفالة من الاعيان بدل الصلح عن الدم لو كان عمدا فكفل به انسان صحت فان
هلك قبل القبض فعليه قيمته ومنها المهر وبدل الخلع لان هذه الاشيا لا تبطل بهلاك العين كذا في الخانية بالثمن فاستحق
المبيع بري الكفيل وكذا لو رده بعيب بقضا او بغير قضا او بخيار روية او شرط ولو كفل المشتري بالثمن لعدم استحق
المبيع بري الكفيل ولو رده بعيب بقضا او بغيره لا ولو كفل بالمهر عنه ثم سقط عنه كله قبل الدخول او نصفه قبله بري

الكفيل عن الكفيل الاول وعن المصنف في لسان الحكام لمرآة الزوج ولو كفل بالثمن ثم ظهر فساد البيع رجع الكفيل بما دفعه
ان شاء على البايع وان شاء على المشتري وان فسد بعد صحته بان الحقا به شرطا فاسدا فالرجوع للمشتري على البايع وتمامه في
التاتارخانية هنا وذكر في باب خيار الشرط لو كان بالثمن كفيل ففسخ المشتري فلم يرد المبيع الى البايع فله مطالبة الكفيل
بالثمن حتى يرد المشتري المبيع انتهى وهو مقيد لاطلاقه واما ضمان المغصوب فان كان المضمون عينا قايما فيلزم الضمان
باحضارها وتسليمها وقيمتها ان هلكت وان كان المضمون مستهلكا فالمضمون قيمته وفي السراج الوهاج ولو ادعى على
رجل انه غصبه الف درهم وهي في يده او في منزله او ادعى شيئا يكون دينا من موزون فضمن له رجل ما ادعى كان على الضامن ان
ياتي بذلك الشي بعينه فان لم يات بذلك الشي لم يضمن حتى يستحقه المدعي عليه وان ادعى انه استهلكه او كان مستهلكا
فضمنه رجل فهو ضامن ساعته وان لم يقم المدعي بينة لان العين ما دامت باقية فالضمان ينصرف الى احضارها وتسليمها
لا بعد الاستحقاق وان كانت هالكة فالضمان ينصرف الى القيمة فصار ضمانه دلالة على الاعتراف بالضمان انتهى والمقبوض
على سوم الشرا انما يكون من هذا النوع اذا سمي له الثمن والا فهو امانة كما قدمناه في البيوع **قوله** وحمل دابة معينة مستاجرة
وخدمة عبد استوجر للخدمة اي وبطلت الكفالة بحمل دابة الى اجره لانها اذا كانت معينة كان الكفيل عاجزا عن تسليمها
لانه لا ولاية له في الحمل على دابة الغير لانه لو اعطى دابة من عنده لا يستحق الاجرة لانه لو اتى بغير المعقود عليه وقيد بكونها
معينة لانها لو كانت بغير عينها جازت الكفالة لانه يمكن الحمل على دابة نفسه والحمل هو المستحق وقيد بالحمل لانه لو كفل بتسليم
الدابة المعينة يجوز كما قدمناه وفي فتح القدير والحاصل ان كان الحمل على الدابة تسليمها فينبغي ان تصح الكفالة بتسليم المستاجر
صحيحة ولم يمنع منه كون المستاجر ملكا لغير الكفيل وان كان التحميل ينبغي ان لا تصح فيهما لان التحميل غير واجب على الاصيل
والحاصل ان الواجب في الحمل على الدابة معينة او غير معينة ليس مجرد تسليمها والاذن في تحميلها اذ ليس له ولاية عليها ليصح اذنه
الذي هو معنى الحمل وفي غير المعينة يمكنه ذلك عند تسليم دابة نفسه واما دابة استاجرها انتهى **قوله** وبلا قبول
الطالب في مجلس العقد اي وبطلت الكفالة بلا قبول الطالب في مجلس الايجاب اي لم ينعقد اصلا **وهذا** عند ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف يجوز اذا بلغه كالحر ولم يشترط في بعض النسخ الاجازة وهو الاظهر عنه والخلاف في الكفالة والمال
جميعا له انه تصرف التزام فيستبد به الملتزم بمعنى التمليك وهو تمليك الطالب منه فيقوم به جميعا والموجب شطره
فلا يتوقف على ما وراء المجلس الا ان يقبل عن الطالب فضولي فانه يصح ويتوقف على اجازته وللكفيل ان يخرج نفسه عنها
قبل اجازته كذا في شرح المجمع والحقايق **وبه علم** ان قبول الطالب بخصوصه انما هو شرط النفاذ واما اصل القبول
في مجلس الايجاب فشرطه الصحة فلو وجد فالطالب في الكتابة كان وكيا كما نقل في الاصطلاح ونبه عليه في الاصلاح
وفي البزازية الفضولي لو فسخ الموقوف لا يصح كذا في البزازية وفي البزازية الفتوى على القول الثاني فيدنا لانه لو
اخبر عن الكفالة حال غيبة الطالب يجوز اجماعا ولو اختلفا فقال الطالب حضرت وقال الكفيل كان غايبا فالقول للطالب
كذا في البزازية وفي السراج الوهاج لو قال ضمنت ما لفلان على فلان وهما غايبان فقبل فضولي ثم بلغهما فاجازا فان
اجاز المطلوب اولا ثم الطالب جازت وكانت كفالة بالامر وان كان على العكس جازت وكانت بغير الامر وان لم يقبل
فضولي عن الطالب لم يجز مطلقا عندهما وكذا لو كان الطالب حاضرا وقبل ورضي المطلوب فان قبل قبول الطالب
رجع عليه وان بعده فلا يرجع انتهى **قوله** الا ان يكفل وارث المريض عنه بان يقول المريض لوارثه تكفل عني
بما علي من الدين ليكفل به مع غيبة الغرما لان ذلك وصية في الحقيقة ولهذا يصح وان لم يسم المكفول لهم ولهذا قالوا
انما يصح اذا كان له مال او يقال انه قايم مقام الطالب خاصة اليه نفعها لذمته وفيه نفع الطالب فصار كما اذا
حضر بنفسه وانما يصح بهذا اللفظ ولا يشترط القبول لانه يراد به التحقيق دون المساومة ظاهرا في هذه الحالة فصار
كالامر بالنكاح قيد بالوارث لان المريض لو قال ذلك لاجنبي اختلف المشايخ فيه فمنهم من قال بالجواز تنزيلا للمريض منزلة
الطالب ومنهم من قال لا يجوز لان الاجنبي غير مطالب بقضاء دينه بل التزام مكان المريض والصحيح سواء والاول اوجه كذا في
فتح القدير وحققوا انها كفالة لكن يرد عليه توقفها على المال كما قدمنا وقيد بالمريض لان الصحيح لو قال ذلك لوارثه او
غيره لم يصح ومن هنا يقال انها ليست كفالة مطلقا لصحتها مطلقا وليست وصية من كل وجه لانها لو كانت وصية مطلقا
لصح الامر من الصحيح وكذا لو قال في معراج الدراية في تعليل الكتاب بان ذلك وصية في الحقيقة نظرا ولو كانت وصية
حقيقة لما اختلف الحكم بين حالة الصحة وحالة المرض الا ان يقول بانه في معنى الوصية في الحقيقة وقد يجاب انتهى
وقد يقال لا فائدة في هذه لان الوارث يطالب بقضاء دين الميت من مال الميت سواء قال له المريض تكفل عني او لم يكن له

تركة لا مطالبة عليه سواء قال ذلك او لا فلا فايدة فيها وقد وقع الاشتباه بعدم الاطلاع على نقل فيما اذا تكفل بعض
الورثة بامر المريض وكان له مال غايب هل يطالب الكفيل بقضاء دين الميت من ماله ثم يرجع في التركة او لا ولهذا قال في
السراج الوهاج ان الورثة يطالبون بدين مورثهم بلا ضمان والضمان ما زاده الا تاكيدا وقيد في الهداية المسئلة
بامر المريض الورثة لان الورثة لو قالوا ضمنا للناس كل دين لهم عليك ولم يطلب المريض ذلك منهم والغرما غيب لم يصح
ولو قالوا ذلك بعد موته صحت الكفالة **وروي** عن ابي حنيفة جواز كفالتهم في مرضه وان لم يطلب المريض منهم ذلك
كذا في السراج الوهاج والخانية وفي البدايع واما مسئلة المريض **قال** بعض مشايخنا ان جواز الضمان بطريق الايصا
بالقضاء عنه بعد موته لا بطريق الكفالة وبعضهم اجازه على سبيل الكفالة ووجه ما اشار اليه بتعلق الدين بماله
ويصير بمنزلة الاجنبي عنه حتى لا ينفذ منه التصرف المبطل لحق الغريم ولو قال اجنبي للورثة اضمنوا لفلان ما لفلان عليه
فقالوا يكفي به فكذا المريض انتهى **قوله** وعن ميت مفلس اي وبطلت الكفالة عن ميت مفلس وهذا عند ابي حنيفة
وقالا صحيحة لما روي انه صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال هل عليه دين قالوا نعم درهمان
او دينار فامتنع من الصلاة فقال صلوا على اخيكم فقام ابو قتادة فقال هما علي يا رسول الله ولانه كفل بدين ثابت لانه
وجب لحق الطالب ولم يوجد المسقط ولهذا يبقى في حق احكام الاخرة ولو تبرع به انسان يصح وكذا يبقى اذا كان به
كفيل وله انه كفل بدين ساقط لان الدين هو الفعل حقيقة ولهذا يوصف بالوجوب لانه في الحكم مال لانه يؤول
اليه في المال وقد عجز بنفسه وبخلفه ففات عاقبة الاستيفا فيسقط ضرورة والتبرع لا يعتمد قيام الدين واذا كان له
كفيل او مال يخلفه او لا فضا الاداء باق لطلقه فيما اذا كان الكفيل اجنبيا او وارثا للميت او ابنه كذا في المعراج
والجواب عن الحديث انه يحتمل الاقرار عن كفالة سابقة والانشا والوعد وحكاية الفعل لا عموم لها وقبل الكفالة
بعد موته لانه لو كفل في حياته ثم مات مفلسا لم تبطل الكفالة وكذا لو كان به رهن ومات به مفلسا لم تبطل
لان سقوط الدين عنه في احكام الدنيا في حق الضرورة فتتقدر بقدرها فابقيناه في حق الكفيل والرهن لعدم
الضرورة كذا في المعراج **ومما قررناه علم** ان الميت المفلس من مات ولا تركة له ولا كفيل عنه ويستثنى من ظاهرها
مسئلة في البحر من بحث الموت من عوارض الاهلية لو تعوق الذمة بالحوق دين بعد الموت صحت الكفالة فانه حفر بيرا
على الطريق فتلفت به مولان بعد موته فان ثبت الدين مستندا الى وقت سبب الحفر الثابت حال قيام الذمة والمستند
يثبت اولا في الحال وبلزمه اعتبار قوتها حينئذ به لكونه محل الاستيفا انتهى **قوله** وبالثمن للموكل ولربه اي وبطلت
كفالة الوكيل للموكل بالثمن فيما باعه لان حق القبض لهما بجهة الاصالة في البيع ولهذا لا يبطل بموت الموكل ورب المال وبعزلهما
وكذا جاز ان يكون الموكل وكيلا عن الوكيل في القبض ورب المال عن المضارب وللوكيل والمضارب عزله عن الرجوع بالحقوق
اليهما وبري المشتري في حلفه ان لا شي عليه للوكيل ورب المال وحلف كوحث ان لا شي عليه للوكيل والمضارب وقيد بالوكيل
لان الرسول بالبيع تصح كفالته بالثمن عن المشتري ومثله الوكيل ببيع الغنايم عن الامام لكونه كالرسول وقيد بالثمن لان
الوكيل بتزويج المراة لو ضمن لها المهر صح لكونه سفيرا ومعبرا وقيدنا بان يكون ثمن ما باعه الوكيل لان البايع لو وكل رجلا بقبض
الثمن فكفل به الوكيل صح وكذا لو ابراه عنه لم يصح ابراؤه والوكيل بالبيع عنه صح ابراؤه وضمن كذا في وكالة الخانية وظاهر كلامهم
ان الوصي والمضارب وسياتي في كتاب الوكالة من باب الوكالة بالخصومة قول المصنف وبطل توكيله الكفيل بمال فالحاصل
ان توكيله الكفيل باطل وكفالة الوكيل باطلة وذكر الشارح هنا وفيما رجل اعتق عبده المدين حتى لزمه ضمان قيمته للغرما
ولزم العبد جميع الدين ثم ان المولى ضمن الدين للغرما فانه لا يصح لان المولى منهم وقيد بامر نفسه انتهى **قوله** وللشريك
اذا بيع صفقة اي وبطل كفالة الشريك حصته من الثمن فيما اذا باع شيئا مشتركا عقدا واحدا لانه يصير ضامنا لنفسه
لانه ضامن جزء يؤديه المشتري او الكفيل من الثمن والا فهو مشترك بينهما لانه يؤدي الى قسمة الدين من قبل قبضه ولانه
لا يجوز قيد بقوله صفقة واحدة لانهما لو باعوه صفقتين بان سمى كل منهما لنفسه ثمنا صح ضمان احدهما الاخر لانتفاء
نصيب كل منهما فلا شركة بدليل ان له نصيب احدهما دون الاخر ولو قبل الكل ونقد حصة احدهما كان البايع قد قبض نصيبه
ولهذا استوفى احدهما نصيبه من المشتري فلا شركة للاخر بخلافهما اذا بيع صفقة فانه يشارك وقد اعتبروا هنا
لتعدد الصفقة تفصيل الثمن وذكروا في البيوع ان هذا قولهما اما قول ابي حنيفة فلا بد من تكرار لفظ بعت ولو قال
المصنف وللشريك بدين مشترك وحذف قوله فيما اذا باع هذا صفقة لكان اولى لما في الخانية رجلان لهما على رجل
دين فكفل احدهما لصاحبه بحصته من الدين كفالة ولو تبرع احدهما باداء نصيب صاحبه من الدين المشترك كان

جائزا وكذا الرجل اذا مات وله دين على رجل وترك ابنين فكفل احدهما لاخيه عن المديون بحصة اخيه لا تصح الكفالة ولو تبرع احدهما فادى حصة صاحبه من الدين صح تبرعه وهو بمنزلة البيع اذا كفل بالثمن عن المشتري صح تبرعه وفي جامع الفصولين لهما دين مشترك على الآخر فضمن احدهما نصيب صاحبه لم يجز فيرجع بما ادى بخلاف ما لو اداه من غير سبق ضمان فانه لا يرجع بما ادى ولو نوى نصيبه على المديون من مسائل التركة وفي صورة الضمان يرجع بما دفع اذا قضاه على فساد فيرجع بما ادى للكفالة الفاسدة ونظيره لو كفل ببدل الكتابة لم يصح فيرجع بما ادى حينئذ لانه يجبر على الاداء بحكم الضمان السابق ولو ادى من غير سبق ضمان لا يرجع لتبرعه وكذا وكيل البيع اذا ضمن الثمن لموكله لم يجز فيرجع ولو ادى بغير ضمان جاز ولا يرجع انتهى **قوله** فبالعهدة اي وبطلت الكفالة بالعهدة لاشتباه المراد بها لاطلاقها على الصك القديم وعلى العقد وعلى حقوقه وعلى الدرك وعلى خيار الشرط فتعذر العمل بها قبل البيان فبطل للجهالة بخلاف ضمان الدرك صحيحا لتصرفه لانا نقول فراغ الذمة اصل فلا يثبت الشغل بالشك والاحتمال وظاهر كلامهم ان الضمان اذا فسرها بغير ضمان الدرك لم يصح ولو كان الصك القديم كقولهم انه ملك البائع **قوله** والخلاص اي وبطلت الكفالة وهذا عند ابي حنيفة وقالا هي صحيحة بناء على تفسيرها بتخليص المبيع ان قدر عليهم ورد الثمن ان لم يقدر عليهم وهو ضمان الدرك في المعنى وابو حنيفة فسره بتخليص المبيع او رد الثمن عليه لان المستحق لا يمكنه منه ولو ضمن تخليص المبيع او رد الثمن جاز لامكان الوفاء به وهو تسليمه ان اجاز المستحق او رده ان لم يجز فالخلاف راجع الى التفسير **قوله** وببدل الكتابة لما قدمناه اوله لانه دين وجب بعد الحرية فلا يؤدي الى التنافي

فصل

ولو اعطى المطلوب الكفيل قبل ان يعطي الطالب لا يسترد منه لانه تعلق به حق القابض على احتمال قضائه الدين فلا يجوز المطالبة ما بقي هذا الاحتمال كمن عجل زكاته بالقبض على ما ذكره اطلقه فشمل ما اذا كان الدفع على وجه الرسالة فلا يسترد لكنه لا يملكه بالقبض محضه امانة في يده والفرق بينهما انه ان دفع له على وجه الاقتضاء كان قال له اني لا آمن ان ياخذ الطالب حقه منك فانا اقضيك المال قبل ان تؤديه لم يكن رسالة واما اذا قال له اذهب خذ المال وادفعه الى الطالب كان رسالة فالفرق بينهما انما هو من جهة تملك المدفوع للقابض وعدمه واشار المؤلف الى ان بالكفالة صار للكفيل على الاصيل دين لو كفل بامره ولهذا لو اخذ الكفيل منه رهنا قبل ان يؤدي عنه ولو ابراه الكفيل او وهبه قبل الاداء عنه صح حتى لو ادى عنه لم يرجع فيثبت له دينا عليه لكن لا رجوع له قبل الاداء وقد سئلت عما اذا دفع المديون الدين للكفيل ليؤدي به الى الطالب ثم نهاه عن الاداء هل يعمل نهيه فاجبت ان كان كفيلا بامره لم يعمل نهيه لانه لا يملك الاسترداد والا عمل لانه لا يملكه **قوله** وما ربح الكفيل له اي اذا ربح الكفيل لانه ملكه بالقبض كما قدمنا فكان الربح بدل ملكه وظاهره انه لا يجب عليه التصدق به واطلقه فشمل ما اذا قضى الدين هو او قضاه الاصيل وقدمنا ان ملكه المقبوض مقيد بما اذا قبضه على وجه الاقتضاء واما اذا قبضه على وجه الرسالة فانه لا يملك له فلا يطيب له الربح على قولهما وعند ابي يوسف يطيب له كاصله ربح الدراهم المغصوبة واستدل ابو يوسف بقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان **قوله** وندب رده على المطلوب لو شيئا يتعين اي يستحب رد الربح على الاصيل اذا كان المقبوض شيئا يتعين كالحنطة والشعير وهذا عند ابي حنيفة في رواية الجامع الصغير وقالا هو له لا يرده وهو رواية عنه وعنه انه يتصدق به لهما انه ربح في ملكه فيسلم له وله انه تمكن الخبث مع الملك اما لانه بسبيل من الاسترداد اذا قضاه به بنفسه او لانه رضي به على اعتبار قضاء الكفيل فاذا قضاه بنفسه لم يكن راضيا به وهذا الخبث يعمل فيما يتعين فيكون سبيله التصدق في رواية ويرده عليه في اخرى لان الخبث لحقه وهذا اصح ولكنه استحباب عدم جبر القاضي وهو لا يستلزم عدم الوجوب فيما بينه وبين الله تعالى مع استحبابه في القضاء بالمعنى المذكور والعبارة المنقولة عن شيخ الاسلام ظاهرها وجوب الرد فيما بينه وبين الله تعالى والتصدق به غير انه ربح الرد كذا في فتح القدير مختصرا وقيدنا بتعين لانه يندب رده على المطلوب ولم يذكر المصنف رحمه الله انه يطيب للاصيل اذا رده الكفيل والاصح كما في البناية انه ان كان الاصيل فقيرا طاب له وان كان غنيا ففيه روايتان والاشبه كما قاله فخر الاسلام في شرح الجامع الصغير انه يطيب له لانه انما رده عليه انه حقه انتهى وقيدنا بالكفيل لان الغاصب اذا ربح وجب رده على المالك ويجبر على الدفع له لانه لا حق للغاصب في الربح كذا في النهاية **قوله** ولو امر كفيله ان يتعين عليه حريرا ففعل فالشرا للكفيل والربح عليه ومعناه الامر بالبيع بعينه مثل ان يستقرض من تاجر عشرة فيتبيع منه ثوبا يساوي عشرة بخمسة عشر رغبة في نيل الزيادة ليبيعه المستقرض بعشرة ويتحمل خمسة سمي به لما فيه من الاعراض عن الدين الى العين

وهو مكروه لما فيه من الاعراض عن مبرة الاقراض مطاوعة لمذموم البخل كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بانه غير صحيح هنا اذ ليس المراد من قوله تعين على حريرا اذهب فاستقرض فاذا لم يرض المسؤول ان يقرضك فاشتر مني الحرير باكثر من قيمته بل المقصود اذهب فاشتر بثمن اكثر من قيمته ليبيعه باقل منه لك الغير الذي اشتراه به ويدفع ذلك الاقل الى بايعه فيدفعه بايعه الى المشتري المديون فيسلم الثوب الى البائع كما كان ويستفيد الزيادة على ذلك الاقل وانما وسطنا الثاني تحرزا عن شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن فاذا فعل الكفيل ذلك كان مشتريا لنفسه والملك له في الحرير والزيادة التي يخسرها عليه لان هذه العبارة حاصلها ضمان ما يخسر المشتري نظرا الى قوله على كانه امره بالشراء لنفسه فما خسر فعلي وضمان الخسران باطل لان الضمان لا يكون الا بمضمون والخسران غير مضمون لو قال لبايع في السوق بع ان كل خسران يلحقه فعلي او قال المشتري لعبد ان ابق عبدك فعلي لم يصح وقيل هو توكيل فاسد ومعنى على بصرفا الى الثمن فاذا كان الثمن عليه يكون المبيع له فاغنى عن قوله فهو توكيل لكنه فاسد غير معين مقداره ولا ثمنه فلا يصح لو كاله كما لو قال اشتر لي حنطة ولم يبين مقدارها ولا ثمنها ولو كان المراد بقدر ما يقع به ايفاء الدين كان قدره انما هو بثمن الحرير والذي يباع به لا بثمن ما يشتريه الكفيل به انتهى والمراد بقوله تعين على حريرا اشتر حريرا بطريق العينة وفي البناية ان الكراهة في هذا البيع حصلت من المجموع فان الاعراض عن الاقراض ليس بمكروه والبخل الحاصل من طلب الربح في التجارات كذلك والا لكانت المرابحة مكروهة انتهى وفي فتح القدير ثم ذموا البياعات الكائنة الان اشد من بيع العينة **قال مشايخ** بلخ التجارات العينة التي جاءت في الحديث خير من بياعاتكم وهو صحيح فكثير من البياعات كالزيت والشيرج والعسل وغير ذلك استقر بوها عليها مظروفة ثم اسقاط قدر معين على الظرف وبه يصير البيع فاسدا ولا شك ان البيع الفاسد بحكم الغصب المحرم فاين هو من بيع جوزه بعضهم انتهى **قوله** ومن كفل عن رجل ان له على المطلوب بما ذاب عليه او بما قضي له عليه فغاب المطلوب فبرهن المدعي على الكفيل ان له على المطلوب الفا لم يقبل لان المكفول به مال يقضى به وهذا في لفظ القضا ظاهر وكذا في الاخرى لان معنى ذاب تقرر وهو بالقضاء او المضمون مال يقضى به وهذا مال لا يراد به المستقبل كقوله تعالى اطال الله بقاءك والدعوى على الكفيل غير مقيدة بان المال وجب على الاصيل بعد الكفالة بل يحتمل ان يكون قبلها فلا يصح وحاصله انه قضاء على الغائب وهو الاصيل من غير خصم عنه وجزمهم هنا بعدم القبول ينبغي ان يكون على الرواية الضعيفة اما على ظاهر الروايتين المفتى به من نفاذ القضاء على الغائب فينبغي النفاذ ولم ار من نبه عليه هنا قيد بقوله برهن ان له على المطلوب لانه لو ادعى الوجوب بعد الكفالة بان قال حكم لي عليه القاضي فلان بكذا بعد الكفالة وبرهن قبل لدخوله تحت الكفالة واشار المؤلف الى ان الكفيل لو اقر على الاصيل بالف يجب على الكفيل لا الاصيل لان اقراره لا يوجب على الاصيل شيئا فلم يجب به على الكفيل **قوله** ولو برهن ان له على زيد كذا وان هذا كفيل عنه بامره قضي به عليهما ولو بلا امره قضي على الكفيل فقط وانما قبل البرهان هنا لان المكفول به مال مطلق بخلاف ما تقدم وانما يختلف بالامر وعدمه لانهما يتغايران لان الكفالة بامر تبرع ابتداء معاوضة بها بالامر بشائه وهو يتضمن الاقرار بالمال فيصير مقضيا عليه والكفالة بغير امر لا من جانبه لانه يعتمد صحتها قيام الدين في زعم الكفيل فلا يتعدى اليه وفي الكفالة بامره يرجع الكفيل بما ادى على الامر وقال زفر لا يرجع لانه لما انكر فقد ظلم في زعمه فلا يظلم غيره ونحن نقول صار مكذبا شرعا فبطل ما زعم قيد بقوله له على زيد كذا وان هذا كفيل عنه يعني بهذا المقدار لان الكفالة لو كانت مطلقة نحو ان يقول كفلت بما لك على فلان فان القضاء على الكفيل قضاء على الاصيل سواء كانت بامره او بغير امره لان الطالب لا يتوصل الى اثبات حقه على الكفيل الا باثباته على الاصيل واذا كان كذلك صار الكفيل خصما عنه وان كان غائبا والمذهب عندنا ان القضاء على الغائب لا يجوز الا اذا ادعى على الحاضر حقا لا يتوصل اليه الا باثباته على الغائب **قال مشايخنا** وهذا طريق من اراد اثبات الدين على الغائب من غير ان يكون بين الكفيل والغائب اتصال وكذا اذا خاف الطالب موت الشاهد يتواضع مع رجل ويدعي عليه مثل هذه الكفالة فيقر الرجل بالكفالة وينكر الدين فيقيم المدعي البينة على الدين فيقضى به على الكفيل والاصيل ثم يبرئ الكفيل والحاصل انها على اربعة اوجه مطلقة على المقدار وقيده وكل على وجهين اما بالامر او بعدمه فلا تفصيل في المطلقة وفي الحيلة في القضاء على الغائب والتفصيل في المقيدة ولا تصلح الحيلة لان شرط التعدي الى الغائب كونها بامره والحوالة على هذا الوجه في فتاوى قاضي خان بعد ان ذكر الكفالة المطلقة هي الحيلة في الاثبات على الغائب وقال وليس هنا قضاء على الميت لان المدعي صادق في دعواه على الكفيل لم يبرئ المدعي الكفيل عن المال والكفالة ويبقى المال على الغائب انتهى ومن هنا علم ان ما ذكره الشارح فيما يأتي في شرح قوله ولا يقضى على غائب الا ان يكون ما يدعي على الغائب سببا

لما يدعي على الحاضر من ان الصور الكفالة المقيدة بالعقد ثم الى اخر ظاهر وانما هو في المطلقة وسياتي التنبيه عليه في محله
ايضا ان شاء الله تعالى **قوله** وكفالته بالدرك تسليم لان الكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتمامه بقوله ثم بالدعوى يسعى
لان نقض ما تم من جهته وان لم تكن مشروطة فيه فالمراد بها احكام المبيع وترغيبا المشتري فيه اذ لا يرغب فيه دون الكفالة
فنزل منزلة الاقرار بملك البائع حتى لو ادعى الكفيل الدار لنفسه على المشتري لم تسمع دعواه لانه لو صحت لرجع المشتري عليه
بحكم الكفالة فلا تفيد كذا في النهاية وشمل ما اذا كان الكفيل شفيعها فلا شفعة له فلا تسمع دعواه بالملك فيها والشفعة
وبالاجارة وقدمنا ان الضمان في الدرك هو ضمان الثمن عند استحقاق المبيع والدرك في اللغة التبعة بحرك ويسكن وفي
الحاوي عن نوع الخلاصة من سعى في نقض ما تم من جهته لم يعتبر الا في موضعين احدهما بحل المشتري وقبضه ونقد الثمن ثم
ادعى ان البائع باعه قبل ذلك الشي من فلان البائع الغائب فتقبل بينته والثاني اذا وهب جارية من انسان فاستولدها
الموهوب له ثم اقام الواهب بينة انه كان دبرها او استولدها قبلت بينته ويرجع على الموهوب له بالجارية والعقر
والحصر المذكور ليس بصحيح لانه يرد عليه ما ذكره قاضي خان من البيوع لو ادعى المشتري ان المبيع حر تسمع دعواه وما لو باع ارضا
ثم ادعى انه كان وقفها او انها وقف فان بينته مقبولة على المختار كما ذكره الولوالجي لكن لا تسمع دعواه للتناقض مع ابتداع
في نقض ما تم من جهته **قوله** وشهادته وختمه لا اي لا يكون اقرارا بملك البائع والشاهد على دعواه لان الشهادة لا
تكون مشروطة في البيع ولا تكون اقرارا بالملك لان المبيع مرة يوجد من المالك وتارة من غيره ولعله كتب الشهادة ليحفظ
الحادثة بخلاف ما تقدم قالوا اذا كتب في الصك باع وهو يملكه او بيعا باتا نافذا وكتب شهد بذلك كان تسليما الا اذا كانت الشهادة
على اقرار المتعاقدين وكذا لو شهد عند الحاكم بالبيع وقضى بشهادته او لم يقض كان تسليما والتقييد بالختم لبيان ان المجرد كذلك
بلا ختم لا يكون تسليما بالاولى وانما ذكروه بناء على عادتهم فانهم كانوا يجعلونه بعد كتابة اسمائهم على الصك خوفا من التغيير
والتبديل والحكم يختلف وفي فتح القدير الختم اثر كان في زمانهم اذا كتب اسمه في الصك جعل اسمه تحت رصاص مكتوبا ووضع
خاتمه كيلا يتطرق فيه التبديل وليس هذا في زماننا اعلم ان قولهم هنا ان الشهادة لا تكون اقرارا بالملك يدل بالاولى على ان
السكوت زمانا لا يمنع الدعوى وسياتي تمامه في مسائل شتى اخر الكتاب عند قوله باع عقارا او بعض قاربه حاضر الى اخره
قوله ومن ضمن عن اخر خراجه او رهنه او ضمن نوايبه او قسمته صح اما الخراج فلكونه دينا مطالبا به وقيده للاحتراز
عن الزكاة في الاموال الظاهرة فانه لا يجوز الضمان بها عن صاحب المال لانها مجرد فعل ولهذا لا تؤخذ من تركته الا بوصية
اطلقه فشمل الخراج الموظف وخراج المقاسمة وخصصه بعضهم بالموظف وهو ما يجب في الذمة ونفى صحة الضمان بخراج المقاسمة
لانه لم يكن دينا في الذمة والرهن كالكفالة بجامع التوثق فيجوز في كل موضع تجوز الكفالة فيه هكذا ذكره الشارح ويتوقف
بالدرك فان الكفالة به جائزة دون الرهن واما النوايب جمع نايبة وفي الصحاح النايبة المصيبة واحدة نوايب الدهر
انتهى وفي اصطلاحهم قيل اريد بها ما يكون بحق كاجرة الحراس وكرى النهر المشترك والمال الموظف لتجهيز الجيش وفداء الاسرى
وقيل المراد بها ما ليس بحق كالجبايات التي في زماننا ياخذها الظلمة بغير حق فان اراده هو الاول جازت الكفالة اتفاقا
لانه واجب مضمون وان كان المراد الثاني ففيه اختلاف المشايخ فقال بعضهم لا تجوز الكفالة به منهم صدر الاسلام
البزدوي لانها ضم ذمة الى ذمة في المطالبة او الدين وهنا لا مطالبة ولا دين شرعيان على الاصيل فلم يتحقق معناها
وقال بعضهم تجوز منهم فخر الاسلام علي البزدوي اخو صدر الاسلام لانها في المطالبة مثل سائر الديون بل فوقها
والعبرة للمطالبة لانها شرعت لالتزامها في المطالبة الحسية والمطالبة الشرعية ولذا قلنا من قام بتوزيع هذه النوايب
على المسلمين بالقسط اي العدل يوجر وان كان الاخذ بالاخذ ظالما وقلنا من قضى نايبة غيره بامره رجع عليه
وان لم يشترط الرجوع وهو صحيح كما في الخانية كمن قضى دين غيره بامره وفي العناية قال شمس الائمة هذا اذا امره به لا عن
اكراه اما اذا كان مكروها في الامر فلا يعتبر امره في الرجوع انتهى وفي فتح القدير وينبغي ان كل من قال انها ضم في الدين
يمنع صحتها ويمكن ان يمنعها بناء على انها في المطالبة في الدين او معناه او مطلقا انتهى وقوله بناء على انها في المطالبة
في الدين ممنوع لما قدمنا انها لا تقتصر على المطالبة في الدين اذ لو كان كذلك لم يشمل التعريف الكفالة بالنفس لانها
ضم في المطالبة بالحضور وفي قوله او مطلقا نظر لانه اذا قال انها في المطالبة فقط لا يمنعها منا وفي البزازية صادر
الوالي رجلا وطلب منه مالا وضمن رجل ذلك وبذل الخط ثم قال الضامن ليس لك علي شي لانه ليس للوالي عليه
شي قال شمس الائمة والقاضي يلزمه المطالبة لان المطالبة الشرعية كالمطالبة الحسية انتهى ولو قال ان
المطالبة الحسية كالمطالبة الشرعية لكان اولى كما لا يخفى وظاهر كلامهم ترجيح الصحة وكذا قال في ايضاح الاصلاح

والفتوى على الصحة فانها كالديون الصحيحة حتى لو اخذ من الاكار فله الرجوع على مالك الارض انتهى وفي الخانية الصحيح
الصحة ويرجع على المكفول عنه ان كان بامره واما القسمة فقد قيل هي النوايب بعينها او حصة منها والرواية باو وقيل هي
النايبة الموظفة الراتبة والمراد بالنوايب ما ينوبه غير راتب كذا في الهداية والحاصل ان المشايخ في معناها فابو بكر بن سعيد
ادعى ان هذه الكلمة غلط لان القسمة مصدر والمصدر فعل وهذا الفعل غير مضمون ورد بان القسمة تجي بمعنى النصيب
قال الله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم والمراد النصيب **والفقيه** ابو جعفر الهندواني قال معناها ان احد
الشريكين اذا طلب القسمة من صاحبه وامتنع الاخر عن ذلك فضمن انسان ليقوم مقامه في القسمة جاز لان القسمة واجبة
عليه وقال بعضهم معناها اذا اقتسما ثم منع احد الشريكين قسم صاحبه فتكون الرواية على هذا قسمة بالضمير لا بالتاء
ورد **وقد علمت** ان القسمة بالتاء تجي بمعنى القسم بلا تاء وقيل هي النوايب بعينها فالعطف للبيان والتغير فيما يخص
الرجل منها ولكن قال ينبغي ان تعطف باو لا بالواو ولتكون من عطف الخاص على العام وقيل هي النايبة الموظفة الدائرة
كل شهر او ثلاثة اشهر والنوايب غير الراتبة كذا في العناية **ثم من اصحابنا من قال** لا افضل للانسان ان يساوي
اهل محلته في اعطاء النايبة قال شمس الائمة هذا كان في ذلك الزمان لانه اعانة على الحاجة والجهاد اما في زماننا
فاكثر النوايب يوخذ ظلما ومن تمكن من دفع الظلم عن نفسه فهو خير له واذا اراد الاعطاء فليعط من هو عاجز عن دفع الظلم
عن نفسه لفقير يستعين به الفقير على الظلم وينال المعطي الثواب كذا في فتح القدير **قوله** ومن قال لاخر ضمنت
لك على فلان مائة الى شهر فقال هي حالة فالقول للضامن فانه لم يقر بالدين لانه لا دين عليه في الصحيح انما اقر بمجرد
المطالبة بعد الشهر وقيد بالضمان لانه لو اقر بمائة الى شهر فقال المقر له هي حالة فالقول للمقر له لان المقر اقر بالدين ثم ادعى
حقا لنفسه وهو تاخير المطالبة الى اجل وهذا هو الفرق وفرق اخر ان الاجل في الدين عارض حتى لا يثبت الا بشرط
فكان القول قول من انكر الشرط كما في الخيار واما الاجل في الكفالة فنوع حتى يثبت من غير شرط بان كان مؤجلا على
الاصيل والشافعي الحق الدين بالكفالة وابو يوسف عكسه والفرق قد اوضحناه وذكر الشارح والحيلة فيما اذا كان
عليه دين مؤجل وادعى عليه وخاف المكذوب ان انكر والمواخذة في الحال ان اقر ان يقول للمدعي هذا الذي تدعيه من المال
حال ام مؤجل فان قال مؤجل فلا دعوى عليه في الحال وان قال حال فينكره وهو صادق فلا حرج عليه وقيل من
عليه الدين مؤجلا ان انكر الدين وقال ليس له قبلي حق فلا باس به اذ لم يرد به اتواء حقه انتهى **قوله** ومن اشترى امة
وكفل له رجل بالدرك فاستحقت لم ياخذ المشتري الكفيل حتى يقضى بالثمن له على البائع فلم يجب له على الاصيل رد الثمن
فلا يجب على الكفيل بخلاف القضاء بالحرية لان البيع يبطل بها لعدم المحلية ويرجع على البائع والكفيل وكذا قيد
بالاستحقاق اي لعبرة البائع اشار المؤلف الى ان البيع لا ينتقض بقضاء القاضي للمستحق بالعين حتى لو كان الثمن عبدا
فاعتقه بائع الجارية بعد حكم القاضي للمستحق نفذ اعتاقه كذا في العناية وصحح في الاصول الاسروشني ان المستحق
يجبر بعد قضاء القاضي وبعد قبضه قبل ان يرجع المشتري على بائعه بالثمن والرجوع بالقضاء يكون فسخا ثم من الاستحقاق
المبطل دعوى النسب ودعوى المراة الحرمة الغليظة ودعوى الوقف في الارض المشتراة او انها كانت مسجدا او سرك
الاستحقاق الناقل فيه ان كلا منهما يجعل المستحق عليه ومن ملك ذلك الشي من جهته مستحقا عليه حتى لو اقام واحد منهم
البينة على المستحق بالملك المطلق لا تقبل بينته ويختلفان في ان كل واحد من الباعة في الناقل لا يرجع على بائعه ما لم
يرجع عليه ولا يرجع على كفيل الدرك ما لم يقض على المكفول عنه كذا في فتح القدير ولو قال المصنف ومن اشترى شيئا
لكان اولى كما لا يخفى واشار بقوله حتى يقضى له بالثمن على البائع الا ان القضاء على البائع قضاء على الكفيل والمشتري ان
ياخذ الثمن من ايهما شاء وافاد انه لا يخاصم الكفيل اولا وهو ظاهر الرواية خلافا لما عن ابي يوسف وقيد بالاستحقاق
لان البيع لو انفسخ بينهما بما سواه وصار الثمن مضمونا على البائع لم يواخذ الكفيل به كما اذا فسخ بخيار رؤية او شرط او عيب
واشار بقوله بالثمن الى ان المشتري لو بنى في الارض ثم استحقت فانه لا يرجع على الكفيل بقيمة البناء وانما يرجع على البائع
فقط فان سلم النقض له وهو ظاهر الرواية ولذا لو كان المبيع جارية فاستولدها المشتري واستحقها رجل واخذ منه
الجارية والولد والعقر فان للمشتري ان ياخذ من ايهما شاء ولا ياخذ قيمة الولد الا من البائع خاصة بالكفيل كالبايع البائع
لا رجوع عليه الا بالثمن كذا في السراج الوهاج

باب كفالة الرجلين والعبدين

دين عليهما دخل كفيل فما اداه احدهما لم يرجع به على شريكه فان زاد على النصف رجع بالزيادة لان كل واحد منهما في النصف

اصيل وفي النصف الاخر كفيل ولا معارضة بين ما عليه بحق الاصالة لان الاول دين والثاني مطالبة ثم هو تابع للاول
فيقع عن الاول وفي الزيادة لا معارضة فيقع عن الكفالة لانه لو وقع في النصف عن صاحبه فيرجع عليه فلصاحبه
ان يرجع لان اداء نائبه كادائه فيؤدي الى الدور وظاهر الكتاب استوا الدينين صفة وسببا فلو اختلفا صفة كان ما
عليه مؤجلا واما على صاحبه حالا فاذا ادى صح بعينه عن شريكه ورجع به عليه وعلى عكسه لا يرجع لان الكفيل اذا عجل
دينا مؤجلا ليس له الرجوع على الاصيل قبل الحلول ولو اختلف سببهما نحو ان يكون ما على احدهما قرضا وما على الاخر ثمن
مبيع فانه لا يصح تعين المؤدي لان النية في الجنسين المختلفين معتبرة وفي الجنس الواحد لغو له كما في فتح القدير وقيد
بكون كل كفيل عن صاحبه لانه لو كفل احدهما عن صاحبه دون الاخر وادى الكفيل فجعله عن صاحبه يصدق وقول
الشارح وهي واردة على مسئلة الكتاب سهو وانما هي خارجة عنها بمفهوم التقييد كما قررناه ولم يقيده رحمه الله بالامر
فولم يرجع بالزيادة للعلم به مما تقدم من انه ان كفل بامره رجع والا فلا **قوله** وان كفل عن رجل فكفل كل عن صاحبه
فما ادى رجع بنصفه على شريكه او بالكل على الاصيل لان ما اداه احدهما وقع شايعا عنهما اذ الكل كفالة فلا ترجيح
للبعض بخلاف ما تقدم فيرجع على شريكه بنصفه ولا يؤدي الى الدور لان قضيتنا الاستوا وقد حصل برجوع احدهما
بنصف ما ادى بخلاف ما تقدم ثم يرجعان على الاصيل لانهما اديا عنه احدهما بنفسه والاخر بنائبه وان شا رجع بالجميع
على المكفول عنه بامره وترك المصنف قيدين للمسئلة الاولى ان يتكفل كل واحد منهما على الاصيل بجميع الدين على التعاقب
فلو تكفل كل واحد منهما بالنصف ثم تكفل كل عن صاحبه فهي كالمسئلة الاولى في الصحيح فلا يرجع حتى يزيد على النصف
وكذا لو تكفلا عن الاصيل بجميع الدين معا ثم كفل كل واحد منهما عن صاحبه لان الدين ينقسم عليهما نصفين فلا يكون كفيلا
عن الاصيل بالجميع الثاني ان يكفل كل عن صاحبه بالجميع متعاقبا ثم كفل كل واحد منهما عن صاحبه بالنصف كالاول
قوله وان ابرا الطالب احدهما اخذ الاخر بكله لان ابرا الكفيل لا يوجب براءة الاصيل فبقي المال كله على الاصيل
والاخر كفيل عنه بكله كما جدة وفي المحيط باب كفالة الرجلين المبسوط مسايل على اربعة اقسام الاول كفل ثلاثة
عن رجل بالف درهم فادى احدهم شيئا لم يرجع على صاحبه بشيء ولو كان كل واحد كفيلا عن صاحبه فاداها احدهم
رجع المؤدي عليهما بالثلثين ولصاحب المال ان يطالب كل واحد منهم بالف القسم الثاني لو كان على اربعة نفر الف
درهم ومايتان وكل اثنان كفيلان عن اثنين بجميع المال فانه يأخذ ايهما شا بسبعماية وخمسين واي اثنين شا بجميع
الالف وذكر في المختصر الصواب ان رجلا على عشرة انفس الف وكل اربعة كفيل عن اربعة يأخذ من احدهم ثلاث ماية
وخمس وعشرين ثمانية ماية حصته من الدين ومايتان وخمس وعشرون حصته من الكفالة القسم الرابع ولو كان اصل المال
على ثلاثة وكل واحد كفيل عن صاحبه فاداه احدهم شيئا فهذا على ثلاثة اوجه في وجه يكون المؤدي على نفسه وان لم
يتعين وفي وجه المؤدي عنه وعن صاحبه وفي وجه يكون المؤدي عن نفسه اذا لم يتعين وان عين يكون عن صاحبه الثالث
الاول اذا المؤدي الى تمام الثلث عنه وما زاد عن الثلث يكون على صاحبه ولو قال هذا من كفالة صاحبي لم يصح الثاني
لو كان له على رجل الف فكفل ثلاثة عنه على ان يكون بعضهم كفيلا عن البعض فادى احد شيئا يكون مؤديا عن نفسه وعن
صاحبه وان عين عن احدهما لا يصح الثالث لو كان الدين على رجلين واحدهما كفيل عن صاحبه والاخر لم يكفل عنه
ان ادى الكفيل شيئا ولم يعين كان المؤدي عنه وان عين يكون عن صاحبه وتمامه مع البيان فيه ثم قال في المنتقى رجلان
كفلا عن رجل بامره فان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه لم ادى احدهما شيئا فله ان يرجع بجميع ما ادى على المكفول عنه
وان شا رجع عليه بنصفه وعلى شريكه بنصفه وان ضمنا عنه بامره لم يكن له ان يرجع على شريكه بشيء حتى يؤدي اكثر
من النصف فيرجع عليه بالزيادة على النصف قال ابو يوسف اذا اقر رجل لرجل بالف درهم على ان يأخذ بهذا المال ايهما
شا فهذا بمنزلة الكفالة كل واحد منهما عن صاحبه بامره انتهى **قوله** ولو افترق المتفاوضان اخذ الغريم ايهما شا
بكل الدين لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه على ما عرف في الشركة قيد بالمفاوضين اي الشريكين شركة مفاوضة
لان شريك العنان لا يؤاخذ عن شريكه لانها لا تتضمن الكفالة بل الوكالة ولذا قال في البزازية من الشركة اقر احدهما بدين
في تجارتهما وانكر الاخر لزم المقر كله ان كان هو الذي تولاه وان اقر انهما تولياه لزم نصفه ولا يلزم المنكر شيء وان اقر انه وليه
لم يلزمه شيء **قوله** ولا يرجع حتى يؤدي اكثر من النصف لما بيناه من الوجهين في كفالة الرجلين **قوله** وان كاتب
عبديه كتابة واحدة وكفل كل واحد عن صاحبه فادى احدهما رجع بنصفه لان هذا العقد جايز استحسانا
وطريقه ان يجعل كل واحد منهما اصيلا في حق وجوب الالف عليه فيكون عتقهما رجع على صاحبه بنصفه لاستوائهما

ولو رجع بالكل لم يتحقق المساواة قيد بقوله وكفل لانه لو كاتبهما معا ولم يزد على ذلك لزم كل واحد حصته ويعتق اذا ادى
حصته لان المقابلة المطلقة تقتضي ذلك فلو ادعى انهما لو اديا عتقا وان عجزا ردا الى الرق ولم يذكرا الكفالة فعند
لا يعتق واحد منهما ما لم يصل جميع المال الى المولى لان شرط المولى في العقد يجب اعماله اذا كان صحيحا شرعا وقد
العتق عند ادايهما جميع المال الى المولى لان شرط المولى في العقد نصا فلو عتق احدهما باداء حصته كان مخالفا
لشرطه **قوله** ولو حرر احدهما اخذ بحصته من لم يعتقه وانما جاز العتق لمصادفته ملكه وبرئ عن النصف
لانه ما رضي بالتزام المال الا ان يكون وسيلة فيسقط ويبقى النصف على الاخر لان المال لا يكون وسيلة الى العتق
ولم يبق وسيلة فيسقط على كل واحد منهما اجنبيا لا يصح الضمان واذا جاء العتق استغني عنه فاستعير مقابلا
برقبتهما فلهذا ينتصف وللمولى ان يأخذ بحصته الذي لم يعتق ايهما شا العتق بالكفالة وصاحبه بالاصالة **قوله**
فان اخذ المعتق رجع على صاحبه وان اخذ الاخر لا لان المعتق يؤدي عنه بامره والاخر يؤدي عن نفسه وانما جازت
الكفالة ببدل الكتابة هنا لانها في حال البقاء واما في الابتداء فالمال كله عليه **قوله** ومن ضمن عن عبد مالا لا
يؤاخذ بعد عتقه فهو حال كما اذا اقر العبد باستهلاك ماله وكذبه المولى واقرضه انسان وباعه وهو محجور او
اودعه شيئا فاستهلكه او وطئ امرأة بشبهة بغير اذن المولى فانه لا يؤخذ به في الحال فاذا ضمنه انسان ولم يبين
انه حال ولا غيره كان على الكفيل حالا لانه حال عليه لوجود السبب وقبول الذمة الا انه لا يطالب لعسرته اذ
جميع ما في يده ملك المولى ولم يرض بتعلقه به والكفيل غير معسر فصار كما اذا كفل عن غايب ومفلس بخلاف
الدين المؤجل لانه متأخر ثم اذا ادى رجع على العبد بعد العتق لان الطالب لا يرجع عليه الا بعد العتق فكذا
الكفيل لدين الاستهلاك عيانا وما لزمه بالتجارة باذن المولى وجعله احترازيا كما في الشرح سهو كما لا يخفى
وفي فتح القدير ولو كان كفل بدين الاستهلاك المعاين ينبغي ان يرجع قبل العتق اذا ادى لانه دين غير مؤجل
الى العتق فيطالب السيد بتسليم رقبته او القضاء **وبحث** امل الذهن هل المعتبر في هذا الرجوع الامر
بالكفالة من العبد او السيد وقوي عندي كون المعتبر امر السيد لان الرجوع في الحقيقة عليها ومنها امر العبد
باذن صحيح وهو اذن من يجوز اقراره على نفسه بالدين حتى انه لو كفل عن الصبي المحجور باذنه فادى لا يرجع لانه اذنه بالكفالة
لم يصح لانه من المكفول عند استقراض الصبي لا يتعلق به الضمان واما العبد المحجور فاذنه بالكفالة صحيح في حق نفسه
حتى يرجع عليه بعد العتاق لكن لا يصح في حق المولى فلا يؤاخذ به في الحال انتهى وفي الخانية ولو ان المكاتب صالح عن
الدم على مال مؤجل في الذمة والقتل ثابت باقراره او بالبينة وكفل انسان بالبدل ثم عجز المكاتب ورد في الرق لم
يكن للصالح ان يأخذ المكاتب حتى يعتق لانه التزام المال في الذمة عوضا عن الدم فيصح ذلك في حقه لا في حق المولى
فاذا اخلص الكتابة بالحرية يؤخذ به وللصالح ان يأخذ الكفيل قبل عتق المكاتب لانه كفل بمال واجب للحال
وانما تأخرت المطالبة عن المكاتب قبل العتق لافلاسه وعجزه فلا يسقط عن الكفيل انتهى **قوله** ولو ادعى
رقبة العبد فكفل به رجل فمات العبد فبرهن المدعي انه ضمن قيمته ولو ادعى على عبد مالا وكفل بنفسه رجل فمات
العبد برئ الكفيل لانها تبطل بموت المكفول به اذا مات حرا فكذا اذا كان عبدا لتعذر تسليمه بعد موته وهذه المسئلة
الثانية مكررة لانها قدم في الكفالة بالنفس انها تبطل بموت المطلوب وفي هذه لا فرق بين الحر والعبد ولكن انما
ذكرها هنا ليبين الفرق بينهما وبين الاولى وهو ظاهر لان المكفول به في الاولى رقبة العبد وهي مال وهي لا تبطل بهلاك
المال فيلزمه رقبة العبد لان على المولى رد العبد على وجه يخلفها قيمتها وقد التزم الكفيل ذلك وبعد الموت
تبقى القيمة واجبة على الاصيل فكذا على الكفيل فالمكفول المدعى به بخلاف الثانية فان المدعى عليه والحاصل ان
كفالة بالعين المغصوبة وهي تستفاد ايضا مما قدمه في الكفالة بالمال قيد باقامة البينة لانه لو ثبت ملك المدعي
باقرار ذي اليد عليه فلا يلزم على الكفيل شيء مما لزم على الاصيل الا اذا اقر الكفيل بما اقر به الاصيل لان اقرار الاصيل
لا يعتبر حجة في حق الكفيل لما عرف ان الاقرار حجة قاصرة فيقتصر على المقر ولا يعد كذا في الفوايد الظهيرية وفي الخانية
مكاتب قتل رجلا عمدا فصالح عن الدم على عبد بعينه وكفل رجل بالعبد فهلك العبد قبل التسليم كان للولي
بالدم ان يأخذ الكفيل بقيمة العبد وان شا طالب المكاتب ايضا بقيمة العبد لان الصلح عن دم العمد لا يبطل بهلاك
البدل قبل التسليم فاذا عجز عن تسليم العبد مع الموجب للتسليم يطالب بقيمة البدل وكذا لو كان القاتل حرا والمسئلة
بحالها انتهى **قوله** ولو كفل عبد عن سيده بامره فعتق فاداه او كفل سيده عنه واداه بعد عتقه لم يرجع

واحد منهما على الاخر بيان المسئلتين الاولى كفالة العبد عن سيده والثانية عكسه اما الاولى فشرطها ان لا يكون
على العبد دين حتى تصح كفالته بالمال عن المولى وانما صحت لان الحق في ماليته لمولاه وهو يملك ان يجعله بالدين بان
يرهنه او يقر بالدين وان كان عليه دين مستغرق فلم تصح كفالته لحق الغرماء وبان كان باذن المولى واما الثانية فهي صحيحة
على كل حال وانما لم يرجع احدهما على الاخر فيهما لانها على مولاه فلا تنقلب موجبة ابدا كمن كفل عن عبده بغير امره
فاجازه ثم فائدة كفالة المولى عن عبده وجوب مطالبته بايفاء الدين عن سائر امواله وفائدة كفالة العبد السيد
عن عبده لان كفالة السيد لعبده عن مديونه صحيحة ان كان العبد مديونا فلو ان هذا العبد قضى به الدين كان عليه
بطلت كفالة المولى كذا في الخانية وما في التعريف ظاهر لان المصحح للكفالة وجود الدين فاذا زال المصحح بطلت ولا نظر فيه
وفي هذا التعريف اعني قوله ان هذا العبد الى اخره

كتاب الحوالة

ذكرها بعدها لان كلا منهما عقد التزام ما على الاصيل للتوثيق الا ان الحوالة تتضمن براءة الاصيل براءة معتبرة بخلاف
الكفالة فكانت كالمركب مع المفرد والمفرد مقدم فاخر الحوالة عنها والكلام فيها في مواضع الاول في معناها
لغة ففي المصباح حولته تحويلا نقلته من موضع الى موضع وحول هو تحويلا يستعمل لازما ومتعديا وحولت
الرداء نقلت كل طرف الى موضع الاخر والحوالة ماخوذة من هذا فاحلته بدينه نقلته من ذمة الى غير ذمتك واحلت
الشيء احالة نقلته ايضا انتهى وفي المصباح احال عليه بدينه والاسم الحوالة انتهى وفي فتح القدير يقال
احلت زيدا بما له على عمرو فاحتال اي قبل فانا محيل وزيد محال ويقال محتال والمال محال به والرجل محال عليه
ويقال محتال عليه فقدرنا الاصل في محتال الواقع فاعل محول بكسر الواو وفي الواقع مفعول محول المحتال الفاعل فلا
حاجة الى ذكر الصلة مع المحتال عليه لفظة عليه فهنا محتال فالمحيل هو المديون والمحال والمحتال رب الدين والمحال عليه
شرعه فافاده بقوله هي نقل الدين من ذمة الى ذمة اي من ذمة المحيل فقيل انها نقل المطالبة والدين وقيل نقل المطالبة
فقط وجعل الاختلاف في البدائع بين المتاخرين ونسب الشارح الاول الى ابي يوسف والثاني الى محمد وجه الاول
لو وهبه لم يصح ولو قال انتقال الى ذمة المحال عليه من الدين او وهبه منه صح ولو ابراه المحيل او وهبه لم يصح ولو كان
انتقال الى ذمة المحيل عليه لما صح الاول ولصح الثاني ووجه الثاني دلالة وحكى في المجمع خلاف محمد في الثانية فكانه
لم يعتبره فنقل الاجماع من ان المحيل اذا قضى دين الطالب بعد الحوالة قبل ان يؤدي المحال عليه لا يكون متطوعا ويجبر
على القبول كما اذا تطوع اجنبي بقضاء دين انسان على غيره وهذا المحتال لو ابرا المحال عليه عن دين الحوالة لا يرتد برده ولو
وهبه منه ارتد كما لو ابرا الطالب الكفيل او وهبه منه ولو انتقل الى ذمة المحال عليه اختلف حكم الابراء والهبة وكذا
المحتال لو ابرا عليه عن دين الحوالة لم يرجع على المحيل وان كان بامره على الكفالة ولو وهب الدين منه فله الرجوع اذا لم يكن للمحيل عليه
دين ولو كان عليه دين فالتقيا قصاصا كما في الكفالة فدلت هذه الاحكام على التسوية بين الحوالة والكفالة في باب كان
ثابت في ذمة الاصيل فكذا في الكفالة هذا ما قرره في البدائع ولم يرجح وفي فتح القدير الصحيح من المذهب انها توجب البراءة من
الدين انتهى فالمذهب ما في الكتاب قالوا وفائدة الاختلاف في انها نقلهما او المطالبة فقط يظهر في مسئلتين احدهما
ان الراهن اذا احال المرتهن بالدين فله ان يسترد الرهن عند ابي يوسف وكذا لو ابراه عنه وعند محمد لا يسترده كما لو اجل
الدين بعد الرهن والثانية ان ابراء الطالب المحيل بعد الحوالة لا يصح عند ابي يوسف لانه بري بالحوالة وعند محمد يصح وبري المحيل
وقد انكر هذا الخلاف بينهما بعض المحققين ولم ينقل عن محمد نص بنقل المطالبة دون الدين بل ذكر احكاما متشابهة واعتبر
الحوالة في بعضها تاجيلا وجعل المحول بها المطالبة والدين وانما فعل هكذا لان اعتبار حقيقة اللفظ يوجب نقل
المطالبة والدين اذ الحوالة مبنية على النقل وقد اضيفا الى الدين واعتبار المعنى يوجب تحويل المطالبة لان الحوالة تاجيل
معنى التاجيل فاعتبر المعنى في بعض الاحكام واعتبر الحقيقة في بعضها ثم يحتاج الى بيان كيفية الخصوص لاعتبار
في كل مكان كذا في فتح القدير انتهى وفي تلخيص الجامع بها صار على التحويل ما كان على المحيل اذا نقل الدين او في ما ضاهاها
نقل الطلب وحده وان عكس ابو يوسف حسبنا للتأبير وعتق المكاتب وبطلان الرهن بعد الاحالة على قوله اجاز
للمحال ان يبري المحيل وليس عن بعض او يهبه دون المحيل على المذهب عكس ما قبلها ولم يصر للمحال لما كان للمحيل وان
قبضها بالدين جدا يملكه غير المديون بل يلزم التحويل دينا ولهذا لو قبل المحال موجلا ما يظهر الاجل في حق المحيل في
حسبنا للتأبير بعد الموت والابراء انتهى والله اعلم انه يرد على تعريفها بالنقل المذكور اشياء الاولى ان التعريف لا يصدق

على الحوالة المقيدة بالوديعة اذ ليس فيها دين ينتقل الى المحال عليه الثاني انها عقود الدين بالتوى فلو انتقل الدين لم يعد الثالث
جبر المحال على القبول من المحيل بعدها ولو انتقل لم يجبر الرابع قسمة الدين بين غرماء المحيل بعد موته قبل قبض المحال
ولو انتقل لا اختص به الخامس ان ابراء المحال المحال عليه لا يرتد بالرد ولو انتقل لارتد السادس ان توكيل المحال المحيل
بالقبض من المحال عليه غير صحيح ولو انتقل من ذمة المحيل لصح لكونه اجنبيا السابع ان المحال لو وهب الدين للمحال
عليه كان له ان يرجع على المحيل ولو انتقل الدين على المحال عليه لكانت الهبة ابراء فلا رجوع الثامن انها تنفسخ بالفسخ
ولو سقط الدين لم يعد التاسع عدم سقوط حق حبس المبيع فيما اذا احاله المشتري عاشرها كذلك الرهن والجواب
ان موجبها نقل موقت لا مؤبد فبرئ المحيل براءة موقتة الى التوى فالرجوع به لانه لم يبرا براءة مؤبدة وانما برئ بشرط
السلامة للمحتال فحيث يؤدي المال لم يوجد الشرط وصح اداء المحيل للمحتال لتقييد البراءة المؤبدة التي لم يحصل للحوالة
كما علل به في الذخيرة ولا يضر في نقل الدين قسمته بين غرماء المحيل بعد موته قبل قبض المحال لان المحتال لم يملك الدين
بالحوالة اذ يلزم عليه تمليك الدين من غير من عليه الدين وهو لا يجوز وانما ملك المطالبة فاذا قبضه ملكه ولا
يلزم ان يكون المحال عليه دينان للمحيل بدليل قسمته بين غرمائه ودين للمحتال لان الممنوع ان يكون للدين الواحد مطالبان
لا ان يكون على واحد دينان باعتبار ان لها مطالب واحد كما في الحوالة وانما لا يصح المحيل ان يكون وكيلا عن المحتال
بقبض الدين لكون المحيل يعمل لنفسه لتقييد الابراء المقيد والفرق بين الهبة والابراء في الرجوع وعدمه ان الابراء
اسقاط والهبة من اسباب الملك كالارث وانما قبلت الفسخ لان الدين لم يسقط بالكلية لانها لا توجب الابراء المؤبد
وفي الذخيرة اذا احال المديون الطالب على رجل بالف او بجميع حقه وقبل منه ثم احاله ايضا بجميع حقه على اخر وقبل
منه صار الثاني نقضا للاول وبرئ الاول وانما لم يبطل حق البائع في الحبس لان المطالبة باقية وكذا لو كان المحيل هو
البائع بطل حقه في الحبس لان المطالبة سقطت كالمرتهن اذا احال غريمه على الراهن بطل حقه في حبس الرهن بخلاف
ما اذا احاله الراهن الثاني في ركنها هو الايجاب من المحيل وهو البائع بطل حقه في حبس الرهن بخلاف ما اذا
احاله الراهن الثالث في شرطها ففي المحيل العقل فلا تصح حوالة المجنون والصبي لا يعقل والبلوغ وهو شرط النفاذ
دون الانعقاد فتنعقد حوالة الصبي العاقل موقوفة على اجازة وليه كالبيع لان فيها معنى المبادلة واما الحرية
فليست شرطا للصحة فتصح حوالة العبد ماذونا او محجورا غير انه ان كان ماذونا رجع المحال عليه للمحال والا فبعد العتق
وكذا الصحة فتصح من المريض ومنها رضى المحيل حتى لو كان مكرها في الحوالة لم تصح لانها ابراء فيه معنى التمليك فيفسده
الاكراه وفي المحتال العقل والبلوغ على انه شرط نفاذ فينعقد احتياله موقوفا على اجازة وليه ان كان الثاني املى
من الاول وكذا لو وصي احتال بمال اليتيم لا يصح الا بهذا الشرط ومنها الرضى حتى لو احتال مكرها لا تصح ومنها
مجلس الحوالة وهي شرط الانعقاد في قولهما خلافا لابي يوسف فانه شرط النفاذ عنده حتى لو كان المحتال غائبا عن المجلس
فبلغه الخبر فاجاز لم يعمل قبولها والبلوغ فلم يصح من صبي قبولها مطلقا سواء كانت بامر المحيل او بدونه لكونها مع الامر
تبرعا ابتداء وبدونه تبرعا ابتداء وانتهاء ولو قبل عنه وليه لم يصح لكونه من الضمان فلا يملكه الولي ومنها الرضى فلو اكره على
قبولها لم يصح ومنها المجلس وانه شرط الانعقاد واما شرائط المحال به فان يكون دينا لازما فلا تصح ببدل الكتابة كما لا تصح
به الكفالة لا يصح به الحوالة فلم يصح به احالة المولى غريمه على مكاتبه الا اذا قيدها ببدل الكتابة واما اذا احال المكاتب
يكون نائبا عن المكاتب في القبض فيجوز وان لم يكن له واحد منهما او كان له بعينه لا يجوز ولكن اذا احال المولى عليه
رجلا لم يعتق حتى يؤدي بدل الكتابة فاذا احال المولى على رجل عتق كما تبطل الحوالة بعكس البائع كما اوضحه الشارح وتفرع
على هذا الشرط انه لو ظهرت براءة المحال عليه من الدين الذي قيدت الحوالة به بان كان الدين ثمنا مبيعا فاستحق المبيع بطلت
الحوالة ولو سقط منه الدين لمعنى عارض بان هلك المبيع عند البائع قبل التسليم بعد الحوالة حتى سقط الثمن عنه
لم تبطل الحوالة لكن اذا ادى الدين بعد سقوط الثمن يرجع بما ادى على المحيل ولو ظهر ذلك في الحوالة المطلقة لم تبطل
ووقع الكلام عليها الخامس في حكمها فلها احكام منها براءة المحيل ومنها ثبوت ولاية المطالبة للمحتال على المحال عليه
بدين في ذمة المحيل على اختلافهم ومنها ثبوت الملازمة للمحال على المحال عليه اذا لازمه المحتال فعليه ملازمته واذا حبسه
حبسه وان كانت بامر المحيل ولا دين عليه لانه هو الذي اوقعه في هذه العهدة فعليه تخليصه وان كانت بغير امره
او كانت مديونه وقد قيدت به فلا ليس له ذلك السادس في صفتها ذكر في الخلاصة والبزازية انها على ثلاثة اوجه
لازمة وجائزة وفاسدة فاللازمة ان يحيل الطالب على رجل ويقبل الحوالة سواء كانت مقيدة او مطلقة والجائزة

ان يقيدها بان يعطي المحال عليه الحوالة من ثمن دار المحيل انتهى. الشابع في دليلها روى اصحاب الكتب الستة عن ابي هريرة
مرفوعا مطل الغني ظلم واذا اتبع احدكم على ملي فليتبع وفي لفظ الطبراني مرفوعا ومن احيل على ملي فليتبع ورواه احمد وفي
ومن احيل على ملي فليحتل واكثر العلماء على ان الامر للاستحباب وعن احمد للوجوب والحق الظاهر انه امر اباحة هو دليل
جواز نقل الدين شرعا او المطالبة والاجماع على جوازها دفعا للحاجة كذا في فتح القدير الثامن في انواعها سياتي انها
مقيدة ومطلقة التاسع في سببها العاشر في محاسنها ما قدمناه في الكفالة قوله وصح في الدين لا في العين
لان النقل الذي تضمنه نقل شرعي وهو لا يتصور في الاعيان بل المتصور فيها النقل الحسي فكانت نقل الوصف الشرعي
وهو الدين فلا بد ان يكون للمحتال له على المحيل دين والا فهو وكالة وليست بحوالة انتهى وفي القنية احال عليه بمائة من حنطة
ولم يكن للمحيل على المحتال عليه شيء ولا للمحتال على المحيل فقبل المحتال عليه لا شيء عليه انتهى واما الدين على المحال عليه
فليس بشرط وفي السراج الوهاج لا تصح الحوالة في الاعيان والحقوق انتهى ولم يمثلوهما قوله برضا المحتال و
المحال عليه لان المحتال هو صاحب الحق وتختلف عليه الذمم فلا بد من رضاه لاختلاف الناس في الايفاء واما المحال
عليه فيلزمه المال وتختلف عليه الطالب والناس متفاوتون فيه فلا بد من رضاهما لانها لا تصح مع اكراه احدهما كما قدمناه واراد
من الرضا القبول في مجلس الايجاب لما قدمناه ان قبولهما في مجلس الايجاب شرط الانعقاد وهو مصرح به في البدائع ولكن
في البزازية لو احال على غائب فقبل بعدما علم صحت ولا تصح في غيبة المحتال كالكفالة الا ان يقبل رجل له الحوالة انتهى
فجعل القبول من المحتال والرضا منهما مع انه قال الحوالة تعتمد قبول المحتال والمحال عليه ولم يذكر المصنف رضى المحيل
فانه ليس بشرط على ما ذكره محمد في الزيادات وشرطه القدوري اما شرطه الرجوع عليه فلا اختلاف في الروايات كما في
ايضاح الاصلاح والحاصل انها ان كانت بغير رضا المحيل وكان له دين عليه فلا رجوع للمحال عليه لانه قضى دينه
بغير امره كما في السراج الوهاج وكذا احضره ليست شرطا حتى لو قيل لصاحب الدين على فلان الف فاحتلت بها على
الطالب بذلك واجاز صحت فليس له ان يرجع بعد ذلك بخلاف ما لو قيل للمديون عليك الف لفلان فاحتل بها على فقال
المديون احلتك ثم بلغ الطالب فاجاز لا يجوز عند الامام ومحمد كذا في البزازية وكذا لو كان المحتال غائبا كما قدمناه وفيها
الى المتبقي قال لاخر احلني على فلان وسكت ثم قال اقبل فالحوالة جائزة انتهى ولم يقيد المصنف رحمه الله بان يكون
الدين معلوما ولا بد منه لصحتها لما في البزازية احتال بمال مجهول على نفسه بان قال احتلت ما يذوب لك على فلان
لا تصح الحوالة مع جهالة المال عليه ولا تصح ايضا حوالة بهذا اللفظ والحوالة متى حصلت مبهمة يثبت الاجل في حق
المحال عليه كما في الكفالة ولو كان في المال حالا على الذي عليه الاصل من قرض وغصب فاحاله به على رجل الى سنة
فهو جائز وان مات المحتال عليه قبل انقضاء الاجل عاد المال الى المحيل حالا لا فرق بين الحوالة والكفالة فان الكفيل اذا
كفل بدين واجل الطالب الدين ولم يضف الاجل الى الكفيل صار الاجل مشروطا للاصيل حتى لو مات المحال عليه مفلسا
لا يعود الدين الى الاصيل حالا انتهى ومن الغريب ما في المجتبى احال الغريم بغير رضى المحال عليه لا يجوز وقيل يجوز
كالوكيل بقبض الدين وفي الشروط الظهيرية رضي من عليه الحوالة ليس بشرط اجماعا قلت معناه اذا كان المحال به
مثل الدين انتهى والمذهب المعتمد انه لا بد من رضى المحال عليه سواء كان عليه دين او لا وسواء كان المحال به مثل الدين او لا
على ان الحوالة اذا صحت برضا المحال عليه وغاب المحيل فادعى المحال عليه ما يوجب براءة المحيل وزعم المحتال عليه ان
مال المحتال على المحيل كان ثمن خمر لا تصح دعواه وان برهن على ذلك كما في الكفالة انتهى وفي فروق الكرابيسي لو احال امراة
بصداقها على رجل وقبل الحوالة ثم غاب الزوج فاقام المحتال عليه بينة ان نكاحها لو كان فاسدا وبين ذلك فعجزها لا تقبل
بينته ولو ادعى انها كانت ابرات زوجها عن صداقها وان الزوج اعطاها المهر او باع بصداقها منها شيئا وقبضت قبلت
بينته وان كان المبيع غير مقبوض لا تقبل بينته والفرق ان يدعي فساد نكاح ولا يدعي امرا مستنكرا فلا تسمع دعواه
بخلاف دعوى الابراء او البيع لانه غير مستنكر وكذا هذا في الكفالة انتهى فعلى هذا لو ادعى المحيل وفاة الدين
بعدها تسمع وتقبل بينته لانه غير مستنكر قوله وبرئ المحيل بالقبول من الدين اي بقبول المحتال الحوالة على
المحال عليه لان الاحكام الشرعية تنبني على وفق المعاني ومعنى الحوالة النقل وهو لا يتحقق الا بفراغ ذمة الاصيل بخلاف
الكفالة لانها الضم وهو لا يتحقق مع البراءة وقوله من الدين رد على من يقول بانه يبرا عن المطالبة لا الدين وقدمنا
ذلك ومراده انه يبرا براءة موقتة كما قدمنا فلو احال المشتري البائع بالثمن على رجل لم يملك حبس المبيع وكذا لو احال
المرتهن الراهن لا يحبس الرهن ولو احال الزوج المراة بصداقها لم تحبس نفسها بخلاف العكس في الثلاثة لانه هنا مقتضى

النكاح

براءة المحيل ولكن المنقول في الزيادات عكسه وهو ان البائع والراهن اذا احالا لا يسقط حقهما في الحبس ولو احيلا لم يسقط
لان المحال عليه قام مقام المحيل فلم يسقط مطالبتهما والمكاتب على عكس ذلك فانه ان احال مولاه على رجل عتق وان
احال مولاه عليه لم يعتق حتى يؤدي البدل لانه معلق ببراءة ذمته وقد بينا اذا كان المكاتب محيلا لا اذا كان محالا
عليه وقوله برئ المحيل من الدين غير شامل لما اذا كان المحيل كفيلا فحينئذ براءة نفسه فانه يبرا عن المطالبة لان لا
دين عليه على الصحيح واما اذا اطلق الحوالة فان الاصيل يبرا ايضا لان الحوالة المطلقة تنصرف الى الدين وعلى
هذا الاصيل فيبرا وتبعه الكفيل كصلح الكفيل مع الطالب ان اطلقه برئا وان شرط براءة نفسه خاصة برئ
الكفيل وحده كذا في التلخيص الجامع فاذا احال الطالب على الكفيل بمال الكفالة صح وان احال على الاصيل وكذلك
ولا سبيل للمحال على الكفيل لانه لم يضمن كذا في البزازية وفي قوله برئ المحيل اشارة الى براءة كفيله فاذا احال الاصيل
الطالب برئا كذا في المحيط ولم يشترط المصنف لبراءة المحيل قبض المحال من المحال عليه فلا يتوقف على القبض الا في مسئلة
في تلخيص الجامع قال وان كان دينه جيادا او دنانير وعليه زيوفا فاحال منهما بجياد او دنانير على ان ياخذ ثمنا من غريمه جاز
ان لم يقبل الغريم نافذا في مجلس المحيل والمحال اذا تصادقا مقتضى ايجاب الجياد وكما ينقل الدين تقتضي تبيينه من الكفيل
واكذا به مزلة ضمان المحيل في المجلس كشرط الرهن والكفيل والنقل الى ذمة توثيق فيزيد الملاءة عادة لا تعوب بعض
الشيوع الا ان يبرئه المحال فينعكس ويبطل الصرف لا فسخ مجازا كيلا يلغو ولا في ما له حكم المفرد والاستبدال لا غير شرط
بالقبول لوجود الرضا ضمن الرضا الحوالة صد غيرها واحال على الجياد او الذهب الذي عليه وعلى ان يعطيه الجياد او الذهب
الذي عليه لم يجز لان التعريف ضد التنكير بجعل الدين الذي عليه بدلا وفيه تمليكه من غير من عليه او شرط الثمن على الغير
ضد ما لو كانت الجياد او الذهب وديعة او غصبا قائما او ملك العين او الدين انتهى ولم يذكر المؤلف ما اذا اختلفا في
الاحالة قال في البزازية زعم المديون ان كان احال الدين على فلان وقبله وانكره الطالب سال الحاكم المديون البينة
على الحوالة ان احضرها والمحال عليه حاضرا قبلت وبرئ المديون وان غاب قبلت في حق التوقف الى حضوره المحال فان
حضر واقر بمال المديون برئ وان لا امر باعادة البينة عليه وان الشهود ماتوا او غابوا احلف المحال عليه وان لم يكن للمديون
بينة وطلب حلف الطالب بالله ما احلته على فلان بالمال فان نكل برئ المطلوب انتهى قوله ولم يرجع المحتال على
المحيل الا بالتوى لان براءته مقيدة بسلامة حقه اذ هو المقصود او ينفسخ الحوالة لفواته لانه يحتمل الفسخ فصار كوصف
السلامة في المبيع وهذا اذا لم يشترط الخيار اما اذا جعل للمحتال الخيار واحاله على ان يرجع على ايهما شاء صح كذا في
البزازية ومراده ان كانت الحوالة باقية اما اذا فسخت الحوالة كان للمحتال الرجوع بدينه على المحيل وكذا قال في البدائع
ان حكمها ينتهي بفسخها وبالتوى في البزازية والمحيل والمحتال يملكان النقض وبالنقض يبرأ المحتال عليه وقد ساعد
الذخيرة ان الحوالة اذا تعددت على رجلين كانت الثانية نقضا للاولى وفيها ايضا قال محمد في الزيادات رجل له على
رجل الف درهم وبها كفيل وعلى رب الدين لرجلين الف درهم دين لكل واحد منهما الف درهم احال رب الدين احد غريميه على
الكفيل حوالة مقيدة بذلك الدين واحال الغريم الاخر على الاصيل حوالة مقيدة بذلك الدين فهذا على وجهين
اما ان حصلت الحوالتان على التعاقب وهو على وجهين اما ان بدا بالحوالة على الاصيل او بالحوالة على الكفيل صحت
الحوالتان اما الحوالة على الكفيل فظاهر واما الحوالة على الاصيل فلان تاخير المطالبة عن الكفيل لا توجب
تاخير المطالبة عن الاصيل ولا تبطل الحوالة الاولى بالحوالة الثانية لان المطالبة قد تاخرت عن الكفيل بالحوالة
الثانية لان المطالبة عن الكفيل بالحوالة الاولى وان بدا بالحوالة على الاصيل ثم بالحوالة على الكفيل فالحوالة على
الاصيل صحيحة وعلى الكفيل باطلة ولو وقعتا معا جازتا الى اخرها فيها وقوله بالتوى ثم ان المحتال عليه اذا احال على
المدعى عليه الاصيل برئ المحتال عليه الاول فان توي المال على الذي عليه الاصل لا يعود الى المحتال عليه الاول
انتهى والتوى بمعنيان لغوي واصطلاحي فاما الاول ففي المصباح التوى وزان الحصى يمد ويقصر الهلاك انتهى وفي
الصحاح التوى مقصور الهلاك المال يقال توي المال بالكسر يتوى توى واتواه غيره وهذا مال تو على فعل انتهى
واما الثاني فافاده وبحلف ولا بينة له او يموت مفلسا لان العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد وهو التوى في الحقيقة
وقالا الله ان ووجه وهو ان يحكم الحاكم بافلاسه حال حياته وهذا بناء على ان الافلاس لا يتحقق بحكم القاضي عنده خلافا
لهما لانه قال المال غاد ورائح وفي البزازية احال على رجل فغاب المحتال عليه وزعم المحتال ان المحال عليه جحد الحوالة
وحلف وبرهن لا تقبل ولا تصح دعواه لان المشهود عليه غائب انتهى وفي المحيط وان صدقه المحيل رجع عليه بدون
البينة والافلاس للميت بان لم يترك مالا عينا ولا دينا ولا كفيلا ووجود الكفيل يمنع موته مفلسا على ما في الزيادات

وفي الخلاصة لا يمنع وان المحتال لو ابرا الكفيل بعد موت المحال عليه فله ان يرجع بدينه على المحيل وفي البزازية احد المحتال
من المحال عليه بالمال كفيلا ثم مات المحال عليه مفلسا لا يعود الدين الى ذمة المحيل سواء كان بامره او بغير امره والكفالة
حالة او رهن به رهنا ثم مات المحال عليه مفلسا عاد الدين الى ذمة المحيل ولو كان مسلطا على البيع فباعه ولم يقبض الثمن حتى
مات المحال عليه مفلسا بطلت الحوالة والثمن لصاحب الرهن ولو قال الطالب مات المحال عليه بلا تركة وقال المحيل بل
ترك فالقول للطالب مع حلفه انتهى **ثم قال فيها** قال المحيل مات المحال عليه بعد اداء الدين اليك وقال المحتال بل
قبله فنوى فله الرجوع فالقول للمحتال لتمسكه بالاصل انتهى واورد على قوله لتمسكه بالاصل وتوهما لو اوصى لفقراء بني فلان
فجاء واحد من بني فلان وقال انا فقير وقالت الورثة انه غني فالقول للورثة وان الاصل الفقر لان الفقير مدع ولم يدع
شيئا عن نفسه من حيث المعنى وفي مسئلتنا الطالب منكر معنى لان المحيل يدعواه ان المحتال عليه مات مليا وفا يدعي بوجه
المطالبة على الورثة وانها لم تكن فاية على الوارث وهذا دعوى على الطالب فانه متى ثبت ذلك لا يعود الدين الى المحيل
والطالب يدعي الفقر ينكر ذلك فقد انضم الى التمسك بالاصل الانكار معنى وفي مسئلة الفقر قول المتمسك بالاصل
كذا في الذخيرة **قوله** فان طالب المحتال عليه المحيل بما احال فقال المحيل احلت بدين لي عليك ضمن الدين لان سبب الرجوع
قد تحقق وهو قضاء دينه بامره الا ان المحيل يدعي عليه دينا وهو ينكر والقول للمنكر واما قال لمثل الدين ولم يقل بما اداه
فلو كان المحيل به دراهم فاديه دنانير او عكسه صرفا رجع بالمحال به وكذا اذا اعطاه عرضا وان اعطاه زيوفا بدل الجياد رجع
بالجياد وكذا لو صالحه بشيء فانه يرجع بالمحال به الا اذا صالحه عن جنس الدين باقل فانه يرجع بمقدار المؤدي بخلاف المامور
بقضاء الدين فانه يرجع بما ادى الا في الصلح على الاقل ولو حكما لانه قبل الدفع اليه لا يطالبه الا اذا طولب ولا يلازمه
الا اذا لوزم كما قدمناه فلو ابرا المحتال عليه فانه لا رجوع له على المحيل ولو كان المحال عليه مديونا وقد احاله بدينه
مقيدا فللمحيل عليه الرجوع بدينه بعد اداء المحيل واما قلنا ولو حكما لان المحتال لو وهبه من المحال عليه فله الرجوع
ولا رجوع للمحيل بدينه لو كان مديونا وقد احاله به كالاستيفاء والوراثة من المحتال كالهبة كذا في البزازية وفيها من كان
احال المشتري بالثمن على انسان فتبرع اجنبي بقضاء الثمن عن المشتري لم يرجع المحتال عليه على المشتري وان تبرع على المحتال
عليه يرجع وان لم يبين فالقول للمتبرع وان غائبا او غائبا فعن المحال عليه ما لم يعلم خلافه باقرار الدافع **قوله**
وان قال المحيل للمحتال احلتك لتقبضه لي فقال المحتال احلتني بدين لي عليك فالقول للمحيل لان المحتال يدعي عليه وهو منكر
ولفظ الحوالة مستعملة في الوكالة مجازا لما فيها من نقل التصرف من الموكل الى الوكيل فيكون القول له مع يمينه **فان قيل**
قلتم ان المحيل لا يملك ابطال فلو لم يجعل المحتال مستحقا للملك المحيل ابطالها لانه يملك عزل الوكيل بالقبض **قلت**
الحوالة قد صحت وهي محتملة ان تكون بما هو دين على المحيل ويحتمل ان تكون اقامته مقام نفسه فلا يجوز ابطال الحوالة
بالاحتمال كذا في السراج الوهاج وفي المحيط الا ان يكون المحيل قال اضمن عني هذا المال لان قوله اضمن عني لا يحتمل
الوكالة لانه امره بالضمان عنه وانما يصير ضامنا عنه اذا كان على المحيل دين فكان اقرارا منه بالمال عليه انتهى **النوادر**
لو غاب المحتال واراد المحيل ان يقبض المال من المحال عليه وقال احلت بوكالة لا يصدق وعلى ذلك لانه قضاء على الغائب
هذه الرواية رواية ابن الوليد **وروى ابن سماعة** عن محمد رحمه الله انه يقبل قول المحيل انه وكله لان الدين حقه فيقبل قوله
عليه وقد انكر اسقاطه بالحوالة واقر بحق قبضه للوكيل بالوكالة وكذا لو قال لا تدفعه حتى يجيء وان الاخر غائبا كذا في المحيط
قوله ولو احاله بما له عند زيد وديعة صحت فان هلكت برئ بيان للحوالة المقيدة وحاصله انها نوعان مطلقة
ومقيدة فالمقيدة ان يقيدها بدين له عليه او وديعة او غير ذلك في يده وديعة او غصبا ونحوه والمطلقة ان يرسلها
ارسالا ولا يقيدها بواحد مما ذكر سواء كان له دين على المحال عليه او عنده عين له او لا فلهما نوعا والكل جائز لانه في
المقيدة دليل بالدفع وفي المطلقة متبرع وحكم المطلقة ان لا ينقطع حق المحيل من الدين والعين ولا للمحال عليه الرجوع
على المحيل بعد ادائه ان كانت برضاه ولو كان الدين مؤجلا في حق المحيل عليه ولا يحل بموت المحيل ويحل بموته عليه
وحكم المقيدة ان لا يملك المحيل مطالبة المحال عليه بما احال عليه من الدين او العين لتعلق حق المحال على مثال
الراهن بخلاف المطلقة فلا تبطل الحوالة باخذ ما عليه من الدين او عنده من العين بخلاف المقيدة وقدمنا حكم
ابراء المحتال وهبته وارثه ولو مات المحيل قبل قبض المحتال لان الدين والعين المحال بها بين غرمائه بالحصص لكونه
مال المحيل ولم يثبت عليه يد الاستيفاء لغيره لان المحتال لم يملكه بها للزوم تمليك الدين من غير من هو عليه والمال واجب
عليه دين في ذمة المحال عليه مع بقاء دين المحيل وقد حققناه فيما سلف وسياتي حكم ما اذا قبضه المحتال بعد
مرض المحيل بخلاف الرهن لانه ثبت عليه يد الاستيفاء واختص به المرتهن بعد موت الراهن مديونا بخلاف المطلقة

البراءة المحيل وصار المحتال من غرماء المحال عليه واذا قسم الدين بين غرماء المحيل لا يرجع المحتال على المحال عليه بحصته
الغرماء لا استحقاق الدين الذي كان عليه وظاهر قولهم يقسم بين الغرماء المحيل ان يقسم بين ورثته ايضا يعني ان لهم
المطالبة به دون المحتال فيضم الى تركته ولم اره الان والمراد بالبراءة في قولهم برئ بطلان الحوالة لان المودع كما
قدمنا وكيل في دفعها فلا دين عليه او المراد البراءة عن المطالبة وهو الظاهر ومثلا كما يقول المودع ولذا قال في
الخلاصة لو قال المودع ضاعت بطلت الحوالة انتهى ولو لم يعطه المحال عليه الوديعة وانما ضمن لو قاله كان
متطوعا قياسا لا استحسانا وقد جرت كالوكالة كذا في المحيط وفي التاتارخانية الاستحسان ان يكون متبرعا وله ان
يشارك غرماء المحيل وتركته ووديعته مبطل لها كهلاكها كما في الخانية وفي التاتارخانية لو كانت الحوالة مقيدة
بالعين الوديعة فوهبها المحتال للمحال عليه صح التمليك وهو مشكل لان المحتال لم يملكها فكيف يملكها **وجوابه**
انه لما كان له حق ان يملكها كان له ان يملكها انتهى وقيدنا بالوديعة لان الحوالة بالمغصوب لا تبطل بهلاكه ذكره الشارح
في اول كتاب الرهن ووجهه انه لا يبرا بالهلاك للانتقال الى قوله مثلا وقيمته على تفصيل فيه وقيد بهلاك العين
لانها لو كانت مقيدة بدين ثم ارتفع ذلك الدين لم تبطل فلو احال المولى غريمه على المكاتب ببدل الكتابة ثم اعتقه
المكاتب لم تبطل الحوالة عندنا خلافا لزفر وعلى هذا الخلاف اذا باع عبدا من رجل بالف درهم ثم ان البائع احال غريما
بالثمن على المشتري فمات العبد قبل القبض او رد بخيار من الخيارات الثلاث قبل القبض او بعده لم تبطل ولو استحق المبيع او تحقق
الدين الذي قيدت به الحوالة من جهة الغرماء او ظهر ان العبد المبيع كان حرا بطلت الحوالة اجماعا والفرق ان في الاول سقط الدين
بعد الوجوب مقصودا فلم تبطل الحوالة وفي الثاني ظهر عدم الوجوب وقت الحوالة فبطلت واذا لم تبطل وادى فانه يرجع
به على المحيل فيرجع المكاتب على سيده ان اداه بعد عتقه لا قبله كذا في الذخيرة ثم قال وفي المنتقى رجل اشترى عبدا بالف
درهم وقبضه ثم احال المشتري البائع بالثمن على غريمه من المال الذي عليه ثم رد المشتري العبد بعيب بقضاء قاض
بطل الحوالة فان البائع احل المحتال عليه بالمال فان الاجل ينتقض ايضا اذا كان الرد بحكم فان كان الرد بغير حكم لا يبطل
الاجل والمشتري بالخيار ان شاء اتبع البائع به حالا وان شاء اتبع المحتال عليه الى اجله انتهى فقد وفق على رواية المنتقى
بين احالة البائع غريمه على المشتري واحالة المشتري على غريمه حيث لا تبطل في الاولى بالفسخ وتبطل في الثانية ولعل وجهه
ان في الاولى تبين ان لا دين عليه وهي تصح بدون دين على المحال عليه وفي الثانية ظهر ان المحيل ليس بمديون فبطلت ثم قال في
الذخيرة وان كان البائع ابرا المحتال عليه من المال او وهبه له او اشترى به ثوبا وقبضه ثم رد المشتري المبيع بعيب بقضاء
او بغيره جاز ما لهبة والابراء والبائع ضامن للمال وكذا لو مات العبد في يد البائع قبل القبض وكذا لو استحق بعده وقد
ابرا البائع المحتال عليه من المال او وهبه له انتهى وهو مشكل بالنسبة الى مسئلة الاستحقاق فلما تقدم من بطلان
الحوالة اذا استحق المبيع لانه تبين ان لا دين اصلا فلما بطلت ينبغي ان يبطل ما انبنى عليها من الهبة والابراء من البائع وقد
وقعت حادثة الفتوى في المديون اذا باع شيئا من دائنه بمثل الدين او الثمن فهل يصح او لا **فاجبت** اذا وقعت بطنين
صحت لانها لم تتقيد بالثمن ولا يشترط لصحتها دين على المحال عليه وان وقعت بالثمن هي مقيدة بالدين وهو مستحق للمحال
عليه لوقوع المقاصة بنفس الشراء وقدمنا ان الدين اذا استحق للغير فانها تبطل والله سبحانه وتعالى اعلم

فروع مهمة

تجوز قبول الحوالة بمال اليتيم من الاب والوصي على ملي من الاول لان تصرفهما
مقيد بشرط النظر ان كان مثله في الملاءة اختلفوا على قولين ولو احالا بدين اليتيم الى اجل لم يجز لكونه ابراء موقتا فيعتبر
بالابراء المؤبد وهذا اذا كان عينا ورثه الصغير وان وجب بعقدهما جاز التاجيل عندهما خلافا لابي يوسف كذا في
المحيط وكذا قبول الحوالة وينبغي ان تكون صحيحة اذا كان بمال الوقف بخيرة كالاحالة على المودع بجامع ان كلا منهما امين ولا
دين عليه واما اذا لم يكن في يده مال الوقف فلا لانهما لثبوت المطالبة على المحال عليه ولو قبل الحوالة بالمال الذي للمحيل
على المحال عليه ثم مرض المحيل فقضى المحال سلم للمحتال ما اخذه ويؤخذ من المحال عليه ويقسم بين غرماء المحيل عليه
بالحصص ويشاركهم المحتال عليه ولو كانت الحوالة بوديعة فالمسئلة بحالها فلا سبيل لغرماء المحيل على المحال عليه ولو
احال المحال عليه المحتال على اخر جاز وبرئ الاول والمال على الاخر كالكفالة من الكفيل ولو قال ضمنت مالك على فلان على
ان احيلك به على فلان ورضي الطالب ان احاله وقبل جاز وان لم يقبل فلان الحوالة كان الكفيل ضامنا على حاله ولو قال على
ان احيلك به على فلان الى شهر وانصرف التاجيل الى لانه لا يصح تاجيل عقد الحوالة واذا اراد ان يجعله فلان لم يقبل
المكفول له الحوالة وبرئ الكفيل عن الضمان وان مات فلان لم يكن للطالب ان يطالبه بالمال حتى يمضي شهر او الكل في

المحيط وفي البزازية ادى المال في الحوالة الفاسدة فهو بالخيار ان شاء رجع على المحيل وعلى هذا اذا باع الآجر المستاجر واحال بالثمن على المستاجر ثم استحق المستاجر من يد المشتري ان شاء رجع بالثمن على الآجر المحيل وان شاء رجع على المستاجر القابض وكذا في كل موضع ورد الاستحقاق انتهى **قوله** وذكر السفاتج جمع سفتجة قيل بضم السين وقيل بفتحها واما التاء مفتوحة فيهما فارسي معرب وفسرها بعضهم فقال هي كتاب صاحب المال لوكيله ان يدفع مالا قرضا يأمن به خطر الطريق كذا في المصباح وفي القاموس السفتجة ان يعطي مالا لآخر وللآخر مال في بلد المعطي فيوفيه اياه ثم فيستفيد امن الطريق وفعله السفتجة بالفتح انتهى وحاصله عندنا قرض استفاد به المقرض امن خطر الطريق للنهي عن قرض جر نفعا وقيل اذا لم يكن المنفعة مشروطة فلا باس به وفي البزازية من كتاب الصرف ما يقتضي ترجيح الثاني قال ولا باس بقبول هدية الغريم واجابة دعوته بلا شرط وكذا اذا قضى اجود مما قبض يحل بلا شرط وكذا لو قضى ادون ولو رجح ان كثر لم يجز وان قل جاز ومما لا يدخل في تفاوت الوزن ولا يجري بين الكيلين لا يسلم له بل يرده والدانق في مائة يرده بالاتفاق واختلفوا في نصفه قيل كثير وقيل قليل وان المشتري وهبه الزائد لم يجز لانه مشاع يحتمل القسمة انتهى

كتاب القضاء

لما كان اكثر المنازعات في الديون والمبايعات والمنازعات محتاجة الى قطعها اعقبها بما هو القاطع لها وهو القضاء **والكلام فيه في عشرة مواضع الاول** في معناه لغة وهو بالمد والقصر وفي المصباح انه مصدر قضيت بين الخصمين وعليهما حكمت انتهى وفي الصحاح القضاء الحكم واصله قضاي لانه من قضيت الا ان الياء لما جاءت بعد الالف همزت والجمع الاقضية وقضى اي حكم **ومنه** قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقد يكون بمعنى الفراغ تقول قضيت حاجتي وضربه فقضى عليه اي قتله كانه فرغ منه وسم قاض اي قاتل وقضى نحبه قضاء اي مات وقد يكون بمعنى الاداء والانهاء تقول قضيت ديني **ومنه قوله تعالى** وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب **وقوله تعالى** وقضينا اليه ذلك الامر اي انهيناه اليه وابلغناه ذلك **قال** الفراء في قوله تعالى ثم اقضوا الي يقال قضى فلان اي مات ومضى وقد يكون بمعنى الصنع والتقدير قال ابو ذؤيب

وعليهما مسرودتان قضاهما ● داود او صنع السوابغ تبع

يقال قضاه اي صنعه وقدره **ومنه قوله تعالى** فقضاهن سبع سموات في يومين **ومنه** القضاء والقدر ويقال استقضى فلان اي صير قاضيا انتهى وحاصله انه يستعمل لغة بمعنى الحكم والفراغ والهلاك والاداء والانهاء والمعنى والصنع والتقدير وفي القاموس القضاء ان يقصر الحكم قضى عليه يقال قضى او قضى وقضيته وهو الاسم ايضا الى اخر ما في الثاني في معناه شرعا فعرفه في فتح القدير بالالزام وفي المحيط بفصل الخصومات وقطع المنازعات وفي البدائع الحكم بين الناس بالحق وهو الثابت عند الله تعالى من حكم الحادثة اما قطعا ان كان عليه دليل قطعي وهو النص المفسر من الكتاب والسنة المتواترة او المشهورة او الاجماع واما ظاهرا بان قام عليه دليل ظاهر يوجب علم غالب الراي واكثر الظن وهو ظاهر الكتاب والسنة ولو خبر واحد **والقياس** وذلك في المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها الفقهاء او التي لا رواية فيها عن السلف فلو قضى بما قام الدليل القطعي على خلافه لم يجز لانه قضى بالباطل قطعا وكذا لو قضى في موضع الاختلاف بما هو خارج عن اقاويل الفقهاء لم يجز لان الحق لم يعدوهم وكذا لو قضى بالاجتهاد فيما فيه نص ظاهر بخلافه لم يجز لان القياس في مقابلة النص باطل ولو ظاهرا واما ما لا نص فيه فان مجتهدا قضى برايه والا برأي مجتهد واذا قلد لا فقه وسعه عند الامام خلافا لهما وقيل الخلاف على العكس وان اشكل عليه الحكم استعمل رايه والافضل مشاورة الفقهاء فان اختلفوا اخذ بما يؤدي الى الحق ظاهرا وان اتفقوا على خلاف رايه عمل براي نفسه لكن لا يعجل بالقضاء حتى لو قضى مجازفا لم يصح فيما بينه وبين الله تعالى فاذا كان مجتهدا ولا يدري حاله يحمل على انه قضى برايه حملا له على الصلاح وان لم يكن من اهل الاجتهاد فان حفظ اقاويل الصحابة عمل بمن يعتقد قوله والا عمل بفتوى اهل الفقه في بلده من اصحابنا فان لم يكن فيها الا واحد وسعه الاخذ بقوله ولو قضى بمذهب خصمه وهو يعلم بذلك لم ينفذ ولو كان ناسيا فله ان يبطله وفي بعض الروايات صح قضاؤه عنده خلافا لهما انتهى وعرفه العلامة قاسم بانه انشاء الزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا فخرج القضاء على خلاف الاجماع وخرج ما ليس بحادثة وما كان من العبارات انتهى ووقع في الهداية وكثير ادب القاضي وفي العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة **قال** ابو زيد وتجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه وفي فتح القدير الادب الخصال الحميدة فالمراد بها هنا ما ينبغي للقاضي ان يفعله وما عليه انتهى والاولى التفسير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى

وفي القاموس حركة الطرف وحسن التناول ادب يحسن ادبا فهو اديب والجمع ادباء انتهى **الثالث** في ركنه وهو ما يدل عليه من قول او فعل فالاول قال في القنية قول القاضي قضيت او حكمت ليس بشرط وقوله بعد اقامة البينة للمدعى عليه وطلب المدعي منه حكم منه وقوله ثبت عندي يكفي وكذلك اذا قال ظهر عندي او صح عندي او علمت فهذا كله حكم في المحاضر في الخزانة او اشهد عليه **وحكى في التتمة** الخلاف في الثبوت وصحح في البزازية انه حكم وذكر في انفع الوسائل معزيا الى الكبرى للخاصي ان الفتوى على ان الثبوت حكم وكذا في الخانية والتحقيق انه لا خلاف فمن قال انه ليس بحكم اراد انه لم يتقدم دعوى شرعية صحيحة ومن قال انه حكم اراد اذا كان بعد الدعوى ثم **اعلم** ان الثبوت ليس بحكم اتفاقا في مواضع ظفرت بها منها ثبوت ملك البائع للعين المبيعة عند البيع وهو المسمى بينة الجريان وقد ذكره ابن وهبان في شرح قوله في المنظومة ويدخل ثبوتا للارض من دون ذكره قال اذا شهد الشهود بملكية الارض للبائع على ما هو المعتاد في كتب البائع في بلادنا فانه يقيم المشتري او البائع بينة بان البائع لم يزل حائزا مالكا لجميع الارض وكذلك في الوقف من اهل صحة البيع اذا لو وقفا وغيرهما انتهى وفائدة بينة الملك للبائع او الواقف التوصل الى قضاء القاضي بصحة البيع والوقف والا لم يقض بالصحة وانما يقضي بموجبهما اوزنه كما في فتاوى قارئ الهداية ومنها ما ذكره ابن الغرس من قولهم لا يصح الدعوى في العقار حتى يثبت المدعي ان المدعى عليه واضع يده عليه وهذا الثبوت ليس بحكم قطعا انتهى ومنها قول الموثق وثبت عنده ان العين بصفة الاستبدال شرعا ومنها قولهم في خيار العيب لا بد ان يثبت المشتري قيام العيب للتوجه الخصومة الى البائع ثبوت مجرد لا حكم ومنها قولهم انه يثبت ان لا مال للصغير سوى العقار عند بيع عقاره انتهى وفي البزازية قوله لا ارى لك حقا في هذا الدار بهذا الدعوى لا يكون قضاء ما لم يقل امضيت وانفذت عليك القضاء بكذا وكذا قوله للمدعى عليه سلم هذا الدار اليه بعد اقامة البرهان قال وهذا نص على ان امره لا يكون بمنزلة قضائه **وذكر شمس الائمة** انه حكم لان امره الزام وحكم واذا قال ثبت عندي فقلنا انه حكم فالاولى ان يبين ان الثبوت بالاقرار او بالبينة لمخالفة الحكم بين طريقي الحكمين وفي الخانية لو قال القاضي بعدما شهد العدول اري الحق للمشهود له لم يكن قضاء لان قوله اري ادري بمنزلة قوله اظن ولو قال اظن لم يكن قضاء ثم قال البزازي امر القاضي ليس بقضاء بدليل ما ذكره الطهيري وقف على الفقراء فاحتاج بعض قرابة الواقف فامر القاضي بان يصرف شيء من الوقف اليه فهذا بمنزلة الفتوى حتى لو اراد ان يصرفه الى فقير اخر صح ولو حكم بان لا يصرف الا الى قرابته نفذ حكمه دل هذا ان امره ليس بحكم انتهى والحاصل انهم اختلفوا في قولهم سلم الدار هل هو حكم او لا ولم يحكوا خلافا في ان امره باعطاء بعض قرابته ليس بحكم واما قولهم لو حكم القاضي ان لا يعطي غير هذا الرجل نفذ حكمه فقد قال في فتح القدير من الوقف بعد نقله عن الخصاف من غير تقييد باقارب الواقف ولقد استفيد صحة هذا الحكم وكيف ساغ بلا شرط حتى ظفرت في المسألة بقوله ان هذا الحكم لا يصح ولا يلزم انتهى ويمكن ان يجعل حادثة هي عطا المتولي فقيرا شيئا من وقف الفقراء سنة حال في السنة الثانية فمنعه واراد ان يعطي غيره فرافعه الى القاضي فراى القاضي ان الدفع اليه اصلح لعيله وصلاحه فحكم على المتولي بان لا يعطي غيره لان فيه موافقة للشرط لانه فقير ولذا علل في اوقاف الخصاف بعد المسألة بانه غني ما اذا اعطاه القاضي بلا حكم وما اذا حكم بان لا يعطي غيره بان في كل منهما تقييد شرط الواقف ولم يحكوا خلافا في ان كان امره بالاخذ **قال في الفقه** وامر القاضي بحبس المدعى عليه قضاء بالحق انتهى **وفائدته** لو حبسه حنفي في معاملة ربوية ليس للمالكي ابطالها كذا في انفع الوسائل وما فعله فعلي وجهين ما لم يكن موضعا للحكم فليس بحكم قطعا ومنه ما اذا اذنت بالغة عاقلة في تزويج نفسها فانه وكيل عنها ففعله ليس بحكم كما في القاسمية وما كان منها موضعا له اي محلا فقد اختلفوا فيه وله صور منها تزويج الصغاير اللاتي لا ولي لهم ومنها شراؤه وبيعه مال اليتيم ومنها قسمة القاضي العقار الى غير ذلك مما هو في هذا المعنى فجزم في التجنيس بانه حكم ولذا لو زوج اليتيمة من ابنه لم يجز ورده في فتح القدير من كتاب النكاح بانه ليس بحكم لانتفاء شرطه وهو الاوجه قال والالحاق بالوكيل يكفي للمنع يعني ان الوكيل بالنكاح لا يملك ان يزوج من ابنه فكذا القاضي بمنزلة الوكيل **اقول** وكذا ما ذكره في التتمة من ان القاضي لو باع مال اليتيم من نفسه لا يجوز لان بيع القاضي يكون على وجه الحكم وحكمه لنفسه لا يجوز انتهى خلاف الاوجه والالحاق بالوكيل في المنع مغن عن كونه حكما لان بيع الوكيل من نفسه باطل وكذا ما ذكر في الذخيرة من ان الامام اذا اشترى شيئا من الغنيمة لنفسه لا يجوز شراؤه وان كان للغانمين فيه منفعة ظاهرة لان الامام انما يبيع الغنائم على وجه الحكم بين المسلمين ولهذا لا يلزم العهدة عليه فلو جاز بيعه من نفسه كان ذلك حكما من نفسه وحكم الامام والقاضي لنفسه لا يجوز انتهى خلاف الاوجه ولكن لما تكرر ذلك في كلام ائمتنا فالاولى ان يقال ان الحكم الفعلي يحتاج الى الدعوى والفعلي كالقضاء الضمني لا يحتاج الى الدعوى له وانما يحتاج القصدي

الصبي تبعا تصحيحا لكلامهم فمن نقل أن فعل القاضي حكم صاحب التجنيس والتتمة والذخيرة كما استفتاه فصرح به في بيوع
المحيط والإمام شمس الأئمة السرخسي وفي بيوع فتاوى قاضي خان وصرح به في الأصل محمد قال إذا حضر الورثة فطلبوا القسمة
وبينهم وارث غائب وصغير والتركة عقار **قال** أبو حنيفة لا أقسم بينهم بإقرارهم حتى يقيموا بينة على الموت والمواريث **وقال**
أبو يوسف ومحمد أقسم ذلك بإقرارهم قال أبو حنيفة لا أقسم بقولهم ولا أقضي على الغائب والصغير بقولهم لأن قسمة القاضي
قضاء منه انتهى وما في الأصل من قوله قسمة القاضي قضاء منه انتهى وما في الأصل قاطع للشبه فلهذا يتعين الرجوع
إلى الحق **وأما شرائطه** وهو الرابع ففي الحكم أن يكون بعد تقدم دعوى صحيحة من خصم على خصم فإن تقدم على
هذا الشرط لم يكن حكما وإنما هو إفتاء صرح به الإمام السرخسي قال وهذا شرط لنفاذ القضاء في المجتهدات ذكره العمادي في
فصوله والبزازي في فتاواه ونقل الشيخ قاسم في فتاواه الإجماع وفي فتاوى قاضي خان إنما ينفذ القضاء عند شرائط
القضاء من الخصومة وغيرها فإذا لم يوجد لم ينفذ انتهى فإذا حكم شافعي بموجب بيع عقار لا يكون حكما بأن لا شفعة
للجار لعدم حادثة الشفعة وقت الحكم به وهكذا في نظائره كما ذكره العلامة قاسم في فتاواه وأن يكون ممن تقبل شهادته
للقاضي له فما كان في البدائع ومن شرائط الحكم أن يكون بحق كالقضاء بالبينة أو اليمين أو النكول أو علم القاضي بشرطه
أو كتاب القاضي إلى القاضي بشرطه أو كتاب القاضي بإخبار القاضي بجواز نيابة القضاء وعكسه كما في البزازية ولا يشترط
أن يكون المدعيان من بلد القاضي إذا كانت الدعوى في المنقول وأما إذا كانت في عقار لا في ولايته فالصحيح الجواز كما في
الخلاصة والبزازية وإياك أن تفهم خلاف ذلك فإنه غلط والموجب بفتح الجيم هو الحكم **فإن قلت** هل تقرير القاضي
النفقة حكم منه **قلت** هو حكم وطلب التقرير بشرط دعوى فقد وجد بعد الدعوى والحادثة ويدل عليه ما في
نفقات المفتين وإذا أراد القاضي أن يفرض النفقة يقول فرضت عليك نفقة امرأتك كذا وكذا في هذه كذا ويقول
عليك بالنفقة لهذه كذا ويجب على الزوج حتى لا تسقط بمضي المدة لأن نفقة زمان المستقبل تصير واجبة بقضاء القاضي
حتى لو أبرأت بعد الفرض صح انتهى **فإن قلت** إذا فرض لها نفقة معينة كان قضاء بجميعها فإذا فرض لها نفقة كل يوم أو كل شهر
هل يكون قضاء بالجميع ما دامت في عصمته ولم يمنع مانع قلت نعم بدليل ما في الخزانة فرض لها كل شهر عشرة دراهم فأبرأت من نفقتها برئ
من نفقة الشهر الأول فإذا مضى أشهر فأبرأت من نفقة ما مضى ومما يستقبل برئ مما مضى ومن شهر مما يستقبل وتمامه
وفي المحكوم عليه وله حضرته أو من يقوم مقامه كوكيله ووصيه ومتولي على وقف وأحد الورثة أو يكون ما يدعى على الغائب
سببا لما يدعى على الحاضر فالقضاء بلا خصم حاضر غير صحيح وصرح بعدم صحته الشارحون عند قولهم لا يقضي على غائب
كما سنبينه إن شاء الله تعالى وصرح به في البدائع هنا أنه من شرائط القضاء وبهذا يظهر أن قولهم إن القضاء على الغائب
ينفذ في أظهر الروايتين عن أصحابنا وعليه كما في الخلاصة وغيرها محمول على ما إذا كان القاضي شافعيا وإلا أشكل وما
وقع في الكتب كالقنية من أنه في حق الحنفي أيضا ضعيف وسيأتي بيان اختلاف التصحيح وفي الحاكم العقل والبلوغ
والإسلام والحرية والسمع والبصر والنطق والسلامة عن حد القذف وأن يكون مولى لحكم تمام الدعوى فقط كما في الخزانة
لا الذكورة والاجتهاد وأما في المحكوم به فأن يكون معلوما كما سيأتي في الدعوى وأما في المحكوم فله دعواه صحيحة من القاضي
بعد وجود الشرائط كما في البدائع وأما طلب الحكم في حقوق العباد ففي الخلاصة طلب الحكم ليس بشرط وسيرد الأمر
وضوحا إن شاء الله تعالى وهو الخامس **وأما صفته** فواجب عند استجماع شرائطه وانتفاء الريبة وكذا قال
في جامع الفصولين تأخير الحكم يأثم ويعزل انتهى ويجوز تأخيره لرجاء الصلح بين الأقارب ثم استمهال المدعى عليه كما في
الولوالجية وفي شرح أبي بكر أن يكون القاضي إذا أخر القضاء بعد إقامة البينة وإن أنكره يكفر انتهى وأما صفة قوله
القاضي فسيأتي أنه فرض وحرام ومباح ومستحب والسادس في طريق ثبوته له وجهان أحدهما اعترافه حيث كان
متولى وسيأتي أنه إذا قال قاض عالم عدل قضيت على هذا بالقطع أو بالقتل وسعك فعله وإن لم تتعين سببه وأما
إذا كان معزولا فهو كواحد من الرعايا لا يقبل قوله مطلقا إلا فيما إذا كان في يده كما سيأتي وفي السراج الوهاج الحاكم
إذا حكم بحق ثم قال بعد عزله كنت حكمت لفلان بكذا لم يقبل قوله انتهى الثاني أن يشهد شاهدان على حكمه بعد دعوى
صحيحة إن لم يكن القاضي مولوكا قال في البزازية والخلاصة وإن أرادوا أن يثبتوا حكم الخليفة عند الأصل فلا بد من دعوى
صحيحة على خصم حاضر وإقامة البينة كما لو أرادوا إثباته بقضاء قاض آخر انتهى وفي البزازية أيضا شهدا على القاضي
أنه قضى في غير مجلس القضاء أو خارج المصر يقبل عنده خلافا لهما انتهى قيدنا بعدم إنكاره لأنهما لو شهدا أنه قضى
بكذا وقال لم أقض بشيء لا تقبل شهادتهما خلافا لمحمد كذا في البزازية انتهى ورجح في جامع الفصولين قول محمد قال وينبغي

أن يفتى به لما علم من أحوال قضاة زماننا ثم نقل أن محمدا قال لا يقضي القاضي بعلمه ثم نقل عن عيون المذاهب أن بقوله
يفتى وقيد بقوله بعد دعوى صحيحة لأنه قبلها إفتاء لا حكم كما قدمناه **وبه علم** أن الإسجلات والثابت الواقعة
في زماننا المجردة عن الدعاوى المبنية حكما وإنما فائدتها تسليم الثاني للأول قضاء السابع في أحكامه فمنها بالنسبة إلى
الحكم اللزوم فليس لأحد نقضه حيث كان مجتهدا فيه مستوفيا شرائطه الشرعية وهل يصح رجوع القاضي ففي الخلاصة
والبزازية للقاضي أن يرجع عن قضائه إن كان خطأ رجع ورده وإن كان مختلفا فيه أمضاه وقضى فيما يأتي بما هو عنده
فإن ظهر له نص بخلاف قضائه نقضه ثم إن كان في حقوق العباد كالطلاق والعتاق والقصاص ظهر أن الشهود عبيد
أو محدودون في قذف إن قال تعمدت فالضمان في ماله ويعزر للخيانة وإذا أخطأ يضمن الدية وفي الطلاق والعتاق
ترد المرأة إلى الزوج والمولى وفي حقوقه تعالى كالزنا والشرب إذا وجدوا أن الشهود أو قال تعمدت الحكم يضمن من
ماله الدية وفي الخطأ يضمن من بيت المال هذا إذا ظهر الخطأ بالبينة أو بإقرار المقضي له أما إذا أقر القاضي به لا
لا يثبت الخطأ كما لو رجع الشاهد عن الشهادة لا يبطل القضاء انتهى وإذا أقر المقضي له ببطلانه بطل إلا المقضي
بحريته وكما في البزازية وبالنسبة إلى التولية عدمه وفي الخلاصة والبزازية للسلطان أن يعزل القاضي لريبة
أو لغير ريبة انتهى **قلت** للقاضي القضاة عزل نائبه بجنحة وغيرها ومنها أن القضاء إذا فوض لاثنين لا يلي القضاء
أحدهما فلو شرط أن ينفرد كل واحد منهما بالقضاء لا رواية فيه **وقال** الإمام ظهير الدين ينبغي أن يجوز لأن نائب القاضي
نائب عن السلطان حتى لا يعزل بانعزال القاضي ويملك التفرد كذا في البزازية ومنها صحة تعليقه وإضافته وتقييده
بزمان ومكان ولو لم يقيده ببلد فالمختار أنه يصير قاضيا في بلده الذي هو فيه لا في كل بلاد السلطان ولو استثنى
حوادث فلان لا يقضي فيها ولو قضى لا ينفذ كذا في البزازية وهذا تعليق الولاية وهل يصح تعليق ولاية القضاء قال في
نفقات خزانة المفتين امرأة قامت على رجل بينة بالنكاح فلا نفقة لها في مدة المسألة عن الشهود ولو أراد القاضي أن
يفرض لها النفقة لما رأى من المصلحة ينبغي أن يقول لها إن كنت امرأته فقد فرضت لك عليه في كل شهر كذا فإذا مضى شهر
وقد استدانت وعدلت البينة أخذت نفقتها منه فرض لها انتهى وعلى هذا فقول القاضي حكمت بكذا إن لم يمنع مانع شرعي
صحيح من أحكامه أنه لو قضى فضولا فأجاز القاضي قضاءه جاز ولو كان متوليا في كل أسبوع يومين فقضى في غير اليومين
توقف قضاؤه فإن أجازه في نوبته جاز كما في آخر جامع الفصولين كذا في البزازية ولو استثنى حوادث فلان لا يقضي
ولو قضى لا ينفذ ومنها أنه لا يملك الاستخلاف إلا بإذن صريح أو دلالة بأن يقول جعلتك قاضي القضاة ومنها أن القاضي
لا ينبغي أكثر من سنة كيلا ينسى العلم ومنها أنه يقتصر على المقضي عليه وعلى كل من يتلقى الملك منه ولا يتعدى إلى الكافة
ويتعدى القضاء بالحرية والنسب والولاء والنكاح ولا يتعدى في الوقف على الأصح وقدمناه في باب الاستحقاق من البيوع
الثامن فيما يخرج القاضي عن القضاء ففي البزازية أربع خصال إذا حل بالقاضي انعزل فوات السمع أو البصر أو العقل
أو الدين وإذا عزله السلطان لا ينعزل ما لم يصل إليه الخبر كالوكيل وعن الثاني أنه لا ينعزل ما لم يأت قاض آخر صيانة
للمسلمين عن تعطيل قضاياهم وهذا إذا لم يقيد عزله بشرط كوصول الكتاب ونحوه وإن تعلق لا ينعزل ما لم يصل إليه
الكتاب وإن وصل إليه الخبر وإذا مات القاضي انعزل خلفاؤه وإذا عزل القاضي فالفتوى على أن النائب لا ينعزل بعزله
لأنه نائب السلطان أو العامة ويعزل نائب القاضي لا بعزل القاضي ولا ينعزل بموت الخليفة كذا في البزازية وفيها
القاضي إذا عزل نفسه وبلغ السلطان عزله ينعزل وكذا إذا كتبه إلى السلطان وبلغ الكتاب إلى السلطان وقيل لا ينعزل
بعزل نفسه لأنه نائب عن العامة فلا يملك إبطال حقهم انتهى وينبغي أن الخصم لو علم بعزله ولم يعلم القاضي أنه لا ينفذ
حكمه لعلمه أنه غير حاكم باطنا ولم أره وكذا إذا أراد أن يبلغ النائب عزل قاضي القضاة وينبغي أن لا ينعزل حتى يعلم أصله وكذا
لم أر حكم ما إذا بلغ الأصل دون النواب ولم يعلمهم فحكموا وينبغي أن يصح حكمهم وأن يستحق الأصل ما عين له على القضاء
من بيت المال لمباشرة نوابه وفي البدائع أن القاضي يخرج وولاته وإذا مات الموكل انعزل وكيله ولا ينعزل بأخذها رشوة
والفسق انتهى وفي البزازية قلد السلطان رجلا قضاء بلدة ثم بعد أيام قلد آخر ولم يتعرض لعزل الأول الظاهر والأشبه
أنه لا ينعزل انتهى وفي الولوالجية إذا ارتد القاضي أو فسق ثم صلح فهو على حاله لأن المرتد مرة موقوف ولأن الارتداد
فسق وبنفس الفسق لا ينعزل إلا أن ما قضى في حالة الردة باطل بخلاف الحكم وفي الواقعات الحسامية الفتوى على
أنه لا ينعزل بالردة فإن الكفر لا ينافي ابتداء القضاء في إحدى الروايتين حتى لو قلد الكافر ثم أسلم هل يحتاج إلى تقليد
آخر فيه روايتان انتهى وبه علم أن ما في الخلاصة على خلاف المفتى به وبه علم أن تقليد الكافر صحيح وإن لم يصح قضاؤه

على حال كفر او من يصح توليته التاسع في آدابه وسيأتي العاشر في محاسنه منها انصاف المظلوم من الظالم وتخليص الحقوق
الى اهلها والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من اعظم العبادات وبه امر كل نبي قال الله تعالى انا انزلنا التوراة فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون وقال تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم والحاكم نائب الله في ارضه ولولاه
لفسد العباد والبلاد ومع ذلك فالمشغلة بها مذكورة في شرح ادب القضاء للشهيد قوله اهله اهل الشهادة اي
اهل القضاء اي من يصح منه وليس المراد ان القضاء مبني على الشهادة لما لزم منه بناء القوي على الضعيف وان المراد انهما
في شي واحد وهو ان يكون حرا مسلما بالغا عاقلا عدلا لان حكمه مبني على حكمها لكن اوصاف الشهادة اشهر عند الناس عرف
اوصافه باوصافها وتمامه في النهاية فكانا من باب واحد وفي الخزانة اذا عمي القاضي ثم ابصر فهو على قضائه انتهى فلا
يصح تولية كافر وصبي وكذا قال في البزازية قلد القاضي صبي ثم ادرك لا يقضي به ذكره في المنتقى وفي الاجناس قلد القاضي
الكافر ثم اسلم فهو على قضائه ولا يحتاج الى تجديد ثانيا انتهى وفيها قبله السلطان امر عبده بنصب القاضي في بلدة
يصح بطريق النيابة عن السلطان ولو حكم بنفسه لا يصح بعد ما انزه او امر غيره صح الامام اذن لعبده بالقضاء فقضى بعد
ما عتق جاز ولا يحتاج الى تجديد الاذن كما لو تحمل الشهادة في الرق ثم عتق انتهى وقدمنا ان شرائط القضاء ثابتة
وفي منظومة ابن وهبان وتولية الطرشا لا اصح جوازها وفسره الشارح بانه يسمع ما قوي من الاصوات لا الاصم بخلافه
وهو لا يسمع البتة وفي القاموس قوم طرش والاطروش الاصم وظاهر كلامهم ان من لا تقبل شهادته لم يصح قضاؤه
ولا يرد الفاسق فانه عندنا اهل لها لان القاضي لو قضى بشهادته صح وان كان يأثم كما سيأتي فعلى هذا لا يصح قضاء العدو
على عدوه عداوة دنيوية كالشهادة وان قلت بصحته اذا قضى بالبينة او الاقرار لا بعلمه فهي مستثناة وسنتكلم عليه
ان شاء الله تعالى في الشهادات ولو ولى السلطان قاضيا مشركا على الكفار فظاهر تعليل الخلاصة الصحة وهو ظاهر
لان اهل الشهادة عليهم وسئلت عن تولية الباشاه بالقاهرة قاضيا ليحكم في حادثة خاصة مع وجود قاضيها
المولى من السلطان فاجبت بعدم الصحة لانه لم يفوض اليه تقليد القضاء وكذا لو حكم بنفسه لم يصح قوله والفاسق
اهل للقضاء كما هو اهل للشهادة الا انه لا ينبغي ان يقلد لما قدمنا انهما من باب واحد ولا ينبغي تقليده لان القضاء من باب
الامانة والفاسق لا يؤتمن في امور الدين لقلة مبالاته به كما لا ينبغي قبول شهادته فان قبلها نفذ الحكم بها وفي غير موضع
ذكر الاولوية يعني الاولى ان لا تقبل شهادته وان قبل جاز وفي فتح القدير ومقتضى الدليل ان لا يحل ان يقضي بها فان قضى
جاز ونفذ انتهى ومقتضاه الاثم وعلى الاول لا يأثم ولا يصح القضاء ممن لا تقبل شهادته الا في مسئلة ما اذا ورد عليه كتاب
القاضي فانه يقضي كما في السراج الوهاج وكتبناه في فوائد القضاء وقولهم بوجوب السؤال عن الشاهد سرا وعلانية طعن
الخصم ام لا في سائر الحقوق على قولهما المفتى به يقتضي انه يأثم بتركه وظاهر الاية يفيد ان لا يحل قبولها قبل تعرف حاله وهي قوله
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين لانه للتعريف عن حاله حتى لا يقبل الفاسق
وصرح في ايضاح الاصلاح بان من قلده فاسقا يأثم واستثنى ابو يوسف من الفاسق اذا شهد ان يكون ذا جاه ومروءة فانه يجب
قبول شهادته كما في البزازية فعلى هذا يجوز تقليده القضاء الا ان يكون فارقا بينهما والفسق لغة الخروج عن الاستقامة كذا
في المغرب وشرعا ارتكاب كبيرة والاصرار على صغيرة كما في الخزانة والعدالة اجتناب الكبائر والاصرار على صغيرة واجتناب
فعل ما يخل بالمروءة كما سيأتي في الشهادات فاذا ارتكب ما يخلها خرج عن كونه عدلا والا لم يعتبر فاسقا به قوله ولو كان عدلا
ففسق بالرشوة لا ينعزل ويستحق العزل اي فسق باخذ الرشوة او بغيره من الزنا وشرب الخمر وما ذكره المؤلف من صحة تولية الفاسق
وعدم عزله لو فسق هو ظاهر المذهب كما في الهداية وهو قول عامة المشايخ وهو الصحيح كما في الخانية وعن علمائنا الثلاثة
في النوادر انه لا يجوز قضاؤه وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق وفي
ايضاح الاصلاح وعليه الفتوى انتهى وهو غريب والبزازية والمذهب خلافه لان المقلد اعتمد عدالته فلم يكن راضيا
دونها وهذا مما كان فيه الابتداء اسهل من البقاء ونظيره مذكور في المعراج لو ابق المأذون يحجر ولو اذن للآبق صح وقيده
في الخانية بما في يده عكس الشائع على السنة الفقهاء وهو ان البقاء اسهل من الابتداء وانما كان كذلك لوجود دليل ينتقض
وهو ان المقلد اعتمد على عدالته الى اخر ما في النهاية وفي البزازية ولو شرط في التقليد انه متى فسق ينعزل انتهى وقيد
بالقضاء لان الفسق لا يمنع الامارة بالاتفاق ولا ينعزل بالفسق انتهى وقوله يستحق العزل معناه يجب على السلطان عزله
كذا في البزازية وفي المعراج يحسن عزله انتهى فقد اختلف في معنى الاستحقاق كما اختلف في توليته ابتداء وفي فتاوى
قاضيخان من الردة والسلطان يصير سلطانا بامرين بالمبايعة معه يعتبر في المبايعة اشرافهم واعيانهم والثاني

الثاني

ان ينفذ حكمه على رعيته خوفا من قهره وجبروته فان بايع الناس ولم ينفذ فيهم حكمه لعجزه عن قهرهم لا يصير سلطانا فاذا
صار سلطانا بالمبايعة جار ان كان له قهر وغلبة لا ينعزل انتهى ومن اول الدعاوي والوالي اذا فسق فهو بمنزلة القاضي
يستحق العزل ولا ينعزل انتهى مع انه قدم انه لا ينعزل بالفسق فصار الحاصل انه اذا فسق لا ينعزل وينفذ قضاياه
الا في مسئلة هي ما اذا فسق بالرشوة فانه لا ينفذ في الحادثة التي اخذ بها وذكر الطرسوسي ان من قال باستحقاق العزل
قال بصحة احكامه ومن قال بعزله قال ببطلانها قوله واذا اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا اي مال
دفعه لتوليته لم تصح توليته وهو الصحيح ولو قضى لم ينفذ وبه يفتى اذا الامام لو قلد برشوة اخذها هو او قومه
وهو عالم به لم يجز تقليده كقضائه برشوة كذا في جامع الفصولين ثم رقم للخزانة من اخذ القضاء برشوة او بشفعاء
لحاكم لو رفع حكمه الى قاض اخر يمضيه لو وافق رأيه والا ابطله انتهى وهكذا في الخلاصة من ان الفتوى على عدم نفاذ
اذا تولى بالرشوة واطلقه فشمل ما اذا كان القاضي الدافع او غيره لتوليه السلطان كما في البزازية قيد بتولية
القضاء لانه لو اخذ الرشوة وقضى وقدمنا عن الخانية الاجماع على انه لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وهكذا في السراج
الوهاج وفي البزازية الفتوى على عدم نفاذه وحكى في فصول العمادي اختلافا فقيل لا ينفذ فيما ارتشى فيه
وينفذ فيما سواه وهو اختيار شمس الائمة وقيل لا ينفذ فيهما وهو ما ذكره البزدوي ورجحه في فتح القدير بقوله
وهو حسن لان حاصل امر الرشوة فيما اذا قضى بحق ايجابها فسقه وقد فرض ان الفسق لا يوجب العزل فولايته قائمة
وقضاؤه بحق فلم لا ينفذ وخصوص هذا الفسق غير مؤثر وغاية ما وجه به انه اذا ارتشى عامل لنفسه او ولده يعني
والقضاء عمل لله تعالى انتهى قلت ليس هذا مرادهم انه قضى لنفسه والقضاء لنفسه باطل وهذا القول الحسن وظهر
ان خصوص هذا الفسق مؤثر في عدم النفاذ وفي السراج الوهاج معزيا الى الينابيع قال ابو حنيفة لو قضى القاضي
زمانا بين الناس ثم علم انه مرتشي ينبغي للقاضي الذي يختصمون اليه ان يبطل كل قضاياه انتهى وفي البزازية وان ارتشى
وكيل القاضي او كاتبه او بعض اعوانه فان بامره ورضاه فهو كما لو ارتشى بنفسه وان بغير علمه ينفذ قضاؤه وعلى المرتشي
رد ما قبض قضى ثم ارتشى او ارتشى ثم قضى ولده او بعض من لا تقبل شهادته له لانه لما اخذ المال او ابنه يكون عاملا
لنفسه او ابنه القاضي المولى اذا اخذ الرشوة ثم بعثه الى شافعي المذهب ليحكم لا يصح لانه عامل لنفسه وان كتب اليه ليسمع
الخصومة واخذ اجرة مثل الكتابة ينفذ لانه ليس برشوة انتهى والرشوة بكسر الراء وضمها في النهاية وفي المصباح
الرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص للحاكم وغيره ليحكم له او يحمله على ما يريد وفي القاموس انها بالكسر الجعل وارتشى
فاسترشى طلبها وارشاه حاباه وصانعه ورشا لابنه اعطاه الرشوة انتهى وجمعها رشا مثل سدرة وسدر
والضم لغة وجمعها رشى بالضم ايضا ورشوته رشوا من باب قتل اعطيته رشوة فارتشى اي اخذها واصلها الرشا
الفرخ اذا مد رأسه الى امه لتزقه انتهى وفيه البرطيل الذي هو المعزل وفي المثل البراطيل تنصر الاباطيل كانه ماخوذ
من البرطيل الذي هو المعزل لانه يستخرج به ما استتر وفتح الباء كما في لغة تعليل بالفتح انتهى وذكر الاقطع ان الفرق بين
الهدية والرشوة ان الرشوة يعطيه بشرط ان يعينه والهدية لا شرط معها وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها
ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القاضي بالرشوة حرم على القاضي والاخذ وفي صلح المعراج
يجوز المصانعة للاوصياء في اموال اليتامى وبه يفتى ثم من الرشوة المحرمة على الاخذ دون الدافع الشاعر وفي وصايا
الخانية قالوا بذل المال لاستخلاص حق له على اخر رشوة الثاني اذا دفع الرشوة الى القاضي ليقضي له حرم من
الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا دفع الرشوة خوفا على نفسه او ماله فهذا حرام على الاخذ غير
حرام على الدافع وكذا اذا طمع في ماله فرشاه ببعض المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل له
الدفع ولا يحل للاخذ ان ياخذ فان اراد ان يحل للاخذ يستاجر الاخذ يوما الى الليل بما يريد ان يدفع اليه فانه تصح
هذه الاجارة ثم المستاجر ان شاء استعمله في هذا العمل وان شاء استعمله في غيره هذا اذا اعطى الرشوة اولا ليسوي امره
عند السلطان وان طلب منه ان يسوي امره ولم يذكر له الرشوة واعطاه بعد ما يسوي اختلفوا فيه قال بعضهم لا يحل
له ان ياخذ وقال بعضهم يحل هو الصحيح لانه مجازاة الاحسان فيحل انتهى ولم ار قسما يحل الاخذ فيه دون الدفع
واما الحلال من الجانبين فالاهداء للتودد والمحبة كما صرحوا به وليس هو من الرشوة لما علمت وفي القنية قبيل التحري
الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب وفي المروج الا بدفع شيء لهم فالدفع والاخذ حرام لانه رشوة انتهى وفيها
ما يدفعه المتعاشقان رشوة يجب ردها ولا تملك انتهى فهذا يفيد ان الاخذ لا يملكها وقد صرح في هبة القنية

قال والشيء الكثير الرشوة لا يملكه الا آخذا لو ابرأه عن الدين ليصلح مهمه عند السلطان لا يبرأ وهو رشوة ولو ابى الاسقاط
عند امرأته فقال ابرئيني من المهر فاضطجع معك فابرأته قيل يبرأ لان الابراء للعود الداعي للجماع **وقال** عليه السلام
تهادوا وتحابوا الخلاف في الابراء في الاول لانه مقصود على اصلاح المهم مستحق عليه ديانة وبذل المال فيما هو مستحق عليه
حد الرشوة انتهى وفيها دفع للقاضي او لغيره فاخذ مستحقا لاصلاح المهم ثم ندم يرد ما دفع اليه انتهى فظاهره
ان التوبة من الرشوة برد المال الى صاحبه وان رضي صاحبه وليس منها ما تأخذه المرأة لاجل صلحها مع الزوج قال
في الخلاصة والبزازية آخر كتاب الصلح وقع بين الزوجين منافاة فقالت لا اصطلح حتى يعطيني كذا لان لها عليه حقا
انتهى ومنها ما في البزازية الاخ ابى ان يزوج الاخت الا ان تدفع اليه كذا فدفع له ان يأخذ منه قائما او هالكا لانه
رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضا في المسألة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى
ومنها لو انفق على معتدة الغير ليتزوجها فابت ان تتزوجه ان شرط الرجوع رجع تزوجها او لا وان لا لكن تزوجها على
طمع ان يتزوجها اختلف التصحيح في الرجوع وعدمه وقدمناه وتمامه فيها **قوله** والفاسق يصلح مفتيا وقيل لا
وجه الاول انه يجتهد لئلا ينسب الى الخطأ ووجه الثاني انه من امور الدين وخبره غير مقبول في الديانات ولم يرجح الشارح
احدهما وظاهر ما في التحرير انه لا يحل استفتاؤه اتفاقا فانه قال الاتفاق على حل استفتاء من عرف من اهل العلم بالاجتهاد
والعدالة او رآه منتصبا والناس يستفتونه معظمين وعلى امتناعه ان ظن عدم احدهما فان جهل اجتهاده دون عدالته
فالمختار منع استفتائه بخلاف المجهول من غيره اذ الاتفاق على المنع انتهى فلا اقل من ان يكون ترجيحا لعدم صلاحيته
وكذا جزم به في المجمع واختاره في شرحه وقال ان اولى ما يستند له فيض الرحمة الالهية في تحقيق الواقعات الشرعية
طاعة الله عز وجل والتمسك بحبل التقوى قال الله تعالى واتقوا الله ويعلمكم الله ومن اعتمد على روايته وذهنه
في استخراج دقائق الفقه وكنوزه وهو في المعاصي حقيق بانزال الخذلان عليه فقد اعتمد على ما لا يعتمد عليه ومن
لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى فشرط المفتي اسلامه وعدالته ولزم منها اشتراط بلوغه وعقله فترد فتوى
الفاسق والكافر وغير المكلف اذ لا يقبل خبرهم ويشترط اهلية اجتهاد كما سيأتي ولا حاجة الى اشتراط التيقظ وقوة الضبط
كما في الروض للاحتراز عمن غلب عليه الغفلة والسهو لان اشتراط الاجتهاد يغني عنها وفي شرح الروض وينبغي للامام
ان يسأل اهل العلم المشهورين في عصره عمن يصلح للفتوى ليمنع من لا يصلح ويتوعده بالعقوبة بالعود وكون المفتي
متنزها عن خوارم المروءة عفيفا للنفس سليم الذهن حسن التصرف والاستنباط ولو كان المفتي عبدا او امرأة او اعمى او اخرس
بالاشارة وليس هو كالشاهد في رد فتواه لقرابة وجر نفع ودفع ضرر وعداوة فهو كالقاضي لا كالشاهد ويقبل فتوى
من لا يكفر ولا يفسق ببدعته كشهادته انتهى وفي فتح المحبوب ان الاشارة من المفتي الناطق يعمل بها فلا تختص بالاخرس وفي
القنية اشارة المفتي برأسه مكان قوله نعم فللمستفتي ان يعمل به عن ابي القاسم مثله لا لان اشارة الناطق لا تعتبر انتهى
وسيأتي ينبغي ان يكون المفتي كالقاضي في اوصاف الكمال وفي الظهيرية ولا بأس للقاضي ان يفتي من خاصم اليه ولا ينبغي
احد الخصمين فيما خوصم اليه انتهى **قوله** ولا ينبغي ان يكون فظا غليظا جبارا عنيدا لان المقصود منه وهو ايصال
الحقوق الى اهلها لا يصلح به وفي المصباح رجل فظ غليظ القلب من فظ يفظ من باب تعب فظاظة اذا غلظ حتى يهاب في
غير موضعه وغلظ الرجل اشتد فهو غليظ وفيه غلظة اي غير لين ولا سلس واغلظ له في القول اغلاظا عنفه انتهى
والجبار في الخلق الكامل غيره على الشيء قهرا او غلبة وفي النهاية تعالى الذي جبر خلقه على ما اراد من امره ونهيه والعنيد
من عاند فلان من باب قاتل اذا ركب الخلاف والعصيان وعاندة معاندة عارضه وفعل مثل فعله **قال الازهري** المعاند
المعارض بالخلاف لا بالوفاق وقد يكون مباداة بغير خلاف انتهى وفسره في المغرب بمن ظهر له الحق فيأباه وذكر مسكين
ان الفظ هو الجافي سيء الخلق والغليظ قاسي القلب والجبار من جبره على الامر بمعنى اجبره اي لا يجبر غيره على ما يريد
والعنيد المعاند المجانب للحق المعادي لاهله **قوله** وينبغي ان يكون موثوقا به في عفافه وعقله وصلاحه وفهمه وعلمه
بالسنة والآثار ووجوه الفقه ويكون شديدا من غير عنف لينا من غير ضعف لان القضاء من اهم امور المسلمين فكل
من كان اعرف واقدر واوجه واهيب واصبر على ما يصيبه من الناس كان اولى وينبغي للسلطان ان يفحص في ذلك
ويولي من هو اولى لقوله عليه السلام من قلد انسانا عملا وفي رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة
المسلمين والموثوق به من وثقت به اثق بكسرهما ثقة ووثوقا وموثق وهو وهم ثقة لانه مصدر وقد يجمع في الذكور والاناث
فيقال ثقات والعفاف بالفتح من عف عن الشيء يعف من باب ضرب عفة بالكسر امتنع عنه فهو عفيف كذا في المصباح

وفسره الكرماني شارح البخاري بالكف عن المحارم وخوارم المروءة والعقل على قول الاكثر كما في التحرير قوة بها ادراك
الكليات للنفس انتهى والمراد بالموثوق به في عقله ان يكون كاملا فلا يولى الاحمق وهو ناقص العقل قال في المصباح
الحمق لا ينفع فيه الحيلة وهو داء دواؤه الموت وفي الحديث الاحمق ابغض الخلق الى الله تعالى اذ حرمه اعز الاشياء
عليه وهو العقل ويستدل على صفته من حيث الصورة بطول اللحية لان مخرجها من الدماغ فمن افرط طول لحيته
قل دماغه ومن قل دماغه قل عقله ومن قل عقله فهو احمق واما صفته من حيث الافعال فترك نظره في العواقب
وثقته بمن لا يعرفه والعجب وكثرة الكلام وسرعة الجواب وكثرة الالتفات والخلو من العلم والعجلة والخفة والسفه
والظلم والغفلة والسهو والخيلاء ان استغنى بطر وان افتقر قنط وان قال افحش وان سئل بخل وان سأل الح وان قيل
له لم يفقه وان ضحك قهقه وان بكى صرخ واذا اعتبرنا هذه الخصال وجدناها في كثير من الناس فلا يكاد يعرف العاقل
من الاحمق **قال** عيسى عليه السلام عالجت الاكمه والابرص فابرأتهما وعالجت الاحمق فلم يبرأ انتهى واما الصلاح
فهو لغة خلاف الفساد كما في المصباح وذكر الكرماني ان لفظه جامع لكل خير ولذا وصف الانبياء عليهم السلام به
محمد صلى الله عليه وسلم به ليلة الاسراء فقال لكل من لقيه في السموات قال مرحبا بالنبي الصالح ولو كان هناك وصف
اجمع منه للخير لوصفوه به انتهى وفي اوقاف الخصاف من كان مستورا ليس بمهتوك ولا صاحب ريبة وكان مستقيم
الطريقة سليم الناحية كامن الاذى قليل السوء ليس يعاقر النبيذ ولا ينادم عليه وليس قذافا للمحصنات ولا معروفا
بالكذب فهذا عندنا من اهل الصلاح انتهى والفهم لغة كما في المصباح العلم والعنف ضد الرفق والضعف العجز
عن احتمال الشيء وفي فتح القدير قبيل الحبس ويستحب ان يكون في القاضي عبسة بلا غضب وان يلزم التواضع في غير
وهن ولا ضعف والمراد بعلم السنة ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وتقريرا عند امر يعاينه
والمراد بوجوه الفقه طرقه وقدمنا تعريفه اول الكتاب وذكر مسكين هنا ان الفقه عند عامة العلماء اسم لعلم خاص
في الدين لا لكل علم وهو العلم بالمعاني التي تعلقت بها الاحكام من كتاب وسنة واجماع ومقتضياتها واشاراتها
قوله والاجتهاد شرط الاولوية وهو لغة بذل الطاقة في تحصيل ذي كلفة واصطلاحا ذلك من الفقيه في تحصيل
حكم شرعي كما في التحرير واختلفوا في المجتهد فقيل ان يعلم الكتاب بمعانيه والسنة بطرقها والمراد بعلمهما علم ما يتعلق
بالاحكام منهما من الخاص والعام والمشترك والنص والظاهر والناسخ والمنسوخ ومعرفة الاجماع والقياس ولا يشترط
حفظه لجميع القرآن ولا لبعضه عن ظهر القلب بل ان يعرف مظان احكامها في ابوابها فيراجعها وقت الحاجة ولا يشترط
التبحر في هذه العلوم ولا بد من معرفة لسان العرب واعرابا واما الاعتقاد فيكفيه اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها
على طريق المتكلمين والسنة لانها صناعة لهم ويدخل في السنة اقوال الصحابة فلا بد من معرفتها لانه قد يقيس مع وجود قول
الصحابة ولا بد له معرفة من عرف الناس وهو معنى قولهم لا بد ان يكون صاحب قريحة وفي القاموس القريحة اول ما يستنبط
من البئر كالبير واول كل شيء ومنك طبعك والاقتراح ارتجال الكلام واستنباط الشيء من غير سماع والاجتباء
وابتداع الشيء والتحكم انتهى وفي مناقب محمد الكردري كان محمد يذهب الى الصباغين ويسأل عن معاملاتهم ولا يدري
فيما بينهم وكان الكسائي يختلف الى محمد فقال له يوما ما اكثر ما يقولون وعلى هذا معاني كلام الناس ما انتم وعند الفقه
لا يعرفه الا الحذاق من اهل هذه الصناعة فمن اتقن هذه الحيلة فهو اهل الاجتهاد فيجب عليه ان يعمل باجتهاده ولا يقلد
وقوله شرط الاولوية يفيد ان تولية الجاهل صحيحة عندنا لان المقصود من القضاء وهو ايصال الحق لمستحقه يحصل
بالعمل بفتوى غيره وفي البزازية من كتاب الايمان قبيل الثالث والعشرين المفتي يفتي بالديانة والقاضي يقضي بالظاهر
الا ان قال دل ان الجاهل لا يمكنه القضاء بالفتوى ايضا فلا بد من كون القاضي الحاكم في الدماء والفروج عالما دينا
كالكبريت الاحمر واين الكبريت الاحمر واين الدين والعلم انتهى وذكر يعقوب باشاه ويعلم من الدليل المراد من الجاهل
لا يقدر على اخذ المسائل من كتب الفقه وضبط اقوال الفقهاء كما لا يخفى مع ان المراد منه المقلد بقرينة جعل الاجتهاد
شرط الاولوية انتهى وكذا في ايضاح الاصلاح وجوز في العناية ان يراد بالجاهل المقلد لكونه في مقابلة المجتهد
وان يراد من لا يحفظ شيئا من اقوال الفقهاء وهو المناسب لسياق الكلام لقوله في دليل الشافعي ولا قدرة بدون العلم
ولم يقل بدون الاجتهاد انتهى وقد يقال المقلد ايضا يعمل بفتوى غيره ولو اخذها من الكتب وحاصل شرائط
المجتهد على ما في التلويح والتحرير الاسلام والبلوغ والعقل وكونه فقيه النفس يعني شديد الفهم بالطبع
وعلمه باللغة والعربية اي الصرف والنحو والمعاني والبيان والاصول وكونه حاويا بعلم كتاب الله تعالى مما

يتعلق بالاحكام وكونه عالما بالحديث متنا وسندا وناسخا ومنسوخا ولا يشترط فيه بعد صحة العقيدة علم الكلام
ولا تفاريع الفقه ولا الذكورة والحرية ولا العدالة فللفاسق الاجتهاد ليعمل بنفسه واما غيره فلا يعمل به ويشترط
كونه عالما بوجوه القياس وفي الحقيقة اشتراط علمه بالاصول يغني عنه ولا بد من معرفة الاجماع ومواقعه ومن معرفة
عادات الناس فالحاصل ان الشرائط اربعة عشر شرطا واما ركنه فالمجتهد وهو ما قدمناه والمجتهد فيه وهو حكم
شرعي ظني عليه دليل واما معناه لغة واصطلاحا فقدمناهما واما حكمه فهو غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطا وانه
في حجج الدلائل ان الظن الغالب غير غلبة الظن لتغير الثاني دون الاول **قوله** والمفتي ينبغي ان يكون مكلفا اي
موثوقا به في دينه وعفافه الى اجره وان يكون مجتهدا قال في فتح القدير واعلم ان ما ذكر في القاضي ذكر في المفتي
فلا يفتي الا المجتهد وقد استقر راي الاصوليين على ان المفتي هو المجتهد فاما غير المجتهد ممن حفظ اقوال المجتهدين
فليس بمفت والواجب عليه اذا سئل ان يذكر قول المجتهد كابي حنيفة على جهة الحكاية فعرفنا ان ما يكون في زماننا
من فتوى الموجودين ليس بفتوى بل هو نقل كلام المفتي لياخذ به المستفتي وطريق نقله كذلك المجتهد احد امرين اما
ان يكون له سند فيه او ياخذه من كتاب معروف تداولته الايدي نحو كتب محمد بن الحسن ونحوها من التصانيف المشهورة
للمجتهدين لانه بمنزلة الخبر المتواتر او المشهور هكذا ذكر الرازي فعلى هذا لو وجد بعض نسخ النوادر في زماننا لا يحل
عزو ما فيها الى محمد ولا الى ابي يوسف لانها لم تشتهر في عصرنا في ديارنا ولم تتداول نعم اذا وجد النقل عن النوادر مثلا
في كتاب مشهور معروف كالهداية والمبسوط كان ذلك تعويلا على ذلك الكتاب فلو كان حافظا للاقاويل المختلفة
للمجتهدين ولا يعرف الحجة ولا قدرة له على الاجتهاد للترجيح لا يقطع بقول منها يفتي بها بل يحكيها للمستفتي فيختار المستفتي
ما يقع في قلبه انه الاصوب ذكره في بعض الجوامع وعندي لا يجب عليه حكاية كلها بل يكفيه ان يحكي قولا منها
فان المقلد له ان يقلد اي مجتهد شاء فاذا ذكر احدها فقلده حصل المقصود نعم لا يقطع عليه فيقول جواب مسئلتك
كذا بل يقول قال ابو حنيفة من مذاهبهم كذا نعم لو حكى الكل فالاخذ بما يقع في قلبه انه اصوب اولى والا فالعامي لا عبرة
بما يقع في قلبه من صواب الحكم وخطائه وعلى هذا اذا استفتى فقيهين فاختلفا عليه الاولى ان ياخذ بما يميل اليه
قلبه منهما وعندي انه لو اخذ بقول الذي لا يميل اليه قلبه جاز لان ميله وعدمه سوا والواجب عليه تقليد مجتهد
وقد فعل اصاب ذلك المجتهد او اخطا وقالوا المنتقل من مذهب الى مذهب باجتهاد وبرهان اثم يستوجب التعزير
فبلا اجتهاد وبرهان اولى ولا بد ان يراد بهذا الاجتهاد معنى التحري وتحكيم القلب لان العامي ليس له اجتهاد ثم حقيقة
الانتقال انما يتحقق في حكم مسئلة خاصة قلد فيه وعمل به والا فقوله قلدت ابا حنيفة فيما افتى به من المسائل والتزم
العمل به على الاجمال وهو لا يعرف صورها ليس له حقيقة التقليد بل هذا حقيقة او وعد كانه التزم ان يعمل
بقول ابي حنيفة فيما يقع له من المسائل التي تتعين في الوقائع فان ارادوا هذا الالتزام فلا دليل على وجوب اتباع
المجتهدين ما لزم نفسه ذلك قولا او نية شرعا بلا دليل اقتضى العمل بقول المجتهد فيما احتاج اليه لقوله تعالى فاسألوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والسؤال انما يتحقق عند طلب حكم الحادثة المعينة وحينئذ اذا ثبت عنده قول المجتهد
وجب عمله به والغالب ان مثل الزامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص والا اخذ العامي في كل مسئلة بقول مجتهد
قوله اخف عليه وانا لا ادري ما يمنع هذا من النقل والعقل وكون الانسان يتبع ما هو اخف على نفسه من قول مجتهد
مسوغ له الاجتهاد ما علمت من الشرع ذمه عليه وكان صلى الله عليه وسلم يحب ما خفف عن امته الى هنا ما في فتح القدير
ولم يبسط اصحابنا الكلام على المفتي والمستفتي في المتون والشروح وانما ذكر اصحاب الفتاوى بعض مسائلهما وقد
بسط الكلام عليهما في الروض في كتاب القضا فاحببت نقله لان قواعدنا لا تاباه ثم انه بعده على نقل البعض كما هنا
فالاصل في المفتي فان لم يكن غيره تعين عليه وان كان غيره فهو فرض كفاية ومع هذا لا يحل للشارع الى ما لا يتحقق ويشترط
اسلام المفتي وعدالته فترد فتوى الفاسق ويعمل لنفسه باجتهاده ويشترط تيقظه وقوة ضبط واهلية اجتهاد فمن عرف
مسئلة او مسائل بادلتها لم تجز فتواه بها ولا تقليده وكذا من لم يكن مجتهدا ولو مات المجتهد لم تبطل فتواه وبوجه
فعلى هذا من عرف مذهب مجتهد وتبحر فيه جاز ان يفتي بقوله ذلك المجتهد وليضيفه الى المذهب ان لم يعلم انه يفتي عليه
ولا يجوز لغير المتبحر الا في مسائل معلومة من المذهب

فصل

ليس للمجتهد تقليد مجتهد ولو حدثت واقعة فاجتهد فيها وجب اعادته ان نسي الدليل او تجدد ما يشك **فرع**
المجتهد الى مذهب امام اما عوام فتقليدهم متفرع على تقليد الميت فقدم واما مجتهدون فلا يقلدون فان وافق
اجتهاده ثم اجتهاده فلا باس وان خالفه احيانا ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد بل وقف على اصول امامه وتمكن من قياس ما لم
نص عليه على المنصوص فليس بمقلد في نفسه بل هو واسطة فان نص صاحب المذهب على الحكم والعلة الحق بها غير المنصوص
ولو نص على الحكم فقط فله ان يستنبط العلة ويقيس وليقل هذا قياس مذهبه لا قوله وان اختلف نص امامه في
مسئلتين فله التخريج من احدهما الى الاخرى **فرع** للمفتي ان يغلظ للزجر متاولا كما اذا سئل عمن له عبد عن قتله فقال
ان قتله جاز ان يقول ان قتلته قتلناك متاولا لقوله عليه السلام من قتل قتلناه وهذا اذا لم يترتب على اطلاقه
واختلاف المفتين كالمجتهدين

فصل

في المستفتي يجب ان يستفتي من عرف
علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة ولا يبحث عن ذلك فلو خفيت عدالته الباطنة اكتفي بالعدالة
الظاهرة ويعمل بفتوى عالم مع وجود اعلم يجهله فان اختلفا ولا نص قدم الاعلم وكذا اذا اعتقد احدهما اعلم او اورع
ويقدم الاعلم على الاورع ولو اجيب في واقعة لم يتكرر حدوثها لزمه اعادة السؤال ان لم يعلم استناد الجواب الى نص او
اجماع ولو لم تطمئن نفسه لجواب المفتي استحب سؤال غيره ولا يجب ويكفي المستفتي بعث رقعة او رسول ثقة ومن الادب
ان لا يسأل المفتي قائما او مشغولا بما يمنع تمام الفكر وان يقول لجوابه هكذا قلنا انا ولا يطالبه بدليل فان اراده فبعد
اجزا وليبين موضع السؤال وينقط المشتبه في الرقعة ويتاملها لا سيما اخرها ويتثبت ولا يقدح الاسراع مع التحقيق
وان يشاور فيما يحسن اظهاره من حضر متاملا وان يصلح لحنا فاحشا وليشغل بياضا مع التحقيق بخط كيلا يلحق بين
خطه بقلم بين قلمين ولا باس بكتبه الدليل لا السؤال ولا يكتب خلف من لا يصلح وله ان يضرب عليه ان امن فتنة وان يحط
المالك والمستفتي ينهى عن ذلك وليس لمحتسب الرقعة وينبغي للامام ان يجمع اهل العلم عمن يصلح للفتوى ليمنع من لا
يصلح وليكن المفتي متنزها عن خوارم المروة فقيه النفس سليم الذهن حسن التصرف ولو عبدا او امراة واخرس تفهم اشارته
وليس هو كالشاهد في رد فتواه لقرابة وجر نفع وتقبل فتوى من لا يكفر ولا يفسق ببدعة كشهادته ويفتي ولو كان قاضيا وفي
اشتراط معرفة الحساب لتصحيح المسائل وجهان ويشترط ان يحفظ مذهب امامه ويعرف قواعده واساليبه وليس للاصولي
الماهر وكذا البحاث في الخلاف من ائمة الفقه وفحول المناظرين ان يفتي في الفروع الشرعية ولا يجب فيما لم يقع ويحرم التساهل
في الفتوى واتباع الحيل ان فسدت الاغراض وسؤال من عرف بذلك ولو لفرج ومدافعة احسن فان في معتقدا ان ذلك
لم يمنعه عن درك الصواب صحت فتواه وان خاطر والاولى ان لا يتبرع بالفتوى فان اخذ رزقا من بيت المال جاز الا ان
يتعين عليه وله كفاية ولا ياخذ اجرة من مستفت فان جعل اهل البلد له رزقا جاز وان استاجر جاز والاولى كونها باجرة
مثل كتبه مع كراهة وله قبول هدية لا رشوة على فتوى لما يريد وعلى الامام ان يفرض لمدرس ومفت كفايته ولكل اهل
بلد اصطلاح في اللفظ فلا يجوز ان يفتي اهل بلد بما يتعلق باللفظ من لا يعرف اصطلاحهم وليس له العمل والفتوى
باحد القولين او الوجهين من غير نظر بل عليه في القولين ان يعمل بالمتاخر ان علمه والا فالذي رجحه الشافعي والا ترجيح
عنه فان كان اهلا اشتغل به متعرفا كذلك من القواعد والماخذ والا فلنقله من نقلة المذهب فان عدم الترجيح توقف وحكم
الوجهين كالقولين لكن لا عبرة بالمتاخر الا اذا وقعا من شخص فان اختلفوا في الارجح ولم يكن اهلا للترجيح اعتمد ما صححه الاكثر
والاعلم والا توقف والعمل بالجديد من قولي الشافعي ويكره ان يقتصر على ما فيه قولان اذ لا يفيد ولا يطلق حيث التفصيل
فهو خطا ويجيب على ما في الرقعة لا على ما يعلمه فان اراده قال ان اراد كذا فجوابه كذا ويجعل الاولى في الناحية اليسرى فان نقل
غيرها لا قبل البسملة وليكتب الحمد لله وليختم بقوله والله اعلم ولا يقبح ان يقول في الجواب عندنا وان تعلقت بالسلطنة دعا
له فقال وعلى السلطان سدده الله او شد ازره ويختصر جوابه ويوضح عبارته وان سئل عمن تكلم بكفر متاول قال بالبال
ان اراد كذا فلا شيء عليه وان اراد كذا فليستتب فان تاب قبلت توبته والا قتل وان سئل عمن قتل او جرح احتاط وذكر
شروط القصاص وبين قدر التعزير ويكتب على الملصق من الورقة وان ضاقت الحاشية اولا ورقة اخرى وان شافهه مثلا
عليه بل ان اقتضاها لم يقتصر على احدهما ولا بلغته على خصمه فان وهب الا فقدم السابق بفتوى ثم فرع تقريبا يقدم
نساء ومسافرين بهما او تضرروا بالتخلف لا ان ظهر تضرر غيرهم بكثرتهم وان سئل عن الاخوة فصل في جوابه ابن الاب
او الاب والام وان كان في الفريضة عول قال الثمن عائل وان كان في الورثة من يسقط بحال دون حال بينه ويكتب
الفتوى الصحيحة انها لا يبطل الجواب صحيح ويحوه وله ان يحال رايه ذلك ويختصر وان جهل جهاله يبحث وان لم نظر لم فله
امره بابدالها فان تعسر اجاب بلسانه وان عدم المفتي في بلده وغيره ومن لا ينقل له حكمها فلا يؤاخذ صاحب الواقعة بشيء
يصيبه اذ لا تكليف **فرع** افتاه ثم رجع قبل العمل كف عنه وكذا اذا نكح امراة بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كما في

القبلة وان رجع بعد العمل وقد خالف دليلا قاطعا نقضه والا فلا وان كان المفتي يقلد الامام فقض امامه وان كان
اجتهاديا في حقه كالدليل القطعي وعلى المفتي اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده ان وجب النقض وان اتلف بفتواه
لم يغرم ولو كان اهلا **فصل** يجوز تقليد من شاء من المجتهدين وان دونت
المذاهب كاليوم وله الانتقال من مذهبه لكن لا يتبع الرخص فان تتبعها من المذاهب فهل يفسق وجهان انتهى **قال** الشارح
اوجههما لا والله سبحانه وتعالى اعلم وقد عقد في قول الشارح لهذه فصلين في الفتوى حاصل الاول ان ابا يوسف قال
لا يحل الفتوى الا للمجتهد ومحمد جوزها اذا كان صوابه لرجل اكثر من خطائه وعن ابي الاسكاف ان الاعلم بالبلد لا يسعه تركها
واختلفوا في الافتاء ما شاء جوزه البعض ومنعه اخر واختار ابو الاسكاف انه يفتي ان كان شيئا ظاهرا والا لا وقال ابن سلام ان
الح عليه المستفتي وقال جئتك من مكان بعيد يقول ● فلا تحر فادنا بك من حيث جئنا ● ولا تحر عمينا عليك المذاهب
ولكن اختار الفقيه ابو الليث انه لا يقول له ذلك او مرة فان الح اجابه بذلك وحاصل الثاني ان اختلاف ائمة الهدى
توسعة على الناس فان كان الامام في جانب وهما في جانب خير المفتي وان كان احدهما مع الامام اخذ بقولهما الا اذا اصطلح
على قول الاخر فيتبعهم كما اختار الفقيه ابو الليث قول زفر في مسائل وان اختلف المتاخرون بقول واحد فلم يجد بين الكتب
يجتهد برايه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهله ولا يجوز له الافتاء بالقول المجهول لجر منفعة ولا يرجوا عليه دنيا
رد مستفتيه او على خياط نسفت وقلعه من ثوبه بحول عن شبه الرشوة ومن شرائطها حفظه الترتيب والعدل بين
المستفتين لا يميل الى الاغنياء واعوان السلطان والامراء بل يكتب جوابا لسابق غنيا كان او فقيرا ومن ادابه ان ياخذ
الورقة بالحرمة ويقرا المسئلة بالبصيرة مرة بعد مرة حتى يتضح له السؤال ثم يجيب واذا لم يتضح له السؤال سال من المستفتي
ولا يرمي بالكاغد بالارض وهو لا يجوز وكان بعضهم لا ياخذ الرقعة من يد امراة ولا صبي وكان له تلميذ ياخذ منهم و
يرفعها ويكتبها تعظيما والاحسن اخذ المفتي من كل واحد تواضعا وتجوز للشاب الفتوى اذا كان حافظا للروايات
واقفا على الدرايات محافظا على الطاعات مجانبا للشهوات والشبهات والعالم كبير وان كان صغيرا والجاهل صغير
وان كان كبيرا وصحح في السراجية ان المفتي يفتي بقول ابي حنيفة على الاطلاق ثم بقول ابي يوسف ثم بقول محمد ثم بقول زفر
والحسن بن زياد ولا يخير اذا لم يكن مجتهدا واذا اختلف مفتيان يتبع قول الافقه منهما بعد ان يكون اورعهما وينبغي ان
يكتب عقب جوابه والله اعلم او نحوه وقيل في العقائد يكتب والله الموفق ونحوه وكره بعضهم الافتاء والصحيح عدم الكراهة
للاهل ولا ينبغي الافتاء الا لمن عرف اقاويل العلماء وعرف من اين قالوا فان كان في المسئلة خلاف لا يختار قولا يجيب به
حتى يعرف حجته وينبغي السؤال من افقه اهل زمانه فان اختلفوا تحرى انتهى ● وصحح في الحاوي القدسي ان الامام اذا كان
في جانب وهما في جانب فالاصح ان الاعتبار لقوة المدرك **فان قلت** كيف جاز للمشايخ الافتاء بغير قول الامام الاعظم
مع انهم مقلدوه **قلت** قد اشكل علي ذلك مدة طويلة ولم ار فيه جوابا الا ما فهمته الان من كلامهم وهو انهم
نقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لاحد ان يفتي بقولنا حتى يعلم من اين قلنا حتى نقل في السراجية ان هذا سبب مخالفة عصام
للامام وكان يفتي بخلاف قوله كثيرا لانه لم يعلم الدليل وكان يظهر له دليل غيره فيفتي به **فاقول** ان هذا الشرط
كان في زمانهم اما في زماننا فيكتفى بالحفظ كما في القنية وغيرها فيحل الافتاء بقول الامام بل يجب وان لم نعلم من اين قال وعلى
هذا فما صححه في الحاوي مبني على ذلك الشرط وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام فينتج من هذا انه يجب علينا الافتاء بقول الامام
وان افتى المشايخ بخلافه لانهم انما افتوا بخلافه لفقد الشرط في حقهم وهو الوقوف على دليله واما نحن فلنا الافتاء وان لم
نقف على دليله **وقد** وقع للمحقق ابن الهمام في مواضع الرد على المشايخ في الافتاء بقولهما بانه لا يعدل عن قوله الا لضعف
دليله وهو قوي في وقفنا لعلنا لكونه الاحوط وفي تكبير التشريق في اخر وقته الى اخر ما ذكره في فتح القدير لكن هو
اهل للنظر في الدليل ومن ليس باهل للنظر فيه فعليه الافتاء بقول الامام والمراد بالاهلية هنا ان يكون عارفا مميزا
بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض ولا يصير الرجل اهلا للفتوى ما لم يصر صوابه اكثر من خطائه لان الصواب
متى كثر فقد غلب ولا عبرة بالمغلوب بمقابلة الغالب فان امور الشرع مبنية على الاعم الاغلب وكذا في الولوالجية من كتاب
القضاء **ومن العجب** ما سمعته من بعض حنفية عصرنا حين تكلمت قدامه فيها انه قال ان المشايخ يفتي علينا اتباع قول
الامام فقلت انه اخطأ لانهم يعنون قول الامام في ظاهر الرواية ثم يقولون الفتوى على قول ابي يوسف ومحمد او زفر
وسمعت من بعضهم ان يقول الكل عن ابي حنيفة نعم لكن ما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه لما قدمناه في الاصول
من عدم امكان صدور قولين مختلفين متساويين من مجتهد والمرجوع عنه لم يبق قولا له كما ذكروه **قوله** وكره

التقليد

التقليد لمن خاف الحيف كيلا يكون ذريعة الى مباشرة الظلم وهنا شيئان التقليد اي النصب من السلطان والتقلد
اي قبول تقليد القاضي وهي الاولى والحيف بمعنى الجور والظلم من خاف عليه الحيف اذا جار وخوف عدم اقامة العدل
بعجزه بخوف الحيف فلو قال المؤلف لمن خاف الحيف او العجز لكان اولى لان احدهما يكفي نص عليه القدوري والمراد بالكراهة
كراهة التحريم لان الغالب الوقوع في محظوره حينئذ ومحل الكراهة ما اذا لم يتعين عليه فان انحصر صار فرض عين وعليه
ضبط نفسه الا ان كان السلطان يمكن ان يفصل الخصومات ويتفرغ لذلك كذا في فتح القدير واذا لم يمكن السلطان فصل
القضايا وفي البلد قوم صالحون له امتنعوا اثم كلهم كذا في البزازية ولم ار هل يفسق الممتنع الظاهر نعم لتركه الفرض الا ان يقال
ان للممتنع في الغالب تاويلا وهو مانع من الفسق ولم ار الان الممتنع المنحصر فيه الظاهر جواز جبره على القبول لاضطرار
الناس اليه كاطعام المضطر وسائر فروض الكفاية عند التعين وكذا جواز جبر واحد من المتاهلين وغير المتاهل كالعدم
قوله واذا امنه لا اي لا ان ابا حنيفة لم يكره التقلد لان كبار الصحابة والتابعين تقلدوه ولم يعرض المصنف لكون
الدخول فيه عند الامن رخصة فالاولى تركه او عزيمة فالاولى الدخول فيه للاختلاف قال في البزازية وعامة المشايخ
على ان التقليد رخصة والترك عزيمة وقد دخل في القضاء قوم صالحون وترك الدخول اصلح دينا ودنيا وفي فتح
القدير وان الدخول رخصة والترك هو العزيمة لانه وان امن فالغالب الخطاء من ظن من نفسه الا عند القطر منه
خلافه انتهى ● فالحاصل انه فرض عين ان تعين وفرض كفاية للمتاهل عند وجود غيره لكن رخصة ومكروه عند خوف
العجز او الحيف وينبغي ان يكون حراما عند تحقق الظلم انه يجور في الحكم ومباح كما قدمناه ففيه الاحكام الخمسة اما
غير الاهل فيحرم عليه الدخول فيه قطعا **وقد روي** ان ابا حنيفة دعي للقضاء ثلاث مرات فابى حتى حبس وجلد كل
مرة ثلاثين سوطا حتى قال له ابو يوسف لو تقلدت لنفعت الناس فنظر اليه شبه المغضب فقال له لو امرت ان اقطع البحر
سباحة لكنت اقدر عليه فكاني بك قاضيا ونكس راسه ولم ينظر اليه بعدها وهذا يدل على كراهة الدخول فيه ويؤيد كراهة
البعض وقدمنا انه لا يكره للقادر عليه وظاهر كلام الامام انه عرف من نفسه عدم القدرة فلذا لم يقبل وبه صرح في فتح
القدير ولم يذكر الشارحون المولي للقضاء وظاهر كلامهم انه الخليفة او السلطان او كان مذهبه فانه لا يجوز القبول
الا من الجائر عليه ولذا ضرب الامام اياما وقيد نيفا وخمسين وامتنع في الاصح من القبول ومات على الاباء كذا في البزازية
وحاصل ما ذكره البزازي في مناقبه **الاولى** ان الامام لما اكرهه المنصور على القضاء وابى حبسه وضربه ثلاثة ايام ومات
في الحبس مبطونا **الثانية** انه حبس على القضاء مرتين والقيام احرج ولم يتبه ومنع من الجلوس للناس الى ان مات
الثالثة انهم لما عجزوا عنه قتلوه بالسم **الرابعة** انه طيف به في الاسواق **الخامسة** انه لما احس بالسم سجد فخرجت
روحه ساجدا سنة خمسين ومائة **ومن غريب ما وقع** انه حين جنازته فازدحم الناس فلم يقدروا على دفنه الا بعد
العصر واستمر الناس يصلون على قبره عشرين وقدر من صلى عليه خمسون الفا ثم قال والجمهور على انه لم يقبل القضاء
وانه مات بالسم وقيل قبله يومين او ثلاثة لاجل ان المنصور في يمينه ثم ترك لما علم ان وافقه المنصور بعده في الغيبة
للامام والاولى كرهه ابن هبيرة والي الكوفة على قضائها وضربه على راسه حتى انتفخ وجهه وحبسه فراى النبي صلى الله
عليه وسلم في المنام فامره باطلاقه فقامه فيها وعندنا الامام الثاني الامير الذي ولاه السلطان ناحية وجعل له خراجها
واطلق له التصرف في الرعية وما تقتضيه الامارة له ان يقلد ويعزل بخلاف ما اذا فوض اليه الاموال فقط وعنه ايضا
اذا كان القضاء من الاصل ومات القاضي ليس للامير ان ينصب قاضيا وان ولي عشرها وخراجها وان حكم الامير لم يجز حكمه
فاذا جاء هذا المولي بكتاب الخليفة اليه من الاصل لا يكون امضاء للقضاء كذا في البزازية وللسلطان ان يفوض التولية
للقاضي الى غيره ولو كان المفوض اليه عبدا بطريق النيابة بخلاف ما اذا حكم العبد بنفسه لم يصح ويشترط للسلطان
المولي للقضاء البلوغ لما في البزازية مات السلطان واتفقت الرعية على سلطنة ابن صغير له ينبغي ان يفوض امور التولية
الى وال ويعد هذا الوالي نفسه تبعا لابن السلطان لشرفه لعدم صحة الاذن والجمعة لا ولاية له انتهى ● وفيها ايضا
السلطان او الوالي اذا بلغ يحتاج الى تجديد تقليد والنصراني اذا اسلم وفي العبد روايتان ولو اجتمع اهل بلدة
على تولية واحد القضاء لم يصح بخلاف ما اذا ولوا سلطانا بعد موت سلطانهم فانه يجوز فيهما ايضا ولا بد في صحة التولية
من تعيين القاضي فلو قال السلطان ولينا عالما او احد هذين او ثلاثة لم يصح اخذا مما في البزازية ● لو قال السلطان لو
فلان من شئت يصح ولو قال قلد احدا لم يصح كقوله لوكيله وكل من شئت يصح وكل احدا لا انتهى ● والتولية للقاضي انما
للقاضي بقوله وليتك قضاء بلدة كذا او جعلتك قاضي القضاة ونحو ذلك او بارسال ثقة اليه بذلك او بكتاب

وفي البزازية كان الفقيه ابو جعفر يقول كان الفقيه ابو بكر الاسكاف يقول تولية القضاة في ديارنا غير صحيح لان المولى لا يواجههم بالتقليد وانما يكتب المنشور ويكتب في كل فصل عادة ان شاء الله فيبطل المقدم ولو محاه بعده ولا ينقلب صحيحا كما لو كتب انت طالق ان شاء الله ثم محا المبطل لا يقع الطلاق انتهى ولا يشترط لصحة التولية قبولها وانما يشترط عدم رده بشرط بلوغ الرد كالوكالة لما في البزازية السلطان اذا قلد القضاء فرده مشافهة ثم قبل لا يصح وان بعث له منشورا وارسل اليه فرده ثم قبل ان قبل قبل بلوغ الرد الى السلطان يصح القبول لا بعد بلوغ الرد اليه وكذا الوكيل يرد الوكالة ثم يقبل وكذا اذا كتبت المراة الى رجل زوجت نفسي منك فبلغ الكتاب اليه فرده ثم قبل والرسالة كالكتابة انتهى وكم لاصحابنا مجموعها ما يستفيده القاضي بالتولية وقد جمعته في مواضعه فيحكم الحكم الثابت او اقرار ونكول عن اليمين بعد استيفاء الشرائط الشرعية للحكم ويملك حبس الممتنع عن اداء الحق ومن وجب عليه تعزير اي حبسه لقولهم انه مفوض الى رايه ويملك اقامة التعازير ما كان حقا هو بلا طلب احد وما كان حق عبد بطلبه ويملك اقامة الحدود كما صرحوا به في بابها وفي تهذيب القلانسي انها الى الامام وامراء الامصار دون امراء السواد وعمال الخراج في الرسايل انتهى ويملك تمليك اليتامى جملة ولاية لكن يشترط ان يكتب في منشوره ذلك وظاهر كلامهم في باب الاولياء انه لا يكفي في هذه توليته له قاضي القضاة ويملك الاستخلاف بالاذن الصريح او بقوله جعلتك قاضي القضاة والا فلا ويملك ولاية اموال المكلفين ممن لا ولي له واما من له ولي فلا الا ان يتصرف غير صالح فله نقضه او كان مبذرا مسرفا فله منعه كما في نوع الجناية ويملك ولاية الوقف ولو شرط الواقف ان لا ولاية له في وقفه فشرطه باطل كما قدمناه ويبحث عن ولايتها فيعزل الاب عنها ولو كان ابن الواقف فخانهم ويحلف من اتهمه منهم كما قدمناه في الوقف ونصب الاوصياء ان لم يكن للميت وصي وفي البزازية من التاسع في نصب الوصي من كتاب القضاء قال الامام الحلواني للقاضي ان ينصب الوصي في مواضع اذا كان في التركة دين فيما كان الدين او غيره بشرط امتناع الوارث الكبير من البيع للقضاء او وصيته او صغير فينصبه القاضي لقضاء الدين وتنفيذ الوصية او لحفظ مال الصغير وكذا لو كان ابو الصغير مبذرا متلفا لمال الصغير ينصب وصيا لحفظ ماله ولو اشترى الوارث من مورثه شيئا ثم اطلع بعد موته على عيب نصب القاضي وصيا حتى يرده الاب وقيد الخصاف نصب الوصي فيما اذا كان على الميت دين وله وارث كبير غائب انقطاع عن بلد المتوفى لا يأتي ولا تذهب القافلة فان لم يكن منقطعا لا ينصب وكذا ينصب وصيا على الصغير عند غيبة ابيه واحتيج الى اثبات حق الصغير ان كانت غيبة الاب منقطعة والا فلا وينصب وصيا عن المفقود لحفظ حقوقه ولا ينصب على الغائب انتهى فهذه سبعة مواضع يملك فيها نصب الوصي ثم رايت ثامنا قال في القنية اذا كان المدعى عليه اصم اعمى اخرس فالقاضي ينصب عنه وصيا ويأمر المدعي بالخصومة معه لم يكن له اب واحد او وصيا انتهى قال في البزازية بعدها وانما يلي النصب اذا كان مأذونا بالاستخلاف وينصب عدلا امينا كافيا لا غريبا لا يعرف ويثبت ذلك باخبار واحد ويشترط في نصب الوصي على اليتيم كونه في ولاية القاضي لا التركة وفي الوقف كون المدعي في ولايته هكذا اختاره وفيه اختلاف ويملك البيع عن المديون لا يفاد دينه على القول المفتى به كما صرحوا به في الحجر وله ولاية اقراض اللقطة من الملتقط وولاية اقراض مال الغائب وله بيع منقوله اذا خاف عليه التلف اذا لم يعلم مكان الغائب فلو علم مكانه بعثه اليه لانه يمكن حفظ العين والمالية ولهذا انه يملك بيع مال الغائب اذا خاف التلف وله نصب وكيل في جميع غلات المفقود طلب الوارث اولا ايضا دون الغائب بماله بالحصص وبيع ماله لا يفاد دينه واذا كان دينه ثابتا عنده وله الارسال خلف من نسب الى طلاق زوجته الثلاث اذا اخبره عدلان وان لم تطلبه المراة الكل من البزازية من نوع ولاية القاضي قال وليس له ان يزوج ام ولد الغائب وله الاذن بالانفاق على مال الغائب وزوجته واولاده واصله من ماله كما قدمناه في النفقات وله فرض النفقة على الزوج اذا لم يكن صاحب مائدة وطعام كثير وفي جامع الفصولين للقاضي ان يداع مال الغائب وله الاذن في بيع شيء باعه ماله لرجل وغاب المشتري لياخذ ثمنه من ثمنه لو من جنسه ولو كانت دابة فله الاذن باجرتها وعلفها من اجرتها وله الاذن ببيع الجارية المغصوبة لو كان مالكها غائبا ولو من الغاصب فيحل له وطئها واذا حضر مالكها كان له على ذي اليد ثمنها ولا يملك تزويج امة الغائب والمجنون ودبرها وله ان يكاتبهما ويبيعهما وله ان يقبض دين غائب من محبوسه وله ان يضعه عند عدل وله اطلاق محبوسه بكفيل بنفسه وله الاذن ببيع وديعة خيف فسادها ورب الوديعة غائب كصوف وله بيع دار الميت لم يعلم له وارث واذا لم يجز ايضا حفظا وله بيع الآبق وله اجارة بيع المفقود لو خيف خرابه لو لم يسكن وله قبض المغصوب لغائب من غاصبه وله اخذ وديعة المفقود وايداعها عند من يثق به انتهى ما في جامع الفصولين

ملخصا واما اقامة الجمع والاعياد فيملكها القاضي ان كانت في منشوره والا فلا وقول محمد للقاضي ان يجمع محمول الشارح على هذا كذا في البزازية من اول القضاء وله النظر في الطريق فيمنع مقعدا فيها بناء واخراج جناح لا يجوز وله نصب القسام كما ذكروه في كتاب القسمة وله نصب ائمة المساجد ولم ار نصبه للمحتسبين وينبغي ان يكون له ذلك ان لم ينصب الامام احدا واما نصب العاشر والجابي للمذكورات فالاولى الى الامام كاخذ الجزية والخراج وما يتعلق باموال بيت المال قوله ولا يسأل القضاء لقوله عليه السلام من طلب القضاء وكل الى نفسه ومن اجبر عليه نزل عليه ملك يسدده اي يلهمه رشده ذكره الصدر الشهيد ولان من طلبه اعتمد على نفسه فيحرم ومن اجبر عليه توكل على ربه فيلهم وعلله في السراج الوهاج بانه حري بان في طلب القضاء اذلالا واهانة بالعلم لان كل معرض مهان انتهى وهو يفيد منع العالم من السؤال مطلقا الا لحاجة وقد جمع القدوري بين النهي عن طلبه والنهي عن سؤاله ففهم الشارحون المغايرة بينهما فقيل الطلب بالقلب والسؤال باللسان كذا في المستصفى وفي الينابيع الطلب ان يقول للامام ولني والسؤال ان يقول للناس لو ولاني الامام قضاء بلدة كذا لاجبته الى ذلك وهو يطمع ان يبلغ ذلك الى الامام انتهى والمراد كراهة السؤال اي تحريما لا يحل كذا في فتح القدير وليس النهي عن السؤال على اطلاقه بل مقيدا بان لا يتعين للقضاء اما ان تعين بان لم يكن احد غيره يصلح للقضاء وجب عليه الطلب صيانة لحقوق المسلمين ودفعا لظلم الظالمين واستحب بعض الشافعية طلبه لخامل الذكر لنشر العلم كما في المعراج ولم ار حكم ما اذا تعين ولم يول الا بمال هل يحل بذله وكذا لم ار حكم جواز عزله وينبغي ان يحل بذله للمال كما حل طلبه وان يحرم عزله ان تعين والا لا يصح كما لا يجوز طلبه لا يجوز تولية الطالب كما في الخلاصة وفي البزازية والخانية طالب التولية لا يولى انتهى فمن طلب القضاء او النظارة او الوصاية لا يولى وعللوه بان الطالب يوكل الى نفسه وهو عاجز فيكون سببا لتضييع الحقوق وفي وصايا البزازية قال ابو مطيع لي ثلاث وعشرون سنة لما رايت من عدل في مال ابن اخيه قط فلا ينبغي ان يتقلد الوصايا احد وقد قيل اتقوا الواوات الوكالة والوصايا والولاية انتهى وظاهر كلامهم انه لا يطلب التولية على الوقف ولو كانت بشرط الواقف له لاطلاقهم في كتاب الوقف ان له طلب عودها اذا عزل من قاض جديد قوله ويجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر ومن اهل البغي لان الصحابة رضي الله عنهم تقلدوه من معاوية والحق كان بيد علي رضي الله عنه في نوبته والتابعين تقلدوه من الحجاج وكان جائرا افسق اهل زمانه قال اصحابنا وفي فتح القدير وهذا تصريح بجور معاوية والمراد في خروجه لا في اقضيته ثم انما يتم اذا ثبت انه ولي القضاء قبل تسليم الحسن له واما بعد تسليمه فلا ويسمى ذلك العام عام الجماعة انتهى ومن العلماء من قال الحسن رضي الله عنه لم يسلم له اختيارا وانما سلم له لما راى ما يقع بينهما من قتل المسلمين من كل من الطائفتين فكان مضطرا كما في المسايرة وما ذكره المؤلف من جواز التقلد من الجائر مقيد بما اذا كان يمكنه من القضاء بالحق اما اذا لم يمكنه فلا كما في الهداية لان المقصود لا يحصل به والعادل هو الواضع كل شيء في موضعه وقيل هو المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط سواء كان في العقائد او في الاعمال او في الاخلاق وقيل الجامع بين امهات كمالات الانسان الثلاث وهي الحكمة والشجاعة والعفة التي هي اوساط القوى الثلاث اعني القوة العقلية والغضبية والشهوانية وقيل المطيع لاحكام الله تعالى وقيل المراعي لحقوق الرعية ذكره الكرماني في شرح قوله عليه السلام امام عادل والعدل في اللغة القصد في الامور وهو خلاف الجور وذكر الصدر الشهيد في شرح ادب القضاء للخصاف ان ابا بكر رضي الله عنه سئل عن العدل وهو على المنبر فقال لا اتدبره العدل ان يأتي على احيكا مثل ما تأتيه بنفسك وانعقد الاجماع على صحة معاوية حين سلم له الحسن واطلق في الجائر فشمل المسلم والكافر كما ذكره مسكين معزيا الى الاصل وظاهره صحة سلطنة الكافر على المسلمين ولا من يجوز التقليد منه كما هو في بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار في بلاد المغرب كقرطبة الان وبلنسية وبلاد الحبشة واقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم يجعلونه واليا فيولي قاضيا ويكون هو الذي يقضي بينهم وكذا ينصبوا اماما يصلي بهم الجمعة انتهى ويؤيده ما في جامع الفصولين وكل مصر فيه وال مسلم من جهة الكفار يجوز منه اقامة الجمع والاعياد واخذ الخراج وتقليد القضاء وتزويج الايامى لاستيلاء المسلم عليهم واما طاعة الكفرة فهي موادعة ومخادعة واما في بلاد عليها ولاة الكفار فيجوز للمسلمين اقامة الجمع والاعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم انتهى وتصريحه بجواز التقلد من الجائر يدل على ان البغاة اذا ولوا قاضيا ثم ظهر اهل العدل فرفعت قضاياه الى قاضي اهل العدل فانه يمضي حيث كان موافقا او مختلفا فيه في سائر القضاة وبه صرح في فصول العمادي بعد كتاب فساق اهل العدل لان الفاسق يصلح قاضيا في الاصح وذكره في الفصول ثلاثة

اقوال فيه الاول ما ذكره وهو المعتمد الثاني عدم النفاذ فاذا رفع الى العادل لا يمضيه الثالث اذا رفع الى العادل لا يمضي
حكم الحاكم بعينه لو وافق رايه وان لا ابطله انتهى واشار المؤلف بصحة التقليد من الجاير عادلا كان القاضي او باغيا الى صحة
عزل الباغي لقضاة اهل العدل وفي الفصول عزل سلطان الباغي لا ينعزل قضاة العدل ويصح عزل الباغي لهم حتى لو انهزم الباغي
بعده لا ينفذ قضاياهم بعده ما لم يقلدهم سلطان العدل ثانيا اذ الباغي صار سلطانا بالقهر والغلبة انتهى وفي شرح
الباكير فيما يصح تعليقه وما لا يصح قبيل الصرف اعلم انه لابد ان يكون الامام مكلفا حرا مسلما لا مجتهدا ويكون سميعا بصيرا
ناطقا وان يكون من قريش وللامام فيه منع وان لم يوجد فمن العجم وينعقد ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء المجتهدين والرؤساء
كما عرفت انتهى ويكتفي لمبايعة واحد وقيل لابد من الاكثر وقيل لابد من عدد وتمامه في المسايرة وعرف المحقق الامامة العظمى
في المسايرة استحقاق تصرف عام في الدين والدنيا على المسلمين وظاهره انه لابد في الامام من عموم ولايته وكذا قالوا لا يجوز اجتماع
امامين في زمن واحد وقدمنا اول العز الخانية بماذا يكون سلطانا **قوله** فان تقلد يسال ديوان قاض قبل شروع
فيما يفعله القاضي اذا تقلد فان كان في البلد ينبغي ان يقرا المنشور على اهل البلد فان كتبه وان قدم من خارج ينبغي ان
يقدم يوم الاثنين او الخميس لابسا عمامة سودا وينزل وسط البلد ويقرا عليهم منشوره ولم اره صريحا الان ثم رايته في
شرح ادب القضا للخصاف ثم يطلب ديوان القاضي السابق لانه انما وضع للحاجة فيجعل في يد من له ولاية القضا لان القاضي
يكتب نسختين احدهما في يده لاحتمال الحاجة اليها والاخرى في يد الخصم وما في يده لا يؤمن عليه والديوان لغة جريدة
الحساب ثم اطلق على الحاسب ثم اطلق على موضع الحساب وهو معرب والاصل دوان فابدل من احدى المثلين يا للتخفيف
ولهذا يرد في الجمع الى اصله فيقال دواوين وفي التصغير دويوين لان التصغير وجمع التكسير يردان الاسما الى اصولها ودون
الديوان اي وضعه وجمعه ويقال ان عمر اول من دون الدواوين في العرب اي رتب الجرايد للعمال وغيرها كذا في المصباح
والمراد به هنا ما ذكره بقوله وهو الخرايط التي فيها السجلات والمحاضر وغيرها اي الديوان والخرايط جمع خريطة مثل
كريمة وكرايم وهي شبه كيس يشرج من ادم وخرق كذا في المصباح وهذا مجاز لان الديوان نفس السجلات والمحاضر لا الكيس
كما افاده مسكين والسجلات جمع سجل وهو لغة كتاب القاضي والمحاضر جمع محضر **وذكر العلامة** خسرو في شرح الدرر والغرر
ان المحضر ما كتب فيه خصومة المتخاصمين عند القاضي وما جرى بينهما من الاقرار من المدعى عليه او الانكار منه والحكم
بالبينة او النكول على وجه يدفع الاشتباه وكذا السجل والصك ما كتب فيه البيع والرهن والاقرار وغيرها والحجة
والوثيقة متناولان للثلاثة انتهى وفي العرف السجل ما كتبه الشاهدان في الواقعة وبقي عند القاضي وليس عليه خط
القاضي والحجة ما نقل من السجل من الواقعة وعليه علامة القاضي اعلاه وخط الشاهد اسفله واعطي للخصم وفي قوله
ديوان اذا اشارة الى ان تقليده نادر غير كان لا يتقلد الا معزول يحدث لنفس اليه اشار مسكين واراد بغيره محاسبات
الاوقاف وكل شي كان فيه مصالح الناس مما يتعلق بالقاضي المعزول واطلقه فشمل ما اذا كان الورق من بيت المال او من مال
ارباب القضايا وهو الصحيح واذا كان من مال القاضي في الصحيح لانه اخذه تدينا لحفظ اموال المسلمين لا تمولا ويبعث امينين
اثنين او واحدا مؤمنا ليقبضاها من المعزول او امينه ويسالانه شيا فشيا ويجعلان كل نوع في خريطة ليكون اسهل
للتناول وهذا السؤال لكشف الحال لا للالزام العمل مقتضي لجوابه لان القاضي فان التحق بسائر الرعايا بالعزل ثم اذا قبضا ختم
عليه خوفا من التغيير واما ما قيل بكتابه عدد ضياع الوقف ومواضعها فلا حاجة اليه فان ركنا الاوقاف يغني عنه واشار
الى ان المولي يجدد توليته لا يتاخر عن النظر فيما فوض له فان تاخر لغير عذر عزله الامام وكذا قال الصدر الشهيد ان عمر رضي الله
عنه استقضى رجلا على الشام يقال له حابس بن سعد الطائي على قضاء حمص فقال له يا حابس كيف تقضي قال اقضي بما في
كتاب الله تعالى قال فان لم يكن في كتاب الله تعالى قال فبسنة رسوله قال فان لم يكن في سنة رسوله قال اجتهد برايي واستشير
جلسائي فقال عمر رضي الله عنه اصبت واحسنت ثم لقي عمر ذلك الرجل فقال له ما منعك ان تسير الى عملك قال يا امير المؤمنين
اني رايت رؤيا افزعتني قال وما هي قال رايت كان الشمس والقمر يقتتلان رايت كان الشمس اقبلت من المشرق في جمع
كثير ورايت كان القمر اقبل من المغرب في جمع قليل قال مع ايهما كنت قال مع القمر فقرا عمر رضي الله عنه وجعلنا الليل والنهار
ايتين فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة كنت مع القمر في مغرب الشمس لا تلي لنا عملا فقتل بعد بصفين مع معاوية
فيدل على ان للامام عزل القاضي اذا تاخر وعلى التفاؤل وتمامه في شرح ادب القضا للخصاف **قوله** وينظر في حال المحبوسين
اي الجديد لانه نصب ناظرا للمسلمين والمراد المحبوسين في سجن القاضي فيبعث القاضي ثقة فيحصيهم في السجن ويكتب اسماءهم
واخبارهم وسبب حبسهم وفي شرح ادب القضا يجب على القاضي ان ينيبه وجده ونسبه وتاريخه فاذا فرغ بعث النسخة الى المدينة

فيها اسماؤهم الى المولى لينظر فيهم واما المحبوس في سجن الوالي فيجب على الامام النظر في احوالهم وحاصل ما ذكره الامام
ابو يوسف في كتاب الخراج ان من حبس الدعادة واللصوص والجنايات ولا مال لهم ان نفقتهم في بيت المال وكسوتهم وكذا اسرى
المشركين وان لا يشد احدا في قيد الا رجل مطلوب بدم وينبغي ان يولي على هذا الامر رجلا صالحا يثبت اسماءهم عنده ويدفع
نفقتهم وادمهم شهرا بشهر يقعد ويدعو كل واحد ويدفع اليه بيده وامنعهم من الخروج في السلاسل يتصدق عليهم
فان هذا شيء عظيم ومن مات منهم ولا ولي له ولا قرابة فان تجهيزه من بيت المال ومر بالصلاة عليه وانظر في احوالهم كل ايام
فمن كان عليه ادب ادب ومن لم يكن له قضية خلى سبيله الى اخر ما ذكره رحمه الله **قوله** فمن اقر بحق او قامت عليه بينة
الزمه لان كلا منهما حجة ملزمة وليس المراد بقوله الزمه الحكم عليه وانما المراد الزمه الحبس كما اشار اليه مسكين اي دام حبسه
وصح ان يراد بالحق واليه يشير تعبيره في فتح القدير والظاهر عندي ما قاله مسكين لان الثاني لا يظهر في اقراره لان المحبوس
اذا اقر بسبب عقوبة خالصة كالزنا وشرب الخمر فالا في اقرت عند القاضي المعزول اربع مرات في الزنا ولم يقم الحد
عليه فان القاضي لا يقيمه عليه لانه كان في مجلس المعزول بطل لكن يستقبل المولي الامر فان اقر عنده ثم بعد الحد نبات
وينادي عليه ثم يطلقه بكفيل بنفسه كذا في شرح ادب القضا للخصاف وقوله او قامت عليه بينة اعم من ان يشهد باصل
الحق او بحكم القاضي عليه واما المعزول فلا يقبل قوله لو قال حبسته بحق عليه وكذا لو قال كنت حكمت عليه لفلان بكذا
كما في السراج الوهاج وعلله في الهداية بانه كواحد من الرعايا وشهادة الفرد عليه مقبولة لا سيما اذا كانت على نفسه
انتهى فظاهره انه لو شهد مع اخر لم تقبل شهادته **ورايت** في بعض كتب الشافعية انه لو شهد مع اخر على حكمه لم تقبل
الا ان يقول ان قاضيا قضى عليه بكذا لفلان انتهى وقواعدنا تاباه لان الشهادة على قضا القاضي من غير تسمية غير صحيحة
ولم يذكر المؤلف رحمه الله تعالى اطلاقه بعد الزامه لما في شرح ادب القضا انه اذا اقر لفلان بن فلان وعرفه القاضي او
شهد المشهود بنسبه واحضر المال اطلقه بلا كفيل وكذا اذا اختار المدعي اطلاقه وان اشكل على القاضي امر المدعي امره
بالدفع اليه ولا يطلقه بل ينادي ثم يطلقه بكفيل خوفا من الاحتيال انتهى **قوله** والا نادي عليه اي امر مناديا كل
يوم في محلته وقت جلوسه من كان يطلب فلان بن فلان المحبوس بحق فليحضر حتى يجمع بينه وبينه فان حضر احد وادعى وثبت
انكاره ابتدا الحكم بينهما ولا ياتي في ذلك ايام على حسب ما يرى القاضي فان لم يحضر احد اخذ منه كفيلا بنفسه على الصحيح
اتفاقا واطلقه بخلاف مسئلة القسمة فان ابا حنيفة لم يأخذ من الورثة كفيلا لان احتمال وارث اخر موهوم وهنا القاضي
لا يحبسه الا بحق ظاهر وخلافه موهوم فان قال لا كفيل لي وابى ان يعطي كفيلا وجب ان يحتاط نوعا اخر من الاحتياط
فينادي شهرا فان لم يحضر احد اطلقه وقد بحث المحقق في فتح القدير لانه لو قيل النظر الى ان الظاهر انه حبس بحق يجب ان
يطلقه بقوله اي مطلوم حتى تمضي مدة يطلق فيها مدعيا لا عتبار كان جيدا انتهى **قلت** ليس بجيد لانا علمنا بمقتضى
الظاهر بالندا واخذ الكفيل ولو ابقيناه في الحبس كما ذكره لسوينا بين المحقق والظاهر فان المعتبر تحققنا خلافا في المحبوس
بعد عزل القاضي ثم **اعلم** ان حاصل ما ذكره الصدر في المحبوسين بعد عزل القاضي انه ان كان بسبب الدين فقد ذكرناه وان
كان بسبب قصاص منه للمعزله في النفس والطرف ولكن لا يقطعه في الطرف الا بجعل احتياطا وان كان قال حبست بسبب حد الزنا
لا يعمل القاضي باقراره واما بينة فالاول وان قال بسبب شهود عليه لا يحده بذلك وان قال بسبب سرقة امرنا قطع المولي
يده واطلقه بكفيل وان قال بينة لا للتقادم الا اقرار انه حبس بسبب حد الخمر لا يحده سوا قال باقرار او بينة وان قال بسبب قذف
لفلان وصدقه حد مطلقا واطلقه بكفيل **قوله** وعمل في الودايع وغلات الوقف ببينة او اقرار لان كلا منهما حجة والمراد
اقرار ذي اليد واما غيره فلا يقبل اقراره وفي فتح القدير والذي في ديارنا من هذا اموال الاوقاف تحت يدي جماعة نولهم
القاضي الناظر او المباشر فيها وودايع اليتامى تحت يد الذي يسمى امين الحكم انتهى وقد انقطع هذا في زماننا فان اموال اليتامى
تحت يد الاوصيا ولم يول في زماننا امين الحكم وقيد بغلات الوقف لانه لا يعمل باقرار ذي اليد في اصل الوقف اذا جحد الورثة
ولا بينة وقال المعزول ان هذا وقف فلان سلمته الى هذا فاقر ذو اليد وكذبه الورثة لم يقبل قول القاضي وذي اليد
ويكون ميراثا بين الورثة وتمامه في شرح ادب القضا **قوله** ولم يعمل بقول المعزول الا ان يقر ذو اليد انه سلمه اليه في مجلس
حكمه فيقبل قوله فيهما يعني لو قال من في يده المال وقال المعزول انه قال وقف ونحوه لم يقبل قوله لما بينا ان المحقق واحد
من الرعايا بخلاف القاضي لانه هو المخصوص لا يكفي بقوله في الالزام حتى الخليفة الذي قلد القاضي لو اخبر القاضي انه
شهد عنده الخليفة مع اخر والواحد لا يقبل قوله والحاصل ان المسئلة على وجوه خمسة احدها ان يقر بانه سلمها اليه
ومع ذلك يقر انه سلمها فاذا ابتداء ذو اليد بالاقرار للغير ثم بتسليم القاضي فاقر القاضي بها لاخر وحكمه ان تسليم لعين

الى المعزول الاول ويضمن المقر قيمته ان كان قيميا او مثله ان مثليا للقاضي باقراره **الثاني** ان يسلمها لمن قال له القاضي ان
انكر التسليم وحكمه ان لا يقبل قول المعزول **الثالث** ان يقر بان المعزول سلمه اليه ثم يقر به للغير عكس الاول وحكمه عدم
قبول الثاني **الرابع** ان يبدا بالاقرار بتسليم القاضي ثم يقول لا ادري لمن هو وحكمه قبول قول القاضي وصدق القاضي
انها لفلان فلم يعمل بقوله في وجه وعمل به في الاربعة وقوله ببينة شامل لما اذا شهدوا انهم سمعوا القاضي قبل عزله يقول المال
لفلان اليتيم مستودعه فلان وكذا اذا شهدوا على بيعه مال يتيم فانه يقبل ويأخذ المال ممن ذكره وكذا لو مات الاول
عينه فشهد بذلك **قوله** ويقضي في المسجد او داره لانه صلى الله عليه وسلم حكم بين المتلاعنين في المسجد وقال للمديون ثم
فاقضه بعد ما امر الذي بوضع الشطر وكان في المسجد وقد ارتفعت اصواتهما وامر باقامة الحد وهو في المسجد وقد لاعن عمر
عند منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري واما كون المشرك يدخل للقضاء وهو نجس فلا يمنع لان نجاسته
نجاسة الاعتقاد وعلى معنى التشبيه واما الحائض فيخرج لها القاضي او يرسل نائبه كما لو كانت الدعوى في دابة وكذا
السلطان يجلس في المسجد للحكم اطلق المسجد فشمل غير الجامع لكنه اولى لانه اشهر الذي تقام عليه الجماعات وان تصلى فيه
الجمعة **قال** فخر الاسلام هذا اذا كان الجامع في وسط البلد اما اذا كان في طرفها فلا لزيادة المشقة فالاولى ان
يختار مسجدا في وسط البلد وفي السوق يجوز ان يحكم في بيته وحيث كان الاولى ما ذكرنا ويأذن للناس على العموم ولا يمنع
احدا لان لكل احد حقا في مجلسه والاولى ان يكون بيته في وسط البلد لما ذكرنا والحاصل انه يجلس له في اشهر الاماكن
ومجامع ليس فيه حاجب ولا بواب وهو الافضل ولا يحكم وهو راكب وماش ولا بأس بالقعود على الطريق اذا كان لا يضيق
على المارة ولا بأس بالحكم وهو متكئ وهو مستوفي افضل تعظيما لامر القضاء ولا يجلس وحده لانه يورث التهمة فينبغي ان يجالسه
من كان يجلس معه قبل ذلك **وروي** ان عثمان رضي الله عنه ما كان يحكم حتى يحضر اربعة من الصحابة ويستحب ان يحضر مجلسه
جماعة من الفقهاء ويشاورهم وكان ابو بكر يحضر عمر وعثمان وعليا حتى احمد يحضر مجلسه الفقهاء من مذهبه ويشاورهم
فيما يشكل عليه وفي المبسوط وان دخل حصر في قعودهم او شغله عن شيء من امور المسلمين جلس وحده فان طباع الناس
تختلف فمنهم من يمنعه من حشمة الفقهاء عن فصل القضاء ومنهم من يزداد قوة على ذلك فان كان ممن يدخله حصر جلس وحده
وفي المبسوط ما حاصله انه ينبغي للقاضي ان يبعد المقضي عليه ويبين له وجه القضاء ويبين له انه فهم حجته ولكن
الحكم في الشرع كذا يقتضي القضاء فلم يمكن غيره ليكون ذلك ادفع لشكايته للناس ولسعيه لي انه جار عليه ومن يسمع يظن
بحلو بها فتفسد العامة عرضه وهو بري واذا امكن اقامة الحق مع اتقاء الصدور كان اولى كذا في فتح القدير وفي التاتارخانية
قال مشايخنا ينبغي للقاضي اذا اراد الحكم ان يقول للخصمين احكم بينكما وعلى هذا وجه الاحتياط انه اذا كان في التقليد
خلل يعتبر حكما بحكيمها وفي البزازية قضى القاضي بحق ثم امره ان يسأل القضية ثانيا بمحضر من العلماء لا يفرض ذلك على القاضي
انتهى وفيها وان راى ان يقعد بعد اهل الفقه قعد ولا يشاورهم عند الخصوم انتهى **فعلى هذا** اذا كان عنده الفقهاء
ووقعت الحادثة يخرجهم او يبعدهم ثم يشاور الفقهاء ولا يسلم عليه الا اذا كان الداخل الشاهد فله ان يسلم كما في الخانية
ويصلي ركعتين تحية المسجد ويستند ظهره الى المحراب والناس بين يديه يقعدون مستقبل القبلة فان اعتراه هم او غضب
او جوع او حاجة حيوانية حتى يزول ولا يتعب نفسه في طول الجلوس ولا يقضي وهو يدافع احد الاخبثين وان كان
شابا قضى وطره من اهله ثم جلس للقضاء ولا يسمع من رجل حجتين او اكثر في مجلس الا ان يكون الناس قليلا ولا يقدم رجلا
جاء غيره قبله ولا يضرب في المسجد حدا ولا تعزيرا كذا في البزازية والحاصل لا يقضي حال شغل قلبه ولو بفرح او برد
شديد او حر شديد واصله لا يقضي القاضي وهو غضبان معلول به ولا ينبغي ان يتطوع بالصوم في اليوم الذي
يريد الجلوس فيه كذا في فتح القدير ويخرج في احسن ثيابه واعدل احواله وله ان يتخذ بوابا ليمنع الناس من الازدحام ولا
يباح للبواب ان يأخذ شيئا على الاذن في الدخول واذا اخذ البواب شيئا وعلم القاضي به فقضى فكان كالقضاء بالرشوة
لا ينفذ كذا في شرح ادب القضاء واذا جلسوا بين يديه قال ابو يوسف يقول ايكما المدعي فاذا عرفه يقول له ماذا تدعي
وقال محمد لا يفعل ذلك وقول ابي يوسف ارفق دفعا للمهابة عنهم واذا جاء رجل واراد احضار خصمه الغائب دفع له
طينة عليها ختم القاضي مكتوب فيها اجب خصمك الى مجلس الحكم فان كان في المصر احضره او قريبا منه وان كان بعيدا
فالقاضي لا يعديه بمجرد قوله حتى يقيم البينة والفاصل بينهما انه ان امكنه ان يعود الى منزله في ذلك فهو قريب والا
فلا **وقال محمد** يجب على الامام ان ينصب قضاة على الكور فيما دون مدة السفر احترازا عن مشقة الاحضار وازالة
العدوان ويسقط الاعداء بعذر المرض وكان يخدعه فان توارى الخصم في بيته ختم القاضي على بيته وجعل بينه علية

بحانوت سد اعلاه واسفله حتى يضيق عليه الامر فيخرج وقال الحلواني واصحابنا لم يعرفوا الهجوم وصورته ان يبعث القاضي
نساء يطلبنه في البيت واعوانا يأخذون السفل والعلو كيلا يهرب وهذا هو قياس فعله عمر رضي الله عنه والصالحون
من بعده وتركوا فيه القياس فان كان المديون يسكن دارا باجارة وامتنع من الحضور اختلفوا في تسمير الباب والاصح
انه يسمر والتسمير الضرب بالمسامير انتهى فان كانت الدار مشتركة فسمرها الحاكم لاجل احد الشركاء للباقي ان يرفعوا الامر
اليه ليرفع المسمار وليس هذا من العدل كذا في التاتارخانية وفيها للسلطان الختم على باب المديون وان لم يسمر الى
بيته تضييقا عليه حتى يقضي انتهى فعلى هذا له وضعه في الجاويش في زماننا وفي البزازية ويستعين باعوان الوالي
على الاحضار واجرة الاشخاص في بيت المال وقيل على المتمرد من نصف درهم الى درهم وفي خارجه لكل فرسخ ثلاثة دراهم
او اربعة واجرة الموكل على المدعي وهو الاصح وفي الذخيرة اجرة الشخص والمأمور بملازمة المدعى عليه واطلق بعض المشايخ
الذهاب الى باب السلطان والاستعانة باعوانه لاستيفاء حقه قبل العجز عن الاستيفاء بالقاضي لكنه لا يفتى به الا بالعجز بالقاضي
واذا ثبت تمرده عن الحضور عاقبه بقدره وذكر الصدر الاختلاف في قبول القاضي القصص من الخصوم والمذهب عندنا
انه لا يأخذها اذا جلس للقضاء والا اخذها ثم ذكر الاختلاف في ان القاضي يؤاخذ بما كتب فيها الا اذا اقر بلفظه صريحا
وفي السراج الوهاج وينبغي للقاضي ان يأخذ كاتبا صالحا عفيفا ويقعد بحيث يراه لا مثل الشهادة لا ذميا ولا عبدا
ولا صبيا ولا ممن لا تجوز شهادته فيكتب الخصومة ويجعلها في قمطره ويجعل لكل شهر قمطرا **قوله** ويرد هدية الا
من قريب او ممن جرت عادته اي لا يقبل القاضي هدية لما رواه البخاري عن ابي حميد الساعدي قال استعمل النبي صلى الله عليه
وسلم رجلا من الازد يقال له ابن اللتبية على الصدقة فلما قدم قال هذا لكم وهذا لي قال عليه السلام هلا جلس في بيت ابيه
او بيت امه فينظر اهدي له ام لا قال عمر بن عبد العزيز كانت الهدية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هدية واليوم
رشوة فعليك دليل على تحريم الهدية التي سببها الولاية ويجب ردها على صاحبها فان تعذر ردها على مالكها فوضعها
في بيت المال كاللقطة كذا في فتح القدير فان كان المهدي يتأذى بالرد يقبلها ويعطيه مثل قيمتها كذا في الخلاصة وفي الخزانة
اذا دخلت الهدية له من الباب خرجت الامانة من الكوة وقدمنا عن الاقطع الفرق بين الهدية والرشوة ان الرشوة ما كان
معها شرط الاعانة بخلاف الهدية وفي خزانة المفتين قال يعطيه ولا يكون معها شرط والرشوة قال يعطيه بشرط ان
يعينه وذكر الهدية في الكتاب ليس احترازيا اذ يحرم عليه الاستقراض والاستعارة ممن يحرم عليه قبول هديته كما في الخانية
وانما يقبل هدية القريب لانها من صلة الرحم وردها قطيعة وهو حرام واطلقها وهو مقيد بالمحرم فخرج ابن العم مثلا
ومقيد بان لا يكون له خصومة وانما يقبل ممن له عادة للعلم بانها ليست للقضاء وله شرطان ان لا يكون له خصومة وان
لا يزيد على العادة فيرد الكل في الاول وما زاد عليها في الثاني وقيده فخر الاسلام بان لا يكون مال المهدي قد ازداد فبقدر
ما زاد ماله لا بأس بقبوله وظاهر العطف في كلام المصنف يقتضي انه يقبل من القريب وان لم يكن له عادة بالاهداء وفي
كلام بعضهم ما يقتضي انه كالاجنبي لا بد ان يكون له عادة والا فلا يقبلها منه الا ان يكون لفقره ثم ايسر لان الظاهر ان المانع
ما كان الا الفقر على وزان ما قاله فخر الاسلام في الزيادة والحاصل ان من له خصومة لا يقبلها مطلقا ومن لا خصومة
له فان كان له عادة قبل القضاء قبل المعتاد والا فلا وفي تهذيب القلانسي ولا يقبل هدية الا من ذي رحم محرم او من
الوالي الا من منه او وال تقدم الولاية على القضاء انتهى فعلى هذا له ان يقبلها من السلطان ومن حاكم بلده المسمى
الآن الباشاه واقتصر في التاتارخانية على من ولاه وفي فتح القدير وكل من عمل للمسلمين عملا حكمه في الهدية حكم القاضي
انتهى فظاهره انه يحرم قبولها على الوالي والمفتي وليس كما قال في الخانية ويجوز للامام والمفتي قبول الهدية واجابة الدعوة
الخاصة لان ذلك من حقوق المسلم على المسلم وانما يمنع عنه القاضي انتهى الا ان يراد بالامام امام الجامع وفي التاتارخانية
من خصوصياته عليه السلام ان هداياه له وفيها ضم المواعظ الى المفتي معللا بانه انما يهدى الى العالم لعلمه بخلاف
القاضي واشار المؤلف الى ان القاضي لا يبيع ولا يشتري في مجلس القضاء وغيره وهو الصحيح لان الناس يهابونه لاجل
القضاء كذا في الخانية هذا اذا كان يكفي المؤنة من بيت المال او بعامل من يحابيه والا لا يكره ولو باع مال المديون او الميت
لا يكره كذا في البزازية وفي فتح القدير ويجب ان تكون هدية المستقرض للمقرض كالهدية للقاضي ان كان المستقرض له عادة
قبل استقراضه فاهدى الى المقرض له ان يقبل منه قدر ما كان يهديه بلا زيادة انتهى وهو سهو والمنقول كما قدمناه
اخر الحوالة انه يحل بحيث لم يكن مشروطا مطلقا **قوله** ودعوة خاصة اي يردها فلا يحضرها لانها جعلت
لاجله اطلقه فشمل ما اذا كان الداعي لها القريب وذكر الطحاوي ان هذا قولهما وقال محمد انه يجيبها وذكر الخصاف انه

يجيبها بالاطلاق واختاره المؤلف في الكافي وانما ترك التقييد به في المختصر اعتمادا على ما استثناه في الهداية فالاحسن
ان يقال ولا يقبل هدية ودعوة خاصة الا من محرم او ممن له عادة فان للقاضي ان يجيب لدعوة الخاصة من اجنبي له عادة
باتخاذها كالهدية فلو كان من عادته الدعوة له في كل شهر مرة فدعاه كل اسبوع بعد القضاء لا يجيبه ولو اتخذ له طعاما اكثر من
الاول لا يجيبه الا ان يكون ماله قد زاد كذا في التاتارخانية قيد بالخاصة احترازا عن العامة فان له ان يحضرها بشرط ان لا يكون
لصاحبها خصومة واختلف في الخاصة والعامة فقيل ما دون العشرة خاصة والعشرة وما فوقها عامة واختار في البدائع
ان الخاصة هي لو علم صاحبها ان القاضي لا يحضرها لا يتخذها والعامة هي التي يتخذها وان لم يحضرها وحكي عن ابي علي النسفي
ان العامة دعوة العرس والختان وما سواهما خاصة وفي فتح القدير وعندي انه حسن لان الغالب ان العامة هي ان
فيها ما يخفى ولم يعرف من اصطنع طعاما فاما ابتدا العامة الناس بل ليس الا هاتان الخصلتان او بخصوص من الناس وكونه
اضبط فان معرفة كون الرجل لم يعرف القاضي لم يصنع او يصنع غير محقق فانه امر مبطن وان كان عليه لواح ليس كضبط هذا
ويكفي تامة الناس في ذلك وعادة الناس هي ما ذكره النسفي انتهى وعندي انه ليس بحسن لان العامة عرفا لا ينحصر فيهما لان
لان الفقيه كذلك وكذا طعام القدوم في سفر الحج فيه ما يصنع طعام عام في العيدين فالمعتمد ما في النهاية وفي السراج
الوهاج انه اصح ما قيل في تفسيرها واختاره شمس الائمة السرخسي كما في المعراج والخلاصة وهو صحيح وجزم به قاضي خان
في فتاواه بقوله وانما يعرف الخاص من العام الى اخره ولم يحك غيره فما قاله النسفي ليس بضابط فضلا عن كونه اضبط لانه
الا لا يحل القاضي ليس يخفى وبعضه يعلم بالتصريح وبعضه يعلم بقرائن كالتصريح **قوله** ويشهد الجنازة ويعود المريض
لان هذا من حق المسلم على المسلم ففي الحديث للمسلم على المسلم ست حقوق اذا دعاه يجيبه واذا مرض يعوده واذا مات يحضره
واذا لقيه يسلم عليه واذا استنصحه ينصحه واذا عطس يشمته كذا في النهاية وهو لا يسقط بالقضاء لكن لا يطيل مكثه
في ذلك المكان وانما يعوده بشرط ان لا خصومة والا فلا وليسوي بينهما جلوسا اي يجب على القاضي التسوية بين الخصمين
في الجلوس للحديث اذا ابتلي احدكم بالقضاء فليسو بينهم في الجلوس والنظر والاشارة ولا يرفع صوته على احد الخصمين
دون الاخر رواه اسحاق بن راهويه ومثله رواه الدارقطني ولان في عدم التسوية مكسرة لقلب الاخر فيجلسهما بين يديه
ولا يجلس واحد عن يمينه والاخر عن يساره لان لليمين فضلا اطلق في التسوية بينهما فشمل الشريف والوضيع والاب
والابن والصغير والكبير والحر والعبد والسلطان وغيره وكذا قال في النوازل والفتاوى الكبرى خاصم السلطان
مع رجل فجلس مع القاضي في مجلسه ينبغي للقاضي ان يقوم من مقامه ويجلس خصم السلطان ويقعد هو على الارض
ثم يقضي بينهما انتهى وهذا دليل على ان القاضي يقضي على السلطان الذي ولاه والدليل عليه قصة شريح مع علي رضي الله
عنه وشمل المسلم والذمي فيسوي بينهما وفي فتاوى قارئ الهداية وقيد بالجلوس لانه لا يجب عليه التسوية بينهما بالقلب
وان كان له فضل فقد حكي في الولوالجية ان ابا يوسف وقت موته **قال** اللهم انك تعلم اني لا اميل الى احد الخصمين
حتى القلب الا في خصومة نصراني مع الرشيد لم اسو بينهما وقضيت على الرشيد ثم بكى وينبغي للخصمين ان يجثوا بين يديه
ولا يتربعان ولا يحتبيان ولو فعلا ذلك منعهما القاضي تعظيما للحكم كما يجلس المتعلم بين يدي المعلم تعظيما له ويكون
بعدهما عنه بقدر ذراعين ونحو ذلك من غير ان يرفعا اصواتهما ويقف اعوان القاضي بين يديه فيكون اهيب وقدمنا
الخلاف بين الشيخين في ابتداء القاضي لهما بالسؤال وفي فتح القدير هنا والاصح عندنا انه يستنطقه ابتداء بالمقصود
ولا يستعجل على الخصم ولا يخوفهم وينبغي ان يقوم بين يديه اذا جلس للحكم رجل يمنع الناس عن التقدم اليه معه سوط
يقال له صاحب المجلس يقيم الخصوم بين يديه على البعد المعهود بقرب من القاضي **قوله** ولا يسار احدهما
ولا يشير اليه ولا يلقنه حجته وضيافته اي فيجتنب عن هذه الاشياء لان فيها تهمة ومكسرة لقلب الاخر والمسارة من ساره في اذنه
وتساروا تناجوا كذا في القاموس والمعنى انه يجتنب الكلام معه حقيقة فقيد بما ذكر لانه لا يلزمه اجتناب ميل قلبه
الى احدهما لانه ليس في وسعه كالقسم وفي الولوالجية ولا ينبغي للذي يقوم بين يدي القاضي ان يسار واحدا من الخصمين
في مجلس الحكم لانه نائب القاضي انتهى وما منعه من ضيافة احدهما فما رواه الحسن قال جاء رجل فنزل على علي رضي الله عنه
فاضافه فلما قال اني اريد ان اخاصم قال تحول فان النبي صلى الله عليه وسلم نهانا ان نضيف الخصم الا ومعه خصمه
فيضيف احدهما لان له ان يضيفهما معا لما رويناه **قوله** والمزاح اي ولا يمزح وفي المصباح مزح مزحا من باب
نفع ومزاحة بالفتح والاسم المزاح بالضم وهو الدعابة والمزحة المرة فيما رجح احاجا من باب قاتل انتهى وفي الصحاح
الدعابة بالضم المزاح من دعب لعب انتهى فعلى هذا المزاح اللعب واشار الى انه لا يضحك في وجه احدهما فلا يقوم له

اذا قدر بالاولى ولو قال المؤلف والمزح لكان اولى لانه يحتمل المزح سواء مازحه احدا ولا وسواء كان مع احد الخصمين او مع
غيرهما او مراده اذا كان في مجلس الحكم واما في غيره فلا يكره لانه يذهب المهابة **قوله** وتلقين الشاهد اي يكره لان فيه
اعانة لاحدهما على الاخر اطلقه فشمل ما اذا كان في موضع تهمة او لا واستحسنه ابو يوسف في غير موضع التهمة لانه قد يقول
اعلم اشهد لمهابة المجلس وهو نوع رخصة عنده رجع اليه بعدما تولى القضاء والغربة فيما قالا لانه لا يخلو عن نوع تهمة
وفي فتح القدير وظاهر الجواب ترجيح ما عن ابي يوسف وفي القنية من باب المفتي الفتوى على قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء
لزيادة تجربته وكذا في البزازية من القضاء والتلقين ان يقول له القاضي كلاما يستفيد منه علما وذكر الصدر ان منه ان يقول
له كيف تشهدوا انما يقول له بم تشهد واما افتاء القاضي فالصحيح انه لا باس به في مجلس القضاء وغيره ولكن لا يفتي احد الخصمين
كذا في خزانة الفتاوى وفي الملتقط فاما اليوم فقد ظهرت المذاهب الا اذا كانت مسئلة لا يعرفونها في مذهب القاضي
قيد بالشاهد لبيان انه لا يلقن المدعي بالاولى وفي الخانية كان امام القاضي حلبين لتعليم الدعوى والخصومة فلا باس به
خصوصا على قول ابي يوسف

فصل في الحبس

قدمنا انه مما يملكه القاضي على
الممتنع عن ايفاء الحق وتعزيرا فكان من عمله فذكره فيه وهو في اللغة المنع وهو مصدر حبسه من باب ضرب ثم اطلق على الموضع
وجمع على حبوس مثل فلس وفلوس كذا في المصباح ودليله الكتاب او ينفوا من الارض والمراد منه الحبس والسنة حبسه عليه
السلام رجلا بالتهمة والاجماع عليه وكان في المسجد الى زمن علي رضي الله عنه فبنى سجنا وسماه نافعا وكان من مدر وفي ذلك
يقول علي • الا تراني كيسا مكيسا • بنيت بعد نافع مخيسا • وفي رواية حصنا حصينا وفي رواية بدلت بدل بيت
رواية بابا شديدا وفي رواية واميرا بدل امينا بابا حصينا واميرا كيسا والمخيس بالخاء المعجمة والياء المثناة التحتية موضع
التخييس وهو التذليل **وروي** بكسر الياء لانه يذلل من وضع فيه والكيس هو المتأني في الامور والمكيس المنسوب الى الكيس
المعروف به وامينا اراد نصبنا امينا يعني السجان كقوله متقلدا سيفا ورمحا كذا في الغاية وصفة الحبس ان يكون في موضع
ليس فيه فراش ولا وطا ولا يمكن احد يدخل عليه للاستئناس الا اقاربه وجيرانه ولا يمكثون ولا يخرج لجمعة ولا جماعة
ولا لحج فرض ولا لحضور جنازة ولو بكفيل وفي الخلاصة يخرج بالكفيل لجنازة الوالدين والاجداد والجدات والاولاد وفي
غيرهم لا يخرج وعليه الفتوى انتهى وتعقبه في فتح القدير بان محمدا نص على خلافه وقد يدفع بان نص محمد في الديون اصالة
والكلام في الكفيل ولا لمجيء رمضان والعيدين ليضجر قلبه ويوفي ولا لموت قريبه اذا لم يوجد من يغسله ويكفنه فيخرج
لقرابة الولاد وان مرض مرضا اضناه فان وجد من يخدمه لا يخرج والا اخرج بكفيل والا لا يطلقه وحضرة الخصم ليست
شرطا ولا يخرج للمعالجة لامكانها في السجن ولا يمنع من الجماع اذا احتاج اليه فتدخل امرأته او جاريته عليه ان كان فيه موضع
سترة واختلفوا في منعه من الكسب والاصح المنع ولا يضرب ولا يغل ولا يجرد ولا يؤاجر ولا يقام بين يدي صاحب الحق
اهانة وفي الملتقى اذا خاف فراره قيده كذا في البزازية وفيها اذا خيف انه يفر من السجن يحول الى سجن اللصوص ولذا حبس المحبوس
في السجن حبا لا يوفي المال قال الامام الارسابندي يطين الباب ويترك له ثقب يلقى منه الماء والخبز وقال القاضي الراي فيه
الى القاضي انتهى وفي الخانية اذا كان المحبوس يدور على الناس فان القاضي يخرجه لخاصم ثم يحبس انتهى وصرحوا في كتاب
الظهار انه اذا امتنع من التوفية مع قدرته يضرب وصرحوا في كتاب النفقات انه لو امتنع من الانفاق على قريبه يضرب
بخلاف سائر الديون انتهى وعن ابي يوسف ان القاضي يؤجره لقضاء دينه وعليه حمل ما في الحديث من انه باع حرا في دينه اي
اجره وتعيين مكان الحبس للقاضي الا اذا طلب المدعي مكانا اخر لما في القنية ادعى على بنته مالا وامر القاضي بحبسها فطلب الاب
منه ان يحبسها في موضع اخر غير السجن حتى لا يضيع عرضه يجيبه القاضي الى ذلك وكذا في كل مدع مع المدعى عليه انتهى وفي
المحيط ويجعل للنساء سجنا على حدة نفيا لوقوع الفتنة **قوله** واذا ثبت الحق للمدعي امره بدفع ما عليه فان ابى حبسه
في الثمن والقرض والمهر المعجل وما التزمه بالكفالة لانه جزاء الظلم وقد صار ظالما بمنعه اطلقه وقيده في الهداية بالقاضي
فظاهره ان الحكم لا يحبس ولم اره الا ان صريحا اطلقوا الثبوت فشمل ما اذا كان ببينة او باقرار وفرق بينهما في الهداية بانه اذا
ثبت بالبينة عجل حبسه لظهور المطل بانكاره والا لم يعجل فاذا امتنع حبسه وهو المذهب عندنا وعكسه شمس الائمة
السرخسي لانه اذا ثبت بالبينة ربما يعتذر بانه لا يدري الا الان وقد فرق الحلواني بين ما ثبت بالبينة فيحبسه القاضي ان يريد القضاء
ويقول للمخرج وبين ما ثبت بالاقرار فلا يعجله وتمامه في شرح ادب القضاء للخصاف فانه لا يحبسه حتى يسأله فان
اقر ان له مالا امره بالدفع فان ابى حبسه وان عجز فالقول للمدعي في الاشياء الاربعة وللمدعى عليه في غيرها انتهى ونقل
في النهاية عن الخصاف وهو خلاف المذهب ولكن يسأل المدعي عن ما له اذا طلب المديون اجماعا كذا في شرح الصدر اطلق

الحق فيشمل القليل والكثير ولو دانقا وهو سدس درهم ولو حبسه بطلب المدعي لكان اولى كما ذكره قاضي خان وقال
شرح يحبسه بغير طلبه كذا في الكفاية ولو قال المديون ابيع عرضي واقضي ديني اجله القاضي ثلاثة ايام ولا يحبسه ولو
له عقار يحبسه ليبيعه ويقضي الدين ولو بثمن قليل وان وجد المديون من يقرضه ليقضي به دينه فلم يفعل فهو ظالم
كذا في البزازية وفيه كراهية الفقيه ولو كان للمديون حرفة تقتضي الى قضاء دينه فامتنع منها لا يعذر انتهى واطلق الثمن
فيشمل الاجرة الواجبة لانها ثمن المنافع ويشمل ما على المشتري وما على البائع فسخ البيع بينهما باقالة او خيار ويشمل راس مال
السلم بعد الاقالة وما اذا قبض المشتري المبيع اولا ولا شك في دخول الاجرة تحت قولهم او لزمه بعقد ان لم يجعل
ثمن المنافع وبقاؤها والحال فانه خلف يحبسها كان بدل مال حبس عليها على فتوى قاضي خان ايضا والا لم يحبس عليها على ما
افتى به ولم ار من صرح به لكن لم يذكر المؤلف حبسه على العين المغصوبة هنا وذكره في كتاب الغصب ففي الامانات اذا امتنع
الامين من دفعها غير مدع لهلاكها فانه يحبس عليها وصارت مغصوبة وما في تهذيب القلانسي وهو اذا ثبت الحق باقرار
او حكم بنكول او بينة فمطل المطلوب عن تسليمه حبسه امر بحبسه في كل عين يقدر على تسليمها وفي كل دين لزمه بدلا عن مال
كثمن المبيع وبدل القرض والمغصوب ونحوه او بالتزامه بعقد كالمهر والكفالة انتهى اولا كما لا يخفى وشموله الحكم بالنكول
خلافا لمن قيد ثبوت الحق بالبينة او الاقرار واشار المؤلف الى حبس الكفيل والاصيل مع الكفيل بما لزمه به بدلا
عن مال وللكفيل بالامر حبس الاصيل الكفيل اذا لم يحبس كذا في المحيط وفي البزازية يتمكن المكفول له من حبس الكفيل
والاصيل وكفيل الكفيل وان كثروا انتهى والى تعدد حبسه لتعدد الطالب فلو حبس بدين ثم جاء اخر وادعى الدين
عليه اخرجه من الحبس وجمع بينه وبين المدعي فان برهن على دعواه كتب اسمه واسم الاول ثم ان برهن اخر كتب اسمه ايضا
وحبسه ويكتب التاريخ ايضا كذا في البزازية واطلقه فافاد ان المسلم يحبس بدين الذمي والمستامن وعكسه وفي البزازية
لهما على رجل دين لاحدهما اقل وللاخر الاكثر لصاحب الاقل حبسه وليس لصاحب الكثير اطلاقه بلا رضاه وان
اراد احدهما اطلاقه بعدما رضيا بحبسه ليس له ذلك وفي القنية لصاحب الدين الاقل فلصاحب الاكثر اطلاقه
ليكتسب ويؤدي له انتهى والى انه لا يحبس مع المديون احد غير كفيله فاذا لم تحبس المراة مع الزوج ويحبس في
بيت الزوج كذا في البزازية واذا حبست المراة زوجها لا تحبس معه كذا في الخلاصة وفي الفتاوى اذا خيف عليها
الفساد اختار المتاخرون حبسها معه وفي خزانة الفتاوى استحسن بعض المتاخرين ان تحبس معه اذا كان يخاف
عليها انتهى وقيد المهر بالمعجل لانه لا يحبس في المؤجل ويصدق وعليه الفتوى وفي الاصل لا يصدق في الصداق
بالاصل بين مؤجله ومعجله كذا في البزازية ثم اعلم ان قاضي خان في الفتاوى رجح الاقتصار على الاول فقال
وقال بعضهم ان كان الدين واجبا بدلا عما هو مال كالقرض وثمن المبيع فالقول قول مدعي اليسار وهو رواية عن
ابي حنيفة وعليه الفتوى لان قدرته كانت ثابتة في البدل فلا يقبل قوله في زوال تلك القدرة وان لم يكن الدين بدلا
عما هو مال فالقول للمديون وقال بعضهم ما وجب بعقده لم يقبل وان لم يكن بدلا عما هو مال انتهى فقد علمت
ان الفتوى على الاول وهو انه لا يحبس الا فيما كان بدلا عن مال فلا يحبس في المهر والكفالة على المفتى به وهو خلاف
مختار المصنف تبعا لصاحب الهداية وذكر الطرسوسي في نفع الوسائل انه المذهب المفتى به فقد اختلف الافتاء
فيما التزمه بعقد ولم يكن بدل مال والعمل على ما في المتون كما في نفع الوسائل وكذا يقدم ما في الشروح على ما في
الفتاوى وقيل القول للمديون في الكامل وقيل للدائن في الكل وقيل يحكم الزي الا في الفقهاء والعلوية والزي كما في
القاموس بالكسر الهيئة وفي الجمع ازياء انتهى وصححه الكرابيسي في الفروق وفي المحيط انه ظاهر الرواية وبه علم ان ما في المختصر
خلاف ظاهر الرواية والمفتى به واطلق المديون فشمل المكاتب والعبد والماذون والصبي والمحجور فانهم يحبسون لكن
الصبي لا يحبس بدين الاستهلاك بل يحبس والده او وصيه فان لم يكونا امر القاضي رجلا ببيع ماله في دينه كذا في
البزازية قوله ولا في غيره ان ادعى الفقر الا ان يثبت غريمه غناه فيحبسه بما راى اي لا يحبسه في غير ما ذكرنا مما كان
بدلا عن مال او ملتزما بعقد ان ادعى انه معسر لان الاصل في الادمي العسرة والمدعي يدعي امرا عارضا وهو الغنا فلم
يقبل منه الا ببينة ويدخل تحت العسرة تسع صور بدل الخلع وبدل عتق نصيب الشريك وبدل المغصوب ونفقة
الزوجات ونفقة الاقارب واروش الجنايات وبدل دم العمد وما تاخر عن المهر بعد الدخول وبدل المتلفات وذكر
الطرسوسي واخطا صاحب المختار في نقل الحكم في الخلع فانه جعله مع ثمن المتاع والقرض وقال القول قول رب الدين
ولا يلتفت الى ما قاله المديون وهو المراة او الاجنبي انتهى وقد يقال ان بدل الخلع مما التزم بعقد فان الخلع مال

عقد بايجاب وقبول ويشكل بدل الصلح عن دم العمد فانهم جعلوا فيه قول المديون مع انه التزمه بعقد كذا يشكل مؤجل المهر
فان التزمه بعقد وهو نظير الكفالة بالدرك فان مقتضى اطلاقهم الكفالة وما التزمه بعقد ان لا يقبل قوله فيها
تقييد المهر بالمعجل قبول قوله لانها كالمهر المؤجل لانها لا تلزمه الا بعد استحقاق المبيع وذكر الطرسوسي فان ادعى المديون
انه لزمه عما ليس بمال وادعى الدائن انه ثمن متاع لم يذكرها الاصحاب وينبغي ان يكون القول فيها قول المديون الا ان يقيم
رب الدين البينة انتهى وفي نفقات البزازية وان لم يكن لها بينة على يساره وطلبت من القاضي ان يسال من جيرانه لا يجب عليه
السؤال واذا سال كان حسنا فان سال فاخبره عدلان بيساره ثبت اليسار بخلاف سائر الديون حيث لا يثبت اليسار بالاخبار
وان قالا سمعنا انه موسر او بلغنا ذلك لا يقبل قوله القاضي ولو قال حلفه انه ما يعلم اني معسر يجيبه القاضي الى ذلك
ويحلفه انه ما يعلم اعساره فان حلف حبسه بطلبه وان نكل لا يحبسه كذا في البزازية معزيا الى الحلواني والمراد بقوله غنا
قدرته الان على قضاء الدين فلو كان للمحبوس مال في بلد اخر يطلقه بكفيل وان علم القاضي عسرته لكن له مال على اخر يتقاضاه
غريمه فان حبس غريمه الموسر لا يحبسه كذا في البزازية وقياس الاول انه لو كان له مال غائب لا يحبسه وقوله بما راى اي لا
تقدير لمدة حبسه وانما هو مفوض الى راي القاضي لانه للضجر والتسارع لقضاء الدين واحوال الناس فيه متفاوتة
وقدره في كتاب الكفالة بشهرين او ثلاثة وفي رواية بحبس باربعة وفي رواية الطحاوي بنصف الحول والصحيح ما ذكره المصنف
كما في البزازية فلو راى القاضي اطلاقه بعد يوم فظاهر كلامهم ان له ذلك قال في المحيط ان شاء سال عنه قبل مضي شهر
انتهى وذكر الصدر الشهيد ان كان الرجل لينا او صاحب عيال وشكى عياله الى القاضي حبسه شهرا ثم سال عنه وان كان وقحا
حبسه ستة اشهر ثم سال عنه وهذا اذا كان حاله مشكلا عند القاضي والا عمل بما ظهر له قوله ثم يسال عنه اي
يسال القاضي عن المحبوس بعد حبسه بقدر ما يراه من جيرانه فان قامت على اعساره اطلقه ولا يحتاج الى لفظ الشهادة
وشرطه في الصغرى والعدل الواحد يكفي والاثنان احوط وكيفيته ان يقول المخبر ان حاله حال المعسرين في نفقته وكسوته
وحاله ضيقة وقد اختبرنا حاله في السر والعلانية ولا يشترط لها حضور رب الدين فان غاب ابا سمعها واطلقه بكفيل
كذا في البزازية قال الطرسوسي والمستور كالعدل واما الفاسق فلا يقبل خبره وتعقب الزيلعي ذكر العدالة وانه من
كلامه لانه نقل المذهب انتهى وفيه نظر لقوله في الخلاصة والبزازية وانما يسال من الثقات انتهى وهو العدول فلعله
ذكرها من كلامه ثم اعلم ان قولهم ان الواحد يكفي مقيد بما اذا لم يكن الحال حال منازعة بان ادعى المطلوب انه وادعى الطالب
اليسار انه معسر فلا بد من اقامة البينة كذا في السراج الوهاج معزيا الى النهاية ظاهر اطلاق المصنف انه يحبسه ثم السؤال
في حق كل واحد ولكن في البزازية ان كان امر المديون ظاهرا عند الناس فالقاضي يقبل بينة الاعسار ويخليه قبل المدة
التي يذكرها وان كان امره مشكلا هل يقبل البينة قبل الحبس فيه روايتان انتهى وفي الملتقط قال ابو حنيفة لا اسال عن المعسر
واحبسه شهرين او ثلاثة ثم اسال عنه الا اذا كان معروفا بالعسرة فلا احبسه انتهى وفيه ايضا ولو معسرا وعليه دين
وله على موسر دين يعلم به القاضي يحبس المعسر حتى يطالب الموسر فاذا طالبه وحبس الموسر اطلق المعسر انتهى وفي البزازية
ولو للمحبوس مال في بلد اخر يطلقه بكفيل وان علم القاضي عسرته لكن له مال على اخر يتقاضى غريمه فان حبس غريمه الموسر لا
يحبسه انتهى وظاهر كلامهم ان القاضي لا يحبس المديون اذا علم ان له مالا غائبا او محبوسا موسرا وانه يطلقه اذا علم به
قوله فان لم يظهر له مال خلاه اي اطلقه من الحبس لان عسرته ثبتت عنده فاستحق النظرة الى الميسرة فلا يكون حبسه
بعده يكون ظلما وظاهره انه يطلقه بلا كفيل قلت الا في مال اليتيم لما في البزازية ولو للميت على رجل دين وله ورثة
صغار وكبار لا يطلقه من الحبس قبل الاستيثاق بكفيل للصغار انتهى وقدمنا انه يطلقه بكفيل اذا كان رب الدين
غائبا وينبغي ان يكون مال الوقف كمال اليتيم فلا يطلقه القاضي بلا كفيل فهي ثلاثة مواضع مستثناة والكلام في اطلاقه
جبرا على رب الدين فلو اطلقه رب الدين من غير بينة على افلاسه ورضي المحبوس جاز ولا يتوقف على حضوره كما في البزازية
الا في مال اليتيم فلا يطلقه الوصي وفي وصايا القنية حبس الوصي غريما بدين الصبي ليس له ان يطلقه قبل قضائه
اذا كان موسرا وان راى ان ياخذ منه كفيلا ويطلقه فله ذلك ثم ان كان معسرا جاز اطلاقه انتهى المعسر يحتاج
اطلاقه اتفاقا وفي الموسر خلاف وقيدنا برضى المحبوس لما في القنية المحبوس بالدين اقام البينة على افلاسه فاراد
رب الدين ان يطلقه قبل القضاء بافلاسه وابى المحبوس ان يخرج حتى يقضي بافلاسه يجب على القاضي القضاء به حتى لا يعيده
رب الدين ثانيا قبل ظهور غناه واذا اطلقه بلا بينة فله اعادته الى الحبس كما في نفع الوسائل واشار بقوله خلاه الى انه
لا يحبسه مرة اخرى للاول ولا لغيره حتى يثبت غريمه غناه لما في البزازية اطلق القاضي المحبوس لافلاسه ثم ادعى عليه

احرمالا وادعى انه موسر لا يحبسه حتى يعلم غيره انتهى وظهر عدم ماله بالشهادة بانه لا مال له وقال الخصاف يثبت الافلاس
بقول الشهود هو فقير لا نعلم له مالا ولا عرضا يخرج به عن الفقر وعن الصغار يشهدون انه مفلس معدم لا نعلم له مالا
سوى كسوته وثياب بدنه واختبرناه سرا وعلنا انتهى وفي نفع الوسايل ولا تكون هذه شهادة على النفي فان الاعسار بعد
اليسار امر حادث فتكون شهادة بامر حادث لا بالنفي وبه عليه الفتاوى انتهى واعلم ان الاخراج بمضي المدة مع اخبار
واحد بحال المحبوس لا يكون من باب الثبوت حتى لا يجوز للقاضي ان يقول ثبت عندي انه معسر كذا في نفع الوسايل وفي النوازل
فقير لا شيء له ولا احد من يكفله بنفسه لا يحبسه القاضي ويخلي بينه وبين الغريم ان شاء لازمه وان شاء ترك انتهى وفي الخانية
فان احضر المحبوس المال ورب الدين غايب يريد تطويل الحبس عليه فان كان القاضي يعلم بالدين ومقداره وصاحبه فان
شاء اخذ المال وخلاه وان شاء اخذ منه كفيلا ثقة بالمال وبالنفس وخلى سبيله ولو مات الطالب والقاضي الذي حبسه
وارثه لا غير قال بعضهم يخلي سبيله كيلا يهلك الناس وقال بعضهم يتركه في السجن حتى يقضي الدين انتهى قوله ولم يحل بينه
وبين غرمائه اي لا يمنعهم من ملازمته عند الامام وقالا بالمنع عنها لكونه منظرا بانظار الله تعالى وهي اقوى من انظار العبد
بالتاجيل ومعه ملازمة وله ان ينظر الى قدرته على الايفا وهو ممكن كل حين فيلازمونه كيلا يخفيه والدين حال بخلاف
الاجل لانه لا مطالبة له قبل مضيه ولو كان المديون قادرا ظهر الفرق وبطل القياس وكذا قال في نفع الوسايل ان الصحيح
قوله مع ان قوله وانما نوا الصحيح وفي المحيط انه ظاهر الرواية واحسن الاقاويل وفي الملازمة ما روي عن محمد انه قال يلازمه
في قيامه وقعوده ولا يمنعه من الدخول على اهله ولا من الغدا ولا من العشا ولا من الوضوء والخلا وله ان يلازمه بنفسه
واخوانه وولده ومن احب وهو الصحيح ان الراي فيه الى صاحب الدين ان شاء لازمه بنفسه وان شاء بغيره ولا عبرة بالمديون
في رايه لان الليالي ليست بوقت الكسب فلا يتوهم وقوع المال في يده في الليالي فالملازمة لا تفيد حتى لو كان الرجل يكتسب
في الليالي قالوا يلازمه في الليالي هكذا قال الفقيه ابو جعفر انتهى وفي البزازية لا يلازمه في موضع معين لانه حبس
لا يمنعه دخول بيته لغايط او غدا الا اذا اعطاه الداين واعد له مكانا للغايط وان كان عمل المديون السعي لا يمنعه اللزوم
من ذلك لازمه الا اذا اعطاه الداين نفقته ونفقة عياله فله اذا منعه من السعي ولو ابى المديون ملازمة الغريم وقال
اجلس مع الداين له ذلك وليس للداين ان يجلسه في الشمس او على الثلج او في مكان يضره به ولو طلب المطلوب الحبس وطلب
الملازمة لازمه وملازمة المراة ان يلازمها امراة فان لم يوجد حبسها في بيت مع امراة وجلس هو على الباب والمراة في
بيت نفسها وهو على الباب وليس له غير ذلك وعن محمد المراة يلازمها الرجال بالنهار في موضع لا يخاف عليها ولا يخلو
وبالليل يلازمها النسا وفي الواقعات له على امراة حق له ان يلازمها ويجلس معها ويقبض على ثيابها لا ان هربت ليس بحرام
فان هربت الى خربة اذا كان يامن على نفسه يدخل عليها ويكون بعيدا منها يحفظ نفسه لان له ضرورة في هذه الخلوة كما قال
فيمن هرب بمتاع انسان ودخل داره له ان يدخل عليه لياخذ حقه ولو ادعى على احر مالا ولم يجلس القاضي اياما لا يلزمه
خصمه اياما وارطال انتهى وفي الهداية لو اختار الحبس والطالب الملازمة فالخيار للطالب الا اذا علم القاضي
بالملازمة يدخل عليه ضرر بين بان لا يمكنه من دخول داره فحينئذ يحبسه دفعا للضرر انتهى وفي البزازية يجوز الملازمة
في المسجد لغير الصلاة لملازمة الغريم قال القاضي المذهب عندنا انه لا يلازمه في المسجد لانه بني لذكر الله تعالى وبه يفتى
وفيها ايضا ان كان في الملازمة ذهاب قوته فله ان يقيم كفيلا بنفسه ثم يخلي سبيله وللطالب ملازمة الغريم بلا امر القاضي
ان كان مقرا بحقه قوله ورد البينة على فلاسه قبل حبسه لانها بينة نفي فلا تقبل ما لم تتايد بمؤيد وهو الحبس وبعده
تقبل على سبيل الاحتياط لا على وجه الوجوب وما ذكره في الكتاب هو ما اختاره عامة المشايخ كما في الهداية وهو
الصحيح كما في النهاية ويروى عن محمد قبولها وبه كان يفتي الشيخ الامام ابو بكر محمد بن الفضل ونصير بن يحيى وفي الخانية وينبغي
ان يكون مفوضا الى القاضي ان علم انه وقح لا تقبل بينته قبل الحبس وان علم بالدين والعطف فيه ونظيره ما قاله الخصاف
في تعيين مدة الحبس ان خاف المديون تماما اخذ القاضي برواية الكفالة من التقدير بشهر او ثلاثة وان كان متعنتا اخذ
بالاكثر كما في البزازية قوله وبينة اليسار احق اي من بينة الاعسار بالقبول عند التعارض لان اليسار عارض والبينة
للاثبات وفي البزازية كبينة الابرا مع بينة الاقراض وفي الخانية ان شهدوا انه موسر قادر على قضاء الدين جاز وكفى ولا
يشترط تعيين المال انتهى واستثنى في فتح القدير تقديم بينة اليسار ما لو قال المدعى عليه اعسرت بعد ذلك واقام بذلك
بينة فانها تقدم لان معها علما بامر حادث وهو حدوث ذهاب المال انتهى والظاهر انه تحكمة وليس بصحيح لجواز حدوث
اليسار بعد اعساره الذي ادعاه اطلق في قبول بينة اليسار فافاد قبولها وان لم يذكروا مقدار ما ملكه وفي البزازية ولم يشترط

بيان ما به اليسار لان المقصود منها دوام الحبس عليه ولو بينوا مقدار ما يملكه لم يكن قبولها وتمامه في الغنية وفي العناية
فان قيل محمد قبل البينة على اليسار وهو لا يثبت الا بالملك وتعذر القضاء به لانهم لم يشهدوا بمقداره ولم يقبل فيما اذا انكر
المشتري جوار الشفيع وانكر ملكه في الدار ولم يبينوا مقداره واجيب بان الشاهد على اليسار شاهد على قدرته وهي لا تكون
الا بملك بمقدار الدين فيثبت بها قدر الملك وفي الشفعة لم يشهدوا بشيء معلوم فافترقا انتهى قوله وابد حبس الموسر
لانه جزاء الظلم فاذا امتنع من ايفاء الحق مع القدرة عليه خلده في الحبس واما كونه يعجل القاضي حبسه او لا حتى
يظهر مماطلته فقدمناه ولذا حمل صاحب الهداية قوله في الجامع الصغير انه يؤبد حبس الموسر على ما اذا امر عند غير القاضي
او عنده مرة فظهرت مماطلته قوله ويحبس الرجل بنفقة زوجته لانه ظالم بالامتناع عن الايفاء وقيد بالامتناع لانه
لا يحبس في النفقة الماضية لانها تسقط بمضي الزمان ولو لم تسقط بان حكم الحاكم بها او اصطلح الزوجان عليها فلانها
ليست ببدل عن مال ولا لزمه بعقد كذا ذكر الشارح ومراده ان النفقة الواجبة المجتمعة داخلة تحت قوله لا في غيره
فلا يحبس عليها ان ادعى الفقر الا ان تثبت المراة يساره فاذا ادعت المراة بنفقة او كسوة مقدرة اجتمعت عليه وقال انا
فقير فالقول له مع يمينه ولا يحبس اذا حلف فان اقامت بينة على يساره وطلبت حبسه حبسه القاضي قوله لا في دين
ولده اي لا يحبس اصل في دين فرعه لانه لا يستحق العقوبة بسبب ولده وكذا لا قصاص عليه بقتله ولا يقتل بموروثه
ولا يحد بقذفه ولا بقذفه امه الميتة بطلبه وقولهم انه لا قصاص بقتله يقتضي ان المراد الاصل ابا او اما او جدا
لاب ولام لتصريحهم في باب الجنايات ان الجد لام لا قصاص عليه بقتل ولد بنته فكذا لا يحبس بدينه وفي المحيط ولا يحبس
الابوان والجدان والجدات الا في النفقة لولدهما انتهى فظاهر اطلاقهم انه لا فرق بين الموسر والمعسر ولكن ينبغي ان
يقيد بشيء وهو انه اذا كان معسرا او امتنع من قضاء دين ولده قلنا لا يحبس فالقاضي يقضي دينه من ماله ان كان من جنسه
والا باعه القاضي كبيعه مال المحبوس الممتنع من قضاء الدين والصحيح عنده انه يبيع عقاره لمنقوله ولو قال المديون ابيع
عرضي واقضي ديني اجله القاضي ثلاثة ولو له عقار يحبسه ليبيعه ويقضي الدين ولو بثمن قليل كما في البزازية وسيأتي
تمامه في الحجر ان شاء الله تعالى فيبيع القاضي مال اليتيم لقضاء دين ابيه اذا امتنع لانه لا طريق له الا البيع لا امتناعه وقيد بدين
الولد لان الولد يحبس بدين اصله ويحبس الغريم بدين قريبه كما في الخانية وقد كتبنا في الفوايد الفقهية ان من لا يحبس سبعة
الاول الاصل في دين فرعه الثاني المولى في دين عبده الماذون وان مديونا يحبس لحق الغرماء الثالث العبد
لا يحبس بدين مولاه اطلقه الشارح ولو كان مديونا الرابع المولى لا يحبس بدين مكاتبه ان كان من جنس بدل الكتابة لوقوع
المقاصة والا يحبس لتوقفها على الرضا الخامس لا يحبس المكاتب بدين الكتابة وان كان دين اخر يحبس به للمولى ومنهم من منعه
لانه يتمكن من اسقاطه بالتعجيز وصححه في المبسوط وعليه الفتوى كما في نفع الوسايل السادس لا يحبس صبي على دين الاستهلاك
ولو له مال من عروض وعقار اذا لم يكن له اب ولا وصي والراي الى القاضي فيأذن في بيع بعض ماله للايفا وان كان له اب
او وصي فانه يحبس اذا امتنع من قضاء دينه من ماله ولا يحبس الصبي الا بطريق التاديب حتى لا يجاسر الى مثله اذا باشر سببا
من اسباب التعدي قصدا اما اذا كان خطا فلا كذا في المبسوط من كتاب الكفالة وفي المحيط للقاضي ان يحبس الصبي الفاجر
على وجه التاديب لا على وجه العقوبة حتى لا يماطل حقوق العباد فان الصبي يؤدب لينزجر عن الافعال الذميمة السابع
اذا كان للعاقلة عطا لا يحبسون في دية وارش ويؤخذ من العطا وان لم يكن لهم عطا يحبسون كذا في البزازية ويزاد هنا
مسئلتان قدمناهما لا يحبس المديون اذا علم القاضي ان له مالا غايبا او محبوسا موسرا فصارت ثمانيا قوله الا اذا امتنع
من الانفاق عليه فيحبس لحاجة الوقت وهو بالمنع قصد اهلاكه فيحبس لدفع الهلاك عنه الا ترى ان له قتله دفعا عن نفسه
وهكذا حكم الاجداد والجدات وان علوا لان في ترك الانفاق سعيا في هلاكهم وقيد في سراج الوهاج الولد بالصغير والفقير
فظاهره انه اذا كان بالغا فقيرا لا يحبس ابوه اذا امتنع من الانفاق عليه مع ان النفقة واجبة عليه وفيه تامل لا يخفى
والحاصل انه اذا امتنع من الانفاق عليه مع ان النفقة واجبة عليه وفيه تامل لا يخفى والحاصل انه اذا امتنع من
الانفاق على اصله وان علا وفرعه وان سفل وعلى زوجته يحبس وفي فتح القدير ولا يتحقق الامتناع بان تقدمه في اليوم الثاني
من يوم فرض النفقة وان كان مقدار النفقة قليلا كالدانق اذا راى القاضي ذلك فاما بمجرد فرضها لو طلبت حبسه
لم يحبسه لان العقوبة تستحق بالظلم وهو بالمنع بعد الوجوب ولم يتحقق وهذا يقتضي انه اذا لم يعارضها ولم يسبق
الزوج عليها في يوم ينبغي اذا قدمته في اليوم الثاني ان يامره بالانفاق فان رجع لم ينفق اوجعه عقوبة وان كانت
النفقة سقطت بعد الوجوب فانه ظالم لها وهو قياس ما اسلفناه في باب القسم من قولهم انه لم يقسم لها من نفعه

يامره بالقسم وعدم الجور فان ذهب ولم يقسم فرهنه او جمعه عقوبة وان كان مما ذهب لها من الحق لا يقضي ويحصل بذلك ضررا
كبيرا انتهى. وفي فتاوى قاري الهداية اذا لم يكن الزوج صاحب مائدة وعلم القاضي انه يضار بها في الانفاق فرض نفقتها عليه
دراهم بقدر حالهما واذا امتنع من ان يفرض شيئا حبس حتى يفرض انتهى. وهو مشكل لان القاضي اذا امتنع فلا حاجة الى
فرض الزوج لحبس اذا امتنع

باب كتاب القاضي الى القاضي وغيره

هذا ايضا من احكام كتاب القضاء غير انه لا يتحقق في الوجود الا بقاضيين وهو كالمركب بالنسبة الى ما قبله كذا في فتح
القدير وهو اولى مما ذكر الشارح من ان هذا الباب ليس من كتاب القضاء لانه انما هو نقل شهادة او نقل حكم وكل ذلك ليس
وانما اورده فيه لانه من عمل القضاة فكان ذكره فيه انسب انتهى. وحيث كان من علمهم كان رسمه فكيف ينفيه والمراد بغيره ما ذكره
في هذا الباب من قوله ومقتضى المراة الى اخره قوله يكتب القاضي الى القاضي في غير حد وقود اي استحسانا والقياس
ان لا يجوز لان كتابته لا تكون اقوى من عبارته وهو لو اخبر القاضي الاخر في محله لم يعمل بخبره فكتابه اولى لانه قد يزور وانما
جوزناه لاثر علي رضي الله عنه وللحاجة ولا يستغنى عنه بالشهادة على الشهادة لان يحتاج فيها الى تعديل الاصول وقد
يتعذر ذلك ولم يجز في الحدود والقصاص لما فيه من الشبهة بزيادة الاحتمال ويدخل تحت قوله في غير حد وقود كل حق
من الدين والنكاح والطلاق والشفعة والوكالة والوصية والايصاء والموت والوراثة والقتل اذا كان موجبه المال
والنسب من الحي والميت والغصب والامانة المجحودة من وديعة ومضاربة وعارية والاعيان منقولا او عقارا والمروي عن محمد وعليه
المتاخرون وبه يفتى للضرورة وفي ظاهر الرواية لا يجوز في المنقول للحاجة الى الاشارة اليها عند الدعوى والشهادة وعن
الامام الثاني تجويزه في العبد فقط وفي الابق لا في الامة وعنه تجويزه في الكل وفي البزازية والمتقدمون لم ياخذوا بقول
الامام الثاني وعمل الفقهاء اليوم على التجويز في الكل للحاجة قال الامام الاسبيجابي وعليه الفتوى ولو جاء المدعي من القاضي بكتاب
ثقة مامون عدل الى قاض اخر لا يقبل لانه لا يزيد على ان ياتي القاضي بنفسه ويخبره وهو في غير ولايته كواحد من الرعايا بخلاف
كتابه لانه كالخطاب من مجلس قضائه دلنا التفرقة على مسئلتين الاولى بلدة فيها قاضيان حضر احدهما مجلس الاخر واخبر بحادثة
لا يجوز له ان يعمل بخبره وحده ولو كتب اليه يشترط له العمل به وكذا لو حضر قاضيان في مصر ليس فيه مجلس قاض واحد منهما
قاضي فيه والاخر ليس بقاض فيه لا يعمل بخبر من ليس بقاض فيه لعدم الولاية كقاضي بخاري التقى مع قاض بخوارزم واخبره
بحادثة حكم فيها بخاري لا يعمل باخبار قاضي خوارزم انتهى. وقد ذكر قاضي خان في فتاواه مسائل الاولى طلب من القاضي ان
يسمع شهوده على الابراء او ايفاء الدين ويكتب له كتابا بذلك خوفا من رب الدين ان يدعي عليه اذا ذهب اليه لم يكتب في قول ابي يوسف
ويكتب في قول محمد الثانية لو كان صاحب الدين حاضرا وطلب من القاضي رب الدين له فاذا انكر برهن ليكتب له ما لم يساله اجماعا
ومحمد محجة على محمد في السابعة الثالثة امراة جاءت الى القاضي وقالت طلقني زوجي فلان وتزوجت باخر بعدما انقضت العدة وخافت
انكاره فسالته فان انكر برهنت ساله القاضي اجماعا وهي حجة على ابي يوسف الرابعة ادعى انه مشتري دار لها شفيع سماها هو
في بلد كذا وطلب ان تسمع شهوده ويكتب لا يكتب وقال محمد يكتب في هذه المسائل كلها احتياطا احترازا عن تضييع الحقوق
واجمعوا على ان المديون والمشتري والمراة لو قال ان صاحب الدين والشفيع والزوج قد يفرض لي فيما ادعى فاسمع شهودي
فان القاضي يسمع ويكتب انتهى. اطلقوا القاضي فافاد ان قاضي مصر يكتب الى قاضي مصر اخر والى قاضي السواد والرستاق ولا يكتب
قاضي رستاق الى قاضي مصر كذا في السراج الوهاج معزيا الى الينابيع ثم قال وانما يقبل اذا كان بينهما مسيرة ثلاثة ايام
فصاعدا اما اذا كان اقل لا يقبل وفي نوادر هشام اذا كان في المصر قاضيان جاز كتابهما الى بعضهما في الاحكام ثم اذا قال
واذا كان في الكتاب الذي ورد عليه لم لا تقبل شهادته له كالولد والزوجة جاز القضاء به بخلاف ما اذا اتى فعلوا اليه
من غير كتاب انتهى. قوله فان شهدوا على خصم حاضر حكم بالشهادة لوجود الحجة وشرط الحكم وهو حضور الخصم
والمراد بالخصم الحاضر من كان وكيلا من جهة المدعى عليه او مسخرا وهو من نصبه القاضي وكيلا عن الغائب ليسمع الدعوى عليه
والا لو اراد بالخصم المدعى عليه لم يبق حاجة الى الكتاب الى القاضي الاخر لان الخصم حاضر عند القاضي وقد حكم عليه وانما
كتب بحكمه الى قاضي البلد التي فيها الموكل ليقضي منه الحق كذا في فتح القدير قوله وكتب بحكمه وهو الدعوى سجلا لئلا ينسى
الواقعة على طول الزمان وليكون الكتاب مذكرا لها والا فلا يحتاج الى كتابة الحكم لانه قد تم بحصول الخصم بنفسه
او من يقوم مقامه الا اذا قدر انه غاب بعد الحكم اليه فجحده فحينئذ يكتب له ليسلم اليه حقه ولينفذ حكمه وفي المصباح
السجل كتاب القاضي والجمع سجلات واسجلت للرجل اسجالا كتبت له كتابا وسجل القاضي بالتشديد قضى وحكم واثبت حكمه

انتهى. فالسجل الحجة التي فيها حكم القاضي ولكن هذا في عرفهم وفي عرفنا السجل كتاب كبير يضبط فيه وقائع الناس وما يحكم به
القاضي وما يكتب عليه قوله والا لم يحكم اي ان لم يكن الخصم حاضرا لا يحكم لان الحكم على الغائب لا يجوز لما عرف ولو حكم به
حاكم يرى ذلك ثم نقل اليه نفذه بخلاف الكتاب الحكمي حيث لا ينفذ خلاف مذهبه لان الاول محكوم به فلزمه والثاني ابتداء
حكم فلا يجوز كذا ذكر الشارح وهو يدل على ان الحاكم على الغائب اذا كان حنفيا فان حكمه لا ينفذ لقوله يرى ذلك وهو مفيد
لان معنى قولهم ان القضاء على الغائب ينفذ في ظاهر الروايتين اذا كان القاضي شافعيا قوله وكتب الشهادة ليحكم المكتوب
اليه بها وهو الكتاب الحكمي منسوب الى الحكم باعتبار ما يؤول اليه وهو نقل الشهادة في الحقيقة لان الكاتب لم يحكم بها وانما نقلها
للمكتوب اليه ليحكم بها ولهذا يحكم المكتوب اليه برايه وان كان مخالفا لراي الكاتب بخلاف السجل فانه ليس له ان يخالفه وينقض
حكمه وفي منية المفتي ورد كتاب قاض الى قاض اخر في حادثة لا يراه القاضي المكتوب اليه وهو مختلف فيها لا ينفذه وانما
ورد فيها سجل نفذه لان السجل محكوم بدون الكتاب ولهذا له ان لا يقبل الكتاب على المكتوب اليه وفي كتاب المحاضر والسجلات
من الظهيرية قال القاضي الامام تقي الدين محمد بن علي الحلواني صحبت كثيرا من القضاة الكبار فما رايتهم اجابوا الى شيء من
الحوادث المجتهد في الكتابة الى القاضي الشافعي الا في اليمين المضافة فان دلائل اصحاب الحديث في ذلك لائحة وبراهينهم
فيها واضحة والناس يتجاسرون الى هذه اليمين ثم يحتاجون الى التزوج فيضطرون الى ذلك فلو لم يجبهم القاضي الى ذلك
ربما يقعون في العقبة قوله وقرا عليهم وختم عندهم وسلم اليهم اي القاضي الكاتب يفعل ذلك ليشهدوا عنده لانه
ولا بد لهم من حفظ ما فيه ولهذا قيل ينبغي ان يكون معهم نسخة اخرى مفتوحة فيستعينوا بها على الحفظ فانه لا بد من
التذكر من وقت الشهادة الى وقت الاداء عندهما ولم يذكر العنوان وهو من شرائطه وهو ان يكتب فيه اسمه واسم ابيه وجده
وكذا المكتوب اليه ويكتبه في داخل فلو كان على الظاهر لم يقبل وفي عرفنا العنوان يكون على الظاهر فيكتفى به فيكتب فيه
المدعي والمدعى عليه على وجه يقع التمييز بذكر حدهما ويذكر الحق فيه ويذكر الشهود وان شاء اكتفى بذكر شهادتهم وعن ابي
يوسف لا يشترط على الشهود الا نقل الكتاب والشهادة على انه كتاب فلان ولا على القاضي سوى كتابة الحاجة التي لا بد
منها فيها واختاره شمس الائمة لكونه اسهل قوله فان وصل الى المكتوب اليه نظر الى ختمه ولا يقبله الا بحضرة الخصم
وشهود لانه للحكم به فلا يقبله الا بحضور الخصم كالشهادة ولا بد من سلام الشهود ولو كان الكتاب الذي على ذمي لا يشهدون
على فعل المسلم وانما يحتاج اليهم اذا انكر الخصم كونه كتاب القاضي اما اذا اقر فلا حاجة اليهم بخلاف كتاب الامان الى اهل
الحرب حيث يعمل به بلا بينة لانه ليس بملزم ومعناه اذا جاء الكتاب من ملكهم بطلب الامان كما في العناية وقد كتبنا في الفوائد
الفقهية انه لا يعمل بالخط الا في مسئلة كتاب الامان وفي دفتر البياع والصراف والسمسار فانه حجة والمراد بعدم قبوله
بلا خصم عدم قراءته لا مجرد قبوله فانه لا يتعلق به حكم كذا في فتح القدير وجوز ابو يوسف قبوله بلا بينة ولكن لا يعمل به الا
ببينة وفي السراجية يقبل كتاب القاضي الى القاضي مع كسر الختم كذا عن شمس الائمة الحلواني قوله فان شهدوا انه كتاب
فلان القاضي سلمه الينا في مجلس حكمه وقراه علينا وختمه فتحه القاضي وقراه على الخصم والزمه ما فيه اي اذا ثبت عدالتهم
عنده بان كان يعرفهم بالعدالة او وجد في الكتاب عدالتهم او سال من يعرفهم من الثقات فزكوا وانما قبل ظهور عدالتهم
فلا يحكم به ولا يلزم الخصم وذكر الخصاف انه لا يفتحه الا بعد ظهور العدالة وصححه في السراج الوهاج قيد بقوله سلمه
الينا الى اخره لانهم اذا قالوا لم يسلمه الينا ولم يقراه علينا او لم يختمه بحضرتنا لم يعمل به. وقال ابو يوسف اذا شهدوا ان
هذا كتاب فلان القاضي قبل وان لم يقولوا قراه علينا وشرط في الذخيرة حضور الخصم لقبول البينة بانه كتاب فلان
لا لقبول الكتاب حتى قبله مع غيبة الخصم جاز والاشبه ان يكون هذا قول ابي يوسف ولم يشترط المولف مسافة بين القاضيين
للاختلاف فيها فظاهر الرواية انه لا بد من مسيرة ثلاثة ايام كالشهادة على الشهادة وجوزها محمد وان كانا في مصر واحد
وعن ابي يوسف ان كان في مكان لو غدا لاداء الشهادة لا يستطيع ان يبيت في منزله صح الاشهاد والكتابة وفي السراجية وعليه
الفتوى قوله ويبطل الكتاب بموت الكاتب وعزله يعني قبل وصول الكتاب الى الثاني او بعد وصوله قبل القراءة
لانه بمنزلة الشهادة على الشهادة وقال ابو يوسف لا يبطل واما بعدهما فلا يبطل في ظاهر الرواية وجنون الكاتب
وردته وحده لقذف وعماه بمنزلته ذكره الشارح واذا فسق المكتوب اليه فيما اذا بطل وحكم ثم رفع الى اخر فامضاه جاز
لمصادفة الاجتهاد واذا كان الاختلاف في نفس القضاء فانه ينفذ بالتنفيذ من قاض اخر ولو فسق الكاتب او خرج
عن اهلية الشهادة فان المكتوب اليه لا يقضي به سواء كان قبل قراءته او بعدها كذا في الخانية ولو باطلاقه لما قدمنا
عن الشارح وفي السراج الوهاج ولو شهد شهود ثم مات القاضي المشهود عنده وولي قاض اخر لم ينفذ تلك الشهادة

حتى يعاد انتهى وقد ذكروا هنا ان مما يبطل كتابه فسقه وهو محمول على ما اذا كان عدلا ففسق عند البعض قوله وبموت الكاتب
اليه الا اذا كتب بعد اسمه والى كل من يصل اليه من قضاة المسلمين اي يبطل الكتاب لان الكاتب اعتمده الا اذا عمم لاعتماد
الكل فقيد بقوله بعد اسمه لانه لو عمم ابتداء لم يجز ان يحكم به احد واجازه ابو يوسف حين ابتلي بالقضاء واستحسنه كثير
من المشايخ تسهيلا للامر وفي الخلاصة وعليه عمل الناس قوله لا بموت الخصم اي لا يبطل الكتاب بموت الخصم لان وارثه
يقوم مقامه اطلقه فشمل المدعي والمدعى عليه وشمل ما اذا كان تاريخ الكتاب بعد موت المطلوب او قبله لان وارث المطلوب
والوصي قايم مقامه كذا في الخانية قيد بموته لانه لو حضر عند القاضي الكاتب بطل كتابه فلا يحكم عليه بشهادة او كتابة
حتى يشهدوا عنده بحضرة الخصم كذا في السراجية ولو ورد من قاضيين كتابا الى فلان او فلان صح وشرحه في شرح ادب
القضاء للخصاف قوله وقع يجوز على كتاب القاضي الشهادة على الشهادة كما جاز فيه شهادة النساء لانه يثبت مع
الشبهات ولو كتب القاضي الى الامير الذي ولاه اصلح الله الامير ثم قص القصة وهو معه في المصر فجاء به ثقة يعرفه
الامير فالاستحسان ان للامير امضاه لانه متعارف ولا يليق بالقاضي ان ياتي في كل حادثة الى الامير ليخبره وشرطنا فيه
شرط كتاب القاضي الى القاضي كذا في فتح القدير ولو شهد بوصول كتاب القاضي للبلد فهرب الى بلدة اخرى كان للقاضي الكتاب
اليه ان يكتب الى قاضي تلك البلدة بما ثبت عنده من كتاب القاضي فكما جوزها للاول الكتابة جوزها للثاني والثالث وما جوز
للحاجة ولو كتب فلم يخرج من يده حتى رجع الخصم لم يحكم عليه بتلك الشهادة حتى يسمعها من شهود الكتاب بل يعيد المدعي
شهادتهم ويكتب القاضي بعلمه كالقاضي بعلمه والتفاوت هنا ان القاضي يكتب بالعلم الحاصل قبل القضاء بالاجماع كذا
قال بعضهم واذا اقام شاهدا عند القاضي وسال القاضي ان يكتب بذلك كتابا الى قاض اخر فعل فانه قد يكون له شاهد
في محل المكتوب اليه كذا في فتح القدير والاصح ان الكتابة بعلمه كالقضاء بعلمه كذا في شرح ادب الخصاف قوله وتقضي المراة
في غير حد وقود لانها اهل للشهادة في غيرهما فكانت اهلا للقضاء لكن يأثم المولي لها للحديث لن يفلح قوم ولوا امرهم امراة
رواه البخاري وفي فتح القدير الا ترى انها تصلح شاهدة وناظرة في الاوقاف ووصية على اليتامى وظاهره صحة تقريرها
في النظر والشهادة في الاوقاف وان لم يكن بشرط الواقف وقد افتيت فيمن شرط الشهادة في وقفه لفلان من بعده لولده
فمات وترك بنتا انها تستحق وظيفة الشهادة واشتهر به بعض القضاة ولا اعتبار به بعدما ذكرنا وفي الخلاصة لو قضت في
الحدود والقصاص فرفع الى قاض اخر فامضاه ليس لغيره ان يبطله انتهى واشار المؤلف الى صلاحيتها للسلطنة على
الوقف والوصايا على اليتامى بالاولى كما في فتح القدير واما قضاء الخنثى فيصح بالاولى وينبغي ان لا يصح في الحدود والقصاص
لشبهة الانوثة قوله ولا يستخلف قاض الا ان يفوض اليه القضاء لا التقليد فلا يتصرف في غير ما فوض اليه كالوكيل
لا يوكل بدون اذن الموكل اطلقه فشمل ما اذا كان بعذر او لا كما في العناية لو استخلف بلا اذن فحكم الخليفة فاجازه القاضي
كان الخليفة اهلا للقضاء فانه يجوز كان رقيقا او محدودا في قذف او كافرا لم يجز وكذا اذا قضى بحضرة القاضي كما في الوكالة
لان المقصود حضور رايه وفي اخر جامع الفصولين القاضي لو قضى في كل اسبوع يومين بان كان له ولاية القضاء في يومين
من كل اسبوع لا غير يقضي في الايام التي لم يكن له ولاية القضاء فاذا جاء نوبته اجاز ما قضى جاز انتهى فدخل الفضولي في
القضاء وهو اعم من القاضي وظاهر كلامهم ان اجازة قضاء الفضولي لا يتوقف على كون الفضولي خليفة من قاض ليس
له ولاية الاستخلاف فلو قضى فضولي بلا استخلاف اصلا فاجاز القاضي جاز ثم اعلم ان قولهم كما في الوكالة معناه
الوكالة بالبيع والنكاح ونحوهما اما الوكيل بالطلاق والعتاق اذا اجاز واحضر لم يصح لان المقصود عبارته كما في البناية
وشمل التفويض اليه ما اذا كان صريحا بان قال له ول من شئت او دلالة كجعلتك قاضي القضاة والدلالة هنا اقوى لان في الفتح
المذكور يملك الاستخلاف لا العزل في الدلالة يملكها كقوله ول من شئت واستبدل من شئت فان قاضي القضاة هو الذي
يتصرف فيهم مطلقا تقليدا وعزلا واذا قال له ول من شئت واستخلف كان نايبا عن الامام في التولية فلا يملك عزله
كالوكيل اذا وكل باذن لا ينعزل بموته وينعزل بموت الموكل بخلاف الوصي حيث يملك الايصاء الى غيره ويملك التوكيل
والعزل في حياته لرضى الموصي بذلك دلالة لعجزه وبخلاف المعير فان له الاعارة بشرط لانه لما ملك المنفعة ملك تمليكها
وفي الملتقط القاضي اذا استخلف خليفة لا يجوز والطريق فيه ان يحكما او ينصب الامام قاضيا اخر لهذه الحادثة
انتهى وفي السراجية القاضي اذا وقعت له حادثة او لولده فاناب غيره وكان من اهل الانابة فخاصما عنده وقضى له او
لولده جاز القاضي اذا قضى للامام الذي قلده القضاء او لولد الامام جاز انتهى وفي البزازية كما في السراجية وفي الخلاصة
اذا اذن القاضي في الاستخلاف فاستخلف رجلا واذن له في الاستخلاف جاز له الاستخلاف ثم وثم انتهى وفيها قاض امر عنده

هذا القاضي وفي ادب القاضي للصدر الشهيد النايب يقضي بما شهدوا عند الاصل وكذا الاصل يقضي بما شهدوا عند
النايب انتهى وفي البزازية جرى الخلع بين الزوجين عند القاضي ثم بين فقال نايبه كان قد جرى بينهما مرة اخرى في الزوج
بكر فقال القاضي الامام لا يقضي القاضي بالحرمة الغليظة بكلام النايب لما ان النايب يقضي بكلام القاضي اذا اجرى انتهى
ثم قال في فرع في الاقضية النايب يقضي بما شهدوا عند الاصل وكذا القاضي يقضي بما شهدوا عند النايب امر القاضي
الخليفة ان يسمع القضية والشهادة ويكتب الاقرار ولا يقطع الحكم بفعل ما امره القاضي وليس له ان يحكم اي ليس للقاضي
ان يحكم باخبار خليفته بشهادة الشهود عنده لانه ليس بقاض وكذا لو اخبره باقرار رجل الا ان يشهد هو مع اخر وقد
تناطقت اجوبة ايمتنا بجواز رد شهادة محضر القاضي كشهادة الوكلاء قوله بنايبه لا يقبل بخلاف نوابهم الا اهل العدل
وقد رايت نواب جحوا نهم فرفنا جماعة ممن فوض اليهم القضاء وكذا بعض نواحي دنت لا يصح القضاء بشهادتهم فكيف
قضاؤهم وسئلت عن شهادة بعضهم اتقبل فقلت نعم تقبل مع عدلين وكل من يهاون امر الدين بالرشوة وقد رايت
من العجايب ان واحدا من امرائه الذي يدعي به انه ان لم يعص مثله دينا فلذا فوض قضاء مدينة الى شاب جاهل لا يعرف قرانا ولا
خطا حتى يقضي باربعة مذاهب فقلت له فيه فقال انا اعلم بالمصلحة والله يعلم المفسد من المصلح انتهى فالحاصل ان
القاضي ان ولي الخليفة القضاء عمل بقوله وان ولاه سماع الدعوى والشهادة فقط لا يعمل بقوله فلا ناقص كما لا
يخفى وفايدة الاستخلاف ان ينظر الخليفة هل للمدعي شهود او يكذب فلعل له شهودا الا انهم غير عدول وقد لا تنفق
الغاظهم فيفوض القاضي النظر الى الخليفة كذا في الخانية اطلق في الاستخلاف فشمل ما اذا كان مذهب الخليفة موافقا
لمذهب القاضي او مخالفا وفي البزازية ولو فوض الغير ليقضي على غير مذهبه نفذ اجماعا انتهى وظاهر اطلاقهم ان
الماذون له بالاستخلاف صريحا او دلالة يملك قبل الوصول الى محل قضائه كما يملكه بعده وقد جرت عادتهم اذا
ولاهم السلطان قضاء بلدة بعيدة بارسال الخليفة يقوم مقامهم الى حضورهم وقد سئلت عنها في سنة تسع وستين
وتسع مائة فاجبت بذلك والله الموفق ثم رايت للاجل الصدر الشهيد في شرح ادب القضاء للخصاف قال في الباب
السادس عشر القاضي انما يصير قاضيا اذا بلغ الموضع الذي قلد فيه الا ترى ان الاول لا ينعزل ما لم يبلغ هو البلد الذي
قلد فيه القضاء فكان هو في ذلك المكان بمنزلة واحد من الرعايا انتهى وهو يفيد ان القاضي لا يملك الاستخلاف قبل
وصوله الى محل عمله لكن ذكر في الباب السادس ان ينبغي للقاضي ان يقدم نايبه قبل وصوله حتى يتعرف عن احوال الناس
الا ان يقال ان قاضي القضاة ماذونا بالاستخلاف قبل الوصول من السلطان فلا كلام وهذا هو الواقع الان وفيه
باستخلافه قاضيا لان التوكيل والايصاء بلا اذن السلطان واورده هنا اشكالا على منعه من تقليد القضاء فان
التعليل المذكور يجري فيهما واجاب عنه في العناية بان المقلد يفعل ما يفعله الموكل والوصي فيكون رفع الفساد
في القضاء اكثر انتهى قوله بخلاف المامور باقامة الجمعة يعني فان له الاستخلاف وان لم يفوض اليه ذلك لان الامام الاعظم
لما فوضها اليه مع علمه ان العوارض المانعة من اقامتها من المرض والحدث في الصلاة مع ضيق الوقت وغيرهما تعتري ولا
يمكن اعتبار الامام الاعظم لانها لا تحتمل التاخير عن الوقت فكان اذنا له بالاستخلاف دلالة وتاخير سماع الخصومات الى
وجود الاذن من الامام الاعظم ممكن لانه غير موقت بوقت كذا في المعراج وظاهره ان الاستخلاف جائز وان لم يسبق الحدث
في الصلاة اذا مرض الخطيب او سافر او حصل له مانع فاستناب خطيبا مكانه وقد سئلت عن صحة تولية القاضي
انه قاضيا حيث كان ماذونا له بالاستخلاف فاجبت نعم والله اعلم وفي فروق الكرابيسي ما يفيده ايضا فانه قال امر القاضي
والامامة فان القاضي لا يملك الاستخلاف الا باذن والامام للجامع يملكه بدونه والفرق ان الضرورة متحققة فيها
يجوز ان يسبقه الحدث قبل الصلاة فلو توقف على الاذن تفوت الجمعة ولا كذلك في القضاء انتهى وبهذا علم ان ما ذكره
في شرح الدرر والغرر من ان الخطيب ليس له الاستخلاف ابتداء الا بالاذن لا اصل له وانما هو فهمه من بعض العبارات
وقد صرح العلامة محب الدين بن الشحنة شيخ شيخنا في الجمعة في تعداد الجمعة بان اذن السلطان باقامة الخطبة شرط
اول مرة فيكون الاذن منسحبا لتولية النظار الخطباء واقامة الخطيب نايبا ولا يشترط الاذن لكل خطيب وقد اوضحناه في
الجمعة ثم ان احدث الامام بعد ما خطب قبل الشروع في الصلاة لم يجز له ان يستخلف الا من شهد الخطبة لانها شرطها
فلا تنعقد بدونها وان كان شرع فيها جاز ان يستخلف من لم يشهدها لانعقادها بالاصل فكان الثاني نايبا وفي العناية
واعترض بمن فسد صلاته ثم افتتح بهم الجمعة فانه جائز وهو مفتتح في هذه الحالة لم يشهد الخطبة واجيب بانه لما صح شروعه
وصار خليفة الاول التحق بمن شهد الخطبة واري ان الحاقه بالثاني لتقدم شروعه في تلك الصلاة اولى فتامل

انتهى **قوله** وإذا رفع إليه حكم قاض أمضاه إن لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة والإجماع لترجح الاجتهاد الأول بالقضا
فلا ينقض أطلقه فشمل ما إذا كان موافقا لرأيه أو مخالفا لكون لفظ الحكم نكرة في سياق الشرط فتعم فليس في كلامه ما يوهم
أنه إنما يمضيه إذا كان موافقا لرأيه كما زعم الشارح وفي جامع الفصولين وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضي ثم جاء قاض
آخر يرى غير ذلك أمضاه وفي المعراج وإنما ذكر لفظ الجامع بهذا اللفظ المذكور لأن فيه فائدتين إحداهما أنه قيد بالفقهاء
لأن القاضي إذا كان غير عالم بموضع الاجتهاد فاتفق قضاؤه في موضع الاجتهاد فعلى قول عامة المشايخ لا يجب على الثاني
تنفيذه كذا ذكره في فصول الأستروشني محالا إلى المحيط والذخيرة فقال لو قضى في فعل مجتهد فيه وهو لا يعلم بذلك
قيل ينفذ قضاؤه وعامتهم لا ينفذ وإنما ينفذ إذا علم بكونه مجتهدا فيه قال شمس الأئمة هذا هو ظاهر المذاهب والثانية
أنه مقيد بقوله يرى غير ذلك وفي رواية القدوري لم يتعرض فيحتمل أن قوله أمضاه فيما إذا كان موافقا انتهى وفي الخلاصة
أن هذا الشرط يعني كونه عالما بالاختلاف وإن كان ظاهر المذهب لكن يفتى بخلافه والتحقيق المعتمد أن علمه بكون ما حكم به مجتهدا
فيه شرط وأما علمه بكون المسألة اجتهادية فلا ويدل عليه ما في الفتاوى الصغرى وشمل قوله حكم قاض ما إذا كان باقيا
على قضائه أو مات أو عزل كما في خزانة الأكمل فلو قضى في المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند أبي حنيفة وفي العامد
روايتان وعندهما لا ينفذ في الوجهين واختلفوا في الترجيح ففي الخانية أظهر الروايتين عن أبي حنيفة نفاذ قضائه وعليه الفتوى
انتهى وهكذا في الفتاوى الصغرى وفي المعراج معزيا إلى المحيط الفتوى على قولهما وهكذا في الهداية وفي فتاوى ظهير الدين
أستحق السلطان أن ينقضه انتهى وفي فتح القدير فقد اختلف في الفتوى والوجه في هذا الزمان أنه يفتى بقولهما لأن
التارك لمذهبه عمدا لا يفعله إلا لهوى باطل لا لقصد جميل وأما الناسي فلأن المقلد إنما ولاه ليحكم بمذهب أبي حنيفة
فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة إلى ذلك الحكم انتهى **ثم اعلم** أن عبارات المشايخ قد اختلفت في هذه المسألة
أعني ما إذا قضى المقلد بخلاف مذهبه موافقا لمذهب مجتهد ففي البزازية معزيا إلى شرح الطحاوي إذا لم يكن القاضي مجتهدا
وقضى بالفتوى ثم تبين أنه على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله أن ينقضه كذا عن محمد وقال الثاني ليس له أن ينقضه
أيضا انتهى وهكذا ذكر العمادي في الفصول ثم قال القاضي إذا قضى في محل الاجتهاد وهو يرى خلاف ذلك في بعض المواضع
أنه لا ينفذ وفي بعضها أنه ينفذ ولم يذكر فيه خلافا والصحيح أن فيه خلافا بين أبي حنيفة وصاحبيه وذكر في المحيط اختلاف
الرواية في بعضها في نفاذ القضا وفي بعضها في حل الإقدام على القضا انتهى وفي عمدة الفتاوى القاضي إذا قضى بقول
مرجوع عنه جاز وكذا لو قضى في فصل مجتهد فيه انتهى وكذا في السراجية وفي مآل الفتاوى قضى بخلاف مذهبه وهو
مختلف فيه قال أبو حنيفة ينفذ وقال أبو يوسف لا ينفذ انتهى وقد تحرر أن القاضي المقلد إذا قضى بمذهب غيره فإنه ينفذ
وكذا إذا قضى برأيه برواية ضعيفة أو بقول ضعيف لإطلاق قولهم إن القول الضعيف يتقوى بقضاء القاضي وما
قيده به في فتح القدير من أن هذا إنما هو في المجتهد ثابت في بعض العبارات وكذا قال في القنية القاضي المقلد إذا قضى بخلاف
مذهبه لا ينفذ انتهى ويخالفه ما أفتى به شيخنا الشيخ عمر قارئ الهداية حين سأل عن وقف لو حكم به رجع الواقف عنه ووقفه
على جهة أخرى وحكم به قاض حنفي فهل يصح الثاني أم الأول فأجاب بأن الثاني هو الصحيح وإن كان الفتوى على خلاف قول أبي
حنيفة لكنه تأيد بحكم الحاكم وفي شرح منظومة ابن وهبان له صورة المسألة لو حكم الحاكم في واقعة بحكم بخلاف مذهبه
مقلده بفتح اللام يعني الإمام الذي يقلده وهذا إذا كان القاضي مقلدا وليس من أهل الاجتهاد كالقضاة الحنفية مثلا
في زماننا هل يصح قضاؤه أولا والجواب أنه إن كان ذاكرا لمذهبه لا يجوز والإجازة عنده خلافا لهما انتهى **ومن العجب** أن
صاحب البدائع قيد بعكس ما في فتح القدير فقال بعد ما نقل أن القاضي إذا قضى بخلاف مذهبه عمدا وقع باطلا وإن كان
ناسيا عنده يصح وعندهما لا يصح وهذا إذا كان القاضي ليس من أهل الاجتهاد فينبغي أن يصح قضاؤه في الحكم بالإجماع ولا
يكون لقاض آخر أن يبطله لأنه لا يصدق على النسيان بل يحمل على أنه اجتهد فأدى اجتهاده إلى مذهب خصمه فقضى به فقضاؤه
باجتهاده يصح انتهى بلفظه والحق في هذه المسألة أن القاضي إذا حكم على خلاف مذهبه فإنه متوهما أنه على وفقه فإنه باطل
يجب نقضه وإن وافق مجتهدا فيه وإن كان متعمدا مذهب غيره فإنه لا ينقض وهذا التفصيل متعين في حكام زماننا فإنهم لا
يعتمدون في أحكامهم على الاجتهاد لا مطلقا ولا مقيدا لكونهم مقلدين فإذا جرى منهم الحكم بخلاف مذهبهم فهو مقطوع
بكونه منه خطأ فينقض وقولهم لا ينقض الحكم في المجتهدات معللا بأن الاجتهاد لا ينقض بمثله لا مطلقا فإذا كان القاضي
متوهما أنه مذهبه فأخطأ فيه لم يكن مجتهدا ومعنى قوله أمضاه حكم بمقتضاه وفي السراج الوهاج المراد من الحكم القاضي
والمراد هنا بالإمضاء الإلزام للحكم انتهى بعد دعوى صحيحة من خصم على خصم وإقامة البينة كالوارد وإثبات قضاء قاضي

آخر انتهى فالحاصل أن الحكم المرفوع لا بد أن يكون في حادثة وخصومة صحيحة كما صرح به العمادي في الفصول والبزازي
في الفتاوى قال وهذا شرط لنفاذ القضا في المجتهدات وهو أن تصير حادثة تجري بين يدي القاضي من خصم على خصم
حتى لو فات هذا الشرط لا ينفذ القضا لأنه فتوى انتهى فلو رفع إلى حنفي قضاء مالكي بلا دعوى لم يلتفت إليه ويحكم
بمقتضى مذهبه ولا بد في قضاء الثاني لحكم الأول من الدعوى أيضا كما سمعت ولا يشترط إحضار شهود الأصل بل
يكفي قضاء القاضي قال في البزازية قاضي بلدة حكم على رجل بمال وسجل ثم مات القاضي وأحضر المدعي المحكوم عليه عند
قاض آخر وبرهن على قضاء الأول أجبره الثاني على أداء المال إن كان حكم الأول صحيحا ولو شهدوا أن قاضيا من قضاة بلدة
قضى بهذا لا يحكم به وفي كل فصل لا بد من تسمية الفاعل ونسبه فإن قال الشهود إن القاضي الأول لغير عدل لا يمضي الثاني
قضاءه انتهى **وكتبنا** في الفوائد الفقهية أن القاضي إذا ارتاب في حكم الأول له أن يطلب شهود الأصل وإذا علمت ذلك
ظهر أن التنافيذ الواقعة في زماننا غير معتبرة لصدورها بلا دعوى حادثة وإنما يقيم صاحب الواقعة بينة يشهدون
على حكم القاضي فلان ليكتب له القاضي الثاني أنه اتصل به حكم الأول ونفذه **فإن قلت** القاضي إذا قضى بشيء في حادثة
بعد دعوى هل يكون قضاء فيما هو من لوازمه وإن لم يعلم به القاضي **قلت** لا لما في قضاء البزازية من فصل فسخ اليمين المضافة
وإن زوج رجل امرأة بلا أمره وأجاز بالفعل ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بنفسه ثم ترافعا إلى القاضي فإن علمه بنكاح تقدم
الفضولي فقضى بالنكاح صح ويكون قد قضى ببطلان اليمين وببطلان نكاح الفضولي وببطلان الثلاث بعده وإن لم
يتقدم النكاح بعلمه حتى يقضي في موضع الاجتهاد ويقصد بالقضاء اليمين المضافة ونكاح الفضولي انتهى ثم قال
وروي عن الإمام الثاني فيمن قال كل امرأة يتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة وهو لا يرى الوقوع فتزوج أخرى بعدها فإنه
يمسك الأولى ويعمل برأيه الحادث في الحادثة فيفارقها لأن القاضي إنما قضى بإبطال الطلاق في الأولى بالاجتهاد فينفذ
قضاؤه فبعد ذلك تحول رأيه ذلك وأما الحادثة فيثبت عليها الحل الآن ولو جرى عليها حكم القاضي فيعمل برأيه والحيلة
فيه أن يتزوج امرأة بعد فسخ وتدعي عند القاضي أنها تعجبه بحكم الفسخ على امرأة أخرى أنها عليه حرام أخذا بمذهب الشافعي
فيترافعان إلى القاضي الحنفي فيحكم القاضي بالنهار وجته بمذهب محمد انتهى فقد علمت من ذلك كثيرا من المسائل فإذا قضى
شافعي بصحة بيع عقار وموجبه لا يكون حكما منه بأنه لا شفعة للجار من مواجبه لعدم حادثتها وكذا إذا قضى قاض حنفي
لا يكون حكما بأن الشفعة للجار وإن كانت الشفعة للجار من مواجبه لأنه لم يوجد وقت الحكم ولا شعور للقاضي بها وكذا إذا
قضى مالكي بصحة التعليق في اليمين لا يكون حكما بأنه لا يصح نكاح الفضولي المجاز بالفعل لعدم وقته فافهم فإن أكثر أهل
الزمان عنه غافلون وشرط أن لا يخالف الكتاب والسنة والإجماع فإن خالف واحدا منها لم يمضه وإنما ينقضه لأنه ليس
في محل الاجتهاد الصحيح وهو خلاف لا اختلاف ومثال ما خالف الكتاب القضاء بحل متروك التسمية عامدا لقوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بناء على أنه شامل لذبائح المسلمين كالمشركين بناء على أن الواو في قوله تعالى وإنه لفسق للعطف
وما إذا كانت للحال كانت مقيدة بما أهل به لغير الله لأن الفسق فسر به كذلك في قوله أو فسقا أهل لغير الله وكذا قال في
البحر إن الواو يحتمل أن تكون حالا فيكون قيدا للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة
أو ما ذكر اسم غير اسم الله تعالى فإن الفسق هو ما أهل به لغير الله ومثال ما خالف السنة أي المشهورة القضاء بشاهد
ويمين فإنه مخالف للحديث المشهور البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ومثال القضاء المخالف للإجماع القضاء ببيع أمهات
الأولاد والمراد من الإجماع ما ليس فيه خلاف يستند إلى دليل شرعي ومن الغريب ما في الخلاصة وأما القضاء بحل متروك
التسمية عامدا فجائز عندهما وعند أبي يوسف لا يجوز انتهى وهو يدل على أنه مما يسوغ فيه الاجتهاد عندنا وأنه يفيد الحل
كما فهمه ابن الهمام والحق أنه من قبيل ما يسوغ فيه الاجتهاد عندنا لنقل الفقهاء والأصوليين بحث شددوا النكير على القائل
في القول بحله حتى قال الأصوليون أنه جهل لا يصلح عذرا لمخالفته الدليل القطعي **وقد ألفت فيها رسالة** مشتملة على
على بيان الدلائل من الجانبين وفي النهاية المعتبر الخلاف في الصدر الأول وهم الصحابة والتابعون وعليه فرع الخصاف
أن للقاضي أن ينقض القضاء ببيع أم الولد لمخالفته لإجماع التابعين وقد حكي الخلاف عندنا فقيل هذا قول محمد أما على
قولهما فيجوز قضاؤه وهو مبني على أن الإجماع المتأخر هل يرفع الخلاف المتقدم فعندهما لا يرفع الخلاف وعنده يرفع
وفي التقويم لأبي زيد أن محمدا روى عنهم أن القضاء ببيع أم الولد لا يجوز وتفرع على كون الخلاف في الصدر الأول شرطا
لكون المحل اجتهاديا ما قال بعضهم إن القاضي يبطل ما قضى به المالكي والشافعي برأيه وفي الأقضية وأصحابنا لم يعتبروا
خلاف مالك والشافعي وفي فتح القدير وعندي أن هذا لا يعول عليه فإن صح أنه لا اعتبار بخلاف الشافعي ومالك وأبي حنيفة فلا

في كون المحل اجتهاديا او لا فلا ولا شك انهم اهل اجتهاد ورفعة ولو ترى في انا المسائل جعل المسئلة اجتهادية بخلاف بين المشايخ
حتى ينفذ القضا باحد القولين فكيف لا يكون لذلك اذا لم يعرف الخلاف لا بين هولاء الائمة يؤيده ما في الذخيرة عن الحلوائي
ان الاب اذا خالع الصغيرة على صداقها ورآه خيرا لها بان كانت لا تحسن العشرة مع زوجها فان على قول مالك يصح ويزول
الصداق عن ملكها ويبرا الزوج عنه فاذا قضى به قاض نفذ وفي حيض منهاج الشريعة عن مالك فيمن طلقها فمضى عليها ستة
اشهر لم ترد ما فانها تعتد بثلاثة اشهر فاذا قضى بذلك قاض ينبغي ان ينفذ لانه مجتهد فيه الا انه نقل مثله عن ابن عمر قال
وهذه المسئلة يجب حفظها فانها كثيرة الوقوع انتهى ويؤيده ايضا ما في الخلاصة لو قضى في المأذون في نوع انه لا يكون
ماذونا في الانواع كلها نفذ انتهى وهو مذهب الشافعي والحاصل ان كلامهم قد اضطرب في هذا الباب فتارة اعتبروا
خلاف فيها واخرى لم يعتبروه ويمكن ان يقال انهم اذا قالوا بالنفاذ في هذه المسئلة لاجل خلاف ابي ليلى مالك والشافعي
لا لخلاف فيها خاصة ثم اعلم ان صاحب الهداية نقل اولا في عبارة القدوري وهي اذا رفع اليه حكم حاكم امضاه الا ان
يخالف الكتاب او السنة او الاجماع او يكون قولا لا دليل عليه وثانيا ما في الجامع الصغير قال وما اختلف فيه الفقها
فقضى به القاضي ثم جا قاض اخر يرى ذلك امضاه انتهى فقال الشارحون انما ذكر عبارة الجامع بعد القدوري لفايدتين
ليستا في القدوري احدهما تقييده بالفقها فافاد انه لم يكن عالما بالخلاف لا ينفذ والثانية التقييد بكون القاضي يرى
ذلك فان القدوري لم يتعرض لذلك فيحتمل ان يكون مراده انه اذا كان رايه في ذلك موافقا لحكم الاول امضاه وان كان مخالفا
لا يمضيه فافاد رواية الجامع ان الامضا عام فيما سوى المستثنيات سوا كان موافقا لرايه او لا وتعقبهم في فتح القدير
بانه لا دلالة في عبارة الجامع على كونه عالما بالخلاف وانما مفاده ان ما اختلف فيه علما ثم يختلف فيه اولا فانه اعم من
كونه عالما ثم جا قاض اخر يرى خلاف ذلك الذي حكم به امضاه ومما يفيد ان الثاني عالم بالخلاف وليس الكلام فيه فان هذا
هو المنفذ والكلام في القاضي الاول الذي ينفذ هذا حكمه وليس فيه دليلا على انه كان عالما بالخلاف بطريق من طرق الدلالة
نعم في الجامع الصغير التنصيص على انه يفيده وان كان خلاف رايه وكلام القدوري يفيده ايضا فانه قال اذا رفع اليه
حكم حاكم وهو اعم من ان يكون مخالفا لرايه او موافقا انتهى واقول لم يفهموا مراد صاحب الهداية انما ذكر عبارة
الجامع بعد القدوري ليفيد ان ما في الجامع لا استثنا فيه بل كل مسئلة اختلف فيها الفقها فانها تصير محل اجتهاد فاذا قضى
قاض بقول ارتفع الخلاف واما عبارة القدوري فاستثنى كما ذكر علته كما ذكره اصحاب الفتاوى من المسائل التي لا ينفذ
فيها قضا القاضي لمخالفة كتاب او سنة مشهورة او اجماع انما هو على عبارة القدوري واما على ما في الجامع فلا وعلمت من هنا
ان من قال لا اعتبار بخلاف مالك والشافعي اعتمد قول القدوري ومن قال باعتباره انما اعتمد ما في الجامع وهذا لم يسبق الي
فاما رايت في الواقعات الحسامية ما يفيده قال قال الفقيه ابو الليث رواية محمد ان كل شي اختلف فيه الفقها فقضى
القاضي بذلك جاز قضاوه ولم يكن لقاض اخر ان يبطله ولم يذكر فيه الاختلاف وبه ناخذ قلت هذا خلاف ما ذكره في شرح
ادب القضا المنسوب الى الخصاف في موضع الاختلاف يجوز وفي موضع الخلاف لا يجوز واراد بالاول ما كان فيه خلاف معتبر
كالخلاف بين السلف واراد بموضع الخلاف ما لم يكن فيه ولم يعتبر خلافا فالشافعي قال استاذنا الفتوى على تفاصيل ادب القضا
انتهى فهذه العبارة ازالت اللبس واوضحت كل تخمين وحدس والحاصل ان الفتوى على عبارة القدوري وتفاصيل الخصاف
فلهذا اورد صاحب الهداية ما في الجامع بعد القدوري ولا بد من ذكر المواضع التي نص اهل المذهب على مسائل لا ينفذ
القضا فيها اخذا من كلام الخصاف وقد ذكرناها في الفوايد الفقهية ولا باس بسردها تكميلا للفايدة فما قضى ببطلان
الدعوى بمضي سنين او فرق بين زوجين لعجزه عن النفقة حال غيبته او حكم بصحة نكاح مزنية ابيه او ابنه او بصحة نكاح
ام مزنيته او بنتها او صحة نكاح المعتدة او بسقوط المهر بلا بينة او اقرار اخذ بقول البعض ان تقادم النكاح يوجب سقوط
المهر او بعدم تاجيل العنين او بعدم صحة الرجعة بلا رضاها او بعدم وقوع الثلاث على الحامل او بعدم وقوع الثلاث
على غير المدخولة او بعدم وقوع طلاق الحائض او بعدم وقوع الزايد على الواحدة او بعدم وقوع الثلاث بكلمة واحدة
او بعدم وقوع الطلاق في طهر جامعها فيه او بنصف الجهاز لمن طلق امرأته قبل الدخول بها بعد قبض المهر والتجهيز
او بالشهادة على خط ابيه او بشاهد ويمين او في الحدود والقصاص بشهادة رجل وامراتين او بما في ديوانه وقد نسي او بشهادة
شاهد على صك لا يذكر ما فيه الا انه يعرف خطه وخاتمه او بشهادة من شهد على قصة مختومة من غير ان يقرا عليه او بقضا
المرأة في حد وقود او بقضا عبد او صبي او نصراني او في قسامة بقتل او فرق بين زوجين بشهادة واحدة على الرضاع او
قضى لولده بشهادة الاجانب او حكم بالحجر على مفسد مستحق له او بصحة بيع نصيب الساكت من قن حرره احد الشريكين معسرا او

بجواز بيع متروك التسمية عامدا او بجواز بيع ام الولد او ببطلان عقد المراة عن القعود بنا على قول البعض انه لا حق لهن فيه
او بصحة ضمان الخلاص او لزمه تسليم الدار عندنا لا استحقاق او بالزيادة في معلوم الامام من اوقاف المسجد او بحل المطلقة
ثلاثا بمجرد عقد المحلل بلا دخول عملا بقول سعيد او بعدم ملك الكافر مال المسلم المحرز بدار الحرب او بجواز بيع درهم بدرهمين
اخذا من قول ابن عباس رضي الله عنهما او بصحة صلاة المحدث او بالقسامة على اهل المحلة بتلف المال او بالقياس عن التفرق
بحد القذف او بحكم التفويض او بعزمه في رقيق اعتق الميت واحدا منهم او بعدم جواز تصرف المراة في مالها بغير اذن زوجها
وهذه المسائل منقولة من البزازية وجامع الفصولين والخانية والقنية والصيرفية والاشباه والنظاير للسيوطي
معزيا الى فتاوي السبكي نقض قضا القاضي بعض عند الحنفية اذا كان حكما لا دليل عليه سوا كان نصه في الوقف نصا
او ظاهرا انتهى وهذا موافق لقول شيخنا العز بن شرط الواقف كنص الشارع يجب اتباعه كما صرح به في شرح المجمع للمصنف
وهنا حكمه اذا كان الاختلاف في المقضي به ففيه روايتان في رواية لا ينعقد ذكره الخصاف وهو الصحيح لانه محل الخلاف
لا يوجد قبل القضا فاذا قضى حينئذ وجد محل الاختلاف والاجتهاد فلا بد من قضا اخر يرجح احدهما وذلك مثل
القضا على الغايب وللغايب وقضى المحدود في القذف وشهادته بعد التوبة كذا ذكره الشارح وفي فتح القدير من
باب المفقود اذا راى القاضي المصلحة في القضا على الغايب وله فحكم فانه ينفذ فانه مجتهد فيه فان قيل ينبغي ان لا
ينفذ حتى يمضيه قاض اخر لان نفس القضا مجتهد فيه كما لو كان القاضي محدودا في قذف فان نفاذ قضائه موقوف على
ان يمضيه قاض اخر اجيب بمنع انه من ذلك بل المجتهد سببه وهو ان البينة هل تكون حجة للقضا من غير خصم ام لا
فاذا قضى بها نفذ كما لو قضى بشهادة المحدود في قذف وفي الخلاصة الفتوى على هذا انتهى فقد اختلف الترجيح وفي
فتح القدير في شرح قوله ولا يقضي على غايب والذي يقتضيه النظر ان نفاذ القضا على الغايب موقوف على تنفيذه قاض
اخر لان نفس القضا مجتهد فيه انتهى وسياتي ايضاحه قريبا وفي الاصطلاح وامضى حكم قاض قال في الايضاح
لم يقل حاكم احترازا عن المحكم لان الحكم فيه غيرهما ولم يقيده بقول اخر ليعم حكم نفسه قبل ذلك انتهى وينفذ القضا
بشهادة الزور في العقود والفسوخ ظاهرا وباطنا لا في الاملاك المرسلة اي المطلقة وهي التي لم يذكر
لها سبب معين وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا ينفذ الا ظاهرا لان شهادة الزور حجة ظاهرا فصار كما لو كانوا غير اهل لها
وله قول علي رضي الله عنه لتلك المراة شاهداك زوجاك ولان القضا لقطع المنازعة بينهما من كل وجه فلو لم ينفذ
باطنا كان تمهيدا لها وفي فتح القدير واما الاستشهاد بتفريق المتلاعنين فليس بشي انتهى يعني اعتبارا ان الكذب ليس هو في
الاخبار بالفرقة وانما هو في الرمي بالزنا او نفي الولد وقال الفقيه ابو الليث الفتوى على قولهما وفي فتح القدير من النكاح
وقول ابي حنيفة هو الوجه ومن فروع المسئلة ادعى على امراة نكاحا وهي جاحدة واقام بينة زورا فقضى بالنكاح بينهما
حل للمدعي وطيها ولها التمكين عنده وكذا ادعت نكاحا على رجل وهو يجحد ومنها قضى ببيع امة بشهادة زور حل للمشتري وطيها
وكذا في الفسوخ بالبيع والاقالة ومنها ادعت انه طلقها ثلاثا وهو ينكر واقامت بينة زورا فقضى بالفرقة فتزوجت باخر بعد
العدة حل وطيها عند الله تعالى وان علم بحقيقة الحال وحل لاحد الشاهدين ان يتزوجها ويطاها ولا يحل للاول وطيها
ولا يحل لها تمكينه ومن صور التحريم صبي وصبية سبيا فكبرا واعتقا تزوج احدهما بالاخر فجاء حربي مسلما واقام بينة انهما
ولداه فقضى القاضي بينهما بالفرقة فان رجع الشهود ان تبين انهم شهود زور لا يحل للزوج وطيها عنده لان القضا بالحرمة
نفذ ظاهرا وباطنا ومحمد في هذا الفروع مع ابي حنيفة لانه لا يعلم حقيقة كذب الشهود كذا في فتح القدير وفي لو لوجية
واما الشاهدان انما غيظها والنفاذ باطنا عنده شرطان الاول عدم علم القاضي بكذبهم فلو علم القاضي كذب الشهود
لم ينفذ ذكره في فتح القدير من النكاح الثاني كون المحل قابلا فاذا كانت المراة تحت زوج او كانت معتدة او مرتدة او محرمة
بمصاهرة او رضاع لم ينفذ لانه لا يقبل الانشا وانما يشترط الشهود للنكاح على قول بعض المشايخ وفي شرح الجامع
لقاضيخان ولم يشترط محمد الشهود وذكر الزعفراني انه شرط وبه اخذ عامة المشايخ فالمعتمد الاشتراط واذا قلنا بعدم
وهو اوجه كما في فتح القدير من النكاح فوجهه لانا نجعل حكم الحاكم انشا مقتضى في ضمن صحة المقتضى فما لنا بالقضا لازم
فيه شرايطه وكذا لا يشترط قبض راس المال وبدل الصرف قبل الافتراق كما في القنية فقيد بشهادة الزور لان القاضي لو
قضى بشهادة ثم ظهر انهم عبيد او كفار او محدودون في قذف لم ينفذ اجماعا لانها ليست بحجة اصلا بخلاف الفساق
على ما عرف ولا مكان الوقوف عليهم فلم تكن شهادتهم حجة وقيد بالشهادة لان القضا باليمين الكاذبة لا ينفذ قالوا لو ادعت
انه زوجها ابانها بثلاث فانكر فحلفه القاضي فحلف والمراة تعلم ان الامر كما قالت لا يسعها الاقامة معه ولا ان تاخذ من

اصل

بين زائه شيئا وهذا لا يشكل اذا كان ثلاثا لبطلان الحيلة للاثنا قبل الزوج اخر وفيما دون الثلاث لانه لا يقبل الاثنا
واجيب بانه انما ثبتنا قضى القاضي بالنكاح وهنا لم يقض به لاعترافهما به وانما ادعيا الفرقة كذا ذكره الشارح وفي الخلاصة
ولا يحل وطيها اجماعا وفي البزازية قبيل الايمان سمعت بطلاق زوجها اياها ثلاثا ولا تقدر على منعه الا بقتله ان علمت
انه يقربها فتقتله بالدوا ولا تقتل نفسها وذكر الاوزجندي انها ترفع الامر الى القاضي فان لم يكن لها بينة تحلفه فان حلف
فالاثم عليه وان قتله فلا شيء عليها والباين كالثلاث انتهى واطلق في العقود فشمل عقود التبرعات قالوا وفي الهبة
والصدقة روايتان وكذا في البيع باقل من قيمته في رواية لا ينفذ باطنا لان القاضي لا يملك انشا التبرعات في ملك الغير
والبيع بالاقل تبرع من وجه واطلاق الكتاب يقتضي ان المعتمد النفاذ فيها باطنا ايضا لان النفاذ في ضمن صحة القضا
فلا يشترط فيه شرايطه ولا يختص بمحل والبيع بالاقل ممن لا يملك التبرع كالمكاتب والعبد الماذون وفي ايضاح الاصلاح
اراد بالفسخ ابطال العقد باي وجه كان فيعم الطلاق انتهى وليس بصحيح لان الطلاق لا يبطل النكاح وانما يرفع القيد
الثابت بالنكاح فالاولى ان يقال اراد بالفسخ ما يرفع حكم العقد فيشمل الطلاق كما لا يخفى وفي القنية ادعى عليه جارية
انه اشتراها بكذا فانكر فحلف فنكل فقضى عليه بالنكول تحل الجارية للمدعي ديانة وقضا كما في شهادة الزور انتهى فعلى هذا
القضا بالنكول كالقضا بشهادة الزور وظاهر اقتصاره على نفي الاملاك المرسلة انه لا ينفذ باطنا في النسب وقدمنا
انه ينعقد فيه وصرح به الولوالجي فقال اذا شهدا بزور انه اقر انها بنته لتجعلها القاضي بنتا له تثبت جميع احكام
البنتية عند ابي حنيفة وابي يوسف الاول ولا يحل له ان يطاها ويرثه وهذا بنا على ان القضا بالنسب بشهادة الزور
ينفذ باطنا بالاجماع ونص الخصاف على انه ينفذ عند ابي حنيفة في النسب والهبة عند ابي حنيفة روايتان وكان هذا لاجل
لمن لا وارث له ان يثبت النسب من نفسه بان يدعي شخصا مجهول النسب انه ابنه او ابنته ويقيم على ذلك شاهدي زور فيقضي
القاضي بالنسب له انتهى ما في المحيط وفيه الشهادة بعتق الامة كالشهادة بطلاق المراة انتهى **قلت** وينبغي ان تكون
الشهادة بالوقف كالعتق والاقرار نقلا في الشهادة ان الوقف ملك او يتبرع وبشرايط الوقف وبان الواقف اخرج فلانا وادخل
فلانا بعد اذا اتصل به القضا وظاهر ما في الهداية ان ما عدا الاملاك المرسلة فانه ينفذ باطنا حيث قال وكل شيء
قضى به القاضي الى اخره بنا على ان التحريم يشمل القصدي والضمني خصوصا اذا قلنا بان الوقف من قبيل الاسقاط فهو كالطلاق
والعتاق وعلى هذا فالعلايي بعام يخرج البيع عن العقود والفسوخ مع ان في دخول الطلاق والعتاق تحت الفسخ
اشكالا لا ينقض العقد والطلاق ينقصه وقدمنا في الايضاح وظاهر ان المسئلة متعلقة بالقضا بالعقود والفسخ
يقتضي انه لا ينظر فيه الى المعنى لكونه علما فيه ولو حدنا الاملاك لكان اولى ليشمل ما اذا شهدوا بزوجية لم يبينوا سببه فانه
لا ينفذ واذا لم ينعقد باطنا في الاملاك ملاك مرسلة لم تحل للمقضي له الوطي والاكل واللبس وحل للمقضي عليه لكن لا يفعل
سرا لانه لو فعله جهرا فسقه الناس او عزروه كذا في الولوالجية **واعلم** ان الارث حكمه حكم الاملاك المطلقة فلا ينفذ
القضا بالشهود زورا فيه باطنا اتفاقا وان كان ملكا بسبب وسيأتي الاختلاف في باب اختلاف الشاهدين في ان الارث
يطلق او بسبب والمشهور انه يطلق واختار في الكنز انه يطلق بسبب وكذا قال في البدايع في الجواب عن حديث البخاري
انما انا بشر فمن قضيت له بشيء من حق واجبه فانما اقطع له قطعة من النار انه قال عليه السلام في مواريث درست والميراث مطلق
الملك سوا في الدعوى وبه نقول انتهى **ثم اعلم** انهما لما قالا بعدم النفاذ باطنا اختلفا فقال محمد يحل وقال ابو يوسف لا يحل
للزوج الاول وطيها في الظاهر واما في الباطن لا يحل لان قول ابي حنيفة لوقوع الفرقة باطنا يشهد له فيحرم الوطي
احتياطا وصار كما اذا تزوج امراة ثم طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد ذلك كره له محمد ان يطاها قبل المحلل بقول ابي حنيفة
كذا في الولوالجية ولو تزوجها الثاني ودخل بها وفارقها وانقضت عدتها فلا باس ان يتزوجها الاول اما عندهما فلان نكاح
الاول قايم لكنهما يجددان النكاح حتى لا ياثما واما عند ابي حنيفة فان الفرقة بالثلاث واقعة فيكون الزوج الثاني
مثبتا للمحل هذا اذا فارقها الزوج الثاني بطلاق باختياره واما اذا شهد عليه زورا وقضى القاضي بالفرقة حل لها ان
تتزوج من شاءت من الزوج الاول والشاهدين عند ابي حنيفة وابي يوسف الاخر وهو قول محمد لا تحل لانها كانت منكوحة
الاول فلا تتزوج الا من الاول انتهى واشار المصنف ان قضا القاضي بحل ما كان حراما الى قاض يراها رجعية بعد ما
قضى بكونها رجعية والزوج يريها بانها باينة او ثلاثا فانه يتبع راي القاضي عند محمد فيحل له المقام معها وقيل انه قول ابي
حنيفة لا يسعه المقام معها وان ترافعا الى قاض اخر بعد قضا الاول فانه لا ينقضه وان كان على خلاف رايه هذا اذا
قضى له فان قضى عليه بالبينونة او الثلاث والزوج لا يراه يتبع راي القاضي اجماعا وهذا كله اذا كان الزوج عالما له

الاول

راي

راي واجتهاد فان كان عاميا اتبع راي القاضي سوا قضى له او عليه وهذا اذا قضى له اما اذا افتى له فهو على الاختلاف
السابق لان قول المفتي في حق الجاهل بمنزلة رايه واجتهاده كذا في الولوالجية وفي اخر القضا اعلم ان القضا لا يهدم القضا
بالراي والقضا يهدم الراي مثال الاول ظاهر واما مثال الثاني فانه يعتقد الثلاث في قوله انت البتة فانها تحرم عليه
فان تحول رايه على انها رجعية لم تحل ومثال الثالث ان حكم القاضي بانها رجعية فان هذا القضا يهدم رايه من انها
ثلاث ومثال الرابع اذا قضى قاض ثم تحول رايه فانه لا ينقض ما مضى لان الراي لا يهدم القضا وانما يعمل برايه في المستقبل
انتهى مختصرا **قوله** ولا يقضي على غايب اي لا يصح القضا على غير خصم حاضر لقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه لا
تقض لاحد الخصمين حتى تسمع كلام الاخر فانك اذا سمعت كلام الاخر عرفت كيف تقضي **رواه** احمد وابو داود والترمذي
ولان القضا لقطع المنازعة ولا منازعة هنا لعدم الانكار فلا يصح كذا ذكره الشارح وصرح في فتح القدير بان حضرة
الخصم ليتحقق انكاره شرط صحة الحكم وفي البزازية من القضا قضى للغايب او عليه لا يصح الا ان يكون عنه خصم حاضر انتهى
فلذا فسرنا كلام المصنف بعدم الصحة لا بعدم الحل والاولى ان يفسر بعدم النفاذ لقولهم اذا نفذه قاض اخر فانه ينفذ
وقدمنا الخلاف الصحيح في نفاذه ورجح الاول في فتح القدير وانه لا بد من امضا قاض اخر في نفس القضا وفي البزازية
من القضا قال الامام ظهير الدين في نفاذ القضا على الغايب روايتان ونحن نفتي بعدم النفاذ كيلا يتطرقوا الى ابطال
مذهب اصحابنا انتهى والقايل بان الفتوى على النفاذ خواهر زاده في منية المفتي القضا على الغايب بلا خصم فيه روايتان
ونفتي بعدم النفاذ وقيل ان راه قاض فقضى به ينفذ انتهى لكن انبه على كثير ان قولهم الفتوى على النفاذ اعم من كون القاضي
شافعيا يراه او حنفيا لا يراه وهو انما هو فيمن يراه والظاهر انه في حق من يراه لاجماع الحنفية على انه لا يقضي على غايب
كما ذكره الصدر الشهيد في شرح ادب القضا ولو كان اعم لزم هدم مذهب اصحابنا والعجب من البزازي حيث قال في الفتاوي
من المفقود من نصبه القاضي وكيلا للغايب وعن الغايب عندنا لا يفعل اما لو فعل بان حكم على الغايب نفذ اجماعا على الفا
لان المجتهد فيه نفس القضا وهو ان البينة هل تكون حجة بلا خصم حاضر للقضا ام لا فاذا راها حجة وحكم نفذ كما لو حكم بشهادة
الفساق وعليه الفتوى انتهى فان دعوى الاجماع ليست صحيحة وهو مسبوق بها خواهر زاده وفي قوله اذا راها حجة اشارة الى
انه ممن يرى القضا على الغايب فخرج الحنفي المقلد ولقد صدق العلامة محمود حيث قال في جامع الفصولين فقد اضطربت
اراوهم وبناهم في مسايل الحكم للغايب وعليه ولم يصف ولم ينقل عنهم اصل قوي ظاهر يبنى عليه الفروع بلا اضطراب ولا
اشكال فالظاهر عندي ان يتامل في الوقايع ويحتاط ويلاحظ الحرج والضرورات فيفتي بحسبها جوازا او فسادا انتهى
والذي ظهر لي من كلامهم ان المذهب عن اصحابنا عدم صحة القضا على الغايب وان القاضي الذي يراه لو قضى عليه فانه يتوقف
على الامضا لان الاختلاف في نفس القضا وما عداه من الاقوال من تصرفات بعض المشايخ ثم ظهر لي بحمد الله ما يجب المصير اليه
وهو انهم انما قالوا بان الفتوى على النفاذ فيما اذا قضى في المفقود لا في مطلق القضا في المجتهدات رجل قدم رجلا الى قاض
وقال ان لابي على هذا الرجل الف درهم وابي غايب وانا اخاف ان يتوارى هذا الرجل فجعله القاضي وكيلا لابيه وقبل بينة
الابن على المال وحكم بذلك ثم رفع ذلك الى قاض اخر فان الثاني لا يجيز قضا الاول لان بينة الابن ما قامت على القا
وانما قامت لغايب وهذا بخلاف المفقود اذا اقام القاضي ابنه وكيلا في طلب حقوقه لان المفقود بمنزلة الميت فكان للقاضي
تصرف في ماله انتهى اطلق في عدم القضا عليه وهو مقيد بما اذا لم يثبت الحق ببينة سوا كان غايبا وقت الشهادة او غاب بعدها
قبل التزكية وسوا كان غايبا عن المجلس حاضرا في البلد او غايبا عن البلد واما اذا اقر عند القاضي فغاب قبل ان يقضي عليه
قضى عليه وهو غايب لان له ان يطعن في البينة دون الاقرار ولان القضا بالاقرار قضا اعانة واذا نفذ القضا اقرار
سلم الى المدعي حقه عينا كان او دينا او عقارا الا ان في الدين يسلم اليه جنس حقه اذا وجد في يد من يكون مقرا بانه مال
اليتيم المقر ولا يبيع في ذلك العروض والعقار لان البيع قضا على الغايب كذا في شرح الزيادات للعتابي والاخبار بالقضا
منه كالانشا لا بد له من الحضرة قال في شهادات القنية اشهد القاضي شهودا اني حكمت لفلان على فلان بكذا فهو اشهاد باطل
والحضور شرط وقال قبله خرج الحاكم عن المحكمة ثم اشهد على حكمه يصح الاشهاد انتهى وفي تهذيب القلانسي اذا قال القاضي
حكمت على فلان بكذا وهو غايب لم يصدق انتهى وقلنا على غير خصم حاضر لاخراج ما لو قضى على حاضر ليس بخصم وعلى خصم
غايب والخصم من تسمع الدعوى عليه بانفاده شرعا فخرج ما لو قضى على راهن في غيبة مرتهن ومكنه وكذا في الموجر مع المستاجر
والمعير مع المستعير والوصي له ليس بخصم الا في اثبات الوصاية او الوكالة وغريم الميت ليس بخصم لمدعي الدين على الميت
انما الخصم وارث او وصي واحد الورثة خصم عن الباقي فيما للميت وما عليه في دعوى السعاية المامور لا الامر ان كان الامر

سلطانا او الامام او المستاجر ليس بخصم للمدعي اجارة او رهنا او شرا والمشتري خصم للكل وكذا اقول والخصم في دعوى المبيع
قبل القبض البايع العاقدان وفي المبيع الفاسد قبل القبض البايع وحده وبعده المشتري وحده وسياتي في كتاب
الدعوى **قوله** الا ان يحضر من يقوم مقامه كالوكيل والوصي ذكر المثالين ليتبين ان القايم مقامه قد يكون بانابته او
بانابة الشرع فالوصي ان كان من قبل الميت فهو بانابته وان كان منصوص القاضي فهو بانابة الشرع وظاهر الاستثنا ان الوكيل
او الوصي اذا حضر فان القاضي انما يحكم على الغايب وعلى الميت لا يحكم على الوكيل او الوصي ويكتب في السجل انه حكم على الميت
وعلى الغايب بحضرة وكيله وبحضرة وصيه كذا في جامع الفصولين وفي البزازية من البيع ادعى انه وكيل الغايب بقبض الدين
او العين ان برهن على ان الوكالة والمال قبلت وان اقر بالوكالة وانكر المال لا يصير خصما ولا تقبل البينة على المال لانه لم يثبت
كونه خصما باقرار المطلوب لانه ليس بحجة في حق الطالب وان اقر بالمال وانكر الوكالة لا يستحلف على الوكالة لان التحليف يترتب
على دعوى صحيحة ولم توجد لعدم ثبوت الوكالة وذكر الخصاف انه يحلف على الوكالة والاول اصح ولو انكر الكل فهو لانكار الوكالة
وحدها ولو اقام البينة على المال والوكالة تقبل عند الامام لان الوكيل بقبض الدين خصم فصل الوصاية في المال فصل
الوكالة الا في فصل وهو انه اذا ادعى ان فلان الميت اوصى اليه بحفظ ماله وقبضه وله كذا عند هذا الحاضر فامر الحاضر
بالكل يومر بتسليم الدين والعين بخلاف الوكالة وان اقر بالوصاية والموت وانكر المال يحلف وان اقر بالمال والموت وانكر
الوصاية ينصب القاضي وصيا ولا يحلفه لما ذكرنا ان دعوى الوصاية ليست لازمة وان اقر بالوصاية والمال وانكر الموت
يحلفه على علمه كما في الوارث وان اقام بينة على كل ذلك يقبل في الكل انتهى. وفيها من التاسع في نصب الوصي وان اقام بينة
في نصب القاضي الوصي الخصم في اثبات الوصاية الوارث البالغ او مديون الميت او الموصى له واختلفوا في دائن الميت
فهو خصم على ما ذكره الخصاف وخالفه بعض المشايخ ولا تثبت باقرار مديون الميت ومودعه واذا اثبت الوصاية بالبينة
لمدعي الدين ثم حضر غريم اخر فموصى له اخر لا يقضي له الا ببينة الاول وعند الثاني يقضي بانواع البركة في بذلك البينة
بالاجماع انتهى. واطلق في الوكيل فشمل ما اذا كان وكيلا في الخصومة والدعوى وما اذا كان وكيلا للقضا كما اذا اقيمت البينة
عليه فوكل ليقضي عليه ثم غاب كما في القنية وفيها من باب القضا على الغائب استمهل المدعى عليه بعد البينة العادلة القاضي
مدة معينة وغاب ومضت تلك المدة فاظهر نعته فله القضا على غيبته وسئل عن الجندي فقال رضي الله عنه واشتراطها
للقضا عليه اختيار حسن فاما البينة على الوكيل فغاب وحضر موكله او على العكس او قامت البينة على المورث فمات
وحضر وارثه او قامت على وارث فغاب وحضر وارث اخر ففي هذه الصورة يقضي على الذي حضر بتلك البينة انتهى.
وفيها من كتاب الوكالة لا تقبل من الوكيل الخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر ولو قضى بها صح لانه قضا في
المختلف انتهى. وفي جامع الفصولين من الخامس اراد وكيل البيع اثبات وكالته بحيث لو انكر موكله لا يسمع انكاره فله وجهان
احدهما ان يسلم الوكيل العين الى رجل ثم يدعي انه وكيل بقبضه وبيعه فسلمه الي فيقول ذو اليد لا اعلم وكالته فيبرهن
فيامر القاضي بتسليمه اليه فيبيعه والثاني ان يقول هذا لفلان فابيعه منك فاذا باعه وقبضه يقول المشتري
لا اقبض المبيع لاني اخاف ان ينكر المالك وكالتك ربما يهلك المبيع في يدي وينقص فيضمني فيبرهن الوكيل انه وكيل
بذلك ويجبره على القبض ويثبت بالبينة ولاية الجبر على القبض وهنا وجه اخر وهو ان يبيع فيقول اني فضولي فلا اسلم
المبيع فيبرهن المشتري انه وكيل فلان بالبيع فهو خصم فيثبت انه وكيل بالبيع انتهى. وفيه ايضا وكلهما بقبض دينه فغاب
الموكل واحد الوكيلين فادعى الوكيل الاخر فاقر الغريم بدينه وجحد وكالته فبرهن الوكيل ان الداين وكله وفلانا الغائب
بقبض دينه يحكم بوكالتهما حتى لو حضر الغايب لا يكلف اعادة البينة وكذا لو جحد الغريم المال والتوكيل فبرهن عليهما الحاضر
يحكم بالدين وبوكالتهما انتهى. واطلق في التوكيل ايضا فشمل ما اذا نصبه القاضي عن الغائب وهو المسمى بالمسخر وفيه خلاف
قال في جامع الفصولين ادعى على غايب دينا بحضرة رجل يدعي انه وكيل الغائب بالخصومة فاقر المدعي بالوكالة لم يصح اقراره
لو برهن على الغايب لم يقبل وكذا لو ادعى دينا على ميت بحضرة رجل يدعي انه وصي الميت واقر المدعى عليه بالوصاية كذا في
اخر فصل الدعاوي ثم رقم لاجرا القاضي لو علم ان المحضر ليس بخصم لا تسمع الخصومة والحكم على المسخر ما لم يجز وتفسير المسخر
ان ينصب القاضي وكيلا على الغائب ليسمع الخصومة عليه وانما يجوز نصب الوكيل عمن اختفى في بيته بعدما نادى امين القاضي
على بابه ثلاثة ايام ثم رقم لاجرا الحكم على المسخر لا يجوز وقيل ينبغي ان يكون هذه المسألة على الروايتين اذ حاصله الحكم على
الغايب وفيه روايتان عن اصحابنا وكان القاضي ظهير الدين يفتي بان الحكم على الغائب لا ينفذ كيلا يتطرقوا الى هدم مذهب
اصحابنا انتهى. **ثم اعلم** ان نصب المسخر عند المقابلة شرطه ان يكون الغائب في ولايته القاضي اذا جعل نائبا عن الغائب

حتى يتبع عليه الخصومة ويسمى هذا المسخر والغائب ليس في ولاية هذا القاضي لا يصح هذه الانابة وليس طريق عند علماينا
والمعتمد ان القضا على المسخر لا يجوز والمجوز له خواهر زاده لانه في نفاذ القضا على الغائب وهو عين القضا الا ضرورة
وهي في مسايل الاولى علق المديون العتق او الطلاق على عدم قضايه اليوم ثم تغيب الطالب وخاف الحالف الحنث فان القاضي
ينصب وكيلا عن الغايب ويدفع الدين اليه ولا يحنث الحالف وعليه الفتوى كما في الخانية الثانية المشتري بخيار اراد الرد في
المدة فاختفى البايع فطلب المشتري من القاضي ان ينصب خصما عن البايع ليرده عليه قيل ينصب نظرا للمشتري وقيل لانه
لما اشترى ولم ياخذ منه وكيلا مع احتمال غيبته فقد ترك النظر لنفسه فلا ينظر له واذا لم ينصب وطلب المشتري من القاضي الاعذار
فعن محمد فيه روايتان يعذر في رواية فيبعث مناديا ينادي على باب البايع ان القاضي يقول ان خصمك فلانا يريد الرد عليك
فان حضرت والا نقضت البيع فلا ينقضه القاضي بلا اعذار وفي رواية لا يعذره القاضي كذا في جامع الفصولين الثالثة
كفل بنفسه على انه لم يواف به غدا فدينه على الكفيل فغاب الطالب في الغد فلم يجده الكفيل حتى مضى الغد لزمه المال ولو رفع
الكفيل الامر الى القاضي فنصب وكيلا عن الطالب وسلم اليه المكفول عنه يبرأ وهو خلاف ظاهر الرواية انما هو في بعض
الروايات عن ابي يوسف كذا في جامع الفصولين الرابعة اذا توارى الخصم فالقاضي يرسل امينا ينادي على بابه ثلاثة ايام
ثم ينصب عنه وكيلا للدعوى وهو قول ابي يوسف استحسنه وعليه ثم قال الخصم شرط لقبول البينة لو اراد المدعي ان ياخذ من
يد الخصم شيئا اما لو اراد ان ياخذ حقه من ثمن مال كان للغائب في يده لا يشترط حضرة الخصم ولا يحتاج القاضي الى نصب
الوكيل لو اشتراه فغاب وقدمنا في متفرقات البيوع واما ادخال الكاف التشبيه في قوله كالوكيل والوصي للاشارة الى عدم الحصر
فالمتولي على الوقف كذلك واحد الورثة عن الباقين فيما للميت وعليه لكن ان كان في عين فلا بد من كونها في يده فلو ادعى عينا
من التركة على وارث ليست في يده لم تسمع وفي دعوى الدين ينصب احدهم خصما وان لم يكن في يده شيء وفي جامع الفصولين من
الرابع والحاصل ان احد شريكي الدين خصم عن الاخر في الارث وفاقا وفي غيره عند ابي يوسف لا عندنا ابي حنيفة وقال محمد
قول ابي حنيفة قياس وهو قول ابي يوسف استحسانا ومحمد مع ابي يوسف انتهى. ومن ذلك من بيده مال الميت وان لم يكن وصيا
ولا وارثا وفي اختلاف المشايخ ومن ذلك نقض الموقوف عليهم لما في القنية من باب الدعوى والبينات في الوقف وقف بين
اخوين مات احدهما وبقي في يد الحي واولاد الميت الحي اقام بينة على واحد من اولاد الاخ ان الوقف بطن بعد بطن والباقي
غيب والواقف واحد فقبل وينصب خصما عن الباقين ثم قال وقف بين جماعة فلو احد منهم او لوكيله او على واحد منهم او على كلهم
تصح الدعوى فان الوقف واحد ثم رقم لا تصح الدعوى على بعضهم اذا كان المحدود في ايدي جميعهم ولا يصح القضا الا بقدر
ما في يد الحاضرين انتهى. **قوله** او يكون ما يدعي على الغائب سببا لما يدعي على الحاضر بالنصب عطفا على يحضر وفي الحقيقة
الحاضر قايم مقام الغايب حكما فشمل ما اذا كان المدعى عليهما شيئا واحدا وما يدعى على الغايب سببا لما يدعى على الحاضر لا
محالة فحينئذ يقضي عليهما حتى لو حضر الغائب وانكر لا يلتفت الى انكاره وشمل ما اذا كان المدعي شيئين مختلفين وما يدعى
على الغايب سبب لما يدعي على الحاضر بكل حال لا ينفك عنه فيكون خصما ويقضي عليهما اما الاول ففي مسايل الاولى
ادعى دارا في يد رجل انها ملكه وانكر ذو اليد فبرهن على الشرا من فلان الغايب المالك قضي له بها وكان قضا على الغائب
لان الشرا من المالك سبب لا محالة الثانية ادعى على اخر انه كفل عن فلان بما يذوب عليه فاقر بها وانكر الحق فبرهن انه
ذاب له على فلان كذا بعد الكفالة قضي عليهما وكذا اذا ادعى انه كفيل له بجميع المال الذي له على فلان ثم برهن على قدره معلوم
كان له قبل الكفالة يقضي عليهما سوا قال انه كفيل بامره او لا واما اذا ادعى انه كفل له بقدر معلوم فلا بد ان يكون الكفالة
بامره والكفالة المطلقة هي الحيلة في اثبات الدين على الغايب ثم يبري المدعي الكفيل عنها ويبقى ماله على الغايب وكذا اذا
ادعى الكفيل بالامر الادا وانكر المكفول عنه الادا والطالب غايب فبرهن عليه يقضي عليهما كما في الخانية والحق الكفالة
بل اولى لتضمنها برااة المحل الثالثة ادعى شفعة فانكر ذو اليد الشرا فبرهن المدعي على الشرا من الغايب يقضي عليهما واما
الثاني ففي مسايل الاولى قذف محصنا فقال القاذف انا عبد له وقال المقذوف اعتقك مولاك وبرهن عليه قضي
عليهما الثانية ادعى المشهود عليه ان الشاهد عبد لفلان فبرهن المدعي ان المالك الغايب اعتقه تقبل ويقضي عليهما
وهي حيلة اثبات العتق على الغايب الثالثة قتل عمدا وله وليان احدهما غايب فادعى الحاضر ان الغايب عفى عن نصيبه ما لا
وبرهن يقضي عليهما واورد عليه ما اذا كان عبد بين حاضر وغايب ادعى العبد ان الغايب اعتقه حصته وصار عند الامام
مكاتبا فواجب على الحاضر قصر اليد عنه لا تقبل وان تحقق السببية واجيب بان عدم القبول عند الامام لا لعدم الحكم
بل الجهالة المقضي به بالكتابة لانه اذا اختار الساكت التضمين يكون مكاتبا للمعتق وان اختار السعاية يكون مكاتبا للساكت

وهذا النوع مسئلتان في تلخيص الجامع الاولى قال لغيره يا ابن الزانية وامه ميتة وادعى انها كانت امة لفلان فاقام ابنها
ان فلانا اعتقها او انا فام بينة انها فلانة بنت فلان القرشية فانه يقضي بعتقها في الاولى ونسبها في الثانية وان كان المعتق
والمنسوب اليه غائبين ويقضي بالحد على القاذف الثانية اقام البينة ان نسبه يلتقي مع نسب الميت الى جد الميت فانهم لا
لا يعلمون له وارثا غيره فانه يقضي بميراثه وان لم يحضر اباؤهم ولا وكلاؤهم وفيه قضاء على الغائب انتهى قيدنا بان يكون سببا
لا محالة للاحتراز عما يكون سببا في حال ولا يكون سببا في حال فانه لا يكون قضاء على الغائب وذلك في مسئلتين الاولى لو كان
بنقل العبد الى مولاه اذا برهن العبد على انه حر يقبل في حق قصر يد الحاضر لا في حق ثبوت العتق على الموكل فلو حضر الغائب وانكر
لا بد من اعادة البينة الثانية الوكيل بنقل المرأة اذا برهنت انه طلقها ثلاثا يقبل في حق قصر يد الوكيل لا في اثبات الطلاق وقد
انكر بشر المريسي القضاء على الغائب في هذه المسائل قال في التحرير وقد كان بعض العلماء يابى انتصاب الحاضر خصما عن الغائب
في هذه المسائل ولا يقضي على الحاضر بشيء ما لم يحضر الغائب وهو القياس الظاهر الا انا نقول بان عامة الخصومات يحصل
طرفيها بالغائب فلو لم يجعل الحاضر خصما لادى الى ابطال حقوق الناس كذا في شرح التلخيص للفارسي وبه اندفع ما
اعترض به بعض الحنابلة من ان الحنفية منعوا القضاء على الغائب ثم تحيلوا له بما اذا كان سببا وموعينا القضاء على الغائب
انتهى وقيدنا بكونه سببا لما يدعي على الحاضر للاحتراز عما اذا كانت السببية باعتبار البقاء فانه لا يقبل مطلقا وذلك في مسائل
الاولى اشترى جارية وادعى ان البائع كان زوجها من فلان الغائب واشتراها بلا علم ذلك فانكر البائع فبرهن لم يقبل في حق
الحاضر والغائب لانه سبب في البقاء بجواز الطلاق بعده فلو تعرض الشهود للبقاء لم تقبل ايضا فارقوا انها امرأته للحال
لان البقاء تابع للابتداء الثانية برهن المشتري فاسدا على البيع من غائب بعد ان ادعى البائع فسخ البيع للفساد لا يقبل مطلقا
وان تعرضوا للبقاء الثالثة في يده دار فبيعت دار بجنبها فاراد اخذها بالشفعة فزعم المشتري ان ما في يد الشفيع لغائب فبرهن
الشفيع على شرائها من الغائب لا يقبل في حقهما وقيدنا بالسبب للاحتراز عن الشرط في الجامع الاصغر فقال ان طلق فلان
امرأته فانت طالق فادعت انه طلقها وفلان غائب وبرهن لا يصح وقيل يصح وبه اخذ شمس الائمة الاوزجندي والاوضح
لا فيه ابتداء القضاء على الغائب بخلاف ما اذا اقامت البينة ان زوجها قال لها ان دخل فلان الدار فانت كذا وقد دخل فلان
الغائب الدار وبرهنت حيث يقبل اتفاقا والذي يفعله الناس فيما اذا ارادوا اقامة البينة انه وكله في قبض حقوقه على الناس
يدعي واحد عند القاضي ان الغائب علق له الوكالة ببيع هذا الحاضر داره من فلان بكذا وقد باع هذا داره من فلان وتحقق
الشرط وصار هو وكيلا عن الغائب في القبض وللموكل على هذا المحضر كذا فيقول المدعى عليه نعم انه وكله كما ذكر الا انه لم يوجد
الشرط فيقيم الوكيل البينة على وجود الشرط فيقضي القاضي عليه بالبيع والوكالة لا تصح الا على اختيار الامام الاوزجندي
لما فيه من ابطال حق الغائب كذا في البزازية وفرق فيهم بين سبب وسبب وبين السبب والشرط على الصحيح اوله ليدل على ان قولهم
بنفاذ القضاء على الغائب في ظاهر الروايتين انما هو في قضاء الشافعي واما الحنفي لانه حينئذ لا معنى للفرق المذكور ومن
مسائل الشرط ما في جامع الفصولين علق طلاقها بتزوج عليها فبرهنت انه تزوج عليها فلانة الغائبة عن المجلس هل تسمع
حال غيبة فلانة فيه روايتان والاصح انها لا تقبل في حق الحاضرة والغائبة فلا طلاق ولا نكاح ومن فروعه ادعت انه كفل
مهرها عن زوجها لو طلقها ثلاثا وانه طلقها ثلاثا فاقر المدعى عليه بالكفالة وانكر العلم بوقوع الثلاث يحكم لها بالمهر على
الحاضر لا بالفرقة على الغائب انتهى وقد علمت حيلة العتق كما قدمناه وفي شرح التلخيص رجل له على عبد ماذون دين فاقام البينة
على رجل انك كفلت لي عنه بكذا ان اعتقه مولاه فانه يقضي بالعتق والمال وان كان المولى والعبد غائبين لان الاعتاق سبب
ضمان المولى قيمة العبد المديون لغريمه فكان شرطا ملائما لا تعليقا محضا فصح الالتزام به وناب الحاضر في الخصومة انتهى
وهو من قبيل الشرط فليتامل واما حيلة اثبات طلاق الغائب فكلها على الضعيف من ان الشرط كالسبب فمنها حيلة الكفالة
بمهرها معلقة بطلاقه ومنها دعواها كفالة بنفقة العدة معلقة بالطلاق قال في جامع الفصولين ومع هذا لو حكم
بالحرمة نفذ لاختلاف المشايخ انتهى وفي البزازية من فصل دعوى النكاح ادعى عليها ان زوجها الغائب طلقها وانقضت
عدتها وتزوجها فاقرت بزوجية الغائب وانكرت طلاقه فبرهن عليها بالطلاق يقضي بانها زوجة الحاضر ولا يحتاج الى
اعادة البينة اذا حضر الغائب انتهى وقدمنا حيلتين لاثبات الدين على غائب الكفالة والحوالة واما حيلة اثبات الرهن
على الغائب قال في جامع الفصولين مفقود المرتهن لو اراد ان يحكم به القاضي يقيم رجلا يدعي رهنه الراهن فبرهن ذو اليد
انه رهن عنده فيحكم به القاضي وفيه روايتان في رواية لا تقبل اذ فيه حكم على الغائب وتقبل في رواية لانه لما رهن عنده فقد
استحفظه فصار خصما في اثبات الملك للراهن انتهى واما حيلة الحكم بسقوط النفقة والكسوة الماضيين فالقضاة

الآن يجعلونها بصورة ان كانت لها نفقة وكسوة على فهي طالق بائن فتدعي عليه زوجته عند حنفي بوقوعه لكونها لازمة
عليه وتطالبه بالتفريق فيجيب بانها ليست لازمة لعدم التقرير والرضا فيحكم القاضي على ذلك فيحكم بعدم الوقوع
وبعدم اللزوم ولا شك الآن في صحته لكن المرأة اذا حضرت وبرهنت على التقرير بطل الحكم كما لا يخفى وقد يكون السبب مما
يدعي على الغائب لانه لو كان على عكسه بان كان ما يدعي على الحاضر سببا لما يدعي على الغائب فانه لا يقضي على الغائب كما اذا حضر
الحاضر مع الاصيل والكفيل غائب يجاز ان يكون المال على الاصيل لا الكفيل كما قبل الكفالة بخلاف عكسه لانا نجوز ان يكون
المال على الكفيل دون الاصيل وجزم في جامع الفصولين بان القضاء على الاصيل لا يكون قضاء على الكفيل وتردد في
البزازية واورد على قولهم لا يجوز ان يكون على الكفيل دون الاصيل ما اذا قال كفلت بما لك على زيد فاقر الكفيل بان لك على
زيد كذا وانكره زيد ولا بينة وجب المال على الكفيل دون الاصيل ثم نقل عن محمد ان القضاء على المكفول عنه قضاء على
الكفيل وعن ابن سماعة انه لا يكون قضاء عليه ففيه روايتان والموافق لمفهوم المتون عدمه وهو المعتمد والجواب عما
اورده انه لكون الاقرار حجة قاصرة كما لا يخفى وفي الخلاصة الطريق الى اثبات الرضاع انه يعلق وكالة بدخوله فيتنازعان
في دخوله فيشهد الشهود فيقضي بالوكالة وبدخوله انتهى وعلى هذا اذا اريد اثبات طلاق معلق بدخوله فالحيلة فيه
ذلك ولو كان الزوج غائبا وليس هذا من قبيل الشرط لانه لا بد ان يكون فعل الغائب وعلى هذا اريد اثبات شيء من ملك ووقف
ونكاح وطلاق فيعلق وكالة بالملك فلان ذلك الشيء ويدعي الوكيل فيقول الخصم وكالتك معلقة بما لم يوجد فيقول
الوكيل بل هي منجزة لانها معلقة بالمركب ويبرهن على الملك وكذا في الوقف يعلقها بالوقفية وفي النكاح بكون فلانة بنت
فلان وفي الطلاق بكونها محرمة عليه ولا يعلقها بفعل الغائب كما ينكح ان وقف او طلق ملكه هذا ما ظهر لي الآن والله سبحانه
اعلم وهذا التقرير في هذا المحل لغيره من خواص هذا الشرح ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** ويقرض القاضي
مال اليتيم ويكتب الصك لا الوصي والاب لان القاضي يقدر على تحصيله من المستقرض والوصي والاب لا يقدران على ذلك
فيضمنان بالاقراض لكونه تبرعا ابتداء والمراد ويستحب للقاضي الاقراض ولا يجوز للاب وانما استحب منه لان القاضي لكثرة
اشغاله لا يمكن ان يباشر الحفظ بنفسه فلا بد له من الدفع لغيره والدفع بالقرض انفع لكونه مضمونا والوديعة امانة
ولا يقرض الا من يعرفه بالديانة والامانة ويكتب عليه ذلك ليحفظه خوف النسيان لكثرة اشغاله وفي الكناية معزيا الى
تاج الشريعة اي الثقات والكفاية الى حسن المعاملة وفي الاقضية انما يملك القاضي الاقراض اذا لم يجد غلة لليتيم
اما اذا وجد فلا يملكه هكذا روي عن محمد وفي المصباح رجل ملي على نعيل على مقتدر ويجوز الابدال والادغام انتهى وينبغي
ان يشترط لجواز اقراض القاضي عدم وصي لليتيم فان كان له وصي ولو منصوبا للقاضي لم يجز لانه من التصرف في ماله وهو
ممنوع منه مع وجود وصيه كما في ينبوع الفقه وهو الصحيح كما في جامع الفصولين وسوى المصنف بين الاب والوصي
مع ان في الاب روايتين ولكن الاظهر انه كالوصي وفي خزانة الفتاوى الصحيح الاب كالقاضي فقد اختلف التصحيح
والمعتمد ما في المتون واطلق في منع اقراض القاضي الاب فشمل ما اذا اخذ مال ولده الصغير قرضا لنفسه وهو مروي
عن الامام وقيل له ذلك وينبغي للقاضي ان يتفقد احوال الذين اقرضهم مال الايتام حتى ان اختل احدهم لان القاضي
وان قدر على الخلاص انما يقدر من الغني لا من الفقير ولهذا لا يملك قرضه من المعسر ابتداء فكذا لا يتركه عنده انتهى واشار
المؤلف الى ان للقاضي ولاية اقراض مال الوقف كما في جامع الفصولين وله اقراض مال الغائب واللقطة من الملتقط
وله بيع منقول اذا خاف التلف اذا لم يعلم مكان الغائب اما اذا علم فلا لانه يمكنه بعثه الى الغائب فاذا خاف التلف
قالوا له ان ياخذ المال من الاب اذا اسرف فابذرا ويضعه على يد عدل كذا في القنية وفي جامع الفصولين انه يملك القاضي
اقراضه اذا لم يجد ما يشتري به له ان يكون غلة لليتيم لا لو وجد او وجد من يضارب لانه انفع وكذلك انما يقرضه من
مليء انتهى وقيدنا بالاقراض لان للوصي البيع نسيئة كما ذكروه في الوصايا وفي جامع الفصولين ولو اقرض الوصي لا يعد خيانة
فلا يعزل به انتهى واطلق في الوصي فشمل وصي القاضي كما في جامع الفصولين واشار بالوصي الى ان متولي الوقف ليس له
اقراض مال المسجد فلو اقرض ضمن وكذا يضمن المستقرض كذا في الخزانة وليس له ابداعه الا ممن هو في عياله كذا في جامع الفصولين
ثم قال بعده القيم لو اقرض مال المسجد لياخذه عند الحاجة وهو احرز من امساكه فلا باس وفي العدة يسع المتولي اقراض
ما فضل من غلة الوقف لو احرز انتهى وقدمنا في كتاب الوقف حكم ما اذا اقرض المتولي مال الوقف باذن القاضي من الايتام
فانه ضمنا وفي جامع الفصولين لو استقرض الوصي مال نفسه وربح به ثم انفق عليه مدة يكون متبرعا اذا صار ضامنا
فلا يتخلص ما لم يرفع امره الى الحاكم والاصح ان الوصي لا يملك ان يستقرض مال نفسه وقيل يملك لو مليا انتهى وفي التهذيب

القلانسي وتصدق القاضي فيما قاله من التصرف في الاوقاف واموال الايتام من اداء او قرض انتهى وفي شرح ادب القضاء اقراض القاضي انفع للصبي واحوط لماله لكونه مضمونا وتمكنه من الاسترداد وقالوا الوصي يملك الايداع لا القرض ولم ار حكم الجد في جواز اقراضه على رواية جوازه للاب والظاهر انه كالاب لقولهم الجد كالاب الا في مسائل وليست هذه منها وينبغي على المعتمد من عدم جواز اقراض الاب والوصي على المعتمد اقراضه للضرورة فيجوز اتفاقا واختلفوا في اعارة الاب مال ولده الصغير وفي الصحيح وفي الخزانة اذا اجر الاب او الوصي او الجد او القاضي الصغير في عمل من الاعمال فالصحيح جوازها وان كانت باقل من اجرة المثل وقدمنا في اول كتابنا ما ينفذ به القاضي بالتولية ❊ والله سبحانه وتعالى اعلم

باب التحكيم لما كان من

فروع القضاء وكان احط رتبة من القضاء اخره ولهذا قال ابو يوسف لا يجوز تعليقه بالشرط واضافته الى وقت بخلاف القضاء لكونه صلحا من وجه وله معنيان لغوي واصطلاحي اما الاول يقال حكمنا رجلا تحكيما اذا منعناه مما اراد ويقال ايضا حكمته في مالي اذا جعلت اليه الحكم فيه فاحتكم علي في ذلك واحتكموا الى الحاكم وتحاكموا بمعنى والمحاكمة المخاصمة كذا في الصحاح والمراد الثاني فهو في اللغة جعل الحكم فيما لك الى غيرك وفي المحيط تفسير التحكيم تصيير غيره حاكما واما في الاصطلاح فهو تولية الخصمين حاكما يحكم بينهما وركنه اللفظ الدال مع قبول الاخر فلو حكم رجلا فلم يقبل لا يجوز حكمه الا بتجديد التحكيم كذا في المحيط وشرطه من جهة المحكم بالكسر العقل لا الحرية فتحكيم المكاتب والعبد المأذون صحيح ولا يشترط الاسلام فيه فتحكيم الذمي ذميا صحيح وتحكيم المرتد موقوف عنده فان حكم ثم قتل المرتد او لحق بطل الحكم وان اسلم نفذ عندهما جائز بكل حال كذا في المحيط ومن جهة المحكم بالفتح صلاحيته للقضاء بكونه اهلا للشهادة فلو حكم عبدا او صبيا او ذميا او محدودا في قذف لم يصح ويشترط الاهلية فلو حكما عبدا فعتق وصبيا فبلغ او ذميا فاسلم ثم حكم لم ينفذ كما في المقلد ولو حكم حرا وعبدا فحكم الحر وحده لم يجز وكذا اذا حكما كما في المحيط وكذا لو كان مسلما وقت التحكيم ثم ارتد لم ينفذ ولو حكم ذمي بين مسلمين فاجازاه لم يجز لحكمه ابتداء كما في المحيط وصح ان يكون كافرا في حق كافر فلو اسلم احد الخصمين قبل الحكم لم ينفذ حكم الكافر على المسلم وينفذ للمسلم على الذمي وقيل لا يجوز للمسلم ايضا كذا في المحيط ولذا قال لو صلح المحكم قاضيا ولم يقولوا لو صلح شاهدا لان الشاهد لا يشترط اهليته وقت التحمل وانما يشترط وقت الاداء فقط واما القاضي والحكم فتشترط وقت التقليد والقضاء كما علمته وزاد الحكم اشتراطها فيما بينهما كما سيأتي في المسائل المخالفة ومن جهة المحكوم فيه الا ان يكون في حد وقود ودية على العاقلة كما سيأتي وان الضمير في قوله فابعثوا حكما عائدا الى الحكام العائد اليهم ضمير فان خفتم ولان بالكتاب فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وفيه نظر كذا في فتح القدير من غير بيانه ووجهه ان كلا من الحكمين لم يتراضيا عليه خصوصا وصفته قبل الحكم الجواز وبعده اللزوم وجوازه الحكم عندنا انما يصح فقط وليس بقاع الطلاق فهو وكيل فلم يكن من هذا القبيل وبالسنة كما رواه النسائي قال ابو شريح يا رسول الله ان قومي اذا اختلفوا فاتوني فحكمت بينهم فرضي عني الفريقان فقال عليه السلام ما احسن هذا واجمع على انه صلى الله عليه وسلم عمل بحكم سعد بن معاذ في بني قريظة لما اتفقت اليهود على الرضا بحكمه فيهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وروي انه كان بين عمر وابي بن كعب منازعة في نخل فحكما بينهما زيد بن ثابت فاتياه فخرج زيد فقال لعمر هلا بعثت الي فاتيك يا امير المؤمنين فقال عمر في بيته يؤتى الحكم فدخلا بيته فالقى لعمر وسادة فقال لعمر هذا اول جورك وكانت اليمين على عمر فقال زيد لابي لو اعفيت امير المؤمنين فقال عمر يمين لزمتني فقال ابي يعفي امير المؤمنين ونصدقه ولنعلم انه لا يظن باحدهما في هذه الخصومة التلبيس وانما هي لاشتباه الحادثة عليهما فقدما الى الحكم للتبيين لا للتلبيس وفيه جواز التحكيم وان هذا كان معروفا بالفقه وظاهر ما ذكره الصدر الشهيد في شرح ادب القضاء ان الحكم من الامام بمنزلة القاضي المولى انتهى ❊ فعلى هذا اذا رفع حكمه الى قاض لا يراه امضاه ❊ فليحفظ ❊ وفي المحيط الامام الذي استعمل القاضي امر رجلا ممن تجوز شهادته ان يحكم بين رجلين جاز وهو بمنزلة القاضي المولى ولو امر القاضي رجلا ان يحكم بين رجلين لم يجز اذا لم يكن مأذونا بالاستخلاف الا ان يجيز القاضي بعد الحكم ويتراضى عليه الخصمان كذا في المحيط وروي ان ابن عباس رضي الله عنهما كان يختلف اليه ويأخذ بركابه عند ركوبه وقال هكذا امرنا ان نصنع بفقهائنا فقبل يده وقال هكذا امرنا ان نصنع باشرافنا وفيه ان الامام لا يكون قاضيا في حق نفسه وانه ينبغي ان من احتاج الى العلم يأتي في بيته ولا يبعث اليه ليأتيه ان كان اوجه الناس وان القاء الوسادة فاجتهاد من قوله صلى الله عليه وسلم اذا اتاكم كريم قوم فاكرموه وبسط النبي صلى الله عليه وسلم رداءه لعدي بن حاتم وان الخليفة ليس بمعزول

واجتهاد عمر على تخصيص هذه الحالة من عموم الاول وانه لا بأس بالحلف صادقا وامتناع عثمان حين لزمته كان لامر اخر وان اليمين حق المدعي له ان يستوفيها وتسقط باسقاطه كذا في فتح القدير تبعا لما في النهاية وفي البزازية وبعض علمائنا كانوا يقولون اكثر قضاة عهدنا في بلادنا اكثرهم مصالحون لانهم تقلدوا القضاء بالرشوة ويجوز ان يجعل حكما بترافع القضية اليهم واعترض عليهم بعضهم بان الرفع ليس على وجه التحكيم بل على اعتقاد انه قاض اجبره ورفع المدعي عليه قد يكون بالاشخاص والجبر فلا يكون حكما الا يرى ان البيع ينعقد بالتعاطي لكن اذا تقدم بيع باطل او فاسد وترتب عليه التعاطي لا ينعقد البيع لكونه على سبيل اخر كذا هنا ولهذا قال السلف القاضي الذي تقدمه اعظم من الكبائر احرا انتهى وذكر الشيخ عبد القادر في الطبقات ان الامام احمد الداعي تلميذ الطحاوي والكرخي لما تولى القضاء بواسط كان يقول للخصمين انظر بينكما فان قالا نعم نظر وتارة يقول احكم بينكما انتهى **قوله** حكما رجلا ليحكم بينهما فحكم ببينة او اقرار او نكول في غير حد وقود ودية على العاقلة صح لو صلح المحكم قاضيا لما قدمناه من الدلائل وشرط ان يكون حكمه بحجة من الثلاث ليوافق حكم الشرع فلا يقع باطلا وظاهره انه لا يحكم بعلمه ولم اره صريحا ولم يصح حكمه في الحدود والقصاص لان تحكيمهما بمنزلة صلحهما ولا يملكان دمهما ولذا لا يملك بالاباحة وكذا لا ولاية لهما على العاقلة فلا ينفذ حكمه عليهما ولا على القاتل بالدية وحده لمخالفة النص فكان باطلا ولم ار حكم التحكيم في اللعان مع انه قائم مقام الحد ولهذا قال لا تقبل فيه الشهادة ولا كتاب القاضي الى القاضي ولا التوكيل وقيد بكونها لو كانت على العاقلة بان ثبت القتل باقراره او ثبتت جراحة ببينة وارشها اقل مما على العاقلة لانها تتحمل العاقلة خطأ كانت الجراحة او عمدا او كانت قدر ما تتحمله ولكن الجراحة كانت عمدا لا توجب القصاص نفذ حكمه وما في الكتاب من ان في القصاص هو قول الخصاف وهو الصحيح كما في فتح القدير وما في الحكم من جوازه فيه باعتبار انه من حقوق العباد ضعيفة رواية ودراية لان القصاص لم يتمحض حق العبد بل هو من قبيل ما اجتمع فيه الحقان وان كان الغالب حق العبد بدليل منع شهادة النساء فيه وكتاب القاضي الى القاضي **وقد كتبنا في الفوائد** انها كالحدود الا في مسائل منها ان للقاضي ان يقضي به بعلمه كما في الخلاصة وافاد بقوله لو صلح قاضيا جواز تحكيم المرأة والفاسق لصلاحيتهما للقضاء والاولى ان لا يحكما فاسقا ولو حكما رجلين فحكم احدهما لم يجز ولا بد من اتفاقهما على المحكوم به لو اختلف لم يجز كما في الولوالجية وفي ادب القضاء للخصاف فلو قال لامرأته انت علي حرام ونوى الطلاق ونحكما رجلين فحكم احدهما بانها باين وحكم الاخر بانها باين بالثلاث لم يجز لانهما لم يجتمعا على امر واحد انتهى وقوله رجلا مثال والمراد انسانا معلوما فلو حكما اول من يدخل المسجد لم يجز اجماعا لجهالة المصالح عليه كذا في المحيط واشار بصلاحيته للقضاء ان احدهما لو وكل الحكم في الحكومة وقبل خرج عن الحكومة لتعينه خصما في هذه الحادثة فخرج عن الشهادة فيها ولو وكل احدهما الحكم او من لا تقبل شهادته له كما في المحيط وقدمنا شرائطه وكذا ما اختاره السرخسي من جوازه في حد القذف فضعيف والاولى لان الغالب فيه حق الله تعالى على الاصح والحكم قال في الولوالجية الاصح انه لا يجوز في الحدود كلها وشمل قوله في غير حد الخ سائر المجتهدات من النكاح والطلاق واليمين المضافة كما سيأتي **قوله** ولكل واحد من المحكمين ان يرجع قبل حكمه لانه تقلد من جهتهما وكان لكل منهما عزله ومعين للامور الجائزة فينفرد احدهما بنقضه كالمضاربة والشركة والوكالة **قوله** فان حكم لزمهما لصدوره عن ولاية شرعية فلا يبطل حكمه بعزلهما واشار بقوله لزمهما الى انه لا يتعدى الى غيرهما فلو حكماه في عيب مبيع فقضى برده ليس للبائع ان يرده الا ان يرضى البائع الاول والثاني والمشتري على تحكيمه كذا في فتح القدير وفي الولوالجية حكم الحكم في فسخ اليمين المضافة الصحيح انه ينفذ لانهما فيما منهما بمنزلة القاضي المولى وان كان يفترقان في شيء اخر لكن هذا شيء يعلم ولا يفتى به انتهى وفي السراج الوهاج الا ان اصحابنا امتنعوا من هذه الفتوى وقالوا لا بد فيها من حكم المولى كالحدود كيلا يتجاسر العوام انتهى **واعلم** ان معنى قولهم لا يفتى به لا يكتب على الفتوى ولا يجاب باللسان بالحل واما لو كتب المفتي كما افاده في الفتاوى الصغرى بقوله نعم هذا القضاء صحيح ولا يفتى به وظاهر الرواية ان معناه ان الفتوى تجيب بقوله لا يحل فليتأمل فيه وفي القنية ليس للحكم ان يحكم بشيء ضرر على الصغير معنى اذا ادعي على وصيه ثم رضي لا يحكم وقال حمير الوبري ان كان في حكم الحكم نظر للصبي ينبغي ان يجوز وينفذ حكمه ويكون بمنزلة صلح الصبي ولا يجوز حكم الحكم عن ما الصبي من ضرر به بشهوة وانشر لها فحكم الزوجان رجلا بينهما بالحل على مذهب الشافعي بصير حكما بينهما لكن الصحيح ان الحكم في مثل هذه المواضع لا ينفذ فان قيل رضي الله عنه نفاذ قضائه صحيح في امثال هذا كالحكم في الطلاق المضاف يختلف نفاذه وان كان الاصح هو النفاذ اذا حكماه ليحكم بينهما واذا كان التحكيم ليحكم على خلاف ما يراه الحكم كان الصحيح عدم نفاذ قضائه تزوج بامرأة زنى بها ابنه ثم ادعت المرأة عليه نفقة وسكنى فحكم بالحل بينهما حاكما او حكم بحل

ولكن لا يكتب ان لا يفتي به انتهى والفرع الاخير ضعيف وقدمناه انه من المواضع التي لا ينفذ فيها قضاء القاضي فعلى هذا الحكم
يستحلف الا في مسائل ما اذا كان المحكم وصيا والمدعى عليه غرماء الميت **قوله** وامضى القاضي حكمه ان وافق مذهبه يعني اذا
رافعا حكمه الى القاضي وتداعيا عنده عمل القاضي بموجبه وان وافق مذهبه لانه لا فائدة في نقضه ان رفع فلان ثم يرافعه قضاء
ابتداء واستفيد من كلامهم هنا وفي مواضع ان الشافعية الواقعة في زماننا لا اعتبار بها اذا كانت بغير دعوى صحيحة من خصم
على خصم حاضر وفي البزازية الحكم اذا حلف لا يملك المدعي ان يحلف ثانيا عند القاضي لانه استوفى حقه على التمام انتهى وفي المحيط
حكم رجلا فاجاز القاضي حكومته قبل ان يحكم ثم حكم بخلاف رأي القاضي لم يجز لان القاضي اجاز المعدوم واجازة الشيء
قبل وجوده باطل كان لم يجز انتهى **قوله** والا ابطله لم يوافق مذهبه لم يمضه وهو المراد بابطاله لانه لم يصدر عن ولاية
عامة فلم يلزم القاضي اذا خالف وظاهر كلامهم انه يجب ابطاله اي عدم العمل بمقتضاه وثمرته انه لو رفع الى محكم اخر بعد
حكم الاول فان الثاني كالقاضي يمضيه ان وافق رأيه والا ابطله كما في المحيط لو رجع المحكم عن حكمه ثم يقضي الاخر لم يصح لانها
الحكومة بالقضاء للاول **ثم اعلم** ان حكم المحكم يخالف حكم القاضي في مسائل الاولى هذه الثانية انه لا بد من تراضيهما
على كونه حكما بينهما بخلاف القاضي الثالثة لا يجوز تعليقه واضافته عند ابي يوسف بخلاف القضاء كما قدمناه وفي المحيط
بعده ولو حكماه على انه يستفتي فلانا ثم يقضي عليهما بما قال جاز كالقضاء ولو حكماه على ان يحكم بينهما في يومه او في مجلسه
يوقته وعلم ان قولهم هنا ان حكم المحكم لا ينفذ الى العاقلة بخلاف حكم القاضي يفيد ان دعوى القتل خطأ على القاتل
واثباته بغيبة العاقلة بخلاف حكم القاضي على العاقلة واثباته بغيبة العاقلة صحيح وهو مصرح به في الخزانة الرابعة
لا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص والدية على العاقلة بخلاف القضاء كما قدمناه في الخامسة انه لا يفتي بجوازه في فتح
القدير لخصاف بخلاف القضاء به كما قدمناه السادسة ان حكمه لا ينفذ الى الغائب لو كان ما يدعى عليه سببا لما يدعى على
الحاضر وكذا قال في التلخيص وشرحه لا يتعدى حكمه بعتق الشهود من التعديل الى المولى المالك وصورته رجل شهد عند
محكم على حق من الحقوق فقال المشهود عليه هما عبدان فقالا كنا عبدين لفلان الا انه اعتقنا وبرهنا على ذلك فحكم بشهادتهما
لثبوت عتقهما عنده جاز ولا ينفذ حكمه بالعتق من التعديل الثابت عنده الى حق المولى الغائب لو حضر وانكر الاعتاق فبعد
رضاه بالتحكيم انتهى **وقال في** الولوالجية ولو ان رجلا ادعى على رجل الف درهم ونازعه في ذلك فادعى فلان الغائب ضمنها
له عن هذا الرجل فحكما بينهما رجلا والكفيل غائب فاقام المدعي شاهدين والكفيل غائب فاقام المدعي شاهدين على المال
وعلى الكفالة بامره او بغير امره فحكم المحكم بالمال على المدعى عليه وبالكفالة عنه فحكمه جائز على المدعى عليه لانه رضي بحكمه
والكفيل لم يرض فصح التحكيم في ضمنهما دون الكفيل وكذا اذا حضر الكفيل والمكفول عنه غائب فتراضيا الطالب والكفيل
على رجل ليحكم بينهما فاقام الطالب شاهدين بالمال وعلى الكفالة الكفيل بذلك بامر المطلوب او بغير امره فحكم المحكم بذلك
كان حكمه جائزا على الكفيل دون المكفول عنه انتهى السابعة كتاب الحكم الى قاض لا يجوز كما لا يجوز كتاب القاضي اليه لانه
لا يحكم المحكم بكتاب قاض الا اذا رضي الخصمان كذا في البناية وفي فتح القدير التاسعة المحكم اذا ارتد ينعزل فاذا اسلم فلا بد
من تحكيم جديد بخلاف القاضي لما في الولوالجية العاشرة لو رد المحكم الشهادة بتهمة ثم اختصما الى اخر وقضى قاض فيكتب
البينة يقضي لان المحكم لم يكن قاضيا في حق غير الخصمين ولم تقبل منه الشهادة رد قاض من قضاة المسلمين انما اتصل بها
رد واحد من الرعايا فكان للقاضي ابطال هذا الرد بخلاف ما لو رد قاض شهادته للتهمة لا يقبلها قاض اخر لان القضاء
بالرد ينفذ على الكافة كذا في المحيط الحادية عشر ما في شرح التلخيص انه لا يتعدى حكمه من وارث الى الباقي فلو ادعى
عند المحكم رجل عن وارث بدين على الميت واقام بينة فحكم له بما ادعى على ذلك الوارث لم يكن حكما على بقية الورثة ولا على الميت
لعدم رضاهم بتحكيمه بخلاف حكم القاضي الثانية عشر لا يتعدى حكمه بالعيب من المشتري على بائعه الا برضا بائع بائعه
كما في المحيط الثالثة عشر لا يتعدى حكمه على وكيل بعيب المبيع الى موكله وهما في فتح القدير الرابعة عشر لا يصح حكمه على
صغير بما فيه ضرر عليه لما في البزازية وان حكم الوصي على الصغير ومن يدعي عليه المولى مال الصغير فحكم بما هو ضرر
على الصغير لا يصح لانه بمنزلة صلح الوصي وان كان في صلحه وحكمه نفع للصغير يصح حكما انتهى **ثم اعلم** ان حكم المحكم
لا يتعدى الى غير المحكوم عليه الا في مسئلة مذكورة في التلخيص وشرحه لو حكم احد الشريكين وغريما له رجلا فحكم بينهما
والزم الشريك شيئا من المال المشترك نفذ حكمه على الشريك ويتعدى الى الغائب لان حكمه بمنزلة الصلح وما في معناه انتهى
ثم اعلم انهم قالوا لا يتعدى الى الكافة في ربع الحرية والنسب والنكاح والولاء ولم يصرحوا بحكم من المحكم ان لا يتعدى
فسمع دعوى الملك في المحكم بعينه من المحكم بخلاف القاضي وينبغي ان لا يلي الحكم الحنث ولم اره وكذا ارى حكم قبول الهدية

ودين الدعوى وينبغي له لانهما التحكيم بالفراغ الا ان يهدي اليه وقفه من احدهما فينبغي ان لا يحل الخامس عشر لا ينفذ بلد
المحكم وله الحكم في البلاد كلها كما في المحيط **قوله** وبطل حكمه لابويه وولده وزوجته اي القاضي بخلاف حكمه عليهم
كالشهادة فيدخل الاصول والفروع لا ان الحكم للاخوة واولادهم والاعمام لان شهادته لهم جائزة وكذا لابي امرأته وزوج
ابنته اذا كان حيا الا ان يكون ميتا وافاد بجواز حكمه بالحكم الرجعية لما سبق انه يملك الاخبار فلو اخبر باقرار احد الخصمين
او بعدالة الشهود وهما على حالهما يقبل قوله وان اخبر بالحكم لم يقبل كذا في النهاية وفي المحيط حكما رجلا ما دام في
مجلسه وقالا لم تحكم بيننا وقال المحكم حكمت فالحكم يصدق وبعده اعتبار البالا وقالا لانه يخرج وفقا لالم يحكم عن الحكومة
باحد اشياء ثلاث بالعزل او بانتهاء الحكومة بان كان موقتا فمضى الوقت وبخروجه من ان يكون اهلا للشهادة بان عمي
او ارتد وان لم يلحق بدار الحرب ولو غاب او غمي عليه وبرئ به او قدم من سفر او حبس كان على حكمه وكذا لو تولى القضاء
ثم عزل عنه فهو على حكومته لان العزل لم يوجد منهما وانما وجد من السلطان وكذا لو حكم بينهما في بلد اخر لاطلاق التحكيم
وفي الولوالجية حكما رجلين فشهد عندهما رجلان فحكما او لم يحكما ثم مات الشاهدان او غابا ليس للمحكمين ان يشهدا على
شهادتهما وان شهدا وقرا القاضي لم يصلها لعدم اشهادهما الاصول على شهادتهم وهو شرط انتهى وفي البناية لو حكما رجلا
فاخرجه القاضي من الحكومة فحكم بعده جاز وليس للحكم ان يفوض التحكيم الى غيره ولو فوض وحكم الثاني بغير رضاهما فاجازا
الاول لم يجز بعد الحكم وقيل ينبغي ان يجيز كالوكيل الاول اذا اجاز البيع الوكيل الثاني لو حكم واحد فحكم لاحدهما حكما
اخر فنفذ حكم الاول ان كان جائزا عنده والا ابطله السادس عشر مما خالف فيه التحكيم القاضي لو اختلفا الشاهدان
ان شهد احدهما انه وكله بخصومته فلان الى قاض فشهد الاخر به الى الفقيه فلان اخر لم يقبل كما في ادب القضاء
للخصاف من باب الشهادة على الوكالة والفرق من شرحه للصدر الشهيد السابع عشر الصحيح ان حكمه بالوقف لا يرفع الخلاف
كما في البزازية وفائدته انه لو دفع الى موافق فالحكم ابتداء بالروية لانه يصيبه **مسائل شتى**
اي متفرقات كتاب القضاء جريا به على عادة الفقهاء المؤلفين جمع شتى ثم جمع بعض من امر شتى اي متفرقات وشتت
شتا وشتاتا تفرق والتشتت والمشتتة المتفرقة وقوم شتى واشياء شتى وجاؤا اشتاتا اي متفرقين وانكر الاصمعي ان يقول
شتان ما بينهما وما ورد منه وتمامه في الصحاح ومنه قوله تعالى ان سعيكم لشتى اي عملكم لمختلف اي في الجزاء وفي الرازي
الكبير انها اولت في ابي بكر وابي سفيان وفي الدر المنثور في صاحب نخلة كان ينقص منها متدليا في بيت فقير وكان اذا جاء يتم
وسقط شيئا منها في بيت جاره ياخذ الصبيان فكان ينزل اليهم وياخذ منهم حتى كان ياخذ الثمرة من فم الصبي فشكا الى
النبي صلى الله عليه وسلم فدعا صاحب النخلة وقال اعطني نخلتك المائلة ولك نخلة في الجنة فقال يا رسول الله ليس
ثمرة اطيب منها وكان عنده رجل يسمع كلامهما فذهب اليه واشترى منه النخلة باربعين نخلة على ساق واحد واشهد له ثم
جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعطاه النخلة فارسل النبي عليه السلام خلفا لفقير واعطاه النخلة **قوله** لا يبد
ويعمل فيه ولا يثقب كوة فيه بلا رضيه والعلو عند ابي يوسف وقالا لا يصنع ما لا يضر بالعلو ما حكي عنهما تفسير لقوله
فلا خلاف وقيل فيه خلاف فعندهما الاصل الاباحة لانه تصرف في ملكه وهو يقتضي الاطلاق والاصل عنده
الحظر لانه تعلق به حق محترم للغير فصار كحق المرتهن والمستاجر في منع المالك من التصرف فيه والاطلاق بعارضه
الضرر فان اشكل لا يزول المنع على انه لا يعرى عن نوع ضرر بالعلو من توهين البناء او نقضه فيمنع عنه ولهذا لا يملك صاحب
السفل ان يهدم الجدار والسقف فكذا بعضه وهو قول ابي حنيفة فيما ذكره فخر الاسلام وفي المغرب وتدا لوتد ضربه
بالميتدة وابنه في البناية انه كالحروف وهو القطعة من الخشب والحديد وفي الحائط يعلق عليه شيء وبربط به الدابة
والكوة بفتح الكاف نقب البيت والجمع كوى وقد تضم الكاف في المفرد والجمع ويستعار لمفاتيح الماء الى المزارع و
الجداول كما في المغرب والصحاح ان الجمع عمما وبعضه واشار المصنف الى منعه من فتح الباب ووضع الجذوع وهدم
وفي فتح القدير ان فتح الباب ينبغي ان يمنع اتفاقا وان وضع مسمارا صغيرا او وسطا يجوز اتفاقا ولم يذكر المصنف
صاحب التصرف في العلو لاختلاف المشايخ قال الولوالجي في كتاب القسمة علو لرجل وسفل لاخر اختلف المشايخ
على قول ابي حنيفة قال بعضهم لصاحب العلو ان يبني ما بدا له ما لم يضر بالسفل وذكر في بعض المواضع ليس له ذلك
اضر بالسفل او لم يضر هكذا ذكر في الجامع الصغير والمختار الفتوى انه اذا اشكل انه يضر ام لا يملك واذا لم يضر يملك
انتهى وجعله في الهداية على الخلاف السابق وقيد المصنف بالتصرف في الجدار يضرب الوتد وفي فتح القدير الظاهر
احترازا عن تصرفه في حالة السفل فذكر قاضي خان لو حفر صاحب السفل في ساحته بئرا او ما اشبه ذلك له ذلك

عند ابي حنيفة وان تضرر به صاحب العلو وعندهما الحكم معلول بعلة الضرر انتهى واختلفوا في منع هدم صاحب
السفل الجدار الحامل للعلو كما قدمنا فان هدمه اجبر على بنائه لا بتعديه على صاحب العلو وهم قرارا للعلو كالراهن اذا
قتل المرهون والمولى اذا قتل عبده المديون وفرق بين حق التعلي وبين حق التسفيل حيث لو هدم في الاول يجبر على البناء ولو
هدم في الثاني لا يجبر وفي الذخيرة السفل اذا كان لرجل وعلوه لاخر فسقف السفل وجذوعه وهواديه وبواريه وطينه
لصاحب السفل غير ان صاحب العلو مسكنه في ذلك انتهى وذكر الطرسوسي ان الهوادي ما يوضع فوق السقف من قصب
او من عريش وذكر ابن وهبان انه الكعب وفي جامع الفصولين لكل من صاحب السفل والعلو حق في ملك الاخر للذي
العلو حق قراره ولذي السفل حق دفع المطر والشمس عن السفل فالملك مطلق والحق مانع وقد اجتمعا فجمعنا بينهما وقاله
فيه وفي المحيط بيتان لو كان لهما علو خشب فبنى احدهما للثاني ان يمنع الاخر من وضع الخشب يعطيه نصف البناء
مبنيا وفي الاقضية حائط مشترك اراد احدهما نقضه والشريك اباه ان كان لا يخاف سقوطه لا يجبر وان كان يخاف يجبر
عن الامام ابي بكر محمد بن الفضل يجبر وان هدماه واراد احدهما البناء وابى الاخر ان كان اس الحائط عريضا عليه ان يبني حائطا
في نصيبه بعد القسمة لا يجبر الشريك وان كان لا يمكن يجبر كذا عن الامام محمد بن الفضل وعليه الفتوى وتفسير الجبر انه لم
يوافقه الشريك نفق على العمارة ورجع على الشريك بنصف ما انفق وفي شهادات الفضل لو هدماه وامتنع احدهما لا يجبر
ولكن يمنع من الانتفاع به ما لم يستوفي نصف ما انفق عليه ان فعل ذلك بقضاء القاضي وان كان بلا قضاء فبنصف قيمة
البناء كذا في فتح القدير وفي جامع الفصولين لو هدم ذو السفل سفله وذو العلو علوه اخذ ذو السفل ببناء سفله ان
فوت عليه حقه الملحق بالملك فيضمن كما لو فوت عليه ملكا انتهى وظاهره انه لا يجبر على ذي العلو وظاهر ما في فتح القدير خلافه
والظاهر الثاني ويحمل الاول على ما اذا بنى صاحب سفله وطلب من ذي العلو بناء علوه فانه يجبر ولو انهدم السفل بغير صنع
صاحبه لا يجبر على البناء لعدم التعدي ولصاحب العلو ان يبني السفل ويبني عليه علوه ثم يرجع ويمنعه من السكنى حتى يؤدي
اليه لكونه مضطرا كمعير الرهن اذا قضى الدين بغير اذن الراهن لا يكون متبرعا ولو انهدم العلو والسفل فكذلك
الرجوع بقيمة البناء او بما انفق قيل ان كان صاحب العلو مضطرا لم يرجع على صاحب السفل بقيمة السفل مبنيا بما انفق
وقيل ان بنى بامر القاضي يرجع بما انفق والا يرجع بقيمة البناء وبه يفتى وكذا في قسمة الولوالجية وان الشريك كان في الغائب
فيرجع بما انفق حرره العلامة ابن الشحنة في شرح المنظومة واذا قلنا يرجع بقيمته عند عدم الاذن فهل المعتبر قيمته
يوم البناء او وقت الرجوع قولان والصحيح وقت البناء وهو مبني ومتفرع على ان البناء على ملك الشريك او على ملك الباني فيتقل
منه ايضا وفي جامع الفصولين جدار بينهما ولكل منهما حمولة فوهى الحائط فاراد احدهما رفعه ليصلحه وابى الاخر ينبغي ان
يقول له ربنا لصلاح للاخر ارفع حمولتك بالاسطوانات ويعلمه انه يرفعه في وقت كذا ويشهد على ذلك فلو فعل ولا
رفع الجدار فلو سقط لم يضمن انتهى قوله زائغة مستطيلة ينشعب عنها مثلها غير نافذة لا يقسم اهل الاولى فيها بخلاف
المستديرة اي سكة كما في المعراج فسرها تاج الشريعة بالسكة غير النافذة سميت بذلك لزيغها عن الطريق الاعظم وفسرها
في غاية البيان بالمحلة سميت بها لميلها عن طرف الى طرف من زاغت الشمس اذا مالت وفي التهذيب الزائغة الطريق الذي حاد عن
الطريق الاعظم المستطيلة الطويلة من استطال بمعنى طال ولم يقيدها المولف الا ولى صريحا لكونها غير نافذة تبعا لما
في اكثر الكتب وقيدها في الهداية تبعا للفقيه ابي الليث الثانية ثم ناشي ويمكن ان يفهم كلام المولف عليه لقوله مثلها غير نافذة
فجعل الثانية كالاولى عدم النفاذ وصورة الطويلة مكذا فالذي عليه ان يفتح بابا في الزائغة القصوى هو صاحب الدار
التي في ركن الزائغة الثانية وانما قلنا ليس له ذلك لانه فتح للمرور ولاحق لاهل الزائغة الاولى في المرور وفي الزائغة القصوى
بل هو لاهلها على الخصوص وكذا لو بيعت دار في القصوى لم يكن لاهل الاولى شفعة بخلاف اهل القصوى فان لاحدهم ان يفتح بابا
في الاولى لان له حق المرور فيها وبخلاف النافذة فان المرور فيها حق العامة ولا خلاف له ان يفتح وقال البعض لا يمنع من الفتح بل من
المرور لان فتح الباب رفع جداره وله رفعه كله فله رفع بعضه والاصح المنع من الفتح نص عليه محمد في الجامع ولان المنع بعد
الفتح لا يمكن لعسر المراقبة وربما على طول الزمان يدعي حق المرور مستندا لفتح الباب ويكون القول له لظاهر الذي معه
وهو فتح الباب وقوله بخلاف المستديرة معناه لو كانت الشعبة مستديرة فلهم ان يفتحوا الابواب لان لكل منهم حق المرور في كلها
اذ هي ساحة مشتركة غاية الامر ان فيها عوجا وكذا يشتركون في الشفعة لو بيعت ومما صورتها وهنا فصول ثلاثة
في تصرف اهل المحلة فيها والثاني في تصرف الجيران فيما بينهم والثالث في تعمير المشترك اما الاول ففي فتح القدير وغيره
نافذة اراد انسان من اهله ان يتخذ طينا ان ترك من الطين قدر المر للناس ويرفعه سريعا ويفعل في الاحايين مرة لا يمنع

وكذا لو اراد ان يبني ارباطا او دكانا ونحو المصلحة انتهى وفي الخلاصة رجل داره في سكة غير نافذة غير مشتركة بينه
وبين غيره اراد ان يفتح بابا للجار له انه ليس له ذلك انتهى وزاد في البزازية وان جعلها مسجدا ان كان الجدار الى الطريق
الاعظم جاز والا فهو مسجد اضرار ثم قال وفي الفتاوى سكة غير نافذة منها زائغة غير نافذة لاحدهم دار في سكة واخرى لا طريق لها
في هذه السكة وليست بمال دار الى هذه غير ان حائطها في هذه السكة قال ابو نصر فتح باب في السكة شركاؤها من اعلاها الى
اسفلها انتهى وفي فتح القدير والتتمة زقاق غير نافذ اشترى رجل من القصوى دارا فاراد ان يهدمها ويجعلها طريقا نافذا
ليس له ذلك انتهى زاد في البزازية وان اراد ان يجعلها مسجدا له ذلك ولمن شاء ان يدخلها ويصلي فيه وليس لهم ان يتخذوه
طريقا لمرورهم فيه وفي العمادي جعل الخان لنزول الناس فيه كالمسجد ولو اراد ان يجعلها طريقا خاصا له قال الفقيه ابو
القاسم يرفع اهل السكة الامر الى القاضي فيوجه عدلين يتصور لهما الامر على غير قاعدة فان كان ضررا فاحشا منعه والا
كذا في الذخيرة ولو كانت له دار في محلة عامرة فاراد ان يخربها فالقياس له ذلك وافتى الكرخي بالمنع استحسانا وقال الصدر
الشهيد الفتوى اليوم على القياس واذا تضرر الجيران من ذلك مثل الحجرة على البناء في عصب فتاوى سمرقند لهم ذلك
وقال الصدر الشهيد المختار انهم ليس لهم ذلك انتهى وفي التتمة قال ابو حنيفة في سكة غير نافذة ليس لصاحبها بيعها
ولا قسمتها بينهم لان الطريق الاعظم اذا كثر فيه الناس كان لهم الدخول للزحام والثاني في تصرف الجيران ان يعلي حيطانه
في هوا مشترك لم يكن للجار منعه وقال السدي بالمنع وهو مروي عن محمد وكذا كان الراجح وله صور منها ايضا حائط
بين رجلين فعدا فانه ليس لاحدهما ان يرفعه اطول مما كان وفي التتمة ليس له منعه الا ان يكون شيئا خارجا عن الرسم بان كان
اكثر من ذراعين كما في البزازية وفي شرح المنظومة وينبغي ان يكون هذا هو المعتمد وفي الخلاصة وغيرها اذا اراد ان يجعل
داره بستانا ليس لجاره منعه وعلى هذا اذا جعلها طاحونة او للقصارة او اراد ان يبني بها حماما او اصطبلا انتهى وذكر
الرازي في كتاب الاستحسان ان الدار اذا كانت مجاورة للمرور فاراد صاحبها ان يبني فيها تنور الخبز الدائم كما يكون في الدكاكين
او رحى الطحن او مدقات القصارين يمنع لان ذلك يوهن البناء بخلاف الحمام فانه لا يضر الا بالنداوة ويمكن التحرز عنه بان يبني حائطا
بينه وبين جاره وبخلاف التنور الصغير المعتاد في البيوت قال الحاكم الشهيد وكان ابو عبد الله الصيري تارة يفتي بمنع
بناء التنور في ملكه للخبز الدائم في وسط البزازين وتارة يفتي بان له ذلك في الكل لكن ترك القياس واخذ بالاستحسان لاجل
المصلحة واختلف اصحابنا فمنهم من فصل ومنهم من لم يفصل على حسب الحال قال وكان الشيخ الاجل الامام برهان الائمة
يفتي بان كان الضرر بينا يمنع وبه يفتي هذا في كتاب الحيطان للحمام والظاهر ان برهان الائمة هو والد الصدر فقد نقل عن البزازي
وان والده كان يفتي به وعليه الفتوى قال وهذا جواب المشايخ وجواب الرواية عدم المنع ثم قال اصابه ساحة في السكة
فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الاخر وقال يسد علي الريح والشمس له الرفع وله ان يتخذ حماما او تنورا وان كف
عما يوذي جاره فهو احسن فقد جاء في الحديث من اذى جاره ورثه الله تعالى داره ففجرت فوجد كذلك وقال
نصير لصغار له المنع ولو فتح صاحب البناء علو بنائه بابا او كوة ولا لصاحب الساحة منعه بل له ان يبني ما يستر جهته
ولو اتخذ في ملكه بيرا او بالوعة فنزل الماء الى حائط جاره فطلب منه تحويله لم يجبر عليه ولا يضمن عليه اذا انهدم من
الندى والامام ظهير الدين كان يفتي بجواب الرواية وفيها وعن استاذنا انه يفتي بقول الامام وصح النسفي في الحمام ان
الضرر ان كان فاحشا يمنع والا لا وافتى طائفة بجواب القياس المروي واختار في العمادي المنع ان كان الضرر بينا
وظاهر الرواية خلافه وذكر العلامة ابن الشحنة انه في حفظه ان المنقول عن ائمتنا الثلاثة ابي حنيفة وابي يوسف
ومحمد وزفر والحسن بن زياد انه لا يمنع عن التصرف في ملكه وان اضر بجاره وهو الذي اميل اليه واعتمد وافتي به تبعا
للوالد شيخ الاسلام رحمه الله انتهى ورجح في فتح القدير ايضا جواب الرواية وقال انه ظاهر المذهب قال وحكي عن ابي
حنيفة ان رجلا شكى اليه من بير حفرها جاره في داره فقال احفر في دارك بقرب تلك البير بالوعة ففعل فنجست البير فكبسها
صاحبها ولم يفته بمنع الحافر بل هداه الى هذه الحيلة ثم قال واما قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار فلا شك
انه عام مخصوص للقطع بل امتناع كثير لم يوجد له وضع فوقه بناء كثيرا حتى انهدم جدار جاره ان دخل الريح بيت
الغير حتى ضمن هدم داره فما انهدم ذلك البناء جاز ولا يضمن واما الثالث وهو ما يتعلق بالمشترك وفيه نوعان الاول
فيما لاحدهما فعله والثاني في تعميره اذا خرب اما الاول ففي وقف النوازل دار مشتركة بين قوم لبعضهم ان يربط الدابة
فيها وان يوقد الحشبة على وجه لا يضر بصاحبه وبتواضعوا بحيث لا يطيق عليهم لم يمنعهم ولو عطبت بها احد لا يضمن
ولو هدم الارض يوما ان يسويها فان بعض الحرم ضمن النقصان وكذا لو كان الطريق بين قوم وبنو غير نافذ عبر ان في الطريق

لا يضمن نقصان الحفر انتهى ولو ان لرجل حايطا وجذوعه في دار رجل فاراد ان يطين حايطه ولا سبيل اليه الا بدخوله دار
الرجل وانهدم الحايط فوقع نقضه في داره فاراد ان يدخل لنقل الطين او غيره فمنعه صاحبه او له مجرى ماء في داره
فاراد حفره واصلاحه ولا يمكن الا بدخول الرجل فمنعه يقال له اما ان تتركه يدخل ويصلح او تفعل ما لك كذا روي
عن محمد وبه اخذ الفقيه ابو الليث كذا في فتح القدير وفي جامع الفصولين من باب فصل الحيطان لو لاحدهم عليه بيت وللاخر
وضع سلمه وان كان المالك يحمل والابوهم شريكه بدفع نقض الخشب الى جاره واما الثاني فلا جبر على الاب لان الانسان لا
يجبر على اصلاح ملكه سواء كانت دارا او حماما او حايطا مشتركا في اكثر الكتب وفي خزانة الاكمل من كتاب الشركة حمام بينهما
انهدم فامتنع احدهما من المرمة لا يجبر احدهما على البناء مع شريكه ولكن لشريكه ان يبني ثم يوجر ويوخذ من غلته نفقته فكذا
في تحويل ابار القناة او انهار ابارها اما لو احتاجا لقضاء الحوائج من دفع طين وفي فتح القدير شدد وعيون فانه
يجبر على مساعدة شريكه انتهى فلا جبر الا في هذه المسايل ونحوها وفي تهذيب القلانسي من كتاب الدعوى وفي الكبرى المشترك
والدولاب ونحوه يجبر الشريك على العمارة وفوقه حايط ساتر لا بناء عليه ان طرحه يفتى بالجبر لانه ليس منفعة بالجبر لانه ليس
لمنفعة تمنعه عنها دون الستر وهو يحصل بالبنا انتهى هذا اذا لم يكن مال يتيم او وقف فقال في وصايا الخانية جدار بين
داري صغيرين يخاف عليه السقوط ولكل صغير وصي فطلب احد الوصيين مرمة الجدار وابى الاخر قال الشيخ الامام
ابو بكر محمد بن الفضل يبعث القاضي امينا ينظر فيه ان علم ان في تركه ضررا عليهما اجبر الاب ان يبني مع صاحبه وليس هذا كاحد
احد المالكين لان ثم الابي رضي بدخول الضرر عليه فلا يجبر اما اذا اراد الوصي ادخال الضرر على الصغير فيجبر على ان يبني
مع صاحبه انتهى قلت ويجب ان يكون الوقف كمال اليتيم فاذا كانت الدار مشتركة بين وقفين احتاجا الى المرمة فاراد
احد الناظرين وابى الاخر يجبر على التعمير من مال الوقف وقد صارت حادثة الفتوى واذا علم انه لا يجبر على الشريك فطالب
المرمة الانفاق والتعمير ويرجع ان كان مضطرا بان كان المشترك لا يحتمل القسمة بان كانت دارا صغيرة ولا يمكن قسمتها او حماما
او حايطا غير عريض وان لم يكن مضطرا كالدار الكبيرة التي يمكن قسمة عرصتها والبنا في نصيبه فلا رجوع وذكر الحلواني اصلا
فقال كل من اجبر ان يفعل مع شريكه فاذا فعل احدهما بغير امر الاخر لم يرجع لانه متطوع ان كان عليه ان يجبر مثل كري
الانهار واصلاح السفينة المعيبة وفدا العبد الجاني ان لم يجبر لا يكون متطوعا كبناء العلو والسفل انتهى ومن ذلك
لو انفق الشريك على الدابة بغير اذن شريكه لم يرجع لتمكنه من دفعه الى القاضي ليجبره بخلاف الزرع المشترك اذا انفق عليه
فانه يرجع لا يجبر لان شريكه كما في المحيط فكان مضطرا وقد بينا بقية الرجوع وسيأتي ان شاء الله تعالى مسايل الحيطان
في الدعوى والقسمة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وفي دعوى الملتقط حايط بين اثنين انهدم فبنى احدهما
بغير اذن صاحبه كان متطوعا اذا لم يكن لصاحبه عليها جذوع فان كان يمنع صاحبه من وضع الجذوع حتى ياخذ نصف
ما انفق في الجدار انتهى **قوله** ادعى دارا في يد رجل انه وهبها له في وقت فسئل البينة فقال جحدنيها فاشتريتها وزاد
الشرا قبل الوقت الذي يدعي فيه الهبة لا يقبل وبعده يقبل لوجود التناقض في الوجه الاول لانه يدعي الشرا بعد
الهبة وشهوده يشهدون انها قبلها وهو تناقض ظاهر لا يمكنه التوفيق ومرادهم بين الدعوى والبينة فالمدعي لا تناقض
لانه ما ادعى الشرا سابقا على الهبة والوجه الثاني امكان التوفيق بينهما اذ الشرا وجد بعد وقت الهبة وفي قوله جحدني اشارة
الى انه لا بد من توفيقه بينهما اذ الشرا وجزم الشارح بعدم اشتراطه لانه من توفيقه بينهما اذ الشرا الامكان وعدمه ولا
خصوصية لهذه المسئلة بل في موضع حصل التناقض من المدعي ومنه ومن شهوده او من المدعى عليه فهل يكفي امكان
التوفيق لدفعه ولا بد منه او فيه تفصيل اقوال اربعة قال في البزازية اختار شيخ الاسلام ان امكان التوفيق يكفي
وذكر بكر وفي شرح الجامع الكبير ايضا ان التوفيق بالفعل شرط الاستحسان والقياس الاكتفا بامكانه قال بكر ومحرره ذكر
التوفيق في البعض ولم يذكر في البعض فيحمل السكوت على المذكور وذكر الحدي فاختار التناقض ان من ادعى فلا بد من
التوفيق بالفعل ولا يكفي الامكان وان الحد يكفي الامكان والتناقض كما يمنع الدعوى لنفسه يمنع الدعوى لغيره وكذا او نكذ
الحاكم ايضا انه لغيره والتناقض يرفع بتصديق الخصم وبرجوع المتناقض على الاول كان يقول بدله او يكذبه الحاكم
ايضا بتصديق الخصم وبرجوع المتناقض انه كفل له واحد المكفول له منه ثم ان الكفيل ادعى على المديون انه كفل عنه بامره
وبرهن على ذلك فقبل عندنا ويرجع على المديون بما كفل لانه صار مكذبا شرعا بالقضا وكذا اذا استحق المشتري
من المشتري بالحكم يرجع على البايع بالثمن وان كان كل مشتر مقرا بالملك لكنه لما حكم ببرهان المستحق صار مكذبا شرعا
بالقضا انتهى **ثم اعلم انهم** اختلفوا في اشتراط كون الكلامين عند القاضي فمنهم من شرطه ومنهم من شرط كون الثاني

عند القاضي فقط ذكر القولين في البزازية ولم يرجح وينبغي ترجيح الثاني ومن التناقض اذا ادعاه مطلقا ثم ليشهدان برهن على
المسلم يقبل قوله فلو ادعاه بالشرا ثم مطلقا لم ادعا الشرا انا لا يسمع كذا في البزازية وهذا يدل على التناقض كما يكون من متكلمين بكلم
واحد كوارث ومورث ووكيل وموكل والاولى في البزازية ولم ارالان الثانية صريحا وهي ظاهرة من الاولى **ثم اعلم** انه ادعى
الهبة من غير قبض لا غير صحيحة فلا بد من دعواهما من ذكر القبض ومنه صورة المسئلة وشرح الهداية بانه ادعى انه وهبها
له وسلمها ثم غصبها وذكر العمادي اختلافا في الاقرار بالهبة ليكون اقرارا بالقبض قيل نعم لانه كقبولها والاصح لا واشار
الى انه لو ادعى الشرا ثم برهن على الهبة او الصدقة فقال في البزازية جحدنيه ومنها منه او تصدق فيها قبل والا فلا كما في خزانة
الاكمل وفي منية المفتي ادعاها ارثا ثم قال جحدنيها فاشتريتها وبرهن لا يقبل انتهى وقيد بذكر التاريخ لهما لانه لو لم يذكر لهما او ذكر
لاحدهما فقط تقبل لامكان التوفيق فان يجعل الشرا متاخرا واشار المولف الى مسايل من التناقض احدها لو ادعى الشرا
من ابيه في حياته وصحته فانكر ولابنه يحلفه ذو اليد فبرهن المدعي انه ورثها من ابيه يقبل لامكان التوفيق ولو ادعى
الارث اولا ثم الشرا لا يقبل لعدمه ومنها برهن على انه بالارث ثم قال لم يكن لي قط ولم يزل قط لم يقبل برهانه وبطل
القضا ومنها ادعى اولا وقف عليه ثم ادعاها لنفسه لا يقبل كما لو ادعاها لغيره لنفسه ولو ادعى الملك اولا ثم الوقف
ثانيا يقبل كما لو كان ادعاها لنفسه ثم لغيره كذا في البزازية وسيأتي ان شاء الله تعالى بقيتها في هذا الباب وفي كتاب الدعوى
وقدمنا شيا منها في باب الاستحقاق من البيوع وقد اسقط المولف من مسايل الهداية هنا مسئلة قبل هذه للاكتفا بذكرها في
باب الاستحقاق وذكرها في الهداية لاختلاف المقصود في كل موضع يعرف ذلك من نظر في الموضعين **قوله** ومن قال لاخر
اشتريت مني هذه الامة فانكر البايع ان يطاها ان ترك الخصومة لان المشتري لما جحد كان فسخا من جهته اذ الفسخ يكتبه
ان يجاحد فاذا عزم البايع ترك الخصومة تم الفسخ ومجرد العزم وان كان لا يثبت الفسخ فقد اقترن بالفعل وهو امساك الجارية
ونقلها وما يضاهيه ولا لما تعذر استيفا الثمن من المشتري فات رضا البايع فيستقل بفسخه وفي اقرار منية المصلي
رجل اقر ان هذه الدار لذي اليد انا بعتها بالف درهم ووصل الكلام وانكر ذو اليد الشرا فاقام البينة ان الدار له لم يقبل
ولو اقام البينة على البيع منه في المسئلتين تقبل بينته لانه كذلك ادعاه انتهى **وبه علم** ان الاقرار اذا ذكر له سبب ولم
يبطل الاقرار ان كان موصولا والا لا اشار رحمه ووطي البايع الى فسخ المبيع فدل على ان للبايع ان يردها على بايعه بعيب قديم
لايضاح البيع فدل على البايع يردها وقيده في النهاية بان يكون بعد تحليف المشتري ولو كان نكله فليس له الرد لاحتمال
ان يكون المدعى عليه ينكل عن اليمين فاعتبر بيعا جديدا في حق ثالث وقيده الشارح بان يكون بعد القبض اما قبله فيفسخ
ان له الرد مطلقا لكونه فسخا من كل وجه في غير العقار الا بعد حلف فيجب تقييدا لكتاب ودل على ان المشتري لو برهن على
الشرا منه لم يقبل واختلف في معنى ترك الخصومة او العزم عليها فقيل يكون بالقلب وقيل يشهد باللسان على ما في قلبه
ذكرها في المحيط وفي الهداية لا يثبت اقتران بالفعل بامساكها ونقلها واستخدامها فان من خيار الشرط اذا فسخ بقلبه لا
ينفسخ وفي الاختيار انكر البيع ثم ادعاه لا يقبل وفي النكاح يقبل لان البيع يفسخ بالانكار والنكاح لا الا ترى انه لو ادعى
تزوجها على الف فانكرت ثم اقامت البينة على الفين قبلت ولا يكون انكارها تكذيبا للشهود انتهى ولو ادعت عليه وحلف
عندهما او لم يحلف عنده لا يحل لها التزوج بغيره لان انكاره لا يكون فسخا فيحتاج القاضي بعده ان يقول فرقت بينكما
او يقول الخصم ان كانت زوجتي فهي طالق باين وقيد بالبيع لانه لو جحد الزوج النكاح وحلفت الزوجة على ترك الخصومة
لم يكن لها ان تتزوج والنكاح لا يحتمل الفسخ في صور بعد التمام وفي الخلاصة امراة ادعت على رجل انه تزوجها فانكر
الزوج ثم ادعى انه تزوجها بعد ذلك واقام البينة تقبل بخلاف البيع لان النكاح لا يبطل بجحودها ولو ادعى على امراة
تدعي ميراثه انها الميراث كعلمه عندهما وعند ابي حنيفة لا ميراث له لانه لا عدة عليه وكذا له ان يتزوج باختها واربع
سواها انتهى **واعلم** ان انكار النكاح كما لا يكون فسخا لا يقع به الطلاق وان نوى بخلاف لست لي بامراة فانه يقع به
ان نوى عنده خلافا لهما كما في طلاق البزازية وفي البزازية ادعت الطلاق فانكر ثم مات لا يملك مطالبة الميراث انتهى
جحود الطلاق لا يرفعه وفيها ادعى عليه البيع فانكر فبرهن على البيع فادعى المدعى عليه فسخه يسمع ولا يكون تناقضا لان
جحود ما عدا النكاح فسخ انتهى **قوله** ومن اقر بقبض عشرة ثم ادعى انها زيوف لان اسم الدراهم يقع على الزيوف كما يقع
على الجياد والبهرجة كالزيوف فيشمل ما اذا بين موصولا او مفصولا ولكن عبر بهم ليفيد ان البيان مفصول ليعلم حكم الموصول
بالاولى وقيد بالزيوف للاحتراز عما اذا بين انها ستوقة فانه لا يصدق لان اسم الدراهم لا يقع عليها وكذا لو تجوز بالزيوف
والبهرجة في الصرف والسلم جاز وفي الستوقة ان كان مفصولا لا صدق كما في النهاية فالحاصل انه موصول صحيح في الكل

وقيده بالاقرار بقبض عشرة لانه لو اقر انه قبض حقه او الثمن واستوفى لم يصدق بالناقص وقيد بالدراهم لان المشتري لو اقر
انه قبض المبيع ثم عابه فالقول للبائع لان المبيع معين فاذا قبضه فقد اقر بانه استوفى عين حقه دلالة في دعوى العيب
صار مناقضا وقيد باقتصاره على قبض الدراهم لانه لو قال قبضت دراهم جيادا لم يصدق في دعواه الزيوف موصولا ومفصولا
وفيما اذا اقر بانه استوفى عين حقه دلالة الثمن او استوفى ثم ادعى انه كان زيوفا فان كان مفصولا لا يصدق وان موصولا يصدق ويكون
المراد بما قدمناه والفرق ان في المسائل الثلاث اقر بقبض الستوقة والجودة بلفظ واحد فاذا استثنى الجودة كان استثناء
البعض من الكل فصح موصولا كقوله له علي الالف الا مائة اما اذا اقر بقبض عشرة جياد فقد اقر بكل منهما على الجيادة فاذا
قال الا انها زيوف فقد استثنى الكل من الكل في حق الجودة لقوله علي مائة درهم ودينارا الا دينارا كان باطلا وان كان موصولا
كذا في النهاية والاقرار بقبض راس المال كالاقرار بقبض حقه كما في البزازية والزيوف ما يرده بيت المال والنبهرجة ما يرده
التجار والستوقة بفتح السين ما غلب غشها فليست دراهم الاجمال لان العبرة للغالب واطلق في الدراهم المقر بها فشمل ما اذا
كانت دينا من قرض او ثمن مبيع او غصبا او وديعة كما في فتح القدير وراس المال كذلك في البزازية وقيد بدعوى المقر لانه
لو اقر بقبض دراهم معينة ثم مات فادعى وارثه انها زيوف لم يقبل وكذا اقر الوديعة او المضاربة او الغصب ثم زعم انها
زيوف لم يصدق الوارث لانه صار دينا في المال الميت كذا في البزازية وفيها من الرهن قضاه زيوفا وستوقة فرهن شيئا
بالستوقة والزيوف وقال خذه رهنا بما فيه من زيوف وستوقة صح في حق الستوقة لانها ليست من الجنس الاصح في الزيوف لانها
من الجنس ولا دين انتهى وقيد بالاقرار بالقبض لانه اقر بالف ولم يبين الجهة ثم ادعى موصولا انها زيوف لم يصدق عليه واختلف
المشايخ قيل ايضا على الخلاف وقيل يصدق اجماعا لان الجودة تجب في بعض الوجوه لا على القبض فلا يجب بالاحتمال ولو قال
غصبت الفا او اودعني الفا الا انها زيوف صدق وصل او فصل وعن الامام ان القرض كالغصب ولو قال في الغصب او الوديعة
الا انها رصاص او ستوقة صدق ان وصل ولو قال علي كر حنطة من ثمن مبيع او قرض الا انه رديء فالقول له والبينة هذا الدعوى
الرداءة لان الرداءة في الحنطة ليست بعيب لانها يخلو عنها اصل الفطرة والحنطة فلا يكون ردية باصل الخلقة ولا يطلق
مطلقه على الجيد وكذا لو بحرة البريد ونا لصفة اقر بقرض عشرة افلس او ثمن مبيع ثم ادعى انها كاسدة لم يصدق في القرض
اذا وصل وقالا لا يصدق في القرض اذا وصل اما في البيع فلا يصدق وعندنا الثاني في قولهم الاول وقال محمد يصدق في البيع
وعليه قيمة المبيع وكذا الخلاف في قوله علي عشرة ستوقة من قرض او ثمن مبيع ولو قال غصبته عشرة افلس او اودعني عشرة افلس
ثم قال هي كاسدة صدق المسلم اليه كذا في البزازية وذكر في القنية مسئلة ما اذا اقر بدين ثم ادعى بعضه قرض وبعضه ربوا
يقبل مثله اذا برهن وذكر عبد القادر في الطبقات في الالقاب فيمن لا يدعى **قوله** ومن قال لاخر لي عليك الف درهم ثم صدق
ولا شيء عليه لان اقراره هو الاول وقد ارتد برد المقر له والثاني دعوى فلا بد من الحجة او تصديق الخصم بخلاف ما اذا قال اشتريت
وانكر له ان يصدقه لان احد العاقدين لا ينفرد بالفسخ كما لا ينفرد برد الاقرار فافترقا كذا في الهداية وما صنعه في الكافي بان ذكر
منه ان احد العاقدين لا ينفرد بالفسخ وفيما تقدم يعني في مسئلة التحالف قال ولانه لما تعذر استيفاء الثمن من المشتري فات
رضي البائع فينفرد بالفسخ والتوفيق بين كلاميه صعب انتهى واعترض عليه في فتح القدير بقوله بعده فهو صحيح ويقتضيه
لو تعذر الاستيفاء مع الاقرار بيان ولا بينة له ان له ان يفسخ ويسع بالجارية والوجه ما قدمه اولا انتهى اجاب عنه
في العناية بانه لا مناقضة لانه اما حكم او لا يكون فسخا من جهته لا مطلقا او لا كلام الاول فيما اذا ترك البائع الخصومة
والثاني فيما اذا لم يتركها والحاصل ان كل شيء يكون لهما جميعا اذا رجع المنكر الى التصديق قبل ان يصدقه الاخر على انكاره
فهو جائز كالبيع والنكاح وكل شيء يكون الحق فيه لواحد كالهبة والصدقة والاقرار لا ينفعه اقراره بعده كما في الهبة وقوله
فلا شيء عليه اي بسبب الاقرار اما ان برهن المقر له او صنعه خصمه فانه يلزم المقر كما في الهداية وسيأتي رده من البزازية
قيد بكون التصديق بعد الرد لانه لو قبل الاقرار ولام رده لم يرتد وكذا الابراء عن الدين لانه بالقبول وكذا اذا وقف
على رجل فقبله ثم رده لم يرتد وان رده قبل القبول ارتد كما في الاسعاف **ثم اعلم** ان الابراء يرتد بالرد الا فيما اذا قال المديون
ابرئني فابراه فانه لا يرتد كما في البزازية وكذا اذا ابرأ الكفيل لا يرتد بالرد فالمستثنى مسئلتان كما ان قولهم ان الابراء لا يتوقف
على القبول يخرج عنه الابراء بدل الصرف والسلم فانه يتوقف على القبول ليبطل كما تقدم في باب السلم **ثم اعلم** انه اذا ادعى
انه اقر بالمال الذي ابراه منه ان قال ابرأني فقبلته لم يصح الاقرار لعدم صحة الرد وان لم يقل وقبلت بعد القبول صح الاقرار
لجواز رد الابراء ليبطل فيصح الاقرار وتمامه في جامع الفصولين واطلق في الرد ولم يقيده فشمل ما اذا قال ليس لي عليك
شيء او قال هي لفلان كما في فتح القدير الاقرار وتمامه فتح القدير والابعد الثاني محمول على ما اذا صدقه فلان والا فهو

تحويلا

تحويلا واشار باتحاد الاقرار الى انه لو اقر ثانيا بعد الرد فصدقه بعد الثاني ثبت استحسانا لا قياسا كما في فتح القدير وفي
القنية لو انكر المقر الاقرار الثاني وادعاه المقر له واقام بينة لا تسمع ولا يحلف الناقض بين مدة ورد الاقرار وعدم لو
القاضي بما يدفع الناقض وهو رجوع المقر الى اقراره **قال استاذنا** ينبغي القبول وهو الاشبه بالصواب الى اخر ما بها
من الاقرار وقيد برد المقر له لان المقر لو رد اقرار نفسه كان اقر بقبض المبيع او الثمن ثم قال لم اقبض واراد تحليف الاخر
اقتصرا وقال هذا لفلان ثم قال هو لي واراد تحليف فلان او اقر بدين ثم ادعى كاذبا لا يحلف المقر له في المسائل كلها عند
ابي حنيفة لانه مناقض لقوله ليس لي على فلان شيء ثم ادعى عليه مالا واراد تحليفه لم يحلفه وعند ابي يوسف يحلفه لكل العادة
وسيأتي في مسائل شتى اخر الكتاب ان الفتوى على قول ابي يوسف واختاره ائمة خوارزم لكن اختلفوا فيما اذا ادعاه وارث
المقر له قولين ولم يرجح في البزازية منهما شيئا وقال الصدر الشهيد الراي في التحليف الى القاضي وفسره في فتح القدير بانه
يجتهد بخصوص الوقائع فان غلب على ظنه انه لم يقبض حين اقر يحلف له الخصم ومن لم يغلب على ظنه فيه ذلك لا يحلفه
وهذا انما هو في المعرفين الاخصام انتهى ولا خصوصية للالف فالعين كالدين وقيد بالرد لانه لو اقر بمال من جهة وكذبه
المقر له فيها وادعى اخرى ان لم يكن للجهتين منافاة وجب المال كما اذا قال له العبد لي قرض فقال بدل قرض غصب وان كان بينهما
منافاة كان قال على ثمن عبد لم اقبضه وقال قرضا وغصب ولم يكن العبد في يده لزمه الا ان صدقه في الجهة او كذبه
عند الامام ان كان في يد المدعي فالقول للمقر في يده وسيأتي في الاقرار وتمامها في اقرار منية المفتي وقيد بالرد من غير تحويل
الى غيره لانه لو حوله كما لو اقر فقال بل الدار لفلان فقال له ما كانت لي قط لكنها لفلان وصدقه فلان فهي للثاني
بخلاف المقر له بالدار وقال بعض القضاة ما كان لي فيها حق قط لكنها لفلان وتمامه في البيت وفي التلخيص قال اودعني
هذه الالف فقال لا بل لي قرض فقدره لان العين غير الدين الا ان يتصادقا لان المقر كالمودع ولو قال حي اخذ الالف
لان التكاذب في الزوال ولو قال غصبتها اخذه لان موجبه الضمان فاتفقا على الدين واختلفا في الجهة فلغت وكذا لو
اقر بالقرض وهو ادعى الثمن لا بل لم يزد وجنت بكذا الا بل بعيني مقصود لتباين الحالين وكذا لم يصح الاقرار بطلب بخلاف
المال انتهى ولم يذكر حكم وزنها عند الاطلاق والدعوى وفي كافي الحاكم لو اقر بالف درهم عددا ثم قال هي وزن خمسة او
ستة وكذا الاقرار منه بكونه فعله مائة درهم وزن سبعة فلا يصدق وعلى النقصان ان لم يبين موصولا وكذا الدنانير ان كان
في بلاد يتعارفون دراهم معروفة الوزن جيدهم صدقا انتهى وفي البزازية في يده عبد فقال لرجل هو عبدك فرده المقر له
ثم قال بل هو عبدي وقال المقر هو عبدي فهو لذي اليد المقر ولو قال ذو اليد لاخر هو عبدك فقال بل هو عبدك
ثم قال الاخر بل هو عبدي وبرهن لا يقبل انتهى وهذا يخالف ما في الهداية امر لا بد من الحجة فانه يقتضي سماع الدعوى
وهو مشكل وقيد بالاقرار بالمال واما مسائل رد الاقرار لا تخلو اما ان يرد مطلقا او يرد الجهة التي عينها المقر ويحولها
اخرى او يرده الى نفسه ويحوله الى غيره فان كان الاول يبطل وان كان الثاني فان لم يكن بينهما منافاة وجب لا بطل وان كان
الثالث فان صدقه فلان تحول اليه والا فلا وان كان بطلاق او عتاق او ولاء او نكاح او وقف او نسب فرد فلم يرد
المقر له الا في مدة احترازا عن الاقرار بالرق والطلاق والعتاق والنسب والولاء فانه لا يرتد بالرد واما الثلاثة الاول
ففي البزازية قال لاخر عبدك فرده المقر له عاد الى تصديقه فهو عبد ولا يبطل الاقرار بالرق به وكما لا يبطل بجحود المولى
بخلاف الاقرار بالدين والعين حيث يبطل بالرد والطلاق والعتاق لا يبطلان بالرد لانه اسقاط يتم بالمسقط وحده
انتهى واما الاقرار بالنسب وولاء العتاقة ففي شرح المجمع من الولاء واما الاقرار بالنكاح فلم اره الان **قوله** ومن ادعى
على اخر مالا فقال ما كان لك علي قط فبرهن المدعي على الف وهو برهن على القضاء او الابراء قبل الامكان والتوفيق لان
الحق يقضى ويبرأ منه ولا فرق ان يقول ليس لي قبلك قط او لا اعرفه فشمل ما اذا قضى بالمال ثم ادعى الايفاء كما في الكنز فقط
فالدفع بعد القضاء صحيح الا في مسئلة لحنه كما سيأتي واشار المؤلف الى انه لو ادعى القصاص على اخر فانكر فبرهن المدعى
عليه ابصاح لنكوله عنه فيستقبل وكذا في دعوى الرق وقد يكون وقد يكون المدعى عليه لم يصالح لنكوله والصلح
عنه يقبل والاصل العدم اما اذا لم يكن صالحه على شيء ثم برهن على الايفاء والابراء لم يسمع قوله وان رق بان قال او بيع
البعض وابرائي عن البعض او قال ابرائي عن الكل لكن ما انكر الابراء ولعله انتهى ولا يخفى على القول بان الامكان يسع
وعن مسائل دعوى الايفاء ما في المحيط من المسئلة الخمسة ادعى عليه الايفاء ما في المحيط من المسئلة الخمسة ادعى عليه انه
اوفاه الخمسين لا يسمع حتى يقول من هذه الخمسين التي تدعي لانها في مائة وخمسين انتهى وفي دعوى الملتقط ولو اقام البينة
ان له على فلان اربع مائة درهم ثم اقر المدعي ان للمنكر عليه ثلاث مائة بانه سقط عن المنكر ثلاث مائة عند ابي القاسم الصفار

احمد بن عيسى بن النضر انها لا تسقط وعليه الفتوى انتهى فالتامل في وجه عدم السقوط وقيد بدعوى الايفا دعوى الكفالة
اذ لو ادعاه بعد الاقرار بالدين فان كان كلا القولين في مجلس واحد لم تقبل للتناقض وان تفرقا عن المجلس ثم ادعاه واقام البينة
على الايفا لعدم الاقرار يقبل لعدم التناقض وان ادعى الايفا قبل الاقرار لا يقبل كذا في خزانة المفتين قوله ولا اعرفك
لا ايراد قوله ولا اعرفك كقوله ما كان لك علي شي قط لم يقبل برهانه والمراد هذه الكلمة وما كان بيننا ولا داراينك
ولا جرى بيني معاملة او مخالطة وما اجتمعنا في مكان كما في فتح القدير وانما لا تقبل لعدم التوفيق بين كلاميه
لانه لا يكون بين اثنين معاملة من عين ونوع وذكر عن اصحابنا والقدوري يقبل من المحتجب لامكان التوفيق لان من المحتجب والمخدرة
قد يؤذى بالشغب على بابه فيامر بعض وكلائه بارضا الخصم ولا يعرفه وفرع عليه في النهاية تبعا لقاضي خان بان المدعى لو كان
ممن يتولى الاعمال بنفسه انتهى فالمحتجب لا يتولى الاعمال وقيل من لا يراه كل احد لعظمته وفي القاموس الشغب ويحرك وقد
لا يجيء البرو في اصلاح الايضاح وفيه نظر لانه متى امكن التوفيق على ان يكون احدهما من لا يتولى الاعمال بنفسه على ان يكون
المدعى عليه بخصوص وتصوير القدوري امكان التوفيق فيه لا يدل على ذلك انتهى ودفعه ظاهر لان الكلام كله في لفظ
المدعي واشار المؤلف رحمه الله الى انه اذا لم يكن التوفيق لم يندفع التناقض فمن ذلك ما في المعراج معزيا الى التاتي لو قال
دفع الي ثم ادعى الدفع لم يسمع لانه يستحيل ان يقول لم يدفع اليه شيا وقد دفعه اما لو ادعى اقراره بالدفع اليه او القضا
ينبغي ان يسمع لان التناقض هو الذي يجمع بين كلامين وهنا لم يجمع ولهذا لو صدقه المدعي عيانا عليه لم يكن تناقضا ذكره الزاهدي
ومن هنا اجيب عن حادثة اذن له في دفع المال لاخيه وادعى عليه انه ما دفع فقال دفعت ثم قال لم ادفع ثم حكم عليه فجا الاخ
فاقر بانه دفع المال ان يبرا لان تصديق الاخ المأذون في الدفع اليه كتصديق المدعي وقد علمت ما اذا صدق المدعي
وقيل تقبل البينة على الابرا في هذا الفصل باتفاق الروايات لان الابرا يتحقق بلا معرفة وفي البزازية ادعى عليه ملكا
مطلقا ثم ادعى عليه عند ذلك الحاكم بسبب تقبل ويسمع برهانه بخلاف العكس الا ان يكون العاكس اراد بالمطلق الثاني
المقيد الاول لكون المطلق ازيد من المقيد وعليه الفتوى نص عليه شمس الائمة ادعى النتاج اولا ثم الملك المقيد فيه انه
ما ذكر وانه اذا ادعى النتاج وشهد بالمقيد لا يقبل وينبغي ان لا يصح انتهى وفي اقرار البزازية اقر ببيع عبده من فلان ثم
جحده صح لان الاقرار بالبيع بلا ثمن اقرار باطل انتهى وفي جامع الفصولين كفل بثمن مبيع او بمهر ثم الكفيل برهن على فساد
البيع والنكاح لا يقبل لان قدامه على التزام المال اقرار منه بصحة وجوب سبب فساد المال فلا يسمع منه بعده دعوى
الفساد ولو برهن على ايفا الاصيل او على برائه فقيل انه تقرير للوجوب السابق كفل عنه بالف حل بدينه فبرهن الكفيل
ان الالف عن خمر لا يقبل ولو قال الكفيل الالف المدعى كان ثمن خمر ونحوه بما لا يجب لا يقبل قوله ولو برهن على اقرار المكفول
او هو بحجة لا يقبل وللكفيل ان يحلف الطالب ولو اقر الطالب عند القاضي برئ الاصيل والكفيل جميعا انتهى اقول
الايفا لما اقر بانه براه ينبغي ان لا يقبل لبينة اقراره لان البينة تسمع عند صحة الدعوى وقد بطلنا هنا للتناقض لان كفالته
اقرار بصحتها انتهى وفي الاختيار كل قولين متناقضين صدرا من المدعي عند الحاكم فان امكن التوفيق قبل وان لم يقبل كما
صدر من الشهود وكما اثر في قدح الشهادة اثر في استماع الدعوى انتهى ومن ادعى على اخر انه باعه منه فقال لم ابعها منك
قط فبرهن على الشرا فوجد بها عيبا فبرهن البائع انه برئ اليه من كل عيب لم يقبل للتناقض لان اشتراط البراة يغير العقد
من اقتضاء وصف السلامة الى غيره فيقتضي وجود العقد للتناقض وقد انكره بخلاف ما تقدم في مسئلة الدين لان الثابت
قد يقضى ويبرا منه دفعا للدعوى الباطلة وما في الكتاب هو ظاهر الرواية من الكل وحكى الخصاف رواية عن ابي يوسف
انها تقبل لامكان التوفيق بان باعها وكيله وابراه من العيب ونظيره ما ذكره ابو يوسف انه لو ادعى الشرا من رجل وهو ينكر
فاقام بينة على الشرا منه فادعى البيع على نقيض لما ذكرناه من امكان التوفيق وكذا عزى هنا الفرع الشارح اليه وجزم به
في الخلاصة على نقل المذهب فقال ادعى على اخر انه اشترى منه هذه الدار فانكر الشرا ادعى المدعى عليه انه ردها عليه
يعني اقالها يسمع منه الدفع ولو لم يدع الاقالة ولكن يدعي ايفا الثمن او الابرا اختلف المتاخرون ومن هذا الجنس فكان
واقعة بسمرقند صورتها امراة ادعت على رجل انه تزوجها على كذا من المهر وطالبته بالمهر فانكر الزوج النكاح اصلا
فلما اقامت المراة البينة على النكاح ادعى الزوج انه خالعها على المهر يسمع لانه يحتمل انه تزوجها منه ابوه وهو صغير وهو
لم يعلم ومن هذا الجنس رجل ادعى على اخر الفا وديعة فانكر فلما اقام البينة فيها ادعى فا خلافا لزفر لانه صار مكذبا شرعا
بينة المدعي فلحق انكاره فلما افاد البينة انكاره بالعدم فصار كما في الكفالة من ان رجلا برهن انه له على الغائب الفا فدفعه
فانكر فلما افاض كما لو انكر الكفالة اصلا لانه صار مكذبا شرعا في انكاره فالحق بالعدم فصار كما في الكفالة ويمكن الفرق بالحكم

بادائه ثم حكم بالرجوع ايضا فلا حاجة الى اقامة البينة ثانيا على كفالته لثبوتها اولا وهنا الحكم بالشرا ليس حكما بالبراءة
والايفا فلا بد من الدعوى فبطلانه التناقض فافترقا ويمكن ان يرد بان انكاره لما لحق بالعدم صار لا يستحق الساقط بعدم
انكاره البيع والشرا وينبغي ان يسمع الدعوى على اصل تلو من الدعوى لعدة انكر البيع فبرهن المشتري ادعى البيع فانه يسمع
هذا الدفع ولم يدع الاقالة ولكن ادعى ايفا الثمن او الابرا اختلف المتاخرون انتهى وقد اجبنا عنه في حاشيتنا عليها
حاصله ان الثمن انما يصير مكذبا شرعا فاذا حكم القاضي بما يخالفه المتاخرون انتهى وقد اقروا في مسئلتنا لم يقض القاضي
بالبيع حتى تناقض الخصم فلم يكن مكذبا شرعا كما لا يخفى ومما قررناه ظهر ان بعد المؤلف مسئلة الكتاب بدعوى الرد بالعيب
بعد انكاره لاصل البيع لاحتراز عن دعوى الاقالة ويحتاج الفرق بينهما كما يحتاج اليه فيما في البزازية ادعى عليه شرا عبده
فانكر فبرهن عليه فادعى عليه انه رده عليه بالعيب يسمع لانه صار مكذبا في انكار البيع فارتفع التناقض بتكذيب الشرع كما
ارتفع بتصديق الخصم انتهى وفي جامع الفصولين لو قال لا نكاح بيني وبينك لما برهنت على النكاح فبرهن هو على الخلع
تقبل بينته ولو قال لم يكن بيننا نكاح قط او قال لم اتزوجها قط والباقي ينبغي ان يكون هنا ومسئلة العيب
لومه في ظاهر الرواية لا تقبل بينة البراة عن العيب لان البراة عن العيب اقرار بالبيع فله كالخلع ينبغي سابقة النكاح لتحقق
التناقض انتهى واستشكل ثم اعلم ان التناقض بين الدعويين لا بد ان يكون عند القاضي يدل عليه ما في الاختيار و
الصغرى ادعى محمد رد الشرا او وارث ثم ادعاه ملكا مطلقا لا يسمع اذا كان الدعوى الاول عند القاضي فاما اذا لم يكن عند
القاضي فهذا والاول سوا قال البزازي وعلى هذه الرواية التي ذكر ان التناقض انما يتحقق اذا كان كلا الدعويين عند
القاضي فاما من اشترط ان يكون الثاني عند القاضي يكتفي في تحقيق التناقض كون الثاني عند الحاكم ثم قال في فصل
الدفع وفي المحيط ادعى على الاخر عند غير الحاكم بالشرا او الارث ثم ادعاه عند الحاكم مطلقا ان ادعى الشرا من معروف
لا تقبل وان ادعاه من مجهول ثم المطلق عند الحاكم يقبل دلت المسئلة انه لا يشترط في التناقض كون الدعويين في مجلس
الحكم بل يكتفي بكون الثاني في مجلس الحكم انتهى وقدمناه ان المعتمد ثم اعلم ان التناقض اذا قال تركت الكلام واستقر على
الثاني يقبل منه قال في البزازية وفي الذخيرة ادعاه مطلقا فدفعه المدعى بانك كنت ادعيته قبل هذا مقيدا ثم
برهن عليه فقال المدعي ادعيه الان بذلك السبب وتركت المطلق يقبل ويبطل الدفع انتهى ثم اعلم ان التناقض
المانع اما ان يمنع الحاكم الكلامين او يمنع الثاني فيدعي المدعى عليه بانه قال اولا كذا يريد دفعه فبرهن المدعي
على قوله الاول فيثبت التناقض وهذا موطن دفع الدعوى وسياتي بيانه ان شا الله تعالى في الحمة من الدعوى
وفي الظهيرية ان اباك اوصى لي بثلث ماله فانكر المدعى عليه الوصية فبرهن المدعي فقال المدعي ان ابي رجع عن
الوصية قبل موته لا يصح هذا الدفع والصحيح انه صحيح وكذا لو برهن على جحود ابيه بنا على ان الجحود رجوع انتهى وفيها
ادعت امراة على ورثة زوجها المهر فانكروا نكاحها فبرهنت فدفعوا بانها كانت ابرأته في حياته من المهر لا يصح للتناقض
وان قالوا ابراته عن دعوى المهر صح انتهى وفي البزازية ادعى عليه الف درهم ثمن جارية بشرايط وعجز عن اثباتها فقال
كانت الالف وديعة عنده لا يقبل ولو ادعى كونها وديعة لا يقبل ولو ادعى كونها وديعة وعجز فادعى كونها قرضا
يقبل صح قوله ويبطل الصك بان ان شا الله تعالى اي يبطل مكتوب الشرا والاقرار ونحوهما وفي البزازية ادعى
ثمن جارية بشرايط عجز عن اثباتها فقال الف وديعة عنده لا يقبل اذا كتب في اخره ان شا الله تعالى فيبطل البيع
ونحوه لكن الاستثنا يبطل وفي الصحاح الصك كتاب فارسي معرب والجمع اصك وصكوك انتهى اطلقه فشمل ما
اذا كان على شي واحد وشيا وفي الباقي لا اختلاف قال الامام اذا كتب بيع واقرار واجارة وغير ذلك وكتب في
اخره ان شا الله تعالى يبطل الكل قياسا لان الكل كشي واحد بحكم العطف ويبطل الاخير عندهما فقط استحسانا
لانصراف الاستثنا الى ما يليه لان الصك للاستيثاق وكذا الاصل في الكل الاستيثاق واشار الى ان الكتابة كالنطق
فلا بد فيها من اتصال المشية فلو ترك فرجة فان الاستثنا ينصرف الى ما يليه اتفاقا كالسكوت والحاصل انهم اتفقوا
على ان المشية اذا ذكرت جمل متعاطفة بالواو كقوله عبده حر وامراته طالق وعليه المشي الى بيت الله الحرام ان شا ينصرف
الى الكل فبطل الكل فسوى ابو حنيفة على حكم وهما اخرجا صورة كتابة الصك في عمومه بعارض اقتضى تخصيص الصك
من عموم الشرط المتعقب جملا متعاطفة للعادة وعليها عمل الحادثة وكذا كان قولهما استحسانا راجحا على قوله كذا في
فتح القدير وظاهره ان الشرط ينصرف الى الجميع وان لم يكن بالمشية وفي وكالة البزازية الثاني قال امراة زيد طالق
وعبده حر وعليه المشي الى بيت الله الحرام ان دخل هذه الدار فقال زيد نعم كان حالفا لان الجواب يتضمن اعادة ما في

السؤال انتهى وأما الاستثناء بالا وأخواتها فينصرف الى الاخير عندنا كما علم انه دريها المحدود في القذف وعليه فروع في خزانة المفتين من الاقرار والحاصل ان الشرط اذا تعقب جملا متعاطفة متصلا بها فانه للكل واما الاستثناء بالا فالى الاخير فلو اقر لاثنين بمائتين واستثنى شيئا كان من الاخير ولو اقر بمائتين كاية درهم وخمسين دينارا الا درهما انصرف الاول استحسانا واما الاستثناء بان شاء الله بعد جملتين ايقاعين فالى الكل اتفاقا وبعد طلاق معلق بان وطلاق معلق وعتق معلق فالى الكل عند محمد وعند ابي يوسف الى الاخير واتفقوا الى انصرافه الى الاخير في غير العطف وفي المعطوف بعد السكوت كما في الايضاح الكرماني وفيه من الايمان اذا عطف على يمينه بعد سكوته ما يوسع على نفسه لم يصح الاستثناء وان كان فيه على نفسه صح فلو قال ان دخلت الدار الاخرى مدة طالق ثم سكت وقال هذه طالقة الثانية في اليمين الاولى وكذا في العتق انتهى وفي الهداية ذكر حق كتب في شغله ومن قال بهذا الذكر الحق وهو وليه فيه بطل الذكر كله وعنده بطل التوكيل والمراد بذكر الحق الصك كما في القاموس والمراد من قام به ارمن لم اخرجه كازلة ولاية المطالبة بما في من في الحق وارد عليه لزوم صحة توكيل المجهول **واجيب** بان الغرض من كتابه ابتاء رضى المدعي بتوكيل من وكله المدعي فلا يمتنع المديون من سماع خصومته عند ابي حنيفة ودفع بانه لا يفيد على قوله لان الرضى بتوكيل مجهول باطل لا يفيد على قوله ايضا والظاهر عندي ان محمدا انما ذكره ليفيد انه ينصرف الاستثناء الى الكل عنده وان كان فاسدا فكيف اذا كان صحيحا واشار به الى مسئلة ضمان الخلاص مع فساده عنده وقيل يكون فائدته التحرز عن قول ابن ابي ليلى فانه لا يصح التوكيل بالخصومة بلا رضا الخصم اذا وجد الرضا بتوكيل وكيل مجهول لحنيفة نجوز لكن المذكور في كتب المذاهب الاربع الا عند ابي ليلى يجوز التوكيل بالخصومة بغير رضا الخصم مطلقا كذا في فتح القدير وفي البزازية قال لرجلين ايهما باع ممنا فهو جائز فايهما باع جاز وقال وكلت هذا او هذا ببيعه فهو باطل انتهى **قوله** فمن مات ذمي فقالت زوجته اسلمت بعد موته وقالت الورثة اسلمت قبل موته فالقول لهم وقال زفر القول لها لان الاسلام حادث يضاف الى اقرب الاوقات لنا ان الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال كما في جريان ماء الطاحون وهذا ظاهر بعبرة الدفع وما ذكره في تعيينه للاستحقاق واشار بكونه ذميا الى انه لو مات مسلم وله امرأة نصرانية فجاءت مسلمة بعد موته وقالت اسلمت قبل موته وقالت الورثة اسلمت بعد موته فالقول لهم ايضا ولا يحكم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق وهو يحتاج اليه اما الورثة فهم الدافعون ويشهد لهم ظاهر الحدوث ايضا كما في الهداية والتعبير بالاستصحاب احسن من التعبير بالظاهر فان ما يثبت به الاستحقاق كثيرا ما يكون ظاهرا كاخبار الآحاد كثيرا ما يوجب استحقاقا كذا في فتح القدير وفي التحرير الاستصحاب الحكم ببقاء امر محقق لم يظن عدمه **وكتبنا تفاريعه في الاشباه والنظائر** في قاعدة اليقين لا يزول بالشك وسيأتي في آخر الكتاب التحالف عما بل من ذلك وفي خزانة الاكمل مات ذمي وله ابنان احدهما مسلم فبرهن على ان اباه مات مسلما والآخر على انه مات كافرا قضي بالميراث للمسلم منهما وكان شهوده من الذمة فشهود الكافر من المسلمين وكذا لو قال احدهما كنت مسلما وكان ابي مسلما فصدقه اخوه ولو قال وكنت مسلما في حيوته فكذبه اخوه وقال اسلمت بعد موته فالميراث للذي اجمعا على اسلامه قبل موت ابيه وكذا لو اختلفا في العتق والرق فالميراث لمن اجمعا على عتقه في حياة ابيه انتهى وفيها ادعى خارج ان دارا في يد ذمي ادعيا الميراث وبرهنا قضي بها بينهما وان كان شهود الذمي مسلمين لان ارثا للميت او قال كان زوجي وهو مسلم وهذه داره ميراثا لي وقال ولده مات كافرا وصدق واخو الميت المراة وهو مسلم فلا يقبل في خزانة فصب للمراة وللاخ دون الولد وفيها لو مات وأباه ذميا فقال الاماثا بنتا كافرا فقال ولده المسلمون مات مسلما فعن ابنه للولد دون الابوين وحاصله انهم اذا اختلفوا في موت الميت على الاسلام او الكفر فالقول لمن يدعي انه مات على الاسلام فعلى هذا لا يحتاج الى تصديق الاخ في المسئلة السابقة ويكفي دعوى المراة انه مات مسلما كما لا يخفى والا فما الفرق **قوله** وان قال المودع لا وارث له غيره دفع المال اليه وجوبا لاقراره بما في يده ملك الوارث خلافة عن الميت فيده باقراره بالبنوة لانه لو قال هذا اخوه شقيقه ولا وارث له وهو مودعه فالقاضي يتأنى في ذلك والفرق ان الاستحقاق للاخ بشرط عدم الابن لانه وارث على كل حال ثم مع بيان مدة التأني في فتح القدير وقيد بقوله لا وارث له غيره لانه لو قال له وارث غيره ولا ادري اماتا امر لا لا يدفع اليه شيء لا يقبل اليوم ولا بعده حتى يقيم بينة بقوله لا يعلم له وارث غيره واشار بالوديعة الى ان المديون اذا قال هذا ابن دائني فانه يؤمر بالدفع اليه بالاولى وقيد بالوارث احترازا عما اذا اقر لوصيه او وكيله او المشتري منه فانها لا يدفعها اليه لما فيها من ابطال حق المودع في العين بازالتها عن يده لان يد المودع كيد المالك ولا يقبل اقراره عليه ولا كذلك بعد موته بخلافهما اذا اقر انه وكيل الطالب بقبض دينه حيث يؤمر بالدفع اليه لانه اقر الخالص

حقه اذ المديون يقضي بامثالها فلو دفع الى الوكيل في الوديعة قيل لا يستردها لكونه ساعيا في نقض ما وجب وكان ينبغي ان يستردها لبطلان اقراره في حق المالك واجب عليه فكان بالدفع متعديا وكذا ضمن عملا اذا انكر المالك الوكيل ولم يسلمها الى الوكيل حتى ضاعت فقيل لا يضمن وكان ينبغي ان يضمن بما فيه زعمه وقيد بالوديعة للاحتراز عن الملتقط اذا اقر بها لرجل ففيه اختلاف كما ذكره الشارح والعارية والعين المغصوبة كالوديعة ومراده من الابن من يرث بكل حال كالبنت والاب والام كالابن وكل من يرث في حال دون حال فهو كالاخ وفي فتح القدير لو ادعى انه اخو الغائب وانه مات وهو وارث لا وارث له غيره او ادعى انه ابنه او ابوه او مولاه اعتقه او كانت امرأة وادعت انها عمة الميت وخالته او بنت اخيه ولا وارث له غيري وفي خزانة تعج او زوجة للميت وان الميت اوصى له بجميع ماله وصدقهما ذو اليد وقال لا ادري للميت وارثا غيرهم ولم يدفع بكل مدعي الوصية شيء بهذا الاقرار ويدفع القاضي لفلان والام والاخ ومولى العتاقة والعمة والخالة او بنت الاخ اذا انفردا عند الاجماع فلا يزاحم مدعي البنوة مدعي الاخوة لكن مدعي هذه الاشياء اذا زاحم البنوة اولى بما يستحقه الابن ما هذا زوجة الميت او يوصي له منها اذا لم يثبته على الزوجة والوصية كان قام احدهما انتهى واشار المؤلف الى ان ذو اليد لو اقر ان الميت اقر بان هذا ابنه ابوه او مولاه اعتقه او اوصى له بالكل او ثلثه او ان هذه زوجته فالمال للابن وكذا ما بعده كما علناه اقر بخلاف النكاح وولاية المولاة والوصية لاداء اليها اقر بسبب بنقض كذا في فتح القدير ومن دعوى الخلع وان كانت في يد زيد فجاء احد الزوجين فصدقه زيد امر باعطاء اقل النصفين لا اكثرهما فيدبتصدقه لانه لو برهن وقال لا نعلم له وارثا آخر فله اكثر النصفين اتفاقا كذا في الشرح لان الملك **قوله** ومن قال لآخر هذا ابنه ايضا وكذبه الاول قضى للاول قال المودع هذا ابنه لعدم اقراره للاول من كذبه ولم يذكر المصنف ضمان المودع للثاني لاختلاف المتأخرين فيه ففي غاية البيان انه لا يغرم المودع للابن الثاني شيئا باقراره له لان استحقاقه لم يثبت فلم يتحقق التلف وهذا لانه لا يلزم من مجرد ثبوت البنوة ثبوت الارث فلا يكون الاقرار بالبنوة اقرارا بالمال انتهى وفي النهاية فان قيل ينبغي ان يضمن المودع هنا للمقر الثاني كما قلنا في مودع القاضي المعزول اذا بدأ بالاقرار بما في يده للانسان ثم اقر بان القاضي المعزول اسلم فانه يضمن للقاضي على ما مر من قبل قلنا انما ايضا يضمن نصيبه اذا دفع الى المقر له الاول بغير قضاء القاضي انتهى وهذا هو الصواب كما في فتح القدير وقيد باقراره بالولد لانه لو اقر المودع بها لرجل ثم قال لا بل وديعة فلان او قال غصبت هذا من فلان لا بل فلان وكذا العارية فانه يقضي به للاول ويضمن للثاني قيمته وكذا في الاقرار بالدين فقال هذا لفلان الا نصفه فلفلان فكما قال ولو قال هذا لفلان الا هذا فلفلان المقر له الا نصفه الاول فانه لفلان كان جائزا وكذا لو قال هذا الحنطة والشعير لفلان الا كرا من هذه الحنطة اذا كانت الحنطة اكثر من الكر كذا في الاصل لمولانا محمد من الدعوى **قوله** ميراث قسم بين الغرماء لا يكفل منهم ولا من وارث وهذا شيء احتاط به بعض القضاة وهو ظلم وهذا عند ابي حنيفة وقالا يأخذ الكفيل منهم اطلقه فشمل ما اذا ثبت الدين والارث بالبينة او بالاقرار والخلاف في الاول ولا خلاف في اخذه في الثاني ويجوز رده على اطلاقه وشمل ما اذا قال الشهود لا نعلم وارثا غيره وهنا لا يؤخذ الكفيل اتفاقا وجه قولهما ان في التكفيل نظرا للغائب على تقدير وجوده وله ان وجود آخر موهوم فلا يؤخر الثابت قطعا له واشار الى عدم التكفيل في دعوى الشراء على ذي اليد ولو بيع العبد المأذون بالدين وقيد بالميراث لانه يأخذ كفيلا اذا دفع النفقة لامرأة الغائب او للقطة او الابق الى صاحبه واطلق في الوارث فشمل ما اذا كان محجوبا ولا وقيد بعدم التكفيل لان القاضي يتدبر ولا يدفع اليه حتى يغلب على ظنه انه لا وارث له غيره ولا غريم له آخر اتفاقا لانه من باب الاحتياط بزيادة علم بانتفاء الشريك المستحق معه بقدر الامكان وقد يفوض الى رأي القاضي وقدره الطحاوي بحول والمراد بالتأني تأخير القضاء الى المدة المذكورة كما في غاية البيان لا تأخير الدفع بعد القضاء وحاصله ما ذكره الصدر الشهيد ان المدعي لو برهن على انه مات وترك ميراثا للورثة ولم يذكروا عدد الورثة قالوا لا نعلم له وارثا غيره فانه يقضي له ولا يكفل وان كان ممن يحجب بحال بان شهدوا انه وارثه وانه مات وتركها ميراثا غيره القاضي زمانا ثم قضى ولا يأخذ منه كفيلا عنده خلافا لهما ويدفع لاحد الزوجين اوفر النصيبين عند محمد وعند ابي يوسف اقلهما وقوله وهذا شيء احتاط بعض القضاة وهو ظلم كلام ابي حنيفة وعنى به ابن ابي ليلى فانه كان يفعله بالكوفة والمراد بالظلم الميل عن سواء السبيل وفيه دليل ان المجتهد يخطئ ويصيب وعلى ابي حنيفة بريء من الاعتزال كما ظنه البعض لسبب ما نقله يوسف بن خالد السمتي عنه انه قال كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وانا اوله ان كل مجتهد مصيب بالاجتهاد وان اخطأ ما عند الله واحد والدليل

على صحة هذا التأويل انه لو حمل على ظاهره لكان رمينا قصا وقوله الحق عند الله واحد يفيد انه ليس كل مجتهد مصيبا للحق
والا لكان الحق متعددا فلم كان معنى قوله كل مجتهد يصيب رحمه الله بالاجتهاد كذا في فتح القدير وفي البزازية من الدعوى
بعد نقل عبارة الكتاب عن الامام الاعظم وقال هذا كشف عن مذهبه بان المجتهد يخطي ايضا قيل الحق لهما جواز التكفيل
عن الاعزال واستحدثوا بان هذا الايراد باطل فانهما جوزا بلا اجتهاد اخذ الكفيل قياسا على رد الابق واللقطة فاني لزم
منه كون كل مجتهد مصيبا وقال الاسند لا لمن وصف الامام بالظلم بناء على ملازمة عارية كانت في تلك الصغير مدة عدم تقليد
الامر المجتهد فان الكفيل من القاضي تكفيلا من القاضي المجتهد ويكون المراد من بعض القضاة القاضي المعهود وقد يقال ايضا
بان المجتهد اذا اخطا فله اجر بلا خلاف وغايته انه بالتكفيل اخطا فلا يكون ظلما فلا يصح الاسند لال فلا يكون ظلما
فلا يصح اجيب عنه بان الامام قال وهو ظلم وقيل فالوصف بالميل دليل على ان المراد بالظلم وضع الشي في غير موضعه ولا
لو بالجادة لان يخطي ولو ولاه لما صح ذلك لحصل الكشف بالوصف الواقع عن الامام بالانصاف في الواقع انتهى وحاصله
انه وصفه بان فعل ظلم لا يقتضي انه في الواقع ظالم بمعنى مرتكب للحرام وان صح ان يقال انه ظالم اي واضع لاخذ الكفيل في
غير موضعه والمقصود تاويل العبارة بحيث لا يتعدى الى القاضي باخذ الكفيل ان لا يثبت الاجر له في ذلك بناء على الامر في
الاصل قال ابو حنيفة رايت لو لم يجعل كفيلا اكنت امنه حقه بشي خاف ولم يبين بعده ولم يجب عليه بعد انتهى والاولى في الجواب
عن قول الامام في حق ابن ابي ليلى مع كونه مجتهدا اما ما قاله في التلويح وعبارته والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال
بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى
الصواب بينا كما في اخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على
بعض المسائل الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن انتهى وفي مناقب الكردري ما زال ابو حنيفة
يخطي ابن ابي ليلى وهو قاضي الكوفة حتى عزله الخليفة واعلم ان ما كتبنا في باب النفقة ما يفيد ان المراد بالكفيل بالمال
لقوله في الذخيرة فاذا حضر الزوج واثبت انه كان دفعها لها فان شاء رجع عليها او رجع على الكفيل ولم ار حكم الكفالة على
قولهما في مسئلة الكتاب هل بالمال او بالنفس قوله ومن ادعى دارا ارثا لنفسه ولاخ له غائب وبرهن عليه اخذ نصفه
فقط اي اخذ نصيب نفسه وترك نصيب الاخ الغائب في يد ذي اليد وهذا عند الامام مطلقا وفصل الصاحبان بين جحود ذي
اليد فيؤخذ منه ويجعل في يد امين والخيانة مجحودة فلا نظر في تركه كما اذا راى شيئا في يد انسان يعلم لغيره لا ينزعه منه
بلا خصم وكذا ارتفع بجحوده بقضاء القاضي بالكل قد تقدم اخذ نصيب الغائب الكل رنا بحرمة الحاضر لانتصاب
احد الورثة خصما للميت فكذا تقضي بهما وذكره في جامع الفصولين وصحح انه لا يحتاج وكذا ينتصب خصما فيما عليه مطلقا ان
كان دينا وان كان عينا في دعوى يمين فلا من كونها في يده يكون قضا على الكل وان البعض في يده نفذ بقدره كما صرح الشارح
في الجامع الكبير وظاهر ما في الهداية والنهاية والعناية انه لا بد من كونها كلها في يده دعوى الدين ايضا وفي فتح القدير
بالفرق بين العين والدين مولاحي وغيره شهود في قوله اخذ نصفه المدعي فقط اشار الى ان الاول انه لا يوخذ من ذي اليد
كفيل لان القاضي نصب لقطع الخصومات لا لانشائها الثانية ان الحاضر ياخذ النصف مشاعا غير مقسوم كما صرح به
العمادي في الفصول وقيد بالعقار لان المنقول يوضع مثل انه على قولهما يوخذ منه ويوضع على يد واجمعوا انه لا يوخذ
لو منقولا كذا في جامع الفصولين الاولى انما ينتصب الحاضر الذي العين في يده خصما عن الباقي اذا كانت العين لم تقسم بين
الحاضر والغائب فان قسمت فاودع الغائب نصيبه عند الحاضر كانت كسائر امواله فلا ينتصب الحاضر عنه ذكره العمادي
عن مشايخنا وفي جامع الفصولين من السابع والعشرين ولو ادعى نصيبه من عين عند وارث اخر فادعى رجل مما العين
ينتصب هذا الوارث خصما عن الباقين لو كان العين بيده بخلاف الاجنبي انتهى انما لا تسمع دعوى الغائب اذا حضر
بشرط ان يصدق ان العين ميراث بينه وبين الحاضر اما لو انكر الارث وادعى انه اشتراها او ورث نصيبه من رجل
لا يكون القضا على الحاضر قضا عليه تسمع دعواه وتقبل بينته كما في الفصول والحاصل انه انما ينتصب خصما عن الباقي
بثلاث شروط كون العين كلها في يده وان لا تكون مغصوبة وان يصدق الغائب على انها ارث من الميت الثاني انما
يكون بثبوت بعض الورثة انه لو ادعى الجميع وقبضه اما لو ادعى حصته فقط وقضي بها فلا يستحق الباقين كذا في
جامع الفصولين من التاسع والعشرين ادعى بيتا فقال ذو اليد ملكي ورثته من ابي فلو قضي عليه بطل على جميع الورثة
فليس لاحدهم ان يدعيه بجهة الارث اذ صاروا بهم مقضيا عليهم فلو ادعاه احدهم ملكا مطلقا يقبل اذا لم يقض
عليه في الملك المطلق فلو ادعاه ذو اليد ملكا مطلقا لا ارثا لا يصير الورثة مقضيا عليهم فلهم اخذه بدعوى الارث

لكن لذي اليد حصة فيه اذا قضي عليه انتهى الرابع اذا كان الورثة كبارا غيبا وصغارا نصب القاضي وكيلا عن الصغير
السابع الدعوى الذي على الميت والقضا على هذا الوكيل قضا على جميع الورثة الخامس اذا اثبت المدعي دينه على بعض
الورثة وفي يده حصته فانه يستوفي جميع دينه مما في يد الحاضر على الغائب بحصته وهما في خزانة المفتين السادس
يحلف الوارث على الدين اما انكره وان لم يكن للميت تركة السابع يصح الاثبات على الوارث وان لم يكن للميت تركة ذكرهما
في البزازية التاسع لو لم يكن للميت وارث فادعى مدعي الدين على الميت نصب القاضي وكيلا للدعوى كما في ادب القاضي للخصاف
وظاهره ان وكيل بيت المال ليس بخصم ومن قال مالي او ما املك في المساكين صدقة فهو على الزكاة ولو اوصى بثلث ماله
فهو على كل شي والقياس استواؤهما فيتصدق بالكل وبه قال زفر ولكنا فرقنا بينهما استحسانا باعتبار ان ايجاب العبد يعتبر بايجاب
الله تعالى بخلافهما لانها اخت الميراث يجري في كل مال واطلق في مال الزكاة فشمل جميع الاجناس كالسوائم والنقدين
وعروض التجارة بلغت نصابا او لا سواء كان عليه دين مستغرق له او لا لان المعتبر جنس ما تجب الزكاة مع قطع النظر
عن قدرها وشروطها فان قضى دينه لزمه ان يتصدق بعده بقدره ويشمل الارض العشرية عند الثاني لكونها مصرفا
مصرف الزكاة ومنعه محمد لما فيها من معنى المؤنة وكذا اوجب العشر في ارض الصبي والمكاتب والاوقاف وضم ابي حنيفة
اليه في النهاية معزيا الى التمرتاشي ولا تدخل الخراجية فيهما للمؤنة وخرج رقيق الخدمة دون السكنى اليه في النهاية
معزيا واما المنازل وما كان من الحوائج الاصلية فلتسويته للمصنف بين قوله مالي وما املك وهو الصحيح لانهما يستعملان
استعمالا واحدا فكان فيهما القياس والاستحسان خلافا للبعض واختاره في المجمع وما صححاه تبعا للشارح هو مختار
صاحب الهداية وذكر القاضي الاسبيجابي الفرق بين المال والملك انما هو قول ابي يوسف وابو حنيفة لم يفرق بينهما
واختاره الطحاوي في مختصره وقيد بالتنجيز لانه لو كان معلقا بالشرط نحو قوله مالي في المساكين صدقة ان فعلت كذا دخل الكل
القائم عند اليمين والحادث بعده وقيد بقوله فهو صدقة لانه لو قال علي ان اهدي جميع مالي ان فعلت كذا او جميع
ملكي فانه يدخل فيه جميع ما يملكه وقت الحلف بالاجماع فيجب ان يهدي ذلك كله الا قدر قوته فاذا استفاد شيئا اخر تصدق
بمثله كذا ذكره الاسبيجابي وفي حيل الولوالجية من اخرجها رجل قال ان فعلت كذا فجميع ما املكه صدقة في المساكين فاراد
ان يفعل ولا يحنث فالحيلة يبيع ما يملك من رجل بثوب في منديل ويقبضه ولم يره ثم يفعل ذلك ثم ينظر الثوب ويرده بخيار
الرؤية فلا يلزمه شي انتهى واشار بقوله فهو على المال الزكوي دون ان يقول يتصدق بمال الزكاة الا انه اذا لم يكن له مال
سوى ما دخل تحت الايجاب يمسك من ذلك قدر قوته فاذا اصاب شيئا بعد ذلك تصدق بمثل ما امسك لان
حاجته مقدمة ولم يبين في المبسوط قدر ما يمسك لان ذلك يختلف باختلاف العيال وباعتبار ما يتجدد له من المحصول
فيمسك اهل كل صنعة قدر ما يكفيه الى ان يتجدد له شي وقيد بالمال والملك من غير تعيين لاحتراز عما اذا قال الف
درهم من مالي صدقة ان فعلت كذا ففعل وهو لا يملك الا مائة انه لا يلزمه الا بقدر ما يملك رواية ابن سماعة عن محمد وكذا
عن ضيعة وبه اخذ الفقيه وان لم يكن له شي لا يجب عليه شي كذا في مال القنية ويمين الايمان والضمير في قوله وهو عائد
الى المال وكذا لو اوصى بماله ولا وارث له او كان له فاجازها فان الموصى له يستحق جميع ماله وقدمنا تعريف المال
اول كتاب البيوع ولا فرق في مسئلة الكتاب بين ان يقول ثلث مالي للفقراء وقف ولم يزد وقال في البزازية من الوصايا
انما له دراهم او دنانير فقوله باطل وان ضياعا صار وقفا على الفقراء ولو قال ثلث مالي لله تعالى فالوصية باطلة
لانه لو قال ثلث عندهما وعند محمد يصرف الى وجوه ولو قال ثلث مالي في سبيل الله فهو للغزو وان اعطى حاجا منقطعا
جاز وفي النوازل لو صرف الى سراج المسجد يجوز انتهى وسياتي تمامه في الوصايا ان شا الله تعالى وهو يدخل تحت
الوصية بالمال ما على الناس من الديون قالوا ان الدين ليس بمال حتى لو حلف ان لا مال له وله دين على الناس لا يحنث
ولا شك ان الدين يجب الزكاة بشرط القبض فينبغي ان يدخل تحت النذر بالمال ولكن في الخانية ولا يدخل الديون وفي
كلام الشارح في الوصايا ما يفيد دخول الدين في الوصية خصوصا قالوا انها اخت الميراث وهي تجري فيها
وفي الجامع للصدر ان اشتريت بهذه الدراهم فهي صدقة واشترى بها يحنث قال ان بعت عبدا لي فثمنه صدقة نذره
وقبضه شرط فان مات عنده واستهلكه قبل قبضه سقط وكذا بعده فيما يتعين رده دون غيره كالزكاة قال ان بعت
هذا الكر او هذه الشاة فهما صدقة وباع يتصدق بالكر دون الدراهم للتعيين وعدمه ونماه ومثله لا نظير ان
احدهما محرمة او اشتريتهما او واحدا منهما حنث قالت ان تزوجتك فمهري صدقة صح فان ارتدت او قبلت سقط قبل
قبضه وكذا بعده فيما يتعين رده على هذا الطلاق وفيما يحنث يتصدق بما يقبضه انتهى ثم اعلم ان قولهم مالي في

في الهداية هنا ان الوصية خلافة كالوراثة وهو مشكل فان صرح به ان الملك للوصي ليس بطريق الخلافة كما للوارث
قال الصدر الشهيد في شرح ادب القضاء ان الموصى له يخلفه عن الميت ولهذا لا يصح اثبات دين الميت عليه وانما يصح
على وارث او وصي ولو كان وصى له بعبد اشتراه فوجد به الموصى له عيبا فانه لا يرده بخلاف الوارث ويصير الوارث
لو استحقت الجارية بعد الولادة كالموت بخلاف الموصى له انتهى ولم ار احدا من الشارحين نبه وقد ظهر لي ان صاحب
الهداية اراد بالخلافة ان الملك يثبت بعد الموت لا بمعنى انه قائم مقامه ومما يدل على عدم الخلافة ما في التلخيص بعد بيان ان
ملكه ليس بخلافة انما يصح شراؤه ما باع قبل نقد الثمن بخلاف الوارث قوله ومن اوصى اليه ولم يعلم بالوصية فهو
وصي بخلاف الوكيل حتى لو باع الوصي شيئا من التركة قبل العلم بالوصية جاز البيع ولو باع الوكيل قبل العلم بها لم يجز
والفرق ان الوصية خلافة فلا يتوقف على العلم كتصرف الوارث ملكا وولاية حتى لو باع الجد مال ابن ابنه بعد موت
الابن من غير علم بموته جاز واما الوكالة فاثبات ولاية التصرف في ماله لا بخلاف لبقاء ولاية الموكل والاذن للعبد
والصبي في التجارة كالوكالة فلا يثبت الا بعد العلم ولا يجوز تصرف المأذون قبله هكذا اطلقه الشارح وفي شرح
المجمع لابن فرشته من المأذون ان كان الاذن خلفا بان قال اذنت لعبدي فلان ولم يشهر بين الناس فعلم به العبد وشرط
ماذونا وان كان عاما قال المولى لاهل السوق بايعوا عبدي فلانا يصير ماذونا قبل العلم انتهى ومثل الوكالة الامر باليد
للمراة حتى لو جعل امرها بيدها لا يصير الامر بيدها ما لا تعلم حتى لو طلقت قبل العلم لا يقع كذا في الخانية من فصل الامر باليد
من الطلاق وفي وكالة البزازية وفي الجامع الصغير الوكيل قبل علمه بالوكالة لا يكون وكيلا وعن الثاني خلافه اما اذا
علم المشتري الوكالة واشتراه ولم يعلم البائع الوكيل ثم اعلم ان كونه وكيلا وعن الثاني خلافه واما اذا علم المشتري
بالوكالة واشتراه ولم يعلم البائع الوكيل بان كان المالك قال المشتري اذهب بعبدي الى زيد فقل له حتى يبيعه
بوكالة عني منك فذهب به اليه ولم يخبره بالتوكيل فباعه هو منه فالمذكور في وكالة البزازية انه يجوز وجاز معرفة
المشتري كمعرفة البائع وفي المأذون ما يدل عليه قال المولى اذا قال لاهل السوق بايعوا عبدي فبايعوه ولم يعلم به العبد
يصح وفي الزيادات انه لا يجوز الا اجازه وهو جنس واشار بقوله فهو وصي الى انه لا يتمكن من اخراج نفسه عن الوصاية
بشرط ان يتصرف من بيع او غيره ليكون ذلك قبولا واما لا فله اخراج نفسه قبل القبول على ما قدمنا فقد ترك المصنف قيدا
لا بد منه وهو ان يقول من اوصي اليه ولم يعلم فتصرف فهو وصي كما في الهداية وان لم يتصرف فليس بوصي لعدم القبول
وفي الخانية اودعه انسان فقال في غيبة المودع ان فلانا يقبضها الف التي هي عند فلان ولم يعلم فلان بكونه مأمورا
بالقبض ومع ذلك قبضه يدفع المأذون له وتلف عنده فالمالك بالخيار وفي تضمين ايهما شاء القابض والدافع
واستدل الدافع العالم بالاداء او القابض لا يعلم به فتلف عند القاضي لا ضمان على واحد منهما المستودع وقع بالاذن
ولو علم احدهما بالاذن فقال المأمور للمودع ادفع الي الوديعة يضمن ايهما شاء في قول ابي يوسف ومحمد انتهى ثم اعلم
ان الوصية والوكالة لا يختصان ويفترقان فيفترقان في مسائل الكتاب وفي الوصاية لا تقبل التخصيص والوكالة
تقبله وفي انه يشترط في الوصي ان يكون مسلما حرا بالغا عاقلا بخلاف الوكيل الا العقل وفي ان الوصي اذا مات قبل تمام
السلعة نصب القاضي غيره ولو مات وكيل الغائب لا ينصب غيره الا عن المفقود للحفظ وفي ان القاضي يعزل الوصي بخيانة
وتهمة بخلاف الوكيل عن الحي وتمامه في الاشباه والنظائر في فن الفروق ثم اعلم ان صاحب الهداية ذكر هنا ان الوصاية خلافة
كالوراثة وقال قبله ان الوصية خلافة وقدمنا ما في الثاني فالمراد تخليفه الميت في التصرف كالوارث لا في
الملك بخلاف الخلافة في الوصية فانها في الملك لا في التصرف ومما يدل على الوصي خلافة المسئلة في خزانة المفتين لو مات
عن وصي وابن صغير ودين فقبضه الوصي بعد بلوغ الصغير جاز الا اذا نهاه ثم اعلم انهم فرقوا بين الوارث والوصي
في مسئلة يعتق عبد الوارث اعتاقا منجزا او تعليقا او تدبيرا او كتابة ولا يملك الوصي الا التنجيز وهي في التلخيص
ثم اعلم انهم فرقوا بين الوارث والوصي لا يملك الوارث الوصي صرح في التلخيص بان الوصي نائب عن الميت لان القاضي
ولو ارتد لا في الحكم وصاية قبل العلم وكذا في تولية علم الناظر عن الوقف وينبغي ان يكون على الخلاف فمن جعل الناظر
وصيا قبل العلم وكذا تولية الناظر من الواقف فالملك قبل العلم ومن جعله وكيلا لان صححوا انه وكيل حتى ملك الواقف
عزله بلا شرط قوله ومن اعلم من الوكالة صح تصرفه لانه معاملة لا الزام فيه واما نهوا طلاقا واطلقه فشمل ما اذا
كان المخبر عدلا او غير عدل كبيرا او صغيرا فلا يشترط فيه الا التمييز قوله ولا يثبت عزله الا بعدل او مستورين
كاخبار السيد بجناية والشفيع والبكر والمسلم الذي لم يهاجر وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يشترط في الخبر بهذا الا التمييز

لكونها معاملة وله ان فيها الربا من وجه دون وجه فيشترط احد الشهادة اما العدد او العدالة اطلقه وهو مقيد
بان يكون المخبر غير الخصم ورسوله فلا يشترط فيه العدالة حتى لو اخبر الشفيع المشتري بنفسه وجب الطلب اجماعا
يعمل عنه وان كان فاسقا اتفاقا صدقه او كذبه لما ذكره الاسبيجابي وكذا لو كان الرسول صغيرا وظاهر ما في العمادية انه
لا بد من يقول له اني رسول بعد ذلك وثبت العزل بكتاب الموكل ايضا ومقيد ايضا بما اذا لم يصدقه اما اذا صدقه فقبل
ولو فاسقا ذكره ايضا ومقيدا بما اذا لم يعلمه العزل قصدا اما اذا كان حكميا فانه يثبت وينعزل قبل العلم ولم يذكر
المصنف شرطا سائر الشروط في الشاهد وجزم في نصح الاصول بالاشتراط سائر الشروط مع العدد او العدالة على قول الامام
فلا يثبت بخبر المراة والعبد والصبي وان وجد العدد او العدالة وقل من نبه على هذا ثم اعلم ان الامام محمد بن الحسن نص على
خمسة منها ولم يذكر مسئلة البكر وانما قالها المشايخ وذكر من الخمسة الحجر على المأذون ولم يذكر المؤلف الخامسة بعزل الوكيل
فهي ست وزدن عليها ثلاث اخرها في الظهيرية من كتاب النكاح قال البيع على خلاف بريد به اذا قال رجل عدل هذا العين
فضة فاقدم على شرائه كان ذلك رضي بالعيب ان كان المخبر عدلا وان كان فاسقا فلا انتهى الثانية الشفيع الشركة الثالثة عزل
المتولي على الوقف على القول بصحة عزله بلا شرط وعلى قول الكل ان كان شرطه الواقف ولم ارها ولكن صرحوا بانه وكيل
الواقف فتستثنى من مسئلة عزل الوكيل وينبغي ان يزاد ايضا عزل القاضي ولم اره وقد جعل المصنف من هذه المسائل
مسئلة المسلم الذي لم يهاجر وهو نص محمد في النوادر واختار السرخسي قول خبر الفاسق حتى يجب عليه الاحكام بخبره
لان المخبر له رسول الله صلى الله عليه وسلم والعدالة لا تشترط في الرسول كما قدمناه وصححه الشارح ورد في فتح القدير
الخبر بان عدم اشتراط العدالة انما هو في الرسول الخاص بالارسال والاقبال على قوله ان يشترط العدالة في رواية
الحديث وظاهر قوله او مستورين انه لا يقبل خبر الفاسق وهو ضعيف والصحيح قبوله او ثبوت هذه الاحكام لان
تاخير خبر الفاسقين اقوى من اخبر تابتر العدالة قيل انه لو قضى بشهادة واحد عدل لم ينفذ وبشهادة فاسقين ينفذ
وقوله الا بعزل اي بحجر ولا يشترط فيه لفظ الشهادة كذا في فتح القدير قوله ومن باع القاضي او امينه عبدا للغرماء
واخذ المال فضاع واستحق العبد لم يضمن اي البائع الثمن للمشتري لان القاضي قائم مقام الخليفة ولا ضمان على القاضي
وامين القاضي كالقاضي وهو من يقول له القاضي جعلتك امينا في بيع هذا العبد فاما اذا قال بع هذا العبد ولم
يزد عليه اختلف المشايخ والصحيح انه لا يلحقه عهده ولد شيخ الاسلام خواهر زاده وكذا في شرح التلخيص للفارسي واشار المؤلف
رحمه الله الى ان العبد لو دفع منه قبل التسليم الى المشتري لم يضمنا كما ذكره الشارح والى ان امينه لو قال بعت وقبضت
الثمن للغرماء صدق وبلا يمين وعهدته الحاقا بالقاضي كذا في شرح التلخيص ايضا وفي البدائع ان كان ظاهرا او البيع به ينظر
القاضي وامينه انتهى وفي ذلك قضاء الملتقط اذا اوجب عين على مخدورة وجه القاضي لها لانه من العدول
يستحلفها واحد واخران ليشهدوا على يمينها او نكولها انتهى فعلى هذا المستحلف ليس بامينه ولا يقبل قوله في اليمين
والنكول وحده ثم اعلم ان القاضي وامينه لا يرجع حقوق عقد باشارة لليتيم بعد بلوغه صح بخلاف فهو الوكيل والاب
والوصي فلو ضمن القاضي وامينه لا يرجع بثمن ما باعه لليتيم بعد بلوغه صح بخلافهم وتمامه في قضاء العناية قوله
ورجع المشتري على الغرماء لان البيع وقع لهم فكانت العهدة عليهم منه بعد وجعلنا في العاقد كما يحصل العقد
على الموكل عند تعذر جعلها على الوكيل في المحجور عليه وقيد برجوع المشتري لانه لو ظهر للميت غريم اخر لا يشارك الاول
في الثمن وان كان ظهر له بقبض الامين لان حق المشارك انما يثبت بقبض الدين ولم يوجد قبض الدين حقيقة ولا حكما
اقصى ما في الباب انه اقر بقبض نفسه حكما بل هو وكيل عن الميت في البيع لان المقبوض في يد الامين لا يسقط بسواه
شئ من دين الغريم كذا في شرح التلخيص من الوكالة واشار المؤلف رحمه الله الى ان الغريم خصم المشتري في الرد بعيب ولكن
في التلخيص منها فانه قال امينه الذي امينه بالبيع فيه بعيب وقبضه الثمن ونصب الغريم صدق بلا يمين وعهدة الحاقا
بالقاضي ثم الغريم ان انكر الايفاء دون القبض كان خصما للمشتري في العيب فيغرم الثمن لان الغريم ارباح فلا يشاركه اذ العهد
بان العقد وهو له نفعا كما في الوكيل المحجور والمكره والشركة بالقبض وهو للميت حتى لم يسقط الفوت وان انكرها
كان خصما من ايام القاضي لانها الاول بلا حقوق وبيع فيما للمشتري منا او عرما الغريم في الاول نظرا للغير نظرا
وبنطه كامر والقبض صارفا الفضل الى دين الغريم فيما دنا بمضمون السلطة كما هو ظاهر ما له اخرا انتهى ونوضحه في شرحه
للفارسي ثم اعلم انهم جعلوا النائب كالاصيل وهو الامين وفي الكفيل ان يجعل نائب الامام او نائبه لهما بدليل
ما قدمناه من ان القاضي انما قبل قوله بلا يمين لكونه نائبا عن الامام فعلى هذا يقبل قول امين بيت المال بلا يمين

فليحفظ هذا خصوصا انهم جعلوا امين القاضي كهو فامين الامام كهو بالاولى وسياتي نقله عن شرح التلخيص نائب
الناظر كهو في قبول قوله فلو ادعى ضياع مال الوقف وتفريقه على المستحقين فانكروا فالقول له كالاصيل وبه فارق
امين القاضي الا ان لا يمين عليه كالقاضي واشار المؤلف ايضا الى ان الوكيل لو ادعى ذلك لم يضمن ايضا وفي التلخيص
انه قال الوكيل بعت وقبضت الثمن وسلمته الى الامر او ضاع صدق وبري المشتري قصدا او ضمنا وتحلف على التسليم
والضياع او نكوله على نفسه دون المشتري ولا يحلف على البيع والقبض للعكس الا في دعوى الغرم للعكس الا ترى ان ذو
اليد اذا اقر بالمدعي للصغير حلف على الغرم دون العين المبيع ان كان في يد الامر للعهدة بفسخ المشتري وتنفيذه راجعا
على الوكيل للفوت رضا او سلامة وينزه العيب زاعمه لعدمه للحقوق ويرجع به على الامر ان صدق في القبض لانه
بدليل التلف ويتبعه القاضي فيه ان كذبه الى الغرم في باب ما يصدق فيه الوكيل والوصي والقاضي منها في المحيط
البرهاني من الحدود لو شهد اربعة من الرجال على محصن بالزنا فرجمه الامام ثم وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف
فديته على القاضي متى ظهر خطاه فيما قضى به ويرجع بذلك على المقضي له كالمودع والوكيل وان كان الخطا في المال
وان كان قايما بيدي المحكوم له اخذه القاضي ورده على المقضي عليه وان كان في رجم او قطع به في سرقة ضمن القاضي ورجع
به ضمن في بيت المال وان ظهر فسقه لم يضمن القاضي لانه لم يظهر خطاه بتعين القاضي انما ظهر له انه قضى بغير شهادة ولم
يظهر لان الفاسق اهل للشهادة عندنا انتهى والمنقول في الخلاصة والبزازية والمحيط المذكور من كتاب القضاء
ضمان القاضي اذا اخطا وهو مخالف كما في المحيط من الحدود **قوله** وان القاضي الوصي بعبد فاستحق او مات وضاع
رجع المشتري على الوصي وهو على الغرما لانه قيد بعدم ضمانه عند الاستحقاق لانه لو اخطا في قضائه ضمن لما قدمناه
عن الميت والاحكام كلها الا في مسايل ذكرناها في الفوايد فهو نايب لا القاضي بدليل لا يملك الشرا لنفسه من مال اليتيم
ولو نصب وصيا فالمشتري منه صحيح كذا ذكره الامام الحصري وشرا القاضي من امينه لا يجوز منه ايضا وقيدنا بامر القاضي
اتفاقي وليعلم حكمه بغيرامره ولهذا قال الامام الحصري وامر القاضي وعدم امره سوا وانما رجع الوصي على الغرما لانه
عامل لهم ولو ظهر للميت بعد ذلك مال رجع الغريم فيه بدينه لان دينه لم يصل اليه ويرجع بما ضمن الوصي والمشتري في
المسئلتين وقيل لا يرجع في الثانية والاول اصح وصحح فخر الاسلام السرخسي عدم الرجوع في الاول فقد اختلف التصحيح
كذا في فتح القدير والسرخسي بضم السين وسكون الرا والخا والكاف وفي اخرها الثا المثلثة الحروف نسبة قرطبة سطر
خان ثم قد ينسب اليها محمد بن الفضل عبد الله بن ماعل ذكره عبد القادر في الطبقات وانما ذكر المؤلف رحمه الله البيع منها
ولم يدخل الوارث مع انهما سوا واذا لم يكن في التركة دين كان العاقد ما لا له فيرجع بما لحقه من العهدة ان كان وصيا
الميت وان كان القاضي او منيه نوا العاقد رجع عليه المشتري كما ذكره الشارح لانه ولاية البيع وفي التلخيص الجامع
من باب بيع الوصي بان يشتري بالثلث بعد الايمان دين عتاق وحيط بالثلثين فرد القاضي عن الوصي كيلا يصير خصما
بالعهدة واعتاق لعوي لتعذرها الوصية وهي الثلث معدوم الدين وشرا الدين وعتقه عن نفسه للملك ضمن الخلاف
كالوكيل وقيل عنده ابو يوسف بالجهل تعزيها على العين وان نصبه القاضي لانه عكس اليمين ثبوتا للميت لا القاضي للامر
في بيع الغنايم ويعتق عن الميت بثلثه ما اشتري القاضي او عزم الوصي وفا للوا بالوصية الا ان يظهر له ما يخرج الاول
من ثلثه فينقلب الوفاق اليه والخلاف الى الثاني وينعكس الجواب انتهى وفي شرحه هنا مر في بيع الغنايم من كتاب السبع
الى تصرف امين الامام بنفسه وتصرف الامام حكم فهذا تصرف امينه ولهذا لم يجز لكل واحد منهما ان يشتري من نفسه
ويتصرف شيا لنفسه من الغنيمة وان كان فيه منفعة ظاهرة للغانمين بان يشتري من نفسه بمثل الغنيمة وزيادة لا يتغابن
الناس في مثله ومن مشايخنا من قال ان هذا مجمع عليه عندهما فان كان فيه منفعة ظاهرة يجوز كوصي القاضي والصحيح
انه قول الكل نص عليه في الذخيرة وهذا خلاف الوصية لان القاضي قام مقام الميت حكما لولاية العامة عند عجز
الميت لا مقام نفسه فصار كالميت اقامه وتصرف الميت لنفسه حكم فكذا تصرف نايبه انتهى وقد ظهر بهذا ان الامام كالقاضي
فعله حكم وان بعضا الملتقط اذا قال القاضي جعلتك وكيلا في تركة فلان فهو وكيل بالحفظ فقط واذا قال جعلته
وصيا فهو وصي عام كذا روي عن محمد ابي يوسف وبه اخذ القاضي وذكر الحصري في شرح الجامع الكبير ولو اوصى ان
يباع عبده او يشترى بثمنه نسمة تعتق عنه فباع الوصي العبد واشترى بثمنه نسمة فاعتقها فهو للملك ثم العبد
بعينه ضمن الوصي ويقال له دفع العبد فان بلغ ذلك الثمن فالعتق جائز عن الميت كما لا يخفى واذا كان اكثر من الاول
او اقل يعتق عنه لا عن الميت لانه تبين خلافه لان الثمن وهو الباقي ولم يشتري بثمنه فصار مخالفا ويشتري بهذا

الثمن نسمة تعتق عن الميت كما امره ولو استحق رجع المشتري ويكون العتق عن الوصي ولا يرجع على الورثة بشي لان الميت لم يوص
ذلك بشي انما اوصى ان يشتري بثمن ذلك العبد وبين العبد بعينه انتهى **قوله** ولو قال قاض عدل عالم قضيت على
هذا بالرجم او بالقطع او بالضرب فافعل وسعك فعله لانه طاعة الاولي الامر واجبة بالاية الشريفة وتصديقه طاعة
له قيد بعدالته وعلمه لنفي عنه التهمة فان كان عدلا جاهلا يستفسر بان احسن الشرايط وجب تصديقه والا لا وكذا ان كان عالما
الا ان يعاين الحجة لاحتمال الخطا او الخيانة ولا يمين على القاضي وما ذكره المصنف قول الماتريدي وفي الجامع الصغير لم
يقيده بها ثم رجع محمد فقال لا يوخذ بقوله الا ان يعاين الحجة او يشهد بذلك مع القاضي عدل به اخذ مشايخنا لفساد
اكثر قضاة زماننا والتدارك غير ممكن كذا في الشروح وفي النهاية لا سيما قضاة مصر لان اكثرهم يتولون بالرشا فاحكامهم باطلة
ومعناه ان يشهد القاضي والعدل على شهادة الذين شهدوا وابيت الحد لا على حكم القاضي والا كان القاضي شاهدا على
فعل نفسه كذا في فتح القدير واستثنى في الهداية من هذا الكل كتاب القاضي الى القاضي لضرورة احيا الحقوق ولا حاجة
في مثله بل مانع انتهى وظاهر الاقتصار على كتاب القاضي الى القاضي ولا يقبل قوله فيما عداه سوا كان نقلا او قطعا او
ضربا كما في الكتاب او غيرها فلو قال قضيت بطلاقها او بعتقه او بيع او نكاح او اقرار لم يقبل قوله والاصل ان الامام
محمد لما رجع عن القبول بقوله قوله الا ان يعاين الحجة لم يجزه على اطلاقه فمنهم من زاد ويشهد بذلك مع القاضي بقوله عدل
وهو رواية عنه وقد استبعد في فتح القدير بكونه بعيدا في العادة وهو شهادة القاضي عند جلاد ومنهم من استثنى
كتاب القاضي كما قد علمت والاكتفا بالواحد على هذه الرواية في حق ثبت بشاهدين فان كان في الزنا فلا بد من ثلاثة
اخر كذا ذكره الاسبيجابي واما الامام ابو منصور الماتريدي فقيده بغير العالم العدل اما من كان متصفا بهما فيقبل
قوله لان عدم الاعتماد انما يملك بالفساد والغلط وهو منتف في العالم العدل وذكر الاسبيجابي واما الامام ابن ابي سلمة
منصور عند ابي حنيفة في القاضي العالم لانه اذا كان غير هذا لا يولى القضا ولا يأثم بامره بالاتفاق انتهى فما قاله
ابو منصور كشف عن مذهب الامام فلهذا اختاره في الكتاب وفي التهذيب ونصدق القاضي فيما قاله من التصرف في
الاوقاف والاموال والغايبين من ادا وقبض واذا رفع القاضي انك حكمت على فلان بكذا وهو عالم يصدق فيه انتهى
وفي جامع الفصولين من الفصل العاشر **وروي** ابن سماعة ان القاضي لا يقضي بعلمه **اقول** ينبغي ان يفتى به في غير
كتاب القاضي يعني ظاهرا في اكثر قضاة الزمان اصلح الله شانهم **ورايت** في عيون المذاهب انه لو قال قاض عدل
تم لم حكمت على هذا بالرجم او بالقطع فافعله وسعك ان تفعله الا عند مالك والشافعي في قول محمد وفي رواية عنه
فقد ذكرت ان الفتوى على ما رجع اليه محمد **لكن رايت** بعد ذلك في شرح ادب القضا للصدر الشهيد انه صح رجوع
الفقيه محمد الى قول ابي حنيفة وابي يوسف رواه هشام عنه انتهى والحاصل المفهوم في شرح الصدر الشهيد لكن
المعين فالا يقبل اخباره عن اقرار شي لا يصح رجوعه عنه مطلقا وان محمدا ولا رجع عنه وقال لا يقبل الا بضم رجل
اخر عدل اليه وهو المراد من قول من روي عنه انه لا يقبل مطلقا ثم صح رجوعه الى قولهما باقراره من شي يصح رجوعه
عنه كالحد لم يقبل قوله بالاجماع وان اخبر بثبوت الحق بالبينة فقال لا قامت بدليل بينة وعدلوا وقبلت شهادتهم
على ذلك تقبل في الوجهين جميعا انتهى **ثم اعلم** ان القاضي اذا قضى بشي ينبغي له ان يشهد على قضايه سوا كان ببينة
او باقرار مطلقا الى ما ذكره الصدر الشهيد ولا بد من الشهادة عليه في محله ولانه على قضايه بعدما خرج من العمل
لم يشهد الشاهدان وان نسيا لم يقبلا كذا ذكره الحصري في شرح الجامع الكبير وان قال قاض عدل لرجل اخذت منك
الفا ودفعتها الى زيد فقضيت به عليك فقال الرجل اخذتها ظلما فالقول للقاضي وكذا لو قال قضيت بقطع يدك
في حق اذا كان المقطوع يده والماخوذ منه ماله مقرا انه فعله وهو قاض انهما لو تراضيا انه فعل ذلك في قضيته كان
الظاهر شاهدا له اذا قضى لا يقضي ظاهرا ولا يمين عليه لانه ثبت فعله في قضايه بالتصادق ولا يمين على القاضي
وقبض باقراره انه فعله وهو قاض لان المقطوع يده والماخوذ ماله لو زعما انه فعله قبل التقليد او بعد العزل فيه
اختلاف والاصح ان القول للقاضي لانه اسند فعله الى حالة معهودة منافية للضمان فصار كما اذا قال اعتقت وانا
مجنون بضمان لانه اقر بسبب الضمان وقول القاضي مقبول في دفع الضمان عن نفسه لا في ابطال المثبت الضمان من غير
خلاف الاول لانه ثبت فعله في قضايه بالتصادق ولو كان المال في يد الاخذ قايما وقد اقر به القاضي والماخوذ منه
المال صدق القاضي في انه فعله في قضايه اولا يوخذ منه لانه اقر ان اليد كان له فلا يصدق في دعوى التملك
الا بحجة وقول المعزول ليس بحجة فيه **ثم اعلم** ان الاصل ان المقر اذا اسند اقراره الى حالة منافية للضمان من كل

وجه فانه لا يلزمه شي منهما ما ذكرناه ومنها لو قال العبد لغيره بعد العتق قطعت يدك وانا عبد فقال المقر له بل قطعتها وانت حر فالقول للعبد وفيها لو قال المولى لعبده بعد عتقه اخذت منك غلة كل شهر خمسة دراهم وانت عبد فقال المعتق اخذتها بعد العتق كان القول للمولى ومنها لو وكيل بالبيع اذا قال بعت وسلمت قبل العزل وقال الموكل بعد العزل فالقول للوكيل اذا كان المبيع مستهلكا وان كان قايما فالقول للموكل فان اخبر كما لا يملك الانشا وكذا في مسيلة الغلة لا يصدق في الغلة القايمة لانه اقر بالاخذ والاضافة يدعي عليه التمليك ومنها لو قال الوصي بعد ما بلغ اليتيم انفقت عليك كذا وكذا في المال وانكر اليتيم كان القول للوصي لكونه اسند الى حالة منافية للضمان واورد في النهاية على هذا الاصل ما اذا اعتق امته ثم قال لها قطعت يدك وانت امتي فقالت بل قطعتها وانا حرة فالقول لها وكذا كل شي اخذته منها عند ابي حنيفة وابي يوسف مع انه منكر للضمان باسناد الفعل الى حالة منافية للضمان فاجاب بالفرق من حيث انه اقر باخذه مالها ثم ادعى ما لها ثم ادعى التمليك لنفسه فيصدق في اقراره ولا يصدق في دعواه التمليك وكذا لو قال اكلت طعامك باذنك فانكر الاذن يضمن المقر وذكر الشارح ان هذا الفرق مخلص وهو قال وقد خرج هذا الفرع ونحوه مما زدناه على الفارغة من قولها من كل وجه لكن كونها امة له لا ينفي الضمان عنه لانه يضمن فيما لو كان مرهونة او مما دونه او مديونة فلم يرد واصل المسيلة في الجمع من الاقرار وقال لو اقر حربي اسلم باخذ ماله قبل الاسلام او باتلاف خمر بعده او مسلم مال الحربي في الحرب وبقطع يد معتقه قبل العتق فكذبوه في الاسناد افتى بعدم الضمان في الكل قال المصنف في شرحه وقالا لا يضمن لانه اسند الى حالة قد جامعها الضمان في الجملة فلا يترك هنا الاسناد وفي البزازية صب دهنا الانسان عند الشهود فادعى مالكه ضمانه فقال كانت نجسة لوقوع فارة فالقول للضارب لانكاره والشهود يشهدون على الصب لا عدم النجاسة وكذا لو اتلف لحم طواف فطولب بالضمان فقال كانت ميتة فاتلفها يصدق والشهود يشهدون انه لحم ذكي بحكم الحال وقال القاضي لا يصدق فاعترض عليه بمسيلة كتاب الاستحسان وهي ان رجلا لو قتل رجلا فقال كان ارتد وقتلته قصاصا او للردة لا يسمع فاجابه وقال لانه لو قبل لادى الى فتح باب العدوان فانه يقتل ويقول كان القتل كذلك وان امر الدم عظيم فلا يقبل بخلاف المال فانه بالنسبة الى الدم اهون حتى حكم في المال بالنكول وفي الدم حبس حتى يقر او يحلف واكتفي باليمين الواحدة وخمسين يمينا في الدم انتهى والله سبحانه اعلم

كتاب الشهادات

اخرها عن القضا لانها كالوسيلة وهو المقصود وهي سلعة الكلام فيها في مواضع الاول في معناها لغة وشريعة واصطلاحا اما الاول كما في الصحاح خبر قاطع تقول منه شهد الرجل على كذا وربما قالوا شهد الرجل بكونها للتخفيف وقولهم اشهد بذلك اي احلف والشهادة الثانية وشهده شهودا اي حضره فهو شاهد وقوم شهود اي حضور وهو في الاصل مصدر مثل راكع وركع وشهد له بكذا شهادة اي ادى ما عنده فهو شاهد والجمع شهود واشهاد والشهيد الشاهد والجمع الشهدا انتهى وفي المصباح فايدة جرى على السنة الايمة سلفها وخلفها في ادا الشهادة اشهد مقتصرين عليه دون غيره من الالفاظ الدالة على تحقيق الشي نحو اعلم واتيقن وهو موافق لالفاظ الكتاب والسنة ايضا فكان كالاجماع على تعيين هذه اللفظة دون غيرها ولا اجماع عن معنى التعبد اذ لم ينقل غيره ولعل السر فيه ان الشهادة اسم من المشاهدة وهي الاطلاق على الشي عيانا فاشترط في الادا ما ينبي عن الشهادة وهي الاطلاق على الشي عيانا فاشترط في الادا ما ينبي عن الشهادة واخص شي يدل على ذلك وهو ما اتى من اللفظة ومنوا شهد بالفظة المضارع ولا يجوز لاشهدت لان الماضي موضوع للاخبار فيما وقع نحو قمت اي فيما مضى من الزمان فلو قال شهدت احتمل الاخبار عن الماضي فيكون غير به في الحال وعليه قوله تعالى حكاية عن اولاد يعقوب عليهم السلام وما شهدنا الا بما علمنا لانهم شهدوا عند ابيهم اولا بسرقة حين قالوا ان ابنك سرق فلما اتهم اعتذروا عن انفسهم بانهم لا صنع لهم شهدوا عند ابيهم في ذلك فقالوا وما شهدنا عندك سابقا ان ابنك سرق الا بما عيناه من اخراج الصاع من رحله والمضارع موضوع للاخبار في الحال فاذا قال اشهد فقد اخبر في الحال وعليه قوله تعالى نشهد انك لرسول الله اي نحن الان شاهدون بذلك وايضا فقد استعمل اشهد في القسم نحو اشهد بالله كان كذا اي اقسم بالله فقد اطلقت على ذلك وانا اخبره وهذه المعاني منقولة في غيره من الالفاظ فكذا اقتصر احتياطا واتباعا للماثور وقوله اشهد ان لا اله الا الله تعدى بنفسه لانه بمعنى اعلم انتهى واما الثاني ما ذكره المؤلف بقوله هي اخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان اي الشهادة وصرح الشارح بان هذا معناها اللغوي وهذا خلاف الظاهر واما هو معناه الشرعي كما افاد في ايضاح الاصلاح والمشاهدة المعاينة كما قدمناه والعيان بالكسر المعاينة كما في ضيا الحلوم فهو تاكيد والتخمين الحدث والحسبان بالكسر الظن واورد على هذا التعريف الشهادة بالسامع فانها لم تكن عن مشاهدة واجاب في الايضاح بان جوازها انما هو للاستحسان والتعريف ان الشرعية انما تكون على وفق القياس ولكونها اخبارا عن معاينة فقال في الكافية اذا قرئ عليه صك فلم يفهم ما فيه لا يجوز له ان يشهد عليه انتهى وتمام مسيلة الشهادة عليها بما في الصك في شهادة البزازية واما معناها في الاصطلاح فقال اخبار صادق في مجلس الحاكم بلفظ الشهادة والاخبار كالجنس وقوله صادق يخرج الاخبار الكاذبة وما بعدها يخرج الاخبار الصادقة غير الشهادة انتهى ويرد عليه قول القايل في مجلس القضا اشهد برؤية كذا البعض الرهبان فالاولى ان يراد والاثبات كما في فتح القدير ولم يقولوا بعد دعوى لتخليتها عنها في نحو عتق الامة وطلاق الحرة فلم تكن الدعوى شرطا لصحتها مطلقا وقول بعضهم انها اخبار بحق على الغير بخلاف الاقرار فانه اخبار بحق نفسه للغير والدعوى فانها اخبار بحق على نفسه للغير والدعوى فانها اخبار بحق نفسه على الغير غير صحيح لعدم شموله لما اذا اخبر بما يوجب الفرقة من قبلها قبل الدخول فانه شاهد ولم يوجد فيها ذلك المعنى كما اشار اليه في ايضاح الاصلاح وكانه لاحظ خبر بحق للغير لان ذلك يوجب سقوط المهر بحق وجوابه ان سقوطه في الجرا لا انه له فهو كالشهادة بالابرا عن الدين فانه اخبار بحق المديون وهو السقوط عنه فكذا هنا الا ان جعل الاخبار اربعة والرابع لانكاره وعزاه الى شرح الطحاوي واما الثاني ركنها لفظ اشهد بمعنى الخبر دون القسم في الشرح ما لم يات في اخرها بما يوجب الشك فلو قال في ظني بخلاف ما لو قال اشهد بكذا قد علمت ولو قال لا حق لي قبل فلان فيما اعلم لا يصح الابرا ولو قال لفلان علي درهم فيما اعلم لا يصح الاقرار كما ذكره الامام الحصيري ولو قال العدل هو عدل فيما اعلم لا يكون تعديلا ذكره في ادب القضا للخصاف ان قوله فيما لا اعلم بعد الاخبار موجب للشك فيه عرفا فيبطل واما الثالث فشرطها العقل الكامل والضبط والولاية والقدرة على التمييز بين المدعي والمدعى عليه مسلما وفي كلامهم قصور لانه بقي الشرايط ان لا يكون بينه وبين المشهود له قرابة ولا زوجية وان لا يدفع عن نفسه مغرما وان لا يجلب لنفسه مغنما وان لا يكون بينه وبين المشهود عداوة وبنونه كما سياتي مفصلا والظاهر انهم انما تركوا هذه لانه مرادهم بيان شرايط الشهادة في الجملة لا بالنظر الى المشهود له وكذا يرى بعضهم ترك قيد الاسلام لجواز شهادة الكافر على مثله والاحسن ما في البدايع من ان شرايطها نوعان ما هو شرط تحملها وما هو شرط ادايها فالاول ثلاثة العقل وقت التحمل والبصر فلا يصح تحملها من مجنون ولا صبي لا يعقل وان يكون التحمل معاينة المشهود به بنفسه لا بغيره الا في اشيا مخصوصة يصح التحمل فيها بالسامع ولا يشترط للتحمل البلوغ والحرية والاسلام والعدالة حتى لو كانوا وقت التحمل صبيا عاقلا او عبدا او كافرا او فاسقا ثم بلغ الصبي وعتق العبد واسلم الكافر وتاب الفاسق فشهدوا عند القاضي تقبل واما شرايط ادايها فاربعة انواع منها ما يرجع الى نفس الشهادة ومنها ما يرجع الى مكانه ومنها ما يرجع الى المشهود به فما يرجع الى نفس الشاهد البلوغ والحرية والبصر والنطق والعدالة لكن هي شرط وجوب القبول الى القاضي وجوازه وان يكون محدودا في قذف وان لا يجر الشاهد الى نفسه مغنما ولا يدفع عن نفسه مغرما ولا تقبل شهادة الفرع لاصله والاصل لفرعه واحد الزوجين للاخر وان لا يكون خصما فلا تقبل الوصي لليتيم والوكيل لموكل فلا يكون عالما بالمشهود وقت الادا ذاكرا له فلا يجوز اعتماده على خطه من غير تذكر عنده خلافا لهما واما ما يخص بعضها فالاسلام فان المشهود عليه مسلما وان لا يكون في الشهادة للحدود والقصاص وتقدم فيما يكون من حقوق العباد وموافقتها للدعوى فيما يشترط فيها فان خالفها لم يقبل الا اذا وفق المدعي عند امكانه وقيام الرايحة في الشهادة على شرب الخمر ولو لم يكن سكرانا الا لبعد مسافة والاصالة في الشهادة لفظ الشهادة والعدد في الشهادة بما يطلع الرجال والعاق الشاهدان وما يرجع الى مكانها واحد وهو مجلس القاضي وما يرجع الى المشهود به فقد علم من الشرايط الخاصة ان شرايطها احد وعشرين شرطا التحمل ثلاثة وشرايط سبعة عشر منها شرايط عامة ومنها سبعة شرايط خاصة وشرايط نفس الشهادة ثلاثة وشرط مكانها واحد وسياتي صفة الشاهد الذي ينصبه القاضي شاهدا للناس والرابع سبب وجوبها طلب ذي الحق وخوف فوت حقه فان من عنده شهادة لا يعلم بها صاحب الحق وخاف فوت الحق يجب عليه ان يشهد بلا طلب الخامس حكمها وجوب على القاضي السادس في صفتها تحملا وادا وسياتي السابع في بيان ان القياس عدم قبولها لاحتمال الكذب لكن لما شرطه العدالة يرجح جانب الصدق ووردت النصوص بالاستشهاد جعلت موجبة الثامن محاسنها كثيرة

شهادة

منها امتثال الامر وقوله تعالى كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ونحوه من الكتاب في دليلها والسنة والاجماع انعقد
في اثباتها وقد علم من اثباتها **قوله** وتلزم بطلب المدعي اي وتلزم ادايها الشاهد اذا طلب المدعي فيحرم كتمانها لقوله
تعالى ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه اثم قلبه فهو نهي عن الايمان فيكون امرا بضده حيث كان له ضد واحد وهو
اكد من الامر باداها وكذا اسناد الاثم الى اكبر الاعضاء والآلة التي وقع بها اداؤها لما عرف من اسناد الفعل الى كل
اقوى من الاسناد الى كله فقوله ابصرته بعيني اكد من قوله ابصرته وفسر الامام الرازي في احكام القرآن الكتمان بعقد
القلب على ترك الاداء باللسان وفسر البغوي اثم بفاجر والله يبتع قلبه بالكتمان وفيه انه ليس في القرآن وعيد اشد
منه واستدل في الهداية بهذه الاية على فرضيته مع احتمال ان يراد بها المدينين عن كتمانها كما احتمل ان يراد نهي الشهود
قال القاضي ولا تكتموا الشهادة ايها الشهود والمدينون والشهادة شهادتهم على نفسهم انتهى فعلى الثاني المراد
من الكتمان الاقرار بالدين فالاولى الاستدلال على فرضيتها بالاجماع واحتمل ان الضمير في قول المولف تلزم عائد الى التحمل
بمعنى تحملها لا بمعنى ادايها فان تحملها غاية للطلب والتعيين فرض كما سيأتي وعلى هذا فما في فتح القدير من انه ان ارتد
تحملها فالنهي للكراهة التنزيهية التي مرجعها خلاف الاولى مشكل وكذا ذكر الامام الرازي في احكام القرآن ان قوله تعالى
ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا عام في التحمل والاداء لكن في التحمل على الندب فندب من الحضور اليها ولا يكره الشاهدين
الحضور اليهما وفي الاداء يلزمهما الحضور الى القاضيين لان القاضي لا يأتيهما لبلاء يأثم فكان الشهادة فرض كفاية
اذا قام بها البعض سقط عن الباقين ويتعين لو لم يكن الا شاهدان سواء كان التحمل والاداء انتهى فعلى هذا يكون في
الكتاب اشار الى انه فرض كفاية ثم صرح ان عليهما في الكتاب اذا لم يوجد عليهما اذا كان الحق موجلا والاقلام انما يلزم الاداء
بشروط الاول طلب المدعي فيما كان من حقوق العباد حقيقة او حكما وانما قلنا او حكما ليدخل من عنده شهادة لا
يعلم بها صاحب الحق وخاف فوت الحق فانه يجب عليه ان يشهد بلا طلب كما في فتح القدير لكونه نائبا لا وانه حكما وانما
قيدنا بحقوق العباد لما في القنية اجاب الشيخ في شهود شهدوا بالحرمة الغليظة بعدما اخروا شهادتهم خمسة ايام
من غير عذر انها لا تقبل ان كانوا عالمين بانهما يعيشان عيش الازواج ثم نقل عن علاء الحمامي والخطيب الانماطي وكمال الائمة
البايعي شهدوا بعد ستة اشهر باقرار الزوج بالطلاق الثلاث لا يقبل اذا كانوا عالمين بعيشهم عيش الازواج
وكثير من المشايخ من اجابوا كذلك في جنس هذا وان كان تأخيرهم بعذر تقبل مات عن امراة وورثة فشهدوا الشهود
انه كان ابانها حال صحته ولم يشهدوا بذلك حال حياته لا تقبل واذا كانت هذه المراة مع هذا الرجل وسكتوا
لانهم فسقوا الى اخر ما بيناه الثاني ان يعلم القاضي تقبل شهادته فانه لا يقبلها لا يلزمه الثالث ان يتعين عليه الاداء
فان لم يتعين فان كانوا جماعة فادى غير من تقبل شهادته فسكت لم يأثم بخلاف ما اذا ادى غيره لم تقبل فان لم يؤد من تقبل
يأثم بامتناعه اذا لم يكن شهادته اسرع قبولا من غيره فاذا كانت اسرع وجب الاداء وان كان هناك من تقبل شهادته
كذا في فتح القدير الرابع ان لا يخرج عدلا لان المشهود به فلو شهد عنه الشاهد عدلان وقال تعالى ولا يضار كاتب ولا
شهيد الخامس ان كان الشاهد شيخا كبيرا لا يقدر على المشي الى مجلس الحاكم وليس له شيء الى الركوب فركبه المدعي من عنده
قالوا لا بأس به وتقبل الشهادة لانه من باب الاكرام للشهود **وفي الحديث** اكرموا الشهود وان يقدر ركوبه وركبه المدعي
من عنده قالوا لا يقبل كذا ذكره الشارح وفي القنية الشهود في الرستاق احتج الى شهادتهم مثل لزمهم كراء الدابة
قال لا تقبل فيه ولكن سمعت من المشايخ انه يلزمهم انتهى وفي فتح القدير ولو وضع للشهود طعاما فاكلوا ان كان
مهيئا من قبل ذلك تقبل وان صنعه لاجلهم لا تقبل وعن محمد لا يقبل فيهما وعن ابي يوسف تقبل فيهما للعادة
الجارية من حمل الانسان من يعز عليه شاهدا ولا وعوفيه ما تقدم من ان الامد اذا كان بلا شرط ليقضي لحاجة عند
الامير يجوز كذا قيل وفيه نظر فان الاداء فرض بخلاف الذهاب الى الامير انتهى وجزم به القنية مطلقا وفي شرح منظومة
ابن وهبان للمصنف الفتوى على قول ابي يوسف واشار المولف رحمه الله الى ان الشاهد اذا لزمه الاداء بالشروط المذكورة فلم يؤد
بلا عذر ظاهر ثم ادى فانها لا تقبل وذكر شيخ الاسلام تمكن التهمة فيه اذا لم يكن تأخيره لعذر ويمكن انه لاستجلاب الاجرة وتعقبه
في فتح القدير بقوله والوجه القبول فيحمل على العذر من نسيان ثم ذكر او غيره انتهى واشار الى ان التحمل كالاداء فيلزم عند خوف
الضياع وفي البزازية لا بأس للرجل ان يتحرز عن قبول الشهادات وتحملها طلب منه ان يكون شهادته او يشهد على عقد وطلب
منه الاداء ان كان يجد او غيره فله امتناع والا لا انتهى وفي الملتقط الاشهاد على المداينة والبيوع فرض كذا رواه نصر
انتهى وذكر الامام الرازي في احكام القرآن ان الاشهاد على المبايعات والمداينات مندوب الا النفر والليث ومحمد

والسعل والقطة جماعة حتى في الغل **قوله** وسترها في الحدود احب لقوله عليه السلام للذي شهد عنده لو سترته
بثوبك لكان خيرا لك والخاطب هزال والضمير في بثوبه لماعز رضي الله عنه ربما لاستدلال بذلك فان ماعزا امره هزال ان
يشهد عليه احد وانما هزال اشار عليه بالاقرار فلما قال النبي صلى الله عليه وسلم لهزال ذلك قال لم ادر ان الامر
للحديث من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والاخرة ونقل في تلقين التلقين الدار عن النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه رضي الله
عنهم دلالة ظاهرة على افضلية الستر وافاد بقوله احب ان عدمه جايز اقامة للحسبة لما فيه من ازالة الفساد او الابلان
ظاهرة يحبون ذلك لاجل ايمانهم وذلك صفة الكافر ولان مقصود الشاهد ارتفاعها لا اشاعتها وكذا لا يعارض
فضيلة الستر اية النهي عن كتمانها لانها من حقوق العباد بدليل قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا اذ الحدود لا
مدعي فيها ورد قول من قال انها في الديون بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما ذكره الرازي ولانه عام مخصوص
باحاديث الستر وفي فتح القدير فان قلت كيف صح لنا القول بتخصيص عام الكتاب بهذه وهي اخبار احاديث وايضا شرط التخصيص
عندكم المقارنة ومن اين ثبت لكم ذلك قلت هذه الاخبار الواردة في طلب الستر بلغت مبلغا لا ينحط بها عن درجة الشهرة
والتعدد شرطها مع قبول الامة لها فيصح التخصيص بها او هي مستند الاجماع على تخيير الشاهد في الحدود فثبوت الاجماع دليل
ثبوت المخصص واما المقارنة فانها هي شرط التخصيص في نفس الامر وهذا التخصيص الذي ادعيناه منا ليس كذلك بل هو
جمع المعارضة على ما كتبناه في التعارض على تخصيصه به فاذا وجب حمله على ذلك تضمن الحكم بانه كان مقارنا او لانها ثبت
تخصيصان او كما اذا رجحنا في التعارض على المبيح وصححنا تضمن حكما بان المبيح كان مقدما على المحرم فنسخ حكم الوجوب ورجع المحرم
وان لم يعلم بتقدمه بعلم تاريخه وكثيرا ما يعرض بعض ما جرى الشارحين على كثير من المواضع المحكوم فيها بالتخصيص من
اصحابنا بان المقارنة غير معلومة فلا يثبت التخصيص اذا نظر الى مجرد اطلاق قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا قيدنا بما
اذا دعوا للشهادة في اثبات الدين بالمذكور اول الاية فظاهر انتهى والاخر مردود بما قدمناه وفيه ايضا من وكل الحدود ولو
كان الستر مندوبا اليه ينبغي ان تكون الشهادة بالاخلاف الاولى التي مرجعها الى الكراهة التنزيهية لانها رتبة الندب في جانب
الفعل وكراهة التنزيه في جانب الترك وهذا يجب ان يكون بالنسبة الى من لم يعتد الزنا متهتك به اما اذا وصل الحال الى اشاعته
والتهتك به بل بعضهم ربما افتخر فيجب كون الشهادة اولى من تركها لان مطلوب الشارع اخلاء الارض من المعاصي والفواحش
بالخطابات المفيدة كذلك وتحقيق بالتوبة من الغافلين وبالزجر لهم ما عطا بانتفاذا ظهر حال الشهرة في الزنا مثلا والشراب وعدم
المبالاة واشاعته فاخلاء الارض المطلوب حينئذ بالتوبة احتمال يقابله ظهور عدمها ممن اتصف بذلك فيجب الستر بل الاحق
للاخلاء بالحد وقد خلاف من ظاهرة معتمدا عليه فانه حل استحباب ستر الشاهد وقوله عليه السلام لهزال في ماعز لو كنت
سترته بثوبك الحديث وسيأتي في سل من ذكرنا وعلى هذا ذكر في غير مجلس القاضي واذا الشهادة بمنزلة الغيبة فيه يحرم ما يحرم
منها انتهى ويقول في السرقة اخذ لا سرق احياء لحق المسروق منه ولا يقول سرق محافظة على الستر ولانه لو ظهرت السرقة لوجب
القطع وبقي الضمان لا اجامع فلا يحصل احياء حقه وصرح في غاية البيان بانه قوله اخذ اولى من سرق وعلى هذا فيحمل قوله
القدوري وجبا ان يقول على معنى ثبت لا الوجوب النهي وقوله في العناية فتعين ذلك الشرع قوله لا يجوز ان يقول سرق فلا يصح
واما الكلام في الافضل وكل منهما جائز **وحكى** الفخر الرازي في التفسير ان هارون الرشيد كان مع جماعة الفقهاء وفيهم ابو يوسف
فادعى رجل على اخر بانه اخذ ماله من بيته فاقر بالاخذ فسال الفقهاء فافتوا بقطع يده فقال ابو يوسف لا لانه لم يقر بالسرقة وانما
اقر بالاخذ فادعى المدعي انه سرق فاقر بها فافتوا بالقطع وخالفهم ابو يوسف فقالوا له لم قال لانه اقر اولا بالاخذ ثبت الضمان
عليه وسقط القطع فلا يقبل اقراره بعده بما يسقط الضمان عنه فعجبوا انتهى **قوله** وشرط للزنا اربعة رجال
لقوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسايكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ولقوله تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء ولفظ
اربعة نص في العدد والذكورة كذا في البناية واورد انكم لا تقولون بالمفهوم فمن اين لكم جواز الاقل فاجاب الزيلعي بانه
بالاجماع واورد المعارضة بين هذه وبين قوله فاستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية واجاب في فتح القدير بانها مبيحة
وتلك مانعة والتقديم للمانع وقدمنا في الحدود انه يجوز كون الزوج احدهم في مسئلتين ان يقدم فيها او لا ام يشهد
مع ثلاثة وان يشهد منهم على ادايها بانه مطاوعة ثم اعلم ان العتق المعلق بالزنا يقع بشهادة رجلين وان لم يحد المولى
ويستحلف المولى اذا انكر العتق وفيه خلاف ذكره في الخانية وادب القضاء للخصاف وفي خزانة الاكمل فمنها لو اعتق عنده
ثم شهد اربعة بانه زنا وهو محصن فاعتقه القاضي ثم وجد الكل ضمن شاهدا الاعتاق قيمته وشهود الزنا لولاه ما
ان لم يكن له وارث غيره **قوله** والبقية الحدود والقصاص رجلان اي شرط لها شهادة رجلين لقوله تعالى واستشهدوا

شهيدين من رجالكم فلا تقبل شهادة النساء الحديث الزهري مضت السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين
من بعده أن لا شهادة للنساء في الحدود والقصاص ولأن فيها شبهة البدلية لأنها تكون فيها اسم العمل بالبدل مع امكان
الأصل وليست كذلك فإنها جائزة مع امكان الأصل العمل بشهادة الرجلين كذا في العناية وغيرها وفي خزانة الأكمل لو
قضى بشهادة رجلين أو امرأتين في الحدود والقصاص وهو يراه الإبراء الى اخر انفصاله انتهى ومعنى الآية على ما ذكر الشارح
أن لم يشهدا حال كونهما رجلين فليشهد رجل وامرأتان ولولا هذا التأويل لما اعتبر شهادتهن مع عجزه عنهم الاحتياط بالرجل حتى
اذا شهد رجل ونسوة بشيء مضافا الى الكل حتى يجب الضمان على الكل عند الرجوع انتهى وذكر البقاعي في المناسبات معزيا
الى الحرالي في عموم معنى الكون اشعار بتطرق الى شهادة المرأتين مع امكان تطلب الرجل بوجه ما في حيث لم يقبل بها الرجال
انتهى وفي الولوالجية قال ان شربت الخمر فمملوكي حر فشهد رجل وامرأتان انه شرب الخمر عتق العبد ولا يحد لأن هذه شهادة
لا مجال لها في الحدود وقال ان سرقت من فلان شيئا فعلى قياس ما ذكرنا ينبغي أن يضمن المال ويعتق العبد ولا يقطع انتهى
وعن كتاكيد في الخانية الى ابي يوسف وفي خزانة الأكمل السرقة اضمنه انتهى عن محمد **قوله** والولادة والبكارة وعيوب
النساء فيما لا يطلع عليه رجل أي وشرط امرأة أي شهادتها للحديث شهادة النساء جائزة فيما لا تستطيع الرجال النظر اليه
والجمع المحلى بالألف واللام يراد به الجنس فيتناول الأقل وهو الواحد وهو حجة على الشافعي في اشتراط الأربع ولأنه انما
سقط الذكورة ليخف النظر الجنس لأن النظر الجنس أخف فكذا اعتبار العدد لأن المثنى والثلاث أحوط لما فيه من معنى الالزام
حكمها في الولادة شرحناه في باب ثبوت النسب وفي البكارة في باب العنين من أنهن إن شهدن ببكارتها يؤجل العنين سنة
ويفرق بعده لأنها تأيدت بمؤيد إذ البكارة أصل وكذا في رد المبيع إذا اشتراها بشرط البكارة وإن قلن إنها ثيب يحلف البائع ليضم
نكوله الى قولهن والعيب يثبت بقولهن فيحلف البائع كذا في الهداية وأورد عليه انه لو ثبت العيب بقولهن لثبت حق الدعوى
وفي حق التحليف ولولا شهادتهن لم يحلف البائع وكان القول بلا يمين لتمسكه بالأصل وهو البكارة انتهى وظاهره على صا
الثلاثة يفيد أن قول المرأة للنساء لا يقبل في غيرها ولكن في خزانة الأكمل لو شهد عنده نسوة عدول انها امرأة فلان وسعت
الشهادة انتهى وفيها يقبل تعديل المرأة ولا يقبل جرحها اعلم انه يجوز أن يكون من الأربع ابن زوجها وحاصله ما ذكره في
المحيط البرهاني ان الرجل اذا كان له امرأتان ولاحداهما خمسة بنين فشهد أربعة بنين منهم على ابيهم انه زنا بامرأة ابيهم يقبل
إلا اذا كان الأب منكرا أو كانت مرجحة وأطلق في الولادة ويستثنى منه الشهادة استهلال الصبي في حق الارث عند
أبي حنيفة لأنه مما يطلع عليه الرجال ويمكن أن يخرج من كلام المصنف بقوله فيما لا يطلع عليه رجال الا كان قيدا في الكل
وأن الظاهر الرجوع الى الجاحد وأما في حق الصلاة فتقبل شهادتهن اتفاقا ولأنها من أمور الدين وعندهما تقبل في حق
الارث ايضا وبقولهما قال الشافعي وأحمد وهو الراجح كذا في فتح القدير وتقدمت في باب ثبوت النسب وأشار بقوله فيما لا
يطلع عليه رجال إلا أن الرجال لو شهدوا لا تقبل شهادتهم وهو محمول على ما اذا تعمدوا النظر أما اذا شهدوا بالولادة
وقالوا فاجأنا فاتفق نظرنا عليها تقبل شهادتهم اذا عدلا كما في المبسوط وفي خزانة الأكمل ولا تقبل شهادة الكافرة والمملوكة
وإنما تقبل شهادة الحرة المسلمة **قوله** ولغيرها رجلان أو رجل وامرأتان للآية أطلقه فشمل المال وغيره كالنكاح
والطلاق والوكالة والوصية والعتاق والنسب لأن الأصل في شهادة النساء لوجود ما يبنى عليه أهلية الشهادة في
المشاهدة والضبط والأداء ونقصان الضبط بزيادة النسيان انجبر بضم الأخرى اليها فلم يبق بعد ذلك إلا الشبهة ولهذا
لا تقبل فيما يندرئ بالشبهات وهذه الحقوق تثبت مع الشبهات وإنما لا تقبل شهادة الأربع من غير رجال كيلا يكثر خروجهن [illegible]
أن أم بشر شهدت عند الحاكم فقال الحاكم فرقوا بينهما فقالت ليس لك ذلك قال الله أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى
فسكت الحاكم كذا في الملتقط وقد حقق الأكمل في العناية هنا تحقيقا حسنا كما هو دأبه فقال لا نقصان في عقلهن فيما مناط التكليف
وبيان ذلك أن للنفس الإنسانية أربع مراتب الأولى استعداد العقل ويسمى العقل الهيولاني وهو حاصل لجميع الأفراد من مبدأ فطرتهم
والثانية أن تحصل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيأ لاكتساب النظريات ويسمى العقل بالملكة وهو مناط التكليف
والثالثة أن تحصل النظريات المفروغ عنها متى شاء من غير افتقار الى اكتساب ويسمى العقل بالفعل والرابعة هو أن يستحضرها
ويلتفت اليها مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وليس فيما هو مناط التكليف منها وهو العقل بالملكة فيهن نقصان مشاهد فإنهن
في تحصيل البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وبالنسبة ان تنبيه فإنه لو كان في ذلك نقصان لكان تكليفهن دون تكليف الرجال في
الأركان وليس كذلك وقوله صلى الله عليه وسلم ناقصات عقل المراد به العقل بالفعل ولذلك لم يصلحن للولاية والخلافة
والامارة انتهى وهكذا ذكره في أجزاء التوضيح ومثل الأول في التلويح بقوة الطفل على الكتابة والثاني باستعداد الرجل الأمي

الكتابة

الكتابة والثالث باستعداد القادر والرابع بقدرته على الكتابة حالة الكتابة وأوردت على قوله ولغيرها الشهادة
بالأمر الكافر فإنه لا تقبل شهادة النساء كما صرح به في الخلاصة من ألفاظ التكفير وكأنه لكونها تجر الى القتل اذا أصر على
كفره فصار كالشهادة بالحدود والقصاص ولم أر من نبه عليه وفيه ما في البزازية بالرجل أما اذا كان المشهود عليه بالاسلام
إن كان رجلا لا تقبل فيه شهادة النساء وأما الشهادة رجلين وامرأتين باسلامهما والحاصل أن المشهود عليه بالاسلام فلا
يقبل منه فيها شهادة النساء كما ذكره في العناية من السير **قوله** ولكل لفظ الشهادة والعدالة أي وشرط لجميع أنواعها
لفظ اشهد بالمضارع فلا يقوم غيره مقامه عبر لما قدمناه أولها وقدمنا أن لفظها ركن فالمراد بالشرط هنا ما يشمل الركن
والشرط وقد أفاد أنه لا بد من لفظها في شهادة النساء أيضا وهو المعتمد خلافا للعراقيين لأنهم يجعلونها من باب الأخبار
لا الشهادة والصحيح الأول لأنها شهادة لشرط شهادة لها الحرية ومجلس القاضي ولا بد من شرط اخر لجميع أنواعها وهو
التفسير حتى لو قال أشهد مثل شهادته لا تقبل شهادة صاحبي لا تقبل عند الخصاف وعند عامة مشايخنا وقيده الأوزجندي
بما اذا قال لهذا المدعي عليه وبه يفتى كذا في الخلاصة وقال الحلواني إن كان فصيحا لا يقبل الاجمال وإن كان عجميا يقبل بشرط أن
يكون بحال لا يتغير من وقال السرخسي إن أحس القاضي بجنابة تكليفا للتفسير والا وفي البزازية وقال الحلواني لو
أقر المدعي أو وكيله فقال الشاهد أشهد بما ادعاه شهد المدعي على هذا المدعي عليه انه قال المدعي عليه في يده بغير حق
يصح عندنا انتهى **اعلم** أن المصنف تبع صاحب الهداية وغيره في اشتراط العدالة وللفظ الشهادة تسوية منهم
بينهما وليس كذلك لأن لفظ الشهادة شرط لصحة الأداء بل ركنه كما قدمناه وأما العدالة فتشترط لصحة الأداء ولما
ظهور بما شرط وجوب على القاضي كما قدمناه عن البدائع ولهذا قال صاحب الهداية لو قضى القاضي بشهادة الفاسق صح
عندنا زاد في فتح القدير وكان القاضي عاصيا قال وعن أبي يوسف أن الفاسق اذا كان وجيها من عاشر السلطان والكبراء
وغيرهم تقبل شهادته لأنه لا يستأجر لشهادة الغير لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروءته والأول أصح لأن هذا تعليل في مقابلة النص
فلا يقبل انتهى وذكر في العناية الوجيه بأن يكون ذا قدر وشرف والمروءة بالانسانية قال وهو الهمة وتشديد الواو لغتان
انتهى وعلى هذا ما في القنية شارب خمر لسبحي ويرتدع اذا ادخر فللقاضي أن يقبل شهادته اذا كان ذا مروءة ويجري في مقابلته
لوجدها صادقا انتهى محمول ما عن أبي يوسف **قوله** ويسأل عن الشهود سرا وعلنا في سائر الحقوق أي يسأل القاضي عنهم في
السر والعلانية وهو قول أبي يوسف ومحمد لأن القاضي يبني على الحجة وهي شهادة العدول فيتعرف عن العدالة وفيه صون
قضائه عن البطلان وقال أبو حنيفة يقتصر الحاكم على ظاهر العدالة في المسلم ولا يسأل حتى يطعن الخصم لقوله صلى
الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في قذف ومثل ذلك عن عمر رضي الله عنه ولأن الظاهر
هو الانزجار عما يحرم دينه وبالظاهر كفاية ولا وصول الى القطع إلا في الحدود والقصاص فإنه يسأل عنهم في الكل والا
سأل في الحدود والقصاص وفي غيرهما محل الاختلاف وقيل هذا اختلاف عصر وزمان والفتوى على قولهما في هذا الزمان
كذا في الهداية ومحل السؤال على قولهما عند جهل القاضي بحالهم وكذا في الملتقط القاضي في غيرها لا محل للاختلاف وصرح
في الهداية لا بد منه ولم يبين انه شرط أولى وفي الملتقط قال أبو حنيفة التزكية بدعة وقال أبو يوسف لو قضى القاضي
بغير تزكية الشهود أجزت انتهى فأفاد أن قول السؤال ليس بشرط صحة عندهما خصوصا قدمنا عن الهداية انه لو قضى
بشهادة الفاسق صح عندنا من غير حكاية خلاف فكيف اذا قضى بالشهادة المستور فلو قضى ثم ظهر أن الشهود فسقة لم ينقض
القضاء وفي المحيط البرهاني من الحدود لو قضى بالحد ببينة ثم ظهر أنهم فاسقين بعدما حد فإنه لا ضمان على القاضي لأنه
لم يظهر الخطأ بيقين انتهى وهذا يدل على أن القاضي لو قضى في الحدود قبل السؤال بظهور العدالة فإنه يصح وإن كان آثما
قوله في الهداية يشترط الاستقصاء معناه يجب ومعناها قول الامام يقتصر الحاكم يجوز اقتصاره وفي تهذيب القلانسي
وفي زماننا لما تعذرت التزكية لغلبة الفسق اختار القاضي كما اختاره القاضي ابن أبي ليلى استحلاف الشهود لغلبة
الظن انتهى **قلت** ولا يضعه ما في الكتب المعتمدة كالخلاصة والبزازية من أنه لا يمين على الشاهد لأنه عند ظهور عدالته
والكلام عند جنابها خصوصا ما في زماننا أن الشاهد مجهول الحال وكذا المزكي غالبا والمجهول لا يعرف المجهول وفي
الملتقط عن عثمان بن محمد الرومي قال قدمنا الكوفة قاضيا عليها فوجدت فيها مائة وعشرين عدلا فطلبت أسرارهم فرددتهم
الى ستة ثم اسقطت أربعة فلما رأيت ذلك استعفيت واعتزلت قال الفقيه لو استقصى القاضي مثل ذلك لضاق الأمر
ولا يوجد مثل ولا يوجد بغير عيب كما قيل قلت يستثنى أحوال الرجال والشهداء على بحث أي الرجال واشهدوا وقال عمر رضي الله عنه
إن الله تعالى يتولى منكم السرائر وادرءوا عنكم بالبينات انتهى ثم البينة سليمة في السر أن تعمل المستورة الى العدل فيها

ويرجحها على العدل كل ذلك في السر كيلا يظهر فيخدع ويقصد وفي العلانية لا بد ان يجمع بين العدل والشاهد لتنتفي شبهة
تعديل غيره وقد كانت العلانية لا ان يجمع بين العدل والشاهد وحدها في الصدر الاول ووقع الاكتفاء بالسر في زماننا
تحرزا عن الفتنة ويروى عن محمد تزكية العلانية بلاء وفتنة قيل لا بد ان يقول المعدل هو عدل جائز الشهادة لان العبد قد يعدل
وقيل يكتفي بقوله هو عدل لان الحرية ثابتة بالدار وهذا اصح كذا في الهداية وفي السراجية والفتوى على انه يسال في السر وقد
ترك التزكية في العلانية في زماننا كيلا يخدع المزكي ولا يخوف انتهى وعلمت ان ما في المتن على خلاف المفتى به وهو الاقتصار على
السر ويدل عليه ما في الهداية ايضا والمستورة اسم الرقعة التي يكتبها القاضي ويبعثها الى المزكي سميت مستورة
لانها تستر عن نظر العوام كذا في النهاية فمن عرفه بالعدالة كتب تحت اسمه هو عدل جائز الشهادة ومن لم يعرفه يكتب
هو مستور ومن عرفه بالفسق لم يصرح به بل يكتب احترازا عن هتك الستر او يكتب والله اعلم به الا اذا عدله غيره وخاف انه لو لم
يصرح بذلك يقضي القاضي بشهادته فحينئذ يصرح بذلك كذا في العناية واورد بقوله ويسال عن الشهود اي عن عدالتهم
على حذف مضاف وافاد انه لا يسال عن حرية الشاهد واسلامه ما لم ينازعه الخصم وما ذكره في الجامع من ان الناس احرار
الا في الشهادة والحدود والقصاص والعقل فانه لا يكتفى بظاهر الحرية في هذه المواضع بل يسال المحمول على ما اذا طعن الخصم
بالرق كما قيده القدوري رحمه الله كذا ذكره الشارح وثبوت الحرية للشاهد اما باقامة البينة عليها او بالاخبار للقاضي كقوله
والاول احسن لان الاهلية للشهادة لا تثبت الا بالحرية وتثبت بها العدالة ولان الحرية والرق من حقوق العباد تجري فيها
الخصومة فيمكن معرفتها بالسؤال عن حاله كذا في المبسوط وفي القنية قال المدعى عليه في الشاهد انه كافر بالله تعالى فللقاضي
ان يساله عن الايمان اذا اتهمه بذلك واذا كان يشهد بوحدانية الله تعالى ورسالة محمد صلى الله عليه وسلم تقبل شهادته
وكذا لو قال انا مسلم ولست بكافر ولو ساله الحاكم فذكر في سؤاله ما لا يجوز على الله تعالى للتجربة فهذا جهل من القاضي
وقد اساء فيما فعل ولو جوده هذا كان وبالا على جميع المسلمين خصوصا في قضاة اهل الرساتيق فلو انه عمي فعل لا تقبل شهادته
انتهى واطلق في السؤال عن الشهود فشمل المسلم والكافر فيسال عن النصراني اذا شهد على مسلم وفي فتاوى عمر قاري الهداية
تزكية الذمي تزكيته بالامانة في دينه وانه صاحب يقظة انتهى وفيه اذا اسلم الذمي لا تقبل شهادته ويسال عنه
اذا شهد حين بلغ وهو ظاهر الخانية وفي الملتقط صبي احتلم لا تقبل شهادته ما لم يسال عنه ولا بد ان ياتي بعد البلوغ مدة
ما يقع في قلوبنا انه مستحيل ومحله كما في القنية انه صالح او غيره انتهى وفرق في الظهيرية بينهما بان النصراني كانت شهادته
مقبولة قبل الاسلام بخلاف الصبي وهذا يدل على ان الاصل عدم العدالة ولم يذكر المؤلف ما يقوله المزكي اذا سئل لانه
يختلف باختلاف الناس وقدمنا انه يقول هو عدل وفي البزازية وينبغي قطعا ولا يقول هم عدول عندي لاخبار الثقات
به ولو قال لم اعلم منهم الا الخير فهو تعديل في الاصح وفي النوازل العدل ان يقول هم عدول وجازت شهادتهم وفي الينابيع اذا
قال المدعي لا اعلم فيهم الا الخير يكفي واذا خرج الخارج الشهود الا اسم من عدل انتهى وفي الملتقط عن ابي يوسف المزكية
ان يقول هو عندي عدل مرضي جائز الشهادة انتهى واختار السرخسي لا يكتفي بقوله هو عدل لان المحدود في قذف بعد التوبة
عدل غير جائز الشهادة وكذا الاب اذا شهد لابنه فلا بد من زيادة جائز الشهادة كما في الظهيرية وينبغي ترجيحه وفي الظهيرية
من كتاب الشهود المزكي على ثلاث مراتب احدها جائز الشهادة او عدل خلافا للسرخسي والثاني ثقة وهو لا يقبل شهادته الا
لنفسه ولكن لعقله او نحوها وبعض القضاة كل المستين مقام عدل كذا ذكره الشيخ الامام السمرقندي والمرتبة الثالثة
مستور والمستور الفاسق وفي عرف مشايخنا من لا يعرف حاله انتهى ويكتفي بالسكوت من اهل العلم والصلاح ويكون
سكوته تزكية للشاهد لما في الملتقط وكان الليث بن مساور قاضيا فاحتاج الى تعديل شاهد وكان المزكي مريضا فادخله القاضي
وسال عن الشاهد فسكت العدل فقال اسالك فلا تجيبني فقال العدل اما يكفيك من مثلي السكوت ولما استقضى ابو مطيع
ارسل الامير الى يعقوب القاري يشاوره فسال الرسول في الطريق عن ابن مطيع فقال مطيع يعقوب قال محمد بن سلمة اذا
كان العدل مثل يعقوب القاري فلا باس بمثل هذا التعديل انتهى وسياتي في مسائل الطعن في الشاهد عنده بانه مجرد
وغيره لكن يحتاج هنا الى بيان مسائل تعارض الجرح والتعديل فاذا سال القاضي عن الشاهد طالبا عن غيره فان زكاه واحد فقد
تعارضا وقال لا في البزازية فان عدله احدهما وجرحه الاخر تعارضا كان لم يسال احدا وان عدله الثاني فالتعديل
اولى وان جرحه الثالث فالجرح اولى وذكر الصدر الشهيد واحد وعدل واحد فعند الامام الجرح اولى كما
الوكالة اثنين وعند محمد رحمه الله يثبت بالواحد توقفا للشهادة ولا يجرحه حتى لو ساله الاخر فان جرحه اثنان وعدله غيره
فالجرح اولى فلو قال المدعي بعد الجرح انا اتي باقوام صالحين يعدلونهم قال وفي العيون قبل ذلك وفي النوازل

انه لا يقبل وهو اختيار ظاهر الدين وعلى قول من يقبل اذا جاء بقوم يعدلونهم فالقاضي يسال الخارجين فلعلهم جرحوا الا انه لا
يكون جرحا في العلانية عند القاضي لا يلتفت الى جرحهم هذا الظن الاقاويل ولو عدل الشهود سرا فقال الخصم اجيء في العلانية
عن اثنين فيهم شاربة شهادتهم الى ان قالوا اخرجوا اولى اذا كان بينهم بعض فانه لا يقبل جرحهم لان الاصل الشاهد لا يقبل
عند التعصب الخروج اولى انتهى وقد ظهر من كلامهم هنا والتفصيل الاتي من انه ان كان مجردا لا تسمع البينة ولا تقع
وانما هو عند طعن الخصم في الشاهدين علانية لكن في الملتقط ولو عدل فقال قوم انا رايناه امس سكرانا او بايع بالربا
او يشرب الخمر ان كان شيئا يلزمه فيه حق من حد او مال يرد على صاحبه ردت شهادته والا لا انتهى وينبغي حمله اذا كان
علانية اما اذا اخبروه سرا وشاهدوا بها منه ان شاء الله تعالى ويحمل اطلاقه ما اذا كان الشاهد غريبا ولا يجد معدلا فانه يكتب
الى قاضي بلده ليخبرهم عن حاله كما في البزازية وفي كشف الاسرار شرح الاصول لفخر الاسلام من بحث الحمل على سال الرجل دخل
بلدة لا يعرفه اهلها بالتامر فيه بل الرجوع الى اهل بلده ليعرف حاله انتهى وظاهر اطلاقه ايضا ان يسال عنهم في كل حادثة
شهدوا فيها لكن قالوا لو عدل في كل حادثة وقضي به ثم ان شهد في اخرى فان تعددت المدة اعيدوا والا والداعي هو ترك بين ظهر
قوم لا يعدله قبل مضي ذلك الزمان وله اذا تخللت تلك المدة بين الشهادة والتعديل هل يورث في قبول الشهادة الثانية
وكان الامام الثاني يقول ذلك الزمان ستة اشهر ثم رجع الى سنة وعن محمد لا يقدر بل على ما يقع في القلوب هو الوثوق وعليه الفتوى
كذا في البزازية وفيها ايضا وقال فلم يعدل او قطب المدعى عليه الورثة ان القاضي زكي وشبعه يحكم بانه مرة ردت الشهادة
حتى لا يقبله قاض اخر وكتب به واذا فعل ذلك لا يقبل القاضي الاخر تلك الشهادة فان كان الاول لم يحكم برد شهادتهم فللثاني
ان يقبل اذا عدلوا انتهى وفي الملتقط واذا ابطل القاضي شهادته في دار فجاء بعد عشرين سنة فشهد بها ايضا لاخر
فشهادته باطلة انتهى وفي الخلاصة من ردت شهادته في الحادثة لعلة ثم زالت تلك العلة فشهد لم تقبل الا في اربعة
الصبي والعبد والكافر على المسلم والاعمى اذا شهد فارد شهادتهم ثم زال المانع واستقل انتهى ثم **اعلم** انه يفرق في المردود
للتهمة بين المردود للشبهة بالثاني يقبل عند زوالها بخلاف الاول فانه لا يقبل مطلقا اليه اشار في النوازل ولو قال المزكي
سرا انه عدل لكان او لحوا ان يكن حملها عليها ليتعدد انه لا بد من تقديم تزكية السر على العلانية لما في الملتقط عن ابي يوسف لا
اقبل تزكية العلانية حتى يزكي في السر انتهى وشمل الشاهد الاصلي والمدعي عن الكل كذا عن ابي يوسف وعن محمد يسال عن الاول
فان زكى يسال عن الاخرين كما في الملتقط زكاه **تنبيه** لا تجوز التزكية الا ان يعرفه اسنا او وصف لك لو عرفا ان القاضي
زكى او زكي عنده وقال محمد كم من رجل اقبل شهادته ولا اقبل تعديله معنى الشهادة على الظاهر ولا كذلك التعديل
كذا في الملتقط فيشترط لجوازها الاول ان الشهادة عند قاض عدل عالم ان يعرفه ويخبره بشركة او معاملة او سفر الثالث
ان يعرفه انه يلازم الجماعة الرابع ان يكون معروفا بصحة المعاملة في الدينار والدراهم الخامس ان يكون مؤديا للامانة
السادس ان يكون صدوق اللسان السابع اجتناب الكبائر الثامن ان يعلم منه اجتناب الاصرار وما يخل بالمروءة والكل في
شرح ادب القضاء للخصاف وفي النوازل من قال لا ادري انا مؤمن او غير مؤمن لا يعدله ولا يصلى خلفه انتهى وفي
البزازية عرف فسق الشاهد فغاب غيبة منقطعة ولا يدري منه الا الصلاح لا يجرحه العدل ولا يعدله ولو كان
معروفا بالصلاح فغاب غيبة منقطعة ثم حضر فهو كالعدالة والشهادة وان يوجد لان تعدمنا بايا يقضي بشهادتهما
وكذا لو غاب ثم عدلا ولو اخرسا او اعجميا لا يقضي تاب الفاسق لا يعدل كما تاب بل لا بد من مضي زمان يقع في القلب صدقه
وفي التوبة انتهى **تنبيه اخر** ولو زكي في السر علنا يجوز عندنا والخصاف شرط تغايرهما كذا في المصباح الا ان علنا
من باب فقد ظهروا وانتشروا فهو عام لو علنا من باب تعب لغة فهو على علن واسم العلانية خفيفا انتهى **تنبيه**
يسال القاضي الشهود الذمة عدول المسلمين والا فال عنهم عدول الكافرين كذا في المحيط والاختيار **قوله** وتعديل
الخصم لا يصح اي تزكية المدعى عليه الشاهد بقوله هو عدل مقبولة لان في زعم المدعي وشهوده ان الخصم كاذب في انكاره
مبطل في اصراره فلا يصلح معدلا وموضوع صدقه فقد اعترف بالحق كذا في الهداية وفي شرح ادب الخصاف ان يكون
مقرا بقوله صدقوا فيما شهدوا به وبقوله عدول فيما شهدوا به على اطلاقه وقيده في البزازية بما اذا كان المدعى عليه
وهو يعدم صحة المدعي بالاولى كتعديل الشاهد نفسه جائز عليه لكن ينبغي ان لا يفعل انتهى وظاهر ما في الظهيرية
ان ياثم بذلك حيث صادقا في شهادته لما فيه من ابطال الحق للمدعي ولم يذكر المؤلف تعديل احد الشاهدين صاحبه
وفيه اختلاف قال في الظهيرية شاهدان شهدا لرجل والقاضي يعرف احدهما بالعدالة ولا يعرف الاخر بعدله
الذي يعرفه القاضي بالعدالة قال نصير رحمه الله تعالى لا يقبل القاضي تعديله لانه متهم فيه قولان وعن ابي بكر

البلخي والقاضي يعرف اثنين منهم بالعدالة ولا يعرف الثالث قال القاضي يقبل تعديلهما لو شهد الثالث شهادة اخرى
ولا يقبل تعديلهما الاولى وهو كما قال نصر رحمه الله انتهى واطلقه فشمل ما اذا عدله المدعى عليه قبل الشهادة او بعدها
كما في البزازية ويحتاج الى تامله فانه اذا قبل الدعوى لم يوجد منه كذب في انكاره وفيه التعديل وكان الفسق الطارئ على
المعدل قبل القضا كالمقارن وفي البزازية ولا يسال الحاكم عن عدالة المشهود عليه ومن قبل الحاكم وهذا دليل على ان الشاهد
اذا كان له دين على المشهود وهو معسر لا يقبل انتهى وفي المحيط البرهاني من دفع الدعاوي معزيا الى الاوزجندي اذا قال
المدعي بعد الشهادة لهذا الدفع لا يكون تعديلا للشهود لجواز ان يكون بالطعن في الشهادة انتهى فليحفظ قول المدعى عليه
في جواب دعوى الوكيل بالدين دفعته الى الموكل وابرأني فانه يكون اقرارا بالوكالة فانه يؤمر بالدفع الى الوكيل وسياتي فيها
قوله والواحد يكفي للتزكية والرسالة والترجمة وهذا عندهما وقال محمد لا يجوز الا اثنان لانها في معنى الشهادة لان
ولاية القاضي تبتني على ظهور العدالة وهو بالتزكية فيشترط فيه العدد كالعدالة ويشترط الذكورة في الحدود ولهما
انه ليس في معنى الشهادة ولهذا لا يشترط فيه لفظ ومجلس القضا واشتراط في الشهادة امر حكمي اي تعبدي فيما وراءه
فلا يتعداه ومحل الاختلاف فيما اذا لم يرض الخصم بتزكية واحد فان رضي جاز اجماعا كذا في الولوالجية واطلق في التزكية
والمراد تزكية السر ولو قال الواحد العدل المسلم لكان اولى لاشتراط العدالة فيها والاسلام في المزكي لو المشهود عليه
مسلما كما في البزازية واطلق الواحد فشمل العبد والمراة والاعمى والمحدود في القذف اذا تاب والصبي واحد الزوجين للآخر
والولد للوالد وعكسه وخرج من كلامه تزكية الشاهد في هذا الزمان فلا بد من المزكي فيها من اهلية الشهادة والعدد والاربع
اجماعا ولم ارى لان حكم تزكية الشاهد حكم الشهود ومقتضى ما قالوه اشتراط رجلين لهما وقيد بتزكية السر للاحتراز
عن تزكية العلانية فانه يشترط لها جميع ما يشترط في الشهادة في الحرية والبصر وغير ذلك الا لفظ الشهادة اجماعا لان
معنى الشهادة فيها اظهر فانها تختص بمجلس القضا وكذا يشترط العدد فيها على ما قاله الخصاف واطلق في الرسالة
فشمل رسول القاضي الى المزكي ورسول المزكي الى القاضي كما في فتح القدير لا الاول كما فهمه الشارح واطلق في الترجمة عن
المشهود او عن المدعى عليه لا الاول كما توهم الشارح قالوا والاحوط اثنان وفي البزازية ولا يعلمه انه سال عنه ولعل الصدر
الشهيد فانه اذا علمه ربما خدع المزكي او خانه ولا يعلمه انه سال عنه سرا انما يطلب منه تزكية العلانية وينبغي للقاضي ان يختار
في المسئلة عن الشهود من هو اخبر باحوال الناس واكثرهم اختلاطا بالناس مع عدالته عارفا فانا لا يكون حرجا غير طماع
ولا بصيرا كيلا يخدع بالمال فان لم يكن في جيرانه ولا اهل سوقه من يثق به سال اهل محلته وان لم يجد فيهم ثقة تواترا لاخبار وكذا
ذكر الشارح ونص في البزازية السؤال عن صديقه واشار المؤلف بقوله واحد في التزكية الى قبول قوله في الجرح وليس
مراد المؤلف التسوية بين الثلاثة في جميع الوجوه وانما مراده التسوية في الاكتفا بالواحد بين التزكية والترجمة وفرق
فان الترجمان لو كان اعمى لا يجوز عند الامام ويجوز الثاني وقدمنا ان تزكية الاعمى جائزة ولا يكون المترجم امراة كما قدمناه
في الخزانة وتصلح في التزكية وشرط في الظهيرية في المترجم عن الشاهد ان يكون عجميا وهو خصم ان يكون كذلك وظاهره
ان كان عارفا بلسان الشاهد والخصم لم يحتج الى ترجمة الواحد وفي المصباح ترجم فلان كلامه اذا بينه واوضحه وترجم كلام غيره
اذا عبر عنه بلغة غير لغة المتكلم واسم الفاعل ترجمان وفيه لغات اجودها فتح التا وضم الجيم والثانية ضمهما معا وتجعل
التا تابعة للجيم والثالثة فتحهما بجعل الجيم تابعة للتا والجمع تراجم انتهى والتزكية المدح كما في الصحاح وفي تزكية مدحها انتهى **تنبيه**
يستثنى من قوله اولا وسال عن الشهود اربعة من الشهود لا يسال عنهم بريد الطيف وشاهد تعديل العلانية وشاهد العزب
لدعوة القاضي على غيره وشاهد الدعوى ذكرها في شرح منظومة ابن وهبان من اول الشهادات واسماعيل هذا حفيد ابي
حنيفة وهو من جملة الائمة اخذ عن ابي يوسف وزاحمه في العلم ولو عمر لفاق المتقدمين ولكنه مات شابا قلت فيحتاج الى فهم
قولهم هنا لا بد من عدالة المزكي فانه لا يسال عنه فيتعين ان يكون المراد بالمزكي العدل من كان معروفا بها عند القاضي
فان لم يكن معروفا بها عند القاضي لم يسال عنه فلا تقبل تزكيته كما لا يخفى وليس المراد انه لا يشترط عدالة المزكي كما فهمه العلامة
ابن الشحنة بنا على انها للاحتياط بتزكية السر لتصريح الكل باشتراط عدالة المزكي كما فهمه خصوصا في تزكية العلانية
كما لا يخفى وليس المراد لا يشترط عدالة المزكي وكان نظر الى عدم السؤال في مسائل الثلاث لاجل الاكتفا بتزكية المشهود
المدعي لذلك وليس كما ظنه لما قدمناه من التصريح عنهم وان كان ما فهمه هو المراد كما ذكره القاضي اسمعيل ضعيف لنقل
الاجماع على تزكية العلانية كالشهادة او هو محمول على ما اذا تقدمت التزكية العلانية كالشهادة بعضهم بعضا
ان الاولى كون القضا عارفا بلغة التزكية وزاده الطرسوسي وطال في فوائده ورده عليه ابن وهبان ولولا الاطناب

الطرسوسي لما تكلمت على ذلك **تنبيه آخر** قول الواحد العدل في مسئلة احدى عشر مسئلة والرابعة التقويم للمتلفات
لكن ذكر في البزازية من خيار العيب انه يحتاج الى تقويم عدلين لمعرفة النقصان فيحتاج الى الفرق بين التقويمين الخامسة
الجرح وقدمناه السادسة تقدير الارش السابعة الاخبار بعيب المبيع الثامنة الاخبار برؤية هلال رمضان الحادي
عشر اخبار بالموت **ثم اعلم** ان هذا ليس بحاصر لان ما كان من الديانات يقبل فيه الواحد العدل كطهارة الما ونجاسته
وحل الطعام وحرمته ولا تختص برؤية هلال رمضان بقول العدل في عزل الوكيل وحجر الماذون واخبار البكر
بنكاح وليها واخبار الصبي بالبيع والمسلم الذي لم يهاجر ونحوها كما قدمنا على قول ابي حنيفة من اشتراط احدى شطري
الشهادة اما العدد او العدالة الا ان يقال انهم انما يذكروها منها لان العدل ليس بشروط لجواز العمل بمستورين والكلام
فيما يشترط فيه العدالة حتى لا يقبل خبر مستورين في المواضع الاحدى عشر **ثم اعلم** انه يستثنى من الاكتفا بواحد
في التقويم تقويم نصاب السرقة فلا بد من اثنين كما في العناية **قوله** وله ان يشهد بما سمع او رأى مثل البيع والاقرار وحكم
الحاكم والغصب والقتل وان لم يشهد عليه لانه علم ما هو الموجب بنفسه الشروط وقوله كالبيع مثال لهما فانه ان عقده
بايجاب وقبول كان من المسموع وان بالتعاطي فهو من المرئيات واختلفوا هل يشهد بالبيع او بالاخذ والاعطا لكونه بيعا
حكما لا حقيقيا ذكره الشارح لكن مراد الثاني انه يجوز كل منهما لانه يتعين الشهادة بالتعاطي لما في البزازية وفي بيع
التعاطي يشهدون بالاخذ والاعطا ولو شهدوا بالبيع جاز انتهى ولا بد من ضمان الثمن في الشهادة على الشهادة لان الحكم
في الشرا من مجهول لا يصح كما في شهادات البزازية وفي الخلاصة رجل يحضر بيعا ثم احتيج الى الشهادة يشهد له بالملك بسبب
الشرا ولا يشهد له بالملك المطلق قال رحمه الله في موضع آخر انه يحل والاول اصح لان الملك المطلق ملك من الاصل والملك
بالشرا حادث انتهى واشار بقوله وان لم يشهد عليه الا انه لا يشترط ان يعلم المقر بالشاهد بالاولى فلو اختفى الشاهد وستر
نفسه ويرى وجه المقر ويفهمه والمقر لا يعلمه وسعه ان يشهد وهكذا يفعل بالطلاق كما في خزانة الاكمل واشار بقوله بما
سمع الا انه لا بد من علم الشاهد بما يشهد ولذا قال في النوازل سئل ابو القاسم عن رجل ادعى على ورثة ميت مالا فامر باثبات
ذلك فاحضر شاهدين شهدا ان المتوفى قد اخذ من هذا المدعي صرة فيها دراهم ولا يعلمان كم وزنها اتجوز شهادتهما وهل يجب
للشاهدين ان يشهدا بذلك قال ان كان الشهود وقفوا على تلك الصرة وفهموا انها دراهم وحرزوها بما يقع عليهم تعيينهم من
مقدارها شهدوا بذلك وينبغي ان يعتبروا جودتها فانها قد تكون ستوقا فاذا فعلوا ذلك جازت شهادتهم انتهى وفي
خزانة الاكمل رجل في يده درهمان كبير وصغير فاقر باحدهما لرجل فشهدا انه اقر باحدهما ولا يدري بايهما اقر فانه يؤمر
بتسليم الصغير انتهى والاقرار يصح ايضا ان يكون مثالا لهما اما كونه من المسموعات فظاهر واما كونه من المرئيات فلما
في البزازية من كتاب الاقرار كتب كتابا فيه اقرار بين يدي الشهود فهذا على اقسام الاول ان يكتب ولا يقول شيئا وانه لا
يكون اقرارا فلا تحل الشهادة بانه اقرار **قال** القاضي النسفي ان كتب مصدرا مرسوما وعلم الشاهد حل له الشهادة
على اقراره كما لو اقر كذلك وان لم يقل اشهد علي به وعلى هذا اذا كتب للغائب على وجه الرسالة اما بعد فلك علي كذا يكون
اقرارا لان الكتاب من الغائب كالخطاب من الحاضر فيكون متكلما والعامة على خلافه لان الكتابة قد تكون للتجربة وفي حق
الاخرين يشترط ان يكون معنونا مصدرا وان لم يكن الى الغائب الثاني كتب وقرأ عند الشهود لهم ان يشهدوا به وان لم يقل
اشهدوا علي الثالث ان يقرأ عليه غيره عنده فيقول الكاتب اشهدوا علي به الرابع ان يكتب عندهم ويقول اشهدوا علي بما فيه
ان علموا بما فيه كان اقرارا والا فلا وذكر القاضي ادعى عليه مالا فاخرج خطا وقال انه خط المدعى عليه فانكر ان يكون
خطه فاستكتب وكان بين الخطين مشابهة ظاهرة دالة على انهما خط كاتب واحد لا يحكم عليه بالمال في الصحيح لانه لا يزيد
على ان يقول هذا خطي وانا حررته لكن ليس علي هذا المال وثمة لا يجب كذا هنا الا في دفاتر البياع والصراف والسمسار انتهى
ذكره ايضا وفيها ايضا من اول الشهادات بام من هذا فلينظر وقد اوضح ابن وهبان في شرح مسئلة خط السمسار والصراف
فليراجعه من رامها وسنذكرها في محلها والنكاح لا يكون الا قولا وكذا لو ادعى الزوج فشهد له بانها زوجته
تقبل كما في الخلاصة والاجارة كالبيع ينعقد بالقول وبالتعاطي والوقف قول ولا يشترط في الشهادة به بيان الواقف
على ما ذكره في وقف البزازية وشرطه لقبولها في كتاب الشهادات على الصحيح **ثم اعلم** انه اذا شهدا بالبيع فان كان البيع في
يد غير البائع لا بد ان يشهد بملك البائع بخلاف ما اذا كان في يده واما الشهادة بالاجارة فلا يشترط ان يشهدوا
بان العين المؤجرة ملك المؤجر والفرق ان اجارة الغاصب المغصوب صحيح بلا اذن المالك ويستحق الاجرة كذا في دعوى
البزازية وكذا في الشهادة بالشرا والقبض وكذا الهبة والحاصل انهم اذا شهدوا بالشرا المدعيه فلا بد من الشهادة بملك

المدعي او البايع او ان البايع سلمها للمشتري وفي الشهادة بالبيع لا بد من ذكر ملك البايع او يده وهكذا اشهدوا بالبيع في
غير البايع فلو شهدوا عليه لم يشترط شي منهما كذا في منية المفتي ويشترط في الشهادة بالاقرار رؤية لما في شهادات البزازية
وذكر الخصاف رجل في بيت وحده دخل عليه رجل وراه ثم خرج وجلس على الباب وليس للبيت مسلك غيره فسمع اقراره
من الباب بلا رؤية وجهه حل له ان يشهد بما اقر وفي العيون رجل خبا قوما لرجل ثم ساله عن شي فاقر وهم يسمعون كلامه
ويرونه وهو لا يراهم جازت وان لم يروه لا تحل لهم الشهادة انتهى وفي الجامع الصغير شرط رؤية وجه المراة ورايت
الامام الحلواني امرها بكشف الوجه وامرها بالخروج ويؤيده ما في العيون كذا في الخلاصة وفي جامع الفصولين خرجت
فقالت انا فلانة بنت فلان بن فلان وهبت لزوجي مهري فلا يحتاج الشهود الى شهادة عدلين انها فلانة بنت فلان ما
دامت حية اذ يمكن الشاهد ان يشيرا اليها فان ماتت حينئذ يحتاج الى شهادة الشهود عدلين بنسبها وقال الفقيه لو اخبراه
عدلان ان هذه المقرة فلانة بنت فلان يكفي هذا الشهادة على الاسم والنسب عندهما وعليه الفتوى لا بريا بها لو شهد عند
القاضي يقضي بشهادتهما والقضاء فوق الشهادة باخبارهما فالطريق الاولى فان عرفها باسمها ونسبها عدلان ينبغي للعدلين
ان يشهدا الفرع على شهادتهما فليشهد عند القاضي عليها بالاسم والنسب فالحي اصالة انتهى واما حكم الحاكم فيصح ان
يكون من قبيل المسموع بان كان بعد القبول ويصح ان يكون من المرئيات ان فعلا على ما قدمناه واما الغصب والقتل فلا يكونان
الا من المرئيات وقد قصر البيع والاقرار والحكم على المرئيات فقد قصر والتحقيق ما اسمعتك قوله ولو قال المؤلف ولو قال له
لا تشهد على بدل قوله وان لم يشهد عليه لكان اوفق لما في الخلاصة ولو قال المقر لا تشهد علي بما سمعت تسعه الشهادة انتهى
فلعله حكم ما اذا سكت شهد بما اذا علم ولا يقول اشهدني لانه كذب وفي النوازل سئل محمد بن مقاتل عن رجلين يجلسان
وعندهما قوم وقالا لا تشهدوا علينا بما تسمعون منا فاقر احدهما لصاحبه بشي او باع شيا فطلب المقر له بعد ذلك منهم
الشهادة قال ينبغي لهم ان يشهدوا ابدا لك وهو قول محمد بن سيرين واما الحسن البصري والحسن بن زياد فانهما يقولان لا
يشهدونه قال الفقيه وروي عن ابي حنيفة انه قال ينبغي ان يشهدوا وبه ناخذ انتهى ثم قال بعده قال الفقيه اذا كان يخاف
على نفسه انه اذا اقر بشي صدق وادعى ان ثم نكه قبض لا يصدق يقول للمتوسط اجعل كان ههنا المال على غيري وانا اعرفه
ثم يقول قبضت كذا وكذا فيبين الجميع من غير ان يضيفا الى نفسه كيلا يصير حجة عليه انتهى ثم اعلم ان المقر اذا قال للشاهد لا
تشهد علي الا اذا قال لك المدعي لا تشهد عليه ذكره في حيل التاتارخانية من حيل المداينات معزيا الى الخصاف حملا على
تعطل في دعواه لكن لم ينقل بعده الاختلاف فيما لو قال المدعي بعد النهي وطلب من الشاهد الشهادة فليراجع تنبيه
من الفتاوى الصغرى من كتاب القاضي اذا كتب الكاتب محضرا او امراة واراد ان يحليها فانه ينبغي له ان يترك موضع تحليتها
حتى يكون القاضي هو الذي يحليها ويكتب عليها في المحضر او على حليتها على الكاتب لان الكاتب وان حلاها لا يستغني القاضي
عن النظر في وجهها فيكون فيه نظر رجلين اليها ولو حلاها القاضي كفى فيكون فيه نظر واحد وذلك ايسر فهذا كان
اولى وهل يشترط رؤية وجهها ذكر الفقيه ابو الليث عن نصير بن يحيى قال كنت عند ابي سليمان فدخل ابن محمد بن الحسن
فساله عن الشهادة على المراة متى يجوز ان لم يعرفها قال كان ابو حنيفة يقول لا يجوز حتى يشهد عنده جماعة انها فلانة وهو
المختار للفتوى وعليه الاعتماد لانه ايسر على الناس انتهى قوله ولا يشهد على شهادة غيره ما لم يشهد عليه لانها لا تصير
حجة الا بالنقل الى مجلس القاضي وكذا لا بد من عدالة الاصول فلا يملك غيره ان يجعل كلامه حجة بلا امره فلا بد من
التحمل وافاد انه لو سمعه يشهد اخر على شهادته لا يسعه ان يشهد لانه انما اجل غيره وفي فتح القدير وكذا الاطلاق يقتضي
انه لو تحمل لو سمعه يشهد في مجلس القاضي حل له ان يشهد على شهادته لانها حينئذ ملزمة انتهى وفيه نظر لانها لا تكون
ملزمة الا بالقضاء ولم يوجد وترك المؤلف رحمه الله قيدين اخرين لجوازها على شهادة غيره الاول ان يقبل التحمل فلو
اشهده عليها فقال لا اقبل فانه لا يصير شاهدا حتى لو شهد بعد ذلك لا تقبل كما في القنية وينبغي ان يكون هذا على قول
محمد من انه لو كيل الوكيل ان لا تقبل واما على قولهما انه تحمل لا يبطل بالرد لانه من حمل شهادته لم تبطل بالرد الثاني ان لا
ينهاه الاصل بعد التحمل عنها لما في الخلاصة معزيا الى الجامع الكبير فلو حضر الاصلان ونهيا الفرع عن الشهادة صح
النهي عند عامة المشايخ وقال بعضهم لا يصح والاول اظهر انتهى وفي النوازل لنصر اذا اشهد على شهادته ثم انتهى يحمل
ان يكون مراده انه اشهد مسلما والاول اظهر كما لا يخفى وقيد بالشهادة عليها لان الشهادة بقضاء القاضي صحيحة
وان لم يشهدهما القاضي عليه لكن ذكره في الخلاصة خلافا بين ابي حنيفة وبين ابي يوسف فيما اذا سمعاه في مجلس القضا
فجوزه ابو حنيفة وهو الاقيس ومنعه ابو يوسف وهو الاحوط انتهى وجزم بالجواز في المعراج معللا بان القضا

ملزمة ومن سمع الحجة حل ان يشهد بها وفي شرح ادب القضا للصدر من باب الاربعين صك يحل من ديوان القاضي فيه
كتابه عنده انه امضى ذلك فان القاضي يقبله ولو صك اقرار رجل فشهد كاتبه عنده بانه اقر عنده يقضي بشهادتهما
ولو صك بحضر من ديوانه فيه شهادة شهود بحق لا يذكره القاضي فشهد عنده ان الشهود شهدوا عنده بكذا لا يقبلهما
القاضي ولا ينفذ لان الشهود لم يحملاها لا بعينه فتامله ثم اعلم ان القضا يقع بشهادة الفروع عندهما وعند محمد
بشهادة الكل كذا في الخزانة ولو قال المؤلف كما في الهداية ما لم يشهد عليها لكان اولى من قوله عليه لما في الخزانة لو قال
اشهد على كذا او اشهد على ما شهدت كان باطلا ولا بد ان يقول اشهد على شهادتي الى اخره قوله ولا يعمل شاهد وقاض
بالخط ان لم يتذكروا اي لا يحل للشاهد اذا راى خطه ان يشهد حتى يتذكر اذا وجد في ديوانه ولا يتذكر ولا للراوي ان يروي
اعتمادا على ما في كتابه ما لم يتذكر وهو قول الامام وحده فمعقول يتذكر والارادة التعيم فلا بد عنده للشاهد من تذكر الحادثة
والتاريخ والمال المبلغة وصفته حتى اذا لم يتذكر شيا منه وتيقن انه خطه وخاتمه لا ينبغي له ان يشهد وان شهد وانه
فهو شاهد زور كذا في الخلاصة ولا يكتفي بتذكره مجلس الشهادة وفي الملتقط وعلى الشاهد ان يشهد وان لم يعرف فمكان الشاهد
ووقفها انتهى وجوز محمد للكل الاعتماد على الكتاب اذا تيقن انه خطه وان لم يتذكر توسعة للامر على الناس وجوزه ابو يوسف
للراوي والقاضي دون الشاهد وفي الخلاصة ان ابا حنيفة ضيق للكل حتى قلت رواية الاخبار مع كثرة سماعه فانه روي
انه سمع من الف وما يتحمل غيره لانه يشترط الحفظ من وقت السماع الى وقت الرواية انتهى ومحل الخلاف في القاضي اذا راى
قضاءه مكتوبا عنده واجمعوا ان القاضي لا يعمل بما يجده في ديوان قاض اخر وان كان مكتوبا كذا في الخلاصة وقال شمس الائمة
الحلواني ينبغي ان يفتى بقول محمد وهكذا في الاجناس كذا في الخلاصة وجزم في البزازية بان يفتى بقول محمد وفي الملتقى الحجة
من وجد خطه وعرفه ونسي الشهادة وسعه ان يشهد اذا كان في خوف وبه ناخذ انتهى وعزاه في البزازية الى النوازل
واشار بقوله ولا يعمل الى ان شهادته في نسخة وقراها لاجل الضبط فانه تقبل لانه لم يعتمد على خطه وقد عقد في السراجية
لها بابا فقال باب الشهادة من النسخة الى اخرها فيها ويتفرع على الاختلاف السابق مسائل حاصلها يجوز الاعتماد
على غير الحفظ من اخبار مخبر بقضا او شهادة او رواية امر لا الاولى لو نسي القاضي قضاءه ولم يكن له سجل فشهد عنده بانه
قضى بكذا الثانية اخبره قوم ثقات انه كان شاهدا الثالثة سمع حديثا عنه ثم نسي وادعى الاصل فسمعه ممن روى عنه
ثم اعلم ان الشاهد اذا اعتمد على خطه على القول المفتى به وشهد وقلنا بقوله فللقاضي ان يساله هل يشهد من علم او انه
عن الخط ان كان بمن علم قبله وان قال القاضي عن الخط كما في البزازية وفي المعراج وعلى الاختلاف لو سمع من غيره حديثا ثم نسي
الاصل والرواية فعند ابي حنيفة وابي يوسف لا يعمل به وعند محمد يعمل به وعلى هذا المسايل التي اختلف فيها ابو يوسف
الرواية فكان لا يعتمد على رواية محمد وهو لا يدع الرواية انتهى ونبين لا ثلاث كما نقلناه عنه وفي شرحنا على المنار وتمامه
في فتح القدير هنا وفي كتاب الصلاة بان الحكاية التي جرت بين الشيخين مفيدة انه من باب تكذيب الاصل الفرع ولا خلاف
عندهما في بطلان الرواية لانه من باب النسيان فاعتمد المشايخ على قول مشكل قوله ولا يشهد بما لم يعاينه الا في النسب
والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي واصل الوقف فله ان يشهد بها اذا اخبره بها من يثق به استحسانا ودفعا
للحرج اذ لا يحضرها الا الخواص والمراد لا يحل ان يشهد بشي لم يقطع به من جهة المعاينة بالعين او السماع الا في كذا اما النسب
فمن نسبه الى ابيه نسبا من باب طلب عزوه اليه وانتسب اليه اعتزى ثم استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصل بالقرابة
فيقال بينهما نسب اي قرابة وسواجار بينهما التناكح وجمعه انساب وتمامه في المصباح واما ما يتعلق به من الاحكام هنا
فافاد انه يجوز الشهادة فيه بالتسامع وفي البزازي من الدعوى العاشر في النسب وفي العمومة لا بد ان يفسر عمه لابيه او لامه
او لهما ويشترط ايضا ان يقول هذا وارثه لا وارث له غيره فان برهن على ذلك او على انه اخ الميت لابويه لا يعلمون انه له
وارثا غيره يحكم بالمال ولا يشترط ذكر الاسما في الاقضية الى ان قال المدعي اخر انه اخوه لامه ثم ادعى ارثا او نفقة وبرهن يقبل
ويكون قضا على الغايب ايضا حتى لو حضر الاب وانكر لا يقبل ولا يحتاج الى اعادة البينة لانه لا يتوصل اليه الا باثبات
الحق على الغايب ولو لم يدع مالا بل ادعى الاخوة المجردة لا يقبل لان هنا في الحقيقة اثبات البنوة على الاب المدعى عليه
فبرهن والخصم فيه هو الاب والاخ وكذا لو ادعى انه ابن ابنه او ابو ابيه والابن والاب غايب او ميت لا يصح ما لم يدع مالا
فان الحكم على الغايب والحاضر جميعا بخلاف ما اذا ادعى على رجل انه ابوه او ابنه او امراة انها زوجته او ادعت عليه انه
زوجها او ادعى العبد انه مولاه عتاقه او ادعى عربي على اخر انه معتقه او ادعت على رجل انها امته او كان الدعوى في
الولاء وانكر المدعى فبرهن المدعي على ما قال يقبل ادعى به حقا او لا بخلاف دعوى الاخوة لانه دعوى الغير الا ترى

انه لو اقر انه ابوه او ابنه او زوجته او زوجه او بانه اخوه لا لكونه حمل النسب على الغير الا ترى انه لو اقر وتمامه فيهما وحاصل
ما ينفعهما انا ان الشهود اذا شهدوا بنسب بان القاضي لا يقبلهم ولا يحكم به الا بعد دعوى مال الا في الاب والابن وقيد في المحيط
معزيا الى الامام محمد في المبسوط قبولها في النسب بغيبة حسن فليراجع من نسخة صحيحة واما الموت ففي البزازية والموت كالقتل
ولعله كالقتل كالموت كما في الخلاصة وخزانة المفتين وظاهره ان الشهادة على القتل بالتسامع جائزة وهو باطلاقه مشكل
لترتب القصاص عليها وفيها شبهة فلا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة ولم ار من وضحه الى الان وقد ظهر لي ان التشبيه انما هو في
خاص وهو جواز اعتداد المراة اذا اخبرت بقتل كموت الزوج وان كان السياق يخالفه وكذا تعارض الخبرين عند تمام قتله
وحياته واشار المؤلف الى ان المراة تعمل بالسماع بالاولى لما في البزازية قال رجل لامراة سمعت ان زوجك مات لها ان تتزوج
ان كان المخبر عدلا انتهى ومسائل تعارض الخبرين بموته وحياته فيها هنا وظاهر اطلاقه في الموت انه لا فرق بين كون الميت مشهورا
اولا وقيده في المعراج معزيا الى فتاوى رشيد الدين بان يكون عالما او من العمال اما اذا كان تاجرا فانه لا يجوز الا بالمعاينة انتهى
وقيد بالاصل الوقف احترازا عن شرائطه فانه لا يقبل فيها بالتسامع على الاصل لا على شرائطه لانه يبقى على الاعصار لا شرائطه
وكلما يتعلق بصحة الوقف ويتوقف عليه وهو من اصله وما لا يتوقف عليه الصحة من الشرائط ونص الفضلي على انه لا يصح في
الوقف الشهادة بالتسامع واختار السرخسي جوازه على الاصل لا على شرائطه بان يقول انه وقف على المسجد هذا المقبرة هذا اما لم
يذكر ذلك لا يقبل انتهى وفي الفصول العمادية من العاشر المختار ان لا تقبل الشهادة بالشهرة على شرائط الوقف انتهى وفي
الفصول العمادية من العاشر المختار ان لا تقبل الشهادة بالشهرة على شرائط الوقف انتهى وفي المجتبى المختار ان تقبل على شرائط
الوقف انتهى واعتمد في المعراج وقواه في فتح القدير بقوله وانت اذا عرفت قولهم في الاوقاف التي انقطع ثبوتها ولم يعرف لها شرائط
ومصارف انه يسلك بها ما كان عليه في دواوين القضاة لم تقف على تحسين ما في المجتبى لان ذلك هو معنى الثبوت بالتسامع انتهى
وجوابه انه انما عمل فيها بذلك عند الضرورة والمدعى اعم قال في فتح القدير وليس معنى الشروط ان يبين الموقوف عليه بل ان
يقول بعد ما من غلتها بكذا او كذا ثم يبنى في كذا وكذا انتهى وفي شكلة الشهادة بالوصف اصلا وشروطها لم يذكر في ظاهر الرواية واما
فانها الشائع على الموت كما في الخلاصة والتقييد بما ذكر من الاشياء الستة يدل على عدم قبولها بها في الولاء والعتق واختلف المشايخ
في نقل الاختلاف في العتق فنقل الامام السرخسي عدم قبولها فيه اجماعا ونقل اشارة الامام الحلواني على الاختلاف والمنقول
في الولاء عن ابي يوسف الجواز فيهما ومن ذلك المهر فظاهر التقييد انه لا يقبل فيه به ولكن في البزازية والظهيرية والخزانة ان فيه
روايتين والاصح الجواز انتهى ووجهه انه من توابع النكاح فكان كاصله وذكر في الخلاصة خلافا في الدخول ففي فوائد استاذنا
ظهير الدين لا يجوز لهم ان يشهدوا على الدخول بالمنكوحة بالتسامع ولو اراد ان يثبت الدخول بثبت الخلوة الصحيحة انتهى
وظاهر ما في المعراج ان الامير كالقاضي في الامر وكذا في خزانة المفتين ثم اعلم ان الخصاف شرط للقبول عند ابي يوسف
في العتق ان يكون مشهورا للمعتق ابوان او ثلاثة في الاسلام ولم يشترط محمد في المبسوط كذا في المعراج وقوله اذا اخبره يدل على
ان لفظ الشهادة ليس بشرط في الكل اما الذي يشهد عند القاضي فلا بد من لفظها وشرط في العناية لفظ الشهادة ايضا
مما قالوا كذا في الخلاصة واشار المؤلف رحمه الله بقوله من يثق به الى عدم اشتراط عدد وذكروه في المحيط ولكن في الخلاصة في النكاح
والنسب لابد ان يخبره عدلان بخلاف الموت قال وفي الموت مسئلة عجيبة هي اذا لم يعاين الموت الا واحد ولو شهد عند القاضي لا
يقضي بشهادته فماذا يصنع قالوا يخبر بذلك عدلا مثله واذا سمع منه حل له ان يشهد على موته فيشهد هو مع ذلك الشاهد
فيقضي بشهادتهما انتهى وظاهر ما في الشرح انه لا بد من خبر عدلين في الكل الا في الموت وصحح في الظهيرية ان الموت كغيره وفي
فتح القدير ان المختار الاكتفاء بالواحد في الموت والعدالة انما هو شرط في المخبر في غير المتواتر فلا يشترط العدالة ولا
لفظ الشهادة كما في الخلاصة وظاهر كلامهم الاقتصار على الاخبار وهو قصور قال في الخلاصة اذا شهد جنازته ودفنه
او اخبره عدلان حل له ان يشهد انها امراته وذكر الشارح انه اذا راى رجلا يدخل على امراة وينبسط انبساط الازواج
وسمع من الناس انها زوجته جاز له ان يشهد وان لم يعاين النكاح وكذا اذا راى شخصا جالسا مجلس الحكم يفصل الخصومة
جاز له ان يشهد على انه قاض انتهى وظاهر الهداية الاكتفاء بما ذكروه غير انه لا بد من الاخبار وفي فتح القدير وهو الحق
وفي المحيط ولو جاء خبر موت انسان فصنعوا ما يصنع على الميت لم يسعه ان يخبر بموته حتى يخبره ثقة انه عاين موته
لان الصائب قد يتقدم على الموت اما خطأ او غلطا او حيلة لقسمة المال انتهى وفي القنية نكاح حضره رجلان ثم اخبر
احدهما جماعة ان فلانا تزوج فلانة باذن وليها ثم الا ان يجحد هذا السامع يجوز للسامعين ان يشهدوا على ذلك انتهى
ثم اعلم ان القضاء بالنسب مما لا يقبل النقض لكونه على الكافة كالنكاح والحرية والولاء كما في الصغرى وكذا كتابه في

الفوائد

الفوائد ان القضاء على الكافة في هذه الاربعة لكن يستثنى من النسب ما في المحيط من باب الشهادات بالتسامع شهدا ان فلان
بن فلان بن فلان مات وهذا ابن اخيه ووارثه ينقض الاول ويقضي للثاني لان الابن مقدم على ابن اخيه ولان في كونه
الاول ابن عم له حتى يرث انما اذا مات ولم يترك وارثا اخر اقرب منه فان اقام اخر البينة ان الميت فلان بن فلان ونسبه
الى اب اخر غير الاب الذي نسبه الى الاول فانه ينظر ان ادعى ابن اخيه لا ينقض القاضي القضاء الاول لانه لما ثبت
نسبه من الاول خرج عن ان يكون محلا للاثبات في انسان اخر وليس في البينة الثانية شهادة اثبات الى اخر ما ذكره والمراد
بقوله من يثق به غير الخصم اذ لو اخبره رجل انه فلان لا يسعه ان يعتمد على خبره ويشهد بنسبه لانه لو جاز له ذلك القضاء
بقوله كذا في خزانة المفتين وشرط فيها للقبول في النسب ان يخبره عدلان من غير اشهاد الرجل فان اقام الرجل شاهدين عنده
على نسبه لا يسعه ان يشهد واذا كان الرجل غريبا لا يسعه ان يشهد واذا كان بنسبه حتى يلقى من اهل بلده رجلين عدلين فيشهد
عنده على نسبه قال الخصاف وهو الصحيح انتهى قوله ومن بيده شئ سوى الرق فلك ان تشهد انه له لان اليد اقصى ما
يستدل به على الملك اذ هي مرجع الدلالة في الاسباب كلها فيكتفى بها وعن ابي يوسف انه يشترط مع ذلك ان يقع في قلبه
انه له قالوا ويحتمل ان يكون هذا تفسيرا لاطلاق محمد في الروايات قال في فتح القدير قال الصدر الشهيد وبه نأخذ وهو
قولهم فلو راى درة في يد كناس او كتابا في يد جاهل لا يشهد له بالملك بمجرد يده كذا في البزازية ومن مشايخنا من قال انها دليل
الملك مع التصرف لكونها متنوعة الى امانة وملك قلنا والتصرف يتنوع ايضا الى اصالة ونيابة وظاهر كلام المؤلف انه
عاين المالك والملك فاذا راه في يد اخر بعد الاول وادعى بالملك وسعه ان يشهد انه له بناء على يده قالوا وكذا اذا عاين الملك
بحدوده دون المالك استحسانا لان النسب يثبت بالتسامع له وفرع على هذا الناصحي ان المالك لو كان امراة لا تخرج ولا
يراها الرجال فان كان الملك مشهورا انه لها جاز له ان يشهد عليه لان شهرة الاسم كالمعاينة انتهى واورد عليه لزوم الشهادة
بالمال والتسامع واجاب انه في ضمن الشهادة بالنسب كما في النهاية وتعقبه في فتح القدير بان مجرد ثبوت نسبه بالشهادة
عند القاضي لم يوجب ثبوت ملكه لتلك الضيعة لولا الشهادة به وكذا المقصود ليس اثبات النسب بل الملك في الضيعة
انتهى وخرج مسئلتان احداهما انه لا يعاينهما وانما سمع ان لفلان كذا الثانية ان يعاين المالك لا الملك فلا يحل له ان يشهد
لكونه مجازفا في الاولى وفي الثانية لم يحصل له العلم بالمحدود واشار المؤلف رحمه الله الى ان من راى شيئا في يد رجل ولم يره
قبل ذلك في يد غيره فان له ان يشتريه منه فان كان راه قبل في يد غيره فان اخبره بانتقال الملك اليه او ما لو كان له منه حل
له الشراء والا فلا وكذا لو راى جارية في يد انسان فاخبره بانتقال الملك اليه ثم راها في بلدة وقالت انا حرة الاصل لا
يحل له ان ينكحها وسيأتي تمامه في الكراهية واستثنى المصنف الرقيق اي العبد والامة وهو مقيد بما اذا كانا كبيرين لان
لهما يدا على انفسهما تدفع يد الغير عنهما فانعدم دليل الملك وعن ابي حنيفة انه يحل له ان يشهد فيهما ايضا اعتبارا بالثياب
والفرق ما بيناه وان كانا صغيرين لا يعبران عن انفسهما بالتاج لا يد لهما فله ان يشهد بالملك لذي اليد وعلى هذا فالمراد
بالكبير في كلامهم هنا من يعبر عن نفسه سواء كان بالغا او لا كما في النهاية ثم اعلم انه انما يشهد بالملك لذي اليد بشرط
ان لا يخبره عدلان بانه لغيره فلو اخبره لم يجز له الشهادة بالملك له كما في الخلاصة وقدمناه واشار المؤلف الى ان القاضي
اذا راى عينا في يد رجل فانه يجوز له القضاء بالملك كما في الخلاصة والبزازية وبه ظهر ان قول الشارح في تقرير ان الشاهد
اذا اقر للقاضي انه يشهد عن سماع او معاينة يد لم يقبله ان القاضي لا يجوز له ان يحكم بسماع نفسه ولو تواتر عنده ولا برؤيته
نفسه في يد انسان سهو الا ان يحمل على ما قالوا لو راى شيئا في يد انسان ثم راه في يد غيره فانه لا ينزعه منه من غير ان يدعيه الاول كما
اذا ادعاه المالك وفي الشرح فيما اذا لم يدع قوله وان فسر للقاضي ان يشهد له بالتسامع او معاينة اليد لا يقبل هذا
هو الصحيح كما ذكره مسكين في شرحه لكنه استثنى الموت والوقف فتقبل ولو فسر للقاضي انه اخبره من يثق به واستثنى العمادي
في الفصول الوقف لو شهدا به وقالا نشهد بالتسامع يقبل لان الشاهد ربما يكون سنه عشرين سنة وتاريخ الوقف مائة سنة
فيتيقن القاضي انه يشهد بالتسامع فالافصاح كالسكوت اليه اشار ظهير الدين المرغيناني وفي الخلاصة لو شهد عند
القاضي ان فلانا مات وقالا اخبرنا بذلك من نثق به جازت شهادتهما هو الاصح والخصاف اجاز ذلك وفيه اختلاف
المشايخ انتهى ومعنى التفسير للقاضي انه شهد بالتسامع ان يقولا شهدنا لانا سمعنا عن الناس اما اذا قالا لم نعاين ذلك لكنه
اشتهر عندنا جازت كذا في الخلاصة والبزازية وفي الينابيع تفسيره ان يقول في النكاح لم احضر العقد وفي غيره اخبرني
من اثق به او سمعت ونحوه وفي المحيط معزيا الى المنتقى اذا شهدوا انه مات على هذه الدابة فهي ميراث ولو شهدوا ان
اب هذا المدعي مات وهذه الدار كانت له يوم مات او شهر مات او سنة مات جاز له ولو راه على حمار يوما لم يشهد له

لاحتمال انه ركبه بالعارية ولو رآه على خمس يوما او اكثر ووقع في قلبه انه له وسعه ان يشهد انه له لان الظاهر ان الانسان لا
يركبه ابة مدة كثيرة الا بالملك انتهى وفي البزازية عاين الشاهد دابة تتبع دابة وترضع له ان يشهد بالملك والنكاح شهدا ان
فلان بن فلان مات وترك هذه الدار ميراثا ولم يدركا الميت فشهادتهما باطلة لانهما شهدا بالملك لا بعيانا شيئه ولا رآه في يد المدعي

باب من تقبل شهادته ومن لا تقبل شهادته

بينا لقبلنا العدول حملنه على الصدق كذا في المصباح والمراد من يجب قبول شهادته على القاضي ومن لا يجب لا من يصح قبولها ومن لا
يصح لان من جملة ما ذكره ممن لا تقبل الفاسق ومع لو قضي بشهادته صح بخلاف العبد والصبي والزوجة والولد والاصل لكن
في خزانة المفتين اذا قضي بشهادة الاعمى او المحدود في القذف اذا تاب او بشهادة احد الزوجين مع الاخر لصاحبه او بشهادة
الوالد لولده او عكسه نفذ حتى لا يجوز للثاني ابطاله وان راى بطلانه انتهى فالمراد من عدم القبول عدم حله وذكر العيني خلافا
في النفاذ بشهادة المحدود بعد التوبة **قوله** ولا تقبل شهادة الاعمى لان الاداء يفتقر الى التمييز بالاشارة بين المشهود
والمشهود عليه ولا يميز الاعمى الا بالنغمة وفيه شبهة يمكن التحرز عنها بجنس الشهود والنسبة لتعريف الغائب دون الحاضر صار
كالحدود والقصاص اطلقه فشمل الاعمى وقت الشهادة مثل التحمل وبعده وما اذا عمي بعد الاداء الا اذا قبل القضاء لان قيام
الاهلية شرط وقت القضاء لصيرورتها حجة عنده وصار كما اذا خرس او جن او فسق بخلاف
موت الشاهد وغيبته لان الاهلية بالموت قد انتهت وبالغيبة ما بطلت كذا في الهداية وشمل ما اذا كان طريق السماع خلافا
لابي يوسف كما في فتح القدير ولم وهو يروى عن الامام كما في الشرح واختاره في الخلاصة وعزاه الى النصاب محكما به من غير
حكاية خلاف واشار المولف الى عدم قبول شهادة الاخرس بالاولى سواء كانت بالاشارة او بالكتابة وتمامه في شرح ابن وهبان
قوله والمملوك والصبي لانهما من باب الولاية ولا ولاية لهما على غيرهما ولا به وقدمنا وسياتي ان ثبوت حرية الشاهد
اما بظاهر طعن عدم المشهود عليه او بينة بعينها الشاهد عند طعن الخصم بخلاف ما اذا طعن انه محدود في قذف انه شرب
المدعي فان البينة عليه وقدمنا ان الصبي اذا بلغ فشهد فانه لا بد من التزكية وكذا الكافر اذا اسلم وان الكافر اذا عدل في كفره
لشهادة ثم اسلم فشهد فانه يكفي التعديل الاول وفي المحيط البرهاني مات وترك عبدا لا مال له غيره وقيمته الف ولا يعلم الا
دين فان العبد يرد رقيقا ويبطل عتقه وما شهد به فان الغرماء ابرا الميت جاز العتق لان الشهادة والقضا وتمامه فيه واطلق
الرق والمكاتب والمدبر وام الولد كما في الخلاصة ومعتق البعض كالمكاتب والمعتق في المرض كالمكاتب في زمن سعايته لا تقبل
شهادته كما في البزازية والمدبر بعد موت مولاه واذا لم يخرج من الثلث في زمن سعايته كالمكاتب وعنده وحر مديون عندهما
كما في جنايات المجمع والكافي وفي الكافي من الشهادات رجل مات عن عم وابنين وعبدين فاعتق العم العبد فشهد انه احدهما
سيعها للبنت الا انه اقر بها في حياته وصحته لم تقبل عند ابي حنيفة لان في قبولها ابتدا بطلانها انتهى لان معتق البعض في
حكم المكاتب عنده ولا شهادة له وعندهما تقبل لانه حر مديون ولو شهدا ان الثانية اختا الميت قبل الاولى وبعدها او
معا لا تقبل بالاجماع لانا لو قبلنا لصارت عصبة مع البنت فيخرج العم عن الوراثة فبطل العتق وكذا لم يذكر المولف
المجنون ولا خفا في عدم قبولها وفي المحيط ومن يجن ساعة ويفيق ساعة فشهد في حالة الصحة تقبل شهادته لان ذلك
بمنزلة الاغماء والاغماء لا يمنع قبول الشهادة وقد بعض مشايخنا جنونه بيوم او بيومين حتى لو جن يوما او يومين فافاق
فشهادته جائزة في حال الصحة انتهى ولم يذكرها ايضا المغفل وفي المحيط قال محمد في رجل اعجمي صوام قوام مغفل يخشى
ان يلقن فيوخذ به قال هذا شر من الفاسق في الشهادة وعن ابي يوسف اجيز شهادة المغفل ولا اجيز تعديله لان التعديل
يحتاج فيه الى الراي والتدبير والمغفل لا يستقصي في ذلك انتهى ولا بد لصحة القضا من حصول الحرية للشاهد
في نفس الامر فلو قضى بشهادتهم ثم ظهروا عبيدا بطل القضا وهي مسئلة ظهور خطا القاضي وفي المحيط البرهاني قضى
القاضي بوصاية بينة واخذها على الناس من الديون ثم وجدوا عبيدا فعدي الغرما ولو ما مثله في الوكالة لم يبرئوا
انتهى ولم يذكر الفرق وكانه لكونه فعوا له دين الميت الى القاضي وان لم يثبت الايصا بمنزلة اذنه لهم في الدفع اليه بخلاف
الوكالة اذ لا يصح اذنه للغريم بدفع دين الحي الى غيره **قوله** الا ان يتحملا في الرق والصغر واديا بعد الحرية والبلوغ لانهما
اهل للتحمل بالمشاهدة والسماع ويبقى الى وقت الاداء بالضبط وهما لا ينافيان ذلك وهما اهل الاداء اشارة الى ان الكافر
اذا تحملها على المسلم ثم اسلم فاداها تقبل كما في المحيط وفتح القدير واطلقه فشمل ما اذا لم يردها الا بعدها لا بشهادة او
اداها قبلها فردت ثم زالت العلة فاداها ثانيا وكذا في الخلاصة وهي ردت شهادة الشاهد لعلة ثم زالت العلة فشهد

في تلك الحادثة لا تقبل الا في اربعة العبد والكافر على المسلم والاعمى والصبي اذا شهدوا فردت ثم زال المانع فشهدوا
في تلك الحادثة فانها تقبل انتهى فعلى هذا لا تقبل شهادة الزوج والاجير والمغفل والمتهم والفاسق بعد ردها ولا احد
احد الزوجين مع الاربعة كما في فتح القدير وهو ولا بد من حكم القاضي وشهادته كما سياتي في قوله واحد الزوجين
للاخر واطلق في تحمل العبد فشمل ما اذا تحملها لمولاه ثم اداها بعد عتقه كما في فتح القدير واراد بالحرية النافذة وقيدنا
به لما في البزازية اعتق عبده في مرض بعد موته ولا مال له غيره ثم شهد بشي لا تقبل عند الامام لانه معتق البعض
انتهى وفي السراجية اذا طعن المدعي عليه في الشهود انهم عبيد فعلى المدعي اقامة البينة على حريتهم ولو قال انهما محدودان
في قذف فعلى الطاعن اقامة البينة **قوله** والمحدود في قذف ولو تاب اي لا تقبل شهادته لقوله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا ولانه من تمام الحد لكونه مانعا فيبقى بعد التوبة كاصله بخلاف المحدود في غيره لان الرد للفسق وقد
ارتفع بالتوبة والاستثنا في الاية ينصرف الى ما يليه وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون وهو استثنا منقطع بمعنى
لكن كذا في الهداية وفي التحرير الاوجه انه متصل وقرره في التلويح بان المعنى اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا
التائبين واما رجوع الاستثنا الى الكل في اية المحاربين فللدليل اقتصاره وهو قوله من قبل ان تقدروا عليهم فانه لو عاد
الى الاجزاء اعني قوله لهم عذاب عظيم لم يبق له فائدة لان التوبة تسقطه مطلقا ففائدته سقوط الحد وتمامه في فتح القدير
وفي البدائع كل فاسق تاب عن فسقه قبلت توبته وشهادته الا اثنين المحدود في قذف والمعروف في الكذب لان من صار
معروفا بالكذب واشتهر به لا يعرف صدقه من توبته بخلاف الفاسق اذا تاب عن سائر انواع الفسق فانه شهادته تقبل انتهى
واشار المولف رحمه الله الى ان الشهادة لا تسقط ما لم يعرف تمام الحد وهو صريح المبسوط لان المحدود من ضرب الحد اي تماما
لا ما دونه يكون تعزيرا غير مسقط لها وقال المولف ان لم يقم بينة على صدقه لكان اولى لانه لو اقام اربعة بعد ما حد على
انه زنى قبلت شهادته بعد التوبة في الصحيح لانه لو اقامها قبله لم يحد فكذا لا ترد شهادته كذا ذكر الشارح رحمه الله وتمامه
في العناية واما قيد بقوله على انه زنى لانه لو اقام بينة على اقرار المقذوف بالزنا لا يشترط ان يكونوا اربعة لما في فتح القدير
من باب حد القذف فان شهد رجلان او رجل وامراتان على اقرار المقذوف بالزنا يدرا الحد على القاذف لان الثابت بالبينة كالثابت
بالمعاينة الى اخره فكذا اذا اقام رجلين بعد حده على اقراره بالزنا لان الثابت بالبينة تعود شهادته كما لا يخفى والله اعلم
ان الضمير في قوله ابدا لهم عندنا عائد الى المحدودين وعند الشافعي الى القاذفين العاجزين عن الاثبات كذا ذكره الفخر الرازي
فلو لم يحد تقبل شهادته عندنا خلافا له ولو قذف رجلا ثم شهد مع ثلاث على انه زنى فان كان لم يحد المشهود عليه وان لم
يحد القاذف فحد المشهود عليه كذا في البزازية وفي المحيط البرهاني اذا شهدا على فعل ابيهما فعلا ملزما لا تقبل اذا كان
الاب فيه منفعة اتفاقا وان لا فعلى قولهما لا تقبل وعن محمد روايتان فلو قال ان كلمك فلان فانت حر فادعى فلان انه
كلمه وشهدا ابناه لم تقبل عندهما وكذا ان علق عتقه بدخول الدار ولو انكر الاب جازت شهادتهما وكذا الحكم في كل شي كان
من فعل الاب من نكاح او طلاق او بيع وان شهدا بان الوكيل على عقدا لوكيل فهو على ثلاثة اوجه الاول ان يقر الموكل
والوكيل بالامر والعقد وهو على وجهين فان ادعاه الخصم قضى القاضي بالتصادق لا بالشهادة وان انكر فعلى قولهما
لا تقبل ولا يقضي بشي الا في الخلع فانه يقضي بالطلاق بغير مال لاقرار الزوج به وهو الموكل وعند محمد يقضي
بالعقد الا بعقد ترجع حقوقه الى العاقد كالبيع والثاني ان ينكر الوكيل والموكل وعند محمد ان جحد الخصم يقضي
بالعقود كلها الا في النكاح على قول ابي حنيفة وتمامها فيه **قوله** الا ان يحد الكافر في قذف ثم اسلم يعني فتقبل
ولو كان محدودا في قذف لان الكافر شهادته فكان ردها من تمام الحد وبالاسلام حدث شهادة اخرى ولو كان محدودا
في قذف وليس كرادها تقبل بعد اسلامه في حق المسلمين فقط قال المولف في الكافي فان اسلم قبلت شهادته عليهم وعلى
المسلمين وتمامه في العناية قيد بالكافر لان العبد اذا حد حد القذف ثم عتق حيث ترد شهادته لانه لا شهادة للعبد
اصلا في حال رقه فيتوقف الرد على حدوثها فاذا حدث كان رد شهادته بعد العتق من تمام حده وظاهر كلام المولف
انه اذا اسلم بعد ما ضرب تمام الحد فلو اسلم بعد ما ضرب بعضه فضرب بعد اسلامه ففيه ثلاث روايات في
ظاهر الرواية لا تبطل شهادته على التابيد فاذا تاب قبلت وفي رواية تبطل ان ضرب الاكثر بعد اسلامه وفي رواية
لو سوطا كذا في سراج الوهاج وموضع هذه المسئلة يدل على ان الاسلام لا يسقط حد القذف وهل يسقط شيئا من الحدود
قال الشيخ عمر قارئ الهداية اذا سرق الذمي او زنى ثم اسلم بان ثبت عليه ذلك باقراره او بشهادة المسلمين لا يدرا عنه
الحد وان ثبت بشهادة اهل الذمة فاسلم سقط عنه الحد انتهى وينبغي ان يقال كذا في حد القذف وفي التتمة من كان

السير ان الذمي اذا وجب التعزير عليه فاسلم لم يسقط عنه ولم ار حكم الصبي اذا وجب التعزير عليه للتاديب فبلغ وفي
الفخر الرازي عن الشافعية سقوطه لزجره بالبلوغ ومقتضى ما في التتمة انه لا يسقط الآن يوجد نقل صريح **قوله**
والولد لابويه وجديه وعكسه اي لم تقبل شهادة الفرع لاصله والاصل لفرعه للحديث ولان المنافع بين الاولاد والآباء
متصلة ولهذا لا يجوز اداء الزكوة اليهم فتكون شهادة لنفسه من وجه اطلق الولد من وجه فلا تقبل شهادة ولد
الملاعن لاصله او هو له او لفرعه لثبوته من وجه بدليل صحة دعوته عنه وعدمها من غيره وتحرم مناكحته ووضع الزكاة
فيه فاحكام البنوة ثابتة له الا الارث والنفقة من الطرفين كولد الغار ولو باع احد التوامين وقد ولد في ملكه واعتق
المشتري فشهدا للبائعة تقبل فان ادعى البائع نسبهما ولنقض البيع والعتق والقضاء ويرد ما قبض او مثله ان هلك
الاسناد لتحويل العقد وان كان القضاء قصاصا في طرف او نفس فارشه عليه دون العاقلة وتمامه في تلخيص الجامع
من باب شهادة ولد الملاعنة ولا تقبل شهادة الولد المنفي من السيد ولا يعطيه الزكاة كولد الحرة المنفي باللعان كذا
في المحيط البرهاني وفي فتح القدير تجوز شهادته رضاعا وفي خزانة الاكمل شهد ابناه ان الطالب ابرا اباهما واحال الجد به على
فلان لم يجز اذا كان الطالب منكرا وان كان المال على غير ابنهما فشهدوا ان الطالب منكرا احال به اباهما والطالب منكر المطلوب
يدعي البراءة والحوالة جازت انتهى وفي المحيط البرهاني اذا شهدا على فعل ابيهما فعلا ملزما لا يقبل اذا كان للاب فيه منفعة
اتفاقا والا ففي قولهما لا يقبل وعن محمد روايتان فلو قال ان كلمك فلان فانت حر فادعى فلان انه كلمه وشهد ابناه به لم يقبل
عندهما وكذا ان علق عتقه بدخوله الدار ولو انكر الاب جازت شهادتهما وكذا الحكم في كل شيء كان من فعل الاب من نكاح
او طلاق او بيع وان شهد ابنا الوكيل على عقد الوكيل فهو على ثلاثة اوجه الاول ان يقر الموكل والوكيل بالامر والعقد
على وجهين فان ادعاه الخصم قضى القاضي بالتصادق لا بالشهادة وان انكر فعلى قولهما لا يقبل ولا يقضي بشيء الا الخلع
فانه يقضي بالطلاق بغير بدل الا اقرار الزوج به وهو الموكل وعند محمد يقضي بالعقد الا بعقد يرجع حقوقه الى
العاقد كالبيع الثاني ان ينكر الوكيل والموكل فان جحد الخصم لا تقبل ولا يقبل اتفاقا الثالث ان يقر الوكيل ويجحد الموكل
العقد فقط فان ادعاه الخصم يقضي بالحقوق في كلها له الا النكاح على قول ابي حنيفة وتمامها فيه **ثم اعلم** ان الضمير
في قولهم عندنا عائد الى المحدودين وعند الشافعي الى القاذفين العاجزين عن الاثبات كما ذكره الفخر الرازي فلو لم يحد
تقبل شهادته عندنا خلافا له ولو قذف رجلا ثم شهد مع ثلاثة انه زنى فان كان حد لم يحد المشهود عليه وان لم يحد
القاذف حد المشهود عليه كذا في البزازية وقيدنا بالشهادة لهم على اصله وفرعه مقبولة الا اذا شهد الجد على ابيه لابنه
فانها لا تقبل لوجود المانع من المشهود له وفي المحيط قال محمد رجل شهد لابن ابنه على ابيه تقبل لانه حين شهد عليه لم يصر
حدا لولده بل يصير حدا بعد حكم الحاكم بشهادته فحينئذ يصير حدا بموجب الشهادة والشيء لا يبطل موجب نفسه
انتهى وهذا التعليل يفيد ان الكلام في شهادة الاب على اقرار ابنه بان ما في يده لزوجة ابنه لا في الاموال والاولى
الاموال وفي الولوالجية وتجوز شهادة الابن على ابيه بطلاق امراته اذا لم تكن لامه او لضرتها لانها شهادة على ابيه وان
كان لامه او لضرتها لا تجوز لانها شهادة لامه ذكره في فصل الشهادة من الطلاق وذكر في القضاء من الفصل الرابع
رجل شهد عليه بنوه انه طلق امهم ثلاثا وهو يجحد فان كانت الام تدعي فالشهادة باطلة وان كانت تجحد فالشهادة جائزة
لانها اذا كانت تدعي فهم يشهدون لانهم يصدقون الام فيما تدعي ويعيدون البضع الى ملكها بعد ما خرج عن ملكها
واما اذا كانت تجحد فيشهدون على امهم لانهم يكذبونها فيما تجحد ويبطلون عليها ما استحقت من الحقوق على وجهها من القسم
والنفقة وما يحصل لها منفعة عود بعضها الى ملكها فتلك منفعة مجحودة ثبوتها مضرة فلا يمنع قبول الشهادة
انتهى وهكذا من مسائل الجامع الكبير واورد عليه ان الشهادة بالطلاق شهادة بحق الله تعالى فوجود دعوى الام وعدمها
سواء لعدم اشتراطها واجاب انه مع كونه حق الله تعالى فهو حقها ايضا فلم تشترط الدعوى للاول واعتبرت اذا وجدت
مانعة من القبول للثاني عملا بهما وفي المحيط البرهاني معزيا الى فتاوى شمس الائمة الاوزجندي ان الام اذا ادعت
الطلاق تقبل شهادتهما قال وهو الاصح لان دعواها لغو قال مولانا وعندي ان ما ذكره في الجامع اصح انتهى
ويتفرع على هذا مسائل ذكرها ابن وهبان في شرحه الاولى شهدا ان امراة ابيهما ارتدت وهي تنكر فان كانت امهما حية
لم تقبل ادعت او انكرت لانتفاعها والا فان ادعى الاب لم تقبل والا قبلت الثانية طلق امراته قبل الدخول ثم
تزوجها فشهد ابناه انه طلقها في العدة الاولى ثلاثا ثم تزوجها بلا محلل فان كان الاب يدعي لا تقبل والا تقبل الثالثة
شهد ابناه على الابانة خلع امراته على صداقها فان كان الاب يدعي لم تقبل دخولها والاولى لا تقبل ادعت او لا

الرابعة شهدا بان الجارية الحرة مولاها اعتقها على الف درهم فان كانت تدعي تقبل والا فلا تقبل وان شهد المولى وهو
يدعي لم تقبل لاقراره بغير شيء والا فتقبل ما اذا شهدا على عتق ابيهما بالف فانها تقبل لان دعواه شرط عنده ولو شهدا
ابنا المولى بان ادعى المولى لم تقبل وان ادعى الغلام يقبل ويقضي بالعتق وبموجبه المال وان انكر لم تقبل الخامسة
جارية في يد رجل ادعت من فلان وان فلان الذي اشتراها اعتقها والمشتري اعتقها فجحد ابنا ذي اليد لما ادعت
الجارية فان ادعى الاب لم تقبل والا يقبل انتهى وهذه كلها مسائل الجامع الكبير ذكرها الصدر سليمان الشهيد
في باب من الشهادات وزاد قالت بعتني منه واعتقني فشهد ابنا البائع انه ادعى لا تقبل وعتقت وان كذب عتقت
وثبتا الشراء والعتق لانه خصم كالشفيع في يده جارية قال بعتها من فلان بالف وقبضها وباعها مني بمائة دينار
وشهد ابنا البائع يقضي بالبيعين وبالثمن وعند محمد يشترط تصديقه ولا يحنث وان ادعى الاب لا تقبل ويسلم
باقراره الى اخر ما فيه وفي البزازية وفي الملتقى شهدا على ان اباهما القاضي قضى لفلان على فلان بكذا لا تقبل والماخوذ
ان الاب لو كان قاضيا يومئذ شهدا لابن على حكمه تقبل ولو شهد الابنان على شهادة ابيهما يجوز خلافا وكذا على كتابة ابيه
ثم قال قضى القاضي بشهادة ولده وحافده يجوز وفي الخانية ولو ولدت ولدا وادعت انه من زوجها وجحد الزوج
ذلك فشهد على ابنه وابنه ان الزوج ابو هذا الولد من هذه قال في الاصل جازت شهادتهما ولو ادعى الزوج ذلك والمراة
اوجدت ذلك واختلفت فيه الرواية انتهى **قوله** واحد الزوجين للاخر اي لم تقبل شهادته للحديث ولان الانتفاع
متصل عادة وهو المقصود فيصير شاهدا لنفسه من وجه او فيصير متهما وفي الخانية وان شهد الرجل لامراته بحق
ثم تزوجها بطلت شهادته ولو شهد لامراة وهو عدل ولم يرد الحاكم شهادته حتى طلقها بائنا وانقضت عدتها روي عن ابي
يوسف ان القاضي ينفذ شهادته انتهى **وبه علم** ان الزوجية انما تمنع منها وقت القضاء لا وقت الاداء ولا وقت التحمل
وفي البزازية ولو وكلت امراة القاضي وكيلا بالخصومة ثم طلقها وانقضت عدتها لو كيلها جاز وكذلك وكيل مكاتبه
اذا عتق قبل القضاء والحاصل انه لا بد من انتفاء التهمة وقت القضاء انتهى واما في باب الرجوع في الهبة فهي مانعة
منه وقت الهبة لا وقت الرجوع فلو وهب لاجنبية ثم نكحها فله الرجوع بخلاف عكسه كما سياتي وفي باب اقرار المريض الاعتبار
لكونها زوجة وقت الاقرار فلو اقر لاجنبية ثم نكحها فمات وهي زوجته صح وفي باب الوصية الاعتبار لكونها زوجة
وقت الموت لا وقت الوصية واطلق في الزوجة فشمل الامة قال في الاصل لا تقبل شهادة الزوج لزوجته وان كانت
الامة لان لها حقا في المشهود به كما في البزازية وقيد بقوله لانها شهادته عليه مقبولة الا في الاول قذفها الزوج ثم شهد
عليها بالزنا مع ثلاثة لم تقبل وفي المحيط وقدمنا من الحدود من الثالثة شهد الزوج واخران انها اقرت بالرق لفلان
وهو يدعي ذلك لم تقبل ولو قال المدعي انا اذنت لها في نكاحها الا اذا كان دفع لها المهر باذن الولي كذا في النوازل وشمل
الزوجة من وجه وهي المعتدة عن طلاق ولو ثلاثا كما في القنية والبزازية **ثم اعلم** ان من لا تقبل شهادته له لا يجوز
قضاؤه فلا يقضي لاصله وان علا ولا لفرعه وان سفل ولو كان الوكيل من ذكرنا كما في قضائه لنفسه كما في البزازية وفيها
ايضا اختصم رجلان عند القاضي ووكل احدهما ابن القاضي فمن لا تجوز شهادته له فقضى القاضي لهذا الوكيل لا
يجوز وان قضى عليه يجوز وفي الخزانة ولو كان ولده وصيا فقضى له ولو كان القاضي وصي اليتيم لم يجز قضاؤه وفي امر
اليتيم ولو كان القاضي وكيلا لم يجز قضاؤه لموكله وتمامه فيها وفي تلخيص الجامع **قوله** والسيد لعبده ومكاتبه
لان شهادته لنفسه من كل وجه ان لم يكن عليه دين ومن وجه ان كان عليه دين لان الحال موقوف مراعى وفي مبسوط الفقيه
شهد العبد لمولاه فرد ثم شهد بها المعتق تقبل ولو شهد المولى للعبد بالنكاح فرد ثم شهد له بعد العتق لم تقبل
لان المردود كان شهادة وكذا الصبي والمكاتب اذا شهد فرد ثم شهد بها بعد البلوغ والعتق جازت لان المراد لم يكن
شهادة انتهى **قوله** والشريك لشريكه فيما هو من شركتهما اي لم تقبل شهادته لان شهادته لنفسه من وجه لاشتراكهما
قيد بما هو من شركتهما لجوازها بما ليس من شركتهما لانتفاء التهمة واطلقه فشمل شركة الاملاك وشركة العقود عنانا
ومفاوضة ووجوها وصنائع وخصصه في النهاية بشريك العنان قال واما شركة احد المتفاوضين لصاحبه
فلا تقبل الا في الحدود والقصاص والنكاح لان ما عداها مشترك بينهما وتبعه في العناية والبناية وزاد في فتح
القدير على الثلاثة الطلاق والعتاق وطعام اهله وكسوتهم وتعقبه الشارح بانه سهو لانه لا يدخل في الشركة
الا الدراهم والدنانير ولا يدخل فيه العقار ولا العروض ولهذا قال لو وهب لاحدهما مال غير الدراهم والدنانير
لا تبطل الشركة لان المساواة فيه ليس بشرط انتهى وما ذكره في النهاية هو صريح كلام محمد في الاصل كما ذكره في المحيط

البرهاني ثم قال وشهادة احد شريكي العنان فيما ليس من تجارتهما مقبولة لا فيما كان منهما ولم يذكر هنا التفصيل في المعاوضة
لان العنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما فاما المفاوضة فلا تكون الا في جميع الاموال وقد عرف ذلك في كتاب الشركة
فعلى قياس ما ذكره شيخ الاسلام في الشركة ان المفاوضة تكون على التفصيل الذي ذكرنا في العنان انتهى وتمام الكلام فيه
ما اذا شهدا لهما ولفلان على هذا الرجل الف درهم وهي على ثلاثة اوجه الاول ان ينصا على قطع الشركة بان قالا نشهد ان
لفلان على هذا خمسمائة بسبب على حدة فتقبل الثاني ان يطلقا فلا تقبل لاحتمال الاشتراك ولو كان لكل واحد على ثلاثة
دين فشهد اثنان ان الولد ابن ابنهما على الف فان كانوا كفلاء لم تقبل والا فان شهدوا بان الكل واحدة وهي ان كل شهادة
جرت نفعا او دفعت مغرما لم تقبل للتهمة فلا تقبل شهادة المستأجر للاجر بالمستأجر والمستعير للمعير بالمستعار وشهادة
الاجير الخاص كاجير المشاهرة والمسانهة لا العام كالخياط لما استأجره فتقبل ولا تقبل شهادة اخ الشهادة المأمور بها
لمدعيها على غاصبها ولا شهادة ابن البائع على ان الشفيع طلب الشفعة من المشتري ولا شهادة المودع بها وتقبل شهادة
الوكيل بالنكاح بالطلاق والوكيل بالشراء بالعتق وشهادة ابن البائع على الشفيع بتسليم الشفعة الى المشتري
ولا تقبل على ان المشتري سلمها الى الشفيع ولا تقبل شهادة البائع الى ان المشتري اعتق العبد ولا شهادة المعتق
بعتق اليمين اذا اختلفا ولا تقبل اذا شهدا بايفاء الثمن وابراء البائع ولا تقبل شهادة المودع والمستعير والمستأجر للمدعي
قبل الرد وتقبل شهادة المرتهن ولو شهد المودع ان المستأجر للعبد باعتاق مولاه او تدبيره او كتابته عنده عوام جاز
لا بيعه وتمام تعريفاته في المحيط وهنا مسائل متفرعة على عدم صحة شهادة الشريك لشريكه الاول شهدا انه اوصى
بثلث ماله لقبيلة بني فلان وهما من تلك القبيلة صحت ولا شيء لهما الثانية لو اوصى لفقراء جيرانه وهما منهم لم يصح
ولو كانا غنيين صحت والفرق بين الاولين والثالثة انه يجوز فيهما تخصيص البعض بخلافه في الثالثة الرابعة
لو اوصى لفقراء جيرانه فشهد من له اولاد محتاجون منهم لم تقبل مطلقا في حق الاولاد وغيرهم والفرق بينهما وبين
اولادهما ان المخاطب لم يدخل تحت عموم خطابه فلم يبقيا ولهم الكلام بخلاف الاولاد فانهم داخلون تحت الشهادة ولما
ادخلنا المتكلم في مسئلة الشهادة لفقراء اهل بيته باعتبار انهم مخصوصون بخلاف فقراء جيرانه وبني تميم وذكر قاضي خان
في فتاواه من الوقف لو شهدا انها صدقة موقوفة على فقراء جيرانه وهما منهم جازت ولو على فقراء قرابته لا قال الناطفي
في الفرق ان القرابة لا تزول والجوار يزول فلم تكن شهادة لنفسه لاحتماله انتهى واهل بيت الانسان لا يزول عنهم الاسم
لانهم اقاربه الذين في عياله فلهذا لم تقبل فيها ولكن يشكل بمسئلة القبيلة فيها فان الاسم عنهم لا يزول مع قبولها
ولكن لا يتخلف ويمكن الفرق بين الوصية والوقف بما اشار اليه ابن الشحنة وقال قاضي خان عقب ما نقلناه
فعلى هذا شهادة اهل المدرسة بوقفها جائزة وقال في موضع اخر واما اصحاب المدرسة اذا شهدوا بالوقف
على المدرسة قال بعضهم ان كان الشاهد يطالب لنفسه حقا من ذلك لا تقبل والا تقبل قياسا على مسئلة الشفعة
لو شهد بعض الشفعاء بالبيع فان كان لا يطلبها تقبل وقال رضي الله عنه وعندي هذا بخلاف الشفعة لان حق الشفعة
مما يحتمل الابطال واما الوقف على المدرسة من كان فقيرا من اصحاب المدرسة يكون مستحقا للوقف استحقاقا لا يبطل
بابطاله فانه اذا قال ابطلت حقي كان له ان يطلب ويأخذ بعد ذلك فكان شاهدا لنفسه فيجب ان لا تقبل انتهى
وتعقبه الطرسوسي بقوله فيه نظر لان الفقيه من اهل المدرسة يمكن ان يعزل نفسه فلا يبقى له وظيفة اصلا
فكيف يقول لا يمكنه ابطاله ورده ابن وهبان بان هذا الاعتراض ليس بشيء فان الواقف اذا وقف على من اتصف بصفة
الفقه والفقر مثلا فالاقامة استحق من اجتمعت فيه شرائط الواقف ولا اعتبار بعزله نفسه من الوقف فانه لا ينعزل
وصاحب الفوائد لم يفهم هذا من كلام قاضي خان على جري عادة اوقاف المدارس في بلادنا فان الواقف يجعل النظر
للحاكم مثلا او يولي الناظر ويجعل له ولاية العزل والتقرير والاعطاء والحرمان لمن اتصف بصفة الفقه على مذهب
من المذاهب فحينئذ اذا ابطل ذلك حقه وعزل نفسه صح وليس له العود الا ان يقرره الحاكم او من له ولاية التقرير
وليس كلام قاضي خان في ذلك لان كلامه فيمن وقف الواقف عليهم ذلك يستحق بما وقف عليهم الواقف ولا يبطل بابطاله
انتهى وفيما قاله نظر لان الواقف اذا وقف على الفقهاء فان الفقيه لا يستحق في ذلك الريع الا بتقرير من له ولاية
فكذا على الفقراء لانه يستحق من كان فقيها او فقيرا مطلقا كما توهمه ابن وهبان ولان الفقيه والفقير الطالبين لم
يتعينا ولا يمكن ان ينصرف الى كل فقيه وكل فقير وانما للجنس ويتعين بالتقرير فالحاصل ان من سقط حقه من وظيفته
فقرهما فانه يسقط حقه سوا كان الوقف على جنس الفقها او عدد معين منهم كما هو في اوقاف القاهرة وان سقط

حقه من وقف على الفقهاء والفقراء بلا تعيين ولم يقرر فيه وقفهم لم يصح لعدم تعيينه فللناظر ان يقرره بعده ويعطيه
ما خصه وياخذ بلا تقرير بمعنى لا استحقاق الذي لا يبطل بالابطال في كلام قاضي خان جواز ان يقرره بعد ابطاله
ويعطي بعده من وقف على الفقراء ومعنى قول الطرسوسي انه يبطل بعزل نفسه اذا كان بعد تقريره وليس هذا كالوقف
على الابن كما توهمه ابن وهبان لان استحقاق الابن لا يتوقف على تقرير بخلاف استحقاق الفقيه كما لا يخفى على من حفظ المسائل
السابقة مسئلة لو شهدا على وقف في مكتب فيه اولادهم قيل يصح وقيل لا والاظهر الصحة لان يكون اولادهم في المكتب
غير لازم فلا يكون شهادتهم كشهادة اهل المدرسة وفي وقف الظهيرية بعد ان ذكر مسئلة المدرسة وشهادة اهلها وشهادة
اهل المحلة في وقف على المحلة ما نصه وكذلك الشهادة على وقف مكتب وللشاهد في المكتب اولاد لا تقبل قيل وفي هذه
المسائل كلها تقبل وهو الصحيح انتهى وهكذا صحح القبول في البزازية في مسئلة المكتب وشهادة اهل المحلة بوقف المسجد
وشهادة الفقهاء على وقفية وقف على مدرسة كذا وهم من اهل تلك المدرسة والشهادة على وقف المسجد الجامع وكذا
ابناء السبيل اذا شهدوا بوقف على ابناء السبيل الى اخره فاعتمد القبول في الكل وذكر ابن الشحنة تعديه ومن هذا النمط مسئلة
قضاء القاضي في وقف تحت نظره او هو مستحق فيه انتهى **قلت** والكلام كله في شهادة الفقهاء باصل الوقف كقولهم
شهادة الفقهاء على وقفية وقف اما شهادة المستحق فيما يرجع الى الغلة كشهادة باجارة ونحوها لم تقبل لان له حظا في
المشهود به فكان منهما فكان داخلا في شهادة الشريك فهو نظير شهادة احد الابن لشريكه بدين مشترك بينهما وقد كتبنا
حواشي جامع الفصولين من الفصل الثالث عشر ان شهادة شهود الاوقاف المعينين في وظائفها الشهادة فيما يرجع الى
الغلة غير مقبولة لما ذكرنا وكون القاضي قرره شاهدا للوقف موافقا للشرط لا يوجب قبولها **فان قلت** تجنبه
لا فائدة بوظيفته لان المتولي مقبول القول في الدخل والخرج كما بيناه وقد فرض انه لا تقبل شهادته فيما يرجع الى الغلة
قلت فائدته اسقاط التهمة عن المتولي اذا شهد له الشاهد بالدخل والخرج فلا يحلفه القاضي اذا اتهمه انتهى
ويقويه قولهم ان البينة تقبل لاسقاط اليمين كالمودع اذا ادعى الرد او الهلاك فالقول له فان برهن فلا يمين واما اطلنا
في هذا الموضع لكثرة الاحتياج اليه في زماننا والفقيه محتاج اليه كل وقت والمكن امثال التخصيص ولم يذكر المؤلف شهادة
شهادة الاجير والتلميذ وحاصله ما ذكره شارحوا الهداية ان شهادة التلميذ لاستاذه لا تقبل وفسره بمن يعد ضرر
استاذه ضرره ومنفعته منفعته وفسره في الخلاصة بالذي ياكل مع عياله في بيته وليس له اجرة خاصة واما الاجير
فان كان خاصا لم تقبل والا قبلت وفي المحيط ادعى دارا فشهد له من استأجره للبناء تقبل ولو شهد له بها من استأجره
لهدمها لا انتهى الدائن لمديونه وفي الهداية انها مقبولة وان كان مفلسا وفي المحيط لا تقبل لدين له بعد موته ومسائل
اخرى الاولى ثلاثة قتلوا رجلا فشهد اثنان منهم على ان الولي عفى عن الثلاث تقبل عند محمد لا عند ابي يوسف الثانية
ثلاثة عليهم دين فشهد اثنان منهم على الدائن بابراء الثلاث فهي على الخلاف ان كانا لم يقضيا والا فلا اتفاقا الثالثة شهد
اثنان من الورثة على الباقي بان هذا ابن الميت تقبل الرابعة شهد الكفيلان بالعهدة على البائع بانه قبض الثمن او ابرأ
المشتري لم تقبل كما في الخانية **واعلم** ان في مسئلة الشهادة بالعفو شهدوا انه عفى عنا قال الحسن تقبل اذا قال
اثنان منهم عفى عنا وعن الواحد تقبل في حق الكل وقال ابو يوسف تقبل في حق الواحد وهي في الخانية ونظير هذا
ما في الخانية ايضا لو قال ان دخل داري احد فعبدي حر فشهد ثلاثة انهم دخلوها قال ابو يوسف ان قالوا دخلنا
جميعا لا تقبل وان قالوا دخلنا ودخل هذا تقبل وسأل الحسن ابا يوسف عنها فقال ان شهد ثلاثة بان دخلنا
جميعا تقبل وان شهد اثنان لا تقبل فقال له الحسن اصبت مذا وخالفا بك انتهى **قوله** والمخنث اي لا تقبل شهادة
المخنث في الردي من الافعال لانه فاسق فاما الذي في كلامه لين وفي اعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة كذا في المغرب المخنث
عرفا هو الذي يباشر الردي من الافعال اي افعال النساء من التزيين بزينتهن والتشبه بهن في الفعل والقول فالفعل
مثل كونه محلا للواطة والقول مثل تليين كلامه باختياره تشبها بالنساء كذا في النهاية وفي فتح الباري من ابواب الامانة
المخنث بكسر النون وفتحها فان كان الاول هو بمعنى التكسر في اعطافه المتلين في كلامه تشبها بالنساء وان كان هو الذي يعمل
به اللواطة انتهى **قوله** والمغنية والنائحة لارتكابهما محرما لنهيه صلى الله عليه وسلم عن الصوتين الاحمقين
وفي المغنية اي صوت النائحة والمغنية ووصف الصوت بصفة صاحبه اطلق المغنية فشمل ما اذا كانت تغني
وحدها لان رفع صوتها حرام بخلاف الرجل فقيده بان يغني للناس واطلق النائحة وهي مقيدة بالتي تنوح في
مصيبة غيرها لارتكابها الحرام طمعا في المال فتقبل شهادة النائحة في مصيبتها وفي القاموس ناح الرجل

استبكى عينه **قوله** والعدو ان كانت عداوته دنيوية اي لم تقبل شهادة العدو لاجل الدنيا لان المعادات لاجلها حرام
فمن ارتكبها لا يؤمن من التقول عليه قيد بكونها دنيوية للاحتراز عما اذا كانت دينية فانها لا تمنع لانها تدل على كمال دينه وعدالته
وهذا لان المعادات قد تكون واجبة بان راى فيه منكرا شرعا ولم ينته بنهيه بدليل قبول شهادة المسلم على الكافر مع ما بينهما
من المعادات الدينية والمقتول وليه على القاتل والمجروح على الجارح والزوج على امرأته بالزنا ذكره ابن وهبان وفي خزانة
المفتين والعدو من يفرح لحزنه ويحزن لفرحه وقيل يعرف بالعرف انتهى وفي ادخال الزوج مناظرة فقد صرحوا بقبول
شهادته عليها بالزنا اذا قذفها اولا وانما المنع مطلقا قول الشافعي وفي بعض الفتاوي وتقبل شهادة الصديق لصديقه
انتهى **ثم اعلم** ان المصرح به في غالب كتب اصحابنا والمشهور على الالسنة فهما بينا ما ذكره المؤلف من التفصيل ونقل في القنية
ان العداوة بسبب الدنيا لا تمنع ما لم يفسق بسببها او يجلب منفعة او يدفع بها عن نفسه مضرة وهو الصحيح وعليه الاعتماد
وما في الواقعات وغيرها اختيار المتاخرين واما الرواية المنصوصة فبخلافها فانه في كثير الروايات شهادة العدو على عدوه لا
تقبل لانه متهم وقال ابو حنيفة تقبل اذا كان عدلا قال استاذنا وهو الصحيح وعليه الاعتماد ولانه اذا كان عدلا تقبل شهادته
وان كان بينهما عداوة بسبب امر الدنيا انتهى واختاره ابن وهبان ولم يتعقبه ابن الشحنة للحديث شاملا عليه المتاخرين كما
رواه ابو داود مرفوعا لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا زان ولا زانية ولا ذي غمر على اخيه والغمر الحقد ويمكن حمله على ما اذا
كان غير عدل بدليل ان الحقد فسق للنهي وقد ذكر ابن وهبان رحمه الله تنبيهات حسنة لم ارها لغيره الاول الذي يقتضيه
كلام صاحب القنية والمبسوط انا اذا قلنا ان العداوة قادحة في الشهادة تكون قادحة في حق جميع الناس لا في حق العدو
فقط وهو الذي يقتضيه الفقه فان الفسق لا يتجزى حتى يكون فاسقا في حق شخص اخر انتهى **قلت** ولهذا لم يقل المؤلف
عدوه بل اطلقه الثاني لو ادعى شخص عداوة اخر **قوله** الثالث لو قضى القاضي بشهادة العدو على عدوه او على
غير عدوه بل يصح اولا ان قلنا ان المانع من قبول الشاهد هو الفسق فيكون حينئذ صحيحا نافذا لان القاضي اذا قضى بشهادة
الفاسق نفذ قضاؤه وصح وان قلنا بمعنى اخر فوق من الفسق لا يصح في حق العدو ويصح في غيره وذكر ابن الكمال في اصلاح
الايضاح ان شهادة العدو للعدو جائزة بعكس شهادة الاصل لفرعه انتهى وهذا يدل على انها لم تقبل للتهمة لا للفسق
الرابع قد يتوهم بعض الفقهاء والشهود ان كل من خاصم شخصا في حق وادعى حقا ان يصير عدوه فليشهد بينهما بالعداوة
وليس كذلك بل العداوة انما تثبت بنحو ما ذكرت نعم لو خاصم الشخص اخر في حق لا تقبل شهادته عليه في ذلك الحق كالوكيل
لا تقبل شهادته فيما هو وكيل فيه ونحو ذلك لانه اذا خاصم اثنان في حق لا تقبل شهادة احدهما لما بينهما من المخاصمة انتهى
قلت ويدل عليه ما في فتاوى قاضي خان من باب ما يبطل دعوى المدعي رجل خاصم رجلا في دار وفي حق ثم ان هذا الرجل
شهد عليه في حق اخر جازت شهادته اذا كان عدلا انتهى **واعلم** انه لو شهد على اخر فخاصمه في شيء قبل القضاء لا يمنع القضاء
بشهادته الا اذا ادعى انه دفع له كذا ليلا يشهد عليه وطلب الرد واثبت دعواه ببينة واقرار او نكول فحينئذ بطلت
شهادته وهو جرح مقبول كما صرحوا به وسياتي في باب الجرح الخامس اذا قلنا لا تجوز شهادة العدو على عدوه اذا كانت
دنيوية هل الحكم في القاضي كذلك حتى لا يجوز قضاء القاضي على من بينه وبينه عداوة دنيوية لم اقف عليه في كتب اصحابنا
وينبغي ان يكون الجواب فيه على التفصيل اذا كان قضاؤه عليه بعلمه ينبغي ان لا ينفذ وان كان بشهادة العدول وبمحضر من
الناس في طلب مجلس الحكم بطلب خصم شرعي ينبغي ان ينفذ وفرق الماوردي من الشافعية بينهما بان اسباب الحكم ظاهرة واسباب
الشهادة خافية انتهى **قوله** ومدمن الشرب على اللهو اي لا تقبل شهادة المداوم على شربها لا لحل شربه فاطلقوا الشرب
على المشروب وظاهره انه لا بد من الادمان في حق الخمر ايضا وفي الخانية انما شرط الادمان ليظهر ذلك عند الناس فان
من اتهم بشرب الخمر في بيته لا تبطل عدالته وان كانت كبيرة وانما تبطل اذا ظهر ذلك او يخرج سكران يسخر منه الصبيان لانه لا يحترز
عن الكذب واختاره المصنف في الكافي وفي الكفاية معزيا الى الذخيرة لا تجوز شهادة مدمن الخمر قال شرط الادمان ولم
يرد به الادمان في الشرب وانما اراد به الادمان في النية يعني يشرب من نيته اي يعقد ذلك اذا وجده ولا تجوز شهادة مدمن
السكر واراد به السكر بسائر الاشربة سوى الخمر لان المحرم في سائر الاشربة السكر فشرط الادمان على السكر والمحرم في الخمر نفس
الشرب فشرط الادمان انتهى والتحقيق خلاف كل من القولين وان الادمان بالفعل والنية ليس بشرط في الخمر لان شرب قطرة
منها كبيرة وهي مسقطة للعدالة من غير اصرار وانما ذكر الشارح الادمان ليظهر شربه عند القاضي لانه شرط كقولهم
ان النائحة لا تسقط عدالتها الا اذا ناحت في مصيبة غيرها مع ان ما ذكر في شرح النائحة من انه انما سقطت العدالة
لارتكابها المحرم طمعا في الدنيا لا لذات النياحة وما هنا يقتضي انه لذات النياحة مع ان النياحة كبيرة للتوعد عليها

لكن في مصيبة غيرها غالبا واما في غير الخمر فلا بد من الادمان لان شربه صغيرة والقولان في تفسير الادمان محكيان في غير
الاصرار عليها وذكر ابن الكمال ان شرب الخمر ليس بكبيرة فلا يسقط العدالة الا بالاصرار عليه **قال** في الفتاوى الصغرى
ولا تسقط عدالة شارب الخمر بنفس الشرب لان هذا الحد لم يثبت بنص قاطع الا اذا داوم على ذلك انتهى وهو غلط من ابن الكمال
لما قدمنا عن الشارح من التصريح بان شربها كبيرة ولمخالفته للحديث المشهور في الكبائر انها سبع وذكر منها شرب الخمر وليس في
كلام الصغرى انه صغيرة كما لا يخفى لكن في تعليله نظر لان الكلام فيها لا في الحد وحرمتها ثبتت بدليل مقطوع به وكذا قالوا
يكفر مستحلها وسقوط العدالة انما هو بشربها لا بسبب وجوب الحد عليه وذكر الصدر الشهيد في شرح ادب القضاء للخصاف
تسقط العدالة بشرب الخمر من غير ادمان ومحمد شرط الادمان لسقوطها وهو الصحيح انتهى وفي العناية لا تسقط عدالة
اصحاب المروات بالشرب ما لم يشتهر وفي الظهيرية من سكر من النبيذ بطلت عدالته في قول الخصاف لان السكر حرام عند
الكل **وقال** محمد لا تبطل عدالته الا اذا اعتاد ذلك وهو عجيب من محمد لانه قال بحرمة قليله ولم يسقطها بكثيره وظاهره
انه يقول بان السكر منه صغيرة فشرط الاعتياد **فان قلت** هل لشارب الخمر ان يشهد اذا لم يطلع عليه **قلت** نعم لما في
الملتقط واذا كان في الظاهر عدلا وفي الباطن فاسقا فاراد القاضي ان يقضي بشهادته لا يحل له ان يذكر فسقه لان ذلك
يؤدي الى ابطال حق المدعي انتهى ولا فرق فيما يسقطها بين المسلم والذمي لما في الملتقط واذا اسكر الذمي لا تقبل شهادته وفي
المصباح اللهو معروف واصله ترويح النفس بما لا تقتضيه الحكمة انتهى وذكر الشارح لا تقبل شهادة من يجلس مجالس الفجور
والشرب وان لم يشرب لانه تشبه بهم ولم يحترز وان لم يظهر عليه ما يظهر عليهم فلا يجوز عن شهادة الحضرة انتهى وقوله على اللهو
اشارة الى انه لو شربها للتداوي لم تسقط عدالته لان الاجتهاد فيه ما ذكره ابن الكمال **قوله** ومن يلعب بالطيور اي لا تقبل
شهادته وفسر في الهداية بان المعنى في نسخة اخرى بالطنبور لانه يورث وهو محمول على ما اذا كان يطلع على عورات النساء بصعود
سطحه ليطير طيره فاما امساك الحمام في بيته للاستيناس لا يسقطها لان امساكها في البيوت مباح كذا في النهاية وزاد في
في المعراج ان امسكها يحمل الكتب كما في ديار مصر والشام مباح الا اذا كان يجر حمامات اخر مملوكة لغيره فتفرخ في وكرها فيأكل
ويبيع لان ملك الغير لا يحل له فتسقط عدالته كذا ذكر الشارح يعني وان لم يطلع على العورات بصعود على السطح كما في المعراج
واراد المؤلف بالطنبور كل لهو كان شنيعا بين الناس احترازا عما لم يكن شنيعا كضرب القصب فانه لا يمنع قبولها الا ان يتفاحش
بان يرقصون به فيدخل في حد الكبائر كذا في المحيط وقد ذكر الشارح هنا حديثا مرفوعا ما انا من دد ولا الدد مني **قال** في
الصحاح الدد اللهو واللعب وفيه ثلاث لغات تقول هذا دد ودا مثل قفا ودد ن وذكر القطب في حاشية الكشاف
من سورة النساء الدد اللهو واللعب والتكبير في دد للشيوع اي ما انا في شيء من اللهو والتعريف في الدد للعهد كانه قال
ولا ذلك النوع مني انتهى وذكر الكرماني في كتاب شرح البخاري ان من صحب الصبي انضبابه وفي الكوكب المنير اللاعب بالصولجان
يريد به الفروسية جازت شهادته لانه غير محظور انتهى وفي الخانية وان لعب بشيء من الملاهي ولم يشغله ذلك عن
الفرائض لا تبطل عدالته والملاعبة بالاهل والفرس لا تبطل العدالة ما لم يمنعه ذلك من الفرائض فان اللعب
بالملاهي لا يشغله عنها الا الشنيع بين الناس كالمزامير والطنابير وكذلك وان لم يكن شنيعا نحو الحداء وضرب القصب لا الا اذا
تفاحش بان كانوا يرقصون عند ذلك انتهى **قوله** او يغني للناس لانه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة كذا في الهداية
وظاهره ان الغناء كبيرة وان لم يكن للناس بل لاسماع نفسه للوحشة وهو قول شيخ فانه كان يعموم المنع والامام السرخسي
انما منع ما كان على سبيل اللهو ومنهم من جوزه للناس في عرس ووليمة ومنهم من جوزه لاسماع نفسه دفعا للوحشة
ومنهم من يستفيد به نظم القوافي وفصاحة اللسان والعجب من المصنف في الكافي انه علل بما علل به في الهداية وجوزه اذا
كان لاسماع نفسه للوحشة وفي فتح القدير التغني المحرم ما كان في اللفظ ما لا يحل كصفة الذكور والمراة المعينة الحية
ووصف الخمر المهيج اليها والدسكرات والحانات والهجاء لمسلم او ذمي اذا اراد المتكلم هجاءه لا اذا اراد انشاد الشعر للاستشهاد
به او ليعلم فصاحته وبلاغته الى ان قال وفي الاجناس سئل محمد بن شجاع عن الذي يترنم مع نفسه قال لا يقدح في شهادته
واما القراءة بالالحان فاباحها قوم وحظرها قوم والمختار ان كانت الالحان لا تخرج الحروف عن نظمها وقدر ذاتها
فمباح كذا ذكره وقدمنا في باب الاذان ما يفيد ان التلحين لا يكون الا مع تغيير مقتضيات الحروف فلا معنى لهذا
التفصيل انتهى وقد يمنع ذلك بان يعرا ما في المد فقط وفي المعراج الملاهي نوعان محرم وهو الالات المطربة من غير
الغناء كالمزمار سواء كان من عود او قصب كالشبابة او غيره كالعود والطنبور لما روى ابو امامة انه عليه السلام قال
ان الله بعثني رحمة للعالمين وامرني بمحق المعازف والمزامير لانه يطرب فيصد عن ذكر الله تعالى النوع الثاني مباح

وهو الدف في النكاح وفي معناه ما كان من حادث سرور ويكره غيره لما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان اذا سمع صوت الدف بعث
فنظر فان كان في وليمة سكت وان كان في غيره عمد بالدرة وهو مكروه للرجال على كل حال للتشبه بالنساء انتهى ونقله في فتح القدير
ولم يتعقبه ونقل البزازي في المناقب الاجماع على حرمة الغناء اذا كان على آلة كالعود واما اذا كان بغيرها فقد علمت الاختلاف
ولم يصرح الشارحون بالمذهب وفي النهاية والعناية التغني للهو معصية في جميع الاديان قال في الزيادات اذا اوصى
بما هو معصية عندنا وعند اهل الكتاب وذكر منها الوصية للمغنين والمغنيات خصوصا اذا كان من المرأة انتهى فقد
نص المذهب على حرمته فانقطع الاختلاف وفي ضياء الحلوم الغناء على وزن فعال صوت المغني والغناء كثرة المال الغنى
فالاول ممدود والثاني مقصور قوله او يرتكب ما يوجب الحد للفسق ولو قال او يرتكب كبيرة لكان اولى واختلف العلماء
في الكبيرة والصغيرة على اقوال بيناها في شرح المنار للنسفي وفي الخلاصة بعد ان الكبيرة ما فيه حد بنص الكتاب قال
واصحابنا لم ياخذوا بذلك وانما بنوا نقله على ثلاث معان احدها ما كان شنيعا بين المسلمين هتك حرمة والثاني
ان يكون فيه منابذة المروءة والكرم فكل فعل يرفض المروءة والكرم كبيرة والثالث ان يكون مصرا على المعاصي والفجور انتهى
وتعقبه في فتح القدير بانه غير منضبط وغير صحيح وما في فتاوى الصغرى العدل من يجتنب الكبائر كلها حتى لو ارتكب كبيرة
تسقط عدالته وفي الصغائر العبرة للغلبة لتصير كبيرة حسن ونقله عن ادب القضاء للخصاف وعليه المعول غير ان
الحكم بزوال العدالة بارتكاب الكبيرة يحتاج الى الشروط فلذا شرط في شرب المحرم الادمان انتهى ولا بأس بذكر ما اطلعت عليه
من كلامهم فيما يسقطها مما لم يكن في الكتاب في الذخيرة وفي المحيط الاعانة على المعاصي والحث عليها كبيرة قالوا ولا تقبل شهادة
بائع الاكفان وقيده شمس الائمة السرخسي بما اذا ترصد لذلك العمل واما لا فتقبل لعدم تمنيه الموت والطاعون ولا تقبل
شهادة الصكاكين لانهم يكتبون بخلاف الواقع والصحيح قبولها اذا غلب عليهم الصلاح ولا تقبل شهادة الطفيلي والرقاص
والمجازف في كلامه والمسخرة بالاخلاق ولا تقبل شهادة من يشتم اهله ومماليكه كثيرا لا احيانا وكذا الشتام للحيوان كدابته
واما في ديارنا فكثير يشتمون بائع الدابة فيقولون قطع الله يد من باعك ومن يحلف في كلامه كثيرا ولا تقبل شهادة البخيل
الكامل من فتح القدير والذي اخر الفرض بعد وجوبه ان كان له وقت معين كالصوم والصلاة بطلت عدالته الا ان يكون
لعذر وان لم يكن له وقت كالزكاة والحج اختلفت الرواية والمشايخ وذكر الخاصي من فتاوى قاضيخان الفتوى على سقوطها بتاخير
الزكاة من غير عذر وبطلت فيه تاخيرا انتهى وتمامه في شرح منظومة ابن وهبان له وفي القنية ركوب البحر لا يمنع قبول
شهادته وفي شرح ادب القضاء للشهيد حسام الدين كره مشايخنا ركوب بحر الهند لانه مخاطرة بنفسه ودينه من سكنى دار الحرب
وتكثير سوادهم وعددهم لاجل المال ومثله لا يبالي بشهادة الزور ومنها التجارة في قرى فارس فانهم يطعمونهم الربا وهم
يعلمون ولو شهد قبل ان يشتهر تسمع شهادته بعد ذلك انتهى وفي البزازية لا تجوز شهادة من ترك الصلاة بجماعة
الا اذا تركها بتاويل والجمعة الا بتاويل ولا تارك الصلاة انتهى وفي الملتقط وعن خلف من خرج للنظر الى قدوم الامير فلم
يعدله وكذا من شهد على صك ساطره المحاسبين وهم يعلمون وكذا كل من شهد على باطل اذا عرفوه والا فتقبل ولا تقبل شهادة
من يجلس مجلس الغناء او يسمع صوت المغنية وشهادة الشاعر ما لم يقذف في شعره مقبولة الا اذا هجا انتهى وقد حرر ابن
وهبان مسئلة الشتم والخروج لقدوم الامير تحريرا حسنا احببت ذكره هنا الاولى قال في القنية في ذلك ان شتم لا يخلو
ان يكون بما فيه او بما ليس فيه ومن وجهه او غيبته فان كان في غيبته فانما يوجب الفسق وان كان في وجهه ففيه اساءة ادب
وانه من تضييع مراعاة الناس فسيهم الذين لا مروءة لهم ولا حياء مما يسقط العدالة وكذا اذا كان السب بالعفو والا [illegible]
ممن يفعله لا خلاق لهم من السوقة وفي الحديث سباب المسلم فسوق وقتاله كفر قال ابن الاثير في النهاية السب
الشتم يقال سبه يسبه سبا وسبابا قيل هذا محمول على من سب وقاتل مسلما بغير تاويل وقيل انما قال ذلك على جهة التغليظ
لا انه يخرج الى الكفر وجلسوا في الطريق ينظرون فالحلف بطلت عدالتهم الا ان يذهبوا للاعتبار فحينئذ لا تبطل ثم
وحاصله انها لا تبطل انتهى الا اذا كان الامير لا يصلح للتعظيم ولم يخرجوا للاعتبار ولعنه فهاهنا خرجوا لغير هذين
الامرين يكون طلوعهم من باب اللعب والعبث وهو حرام او من اجل تعظيم من لا يستحق التعظيم وهو حرام ايضا والمحرم
اذا ارتكب حراما قدح في عدالته وينبغي ان يكون ذلك على ما اعتاده اهل البلد فان كان من عادة اهل البلد انهم يفعلون
ذلك ولا ينكرونه ولا يستخفونه فينبغي ان لا يقدح انتهى وذكر العلامة ابن الشحنة بعده وفي واقعات عمر
تعليل عدم قبول شهادتهم بان الطريق حق العامة ولم يعمل للجلوس فاذا جلس فقد شغل العامة فصار مرتكبا للحرام
فسقطت عدالته وفي الفتاوى الصغرى لا تقبل شهادة من وقف على الطريق لانه شغل الطريق وهذا التعليل

يقيد

يفيد ان الخروج اذا تجرد عن شغل الطريق لا يكون قادحا مطلقا ولا ينافيه ما تقدم اذا تأملته ينبغي الى اخره للبشر كما
ينبغي انتهى وشرط في التهذيب لمنع شهادة المغني ان يكون اجرا عليه ولتارك الجماعة ان يتركها مجانا شهرا وفي خزانة الفتاوى
اذا قدم الامير بلدة فخرج الناس وجلسوا في الطريق ونظروا اليه قال خلف بطلت شهادتهم الا ان يذهبوا للاعتبار
والفتوى على انهم اذا خرجوا لتعظيم من لا يستحق التعظيم لا للاعتبار تبطل عدالتهم ولا تقبل شهادة اهل السجن بعضهم
على بعض فيما يقع في السجن وكذا شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما يقع في الملاعب وشهادة النساء فيما يقع في الحمامات
لا تقبل وان مست الحاجة انتهى وذكر ابن وهبان معزيا الى شرح ادب القضاء للحسام الشهيد لا تقبل شهادة الاشراف من اهل
العراق لانهم قوم يتعصبون فاذا نابت احدهم نائبة اتى سيد قومه فيشفع فلا يؤمن ان يشهد له بزور انتهى وعلى هذا
كل متعصب لا تقبل شهادته وفي المجتبى من اكل فوق شبعه سقطت عدالته عند الاكثر الكذب من اعظم الكبائر وعن شداد انه رد
شهادة شيخ معروف بالصلاح لمحاسبته ابنه انتهى في النفقة في طريق مكة من سمع الاذان وانتظر الاقامة سقطت عدالته
انتهى وصحح في المحيط البرهاني بان الفرع الاخير مفرع على قول من ضيق في تفسير العدالة بان لم يرتكب ذنبا وليس هو
المعتمد وفي خزانة فقدمنا من الكتب من ترك الاشتغال بالعلم المفروض عليه لا تقبل شهادته لكن ما رأيته الآن وفي المحيط
البرهاني معزيا الى الاقضية اذا اسلم الرجل وهو لا يقرأ القرآن فشهادته جائزة بقوله لا يقرأ القرآن لا يتعلم القرآن
للحال لانه عدل مسلم فاذا لم يتعلم القرآن للحال لا يصير فاسقا انتهى وفي خزانة الاكمل وقال بعض اصحابنا لا تقبل شهادة
من ترك ركعتي الفجر انتهى قوله او يدخل الحمام بغير ازار لان كشف العورة حرام ورأى ابو حنيفة رجلا بغير ازار فقال
الا يا ايها الناس خافوا ربكم ولا تدخلوا الحمام من غير مئزر وعلى هذا ما تقدم على ما قدمنا عدم قبول شهادة النساء في الحمامات
وذكر الكوجحاني من يمشي في الطريق بالسراويل وحده ليس عليه غيره لا تقبل شهادته لانه تارك للمروءة انتهى قوله
او يأكل الربا لانه من الكبائر اي يأخذ القدر الزائد فالمراد بالاكل الاخذ وانما ذكره تبعا للآية الذين يأكلون الربا الآية
لانه اعظم منافع المال ولان الربا شائع في المطعومات والمراد بالربا القدر الزائد لان الربا الزيادة وهي المرادة في قوله تعالى
وحرم الربا بيناه في بابه واطلق المؤلف تبعا للكنز وقيده في الاصل بان يكون مشهورا به وعلله في الهداية بان الانسان
لا يتخلص عن مباشرات العقود الفاسدة وكل ذلك ربوا انتهى وتعقبوا بما قيل لان الربا ليس بحرام محض لانه يفيد الملك
بالقبض كسائر البياعات الفاسدة وان كان عاصيا مع ذلك فكان ناقصا كبيرة في كونه بخلاف اكل مال اليتيم ترد شهادته
به والاوجه ما قيل لانه ان لم يشتهر به كان الواقع ليس الا تهمة اكل الربا ولا تسقط العدالة به كما قدمناه في وجه
تقييد شرب الخمر لا بالادمان ولا يصح قوله انه ليس بحرام محض بعد الاتفاق على انه كبيرة والملك بالقبض شيء اخر ولما
اكل مال اليتيم فلم يقيده احد وانت تعلم انه لا بد من الظهور للقاضي فلا فرق بين الربا ومال اليتيم والحاصل ان الفسق
نفسه مانع شرعا من قبولها غير ان القاضي لا يرتب ذلك الا بعد ظهوره له فالكل سواء والفرق الذي تلمحه بان اكل مال اليتيم
لم يدخل في ملكه ومال الربا دخل لا يفيد شيئا كما لا يخفى قوله او يقامر بالنرد والشطرنج او تفوته الصلاة
بسببهما لان كل ذلك من الكبائر وظاهر تقييده بما ذكر تساوي النرد والشطرنج فان اللعب بالنرد مبطل للعدالة مطلقا
كما في العناية وغيرها للاجماع على حرمته بخلاف الشطرنج وليس كذلك فان للعب والاجتهاد فيه مساغا لقول مالك
والشافعي باباحته وهو رواية عن ابي يوسف كما في المجتبى من الحظر والاباحة واختارها ابن الشحنة اذا كان لاحضار
الذهن واختاره ابو زيد الحكيم حله ذكره شمس الائمة السرخسي كما في المحيط البرهاني وفي النوازل سئل ابو القاسم عمن نظر
الى لعبه من غير لعب الجود فقال اخاف ان يصير فاسقا انتهى وفيه اذا قامر به سقطت عدالته وفيه اكبر اثم لكل ما
والحاصل ان العدالة انما تسقط بالشطرنج اذا وجد واحد من الخمسة القمار وفوت الصلاة واكثار الحلف عليه واللعب
على الطريق كما في فتح القدير او يذكر عليه فسقا كما في السراج الوهاج والا فلا بخلاف النرد فانه مسقط لها مطلقا
والنرد كما في المصباح لعبة معروفة وهو معرب انتهى وفي القاموس انه وضعه اردشير بن بابك ولهذا يقال
النردشير انتهى وفي فتح القدير ولعب الطاب في بلادنا مثله ويطرح بالاحجار واعمال الفكر وكلما كان كذلك مما احدثه
البطال وعمله اهل الغفلة فهو حرام مطلقا انتهى واما الشطرنج فتكلم عليه وعلى واضعه في محله من الحظر
والاباحة واما القمار فقدمنا انه الميسر وفي القاموس قامره مقامرة وقمارا فقمره كنصره وتقمره راهنه فغلبه
وهو التقامر انتهى وذكر النووي انه ماخوذ من القمر لانه تارة يزداد اذا غلب وينقص اذا غلب كالقمر يزيد وينقص
انتهى وعلى هذا فلا بد من الرهان من الجانبين يسقط العدالة كالسباق بالخيل والاقدام والدرس فذكر في تتمة الدهر

من الحدود دون اللعب بالشطرنج عن القمار وفي القاموس الشطرنج بفتح اوله والشين لغة فيه **قوله** او يبول او
يأكل على الطريق لانه تارك للمروة واذا كان لا يستحيي من فعل ذلك لا يمتنع عن الكذب فيتهم وقدمنا ان اللعب بالشطرنج على
الطريق كذلك والمراد بالاكل في الطريق والبول بان يكون بمرأى من الناس ومثله الذي يكشف عورته ليستنجي من جانب البركة
والناس حضور وقد كثر في زماننا كذا في فتح القدير واشار المؤلف بما ذكره الى ان ما يخل بالمروة يمنع قبولها وان لم يكن
محرما وكذا قال في الهداية ولا تقبل شهادة من يفعل الافعال المستحقرة مثل البول والاكل على الطريق والمروة
ان لا يأتي الانسان بما يعتذر منه مما يبخسه عن مرتبته عند اهل الفضل وقيل السمت الحسن وحفظ اللسان وتجنب
السخف والمجون والارتفاع عن كل خلق دني والسخف رقة العقل من قولهم ثوب سخيف اذا كان قليل الغزل كذا في فتح
القدير والمعراج وفي غاية البيان من فضل النهر قال محمد وعند المروة والصلاح وقد ذكر مشايخنا مما يخل بالمروة ما
نذكرها فمنها الامور الاربعة المذكورة ومنها ما في فتح القدير اخذ من المعراج المشي بسراويل فقط ومد رجله عند الناس
وكشف رأسه في موضع يعد خفة وسوء ادب وقلة مروة وحياء ومصارعة الشبان الاحداث في الجامع ومن ذلك ما حكي
ان الفضل ابن الربيع شهد عند ابي يوسف فرد شهادته فشكاه الى الخليفة فقال الخليفة ان وزيري رجل دين لا يشهد بالزور
فلم رددت شهادته قال لاني سمعته يوما قال للخليفة انا عبدك فان كان صادقا فلا شهادة للعبد وان كان كاذبا فكذلك
فعذره الخليفة زاد في فتح القدير بعده والذي عندي ان رد ابي يوسف شهادته ليس للكذبة لان قول الحر انا
عبدك مجاز باعتبار معنى القيام بخدمتك وكوني تحت امرك ممتثلا له على اهانة نفسي في ذلك الى آخره ولبس منها الصناعة
الدنية كالقنوي والزبال والحائك فان الصحيح القبول اذا كان عدلا ومثله النخاسون والدلالون والعامة على قبول
شهادة الاعرابي والقروي اذا كان عدلا انتهى وقدمنا في شرح المنار ان منها سرقة لقمة والافراط في المزح المفضي
الى الاستخفاف وصحبة الاراذل والاستخفاف بالناس ولبس الفقيه قباء ولعب الحمام انتهى ثم اعلم انهم شرطوا في الصغيرة
الادمان وما شرطوه في فعل ما يخل بالمروة فيما رأيت وينبغي اشتراطه بالاولى واذا فعلها سقطت عدالته وان لم يكن
فاسقا به حيث كان مباحا ففاعل المخل بها ليس بعدل ولا فاسق والعدل من اجتنب الثلاثة والفاسق من فعل كبيرة
او اصر على صغيرة ولم ار من نبه عليه وفي القنية لا تقبل شهادة من يعتاد الصياح في الاسواق **قوله** او يظهر سب
السلف لظهور فسقه قيد بالظهور لانه لو كتمه تقبل كذا في الهداية ولم ار ان الصحابة تقبل كما في العناية والسب الشتم كما قدمناه
والسلف كما في النهاية الصحابة والتابعون وابو حنيفة انتهى وزاد في فتح القدير وكذا العلماء ولو قال المؤلف كغيره او يظهر
سب مسلم لكان اولى لان العدالة تسقط بسب مسلم وان لم يكن من السلف كما في النهاية وغيرها وفهم منه بعدم القبول بالسب
لما اذا كان السب فسقا او كفرا فيشمل سب الشيخين رضي الله عنهما فانه لا تقبل شهادة من سبهما لكونه كافرا كما في الخلاصة
والبزازية وقدمنا في باب الردة والفرق بين السلف والخلف ان السلف الصالح الصدر الاول من التابعين والخلف
بفتح اللام من بعدهم في الخير وبالسكون في الشر كذا في مختصر النهاية وعطف ابي حنيفة على التابعين اما عطف خاص
على عام بناء على انه منهم كما في مناقب الكردري وصرح به في العناية او ليس منهم بناء على ما صرح به شيخ الاسلام ابن حجر فانه جعله
من الطبقة السادسة ممن عاصر صغار التابعين ولكن لم يثبت له لقاء احد من الصحابة ذكره في تقريب التهذيب **قوله**
وتقبل لاخيه وعمه وابويه رضاعا وام امرأته وبنتها وزوج بنته وابنه لانعدام التهمة لان الاملاك ومنافعها متباينة ولا بسوطة
لبعضهم في مال البعض وفي المحيط البرهاني وهذا الجواب لا يشكل فيما اذا شهد لاخيه والاب حي وينبغي ان لا تقبل شهادته
لان منافع الاملاك بين اخيه وابيه متصلة فكأنه يشهد لابيه والجواب ان شهادة الانسان لابيه انما لا تقبل لان منافع
الاملاك بين الاب والابن متصلة فكانت الشهادة للاب شهادة لنفسه من وجه فلم تقبل واما شهادته لاخيه فليست لنفسه
اصلا لتباين الاملاك انتهى وفي القنية امتدت الخصومة سنين ومع المدعي اخ ويزعم يخاصم له مع المدعي ثم شهد له
في هذه الخصومة لا تقبل شهادته انتهى وذكر ابن وهبان وقياس ذلك ان يطرد ذلك في كل قرابة وصاحب تردد مع
قرابته او صاحبه الى المدعي في الخصومات سنين ويخاصم له ومعه ثم يشهد له بعد ذلك فانه ينبغي ان لا تقبل لانه
انه لما طال التردد مع الخاصم والمخاصمة له مع المدعي عليه صار بمنزلة الخصم للمدعي عليه انتهى وفي خزانة الفتاوى اذا خاصم
الشهود والمدعى عليه تقبل اذا كانوا عدولا انتهى وينبغي حمله على ما اذا لم يساعد المدعي في الخصومة او لم يكثر ذلك
منهم توفيقا **قوله** واهل الاهواء الا الخطابية اي تقبل شهادتهم لان فسقهم من حيث الاعتقاد وما اوقعهم فيه الا التدين
فصار كمن يشرب المثلث او ياكل متروك التسمية عامدا مستحلا لذلك بخلاف الفسق من حيث التعاطي والهوى قصور ميل

النفس الى ما تستلذ به من الشهوات من غير داعية الشرع كذا في النهر وفي المصباح الهوى مقصور مصدر هويته من
تعب اذا احببته وعلقت به ثم اطلق على ميل النفس وانحرافها نحو الشيء ثم استعمل في ميل مذموم فيقال اتبع هواه وهو من
اهل الاهواء والهواء ممدود المسخر بين السماء والارض والجمع اهوية انتهى اطلقه وقيده في الذخيرة بهوى لا يكفر به صاحبه
وزاد في السراج الوهاج ان لا يكون ماجنا ويكون عدلا في تعاطيه هو الصحيح انتهى وليس هذا القيد في ظاهر الرواية
فان الحاكم الشهيد في الكافي قال وقال ابو حنيفة وابن ابي ليلى شهادة اصحاب الاهواء جائزة الا ترى ان اصحاب محمد صلى الله
عليه وسلم قد اختلفوا واقتتلوا وشهادة بعضهم على بعض كانت جائزة فليس بين اصحاب الاهواء من الاختلاف اشد مما
كان بينهم من القتال انتهى وفي التقدير ان من وجب اكفاره منهم فالاكثر على عدم قبوله انتهى وفي المحيط البرهاني هو الصحيح
وما ذكره في الاصل محمول عليه وفي النهاية ان اصول الهوى ستة الجبر والقدر والرفض والخروج والتشبيه والتعطيل ثم كل
واحد يصير اثني عشر فرقة انتهى وفي الحديث افترقت بنو اسرائيل على ثنتين وسبعين وستفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة
كلها في النار الا فرقة واحدة فقيل من هي يا رسول الله قال من كان على ما انا عليه واصحابي والخطابية قوم من الروافض
ينسبون الى الخطاب يدينون شهادة الزور لمن وافقهم على مخالفهم وقيل يشهدون لمن حلف لهم انه محق ويقولون ان
المسلم لا يحلف كاذبا فتمكنت شبهة الكذب لانهم ضلوا ودعوا في النهر ويلحق بهم صاحب الالهام فلا تقبل شهادته واما
روايته فالمختار في المذهب عدم قبولها لانهم يحتاجون الى الحاجة فيحتاجون الى التقول والكذب على رسول الله صلى
الله عليه وسلم بخلاف الشهادة انتهى والمنقول عند الشافعية عدم قبول شهادة الخطابية الا من صرح منهم
بالمشاهدة ولم اره لاصحابنا **قوله** والذمي على مثله لانه عليه السلام اجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض ولانه من اهل
الولاية على نفسه واولاده الصغار فيكون من اهل الشهادة على جنسه والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع لانه يجتنب
عما يعتقده محرما في دينه والكذب محظور الاديان وقيد بالذمي لان المرتد لا شهادة له لانه لا ولاية له واختلفوا في شهادة مرتد على مثله
والاصح عدم قبولها بحال كذا في المحيط البرهاني وقيد بقوله على مثله لانه لا ولاية له بالاضافة ولانه يتقول عليه
عليه لانه يغيظه قهره اياه وفي الولوالجية نصرانيان شهدا على نصراني بقطع يد او قصاص ثم اسلم المشهود عليه بعد
القضاء بطلت الشهادة لان القضاء من الامضاء في العقوبات انتهى وفي تلخيص الجامع للصدر مسلمان نصراني مات عن
مائة فاقام مسلم شاهدين نصرانيين عليه بمائة ومسلم ونصراني بمثله فالكل للمسلم والباقي بينهما والشركة لا تمنع لانها
بخلاف الاقرار لوارثه واجنبي نظيره او لاجنبي في مرضه فاقر لوارثه وعن ابي يوسف النصف لهما للاستواء ولو كان المدعي
ونصراني فالمسلم له والباقي لهما ويقدم المسلم وكذا لو كانوا شهود الشريكين مسلمين وشهودهما نصرانيان او مسلمان
استويا نصراني مات عن ابنين واسلم احدهما فاقام مسلم شاهدين نصرانيين بعد موته وقسم تركته بدين عليه يوجد
من نصيب غير المسلم لعدم الحجة عليه كاقراره ولو اقام المسلم ذميين مثلهما يقدم المسلم وعن ابي يوسف يستويان قال محمد
هو قول الاخر وعلى هذا لو كان حيا وادعيا عينا في يده وعنه انها للمسلم وفرق بتعلقه بالمحل انتهى وفي المجمع لو اشترى
ذمي دارا من مسلم فادعاها ذمي بشهادة ذميين يقبلهما في حقه وردها انتهى وفي الخلاصة من الفاظ التكفير شهد
نصرانيان على نصراني انه قد اسلم وهو يجحد لم تجز شهادتهما وكذا لو شهد رجل وامرأتان من المسلمين ويترك على دينه وجميع
اهل الكفر في ذلك سواء ولو شهد نصرانيان على نصرانية انها اسلمت جاز واجبرها على الاسلام ولا يقتل وهذا كله
قول ابي حنيفة انتهى وفي المحيط البرهاني لو شهد على الاسلام النصراني وامرأتان من المسلمين وهو يجحد اجبر على الاسلام
ولا يقتل ولو شهد رجلان من اهل دينه وهو يجحد فشهادتهما باطلة لان في زعمهم انه مرتد ولا شهادة لاهل الذمة على المرتد
انتهى وفي المحيط تقبل شهادة الكافر على العبد الكافر الفاجر وان كان مولاه مسلما وعلى العكس لا تقبل لان في الاول
قامت على اثبات امر على الكافر لان الدين يثبت على العبد واستحقاق مالية المولى غير مضاف الى الشهادة لانه ليس من
ضرورة وجوب الدين عليه استحقاق مالية المولى غير مضاف الى الشهادة لانه ليس من ضرورة وجوب الدين عليه استحقاق
مالية المولى لا محالة بل يتعلق عنه في الجملة وفي الثانية قامت على اثبات امر على مسلم والوكيل مع الموكل بمنزلة العبد مع المولى
ولا تقبل شهادة كافرين على شهادة مسلمين وعلى العكس تقبل وتقبل شهادة الذمي بدين على ذمي وان كان وصيه مسلما
بشرط ان لا يكون عليه دين لمسلم فقد كتبناه عن الجامع وفي الخانية ذمي مات فشهد عشرة من النصارى انه اسلم لا يصلى عليه
بشهادتهم وكذا لو شهد فساق من المسلمين ولو كان لهذا الميت ولي مسلم وبقيته اولياء كفار من اهل دينه فادعى الولي المسلم
انه اسلم واوصى اليه واراد ان ياخذ ميراثه وشهد اثنان من اهل الكفر بذلك ياخذ المولى ميراثه بشهادتهما على الاسلام

في حكم الميراث فامتنع على الاولياء الكفار ويصلي عليه بشهادة وليه المسلم اذا كان عدلا ولو لم يشهد على اسلامه غير المولى يصلي
عليه بقول وليه المسلم ولا ميراث له انتهى ثم قال لو شهد على نصراني اربعة من النصارى انه زنى بامة فان شهدوا انه استكرهها
حد الرجل وان قالوا طاوعته درئ الحد عنهما وتعزر الشهود لحق المسلم لقذفهم لانه انتهى وفي البدائع من النكاح لو ادعى
مسلم عبدا في يد ذمي انه عبده وشهد كافران انه عبده قضى به القاضي فلان لم تقبل لكونها شهادة على القاضي المسلم وفي خزانة
الاكمل لو شهد كافران على شهادة مسلمين لكافر لم تجز ولو شهد مسلم على شهادة كافر جازت انتهى ثم اعلم انه لا يتعين التزكية في
شهادة الذمي قال في الولوالجية تزكية الذمي ان يزكى بالامانة في دينه ولسانه ويده وانه صاحب يقظة انتهى وافتى به
قارئ الهداية واصله في النوازل وفي خزانة الاكمل معزيا الى العيون شهد كافران على كافر انه اسلم واسلما يوما ان يعيد الشهادة
ويكفي تعديلهما في الكفر واما تعديل الكافر الى المسلمين فان تعديل الكافر لا يجوز ثم يسأل اولئك عن الشهود انتهى وقدمنا في
مسائل التعديل ان تعديل الكافر بالمسلمين ان وجدوا والا فبالاعدل من عدول الكفار وفي الملتقط اذا سكر الذمي لا تقبل
شهادته انتهى قوله والحربي على مثله اي وتقبل شهادته على مثله لا على الذمي لانه لا ولاية له على الذمي والمراد بالحربي
المستأمن لانه لا يتصور غيره فان الحربي لو دخل بلا امان قهرا استرق ولا شهادة للعبد احد وكذا في فتح القدير ويستثنى من
الحربي على مثله ما اذا كانا من دارين مختلفين كالروم والحبشة لانقطاع الولاية بينهما ولهذا لا يتوارثان والدار تختلف
باختلاف المنعة والملك قوله ومن لم يرتكب صغيرة اذا اجتنب الكبائر اي تقبل شهادة من ارتكب صغيرة ان اجتنب الكبائر كلها
وقد اشار هنا الى العدالة فانها شرط قبول الشهادة وهي الاستقامة وهي بالاسلام واعتدال العقل ويعارضه هوى
يضله ويصده وليس لكمالها حد يدرك مداه ويكتفى لقبولها بادناه كيلا تضيع الحقوق وهو رجحان جهة الدين والعقل
على الهوى والشهوة واحسن ما قيل فيه ما عن ابي يوسف ان العدل ان يكون مجتنبا عن الكبائر غير مصر على الصغائر ويكون مروءته
ظاهرة نعدها معوت لها وزاد في المحيط ان يعتاد الصدق ويجتنب الكذب ديانة ومروءة وفي الولوالجية وينبغي ان يكون الشاهد
سنيا عفيفا داما لذا افضل لانه اذا كان كذلك لا يطمع في اموال الناس ويستحي من ارتكاب ما لا يحل في الشرع فكان اولى
بالاستشهاد انتهى وبه يعلم من نصبه القاضي شاهدا بين الناس وفي الخانية الفاسق اذا تاب لا تقبل شهادته ما لم
يمض عليه زمان يظهر التوبة بعضهم قدره بستة اشهر وبعضهم قدره بسنة والصحيح ان ذلك مفوض الى راي القاضي
والمعدل انتهى وفي الخلاصة ولو كان عدلا فشهد بزور ثم تاب تقبل من غير مدة انتهى وقدمنا ان الشاهد اذا كان فاسقا
سرا لا ينبغي ان يخبر نفسه كيلا يبطل حق المدعي وصرح به في العمدة ايضا وفي القنية من اخر بيعه لمن يبيع الخمر لم تسقط عدالته
قوله والاقلف اي الكبير الذي لم يختتن تقبل شهادته لان العدالة لا تخل بترك الختان لكونه سنة عندنا اطلقه
وقيده قاضي خان بان يتركه لخوف على نفسه اما اذا تركه استخفافا لم تقبل لانه لم يبق عدلا كما تقبل شهادته نص امامه
كذا في فتح القدير ولم يقدر الامام للختان وقتا معلوما لعدم ورود النص به وقدره المتاخرون واختلفوا والمختار ان
الاول وقته سبع واخره اثنا عشر كذا في الخلاصة من باب اليمين في الطلاق وقدمنا في اول الطهارة انه سنة للرجال
مكرمة للنساء اذ جماع المختونة الذ وقال الحلواني كان للنساء ختان في زمن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي النوادر
ان ابن عباس لا يجيز ذبيحة الاقلف ولا شهادته وعلماؤنا قالوا تؤكل ذبيحته وتقبل شهادته ان كان لعذر والا لا تقبل
تأكيدا انتهى فائدة من كراهية فتاوى العتابي وقيل في ختان الكبير اذا امكن ان يختن نفسه فعل والا لم يفعل الا
ان يمكنه ان يتزوج او يشتري ختانة فتختنه وذكر الكرخي في الكبير يختنه الحمامي وكذا عن مقاتل لا باس للحمامي ان يطلي عورة
غيره بالنورة انتهى قوله والخصي وولد الزنا والخنثى فان عمر رضي الله عنه قبل شهادة علقمة الخصي ولانه قطع عضو
منه ظلما فصار كما اذا قطعت يده والخصي بفتح الخاء على وزن فعيل منزوع الخصية كذا في النهاية وفسق الابوين لا يوجب
فسق الولد ككفرهما اطلقه فشمل ما اذا كان ولد الزنا او بغيره خلافا لمالك في الاول والمراد بالخنثى المشكل وهو امرأة في
الشهادة كذا في السراج الوهاج قوله والعمال اي تقبل شهادتهم والمراد بهم عمال السلطان عند عامة المشايخ لان
العمل ليس بفسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم وقيل العامل اذا كان وجيها في الناس ذا مروءة لا يجازف في كلامه تقبل شهادته
كما مر عن ابي يوسف في الفاسق لانه لوجاهته لا يقدم على الكذب كذا في الهداية يعني لو كان عونا على الظلم كما في العناية وقيل
اراد بالعمال الذين يعملون ويؤاجرون انفسهم للعمل لان من الناس من رد شهادة اهل الصناعات الخسيسة فافرد هذه
المسئلة لاظهار مخالفتهم وكيف لا وكسبهم اطيب كسب وينبغي تقييدها للقبول بان تكون تلك الحرفة لائقة به بان يكون
حرفة ابائه واجداده والا فلا مروءة له اذا كانت حرفة دنية فلا شهادة له لما عرف في حد العدالة وكذا ينبغي تقييده

القبول

القبول بان لا يكثر الكذب والحلف في الوعد وذكر الصدر الشهيد ان شهادة الرئيس لا تقبل وكذا الجابي والصراف الذي
يجمع عنده الدراهم ويأخذها طوعا لا تقبل وقدمنا عن البزازي ان القائم بتوزيع هذه النوائب والجبايات بالعدل بين
المسلمين ماجور وان اصله ظلما فعلى هذا تقبل شهادته والمراد بالرئيس رئيس القرية وهو المسمى في بلادنا شيخ البلد ومثله
المعرفون في المراكب والعرفاء في جميع الاصناف وضمان الجهات في بلادنا لانهم كلهم اعوان على الظلم كذا في فتح القدير
وفي السراجية معزيا الى الفقيه ابي الليث ان كان العامل مثل عمر بن عبد العزيز فشهادته جائزة وان كان مثل يزيد بن معوية
فلا انتهى وفي اطلاقه على الخليفة نظر والظاهر انه من قبل عمال الخليفة وفي شرح المنظومة امير كبير ادعى فشهد
له عماله ونوابه ورعاياه لا تقبل كشهادة المزارع لرب الارض انتهى وفي اجارات البزازية لا تقبل شهادة
الدلال ومحضر قضاة العهد والوكلاء المفتعلة والصكاك انتهى قوله والمعتق لمعتقه اي تقبل شهادته لمعتقه
لانه لا تهمة وقد قبل شريح شهادة قنبر لعلي رضي الله عنه وكان عتيقه وهو بفتح القاف والنون واما بضم القاف فهو جد
سيبويه في تشبيه الاسماء والانساب وفي تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر شريح بن الحارث بن قيس الكوفي النخعي القاضي ابو امية
وقيل له صحبة مات قبل الثمانين او بعدها وله مائة وثمانون سنة او اكثر بقي في الحكم سبعين سنة انتهى قيد بعدم التهمة
لان العتق لو كان منهما لم تقبل لما عتقه وكذا قال في الخلاصة ولو شهدا العبدان بعد العتق على الثمن كذا عند اختلاف
البائع والمشتري لا تقبل انتهى لانهما يجران لانفسهما نفعا باثبات العتق لانه لولا شهادتهما لتحالفا وفسخ البيع المقتضي لابطال
العتق ولا يعارضه ما في الخلاصة ايضا معزيا الى العيون لو اشترى غلامين واعتقهما فشهدا لمولاهما على البائع انه قد
استوفى الثمن جازت شهادتهما انتهى لانهما لا يجران بها نفعا ولا يدفعان مغرما وشهادتهما بان البائع ابرأ المشتري من الثمن
شهادتهما بالابقاء كما في الخانية واشار الى قبول شهادته على مولاه بالاولى الا في مسئلة ذكرناها عن الكافي عند قوله والمملوك
والصبي وذكر في المحيط البرهاني مسئلة المعتقين الثلاث هنا تركناها لكثرة شعبها وفي العتابية لو اعتق ام ولده فشهدت له
وهي في العدة تقبل انتهى فعلى هذا يفرق بين المعتدة من الطلاق ومن عتق وفيها لو نفى ولد ام ولده ثم اعتقه فشهد له
لم يجز وفيها وسئل محمد عن محمد عن ابي ادعى رجل على رجل ان مولاه اعتقه فشهد مولياه ان اعتقهما الرجل للمدعي لم يجز لانهما يثبتان
ان العتق من مولاهما وقال ابو يوسف تجوز كما لو شهدا ان اباهما اعتق هذا والابنان يجحدون انتهى قوله ولو شهدا ان اباهما
اوصى اليه يدعي جاز فان انكر كما لو شهدا ان اباهما وكله بقبض ديونه وادعى الوكيل او انكر والقياس عدم قبولها في الوصي ايضا
لكونها شهادة للشاهد لعود المنفعة اليه ووجه الاستحسان ان للقاضي ولاية نصب الوصي اذا كان طالبا والموت معروف
فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعيين لا ان يثبت بها شيء فصار كالقرعة كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بقوله ولا
يخفى ان ما ذكره في وجه الاستحسان ذكر ان قبول الشهادة ثابت قياسا واستحسانا افاد انه لم يثبت بها شيء وانما يثبت عنده
نصب القاضي وصيا اختاره وليس هنا موضع غير هذا يصرف اليه القياس والاستحسان ولو اعتبر في نفس ايصاء القاضي
اليه فالقياس لا يأباه فلا وجه لجعل المشايخ فيها قياسا واستحسانا والمنقول عن اصحاب المذهب الحكم المذكور مع السكوت
عن القياس والاستحسان انتهى وقد ذكر القياس والاستحسان في غاية كتب اصحابنا ومنهم شرح الصغير للحسامي والكافي والمبين
والهداية وشروحها والمواضع الذي يصرف فيها اليه ان ظاهرها عدم القبول لان الشاهد يجر نفعا لنفسه فلا يكون المشهود
له وصيا عن الميت وفي الاستحسان جعلناه وصيا عن الميت ولم نعتبر نفع الشاهد لان للقاضي ولاية النصب للكامل
لاعتراض المحقق انه فهم انه وصي من جهة القاضي وحينئذ فلا معنى للقياس والاستحسان وليس وانما هو وصي من جهة
الميت وقد ذكرنا في وصايا الفوائد من الاشباه والنظائر ان وصي القاضي كوصي الميت الا في مسائل واشار بشهادة الابنين
الى شهادة الوارثين لهما على الميت دين او للميت عليهما دين بان الميت اوصى الى فلان او وصيين بان الميت اوصى الى فلان معهما كذا او
الموصى الى فلان ففي الخمس ان ادعى قبلت والا لا واورده على الرابعة بان الميت اذا كان له وصي فالقاضي لا يحتاج الى نصب
اخر واجيب بانه يملكه لاقرارهما بالعجز عن القيام بامور الميت ولا بد من كون الموت معروفا في الكل اي ظاهرا الا في مسئلة
الغريمين للميت عليهما دين فانها تقبل وان لم يكن الموت معروفا لانهما يقران على انفسهما بثبوت ولاية القبض للمشهود له فانتفت
التهمة وثبت موت رب الدين باقرارهما في حقهما وقيل معنى القبول امر القاضي اياهما باداء ما عليهما اليه لا براءتهما عن الدين
بهذا الاداء لان استيفاء الدين منهما حق عليهما فيقبل منه والبراءة حق لهما فلا تقبل فيها كذا في الكافي وانما لا تقبل شهادة الابنين
في الوكالة مطلقا لانه ليس للقاضي ولاية نصب الوكيل عن الغائب الا في المفقود فلو ثبت بهذه الولاية لكانت شهادتهما
تهمة لانهما يشهدان لابيهما لاحتمال التواضع على اخذ المال وقوله بقبض ديونه اتفاقي لانهما لو شهدا في عينه ان اباهما امره

بالخصومة لم تقبل ايضا كما في الخلاصة وفرق بينهما في المحيط البرهاني من وجه آخر فقال واذا شهدا ان اباهما وكل هذا الرجل
بقبض ديونه بالكوفة لا تقبل شهادتهما لانهما يثبتان حقا من حقوق الاب واستيفائه فكانا شاهدين لابيهما فلا تقبل شهادتهما
ولكن هذا اذا كان المطلوب يجحد الوكالة فاما اذا اقر المطلوب بها جازت الشهادة وفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة
ذكرها في كتاب الوكالة ان من وكل رجلا بالخصومة في دار بعينها وقبضها فغاب فشهد ابنا الموكل ان اباهما وكل هذا الرجل
بالخصومة في هذه الدار وقبضها لا تقبل شهادتهما سواء جحد المطلوب الوكالة او اقر بها ووجه الفرق ان في مسئلة الدين
المطلوب اذا كان مقرا بالوكالة يجبر على دفع المال باقراره بدون الشهادة فاما اقيمت الشهادة لابراء المطلوب عند الدفع الى
الوكيل اذا حضر الطالب وانكر الوكالة فكانت هذه الشهادة على ابيهما وشهادته على ابيه مقبولة اما في مسئلة كتاب الوكالة
وان كان مقرا لا يجبر على دفع الدار الى الوكيل بحكم اقراره وانما يجبر عليه بالشهادة فكانت واقعة لابيهما فلا تقبل انتهى وبهذا ظهر
ان المؤلف ترك قيدا وهو ان يجحد المطلوب واشار الى عدم قبول شهادة ابني الوكيل مطلقا بالاولى وكذا شهادة ابويه وولده
واحفاده كما في الخلاصة وعلى هذا فالاتيان في الكتاب بمثال والمراد عدم قبولها في الوكالة من كل من لا تقبل شهادته
للموكل وبه صرح في البزازية ولم يقيد المصنف بغيبة الاب في شهادتهما بالوكالة لانه لو كان حاضرا لا يمكن الدعوى بها
ليشهد لان الوكيل لا يسمع الدعوى به لانه من العقود الجائزة لكن يحتاج الى بيان صورة شهادتهما في غيبته مع جحد الوكيل لانها
لا تسمع الا بعد دعوى ولم يظهر لنا لها وجه ويمكن ان تصور بدعوى صاحب وديعة عليهم تسليم وديعته الموكل الى دفعها فجحد
فيشهدانه وبقبض ديونه وانما صورناه ذلك لان الوكيل لا يجبر على دفع ما وكل به الا في رد الوديعة ونحوها كما سيأتي وفيها
فروع شهد الوصي بعد العزل للميت ان خاصم لا تقبل والا تقبل ولو وكله بالخصومة عند القاضي فخاصم المطلوب
بالف درهم عند القاضي ثم اخرجه الموكل عنها فشهد الوكيل ان للموكل على المطلوب مائة دينار تقبل ولو وكله عند غير القاضي
فاشهد على الوكالة فخاصم بالف وبرهن على الوكالة ثم عزل الموكل منها فشهد له على المطلوب بمائة دينار مما كان له عليه بعد
القضاء بالوكالة لا تقبل كذا في البزازية ثم قال واما شهادة الوصي بحق الميت على غيره بعدما اخرجه القاضي عن الوصاية
قبل الخصومة او بعدها لا تقبل وكذا لو شهد الوصي بحق الميت بعدما ادركت الورثة لا تقبل ودلت المسئلة على ان القاضي
اذا عزل الوصي ينعزل ولو شهد لبعض الورثة على الميت ان كان المشهود له صغيرا لا يجوز اتفاقا وان كان بالغا فكذلك عنده
وعندهما يجوز ولو شهد لكبير على اجنبي تقبل في ظاهر الرواية ولو شهد للوارث الكبير والصغير في غير ميراث لم تقبل ولو
شهد الوصيان على اقرار الميت بشيء معين لوارث بالغ تقبل انتهى وفيها ايضا ادعى دارا وبرهن وابطل القاضي بينته ثم جاء
بعد بلا بينة فشهدا انها لاخر لا تقبل وكذا لو قال هذه الدار لفلان لا حق لي فيها ثم شهدا انها لفلان اخر لا تقبل انتهى
وفي العتابية شهدا ان الميت اوصى لهما وله هذا تقبل في حق هذا وبطل اليه اخر انتهى وفيها ادعى الوكيل بالخصومة دينا بحضرة
الموكل فادعى عليه قضاءه فشهد الوكيل بذلك لا تسمع لانه دعواه ابطل شهادته وكذا وكيلها ادعى المهر على الزوج لم تقبل
شهادته للزوج بالخلع **قوله** ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح وهو بفتح الجيم لغة من جرحه بلسانه جرحا عابه
وتنقصه ومنه جرحت الشاهد اذا اظهرت فيه ما ترد به شهادته كذا في المصباح وفي الاصطلاح اظهار فسق الشاهد
فان لم يتضمن ذلك اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد والاول
هو المراد من اطلاقه كما افصح به في الكافي وهو غير مقبول مثل ان يشهدوا ان شهود المدعي فسقة او زناة او اكلة ربا او شربة
الخمر او على اقرارهم انهم شهدوا بالزور او على اقرارهم انهم اجراء في الشهادة او على اقرارهم ان المدعي مبطل في هذه الدعوى او على
اقرارهم انهم لا شهادة لهم على المدعي في هذه الحادثة وانما لم تقبل لان البينة انما تقبل على ما يدخل تحت الحكم وفي وسع
القاضي الزامه والفسق مما لا يدخل تحت الحكم وليس في وسع القاضي الزامه لانه يرتفع بالتوبة ولان الشاهد بهذه الشهادة
صار فاسقا لان فيها اشاعة الفاحشة بلا ضرورة وهي حرام بالنص والمشهود به لا يثبت بشهادة الفاسق ولا يقال ان
فيه ضرورة وهي كف الظالم عن الظلم بالشهادة الكاذبة لانا نقول لا ضرورة في نفي الشهادة على ملأ من الناس لامكنه
كفه عن الظلم باخبار القاضي سرا الا اذا شهدوا على اقرار المدعي انهم فسقة او شهدوا بزور ونحوه لانهم ما شهدوا باظهار
الفاحشة وانما حكوا اظهارها عن غيرهم فلا يصيروا فسقة بذلك وكذا الاقرار مما يدخل تحت الحكم ويقدر القاضي
على الالزام به لانه لا يرتفع بالتوبة وكذا لو قال المدعى عليه ان المدعي استأجرهم لاداء الشهادة لم تقبل لانه شهادة على جرح
مجرد والاستئجار وان كان امرا زائدا على الجرح ولكن لا خصم في اثباته اذ لا تعلق له باجرة حتى لو اقام المدعى عليه البينة ان المدعي
استأجرهم بعشرة دراهم لاداء الشهادة واعطاهم العشرة من مالي الذي كان في يده تقبل لانه خصم في ذلك فيثبت الجرح بناء

عليه وكذا قالوا لو اقام المدعى عليه البينة على ان صالح الشهود على كذا من المال ودفعه اليهم على ان لا يشهدوا عليه بهذا
الباطل فعليهم ان يردوا ذلك المال عليه تقبل بينته لان فيه ضرورة ليصل الى ماله حتى لو قال لم اعطهم المال لم تقبل لانه
فيه اظهار الفاحشة من غير ضرورة واما الثاني اعني غير المجرد فهو كما لو اقام المدعى عليه البينة انهم زنوا ووصفوا الزنا
او شربوا الخمر او سرقوا مني كذا ولم يتقادم العهد او انهم عبيد او احدهم عبد او شريك المدعي او المدعي حال او قاذف والمقذوف
يدعيه او محدود في قذف او على اقرار المدعي انه استأجرهم على هذه الشهادة فتقبل لكن الحاجة الى احيائه الحقوق
وفيها اذا شهدوا انهم محدودون في قذف ليس فيه اشاعة الفاحشة لان الاظهار حصل بالقضاء وانما حكوا عن اظهار
الفاحشة عن الغير كذا في الكافي بتمامه **وهنا تنبيهات مهمة** يجب التنبه عليها الاول ان النظر في الجرح المجرد وغيره
انما هو بعد التزكية كما في السراج الوهاج فاذا سأل القاضي عن الشهود سرا وعلنا وثبت عنده عدالتهم فطعن الخصم فان
كان مجردا لم يقبل والا قبل ولكن عدم قبولها على الجرح المجرد اعم من ان يكون قبل التعديل او بعده **فان قلت** اليس
الخبر عن فسق الشهود قبل اقامة البينة على عدم عدالتهم يمنع القاضي عن قبول شهادتهم والحكم بها **قلت** نعم لكن ذلك
للطعن في عدالتهم لا لثبوت ما يسقطهم عن حيز القبول وكذا لو عدلوا بعد هذا تقبل شهادتهم ولو كانت الشهادة على فسقهم
مقبولة لسقوطهم عن حيز الشهادة ولم يبق لهم حال التعديل ذكره ابن الكمال في شرح الوقاية لا تقبل الشهادة على الجرح المجرد
اذا اقام البينة على العدالة اما اذا لم يقم البينة عليها فاخبر مخبر ان الشهود فساق او اكلوا الربا فان الحكم لا يجوز قبل
ثبوت العدالة لا سيما اذا اخبر مخبران ان الشهود فساق الثاني ان التفصيل انما هو فيما اذا ادعاه الخصم وبرهن عليه جهرا
اما اذا اخبر القاضي به سرا وكان مجردا يطلب منهم البرهان عليه فاذا برهن عليه سرا بطل الشهادة لتعارض الجرح والتعديل
عنده فيقدم الجرح على التعديل فاذا قال الخصم للقاضي سرا ان الشاهد اكل الربا وبرهن عليه رد شهادته كما افاده في
الكافي كما قدمناه وظاهر كلامه ان الخصم لا يصرح بالاعلان بالجرح المجرد وانما يشترط الاخبار المجرد في الشهادة وفي
الخانية يمكن دفع الضرورة من غير هتك الستر بان يقول شاهد الجرح ذلك للمدعي سرا او يقول للقاضي في غير مجلس الحكم
فلا يباح اظهار الفاحشة من غير ضرورة انتهى الثالث ان قولهم اذا تضمن حقا من حقوق الشرع لم يكن مجردا شامل
لما اذا تضمن التعزير حقا لله تعالى فعلى هذا لو برهن ان الشاهد خلا باجنبية تقبل لتضمنه اثباتا للتعزير لكن الظاهر
ان مرادهم من الحق الحد فلا يدخل التعزير لقولهم ليس في وسع القاضي الزامه لانه يدفعه بالتوبة لان التعزير حق الله تعالى
يسقط بالتوبة بخلاف الحدود لا تسقط بها فوضح الفرق ويدل عليه انهم مثلوا للمجرد باكل الربا انه يوجب التعزير فتعين
ارادة الحدود فقط الرابع انهم جعلوا من المجرد هم زناة شربة الخمر ومن غيره انهم زنوا او شربوا الخمر فيحتاج الى الفرق
بينهما فقال الشارح يحمل الاول على ما اذا تقادم العهد والثاني على ما اذا لم يتقادم والا فلا فرق الخامس انه لا يدخل
تحت الجرح ما اذا برهن على اقرار المدعي بفسقهم او بانهم اجراء او لم يحضروا الواقعة او على انهم محدودون او على رق
الشاهد او على شركة الشاهد في العين كما قدمناه **وقال في الخلاصة** للخصم ان يطعن بثلاثة اشياء ان يقول هما عبدان
او محدودان في قذف او شريكان فاذا قال هما عبدان يقال للشاهد اقم البينة انهما كذلك انتهى فعلى هذا الجرح في شيء
اظهار ما يخل بالعدالة لا بالشهادة مع العدالة فادخال هذه المسائل في الجرح المقبول كما فعل ابن الهمام مردود بل من
باب الطعن كما في الخلاصة وفي خزانة الاكمل لو برهن على اقرار المدعي بفسقهم او بما يبطل شهادتهم يقبل وليس هذا
من باب اقرار الانسان على نفسه انتهى السادس ان الامام الخصاف لم يفرق بين المجرد وغيره في القبول ولما كان مخالفا
لصريح المذهب حمله المشايخ على ما اذا برهن على اقرار المدعي به او على التزكية كما ذكره الشارحون ومعنى قولهم او على
التزكية بان يجعل كشاهد زكاه بعد وجرحه بعد وزاده في فتح القدير بان يقدم بدله بغير لا صرفه الى اظهار السابع
ان قولهم لو برهن على ان الشاهد شريك المدعي به لهما الثامن لو طعن الخصم بانه ابن المدعي او ابوه او جده او زوجته
او مملوكه قبل كما في العتابية والحاصل ان الطعن بما لا يكون فسقا بل رد الشهادة للتهمة مقبولة ومنه ما اذا برهن
ان الشاهد كان وكيلا عن المدعي وخاصم كما في السراج الوهاج وعلى هذا لو برهن ان الشاهد عدوه بسبب الدنيا تقبل
اذا قلنا ان المنع من الشهادة بشهادته عليه للتهمة وان قلنا للفسق لا تقبل وينبغي ان يكون الطعن بما يخل بالمروءة لم
يكن فسقا مقبولا التاسع ان الجرح اذا تضمن دفع ضرر عام يقبل وكذا قال في المعراج فان قيل انه عليه السلام
قال اذكروا الفاسق بما فيه قلنا هو محمول على ما اذا كان ضرره يتعدى الى غيره ولا يمكن دفع الضرر عنه الا به والله اعلم
وعلى هذا يجوز اثبات فسق رجل عند القاضي اذا كان ضرره عاما كرجل يؤذي المسلمين بيده ولسانه ليمنعه من ذلك

وخرجه عن البلد وفي كراهية الظهيرية رجل يصلي ويضر الناس بيده ولسانه فلا باس باعلام السلطان به لينزجر انتهى
فقد وقعت حادثة بالقاهرة ان ثلاثة اخوة ببولاق شهد جمع كثير عليهم بانواع من الفسق وايذا الناس والتزوير
فافتيت بقبول الشهادة ليزجرهم الحاكم دفعا للضرر العام فزجرهم وكان في شهر رمضان • العاشر من البزازية من فصل
التحليف طعن المدعي في الشاهد بانه كان ادعاها لنفسه ورام تحليفه لا يحلف وان برهن تقبل انتهى • فعلى هذا كل طعن
يقبل عند البرهان لا تحليف عليه عند عدمه على الشاهد وعلى المدعي ومن يقبل اقرار الشاهد ويصير كالبرهان لم
اره وينبغي القبول • وكذا قال الزيلعي لو برهن على اقرار الشهود انهم لم يحضروا المجلس الذي كان فيه الحق تقبل انتهى • ولا
يعارضه قوله لو برهن على اقرار الشهود انهم شهدوا بالزور او انهم اجراء في هذه الشهادة او ان المدعي مبطل في هذه
الدعوى او انهم لا شهادة لهم فانها لا تقبل وقدمناه • الحادي عشر انا قدمنا ان المدعى عليه اذا ادعى انه دفع لهم كذا
لئلا يشهدوا عليه بهذا الباطل وطلب استرداده او ادعى المدعي دفع لهم من ماله كذا ليشهدوا عليه فطلبه رده وبرهن
تقبل **قلت** وكذا ادعى اجنبي انه دفع لهم كذا لئلا يشهدون على فلان بهذه الشهادة وطلب وثبت اما ببينة او اقرار
او نكول فانه يثبت به فسق الشاهد فلا تقبل شهادته وقيده بدفع المال ومفهومه اذا ادعى المدعى عليه انه استاجرهم
لئلا يشهدون عليه ولم يدع دفع المال فانه لم تسقط العدالة وبه صرح الشارحون • الثاني عشر ان الطعن برقهما
لا يتوقف على دعوى سيدهما وان اثباته لا ينحصر في الشهادة بل اذا اخبر القاضي برقهما اسقط شهادتهما والاحسن ان يكون
بالشهادة واذا تاملنا القاضي فقالا اعتقنا سيدنا وبرهنا ثبت عتق السيد في غيبته فاذا حضر لا يلتفت الى انكاره
كما في خزانة الاكمل واما الجرح بانه قاذف فانه يتوقف على دعوى القذف كما اشار اليه ما في فتح القدير **قوله** ومن شهد
ولم يبرح حتى قال اوهمت بعض شهادتي تقبل ولو كان عدلا لانه قد يبتلى بالغلط لمهابة مجلس القاضي فوضح العذر فيقبل
اذا تداركه في اوانه وهو عدل اي ثابت العدالة عند القاضي او لا وما لا عنه ضده كذا في فتح القدير يعني هو احتراز عن
المستور لا عن الفاسق لان الفاسق لا شهادة له قيد بقوله ولم يبرح اي لم يفارق كما في المصباح لانه لو قام لم يقبل منه
ذلك لجواز انه غره الخصم بالدنيا وترك المؤلف قيدا مذكورا في المحيط البرهاني سوا اذا لم يكذبه المشهود وجعل فيه اطالة
المجلس كالقيام عنه وهي رواية هشام عن محمد وقيد جواب المسئلة بان يكون قبل القضا اما بعده فان قال اوهمت بعد القضا
بالدار لابنه بل لبنا فلا ضمان عليهم للشك وان قال لو ابني الناص ضمن قيمته وسياتي ايضاحه ايضا ولم يذكر المؤلف معنى
القبول للاختلاف فقيل يقضي بجميع ما شهد به لانه صار حقا للمدعي فلا يبطل بقوله اوهمت فعلى هذا معنى القبول قبول
شهادته لا قبول قوله اوهمت واختاره في الهداية لقوله في جواب المسئلة جازت شهادته وقيل يقضي بما بقي ان تدارك
بنقصان وان بزيادة يقضي بها ان ادعاها المدعي لانها ما حدث بعدها قبل القضا يجعل كحدوثه واليه مال شمس الائمة
السرخسي واقتصر عليه قاضي خان وعلى هذا معنى القبول قبول الثاني فعلى الاول يقرا المتن بالتا تقبل اي الشهادة
وعلى الثاني بالياء اي يقبل قوله اوهمت وقيد المصنف في الكافي تبعا للهداية بان يكون موضع شبهة كالزيادة والنقصان
في قدر المال اما اذا لم يكن فلا باس باعادة الكلام مثل ان يدع لفظ الشهادة وما يجري مجراه وان قام عن المجلس بعد ان
يكون عدلا وعن ابي حنيفة وابي يوسف القبول في غير المجلس في الكل والظاهر الاول وعلى هذا لو وقع الغلط في ذكر بعض الحدود
او بعض النسب ثم تذكر ذلك يقبل لانه قد يبتلى به في مجلس القاضي انتهى • واما تصويره بذلك قبل القضا لان لفظ
الشهادة وبيان اسم المدعي والمدعى عليه والاشارة اليهم شرط القضا واطلق المؤلف القبول فشمل ما اذا كان بعد القضا
وبه صرح في النهاية معزيا الى ابي حنيفة وابي يوسف وعليه الفتوى كما في الخانية ولا يضمن اذا رجع بعد القضا جزما
كما في المعراج ومعنى قوله اوهمت اخطات بنسيان ما كان يحق علي ذكره او بزيادة كانت باطلة كذا في الهداية وفي المعراج
اوهم من الحساب مائة مثل اسقط وزنا ومعنى واوهم من صلاته ركعة تركها انتهى • وقول الشاهد شككت وغلطت
او نسيت مثل اوهمت كما في المعراج وفي البزازية ولو غلطوا في حد او حدين ثم تداركوا في المجلس او غيره يقبل عند امكان
التوفيق بان يقول كان اسمه فلانا ثم صار اسمه فلانا او باع فلانا واشترى والمذكور انتهى • وظاهر بعض شهادتي انه لو قال
اوهمت الحق انما هو لفلان اخر وكذا قال في السراجية لو شهدا انه سرق من هذا ثم قالا غلطنا سرق من هذا لم يقض بشهادتهما
لانهما اقرا بالغفلة انتهى • ولم يقل بان الحديث بذا بالشبهة فظاهره انه غير السرقة كذا التعليل بالغفلة وظاهر الولوالجية
انه لا قطع ولا ضمان في المال للخلاف فيما اذا اقر انه سرق من هذا مائة ثم غلطت انما سرقتها من هذا لا يقطع ويلزمه
المال ان • وفي الخانية ثلاثة شهدوا في حادثة ثم قال احدهم قبل القضا استغفر الله قد كذبت في شهادتي فسمع القاضي

ذلك

ذلك القول ولم يعلم ايهم قال فسالهم القاضي فقالوا كلنا على شهادتنا قالوا لا يقضي القاضي بشهادتهم ويقيمهم من عنده حتى
ينظر في ذلك فان جاء المدعي باثنين منهم في اليوم الثاني ليشهدان بذلك جازت شهادتهما انتهى • وفي المحيط البرهاني شهد
ان عليه درهما او دينا انها جازت على درهم ولو كان في يده درهمان صغير وكبير واقر باحدهما لرجل ثم جحد فشهد بذلك جاز
على الصغير منهما استحسانا سوا عينه او اقر باحدهما بغير عينه ثم نسياه وكذلك المكيل كله والموزون اذا كان صنفا واحدا
يقضي بالاوكس واذا اختلف النوعان ابطلت الاقرار وكل شي يضمن فيه القيمة وقد صارت دينا فعليه اوكس القيمتين
نحو ان يشهدا انه غصب منه ثوبا واحرقه فالا نعم لنا مكذا وسمى لنا احدهما بعينه فنسيناه انتهى • والله سبحانه اعلم

باب الاختلاف في الشهادة

قال في المصباح خالفته مخالفة وخلافا وتخالف واختلفوا اذا ذهب كل واحد الى خلاف ما ذهب اليه الاخر انتهى
واختلاف الشهادة شامل لمخالفتها للدعوى ولاختلاف الشاهدين ولاختلاف الطائفتين **قوله** والشهادة ان
وافقت الدعوى قبلت والا فلا لان تقدم الدعوى في حقوق العباد شرط قبول الشهادة وجدت فيما يوافقها وانعدمت
فيما يخالفها والمراد بالموافقة المطابقة او كون المشهود به اقل من المدعى به بخلاف ما اذا كان اكثر كذا في فتح القدير واطلقوا
ولم يقيدها باللفظ والمعنى كما في الموافقة بين الشاهدين ليفيد عدم الاشتراط وان الموافقة معنى كافية فلو ادعى الغصب
او القتل فشهدا باقرار المدعى عليه بذلك يقبل ولو شهد احدهما بالغصب او القتل والاخر بالاقرار به لا يقبل كذا ذكر
الشارح ومن المخالفة المانعة ما اذا شهدت باكثر من دعواها دارا في يد رجلين اقتسماها وغاب احدهما فادعى رجل على الحاضر
انه يصنف منه الدار شائعا فشهدوا ان له نصفها الذي في يد الحاضر فهي باطلة لانها اكثر من المدعى به ولو ادعى دارا واستثنى
طريق الدخول وحقوقها ومرافقها فشهدوا انها له ولم يستثنوا شيا لا وكذا لو استثنوا بيتا ولم يستثنوه الا اذا وفقوا قال
كنت بعت ذلك البيت منها فتقبل كذا في فتح القدير ومن امثلة كون المشهود به اقل ما في الخلاصة ادعى النقرة الجيدة وبين
الوزن فشهدوا على ان النقرة والوزن كذا جيدة او ردية او وسطا ويقضي بالردي بخلاف ما اذا ادعى قرضا فتبرع المحالة
فشهدوا من غير محالة او تحولا فشهدوا على غير المحول لا تقبل اي مع انهم شهدوا باقل مما في اذا شهدوا به غير محول والدعوى
بالمحول بدليل عكسه وفي جامع الفصولين ادعى الالاف وشهد بقبضه يقبل ولو ادعى انه قبض مني كذا دينارا بغير حق
وشهدوا انه قبضه بجهة والربا قبض باذن لا يقبل اذ الغصب قبض بلا اذن ولو ادعى انه غصبه منه فشهدا انه ملك
المدعي وفي يده بغير حق ويجوز ان يكون بيده بغير حق لا من جهة المدعي لانه انتهى ثم **قال** ادعى انه قبض من مالي كذا
قبضا موجبا للرد وشهدا انه قبض قبضا موجبا للرد يقبل في اصل القبض فيجبر رده ولو شهدا انه اقر بقبضه ينبغي ان
يقبل قياسا على الغصب • ادعى انه املك المبني كذا وعليه قيمتها وشهدا انه باع وسلم لفلان لا يقبل لانه املاك ولو ذكر
بيعا لا تسليما لا تكون شهادة بالهلاك ثم قال ادعى شراء منه فشهدا بشراء من وكيله يرد وكذا لو شهدا ان فلانا باع وكذا
عليه اجاز بيعه ثم قال ادعى انه مولاي اعتقني وشهدا انه حر ترد لانه يدعي حرية عارضة فشهدا بحرية مطلقا فهي
الحرية الاصل وهي زائدة على ما ادعاه وقيل تقبل لانهما لما شهدا انه حر شهدا بنفس الحرية قال والامة لو ادعت
ان فلانا اعتقني وشهدا بانها حرة تقبل اذ الدعوى ليس بشرط هنا فعلى هذا ينبغي ان يكون الخلاف المذكور على قول ابي حنيفة
اما على قولهما رواية واحدة كما في الامة اذ الدعوى ليس بشرط في العتق عندهما كالامة ولو ادعى حرية الاصل فشهدا ان فلانا
حرره قيل ترد وقيل تقبل لانهما شهدا باقل مما ادعاه انتهى **وبه علم** ان المطابقة بين الدعوى والشهادة انما هي
شرط فيما كانت الدعوى فيه شرطا والا فلا • وكذا لو ادعى الطلاق فشهدا بالخلع تقبل كما سياتي • والحاصل انهم شهدوا
باقل مما ادعى تقبل بلا توفيق وان كان باكثر لم تقبل الا اذا وفق فلو ادعى الفا فشهدا بالف وخمسمائة فقال المدعي كان لي عليه الف
وخمسمائة الا اني ابرأته من خمسمائة او قال استوفيت منه خمسمائة ولم يعلم به الشهود تقبل وكذا في الالف والالفين ولا يحتاج
الى اثبات التوفيق بالبينة لان الشي انما يحتاج الى اثباته بالبينة اذا كان شيئا لا يتم به ولا ينفرد باثباته كما اذا ادعى الملك
بالشرا فشهدا الشهود بالهبة فانه يحتاج الى اثباته بالبينة اما الابرا فيتم وحده ولو اقر بالاستيفا يصح اقراره ولا
يحتاج الى اثباته لكن لا بد من دعوى التوفيق ثمة استحسانا والقياس ان التوفيق اذا كان ممكنا يحمل عليه وان لم يدع التوفيق
تصحيحا للشهادة وصيانة للكلام ووجه الاستحسان ان المخالفة بين الدعوى والشهادة ثابتة صورة فان كان التوفيق
مرادا تزول المخالفة وان لم يكن التوفيق مرادا لا تزول بالشك فاذا ادعى التوفيق ثبت التوفيق وزال المخالفة وذكر في

الامام المعروف بخواهر زاده ان محمدا شرط في بعض المواضع دعوى التوفيق ولم يشترط في البعض وذلك محمول على ما اذا ازال
التوفيق واما جواب القياس فلا بد من دعوى التوفيق فلو قال المدعي ما كان لي عليه الا الف درهم فقط لا تقبل شهادتهم
كذا في الخانية ولا فرق في كون المشهود به اقل بين ان يكون في الدين او في العين فلو ادعى كل الدار فشهدا ببعضها قضي بالبعض
من غير توفيق كذا في الخانية واشار المؤلف رحمه الله الى ان المدعي لو كذب شهوده في جميع ما شهدوا به له او بعضه بطلت
شهادتهم اما لانه تفسيق للشهادة ولان الشهادة لا تقبل بدون الدعوى فلو شهدا للمشهود بدار لرجل فقالوا هذا البيت
من هذه الدار لفلان اخر غير المدعي فقال المدعي ليس هو لي فقد اكذب شهوده وان قال هذا قبل القضا لا يقضى فقال
هذا البيت لم يكن لي انما هو لفلان قال ابو يوسف اجيز اقراره لفلان واجعل له البيت واردما بقي من الدار على المدعى
عليه ويضمن قيمة البيت للمشهود عليه ولابي يوسف قول اخر يضمن قيمة البيت للمشهود عليه ويكون ما بقي من الدار للمشهود له
كذا في الخانية ثم اعلم ان المدعي اذا كذب شهوده انما ترد شهادتهم اذا كذبهم فيما وقعنا للدعوى به اما اذا صدقهم فيها
وكذبهم في شي زادوه فانها لا تقبل فيما ادعاه اذا لم يدعه المدعي وعلى هذا قال في الخانية شهدا لرجل ان فلانا غصب عبده
ولكنه قد رده عليه بعده فمات عند مولاه فقال المغصوب منه لم يرده علي وانما مات عند الغاصب وقال المشهود عليه
ما غصبت عبده ولا رددته عليه وما كان من هذا من شي قال اذا لم يدع شهادتهما ضمنه القيمة وكذا لو شهدا انه غصب عبدا
له فجاء مولاه فمات عند الغاصب فقال المغصوب منه ما قتله ولكنه قد غصبه ومات عنده وقال المشهود عليه ما غصب
عبدا ولا قتل هذا المدعي عند اله في يدعي كان عليه قيمته وكذا لو شهدا له بهذا على الف درهم ولكنه قد ابراه وقال المدعي
ابرأته عن شي وقال المشهود عليه ما كان له علي شي ولا ابرأني عن شي قال اذا لم يدع شهادتهما قضيت عليه بالالف انتهى
ثم اعلم ان المدعي اذا تكلم بكلام يحتمل ان يكون تكذيبا فان كان قبل القضا لا يقضى له وان كان بعده لم يبطل الا ان يكون
تكذيبا للشاهد قطعا فلو قضي له بالدار بالبينة فاقر بها لرجل غير المقضي عليه لاحق للمدعي فيها وصدقه فلان او
كذبه لم يبطل القضا لاحتمال النفي من الاصل واحتمال انه ملكها اياه بعد القضا وان كان في مجلس القضا فلا يبطل
بالشك فلو قال بعده هذا العقار ليس لفلان لم يكن لي قط فان بدا بالاقرار وثنى بالنفي وعكسه فان صدقه المقر له جميع
بطل القضا ويرد على المقضي عليه ولا شي للمقر وان كذبه في النفي وصدقه في الاقرار كانت للمقر له وضمن المقر قيمة الدار للمقضي
عليه سوا بدا بالاقرار او بالنفي كذا ذكر في الجامع قالوا هذا اذا بدا بالنفي وثنى بالاقرار موصولا اما ان كان مفصولا لم يصح
وتمامه في الخانية بخلاف المقر اذا قال بيتي لفلان ما كان لي قط لانه لا منازع للثالث فيسلم وهنا المقضي عليه ينازعه
كذا في التلخيص وفي المحيط البرهاني قضي له بالدار بعينها ببينة ثم قال ليس البناء لي وانما هو للمدعى عليه بطل القضا لانه
اكذب الشاهد بخلاف ما اذا قال البناء له فليس باكذاب هكذا في الاقضية وفرق بينهما اذا ذكروا البناء في شهادتهم فيكون
اكذابا للشاهد بخلاف ما اذا قال البناء له فليس باكذاب هكذا في الاقضية وفرق بينهما اذا ذكروا البناء في شهادتهم فيكون
اكذابا والا فلا في شهادات الاصل واذا ذكروه فلا فرق بين النفي والاثبات فقط في كونه تكذيبا ولو ادعى قدرا وبرهن
عليه ثم اقر بقبض بعضه فان اقر بما يدل قبضه قبل الدعوى والبينة فهو تكذيب لشهوده والا فلا ولو ادعى اربعمائة
درهم وقضي له ببينة ثم اقر المدعي عليه مائة سقط عنه اتفاقا وهل تسقط الثلاثمائة قولان في المحيط وغيره والسوى
على غيره كذا في الملتقط وفي المحيط شهدا له على رجل بالف وعلى اخر بمائة فصدقهم في الاول وكذبهم في الثاني بطلتا
وكذا لو شهدا في غصب ثوبين فصدقهما في احدهما وكذبهما في الاخر بطل فيهما ولو قضي لثلاثة بميراث عن ابيهم ثم قال
احدهم ما لي فيه حق وانما هو لاخوي كان الكل لهما وان قال فان لم يكن لي فيه حق وانما هو لهما بطلت حصته عن المقضي
عليه ولو ادعى انه اوصى له بالف درهم وبرهن ثم ادعى انه ابن الموصي ولم يبرهن فله الاقل من الميراث ومن الالف وقال محمد
الوصية باطلة ولا شي له انتهى وفي البزازية ادعى المديون الايفا فشهدا على ابرا الدين وانه حلله تقبل كما لو ادعى الغصب
فشهد بالاقرار تقبل ادعى الكفيل الابرا لا الايفا فشهدا على البراءة تقبل ووضع المسئلة على الايفا ليعلم ان الايفا
غير مقتصر عليه ولهذا لا يرجع الكفيل على الاصيل ويرجع الطالب على الاصيل كان ابرا الكفيل وابراء الكفيل
لا يوجب ابرا الاصيل وانما ذكروه ليؤذن ان المقضي به براءة الكفيل لا الايفا وهذا لان دعوى الكفيل تضمن البراءة مع
مكنة الرجوع على الاصيل وشاهداه شهدا على القطع ببعض دعواه فيقبل في ذلك لا في الرابع انتهى وفي السراجية
ادعى عشرة الاف درهم فشهد له بمبلغ عشرة الاف درهم لم يقبل لان مبلغ هذا المال مال الاخر على دعوى رضا نهما
خمس كما بيل واصابا في بيان حدودها واخطئا في المقدار قبلتا انتهى وفي عرفنا ان المبلغ هو العدد فانهم يقولون

قبض

قبض مبلغ كذا اي قدره كذا لا مال اخر فينبغي ان تقبل الشهادة في عرفنا وفي القنية ادعى المديون الايصال الى الدائن متفرقا
وشهد شهوده بالايصال مطلقا او جملة لا يقبل ادعت على زوجها انه وكل وكيلا فطلقني فشهدا انه طلقها بنفسه يقع
الطلاق ادعت الطلاق وشهدوا بالخلع تسمع لان وجه التوفيق ممكن ولو ادعى المديون الابرا وشهدوا ان المدعي صالح
المدعى عليه بمال معلوم تقبل شهادتهم ان كان الصلح بجنس الحق لحصول الابرا عن البعض بالاستيفا وعن البعض بالاسقاط
ولو ادعى عليه خمسة دنانير بوزن سمرقند فشهدوا فسالهم القاضي عن الوزن بوزن مكة تقبل شهادتهم ان كان وزن مكة
مثل وزن سمرقند او اقل والا فلا ادعت انها اشترت هذه الجارية من زوجها بمهرها وشهدوا ان زوجها اعطاها مهرها
من غير ان يجري البيع بينهما تقبل انتهى وبما قررناه علم ان المستثنى من قوله والا لا ثلاثة عشر مسئلة وسيأتي قريبا ثمانية
اخرى في الاقرار والانشا واثنتان في المقيد بسبب والمطلق صارت ثلاثة عشر فليتأمل ثم اعلم انه في الحقيقة لا
لان المخالفة المانعة ان يكون المشهود به اكثر ففي كل صورة قالوا بالمنع انما هو لكونه اكثر من المدعى وفي كل موضع قالوا بالقبول
مع صورة المخالفة فانما هو لكون المشهود اقل او كان ذلك في عتق الجارية وطلاق المرأة يعرف ذلك بالتأمل في كلامهم
قوله ادعى دارا ارثا او شرا فشهدا بملك مطلق لغت لا تقبل البينة لانهما شهدا باكثر مما ادعاه المدعي لانه ادعى ملكا
حادثا وهما شهدا بملك قديم وهنا مختلفان فان الملك في المطلق يثبت في الاصل حتى يستحق المدعي بزوائده ولا كذلك
في الملك الحادث ويرجع الباعة بعضهم على بعض فصار اغيرين والتوفيق متعذر لان الحادث لا يتصور ان يكون قديما
ولا القديم حادثا وقد جعل المؤلف رحمه الله دعوى الارث كدعوى الشرا والمشهود انه كدعوى المطلق كذا في فتح القدير
وجزم به في البزازية وقيد بالدار للاحتراز عن الدين فان فيه اختلافا ففي فتح القدير لو ادعى الدين بسبب القرض فشهدا بدين
مطلق لا تقبل وفي المحيط ما يدل على وجه القبول وعندي الوجه القبول لان اولية الدين لا معنى له بخلاف العين انتهى
ولو ادعى عليه الفا دينا فشهدا انه دفع اليه الفا ولا يدري باي وجه دفع قيل لا يقبل والاشبه الى الصواب ان تقبل كذا
في البزازية وترك المؤلف رحمه الله شرطين في دعوى الشرا الاول ان يدعيه من رجل معروف بان قال ملكي اشتريته من فلان
وذكر شرائط المعرفة اما اذا قال ملكي اشتريته من رجل او قال من محمد والشهود شهدوا على المطلق تقبل كذا في الخلاصة
الثاني ان يدعي القبض مع الشرا فان ادعاهما فشهدوا على المطلق تقبل كذا في الخلاصة وقيد بما يكون له اسباب متعددة
للاحتراز عما اذا كان للملك سبب واحد فشهدوا بالملك تقبل كما لو ادعى انها امرأته بسبب انه تزوجها بكذا فشهدوا انها
منكوحة ولم يذكروا انه تزوجها تقبل ويقضي بمهر المثل ان كان بقدر المسمى او اقل فان زاد على المسمى لا يقضى بالزيادة كذا في
الخلاصة واشار المؤلف الى ان الملك المؤرخ اقوى منه بلا تاريخ فلو ارخ في دعوى الملك واطلق شهوده لا يقبل وفي
عكسه لا المختار القبول كما في الخلاصة ولو ادعى الشرا وارخه فشهدوا له بلا تاريخ تقبل لانه اقل وعلى القلب لا تقبل
ولو كان للشرا شهران فارخوا شهرا يقبل وعلى القلب لا كذا في فتح القدير والى انه لو ادعاه بسبب فشهدوا بسبب اخر كالف
من ثمن بيع فشهدوا بالف من ثمن مغصوب هالك لا تقبل كما في الخلاصة هذا اذا اختلفا فيما هو المقصود فان اتفقا فيه
كدعوى الف كفالة عن فلان فشهدا بالف كفالة عن اخر فانها تقبل كما في الخلاصة ايضا الا اذا قال الطالب لم اعرف كذلك
بل قرانها كفالة خالد فانها لا تقبل لانه اكذب شهوده كذا في البزازية وكما في اسباب ملك العين كما في البزازية ايضا
قال والملك بسبب الهبة كالملك بالشرا وكذا كلما كان عقد فهو حادث انتهى فعلى هذا لو ادعى عينا بسبب شرا فشهدوا انها
ملكه بالهبة تقبل وفيها ايضا لو وقعت المخالفة بين الدعوى والشهادة ثم اعادا الدعوى والشهادة واتفقوا تقبل
انتهى والى انه لو ادعى الشهادة على ملك بسبب واراد ان يشهد بالملك المطلق فانه لا يحل له وهو الاصح وعلله في فتح القدير
بان فيه ابطال حقه ايضا فانها لا تقبل ولو ادعاه بسبب انتهى وبعكسه لا اي اذا ادعى ملكا مطلقا فشهدا بملك بسبب
لا تكون لغوا فتقبل لانهم شهدوا باقل مما ادعى وهو غير مانع اطلقه وقيده في الخلاصة بان يسال القاضي مدعي الملك
بهذا السبب الذي شهدوا او بسبب اخر فان قال بهذا السبب يقضى بالملك بهذا السبب وان قال بسبب اخر لا يقضى بشي اصلا
انتهى والحاصل ان الملك بسبب اقل من الملك المطلق يفيده الاولية على الاحتمال والتاريخ على اليقين وفي البزازية
ادعى النتاج وشهدا على ان الشرا لا يقبل انتهى الا ان يوفق المدعي فيقول قد جحد عندي ثم بعتها منه ثم اشتريتها فتقبل كذا
في الخانية والحاصل انهم اذا شهدوا باهم مما ادعى بان وفق المدعي قبلت في المسائل كلها والا لا وهذا مما يجب حفظه وقد
عن الخانية ولم يذكر المؤلف رحمه الله مسئلتين احدهما ما اذا ادعى شيئا للحال فشهدوا به فيما مضى وعكسه الثانية
اذا ادعى الانشا فشهدا بالاقرار وعكسه اما الاولى ففي المحيط نقلا عن الاقضية وادب القاضي للخصاف اذا ادعى الملك

الحال اي في العين فشهدوا ان هذا الدين كان قد ملكه تقبل لاثبات الملك في الماضي فيحكم بها في الحال ما لم يعلم المزيل وكذا
رشيد الدين بعدما ذكرها ابو دن ملك وفي مبداه انتهى وهذا معنى لا يحل للقاضي ان يقول اتعلمون به ذلك اليوم نعم
ينبغي للقاضي ان يقول هل تعلمون انه خرج عن ملكه فقط ذكره في المحيط قال العمادي فعلى هذا اذا ادعى الدين فشهدوا انه
كان له عليه كذا ينبغي ان تقبل كذا في العين ومثله لو ادعى انها زوجته فشهدوا انه كان تزوجها ولم يتعرضوا للحال تقبل
هذا كله اذا شهدوا بالملك في الماضي اما لو شهدوا باليد له في الماضي لا يقضى به في ظاهر الرواية وان كانت اليد تسوغ
الشهادة في الملك على ما اسلفناه وعن ابي يوسف يقضى بها وخرج العمادي على هذا ما في الواقعات لو اقر بدين عنده رجلين
ثم شهدا عدلان عندنا الشاهدين انه قضى دينه ان شاهدي الاقرار يشهدان انه كان عليه ولا يشهدان له عليه فقال هذا ايضا
دليل على انه اذا ادعى الدين وشهدوا انه كان له عليه تقبل وهذا غلط انما تعرض لما يسوغ له ان يشهد به لا القبول وعدمه
بل ربما يوجد من احدى العبارتين دون الاخرى بثبوت القبول في احدهما دون الاخرى كيف وقد ثبت بشهادة العدلين
عند الشاهدين انه قضاه فلا يشهدان حتى يخبرا القاضي بذلك وان القاضي حينئذ لا يقضي بشيء كذا في فتح القدير وفي
البزازية شهدا انها زوجته نفسها ولا نعلم انها في الحال امرأته او لا شهدا انه باع منه هذا العين ولا ندري انه في ملكه
في الحال ام لا يقضى بالنكاح والملك في الحال بالاستصحاب والشاهد في العقد شاهد في الحال انتهى والحاصل ان
المنصوص عليه في العقد ما سمعت واما في الدين فالمنصوص عليه عدم القبول قال في القنية شهدا على اقرار رجلين
بدين فقال المشهود عليه اتشهدان هذا العقد علي الان فقال لا ادري ابو مطلبنا الان ام لا لا تقبل الشهادة انتهى
وقال قبله ادعى على الاخر دينا على ورثته انه كان على الميت دين لا يقبل حتى يشهدوا انه مات وهو عليه انتهى موضوع الاول
في الشهادة على الاقرار وان الشاهد قال لا ادري هو عليك الان ام لا وهو ساكت عما اذا شهدوا انه كان له عليه كذا وقد
بحث العمادي انه ينبغي القبول وليس بمعارض للمنصوص كما علمت وفي مسئلة دين الميت لا بد في القبول من شهادتهما بانه مات
وهو عليه احتياطا في امر الميت ولهذا يحلف المدعي مع اقامة البينة بخلاف في دين الحي فيجوز انهما اذا شهدا في دين الحي بانه
كان له عليه كذا تقبل الا اذا سالهما الخصم عن البقاء فقالا لا ندري وفي دين الميت لا تقبل مطلقا واما عكسه فقال في
الفصولين ولو ادعى ملكا في الماضي فشهدوا به في الحال فقال كان رجاء منه سلكي وشهدا انه له قيل تقبل وقيل لا وهو الاصح
وكذا لو ادعى انه كان له وشهدا انه كان له لا تقبل لان اسناد المدعي يدل على نفي الملك في الحال او لا فائدة للمدعي في الاسناد
مع قيام ملكه في الحال بخلاف الشاهدين فلو اسند ملكه الى القاضي لان اسنادهما لا ينفي لانهما لا يعرفان بقاءه الا بالاستصحاب
والشاهد قد يحترز عن الشهادة بما ثبت باستصحاب لعدم تيقنه بخلاف المالك اذ كما يعلم ثبوت ملكه يقينا يعلم بقاءه
يقينا انتهى واما الثانية اعني ما اذا ادعى الانشاء فشهدا بالاقرار وعكسه فقال في جامع الفصولين لو ادعى الوديعة
وشهدا ان المودع اقر بالايداع تقبل كما في الغصب وكذا في العارية ادعى نكاحا وشهدا باقرارها تقبل كما في الغصب ولو ادعى
دينا فشهدا باقراره بالمال تقبل وتكون اقامة البينة على اقراره كاقامة البينة على السبب وافتى بعضهم بعدم القبول ادعى قرضا
او شهد باقراره بالمال تقبل لا بيان السبب انتهى فتقبل في الايداع والغصب والعارية والديون والنكاح واما البيع فقال
في جامع الفصولين ادعى بيعا وشهدا انه اقر بالبيع واختلفا في زمانا ومكانا تقبل وفيه قبله ادعى مائة قفيز بر بسبب سلم صحيح
وشهدا ان المدعى عليه اقر له بمائة قفيز بر ولم يزيد قيل تقبل لانه اختلاف في سبب الدين انما يمنع قبولها لو لم يختلف الدين
باختلاف السبب ودين السلم مع دين آخر يختلفان اذ الاستبدال قبل القبض لم يجز في السلم وجاز في دين آخر بخلاف سلم فلم
يشهدا بدين يدعيه فلا يقبل بخلاف ما لو ادعى بسبب القرض وشهدا انه اقر ولم يذكرا السبب القرض يقبل انتهى ثم قال ادعى
قضاء دينه وشهدا انه اقر باستيفائه تقبل انتهى وفي القنية ادعى عبدا فشهد احدهما بملك مرسل والاخر بالاقرار ذي اليد
ملكه للمدعي يقبل ولو كان هذا في دعوى الامة والضيعة لا تقبل والفرق فيها واما عكسها اعني ما اذا ادعى الاقرار فشهدا بالانشاء
فغير متصور شرعا اذ لا تسمع الدعوى بالاقرار لما في البزازية معزيا الى الذخيرة ادعى انه له عليه كذا وان العين الذي في يده
له انه اقر به اذا شهدا بدعوى الاقرار وقال انه اقر ان هذا لي واقر ان لي عليه كذا تقبل صح وعامة المشايخ على انه لا يصح الدعوى
لعدم صلوح الاقرار للاستحقاق كالاقرار كاذبا فلا يصح الاقرار لاضافة الاستحقاق اليه بخلاف دعوى الاقرار من المدعى
عليه على المدعي بانه برهن على انه اقر انه لا حق له فيه او بانه ملك المدعي حيث يقبل وتمامه فيها وسنتكلم عليها باوضح من ذلك
ان شاء الله تعالى قوله ويعتبر اتفاق الشاهدين لفظا ومعنى اي عند ابي حنيفة ويكفي عندهما الاتفاق في المعنى والمراد
باتفاقهما لفظا تطابق لفظهما على افادة المعنى بالوضع لا بطريق التضمن فلو ادعى على آخر مائة درهم فشهد واحد بها وآخر

بدرهمين وآخر باربعة وآخر بخمسة لم يقبل عنده في شيء لعدم الموافقة لفظا وعندهما يقضى باربعة وكذا ان شهد احدهما
بالف والاخر بالفين لم يقبل وعندهما يقبل على الالف اذا كان المدعي يدعي الفين وعلى المائة والمائتين والطلقة والطلقتين
والثلاث كذا في الخانية وقد اشار بتفسير الموافقة الى انه لا يشترط ان يكون بعين ذلك اللفظ اما بعينه او بمرادفه حتى لو
شهد احدهما بالهبة والاخر بالعطية تقبل وبه اندفع ما في النهاية من ان المطابقة في المعنى كافية للفرع المذكور لحصول
المطابقة لفظا ومعنى بخلاف ما لو شهد احدهما بانه قال لها انت خلية وشهد الاخر انه قال لها انت برية حيث لا
تقبل لانهما لفظان متباينان وان اشتركا في لازم واحد وهي البينونة لان معنى خلية لغة غير معنى برية وعلى هذا لو شهد
احدهما بالنكاح والاخر بالتزويج فانها تقبل كما في المحيط ولو شهد احدهما بالغصب او القتل والاخر بالاقرار به لا تقبل
ذكره الشارح وفي العمدة شهد احدهما ان عليه الف درهم وشهد الاخر انه اقر له بالف درهم يقبل انتهى وخرج عن ظاهر قول
الامام مسائل وان امكن رجوعها اليه في الحقيقة الاولى ما في العمدة الثانية ادعى كر حنطة فشهد احدهما بانها جيدة
والاخرى ردية والدعوى بالافضل يقضى بالاقل الثالثة ادعى مائة دينار فقال احدهما نيسابورية وقال الاخر بخارية
والمدعي يدعي النيسابورية وهو اجود يقضى بالبخارية بلا خلاف فتقبل ومثله لو شهد احدهما بالبيض والاخر بالسود
سود والمدعي يدعي الافضل يقبل على الاقل ووجهه في المسائل الثلاث لانهما اتفقا على الكمية وانفرد احدهما بزيادة وصف
ولو كان المدعي يدعي الاقل لا تقبل الا ان وفق بالابراء وتمامه في فتح القدير الرابعة مسئلة الهبة والعطية الخامسة مسئلة النكاح
والتزويج وقدمناها السادسة شهد احدهما انه جعلها صدقة موقوفة ابدا على ان يرد غلتها وشهد آخر انه لزيد
نصفها يقبل على الثلث والباقي للمساكين كذا في اوقاف الخصاف السابعة ادعى انه باع بيع الوفاء فشهد احدهما به
والاخر ان المشتري اقر بذلك تقبل كما في الفتح ولا خصوصية لبيع الوفاء فاذا شهد احدهما بالبيع والاخر بالاقرار به كما في
جامع الفصولين ولا خصوصية بل كل قول كذلك بخلاف الفعل كما فيه ايضا والنكاح كالفعل الثامنة شهد احدهما
جارية انها كانت له يقبل كما في الفتح ايضا التاسعة ادعى الفا مطلقا فشهد احدهما على اقراره بالقرض والاخر بالف
وديعة تقبل وان ادعى احدهما الالف لا تقبل لانه اكذب شاهده كذا في البزازية بخلاف ما اذا شهد احدهما بالقرض
فانها لا تقبل فيها ايضا العاشرة ادعى الابراء فشهد احدهما به والاخر انه وهبه او تصدق عليه او حلله جاز بخلاف
ما اذا ادعى احدهما على الهبة والاخر انه وهبه او تصدق عليه او حلله جاز بخلاف ما اذا ادعى احدهما على الصدقة
لا تقبل كذا في البزازية الحادية عشر ادعى الهبة فشهد احدهما بها والاخر بالابراء جاز ويثبت الابراء لا الهبة لانه اقلهما فلا
يرجع الكفيل على الاصيل ومما في البزازية الثالثة عشر شهد احدهما على اقراره انه اخذ منه العبد والاخر على اقراره بانه
اودعه منه هذا العبد تقبل لاتفاقهما على اقراره بالاخذ الرابعة عشر شهد احدهما انه غصبه والاخر ان فلانا اودع
منه هذا العبد يقضى للمدعي ولا يقبل من المدعى عليه بينة بعده لان الشاهدين شهدا على اقراره بالملك الخامسة عشر
شهد احدهما انها ولدت منه والاخر انها حبلت منه تقبل السادسة عشر شهد احدهما انها ولدت منه ذكرا وقال الاخر
انثى تقبل كذا في البزازية السابعة عشر شهد احدهما انه اقر ان الدار له والاخر انه سكن فيها تقبل الثامنة عشر انكر ان
عبده فشهد احدهما انه اذن له في الثياب والاخر انه اذن له في الطعام تقبل بخلاف ما اذا قال احدهما اذنه صريحا وقال
الاخر اذنه يشتري ويبيع فسكت لا تقبل التاسعة عشر اختلفا شاهدا الاقرار بالمال في كونه اقر بالعربية او بالفارسية
تقبل بخلافه في الطلاق العشرون شهد احدهما انه قال لعبده انت حر وقال الاخر قال له ازادي قال لامرأته ان كلمت
فلانا فانت طالق فشهد احدهما انها كلمته غدوة والاخر عشية طلقت الثانية والعشرون ان طلقتك فعبدي حر فقال
احدهما طلقها اليوم وقال الاخر انه طلقها امس يقع الطلاق والعتاق الثالثة والعشرون شهد احدهما انه طلقها
ثلاثا البتة والاخر انه ثنتين البتة يقضي بملك الرجعة ذكره في المنتقى عن هشام عن محمد بخلاف ما اذا شهد احدهما انه اعتق
كله والاخر بعضه لا تقبل وعلى هذا فرق بين الطلقة والطلقتين وبين هذا والفرق انهما هنا اتفقا على البينونة لفظا
ومعنى وان اختلفا في العدد بخلاف ذلك وفي العيون لابي الليث هشام عن محمد رجل تحته امرأة امة فاعتقت فشهد
عليه شاهدان فقال احدهما اشهد انك طلقتها وهي امة ثلاثا وشهد الاخر انه طلقها بعدما اعتقت ثلاثا
قال هما تطليقتان فيملك الرجعة لان الثلاث التي شهد بها في حال الرق منها اثنتان البتة ولو شهد شاهدان ان فلانا
طلق امرأته ثلاثا البتة وشهد آخران طلقها ثنتين البتة فهما تطليقتان يملك الرجعة لانه يحتاج الى قوله البتة في ثلاث
انتهى الرابعة والعشرون شهد احدهما انه اعتق بالعربي والاخر بالفارسي تقبل للاتفاق في المعنى بخلاف ما اذا شهد

احدهما انه قذفه بالعربية والآخر بالفارسية لا تقبل لان العجز في الحد وجد للصورة والمعنى جميعا احتياطا للدرء كذا في البزازية
الخامسة والعشرون اختلفا في مقدار المهر يقضى بالاقل كما في البزازية وفي جامع الفصولين شهدا ببيع او اجارة او طلاق
او عتق على مال واختلفا في قدر البدل لا تقبل الا في النكاح فتقبل ويرجع في المهر الى مهر المثل وقالا لا يقبل في النكاح
ايضا انتهى السادسة والعشرون شهد احدهما انه وكله بخصومة مع فلان في دار سماه وشهد الآخر انه وكله بخصومة
فيه وفي بيت آخر تقبل في دار اجتمعا عليه اذ الوكالة تقبل بالتخصيص وفيما اتفق عليه الشاهدان تثبت الوكالة لا فيما
تفرد به احدهما فلو ادعى وكالة معينة فشهد بها والآخر بوكالة عامة ينبغي ان تثبت المعينة ولو شهد بوكالة وزاد احدهما
انه عزله فتقبل في الوكالة لا في العزل ولو شهد احدهما انه وكله بطلاقها وشهد الآخر انه وكله بطلاقها وطلاق فلانة
الاخرى فهو وكيل في طلاق التي اتفقا عليه كذا في جامع الفصولين السابعة والعشرون شهد احدهما بانه وقفه في صحته
والآخر بانه وقفه في مرضه قبل اذ اشهد بوقفه الا ان حكم المرض يثبت بما لا يخرج من الثلث وبهذا لا تقع الشهادة كما لو شهد
احدهما انه وقف ثلث ارضه والآخر انه وقف ربعها كذا في جامع الفصولين من كتاب الوقف احكام الوصي الثامنة والعشرون
لو شهدا انه اوصى اليه يوم الخميس والآخر انه اوصى اليه يوم الجمعة جازت لانها كلام يختلف بزمان ومكان كذا في قضايا
الولوالجية التاسعة والعشرون ادعى مالا فشهد احدهما ان المحتال عليه احال غريمه بهذا المال وشهد الآخر انه
كفل عن غريمه بهذا المال تقبل كذا في القنية الثلاثون شهد احدهما انه باعه بكذا الى شهر وشهد الآخر بالبيع ولم يذكر
الاجل الحادية والثلاثون شهد احدهما انه باعه بشرط الخيار ثلاثة ايام ولم يذكر الآخر الخيار تقبل فيهما كما ذكره الزيلعي
في باب التحالف الثانية والثلاثون من وكالة منية المفتي شهد واحد انه وكله بالخصومة في ضيعة الدار عند قاضي الكوفة
وآخر قال عند قاضي البصرة جازت شهادتهما انتهى الثالثة والثلاثون في ادب القضاء للخصاف لو كان له شهد
احدهما انه وكله بالقبض والآخر انه جراه تقبل الرابعة والثلاثون شهد احدهما انه وكله بقبضه والآخر انه سلطه
على قبضه تقبل الخامسة والثلاثون شهد احدهما انه وكله بقبضه والآخر انه اوصى اليه بقبضه في حال حياته
تقبل السادسة والثلاثون شهد انه وكله بطلب دينه والآخر بتقاضيه تقبل السابعة والثلاثون شهد احدهما
انه وكله بقبضه والآخر بطلبه تقبل الثامنة والثلاثون شهد احدهما انه وكله بقبضه والآخر انه امره باخذه
او ارسله باخذه تقبل وهي من ادب القضاء وما قبلها التاسعة والثلاثون اختلفا في زمن من اقراره بالقتل الاربعون
اختلفا في مكان اقراره تقبل الحادية والاربعون اختلفا في وقفه في صحته او في مرضه تقبل الثانية والاربعون
شهد احدهما بوقفها على زيد والآخر على عمرو يكون وقفا على الفقراء وهذه الثلاث من الاسعاف **قوله** فان شهد
احدهما بالف والآخر بالفين لم تقبل يعني عند ابي حنيفة وعندهما تقبل بناء على المعتبر المعنى لا غير قال الشارح والذي
يبطل مذهبهما ان الشاهدين لو شهدا بطلقة وشهد الآخران بثلاث وفرق القاضي بينهما قبل الدخول ثم رجعوا كان ضمان
نصف الصداق على الثلاث دون شاهدي الواحدة ولو كان كما قالا ان الواحدة توجد في الثلاث لكان الضمان عليهما جميعا
انتهى **واجيب** عنهما بان الكلام فيما اذا كانت كل شهادة لا توجب شيئا بانفرادها فحينئذ فالا بثبوت ما اتفقا عليه وهو الاقل
فيثبت الحق بهما واما هنا فكل شهادة لو انفردت اوجبت البينونة ومع شهود الثلاث زيادة فاضيفت البينونة اليهم دون
شهود الواحدة لعدم الحاجة اليهم فلما لم يضف الحكم اليهم لم يضمنوا بالرجوع لهذا المعنى لا لما ذكره **قال الشارح** ولا
يلزم ما اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة حيث تقع واحدة لان ذلك لكون الثلاث صار في يدها فلها ان
توقع كلها او بعضها ولا يلزم ما اذا طلقها الزوج الفا حيث يقع الثلاث لانه يتصرف عن ملك فله ان يوقع اي عدد شاء
الا انه لا ينفذ الا بقدر المحل انتهى **وقدمنا** عن الكافي ان المائة والمائتين والطلقة والطلقتين كالالف والالفين وظاهره
انه لا يقع شيء عند ابي حنيفة وقدمنا عن البزازية في المسائل المستثناة ما يقتضي ان يقضي في الطلاق وقد صرح قاضيخان
في فتاواه بما في الكافي فكان هو المذهب لان ما في البزازية رواية المنتقى الا ان يفرق وكذا في البزازية قبله لو ادعى الفين
فشهد احدهما بالالف والآخر بالفين تقبل على الالف اجماعا وهو كما لا يخفى **قوله** وان شهد الآخر بالف وخمسمائة يدعي
ذلك قبلت على الالف لاتفاقهما على الالف لفظا ومعنى وقد انفرد احدهما بخمسمائة بالعطف والمعطوف غير المعطوف عليه
فيثبت ما اتفقا عليه بخلاف الالف والالفين لان لفظ الالفين لفظ غير لفظ الالف ولم يثبت واحد منهما ولا يقال ان الالف
موجود في الالفين لانا نقول نعم موجود اذا ثبت الالفان فثبت الالف ضمنا فاذا لم يثبت المتضمن لا يثبت المتضمن ومقتضى
تعليلهم وما سيأتي انه لو شهد احدهما بالف والآخر بالف والالفان يقضي بالالف اتفاقا اذا ادعى الاكثر فقيد بقوله

والمدعي يدعي الاكثر لانه لو لم يدع فهي باطلة للتكذيب الا ان يوفق فيقول اصل حقي كان كما قال الا اني استوفيت
الزائد او ابرأته عنه فحينئذ تقبل على الاقل لظهور التوفيق ونظير مسألة الكتاب الطلقة والطلقة ونصف والمائة
والمائة والخمسون **وفي العناية** لا بد من ذكر التوفيق فيما يحمله على الاصح فلو سكت عنه لم تقبل انتهى ومثله في المعراج
بخلاف العشرة وخمسة عشر حيث لا تقبل لانه مركب كالالفين اذ ليس بينهما عطف ذكره الشارح **وفي القنية** شهد احدهما
على خمسة عشر والآخر على عشرة وخمسة والمدعي يدعي خمسة عشر ينبغي ان تقبل انتهى وفي الخانية لو شهد احدهما على
تطليقة والآخر على تطليقة ونصف او شهد احدهما على تطليقة والآخر على تطليقتين جازت شهادتهما على الاقل
الكل وكذا لو شهد احدهما انه طلقها ثلاثا وشهد الآخر انه قال لها انت علي حرام ونوى الثلاث لا تقبل عند الكل ولو شهد
احدهما انه طلقها وشهد الآخر انه طلقها ثلاثا واحدة لا تقبل عند ابي حنيفة وكذا لو شهد احدهما انه طلقها ثلاثا
وشهد الآخر انه قال لها انت علي حرام لا تقبل عند الكل ولو شهد احدهما انه طلقها وشهد الآخر انه طلقها واحدة
لا تقبل عند ابي حنيفة وكذا لو شهد احدهما انه طلقها ثلاثا فالشهادة باطلة في قول ابي حنيفة وعندهما جازت على
الاقل انتهى **قوله** ولو شهدا بالف وقال احدهما قضاه منها خمسمائة يقبل بالف ولم يسمع قوله قضاه الا ان يشهد معه
آخر لاتفاقهما على وجوب الالف وانفرد احدهما بقضاء النصف فلا يقبل لعدم كمال الحجة ولا يكون ذلك تكذيبا للشاهد
القضاء فيما شهد به باصل المال اذ لم يكذبه فيما شهد له وانما كذبه فيما شهد عليه وذلك لا يمنع كما اذا شهد له بشيء لم يشهد عليه
بحق فان شهادتهما له لا تبطل وان كذبهما وقدمنا قولنا مبنية على معنى الاصل في اول الباب عن الخانية ولا بد من كون المدعي
ادعى الالف وانكر القضاء اذ لو قال لم يكن لي عليه الا خمسمائة لم تقبل اصلا لانه اكذب شهوده كذا في العمدة وان اعترف
بالقضاء لخمسمائة كذا في العمدة **قوله** وينبغي ان لا يشهد حتى يقر المدعي بما قبض حتى لا يصير معينا على الظلم والمراد
من ينبغي معنى يجب فلا يحل له الشهادة وقدمنا حكم ما اذا تحمل شهادة ثم اخبر بارتفاعها من دين ونكاح وقتل اول الشهادات
وقد ذكرها في فتح القدير هنا **قوله** ولو شهد بقرض الف وشهد احدهما انه قضاها جازت الشهادة على القرض لتمام الحجة
في القرض وعدمها في القضاء وانما ذكر هذه وان علم حكمها مما قبلها لاختلاف الموضوع فانها في القرض وما قبلها في مطلق
الف وهي في انفراد احدهما بقضاء الكل وما قبلها بقضاء النصف الاولى مسألة القدوري والثانية مسألة الجامع
الصغير من جهة المعنى فانه ربما يتوهم عدم القبول في الثانية لما علم بالقضاء اشتهادته اصلا لحين شهد كانت باطلة
بخلاف قضاء البعض فانه يقول شهدت بقضاء الخمسمائة وشهدت بالالف اولا كما تحملت فكان الاداء واجبا علي بخلاف
ما اذا علم بقضاء الكل فان الاداء لم يجب اصلا فذكره لدفع هذه الشبهة وانما قبلت لانه صادق فيما اخبر به من القرض
متقدما ولا ينظر القاضي الى اعتقاده انما ينظر الى شهادته كذا في المعراج ولم يذكر المؤلف رحمه الله اختلاف الشاهدين
في الزمان والمكان وذكره في الكافي فقال واذا اختلف الشاهدان في الزمان والمكان في البيع والشراء والطلاق
والعتق والوكالة والوصية والرهن والدين والقرض والبراءة والكفالة والحوالة والقذف تقبل وان اختلفا في
الجناية والغصب والقتل والنكاح لا تقبل والاصل ان المشهود به اذا كان قولا كالبيع ونحوه فاختلاف الشاهدين
فيه كالمكان والزمان لا يمنع قبول الشهادة لان القول مما يعاد ويكرر وان كان المشهود فعلا كالغصب ونحوه او قولا لكن
الفعل شرط صحته كالنكاح فانه قول وحضور الشاهدين فعل وهو شرط فلا اختلافهما في الزمان والمكان يمنع القبول
لان الفعل في زمان او مكان آخر فاختلف المشهود به ثم قال ابو يوسف ومحمد اذا اختلف شاهدا القذف في زمان ومكان
لا تقبل وان كان قولا لان كل واحد منهما انشاء وهو غيران وليس على كل قذف شاهدان وان كان احدهما انشاء والآخر اخبارا
لا يتفقان لان الانشاء ان يقول زنيت او يا زانية والاخبار ان يقول قذفتك بالزنا وابو حنيفة يقول يحتمل انه سمع احدهما
الانشاء والآخر الاخبار فيثبت عندهما قذفه فشهدا به انتهى وفي جامع الفصولين الشهادة بعقد تمامه بالفعل كرهن
وهبة وصدقة يبطلها الاختلاف في زمان ومكان الا عند محمد انتهى **فعلم به** ان ما في الكافي من ان الرهن والهبة
والصدقة من قبيل البيع ونحوه قول محمد وقول الشيخين بخلافه والحاصل ان ما في جامع الفصولين ان الاختلاف لا
يخلو من وجوه ثلاث اما في زمان او مكان او انشاء واقرار وكل منها لا يخلو عن اربعة اوجه اما في الفعل او في القول
او في فعل ملحق بالقول او عكسه اما الفعل فيمنع قبول الشهادة في الوجوه الثلاثة واما المحض كبيع ورهن فلا يمنع
مطلقا واما الفعل الملحق بالقول وهو القرض فلا يمنع واما عكسه كنكاح فيمنع انتهى ومثله موافق لما في الكافي في
وفصل قاضيخان في فتاواه في الرهن والهبة والصدقة بانهم اذا شهدوا على اقرار الراهن والواهب والمتصدق

بالنقيض جازت في قولهم انتهى وفي شرح ابن وهبان تنبيه الاختلاف في المكان يوجب الاختلاف في الزمان ولا عكس لجواز
ان يشهد عليه في وقتين مختلفين في مكان واحد انتهى وفي الخانية ولو اختلفا في الثياب التي كانت على الطالب والمطلوب
او المركب وقال احدهما كان معنا فلان وقال الآخر لم يكن معنا في الاصل انه يجوز ولا يبطل هذه الشهادة انتهى ثم اعلم
ان ظاهر اطلاقهم من ان الاختلاف في الزمان في الاقوال غير مانع شامل لما اذا تفاحش ولكنهم يمثلونه بامس واليوم ونحوه
بتفاحش وفي القنية اقام شاهدان على الصلح فالحاكم القاضي الى بيان التاريخ فقال احدهما اظن كان منذ سبعة
اشهر او اقل وقال الآخر اظن كان منذ ثلاث سنين او ازيد لا تقبل لما اختلفا هذا الاختلاف الفاحش وان كانا لا يحتاجان
الى بيان التاريخ انتهى وفي فتح القدير فقبيل من باب تفويض الطلاق معزيا الى كافي الحاكم لو اختلفا في الوقت والمكان
والزمان بان شهد احدهما انه طلقها يوم النحر بمكة والآخر انه طلقها في ذلك اليوم
بالكوفة فهي باطلة لتيقن كذب احدهما ولو شهدا بذلك في يومين بينهما من الايام قدر ما يسير الراكب من الكوفة الى مكة
جازت شهادتهما ولو شهد اثنان انه طلق عمرة يوم النحر بالكوفة والآخران انه طلق زينب يوم النحر بمكة فشهادتهما باطلة ولو جاز
احد البينتين فقضي بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها انتهى وهذا ايضا مقيد لقولهم ان الاختلاف في الزمان لا يضر
في الاقوال فيقال الا اذا ذكرا مكانين متباعدين قوله ولو شهدا انه قتله يوم النحر بمكة وآخران انه قتله بمصر ثم
اي لم تقبل الشهادتان لان احداهما كاذبة وليست احداهما باولى من الاخرى واشار الى انهما لو اختلفا في الزمان او الآلة
التي وقع القتل بها لم يقبل لما بيناه وذكر في السراج الوهاج وفائدة ذلك اذا قال ان لم احج العام فعبدي حر فاقام العبد
شاهدين انه قتل يوم النحر بالكوفة واقام الورثة انه قتل بمكة انتهى وقيد بكون المشهود به القتل لانهم لو شهدوا على اقرار
القاتل بذلك في وقتين ومكانين يقبل لانه قول يعاد ويكرر كذا في السراج الوهاج وقد ذكر في القنية من باب البينتين اللتين
ترجح احدهما على الاخرى فروع حسنة يحتاج اليها فنذكرها على وجه الاختصار في مسائل الاولى برهن اولياء المجروح
انه مات بسبب الجرح وبرهن الجارح انه برأ ومات بعد عشرة ايام فبينة مقبولة اولا الثانية لو تعارضت بينتا الغبن ومثل
القيمة في بيع الوصي فبينة الغبن اولى الثالثة برهنت الامة على انه دبرها في مرض موته وهو عاقل وبرهنت الورثة انه كان
مخلوط العقل فبينة الامة اولى وكذا في الخلع الرابعة تعارضت بينتا الغبن ومثل القيمة في بيع الاب مال ولده والنزاع
بين المشتري والابن بعد بلوغه ففيه قولان الخامسة تعارضت بينتان انه وهو بالغ باع او صغير فبينة المشتري اولى
لاثباتها العارض السادسة تعارضت بينتا ابراء المراة زوجها في صحتها او مرضها فقولان السابعة تعارضت بينتا
الاقرار للوارث في صحته او مرضه فقولان فالبينة بينة المقر والقول للورثة عند عدمها وله استحلافهم السابعة تعارضت
بينتا الاكراه والطوع في الاجارة فبينة الطواعية اولى وان قضي ببينة الاكراه نفذ الثامنة تعارضت بينتا البيع
صحيحا او مكرها فقولان التاسعة تعارضت بينتا البيع باتا ووفاء فالبينة بينة مدعي الوفاء العاشرة تعارضت
بينتا الكره والطوع في البيع والصلح والاقرار فبينة الكره اولى الحادية عشر تعارضت بينتا كون زوج المبانة قبل
موته بستة اشهر او حيا الا وقت الموت فبينة المراة اولى وقيل بينة المدعي انه محدث وقيل القول للمدعي لكونه متمسكا
بالاصل الثانية عشر تعارضت بينة الخارج على الوقف عليه مطلقا مع ذي اليد بانه اشتراها من الوقف وارخ
فبينة الوقف اولى وقيل الا اذا سبق تاريخ ذي اليد الثالثة عشر تعارضت بينتا صحة الوقف وفساده فان
كان الفساد لشرط في الوقف مفسد فبينة الفساد اولى وان كان لمعنى في المحل وغيره فبينة الصحة اولى وعلى هذا
التفصيل اذا اختلف البائع والمشتري في صحة البيع وفساده الرابعة عشر تعارضت بينتا الملك المطلق من
الخارج والشرا من آخر من ذي اليد مدعي الملك المطلق اولى الخامسة عشر تعارضت بينتا الراهن والمرتهن في قيمة
الرهن فبينة الراهن اولى السادسة عشر تعارضت بينتا وجود الشرط وعدمه فبينة المراة اولى السابعة عشر تعارضت
بينتا الوصي بعد عزله او قبله فبينة المشتري اولى لما فيها من زيادة اثبات نفاذ الشرا وسبق التاريخ وقيل بينة
العزل اولى وكذا الطلاق والعتاق من الوكيل الثامنة عشر تعارضت بينتان في حمار فقال المدعي انه ملكي غاب عني
منذ ثمانية اشهر وقال ذو اليد اشتريته منذ سبعة اشهر واقاما البينة فبينة المدعي اولى التاسعة عشر ادعت
المراة البراءة بشرط وادعاها الزوج مطلقة واقاما البينة فبينة المراة اولى وان كان الشرط متعارفا يصح الابراء بعده
وقيل بينة الزوج اولى العشرون اقام احد الاخوين بينة ان الدار التي في يديه كانت لابيه تركها ميراثا بيني وبين ابي
واقام الآخر بينة انها كانت لابينا فتركها ميراثا لنا فبينة الاول اولى لاثباتها الزيادة الحادية والعشرون اقامت

المراة بينة على المهر على ان زوجها كان مقرا بذلك الى يومنا هذا واقام الزوج البينة انها ابرأته من هذا المهر على ان زوجها
الذي تدعي فبينة البراءة اولى وكذا في الدين لان بينة مدعي الدين بطلت باقرار المدعي عليه لما ادعى البراءة وهذا كشهود
البيع والاقالة فان بينة الاقالة اولى لبطلان بينة البيع باقرار مدعي الاقالة وينبغي ان يحفظ هذا الاصل فانه
يخرج به كثير من الواقعات الثانية والعشرون ادعى على رجل سبعة دنانير فقال المدعى عليه انه ابراني من هذه الدعوى
واقام بينة واقام المدعي بينة انه كان اقر بسبعة دنانير قيل تصح دعوى الاقرار ثانيا ولا يصح وقيل ان ذكر الخصم الابراء
والتصديق قبل الابراء لا يصح والا يصح الثالثة والعشرون تعارضت بينتا الصحة والفساد في الشرا ففيه قولان
الرابعة والعشرون تعارضت بينتا الاجازة والرد في بيع الفضولي فبينة المشتري اولى الخامسة والعشرون تعارضت
بينتا السكوت والرد في نكاح البكر فبينتها اولى بخلاف ما اذا برهن على اجازتها وهي على ردها فبينته اولى السادسة
والعشرون تعارضت بينتا البيع والوقف على مسجد فبينة مدعي البيع اولى الا اذا عين الوقف فبينة الوقف اولى
لانه يصير مقضيا عليه فلا بد من التعيين لبينة الملك مع بينة العتق انتهى قوله فان قضي باحدهما اولا بطلت
الاخرى لان الاولى ترجحت باتصال القضاء بها فلا تنقض بالثانية ونظيره لو كان مع رجل ثوبان احدهما نجس فتحرى ووقع
في احدهما ثم وقع تحريه على طهارة الاخرى لا يجوز له الصلاة فيه لان الاول اتصل بحكم الشرع فلا ينتقض بوقوع التحري في
الاخرى قوله ولو شهد بسرقة بقرة واختلفا في لونها قطع بخلاف الذكورة والانوثة والغصب وهذا عند
ابي حنيفة وقالا لا قطع في الوجهين وقيل الاختلاف في لونين يتشابهان كالسواد والحمرة لا في السواد والبياض وقيل
في جميع الالوان لهما ان السرقة في السواد غيرها في البياض فلم يتم على كل فعل نصاب وصار كالغصب بل اولى فصار كالذكورة
والانوثة وله ان التوفيق ممكن لان التحمل في الليالي من بعيد واللونان يتشابهان او يجتمعان فيكون السواد من جانب
وهذا يبصره والبياض من آخر وهذا لا يشاهده بخلاف الغصب لان التحمل فيه بالنهار غالبا على قرب منه والذكورة
والانوثة لا يجتمعان في ذلك وكذا الوقوف على ذلك بالقرب منه فلا يشتبه اطلق اللون فشمل الالوان وهو صحيح كذا في الكافي
وقيدنا الاختلاف وفي القنية خلافه غيرنا قدمناه عن ابي جعفر ان هذا الخلاف فيما اذا اختلفا في صفتين متضادتين
كالسواد والبياض فاما في المتقاربين كما اذا شهد احدهما على الصفرة والآخر على الحمرة فانه يقبل لان الصفرة المشبعة
تضرب الى الحمرة والحمرة اذا رقت تضرب الى الصفرة وكثير من العوام لا يميزون بينهما وكذا اذا شهد احدهما انها غبراء
والآخر انها بيضاء تقبل بلا اختلاف وعلى هذا الاختلاف بين الامام وصاحبيه لو اختلفا في ثوب بان قال احدهما
هروي وقال الآخر مروي وقيد الاختلاف بما ذكر احترازا عما اذا اختلفا في الزمان والمكان فانها لا تقبل من قبيل
الافعال واشار بقوله شهد بسرقة بقرة الى ان المدعي ادعى بقرة مطلقة من غير تقييد بوصف واما اذا ادعى سرقة
بقرة سوداء او بيضاء لم تقبل اجماعا لان المدعي كذب احدهما قوله ومن شهد لرجل انه اشترى عبد فلان بالف
وشهد آخر بالف وخمسمائة والمقصود اثبات العقد فاذا اختلف المشهود به تعذر الحكم لقصور الحجة عن كمال العدد
اطلقه فشمل ما اذا كان المدعي يدعي اقل المالين او اكثرهما واشار الى ان المدعي لو كان هو البائع واختلف شاهداه لم
تقبل ايضا لما ذكرنا وذكر علاء الدين السمرقندي ان الشهادة تقبل في مسئلة الكتاب لان التوفيق ممكن لان الشرا الواحد
قد يكون بالف ثم يصير بالف وخمسمائة بان يشتريه بالف ثم يزيده عليه خمسمائة فهذا اتفقا على شرا واحد انتهى وهو عجيب
فان المسئلة نص عليها محمد في الجامع الصغير وقد اجاب في العناية عن دليله بانه اذا اشترى بالف ثم زاد خمسمائة
فلا يقال اشترى بالف وخمسمائة ولهذا ياخذ الشفيع باصل الثمن انتهى ولم يرد في المعراج على قوله وفيه نوع تامل ونقله
عنه في فتح القدير ولم يبينه ثم رأيت الجامع الصغير فاذا هو لم يذكر الا مسئلة البيع وكلام السمرقندي فيما قيس عليه وهو الشرا
فكذا كان بالقبول فيه بخلاف ما اذا اختلفا في جنس الثمن كالف درهم ومائة دينار فانها لا تقبل اتفاقا واشار المؤلف
رحمه الله الى انهما لو شهدا بالشرا ولم يبينا الثمن لم يقبل لما في البزازية ادعى محدودا بسبب الشرا من فلان ودفع الثمن وقبض
المدعى بالرضا فشهدا بانه ملكه بالشرا لا تقبل الشهادة لان دعوى الملك بسبب والقاضي ايضا لا بد ان يقضي بذلك
السبب ولم يذكروا الثمن ولا قدره ولا وصفه والحكم بالشرا بثمن مجهول لا يصح قيل المدعي وكذا التقابض وشهدوا على موافقة
ومع التقابض لا حاجة الى ذكر الثمن قلنا شهدا بالشرا لا غير والتقابض لا يندرج تحت لفظ الشرا لا صريحا ولا دلالة
واذا قضي بالشرا لا بد له من القضاء بالثمن ايضا في هذه الصورة والقضاء بالمجهول لا يتحقق انتهى قوله وكذا الكتابة
معناه اذا اختلف الشاهدان في مقدار البدل فيهما لم يقبل اطلاقا فيهما فشمل ما اذا كان المدعي هو العبد وهو ظاهر

لان المقصود هو العقد وبما اذا كان المدعي هو المولى لان العتق لا يستقيل لاداء فكان المقصود اثبات السبب كذا في
الهداية وقيل ان كان المدعي هو المولى لا تقبل بينته لان العقد غير لازم في حق العبد لتمكنه من الفسخ بالتعجيز واطلق
الخلع وهو مقيد بما اذا كانت هي المدعية في الخلع لان مقصودها اثبات السبب دون المال فلا يمنع اختلافهما فيه
كالبيع بخلاف دعوى الدين فان المقصود منه المال وان كان المدعي هو الزوج وقع الطلاق باقراره فيكون دعوى دين فيثبت
الاقل وهو ما اتفقا عليه واشار بالكتابة والخلع الى كل عقد شابهما وهو الصلح عن دم العمد والعتق على مال والرهن ففي
الصلح لا بد ان يكون المدعي هو القاتل وفي الاعتاق لا بد من كون المدعي العبد لان المقصود اثبات العقد والحاجة ماسة
اليه فان كانت الدعوى من الجانب الآخر فهو بمنزلة دعوى الدين فيما ذكرنا من الوجه لثبوت العقد والعتق باعتراف صاحب الحق
فبقي الدعوى في الدين فان شهد احدهما بالف والآخر بالفين لم يقض بشيء عنده وعندهما يقضي بالاقل وان شهد احدهما
بالف والآخر بالف وخمسمائة يقضي بالالف اتفاقا واما في الرهن فان كان المدعي هو الراهن لم تقبل لانه لا حظ له في الرهن
لعدم لزومه في حق المرتهن فعريت الشهادة عن الدعوى وان كان المرتهن فهو بمنزلة دعوى الدين وصوره الشارح بان يدعي انه
رهنه الفا وخمسمائة وادعى انه قبضه ثم اخذه الراهن فيطلبه الاسترداد منه فاقام بينة فشهد احدهما بالف والآخر بالف
وخمسمائة فانهما يثبتا قلهما انتهى **وهذه** صورة دعوى العقد فينبغي ان لا تقبل اصلا ولم يذكر صورة دعوى الدين
وصورته في فتح القدير بان يقول المرتهن اطالبه بالف وخمسمائة لي عليه على رهن له عندي وظاهر الهداية ان الرهن انما
من قبيل دعوى الدين وتعقبه في العناية تبعا للنهاية بان عقد الرهن بالف غير بالف وخمسمائة فيجب ان لا يقبل البينة
وان كان المدعي هو المرتهن لانه كذب احد شاهديه **واجيب** بان العقد غير لازم في حق المرتهن حيث كان له ولاية الرد متى
شاء فكانه في حكم العدم فكان الاعتبار في دعوى الدين لان الرهن لا يكون الا بدين فتقبل البينة كما في سائر الديون ويثبت
الرهن بالالف ضمنا وتبعا انتهى ولم يذكر المؤلف الاجارة لكن اشار بالبيع اليها وكذا قال في الهداية ان كان ذلك في
اول المدة فهو نظير البيع وان كان بعد مضي المدة والمدعي هو الآجر فهو دعوى الدين انتهى وقد يكون المدعي هو الآخر
عما اذا كان المدعي هو المستأجر فهو دعوى العقد بالاجماع لانه معترف بمال الاجارة فيقضي عليه بما اعترف به فلا يعتبر
اتفاق الشاهدين واختلافهما فيه ولا يثبت العقد للاختلاف كذا في فتح القدير وحاصله ان بعضهم قال كان ذلك اعترافا
منه بمال الاجارة فيجب ما اعترف به ولا حاجة الى الشهود لانه اقر بالاكثر لم يتنازع وان اقر بالاقل فالآخر لا يأخذ بينة
سوى ذلك كذا في النهاية وفي بعض الشروح فان كان الدعوى من المستأجر فهذا دعوى العقد بالاجماع قال في العناية
وهو في معنى الاول لان الدعوى اذا كانت في العقد بطلت الشهادة فيؤخذ المستأجر باعترافه انتهى **وفي** جامع الفصولين
شهدا برهن ولم يعلما قدر الدين لم يجز انتهى ولم ار صريحا حكم الصلح عن مال وانما سكتوا للعلم به من الصلح فانه كان
عن اقرار كان بيعا وقد علم حكمه وان كان بمنافع كان اجارة وقد علم حكمها ولم يذكروا اختلافهما في الكفالة ولا يتصور
الدعوى بها الا من الطالب والظاهر انها من قبيل دعوى الدين فاذا اختلفا في مقدار المكفول به قضي بالاقل ولا يتصور
في الحوالة الا من المحتال وهي كالكفالة **قوله** فاما في النكاح فيصح بالف استحسانا وقالا هي باطلة ايضا لانه
اختلاف في العقد لان المقصود من الجانبين السبب فاشبه البيع ولابي حنيفة ان المال في النكاح تابع والاصل فيه
الحل والازدواج ولا اختلاف فيما هو الاصل فيثبت اذا وقع الاختلاف في التبع يقضي بالاقل لاتفاقهما عليه اطلقه
فشمل ما اذا ادعت اقل المالين او اكثرهما وهو الصحيح وشمل ما اذا كان المدعي المرأة وهو الاصح كما في الهداية وقيل الاختلاف
فيما اذا كانت هي المدعية وفيما اذا كان المدعي هو الزوج فالاجماع على عدم قبولها لان مقصودها قد يكون المال ومقصوده
ليس الا العقد وصححه في الفوائد كما في النهاية وملك المورث لم يقض لوارثه بلا جر الا ان يشهد بملكه او يده او يد مستعيره
وقت الموت وهذا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهو يقول ان ملك الوارث ملك المورث فصارت الشهادة
بالملك للمورث شهادة للوارث وهما يقولان ان ملك الوارث متجدد في حق العين حتى يجب عليه الاستبراء في الجارية الموروثة
ويحل للوارث الغني ما كان صدقة على المورث الفقير فلا بد من النقل الا انه يكتفى بالشهادة على قيام ملك المورث وقت
الموت لثبوت الانتقال ضرورة وكذا على قيام يده لان الايدي عند الموت تنقلب يد ملك بواسطة الضمان و
والامانة تصير مضمونة بالتجهيل فصار بمنزلة الشهادة على قيام ملك وقت الموت والمراد بالمستعير الامين
مستعيرا او مودعا او مستأجرا لان يده قائمة مقام يده فاغنى ذلك عن الجر والنقل ولو قال او يد من يقوم مقامه
لكان اولى ليشمل غير الامين كالغاصب والمرتهن فالجر ان يقول الشاهدان مات وتركها ميراثا له او ما يقوم مقامه من اثبات

ملكه وقت الموت واثبات يده او يد من قام مقامه فاذا اثبت الوارث ان العين كانت لمورثه لا يقضي له وهو محل الاختلاف و
الحي اذا اثبت ان العين له فانه يقضي له بها اعتبارا للاستصحاب اذ الاصل البقاء وكذا اذا اقام البينة انه اشتراها من فلان
فانه يكفي ولا يحتاج الى اثبات ملك البائع وقته لان الشراء موضوع للملك بخلاف المورث فانه مزيل له وكذا لم يصح التعليق
بقوله الوارث ان مات سيدك فانت حر **واعلم** ان القضاء للوارث لا بد للشهود من الجر كما قدمناه ولا بد من بيان سبب الوراثة
فاذا شهدوا انه اخوه فلا بد من بيان انه اخوه لابيه وامه او لاحدهما **وفي** البزازية وكذا اذا شهدا انه عمه او مولاه لم يقبل
لان المولى مشترك فان قالا مولاه اعتقه ولا نعلم له وارثا غيره فحينئذ يقبل وفي الظهيرية ادعى انه وارث فلان الميت
واقام شاهدين فشهدا انه وارث فلان الميت لا وارث له سواه فان القاضي يسألهما عن النسب ولا يقضي قبل السؤال
ولو اقام المدعي بينة انه وارث فلان الميت واقام شاهدين فشهدا انه وارث فلان الميت بن فلان قضى بانه وارثه لا وارث
له غيره واشهدنا على قضائه ولا ندري بأي سبب قضى فان القاضي يسأل المدعي عن النسب الذي قضى له القاضي به فان
قضى له بالميراث لان قضاء القاضي محمول على الصحة والسداد ما امكن ولا يقضي بالشك ويقضي بالنسب الذي بين المدعي لان
هذا القاضي لا يدري ان القاضي الاول هل قضى بذلك النسب ام لا انتهى وفيها من كتاب الدعوى في الابن اذا ادعى دارا بجهة
الوراثة فشهد الشهود انها كانت دارا لابيه وقت الموت ولم يقولوا في شهادتهم وهو ابنه ووارثه قال بعضهم لا تصح هذه
الشهادة فان محمدا رحمه الله ذكر في الزيادات وشهدوا انه ابنه ووارثه قالوا انما ذكره لازالة وهم الرضاع والاصح
ان قوله ووارثه وقع اتفاقا ولا معول عليه فانه ذكر في الاب والام وهو ابوه وامه وجوز الشهادة وان لم يذكروا وارثه
فان ادعى انه عم الميت يشترط لصحة الدعوى ان يفسره فيقول عم لابيه وامه او لامه ويشترط ايضا ان يقول وارثه والبينة
لا بد من نسبة الميت والوارث حتى يلتقيا الى اب واحد وكذلك هذا في الاخ والجد انتهى **وفي** البزازية وهذا اذا شهدوا
انه ابنه او بنت ابنه لا بد ان يقول انه وارثه وقيد بالملك لان اثبات شراء المورث لا يتوقف على الجر كما في الظهيرية ادعى دارا
في يد رجل ان اباه اشتراها من ذي اليد بالف درهم ومات ابوه فجحد البائع ذلك صح دعواه وان لم يذكر في دعواه ان
اباه مات وتركها ميراثا له وهو الذي يقال الجر شرط عند ابي حنيفة ومحمد لصحة الدعوى ثم القاضي يسأل البينة فاذا
اقام البينة على ذلك وقالوا لا نعلم له وارثا غيره لا يتبين الجر بصحة الدعوى انتهى **وبه ظهر** ان الجر شرط صحة الدعوى لا كما
يتوهم من كلام المصنف من انه شرط القضاء بالبينة فقط ومن شرط قبول الشهادة بالميراث ان يدرك الشاهد الميت
وكذا قال في البزازية شهدا ان فلانا مات وترك هذه الدار ميراثا ولم يدرك الميت فشهادتهما باطلة لانهما شهدا بملك لم
يعاينا سببه ولا رأياه في يد المدعي كذا في البزازية **ومن الشروط** قول الشاهد لا وارث له غيره وفي البزازية ويشترط ذكر
لا وارث له غيره لاسقاط التلوم عن القاضي وقوله لا اعلم له وارثا غيره عندنا بمنزلة ولا وارث له غيره ولو قال لا وارث
له بارض كذا تقبل عنده خلافا لهما انتهى ولا يشترط ذكر اسم الميت حتى لو شهدا انه جده ابو ابيه ولم يسم الميت تقبل بدون ذكر
الميت وفي الاقضية شهد بانه جد الميت وقضى له به ثم جاء آخر وادعى انه ابو الميت تقبل بدون ذكر اسم الميت وفي الاقضية
شهدا بانه جد الميت وقضي به ثم جاء آخر وادعى انه ابو الميت وبرهن فالثاني احق بالميراث شهدا انه اخو الميت وقضي به
ثم شهد شاهدان على آخر على انه ابن الميت ايضا لا يبطل القضاء الاول بل يضمن ما اخذ الاول من الميراث كذا في البزازية
قوله ولو شهدا بيد حي منذ شهر ردت وعن ابي يوسف انها تقبل لان اليد مقصودة كالملك ولو شهدوا انها كانت
ملكه تقبل فكذا هذا وصار كما لو شهدا بالاخذ من المدعي ووجه الظاهر وهو قولهما ان الشهادة قامت بمجهول لان اليد
منقضية وهي متنوعة الى ملك وامانة وضمان فتعذر القضاء باعادة المجهول بخلاف الملك لانه معلوم غير مختلف
وبخلاف الاخذ لانه معلوم وحكمه معلوم وهو وجوب الرد وقوله منذ شهر ليس بقيد للخلاف ثابت فيما لم يذكره فانه
ذكر الامام التمرتاشي لو شهدوا الى ان العين كانت في يده لم تقبل لان اليد محتملة يد غصب ويد ملك فان كانت يد غصب
عن ذي اليد لا تجب اعادته وان كانت يد ملك تجب فلا تجب بالشك كذا في النهاية وجامع الفصولين **قوله** ولو اقر بذلك
عليه بذلك او شهدا انه اقر انه في يد المدعي لان الاقرار معلوم فتصح الشهادة به وجهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار وفي
البزازية الاصل في باب الشهادة ان الشهادة بالملك المنقضي مقبولة لا باليد المنقضية لان الملك لا يتنوع واليد تتنوع
باجمال لانه كان له فاشتراه منه انتهى وقيد بالاقرار باليد مقصودا لانه لو اقر بها ضمنا لم تدفع اليه كما في
الاقرار وانما قال لم تدفع اليه دون ان يقول انه اقر بالملك لانه لو برهن على انه ملكه فانه يقبل كما في جامع الفصولين
اخذ عينا من يد آخر وقال بي اخذته من يده لانه كان ملكي وبرهن على ذلك تقبل لانه وان كان ذا يد بحكم الحال لكنه

لما اقر بقبضه من فصار اقرار ذي اليد في الحقيقة هو الخارج ولو اقر المدعى عليه اني اخذته من المدعي لانه كان ملكي كذبه
المدعي في الاخذ منه لا يؤمر بالتسليم الى المدعي لانه زاد اقراره وبرهن على هذا ذي اليد ولو صدقه يؤمر بتسليمه الى
المدعي فيصير المدعي ذا يد فيحلفا ويبرهن الاخذ انتهى وقيد بكونه اقر انه كان بيد المدعي بغير حق ففيه اختلاف قيل
هو اقرار له باليد وبه يفتي وقيل لا الا ان يقر انه كان بيده بحق كذا في جامع الفصولين وقيد بالاقرار بكونه في المدعي
لانه لو ادعى عقارا فاقر المدعى عليه انه بيده لم تقبل حتى يبرهن المدعي او يعلم القاضي بخلاف المنقول وسيأتي في
الدعوى ان شاء الله تعالى

باب الشهادة على الشهادة

لا يخفى حسن تاخير شهادة الفرع عن الاصل **قوله** تقبل فيما لا يسقط بالشبهة اي تقبل اذا الفرع في حق لا يسقط بالشبهة
استحسانا لشدة الحاجة اليها اذ شاهد الاصل قد يعجز عن اداء الشهادة لبعض العوارض فلو لم تجز الشهادة على شهادته
ادى ولهذا جوزنا الشهادة وان كثرت الا ان فيها شبهة من حيث البدلية او من حيث ان فيها زيادة الاحتمال وقد امكن الاحتراز
عنه بجنس الشهود فلا تقبل فيما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص اطلقه فشمل الوقف والصحيح اجازته صونا
عن اندراسه وشمل التعزير وهو مصرح به في الاجناس وقضاء القاضي وكتابه كما في الخانية وما في المبسوط من ان الشاهدين
لو شهدا على شهادة شاهدين ان قاضي بلدة كذا حد فلانا في قذف تقبل حتى ترد شهادته ولا يرد نقضا على قولنا لا تقبل لان
الحدود فان المشهود به فعل القاضي ومما يتبع الشبهات والمراد بالشهادة مع الحد الشهادة بوقوع اسبابها الموجبة
لها مع ان في المحيط لا تقبل هذه الشهادة فشمل النسب كما في خزانة المفتين وفي القنية اشهد القاضي شهودا انه حكم
على فلان بكذا فهو اشهاد باطل به والحضور شرط انتهى وفي يتيمة الدهر وكتب الى الحسن بن زياد اذا اشهد القاضي على قضائه
الشاهدين الذين شهدوا في تلك الحادثة هل يصح اشهاده اياهما فقال نعم لكنه ينفصل عن القبول في الحكم **قوله** اذا
شهد رجلان على شهادة شاهدين اي كل من الشاهدين فعلى كل اصل شاهدان سواء كانا هما او غيرهما **وقال الشافعي**
لا يجوز الا الاربع على كل اصل اثنان لان كل شاهدين قائمين مقام واحد فصارا كالمرأتين ولنا قول علي رضي الله عنه
لا يجوز على شهادة رجل الا رجلان ولان نقل شهادة الاصل من الحقوق فهما شهدا بحق ثم شهدا بحق آخر فتقبل وقوله
رجلان وقع اتفاقا لانه يجوز ان يشهد عليها رجل وامرأتان لتمام النصاب وكذا لا يشترط ان يكون المشهود على شهادته رجلا
لان المرأة ايضا ان تشهد على شهادة رجلين او رجل وامرأتين ويشترط ان يشهد على شهادة كل امرأة نصاب الشهادة كذا
ذكر الشارح وقد توهم الغزي في الحاوية انه قيد احترازي فقال ولا تقبل شهادة الاب فانها جائزة وعلى قضائه لاحد
وكذا في الخلاصة وصح في خزانة المفتين والبزازية الجواز على قضائه ايضا وفي الكافي للحاكم وان شهد كافران على شهادة
مسلمين لكافر على كافر بحق لم تجز وكذا لو شهد كافران على قضاء قاض كافر او مسلم على كافر ولو شهد مسلمان على شهادة كافر
جازت الشهادة انتهى **قوله** لا شهادة واحد على شهادة واحد اي لا تقبل اطلق في الواحد الثاني فشمل المرأة لما قدمنا
انه لا بد من نصاب الشهادة على شهادتهما والمراد من الواحد الاول ما كان اقل من نصاب الشهادة فكذا قال في
الخزانة ولو ان عشرة نسوة شهدن على شهادة رجل واحد او على شهادة امرأتين او على شهادة امرأة لا يقبل الحاكم ذلك حتى
يشهد معهن رجل انتهى واشار الى انه لو شهد النصاب على شهادة واحد لم يقض فلو شهد عشرة على شهادة واحد تقبل
ولكن لا يقضي حتى يشهد شاهد آخر لان الثابت بشهادتهم شهادة واحد كذا في الخانية وفي البزازية معزيا الى الاصل شهد
على رجل واحد مما في شهادة فرع عن آخر ثم هذا بعد تقبل شهادة الاصل على شهادة نفسه وآخران على شهادة غيره صح انتهى
قوله والاشهاد ان يقول اشهد على شهادتي اني اشهد ان فلانا اقر عندي بكذا لان الفرع كالنائب عنه فلا بد من التحميل
والتوكيل ولا بد ان يشهد عند القاضي لينقله الى مجلس القاضي ولم يذكر المؤلف بعد قوله اقر عندي بكذا اذا اشهدني
نفسه لانه لا يشترط لان من سمع اقرار غيره حل له الشهادة وان لم يقل له اشهد كما قدمناه وانما قالوا الفرع كالنائب لانهم
لم يجعلوه نائبا كما قدمناه من ان له ان يقضي بشهادة اصل وفرع عن اصل آخر ولو كان الفرع نائبا حقيقة لما جاز
الجمع بين الاصل والخلف كذا في النهاية وقد يقال انه فرع من بعد حضوره لا عن الاصل الحاضر فلا يصير الجمع ولو جعل
نائبا حقيقة اذ هو جمع بين اصل وفرع آخر فقيد بقوله اشهد لانه لو لم يقل اشهد لم يسعه ان يشهد على شهادته
وان سمعها منه لما قدمناه وقيد بقوله على شهادتي لانه لو قال اشهد علي بذلك لم يجز له الشهادة لانه لفظ يحتمل الاشهاد
ان يكون الاشهاد على نفس المشهود به فيكون امرا بالكذب وقيد بعلى لانه لو قال بشهادتي لم يجز له لاحتمال ان يكون امرا بان

يشهد مثل شهادته بالكذب وقيد بالشهادة على الشهادة لان القضاء بقضاء القاضي صحيحة وذكر في الخلاصة اختلافا بين
ابي حنيفة وابي يوسف فيما سمعاه في غير مجلس القضاء فجوزه ابو حنيفة ومنعه ابو يوسف وهو الاحوط انتهى
واشار بعدم اشتراط قبوله الى ان سكوت الفرع عند تحمله يكفي لكن لو قال لا اقبل قال في القنية ينبغي ان لا يصير شاهدا
حتى لو شهد بعد ذلك لا تقبل انتهى وفي الحاوي القدسي ولا ينبغي ان يشهد الشاهد على شهادة من ليس بعدل عنده انتهى
قوله واداء الفرع ان يقول اشهد ان فلانا اشهدني على شهادته ان فلانا اقر عندي بكذا وقال لي اشهد على شهادتي
بكذا الا انه لا بد من شهادته وذكره شهادة الاصل وكذا التحميل وهو الاوسط وفيه خمس شينات ولها لفظ اطول من هذا
فيه ثمان شينات واقصر منه على ربع شينات بذكرا من فلان ان اشهد باسقاط اشهدني واقصر في الكل ما فيه شينان
بان يقول اشهد على شهادة فلان بكذا ذكره محمد في السير الكبير وهذا اختيار الفقيه ابي الليث وابي جعفر وشمس الائمة
السرخسي وهو اسهل وايسر واقصر **وروي** ان ابا جعفر كان يخالفه فيه علماء عصره فاخرج لهم الرواية من السير فانقادوا له
وقوله فلان يسأل لا فلا بد من بيان الاصل لما في الصغرى شهود الفرع يجب ان يذكروا اسماء الاصول واسماء ابائهم واجدادهم
حتى لو قالا نشهد ان رجلين نعرفهما اشهدانا على شهادتهما انهما يشهدان بكذا وقالا لا نسميهما او لا نعرفهما لم يقبل لانهما
تحملا مجازفة لا عن معرفة انتهى **قوله** ولا شهادة للفرع الا بموت اصله او مرضه او سفره لان الجواز بعد المسافة وقدره
السفر بعيدة حكما حتى اذا ادير عليها عدة من الاحكام فكذا سائر هذا الحكم وعن ابي يوسف ان كان في مكان لو غدا الى اداء الشهادة
لا يستطيع ان يبيت في اهله صح الاشهاد احتياطا لحقوق الناس قالوا الاول احسن وهو ظاهر الرواية كما في الخانية
والثاني ارفق وبه اخذ الفقيه ابو الليث وكثير من المشايخ **وقال** فخر الاسلام انه حسن وفي السراجية وعليه الفتوى
وعن محمد انه يجوز كيفما كان حتى روي عنه انه اذا كان الاصل في زاوية المسجد فشهد الفرع على روايته وفي رواية اخرى
من ذلك المسجد تقبل شهادتهم **وذكر** كلام المصنف ان السلطان والامير لا يجوز اشهادهما وهما في البلد وهي في
القنية وظاهر كلامه الحصر في الثلاثة وليس كذلك فقد صرح في القنية بان الاصل اذا كانت امرأة مخدرة يجوز الاشهاد
على شهادتها وهي التي لا تخالط الرجال ولو خرجت لقضاء حاجة او لحمام انتهى وفي السراج الوهاج اذا كان شاهد
الاصل محبوسا في المصر فاشهد على شهادته هل يجوز للفرع ان يشهد على شهادته واذا شهد عند القاضي هل يحكم بها
قال في الذخيرة اختلف فيه مشايخ زماننا قال بعضهم ان كان محبوسا في سجن هذا القاضي لا يجوز لان القاضي
يجوز ان يخرجه من سجنه حتى يشهد ثم يعيده الى السجن وان كان في سجن الوالي لا يمكنه الخروج للشهادة يجوز انتهى
واطلق في التهذيب جوازها بحبس الاصل وقيد بشهادة الفرع لان التحمل لا يشترط ان يكون بالاصول عذر كما في خزانة
المفتين ولا شهادة على شهادة نفسه يجوز وان لم يكن بالاصل عذر حتى لو دخل بهم العذر من مرض او سفر او موت يشهد
الفروع انتهى واطلق في مرضه وقيده في الهداية بان لا يستطيع معه الحضور الى مجلس القاضي وفي شرح المجمع للمصنف
المرض الذي لا يتعذر معه الحضور لا يكون عذرا انتهى وظاهر قوله او سفره انه يجوز بمجرد سفر الاصل بان تجاوز بيوت
مصر قاصدا ثلاثة ايام ولياليها وان لم يسافر ثلاثا وظاهر كلامهم انه لا بد من غيبة الاصل ثلاثة ايام ولياليها كما
افصح به في الخانية **قوله** فان عدلهم الفروع صح اي يقبل تعديلهم لانهم من اهله وفي الصغرى وظاهر الرواية
وهو الصحيح لان الفرع نائبا نقل عبارة الاصل الى مجلس القاضي فيما يقبل بقي حكم البيانة فيصير حينا فيصح تعديله
انتهى **والمراد** ان الفروع معروفون بالعدالة ولم يعرفهم بها فلا بد من تعديلهم وتعديل اصولهم **واشار المؤلف** رحمه
الله الى ان احد الشاهدين لو عدل صاحبه وهو معروف بالعدالة عند القاضي فانه يجوز لان العدل لا يتهم بمثله
واختاره في الهداية ونقل فيه قولين في الشهادة والحاصل كما في الخانية ان القاضي ان عرف الاصول والفروع
بالعدالة قضى بشهادتهم وان عرف احدهما دون الاخر سأل عمن لم يعرفه واذا شهد الفرع على شهادة اصل فردت
شهادته لفسقه لا تقبل شهادة احد منهما بعد ذلك انتهى **قوله** وان لا عدلوا اي ان لم يعدلهم الفروع ولم يعرفهم
القاضي بالعدالة سأل عنهم وهذا عند ابي حنيفة **وقال محمد** لا تقبل لانه لا شهادة الا بالعدالة فان لم يعرفوها لم
يقبلوا الشهادة ولابي يوسف ان الواجب عليهم النقل دون التعديل لانه قد يخفى عليهم واذا نقلوا تعرف القاضي العدالة
كما اذا حضروا بانفسهم وشهدوا وكذا في الهداية والكافي وظاهره انه يحق للفرع التحمل والاداء وان لم يعرف عدالة الاصل
وفي خزانة المفتين للفروع ان لم يعرفوا الاصل بعدالة ولا غيرها فهو مسيء في الشهادة بترك الاحتياط انتهى وقالوا
الاساءة اخف من الكراهة وقوله والا صادق بصورتين الاولى ان يسكتوا وهو المراد هنا كما افصح به في الخانية الثانية ان يقولوا

الفرع للقاضي بعد السؤال لا نخبرك فجعله في الخانية على الخلاف بين الشيخين فقولهما لا نخبرك بمنزلة قولهما لا نعرف الاصل
امر لا **وذكر** الخصاف ان عدم القبول جواب ظاهر الرواية كما ذكره القاضي الامام علي السعدي في شرح ادب القضاء وذكر
الحلواني ان يقبل شهادتهما وينال عن الاصل وهو الصحيح لان الاصل بقي مستورا ووجه المستور من قولهما لا نخبرك جرح
للاصول واستشهد الخصاف فقال الا ترى انهما لو شهدا عند القاضي على شهادة رجل وقالا للقاضي انه متهم في الشهادة
لم يقبل القاضي شهادتهما على شهادته فكذا اذا قالا لا نخبرك ووجه رواية ابي يوسف ان يكون محمل جرحا توقفا فلا يثبت
الجرح بالشك كذا في الفتاوى الصغرى **الثالثة** ان يقول الفرع للقاضي انا نتهمه في الشهادة فان القاضي لا يقبله كذا في
الخانية وهو مما قدمناه من شاهد الخصاف **قوله** ويبطل شهادة الفرع بانكار الاصل الشهادة اي الاشهاد بان قالوا
لم نشهدهم على شهادتنا كما نوا او غابوا لم تشهد الفرع لم تقبل لان التحميل لم يثبت للتعارض بين الخبرين وهو شرط فيدنا بالانكار
لانهم لو سئلوا فسكتوا لم يبطل الاشهاد كذا في الخلاصة وفيها معزيا الى الجامع الكبير اذا شهد على شهادة رجلين انه
اعتق عبده ولم يقض بشهادتهما حتى حضر الاصلان ونهيا الفرع عن الشهادة صح النهي عند عامة المشايخ وقال بعضهم
لا يصح والاول اظهر انتهى **واشار المؤلف** رحمه الله الى ان المروي عنه اذا انكر الرواية بطلت كذا في الخلاصة وهي مسئلة الاصول
واستشكله في فتح القدير بعمل المشايخ بالمسائل التي انكرها ابو يوسف على محمد حين عرض عليه الجامع الصغير وقدمنا
في الصلاة وذكرنا في شرح المنار وفي الخلاصة لو نهاه عن الرواية ونسعه الرواية عنه انتهى فعلى هذا يفرق بين الشهادة
والرواية على قول العامة ومما يبطل الاشهاد خروج الاصل عن اهلية الشهادة لما في خزانة المفتين واذا خرس الاصلان
او فسقا او عميا او ارتدا او جنا لم تجز شهادة الفروع انتهى **ومما** يبطله ايضا حضور الاصل **قال** في الخانية ولو ان
فروعا شهدوا على شهادة الاصول ثم حضر الاصل قبل القضاء لا يقضي بشهادة الفروع انتهى وظاهر قوله لا يقضي دون
ان يقول بطل الاشهاد ان الاصول لو غابوا بعد ذلك قضي بشهادتهم وذكر في كتاب القاضي الى القاضي اذا كتب المدعي
كتابا ثم حضر بلد المكتوب اليه بكتابه لا يقضي اليه بكتابه كما لو حضر شاهد الاصل انتهى وفي اليتيمة سئل الخجندي
عن قاض قضى لرجل بملك الارض بشهادة الفروع ثم جاء الاصول هل يبطل الفروع فقال هذا مختلف بين اصحابنا فمن
قال ان القضاء يقع بشهادة الاصول يبطل ومن قال يقع بشهادة الفروع لا يبطل انتهى وهذا الاختلاف عجيب فان
القضاء كيف يبطل بحضورهم فالظاهر عدمه **قوله** ولو شهد على شهادة رجلين على فلانة بنت فلان الفلانية بالف
وقالا اخبرنا انها يعرفانها فجاء بامراة فقالا لا ندري اهي هذه ام لا قيل للمدعي هات شاهدين انها فلانة لان الشهادة على
المعرفة بالنسبة قد تحققت والمدعي يدعي الحق على هذه الحاضرة فعلها غيرها فلا بد من تعريفها بتلك النسبة نظير
هذا اذا تحملوا الشهادة ببيع محدود بذكر حدودها وشهدوا على المشتري لا بد من اخرين يشهدان على ان المحدود بها
في يد المدعى عليه وكذا اذا انكر المدعى عليه ان المحدود بها في يد المدعي وكذا اذا انكر المدعى عليه ان الحدود المذكورة في
الشهادة حدود ما في يده **واشار المؤلف** رحمه الله بقوله على فلان الى اخره الى ان يشترط في الاشهاد الاعلام باقصى ما
يمكن وكذا قال في الخانية رجل اشهد على رجل شهادة فان كان الذي له المال والذي عليه المال حاضرين عند الاشهاد
يقول اشهدان فلان بن فلان هذا اقر عندي ان لفلان بن فلان هذا عليه الف درهم وان كانا غائبين او احدهما حاضر
والاخر غائب فينبغي ان ينسبا الغائب منهما او الميت منهما الى ابيه وجده وقبيلته وما يعرف به لان مجلس الاشهاد
بمنزلة مجلس القضاء فكما يشترط في اداء الشهادة الاعلام باقصى الامكان يشترط في الاشهاد انتهى وفي البزازية وفي طلاق
شيخ الاسلام اقر ان لفلان بن فلان الفلاني كذا فجاء رجل بهذا الاسم وادعاه وقال اردت به رجلا اخر مسمى بذلك يصدق
قضاء ولا يقضي عليه بالمال انتهى وفي وصايا الخانية قال المريض لرجل علي الف درهم يعطى المال كله للورثة ولا يوقف
شيء ولو قال لمحمد علي الف درهم دين ولا يعرف محمد يوقف مقدار الدين انتهى **وفي المصباح** فلان وفلانة بدون الالف
واللام كناية عن الاناسي ومما كناية عن البهائم فيقال ركبنا الفلان وحلبنا الفلانة انتهى **قوله** وهذا كتاب القاضي
الى القاضي لانه في معنى الشهادة على الشهادة الا ان القاضي لكمال ديانته ووفور ولايته بالعقل ولم يذكر المؤلف رحمه
الله جواب المدعى عليه ولا بد منه فانه قال ليت انا فلان بن فلانة بن الفلاني كان البيان على المدعي وان اقر انه فلان بن
فلان وادعى الاشتراك في الاسم والنسب فالبيان على المدعى عليه ونسبه على وجه الكمال فقال المدعى عليه ليس انا
فلان بن فلان الفلاني والقاضي المكتوب اليه لا يعرفه يقول القاضي للمدعي اقم البينة انه فلان بن فلان فان قال
المدعى عليه ان فلان بن فلان وهذا الحي او المحلة او في هذه التجارة او في هذه البلدة رجل غيره بهذا الاسم

والنسب لان احتمال وجود الشريك في الاسم والنسب ولا يتعين هو للكتاب وان لم يثبت ذلك يكون خصما وان اقام المدعي البينة
انه كان باسمه ونسبه رجل اخر ومات ذلك لا يقبل قوله لانه لا حوله في اثبات حيوة ذلك الميت ان كان يعلم ما قاله المدعي
فان كان يعلم موت ذلك الرجل بعد تاريخ الكتاب لا يقبل كتاب القاضي وان كان قبل ذلك قبل وكذا لو كان لا يدري وقت
موت ذلك الرجل انتهى **قوله** وان قالا فيهما التميمية لم يجز حتى ينسباها الى فخذها لان التعريف لا يحصل بالنسبة العامة
وهو عامة الى بني تميم لانهم قوم لا يحصون بالنسبة الفخذ لانها خاصة وفسر في الهداية الفخذ بالقبيلة الخاصة وفي
الشرح الجد الاعلى وفي المصباح الفخذ بالكسر وبالسكون للتخفيف دون القبيلة وفوق البطن وقيل دون البطن وفوق
الفصيلة وهو مذكور لانه بمعنى النفر والفخذ والاعضاء اجزاء القبائل اولها الشعب ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم
الفخذ وقال في غيره الفصيلة بعد الفخذ بفتح السين جمع القبائل والقبائل جمع العمارة بكسر العين جمع البطون والبطن
جمع الافخاذ والفخذ جمع الفصائل **وفي القاموس** الفخذ بالكسر ما بين الورك والساق وحي الرجل ان كان من اقرب عشيرته
انتهى **وذكر الزمخشري** ان العرب على ستة طبقات شعب وقبيلة وعمارة وبطن وفخذ وفصيلة ومدح وحمير وتميم شعوب لان
القبائل تتشعب منها وكنانة قبيلة وقريش عمارة وقصي بطن وهاشم فخذ والعباس فصيلة وعلى هذا فلا يجوز الاكتفاء بالفخذ
ثم ينسبها الى الفصيلة لانها دونها وكذا قال تعالى وفصيلته التي تؤويه ومنهم من ذكر بعد الفصيلة العشيرة
وتمامه في فصل الكفالة من النكاح والحاصل ان التعريف بالاشارة الى الحاضر وفي الغائب لا بد من ذكر الاسم والنسب
الى الاب لا يكفي عند الامام محمد ولا بد من ذكر الاسم والنسب والنسبة الى الاب لا يكفي عند الامام محمد ولا بد من ذكر الجد خلافا
للثاني فان لم ينسب الى الجد ونسبه الى الفخذ الاب الاعلى كتميمي وانما الى الحرفة لا الى القبيلة والجد لا يكفي عند الامام
وعندهما ان معروفا بالصناعة وان نسبها الى زوجها يكفي والمقصود الاعلام ولو كتب الى فلان بن فلان الفلاني على فلان
السندي عند فلان بن فلان اتفاقا لانه ذكر تمام التعريف ولو ذكر المولى واسم ابيه لا غير ذكر السرخسي انه لا يكفي وذكر
شيخ الاسلام انه يكفي وبه يفتى لحصول التعريف بذكر ثلاثة العبد والمولى وابوه وان ذكر اسم العبد والمولى ان نسبه الى
قبيلة الخاص لا يكفي على ما ذكر السرخسي ويكفي على ما ذكره شيخ الاسلام لوجود ثلاثة وان لم يذكر قبيلة الخاص لا يكفي
وان ذكر اسم العبد ومولاه ونسبا العبد الى ذكر مولاه ذكر شيخ الاسلام انه يكفي وبه افتى الصدر الشهيد لانه وجد
ثلاثة اشياء الاسم والنسب الى الاب والنسب الى الجد والفخذ او الصناعة والصحيح ان النسبة الى الجد لا بد منه وان
كان معروفا بالاسم المجرد مشهورا كشهرة الامام ابي حنيفة يكفي ولا حاجة الى ذكر الاب والجد وفي الدار كدار الخلافة مشهورة
لا بد من ذكر الحدود عنده وعندهما هي كالرجل ولو كني بلا تسمية لم يقبل الا اذا كان مشهورا كالامام ولو كتب الى فلان
بن فلان لم يجز الا ان اشتهر كابن ابي ليلى ولو كتب الى فلان ابن فلان لم يجز لانه ينسب الى الكل لا العكس كما في البزازية
ثم **قال** ويشترط نظر وجهها الى التعريف وان اراد ذكر حليتها يترك موضع الحلية او على الكتاب لان ان خلا منها
الكتاب بدا من ان ينظر اليها فيكون فيه نظر رجلين وفيما ذكرنا نظر رجل واحد لكان اولى ويشترط شهادة الواحد على
عدلين في انها فلانة بنت فلان وفي الاشهاد عدلين يكفي وعليه الفتوى لانه ايسر انتهى وهو ظاهر لان قوله ان النسبة الى
الفخذ لا يكفي عن الجد ففي الهداية لم التعريف يتم بذكر الجد عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف على ظاهر الرواية
فذكر الفخذ يقوم مقام الجد لانه اسم الجد الادنى انتهى وذكر مسئلة في البزازية الفخذ هي غير صحيح لما علمت وفي خزانة
المفتين ولو ذكر لقبه واسم ابيه يكفي والصحيح انه لا يكفي اذا قضى قاض بدون الجد ينفذ **وفي فتاوى** قاضي خان
وان حصل التعريف باسمه واسم ابيه ولقبه لا يحتاج الى ذكر الجد والمدينة والقرية والكوفة ليست بسبب التعريف ولا
لمنع المعرفة بالاضافة اليها وان دامت واذا كان الرجل يعرف باسمه واسم ابيه وجده ولا يحتاج الى اللقب فان كان رجل
في المصر غيره في ذلك الاسم واللقب كما في احمد بن محمد بن عمر وهذا لا يقع التعريف لان ذلك المصر يشاركه غيره فالحاصل
ان المعتبر انما هو حاصل المعرفة وارتفاع الاشتراك انتهى وفي ايضاح الاصلاح وفي البحر ذكر الصناعة بمنزلة الجد لانهم
صنعوا انسابهم **قوله** ومن اقر انه شهد زورا يشهر ولا يعزر اي لا يضرب وقالا يضرب ويحبس لان عمر رضي الله عنه
ضرب شاهدا لزور اربعين سوطا وسخم وجهه ولانه كبيرة يتعدى ضررها الى العباد وليس فيها حد مقدر وله
ان شريحا كان يشهره ولا يضربه ولان الانزجار يحصل بالشهرة فيكتفي به والضرب وان كان مبالغة في الزجر ولكنه يقع مانعا
عن الرجوع فوجب التخفيف نظرا الى هذا الوجه **وحديث عمر** رضي الله عنه محمول على السياسة بدلالة التبليغ
الى الاربعين والتسخيم وفي السراجية الفتوى على قوله ورجح في فتح القدير قولهما وقال انه الحق اطلق من اقر فشمل الرجل

والمراة قال في الحاكم فالرجال والنساء في شهادة الزور سوا وقيده باقراره لان لا يحكم الا باقراره وزاد شيخ الاسلام ان
يشهد بموت واحد فجيء حيا كذا في فتح القدير وظاهره ان يشهد ايضا فيه وخرج ما اذا ردت شهادته لتهمة او لمخالفة
بين الشهادة والدعوى او بين شهادتين فانه لا يعزر فانا لا ندري من هو الكاذب منهم المشهود له او الشاهدان او احدهما
بكذب المدعي لينتسب الشاهد الى الكذب ولا يمكن اثباته بالبينة لانه من باب النفي والبينة حجة الاثبات في اقراره على نفسه
فيقبل اقراره ووجب عليه موجبه من الضمان او التعزير ذكره الشارح فعلم ان لا يمكن اثبات الزور بالبينة وفي كافي
الحاكم ومن الناس من ان يشهدان هذا الشيء لم يكن لفلان فهذا مما لا يقبل وكذا لو شهدا انه لم يكن لفلان على فلان دين وقد شهد
ان هذا لم يكن فقد شهد بالباطل والحاكم يعلم انه كاذب انتهى وظاهره انه من قبيل الزور فيعزر وعلى هذا يعزر باقراره او تعيين
كميته وانما لم يذكر المولف انما القدرية وما لانه محض له او يقول كذبت او ظننت ذلك او سمعت فشهدت وهما بمعنى كذبت لاقراره
بالشهادة بغير علم انه فالعلك كذا في الكفاية وجعل في ايضاح الاصلاح نظير مسئلة ظهوره حيا بعد الشهادة بموته
او قتله ما اذا شهدوا برؤية الهلال بمضي ثلاثين يوما وليس في السماء علة ولم يروا الهلال والزور في اللغة الكذب كما
في المصباح وفي القاموس الزور بالضم الكذب والشرك بالله تعالى والقوة ونمده وفاق بين لغة العرب والعرف ويهتب
في مجلسه والراي والعقل والباطل الى جاره وذكر القاضي في تفسير قوله تعالى والذين لا يشهدون الزور لا يعلمون
الباطلة ولا يحضرون محاضر الكذب فانه مشاهدة الباطل عمدا كذا في فتح القدير ولو قال غلطت او ظننت ذلك فهو
هما بمعنى كذبت لاقراره بالشهادة بغير علم انتهى وتخالفه ما ذكر الشارح فانه جعلهما كذبه فلا تعزير وهو الظاهر والتشهير
في اللغة من شهره بالتشديد رفعه على الناس كما في القاموس وابرزه كما في المصباح وعند الفقها
كما في الهداية ما نقله عن شريح انه كان يبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان كان غير سوقي بعد العصر اجمع ما كانوا ا
يقول ان شريحا يقريكم السلام ويقول انا اخذنا هذا شاهد زور فاحذروه وحذروه الناس انتهى وبعثه مع اعوانه اعم ان يكون
ماشيا او راكبا او لا يعزر كما يفعل الان واما التسخيم فقال في المصباح وسخم اي سواد القدر وسخم الرجل وجهه سوده
السخام وسخم الله وجهه كناية عن المقت والغضب انتهى وقدمنا دليلهما ان عمر رضي الله عنه سخم وجهه وان كان الامام حمله
على السياسة ويوميء بل شمس الائمة واوله شيخ الاسلام بالتفضيح او التشهير فان الخجل يسمى سوادا مجازا قال الله تعالى واذا بشر
احدهم بالانثى الاية ذكر في النهاية وظاهر كلامهم ان القاضي يسخم وجهه اذا راه سياسة وفي فتح القدير معزيا الى المحيط
ولا يسخم وجهه بالخاء والحاء واما قوله لا يعزر بلا يضرب لان التشهير تعزير والحاصل الاتفاق على تعزيره غير انه اكتفى
بتشهير حاله في الاسواق وقد يكون ذلك اشد من ضربه خفيفة وهما اضافا اليه ذلك الضرب كذا في فتح القدير ولو
في تشهيره فشمل الاحوال كلها وقيده الامام الحاكم ابو محمد الكاتب بان لا يعلم رجوعه باي سبب كان فهو على الاحوال كلها
وقيده الامام ابو محمد الكاتب فهو على الاختلاف ان لا يرجع تائبا نادما اما لم يعزر اجماعا وان رجع مصرا على ما كان فانه يعزر
اجماعا اي يضرب وذكر شمس الائمة ان التشهير قولهما ايضا فهما يقولان بالتشهير والضرب والحبس والكل مفوض الى راي
القاضي واختلفوا في قبول توبة شهادته اذا تاب قالوا ان كان فاسقا تقبل لان الحاصل له علمنا فسقه فاذا تاب
وظهر صلاحه تقبل لزوال الفسق وان كان فاسقا تقبل ابدا وعن ابي يوسف قبولها وبه يفتى واختلفوا في مقدار
مدة توبته والصحيح التفويض الى راي القاضي والله اعلم

باب الرجوع عن الشهادة

مناسبته لشهادة الزور ظاهرة وهو ان الرجوع لا يكون غالبا الا لتقدمها عمدا او خطا وترجم له بالباب مخالفا للهداية
المترجم بكتاب اذ ليس له ابواب متعددة وهو وان كان رفعا للشهادة لكن يجامعها كدخول النواقض في الطهارة والكلام
فيه في مواضع الاول في معناها لغة قال في المصباح رجع من سفره وعن الامر يرجع رجوعا ورجعا ورجعى
ومرجعا قال ابن السكيت هو نقيض الذهاب انتهى الثاني في معناها اصطلاحا فهو نفي ما اثبته كذا في المحيط والثالث
في ركنه وهو قول الشاهد رجعت عما شهدت به او شهدت بزور فيما شهدت او كذبت في شهادتي فلو انكرها لم يكن
رجوعا كما في الخزانة الرابع في شرطه مجلس القاضي فلا يصح الرجوع في غيره وفائدته عدم قبول البينة على رجوعه
وعدم استحلافه اذا انكرها كما سياتي الخامس في صفته قال في العناية انه امر مشروع مرغوب فيه ديانة
لان فيه خلاص عقاب الكبيرة انتهى وذكر الشارح ان الشهادة الزور وكتمان الشهادة بالحق سوا فاذا شهد بزور عمدا

او خطا وجب عليه التوبة ومتى لا تصح الا عند الحاكم ولا يمنعه عنها الا الاستحيا من الناس وخوف الملامة لان الاستحيا
من الخالق اولى من الاستحيا من المخلوق وفيه تدارك ما اتلف بالزور انتهى السادس في حكمه وهو شيان احدهما يرجع الى المال
والاخر الى نفسه فالاول وجوب الضمان ويحتاج الى بيان ثلاثة سببه وشرايطه ومقداره فسببه الاتلاف المال والنفس
فان وقعت اتلافا انعقدت سببا للضمان والا فلا تنزيلا للسبب منزلة المباشرة وسياتي بيانه مفصلا وشرطه كونه بعد القضا
ومجلس القضا وكون المتلف بها عينا فلا ضمان لو رجع على منفعة كالنكاح بعد الدخول ومنفعة دار شهدا على الموجر
للمستاجر باجارتها باقل من اجر مثلها ثم رجعا وان يكون الاتلاف بغير عوض اتلاف صورة لا معنى وقدر الواجب على قدر
الاتلاف لانه السبب والحكم يتقدر بقدره واما ما يرجع الى نفسه فنوعان وجوب الحد في شهادة الزنا سوا كان قبل القضا
او بعده للقذف منهم ولو بعد الامضا رجما كان او جلدا خلافا لزفر في الرجم ووجوب الضمان وهو الدية عليهم ان رجعوا
بعد الرجم لا بعد الجلد وان مات منهم الثاني وجوب التعزير عليهم سوا كان شهادة الزنا ان تعمد الشهادة بالزور فظهر
عند القاضي باقراره كما في البدايع فلا ضمان لو اتلفا حقا من الحقوق كالعفو عن القصاص لو شهدا به ثم رجعا او كر
او تسليم الشفعة او اسقاط خيار من الخيارات كذا في القنية ولا فرق في وجوب التعزير بين كونه قبل القضا او بعده
وفي فتح القدير ولا يخلوا عن نظر لان الرجوع ظاهر في انه توبة عن تعمد الزور او تعمده والتهور والعجلة ولا تعزير على التوبة
ولا على ذنب ارتفع بها وليس فيه حد مقدر انتهى وقلت ان رجوعه قد يكون لقصد اتلاف الحق وجواز كون المشهود عليه
غره بمال لا لما ذكره لكنه خاص بما قبل القضا واما بعده فقد بطل بجعله انه اتلاف على المشهود له انه اتلاف له
بالغرامة قوله ولا يصح الرجوع الا عند القاضي لانه فسخ للشهادة فيختص بما يختص به الشهادة من مجلس القاضي
ولان الرجوع توبة وهي على حسب الجناية فالسر بالسر والاعلان بالاعلان اطلقه فشمل القاضي المشهود عنده وغيره فاذا لم يصح
الرجوع عند غير القاضي ولو شرطا كما في المحيط وادعى المشهود عليه رجوعهما واراد يمينهما لا يحلفان وكذا لا تقبل
بينة عليهما لانه ادعى رجوعا باطلا حتى لو اقام بينة انه رجع عند قاضي كذا وضمنه المال تقبل لان السبب صحيح
ولو اقر عند القاضي انه رجع عند غير القاضي فانه صحيح وان اقر برجوع باطل لانه يجعل الثاني للحال وفي خزانة
المفتين اذا رجعا عن شهادتهما واشهدا بمال على نفسهما لاجل الرجوع ثم جحدا ذلك فشهد عليهما المشهود بالمال من
قبل الرجوع والضمان لا تقبل اذا تصادقا عند القاضي الا ان الاقرار بهذا السبب فالقاضي لا يلزمهما الضمان
وفي المحيط ولو ادعى رجوعهما عند القضا ولم يدع القضا بالرجوع والضمان لا تسمع منه البينة ولا يحلف عليه لان
الرجوع لا يصح ولا يصير موجبا للضمان الا باتصال القضا كالشهادة انتهى قوله فان رجعا قبل حكمه لم يقض
لان الحق انما يثبت بقضا القاضي لا يقضي بكلام متناقض وقدمنا انه يعزر قبل الحكم ايضا اطلقه فشمل ما لو رجعا
عن بعضها كما لو شهدا بدار وبنائها او بامة وولدها ثم رجعا في البناء والولد لم يقض بالاصل كما في جامع الفصولين
معللا بان الشاهد فسق نفسه وشهادة الفاسق ترد وفي منية المفتي شهدا على رجل لم يقض بشهادتهما حتى لو شهد
رجلان عليهما انهما رجعا عن تلك الشهادة فان كان اللذان اخبر عنهما بالرجوع يعرفهما القاضي ويعدلهما وقف
الامر ولم ينفذ شهادتهما انه سرق من هذا ثم قالا اداوها غلطنا بل سرق من هذا لم يقض بها اصلا لانها اقرار
بالغفلة شهد الرجل ثم زاد فيها قبل القضا بها او بعده وقال اوهمنا ان كانا عدلين غير متهمين قبل ذلك منهما انتهى
وشمل ما اذا شهدا بطلاقها ثم تزوجت وجحد احدهما لم يفرق بينهما واختلفوا فيما اذا تزوجها احدهما ثم رجع
ففي الكافي للحاكم ان الشعبي لم يفرق بينهما وبه كان يفتي ابو حنيفة وقال محمد لا يصدق على ابطال شهادته الاولى
ولكنه يصدق في حق نفسه فان تزوجها فرق بينهما رجع ابو يوسف الى هذا القول بعد ذلك انتهى وقيد فافاد
قوله لم يقض ان المشهود له يعلمان بمقتضاه وان علما ان المشهود زورا فلو شهدا عليه بالطلاق الثلاث وقضى
به ثم رجعا والزوج يعلم انهما كاذبان لم يسعه ان يقربها كذا في كافي الحاكم وقيد بالرجوع لانه لو ظهر ان الشاهد
عبد او محدود في قذف بطل ويرد المال الى المقضي له كذا في كافي الحاكم قوله وبعده لم ينقض اي ان
رجعا بعد الحكم لم ينقض القضا ولانه في الدلالة على الصدق مثل الاول وقد ترجح الاول باتصال القضا
اطلقه فشمل ما اذا كان الشاهد وقت الرجوع مثله في العدالة او دونه او افضل وهكذا لم يقيده في
اكثر الكتب متونا وشروحا وفتاوي وفي خزانة المفتين معزيا الى المحيط ان كان الرجوع بعد القضا ينظر
الى حال الراجع فان كان حاله بعد الرجوع افضل من حاله وقت الشهادة في العدالة صح رجوعه في حق

وفي حق غيره حتى وجب عليه التعزير وينقض القضاء ويرد المال على المشهود عليه وان كان حاله عند الرجوع مثل حاله
عند الشهادة في العدالة او دونه وجب عليه التعزير ولا ينقض القضاء ولا يرد المشهود به على المشهود عليه ولا يجب
الضمان على الشاهد انتهى وهو غير صحيح عن ائمة المذهب لمخالفة ما نقلوه من وجوب الضمان على الشاهد اذا رجع بعد
الحكم وفي هذا التفصيل عدم تضمينه مطلقا مع انه في نقله مناقض لانه قال اول الباب بالضمان موافقا للمذهب
ثم كشفت المحيط للامام رضي الدين السرخسي الموجود في ديارنا فوجدته وافق الجماعة من غير تفصيل فهو وان احتمل ان
يكون المحيط البرهاني لكن القول لا يصح عن المذهب فانهم نقلوا عدم الضمان عن الشافعي ثم رايت بعد ذلك في
فتح القدير ان هذا قول ابي حنيفة الاول وهو قول شيخه حماد ثم رجع عنه الى انه لا ينقض القضاء ولا يرد المال على المقضي
عليه ثم رايته في الكافي للحاكم الشهيد قوله فضمنا ما اتلفاه للمشهود عليه اذا قبض المدعي المال لان التسبب
وجه التعدي سبب الضمان كحافر البئر وقد تعذر ايجاب الضمان على المباشر وهو القاضي لانه
كالملجأ الى القضاء وفي ايجابه صرف الناس عن تقلده وتعذر استيفاؤه من المدعي وعليهما دين الصحة وما اتلفاه دين الصحة
لان ما وجب عليهما بالرجوع في المرض دين المرض لانه وجب باقرارهما في المرض انتهى وانما قيده بالقبض لان الاتلاف به يتحقق
ولانه لا مماثلة بين اخذ العين والزام الدين وقد تبع المصنف صاحب الهداية في تقييده للامام السرخسي وصاحب المجمع
واصحاب الفتاوى في اطلاقهم وقد صرح في الخلاصة والبزازية وخزانة المفتين بالضمان بعد القضاء قبض المدعي
المال او لا قالوا وعليه الفتوى وفي الخلاصة انه قول ابي حنيفة والآخر قولهما انتهى وظاهره ان اشتراط القبض مرجوع
عنه وفرق في المحيط بين العين والدين فقال شهدا بعين ثم رجعا ضمنا قيمتها قبضها المشهود له او لا لان ضمان الرجوع ضمان
اتلاف وضمان الاتلاف مقدر بالمثل ان كان المشهود به مثليا وبالقيمة ان لم يكن مثليا ان كان المشهود دينا فرجع المشهود قبل
قبضه لا يضمنون وان قبضوا المشهود له ثم رجعا ضمنا لانهما اوجبا عليه دينا فيجب في ذمتهما مثل ذلك ولا يستوفي فيهما
الا بعد قبض المشهود به تحقيقا للمعادلة انتهى وهذا قول شيخ الاسلام ويشمل ايضا قوله ما اتلفاه خمر الذمي وخنزيره
لكن في كافي الحاكم واذا شهد الذميان لذمي بمال او خمر او خنزير فقضى القاضي بذلك ثم رجعا ضمنا المال وقيمة الخنزير
ولا يضمنان الخمر ولا قيمته وقول ابي يوسف ولا يضمنان قيمة الخمر في قول محمد ولو لم يسلم الشاهدان واسلم المشهود عليه
ثم رجعا عن الشهادة ضمنا قيمة الخنزير ولم يضمنا قيمة الخمر انتهى ثم اعلم ان تضمين الشاهد لم ينحصر في رجوعه لما في جامع
المحبوبي المعبر عنه تارة بفروق الكرابيسي شهد شاهدان على رجل ان فلانا اقرضه الف درهم وقضى القاضي بها ثم اقام
المقضي عليه بينة على الدفع قبل القضاء يأمر القاضي برد الالف اليه ولا يضمن الشهود ولو شهدوا ان له عليه الف
درهم فقضى القاضي بذلك واخذ الالف ثم اقام المقضي عليه البينة بالبراءة قبل القضاء يضمن الشهود ووجه الفرق
ان في الوجه الاول لم يظهر كذبهم لجواز انه اقرضه ثم ابراه وفي الوجه الثاني ظهر كذبهم لانهم شهدوا عليه بالالف في
الحال وقد تبين كذبهم فصاروا متلفين عليه الا ترى انه لو قال امراته طالق ان كان لفلان عليه شيء فشهدا به المشهود انه
اقرضه الفا يحكم بالمال ولا يحكم بالوقوع ولو شهدا ان عليه الفا حكم بالمال والوقوع جميعا تبين بهذا ان الشهادة
على الاقراض ليست بشهادة على قيام الحق للحال والشهادة بالدين مطلقا شهادة على الحق في الحال انتهى فقد علم تضمينهما كذبا
من غير رجوع فضمنهما اذ تيقن كذبهما بالاولى وكذا قال في الجامع باب بطلان الشهادة اخذ الدية ثم جاء المشهود بقتله حيا
ضمن الولي للقبض ظلما ولا يرجع لسلامة بدله او الشهادة للاتحاد كمكره المكره فيرجع بما اخذ الولي لملكه وكذا لو قبض لكن
لا يرجع عنده اذ ليس الدم مالا فيه تملك بخلاف المدبر ولهذا عتقه يضمن الشاهد والمكره وفي العفو لا ولو شهد على الاقرار
او الشهادة ضمن الولي لا يرد الشاهد لانه لم يظهر كذبه اذ لا تنافي بخلاف الاول انتهى ولهذا لو ثبت الابراء ضمن شاهدا الدين
دون الاقراض ولهذا قال ان كان له على حق في الاولى دون الثاني كما لو وجد المشهود بنكاحها اما او الشاهد عبدا او محدودا
في قذف انتهى وبهذا علمت ان فرع الكرابيسي مقول من التخصيص واندفع الايراد على القول بالتضمين اذ ظهر كذبه بما لو وجد
المشهود بنكاحها اما او وجبا فانه ظهر الكذب ولا ضمان ويشمل ايضا ما اتلفاه العقار فيضمنه الشاهد برجوعه كما في
خزانة المفتين فهو وان كان لا يضمن بالغصب عندهما خلافا لمحمد يضمن بالاتلاف وهذا منه وفي جامع صدر الدين ادعى
عبدا في يده ملكا فقضي به فادعاه آخر فقضي له وادعاه آخر فقضي له ثم رجعوا ضمن كل فريق لمن شهد عليه قال محمد ولا
يشبه الوصية يعني لا يضمن للورثة لاتحاد المقضي عليه بخلاف الملك دليله وحده شهود الاول لعبد يرد عليه في
الملك دون الوصية وتمامه فيه ويشمل كل المشهود به او بعضه فلذلك قال في جامع الفصولين عن محمد شهد له

بدار

بدار وحكم له ثم قال لا ندري على البناء فاني لا اضمنهما قيمة البناء للمشهود عليه كانهما قالا شككنا في شهادتنا ولو قالا ليس
للمدعي اضمنهما قيمة البناء وعن ابي يوسف شهد له بدار فقال قبل الحكم انما شهدنا بالعرصة اقبل شهادتهما على ذلك ولم
يكن هذا رجوعا ولو قالا بعد الحكم اضمنهما قيمة البناء انتهى ثم اعلم ان الضمان عنهما يسقط باشياء الاول ضمنهما بصنع
المهر او بانه رده اليهما الثاني ضمنهما قيمة العبد ثم ارادا الاعتاق فرده الثالث ضمنهما قيمة العين ثم وهبها المشهود
له للمشهود عليه ردها اليهما الرابعة رجع الواهب في هبته بقضاء بعدما ضمن الشاهدين رد الضمان الخامس ورثه
المقضي عليه رد الضمان بخلاف ما لو اشتراه الكل من العتابية ويشمل قوله ايضا ما اتلفاه جميع الابواب لان المصنف
ذكر بعضها وفاته البعض فذكر الدين والنكاح والبيع والطلاق والعتاق والقصاص وشهود الفروع والمزكي
وشاهد اليمين وسنشرح كل واحد منهما وقد فاته ابراء الهبة والاستيفاء والتاجيل والحد والنسب والولاء والكتابة
والتدبير وامومية الولد والاقالة والوكالة والرهن والاجارة والمضاربة والشركة والميراث والوصية والوديعة
والعارية اما الهبة ففي المحيط وانه وهب عبده من فلان وقبضه ثم رجعا بعد القضاء ضمنا قيمة العبد وحق الرجوع
لا يمنع التضمين فان ضمنا القيمة لم يرجع فيها لوصول العوض ولا يرجع الشاهدين فيها ولو كان ابيض العين يوم قضا
بالهبة ثم رجعا والبياض زائل ضمنا قيمة ابيض لاعتبار القيمة يوم القضاء انتهى واما الابراء والتاجيل ففي المحيط
شهدا انه ابراه عن الدين او اجله سنة او اوفاه يقضي به ثم رجعا ضمنا ولو شهدا انه اجله سنة فقضي بها ثم رجعا
قبل الحلول او بعده ضمنا ورجعا به على المطلوب الى اجله ويبرأ الشاهد بقبض الطالب الدين بعد مضي الاجل من
المطلوب فان ضمنا رجع على المطلوب الى اجله وقاما مقام الطالب فان توي ما على المطلوب لم يرجعا ولو اسقط
المديون الاصل لم يضمنا ولو شهدا له على آخر الفا وآخر انه ابراه ثم رجعا كفل مدعي الالف فاقامة البينة ثانيا
وخصمه في ذلك شهود البراءة الذين رجوعه رجعوا فيضمنا الالف ولا يصح اقامة البينة على الدين الا بحضرة
المدعي عليه ولا يرجعان على المشهود له بالبراءة انتهى وذكر في العتابية شهدوا على انه ابرا من الديون ثم مات الغريم مفلسا
لم يرجعا لم يضمنا للطالب لانه توي بالافلاس انتهى واما الحد فسنذكره مع القصاص واما النسب والولاء والكتابة
فمع العتق واما الاقالة فمع البيع واما الوكالة ففي المحيط شهدا انه وكله بقبض دينه من فلان او وديعة وانكر الموكل
والوكيل باشر بقوله الضمان على المباشر وفي العتابية ولا ضمان على مباشرة التوكيل بالاعتاق ولا على الشهود التوكيل بعتق
الدين وشهدا بالرهن ثم رجعا لم يضمنا اذ لا بعوض ولو كان فيه فضل على الدين لم يضمنا ما دام العبد حيا فان مات في
يد المرتهن ضمنا الفضل على الدين ولو ادعيا الراهن الرهن لم يضمنا الفضل ولا يضمنان قدر الدين للمرتهن دون التسليم
بان قال لا اسلم اليه هذا العبد وما رهنه لا يضمنان انتهى واما الاجارة ففي المحيط ركب بعير الرجل الى مكة يدعي الاجارة
بحنين وانا بينه فعطب وادعى صاحب البعير الغصب ثم رجعا ضمنا قيمة البعير لو عطب لا بمقدار ما اخذه صاحبه
من الاجر شهدا انه اكراه دابة بمائة الى موضع كذا واجر مثلها مائتان فركبها ثم رجعا لم يضمنا الفضل ان ادعى المستاجر
الاجارة وجحد صاحب الدابة وان ادعاها صاحب الابل وجحد المستاجر له ما ادعاه بالفوق فاجر البعير واما المضاربة
ففي المحيط ادعى المضارب بنصف الربح فشهدا به ورب المال مقر بالثلث ثم رجعا والربح لم يقبض لم يضمنا فان قبضاه و
اقتسماه ثم رجعا ضمنا سدس الربح فيما قبل هذا في كل ربح حصل قبل رجوعهما فاما ربح حصل بعد رجوعهما فان كان رأس
المال عرضا كذلك وان كان نقدا اقربا المال بملك فسخها فكان راضيا باستحقاق الربح انتهى واما الشركة ففي المحيط شهد
انهما اشتركا ورأس مال كل واحد منهما الف على الربح اثلاثا وصاحب الثلث يدعي النصف وربحا قبل الشهادة فاقتسما
اثلاثا ثم رجعا ضمنا لصاحب الثلث ما بين الثلث والنصف وما ربحا بعد الشهادة فلا ضمان عليهما انتهى وفي كافي الحاكم
في مال رجل فشهدا لرجل انه شريكه شركة مفاوضة يعني له بنصف ما في يده ثم رجعا ضمنا ذلك النصف للمشهود عليه واما
الشفعة ففي المحيط ولو شهدا ان الدار التي في يد الشفيع ملكه فقضي له بالشفعة ثم رجعا لم يضمنا وان الاول قد بني
فامر القاضي بنقضه يضمنان قيمة بنائه ولهما النقض انتهى واما الميراث ففي المحيط شهدا لرجل مسلم ان اباه مات مسلما او ورث
كافرا والميت ابن آخر كافر ثم رجعوا ضمنوا للكافر الوارث واما الوصية ففي المحيط ادعى رجل ان فلانا الميت اوصى
بالثلث من كل شيء واقام البينة فقضي ثم رجعوا ضمنوا جميع الثلث وتمامه فيه وفي الحاكم ولو شهدا ان الميت وصى
اليه هذا في تركته فقضى القاضي بذلك ثم رجعوا فلا ضمان عليهما والضمان على الوصي ان استهلك شيئا انتهى واما
الوديعة والعارية ففي كافي الحاكم شهدا على رجل بوديعة فجحدها فضمنها القاضي ثم رجعا ضمنا له وعرم ذلك وكذلك

العارية انتهى **قوله** فان رجع احدهما ضمن النصف والعبرة لمن بقي لا لمن رجع يعني وقد بقي من بقي بشهادته نصف الحق
ولا يقال لا يجوز ان يثبت الحكم ببعض العلة فوجب ان لا يبقى به ايضا لانا نقول يجوز ان يبقى الحكم ببعض العلة وان لم يثبت
ابتدا كالحول المنعقد على النصاب يبقى ببقاء بعض النصاب وان لم ينعقد به ابتدا **ومن مسائل الجامع الكبير** اربعة
شهدوا على اخر باربعمائة وقضى بها فرجع واحد عن مائة واخر عن تلك المائة ومائة اخرى عن تلك المائتين ومائة اخرى
فعلى الراجعين خمسون بينهما اثلاثا لان الشهادة قائمة بقدر مائة وخمسين لان القائم بقي شاهد باربعمائة والراجع بثلاث
مائة درهم فيبقى على ثلاثمائة حجة كاملة فلا يجب ضمانها على واحد يبقى على المائة الرابعة شاهد واحد وهو القائم على
الشهادة فيبقى من يقوم به نصف الحق فيبقى نصفها فظنوا ان لنا لم يرجع عنهم نصف المائة فيجب على الراجعين لاستوائهم في
ايجابها فان رجع الرابع عن الجميع ضمنوا المائة ارباعا وضمنوا سوى الاول خمسون ايضا اثلاثا لانه بقي على الشهادة من
يقوم به مائتان وخمسون كذا في المحيط **قوله** فان شهد ثلاثة ورجع واحد لم يضمن لبقاء من بقي به كل الحق **قوله** وان
رجع اخر ضمن النصف اي الاول والثاني لانه لما رجع الاول لم يظهر اثره فلما رجع اخر ظهر اثره لانه لم يبق الا من يقوم به النصف
وفي تلخيص الجامع لو شهد اربعة باربعة دراهم وقضى بها ودفعت ثم رجع واحد عن واحد والثاني عن اثنين والثالث
عن ثلاثة ضمنوا نصف درهم على كل واحد سدس درهم لبقاء من يبقى به ثلاثة ونصف ولو رجع الرابع عن الاربعة ضمنوا درهما
على الاول سدس المضمون وهو ربع الدرهم وعلى كل واحد من الثلاثة ربع درهم وسدس درهم انتهى **قوله** وان شهد
رجل وامراتان فرجعت امراة ضمنت الربع لبقاء ثلاثة ارباع الحق ببقاء رجل وامراة **قوله** وان رجعتا ضمنتا النصف لبقاء
نصف الحق ببقاء الرجل ولو شهد رجلان وامراتان ورجع رجل وامراة فعليهما الربع اثلاثا وان رجع رجلان فعليهما النصف
النصف فان رجعت المراتان فلا شيء عليهما **قوله** وان شهد رجل وعشرة نسوة فرجعت ثمان لم يضمن اي الثمان لبقاء النصاب
قوله فان رجعت اخرى ضمن ربعه اي التسع رجل وامراة **قوله** فان رجعوا فالغرم بالاسداس اي على الرجل والعشرة نسوة
فالسدس على الرجل وخمسة اسداس على النسوة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما على الرجل النصف وعلى النسوة النصف لانهن
وان كثرن يقمن مقام رجل واحد وله ان كل امراتين مقام رجل واحد للحديث عدلت شهادة اثنين منهن بشهادة رجل واحد فان
رجعت العشرة فقط فعليهن نصف الحق اتفاقا كما اذا رجع رجل واحد ولو رجع معه ثمان فعليه النصف ولا شيء عليهن كذا في
المحيط وينبغي بل يجب ان يكون النصف اخماسا عنده وعندهما ايضا وذكر الاسبيجابي ولو رجع معه ثمان فعليه النصف ولا
شيء عليهن واحد وامراة كان النصف بينهما اثلاثا ولو كان كما في المحيط لم يجب عليهما شيء ولو شهد رجلان وامراة ثم رجعوا فالضمان
عليهما دونها ولو شهد رجل وثلاث نسوة ثم رجعوا فعندهما على الرجل النصف وعلى النسوة النصف وعنده عليه الخمسان
وعليهن ثلاثة اخماس ولو رجع الرجل وامراة فعليه النصف كله عندهما ولا شيء على المراة وعنده عليهما اثلاثا **قوله** وان شهد
رجلان عليه او عليها بنكاح بقدر مهر مثلها ورجعا لم يضمنا لانهما اتلفا شيئا بعوض يقابله والاتلاف بعوض كلا اتلاف
قوله وان زاد عليه ضمناها اي الزيادة للزوج لانهما اتلفاها بلا عوض وسكت المؤلف عما اذا شهدا باصل النكاح
باقل من مهر مثلها للاشارة الى انهما لا يضمنان ما نقص لان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف فلا يضمن بالمتقوم
اذ التضمين يستدعي المماثلة او للاختلاف **ففي المنظومة** وشرحها انهما يضمنان ما نقص عندهما خلافا لابي يوسف وفي
الهداية وشروحها انهما لا يضمنان وهو المعتمد في المذهب فيدل كونهما شهدا بالنكاح لانهما لو شهدا عليها بقبض المهر او بعضه
ثم رجعا بعد القضاء ضمنا لها لانهما اتلفا عليها مالا وهو المهر قليلا كان او كثيرا دون البضع واشار بمهر المثل الى ان الكلام
فيما اذا لم يطلقها او طلقها بعد الدخول للاحتراز عما اذا طلقها قبل الدخول وحكمه ما ذكره في المحيط شهدا انه تزوجها على
الف درهم مهر مثلها وقال الزوج بغير تسمية فقضى ثم طلقها ثم رجعا فعليهما فضل ما بين المتعة الى خمسمائة فلو شهد
اخران على الدخول ثم رجعوا فعلى شاهدي الدخول خمسمائة خاصة وعليهما وشاهدي التسمية فضل ما بين المتعة والخمسمائة
نصفان ولو شهدا اخران على الطلاق وقضى ثم رجعوا فعلى شاهدي الدخول خمسمائة وعليهما وشاهدي التسمية ما بين
المتعة الى نصف المهر وعلى الفرق الثلاث كافة المتعة اثلاثا انتهى ولو شهدا عليها انه تزوجها على الف ومهر مثلها خمسمائة
وانها قبضت الالف وهي تنكر فقضى بشهادتهما ثم رجعا ضمنا لها مهر المثل لا المسمى لا نحو الاستيفا لم يثبتها فيه اذ لم يقض
بوجوبه لان القضاء بالنكاح مع قبض المهر قضاء بازالة ملكها عن المعقود عليه لا قضاء بالمسمى لانه اذا كان مقبوضا لا يحتاج
الى القضاء به فلم تقع الشهادة بالقبض اتلافا للمسمى لعدم وجوبه اصلا بل وقعت اتلافا للبضع فيضمنان قيمته هكذا
ذكره في التحرير ويرد ما ذكرنا من المذهب من جنايته انه اوجب على الشهود قيمة البضع مع عدم وجوبه بالقضاء ومقتضى

المذهب ان لا يجب شيء على ما بينا وهو ان منافع البضع غير متقومة عند الاتلاف وانما تتقوم على الزوج عند تملكه اياه
هكذا ذكر الشارح رحمه الله وقلنا التضمين هنا ليس باعتبار اتلاف منافع بضعها بل اعتبار اتلاف المهر ولهذا لو لم يشهد
بالقبض وانما شهد بالنكاح بالف وقضى به ثم شهدا بقبضها ثم رجعا عن الشهادة فانهما يضمنان الالف لانهما اتلفا عليها
ذلك **قوله** ولم يضمنا في البيع الا ما نقص اي عن قيمة المبيع فلو شهد على البائع به بمثل القيمة او اكثر فلا ضمان
لانه اتلاف بعوض وان شهدا به باقل من قيمته ضمن النقصان لانه بغير عوض اطلقه فشمل ما اذا شهدا به باتا او بخيار
شرط للبائع ومضت المدة لاسناد الحكم عند سقوطه الى السبب السابق وهو البيع بدليل استحقاق المشتري الزوايد
واما اذا البائع رد البيع لا تلافا فاجازه اختيارا بقوله او فعل فللوصاية قبل الشهادة بالبيع اي فقط لانهما لو شهدا
به مع قبض الثمن فان شهدا به متفرقين ثم رجعا عن الشهادتين فانهما يضمنان الثمن وان كان رجلا واحدا وجب القيمة
عليهما ولو شهدا بالبيع والاقالة معا فلا ضمان **ولو قال المؤلف** لم يضمنا في البيع والشرا الا ما نقص او زاد لكان اولى
ليشمل ما اذا كان المشهود عليه المشتري فلا ضمان لو شهدا بشرائه بمثل القيمة او اقل وان كان باكثر ضمنا ما زاد عليها بخيار
له وجاز البيع بمضي المدة واما اذا فسخه او اجازه اختيارا فلا كما في البدايع **وفي** خزانة المفتين وان شهدا على البائع
بالبيع بالفين الى سنة وقيمته الف فان شاء ضمن الشهود قيمته حالا وان شاء اتبع المشتري بالثمن الى سنة واما ما اختار برئ به
الاخر وان اختار الشهود رجعوا بالثمن على المشتري وتصدقوا بالفضل وان رد المشتري المبيع بعيب بالرضا او بقايلا
رجعا على البائع بالثمن ولا شيء على الشهود وان رد بقضا فالضمان على الشهود بحاله وان ادى رجعا بما ادى انتهى **وفي**
منية المفتي شهدا بالبيع خمسمائة وقضى القاضي ثم شهدا ان البائع اخر الثمن ثم رجعا عن الشهادتين جميعا ضمن الثمن خمس
مائة عند الامام كما لو شهدا باصل دين ثم رجعا ضمنا انتهى **قوله** وفي الطلاق قبل الوطء ضمنا نصف المهر
لانهما اكدا ضمانا على شرف السقوط الا ترى انها لو طاوعت ابن الزوج او ارتدت سقط المهر اصلا ولان الفرقة قبل الدخول
في معنى الفسخ فيوجب سقوط جميع المهر كما مر في النكاح ثم يجب نصف المهر ابتدا بطريق المتعة فكان واجبا بشهادتهما كذا في
الهداية والتعليل الاول للمتقدمين والثاني للمتاخرين وقالوا لا نسلم التاكيد بشهادتهم بل وجب ما كذا بالعقد
ولم يبق بعده الا الوطء الذي بمنزلة القبض وهذا العقد لا يتعلق تمامه بالقبض ولئن سلمنا التاكيد فلا نسلم ان
التاكيد الواجب سبب للضمان فان الشهود لو شهدوا على الواهب باخذ العوض حتى قضى القاضي بابطال حق الرجوع
ثم رجعوا وقد هلكت الهبة لم يضمنوا للواهب شيئا كذا في الاسرار فلما كان قول المتاخرين اقرب الى التحقيق اختاره فخر
الاسلام كذا في شرح المغني للاكمل من بحث القصار في العناية لو اقر الزوج بالطلاق بعد التضمين او بالاعتاق رد الضمان
المهر **وفي المحيط** شهد رجلان وامراتان بالطلاق قبل الدخول ثم رجع رجل وامراة فعليهما ثمن المهر اثلاثا ثلثاه على
الرجل وثلثه على المراة ولو شهد رجلان بالطلاق ورجلان بالدخول ثم رجعا شهدا الطلاق لا ضمان عليهما لانهما
اوجبا نصف المهر وشاهدا الدخول اوجبا جميع المهر وقد بقي من يثبت بشهادته جميع المهر وقد بقي شاهد الدخول
وان رجع لا غير يجب عليهما نصف المهر وان رجع من كل طايفة واحد لا يجب على شاهدي الدخول الرابع انتهى **ثم قال**
شهدا انه طلق امراته واخران انه طلقها قبل الدخول ثم رجعوا فضمان نصف المهر على شهود الثلاث لا غير لانه لم يبعض
بشهادة شهود الواحد لانه لا يقدم لان حكم الواحد حرمة خفيفة وحكم الثلاث حرمة غليظة ولو كان بعد الدخول
فلا ضمان عليه انتهى واشار بالمهر الى ان الكلام فيما اذا كان مسمى ضمنا المتعة لانها الواجبة وقد اتلفاها **وفي المحيط** تزوج
بلا مهر وطلقها قبل الدخول فشهدا انه صالحها من المتعة على عبد وقبضه وهي تنكر ثم رجعا لا يضمنان العبد
بل المتعة وان كان مهر مثلها عشرة ضمنا لها خمسة عشر درهما لان القاضي لم يقض لها بالعبد لكونه مقبوضا فقد اتلفا
بشهادتهما على المراة المتعة لا العبد بخلاف ما لو شهدا انه صالحها عنها بعبد وقضى لها به ثم شهدا بقبضه ثم رجعا
ضمنا قيمة العبد لوقوع القضا بالعبد انتهى ولو قال قبل الوطء والخلوة لكان اولى وان كانت كالوطء في ايجاب المهر
واطلق في ضمانها فشمل ما بعد موت الزوج لما في المحيط شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا بعد موت الزوج
ضمنا للورثة نصف المهر لانهم قايمون مقام المورث ولا ميراث للمراة ادعت الطلاق اولا او ورثا الورثة انه طلقها اولا
وهذا قول ابي حنيفة وقالا يرث ولا يضمن الشاهدان ميراثها على ان قضا القاضي بالطلاق بشهادة الزور ينفذ ظاهرا
وباطنا عنده خلافا لهما ولو شهدا بذلك بعد موت الزوج وادعى ذلك الورثة فقضى لها بنصف المهر والميراث
قوله ولم يضمنا لو بعد الوطء لان من شرط الضمان المماثلة بين البضع ولا مماثلة بين البضع والمال وقد ذكر

الاصوليون في بحث القضا وفي المحيط شهدا على الطلاق واخران على الدخول ولم يعرض لهما مهر ثم رجعوا ضمن شاهد
الطلاق نصف المتعة وشاهدا الدخول بقية المهر انتهى ومما يناسب هذا النوع مسئلتا الشاهد بالخلع والنفقة
اما الاول ففي المحيط شهدا على امراة انها اختلعت من زوجها قبل الدخول على انها ابرأته من المهر وهي تجحد ضمنا لها نصف المهر
لانهما اوجبا عليها ذلك بغير عوض ولو كان دخل بها يضمنا تكمل المهر انتهى واما النفقة ففي المحيط فرض القاضي لها
نفقة او المتعة ثم شهدا بالاستيفا وقضى ثم رجعا ضمنا للمراة وكذلك نفقة الاقارب شهو لانها لا تصير دينا بقضا
كما القاضيا وقيل انما هو لو ان القاضي قضى له وامره بالاستدانة على المقضي عليه بالنفقة وقد استدان وصار دينا
على المقضي عليه فقد شهد عليه باستيفاء دين مستحق له على المقضي عليه بالرجوع **قوله** وفي العتق ضمنا القيمة لانهما
اتلفا مالية العبد من غير عوض والولا للمعتق لان العتق لا يتحول اليهما بهذا الضمان وهو لا يصلح عوضا اطلقه فشمل
ما اذا كانا موسرين او معسرين لانه ضمان اتلاف الملك بخلاف الاعتاق لانه لم يتلفا الى ملكه ولزم منه فساد بملك صاحبه
فضمنه الشارح صلة ومواساة اطلقوا العتق فانصرف الى العتق بلا مال فلو شهدا انه اعتق عبده على خمس مائة وقيمته
الف فقضى ثم رجعا ان ضمن الشاهدين الالف ورجعا على العبد بخمس مائة والولا للعبد للمولى كذا في المحيط وفي
البزازية شهدا على رجل باعتاق عبده واربعة اخرانه زنى وهو محصن فحكم بالعتق والرجم ثم رجعوا فالقيمة على شهود
العتق للمولى والدية على شهود الزنا للمولى ايضا ان لم يكن له وارث ان كان جاحدا للعتق مع احد الدينين لا كرعنه
يبطل بالحكم وقد صار كالمعدوم ووجوب القيمة بذلك المالية ووجوب الدية بذلك النفس لم الدية للمقتول حتى يقضي
ديونه فلا يلزمه لا عن مبدل واحد انتهى ولو شهدا انه اعتق عبده عام اول رمضان وقضى القاضي بعتقه ثم رجعا ضمنا
قيمة العبد يوم اعتقه القا وحكم في حدوده وجراحاته فيما بين رمضان الى ان اعتقه القاضي بحكم الحرية لان القاضي
استحريه من رمضان بالبينة والثابت بالبينة العادلة كالثابت بالمعاينة وفي حق ايجاب الضمان يعتبر حرا يوم القضا
لان التلف حصل يوم القضا لان المنع والخلوة بين المولى وعبده حصل يوم القضا ولو شهدا انه طلق امراته عام اول
في رمضان قبل الدخول وقضى به والزمه نصف المهر ثم رجعا وضمنا ثم شهد اخران انه طلقها عام اول في شوال قبل
الدخول لم يقبل ولا يسمع الاولان لانها صارت مبانة بالطلاق الاول قبل الدخول فلا يتصور تطليقها بعد ذلك
فكانت الشهادة الاخيرة باطلة وبقي الضمان على الفريق الاول بحاله ولو اقر الزوج بذلك يرد على الشاهدين ما ضمنا
وكذلك اقر المولى بالعتق وقيل هذا عند ابي يوسف ومحمد خلافا لابي حنيفة بنا على نفاذ القضا باطنا فبقي بعد القضا
في رمضان باطنا عنده لم يصح اقراره بالطلاق والعتاق في شوال من هذا العام فبقي التلف مضافا الى شهادتهما
لا الى اقراره وعندهما لما لم ينفذ القضا باطنا بقي النكاح والرق الى شوال باطنا فيصح اقراره في شوال فكان التلف
مضافا الى اقراره لا الى الشهادة كذا في المحيط **ثم قال** ولو شهدا بالتدبير واخران بالعتق على شهود العتق لان القضا
بالتدبير مع العتق لا يفيد لان حكم التدبير بقاء الرق الى وقت ولا يبقى الرق مع العتق الثاني فلا يقضي بالتدبير
فان قضى بشهادة التدبير ثم شهد اخران بالعتق الثاني فقضى به ثم رجعوا ضمن شهود التدبير ما نقصه وشهود العتق
قيمته مدبرا لان القضا بالتدبير حكم لانه ليس حالة القضا بالتدبير شهادة قائمة بالعتق فامكن القضا بالتدبير
وشاهدا العتق ازالا المدبر عن ملكه بغير عوض فيضمنان قيمته مدبرا انتهى **وفي العتابية** ولو شهد واحد باقراره من
واخر باقراره بالعتق من سنة وقضى به ثم اقام الشاهدين بينة على اعتاقه من سنة بريا عن الضمان وهذا قولهما لان عندهما
الدعوى ليست بشرط انتهى يعني لم رجعا بعد القضا بردها **ولم يذكر المؤلف** رحمه الله التدبير والكتابة والاستيلاد اولا
اما الاول ففي المحيط لو شهدا انه دبر عبده وقضى ثم رجعا ضمنا ما نقصه التدبير لانه بالتدبير فات بعض المنافع
من حيث التجارة باخراج عن ملكه فضمنا نقصانه بتفويتهما وان مات المولى والعبد يخرج من ثلث عتق وضمن الشاهدان
قيمته مدبرا لانهما ازالا الا الساعي عن ملك الورثة بغير عوض فان لم يكن له مال غير العبد عتق ثلثه اذا عجل العبد الثلثين
ولم يرجعا به على العبد فان عجز عن الثلثين يرجع بحصة الورثة على الشاهدين ويرجع به الشاهد على العبد عندهما
انتهى **وبه علم** ما ذكره الشارح الزيلعي من ان العبد اذا كان معسرا فانهما يضمنان جميع قيمته مدبرا ويرجعان عليه وعليه
يحمل ما في المحيط وقدمنا ان الفتوى ان قيمة مدبر بنصف قيمته لو كان قنا واما الثاني ففي المحيط شهدا انه كاتب عبده
على الف الى سنة فقضى به ثم رجعا يضمنان قيمته ولا يعتق حتى يؤديها عليه اليهما واذا اداه عتق والولا للذي كاتبه
فان عجز فرد في الرق كان للمولاه ورد ما اخذه على الشهود انتهى وبه علم انما في فتح القدير انا لولا الذين شهدوا بالكتا

سهو والصواب للذي بدلا الدين ويطيبله ما اخذه ان كان بدل مثل قيمته او اقل وان كان اكثر يتصدقا بالفضل وان اراد
المولى اتباع المكاتب ولا يضمنه كان له ذلك ذكره الشارح وفي المحيط شهدا انه كاتب عبده على الف الى سنة وقيمته خمس مائة
ثم رجعا يخير المولى بين تضمين الشاهدان وبين اتباع العبد بالكتابة فان اختار المولى تضمين الشاهدان وقبض منهما القيمة
لم يعتق المكاتب حتى يؤدي القاضي الى الشاهدين ويتصدقان بالفضل وعند ابي يوسف يطيبله فان تقاضا المولى
المكاتب وهو يعلم برجوع الشاهدين او لا يعلم فهو رضي بالكتابة ولا يضمنان الا اذا كان المكاتبة اقل من القيمة فله
ان ياخذ المكاتبة ويرجع عليهما بفضل القيمة ولم يذكر الشارح ونما اذا شهد على المكاتب ثم رجعا وفي المحيط ادعى العبد
ان مولاه كاتبه الف وانه قيمته وقال المولى كاتبته على الفين واقام البينة وقضى واداهام رجعوا ضمنوا الف درهم لمكاتب
ان شئت فاعتق عليهما واداع انتهى **واما** الثالث ففي البدايع شهد على اقراره المولى ان هذه الامة ولدت منه وهو ينكر فقضى القاضي
بذلك ثم رجعا فان لم يكن معها ولد فرجعا في حياته بنقصان قيمتها بان تقوم قنه وام ولد ولو جاز بيعها يضمنان النقصان
فان مات المولى عتقت وضمنا بقية قيمتها للورثة فان كان معها ولد فرجعا في حياته ضمنا قيمة الولد مع ضمان نقصانها
فان مات المولى بعده فان لم يكن مع الولد شريك في الميراث لم يضمنا له شيئا ورجعا على الولد بما قبض الابن منهما من تركته
ان كانت والا فلا ضمان عليهم وان كان معه اخ ضمنا له نصف البقية من قيمتها ويرجعان على الولد بما اخذ الابن منهما الا
ما قبض الاخ ولا يضمنان للاخ ما اخذه الولد من الميراث فان رجعا بعد وفاة المولى فان لم يكن مع الولد شريك فلا يضمنان
عليهما والا ضمنا للاخ نصف البقية ونصف قيمة الولد لاميراثه ولا يرجعان على الولد هنا فان كانت الشهادة بعد موت
المولى بان ترك ولدا او عبدا وامة وتركه فشهدا ان هذا العبد ولده من هذه الامة من الميت وصدقها الولد والامة لا الاخ
وقضى ثم رجعا ضمنا قيمة العبد والامة ونصف الميراث انتهى **قوله** وفي القصاص الدية ولا يقتصا اي ضمن شاهد
القصاص برجوعهما بعد الاستيفاء المشهود عليه يقتص منهما **وقال** الشافعي يقتص منهما لوجود القتل تسبيبا فاشبه
المكره بل اولى لان الولي يعان والمكره يمنع **ولنا** ان القتل مباشرة لم يوجد وكذا تسبيبا لان التسبيب ما يفضي اليه غالبا
ولا يفضي لان العفو مندوب بخلاف المكره لانه يؤثر حياته ظاهرا ولان الفعل الاختياري مما يقطع النسبة ثم لا اقل من
الشبهة وهي دارئة للقصاص بخلاف المال لانه يثبت مع الشبهات اطلقه فشمل ما اذا رجع المولى معهما او لم يرجع لكن اذا رجع
معهما خير المولى بين تضمين الولي الدية او الشاهدين كما لو جا المشهود بقتله حيا وايهما ضمن لا يرجع على صاحبه عنده وعندهما
لهما الرجوع عليه لانهما عاملان له واتفقوا على ان رجوعهما عليه في الخطا وبيان الحجة من الجانبين في الشرح الزيلعي وشمل ما
اذا شهدوا به في النفس او ما دونه وقيد بالقصاص لانهما لو شهدا بالعفو عن القصاص ثم رجعا لم يضمنا لان القصاص
ليس بمال ولو شهدا انه صالحه من دم عمدا على الف ثم رجعا لم يضمنا ايهما كان المنكر للصلح وقيل اذا كان القاتل منكرا فالصحيح
انهم يضمنون له الالف والصحيح جواب الكتاب وتمامه في المحيط وفيه شهدا انه صالحه على عشرين الفا والقاتل يجحد
فقضى ثم رجعا ضمنا الفضل على الدية وقيل الصحيح ان يضمنا جميع المال قال الطالب صالحتك على الف وقال الخصم
لا بل على خمس مائة فالقول للمدعى عليه مع يمينه لانكاره الزيادة فان برهن الطالب وقضى ثم رجعا ضمنا الخمسمائة الواجبة
بشهادتهما وفيه دليل على ان الواجب في المسئلة الاولى هو فشهدا عن العفو عن دم العمد فيه مال او جرح عمدا فيه مال
ثم رجعا ضمنا الدية وارش الجراحة في ثلاث سنين او سنة انتهى **وفي البدايع** شهدا بالقتل خطا ثم رجعا ضمنا الدية
في مالهما وكذا اذا شهدا بقطع يد خطا ضمنا نصفها وكذا اذا شهدا بسرقة فقضى ثم رجع انتهى **وفي** السراج الوهاج
ان الدية التي على الشاهدين تكون في مالهما في ثلاث سنين ولا كفارة عليهما ولا يحرمان الميراث بان كانا ولدي المشهود عليه
فانهما يرثانه انتهى **قوله** وان رجع شهود الفرع ضمنوا لان الشهادة في مجلس القضا صدرت منهم فكان التلف اليهم
وفي المحيط شهدا على شهادة اربعة واخران على شهادة شاهدين وقضى ثم رجعوا فعلى شاهدي الاربعة ثلثا الضمان
وعلى الاخرين الثلث عند ابي يوسف وقال محمد على الفريقين يضمنان الجامع شهدا على شهادة شاهدين رجل على اخر الف
وشهد اخران على شهادة واحد عليه بالف فقضى بشهادتهم ثم رجع احد الذين شهد على شهادة الشاهدين واحد الذين
شهد على شهادة واحد فعليهما ثلاثة ارباع الحق ثمنان على الاول وربع على الاخر ولو لم يرجع الا واحد من الفريقين الاول ضمن
الربع ولو رجع بعدها الفريق الاخر كلهم ضمنا ربعا اخر ولو شهد كل فريق على شهادة شاهدين ورجع واحد من هذا وواحد
من ذلك ضمنا ثمنين ونصفا وذكر في المبسوط النصف وعن الكرخي يضمنان الربع وعن عيسى بن ابان الثلث والاصح
ان المذكور في المبسوط جواب القياس والمذكور في الجامع جواب الاستحسان انتهى **قوله** لا شهود الاصل فلم يشهد

الفروع على شهادتنا او اشهدنا ثم وغلطنا اي لا ضمان عليهم فيهما اما في الاول فلانهم انكروا السبب وهو الاشهاد فلا يبطل
القضا لانه خبر محتمل فصار كرجوع الشاهد بخلاف ما قبل القضا واما في الثانية فهو قولهما **وقال محمد** يضمنون لان
الفروع نقلوا شهادتهم الاصول فصار كانهم حضروا ولهما ان القضا وقع بشهادة الفروع لان القاضي يقضي بما يعاين
من الحجة وهي شهادتهم وقدمنا ان الاختلاف مبني على ان الشهادة انابة او توكيل عنده وعندهما تحميل وقوله غلطنا اتفاقي
اذ لو قالوا رجعنا عنها فلا ضمان ايضا عندهما ولو قال برجوعهم لكان اولى ليشمل المسئلتين وليعلم انكارا لاشهاد بالاولى
قوله ولو رجع الاصول والفروع فقط اي لا الاصول عندهما لان القضا وقع بشهادتهم وعنده المشهود عليه بالخيار
ان شاء ضمن الاصول وان شاء ضمن الفروع **قوله** ولا يلتفت الى قول الفروع كذب الاصول وان غلطوا لان ما قضى
القضا لا ينتقض بقولهم فلا يجب الضمان عليهم لانهم ما رجعوا عن شهادتهم انما شهدوا على غيرهم بالرجوع **قوله**
وضمن المزكون بالرجوع اي عن التزكية وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود كالاحصان وله ان التزكية
اعمال للشهادة اذ القاضي لا يعمل الا بالتزكية فصارت في معنى علة العلة بخلاف شهود الاحصان لانه شرط محض والخلاف
فيما اذا قالوا تعمدنا او علمنا انهم عبيد ومع ذلك زكيناهم اما اذا قال المزكي اخطات فيها فلا ضمان اجماعا **وقيل** الخلاف
فيما اذا اخبر المزكون بالحرية بان قالوا انهم احرار اما اذا قالوا هم عدول فبانوا عبيدا لا يضمنون اجماعا لان العبد قد يكون
عدلا واطلق في ضمانهم فشمل الدية لو زكوا شهود الزنا فرجم فاذا الشهود عبيد او مجوس فالدية على المزكين عنده وعندهما
اذا رجعوا عنها بان قالوا علمنا انهم عبيد ومع ذلك زكيناهم اما اذا ثبتوا عليها وزعموا انهم احرار فلا ضمان عليهم ولا على الشهود
ولا يحد الشهود حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد مات ولا يورث عنه وقالا الدية على بيت المال كذا في السراج الوهاج
قوله وشهود اليمين اي ضمن شهود التعليق لانهم شهود العلة اذ التلف يحصل به وهو الاعتاق او التطليق
ومن انشوه اطلقه فشمل تعليق العتق والطلاق فيضمنون في الاول القيمة وفي الثاني نصف المهر ان كان قبل الدخول
وفي منية المفتي شهدا على انه امر امرأته ان تطلق نفسها واخران انها طلقت نفسها وذلك قبل الدخول ثم رجعوا فالضمان
على شهود الطلاق لانهما اثبتا السبب والتفويض شرط سببا وعلى هذا اذا شهدا انه جعل عتق عبده بيد فلان واخران انه
اعتقه ثم رجعوا ولو شهدا انه امره بالتعليق واخران ان المامور علق واخران على وجود الشرط ثم رجعوا فالضمان على شهود
التعليق انتهى **قوله** لا شهود الاحصان اي لا ضمان عليهم لانه علامة وليس بشرط حقيقة **ثم اعلم** ان الشرط عند
الاصوليين ما يتوقف عليه الوجود وليس بموثر في الحكم ولا مفض اليه والعلة الموثرة في الحكم والسبب هو المفضي الى الحكم
فلا تاثير والعلامة ما دل على الحكم وليس الوجود متوقفا عليه وبهذا ظهر ان الاحصان شرط كما ذكره الاكثر لتوقف وجود
الحد عليه بلا علية تاثير ولا افضا وعدم الضمان برجوع شهود الشرط وانما تكلفا لاحصان علامة القايل بتضمين شهود الشرط
وليس المختار اليه اشار اليه في التحرير والحاصل انهم اتفقوا على عدم تضمين شهود الاحصان فالقايل بان شهود الشرط
لا يضمنون بالرجوع لا اشكال على قوله والقايل بانهم يضمنون تكلف وادعى ان الاحصان علامة وليس بشرط وظاهره ان المصنف
قايل به بدليل عطف الشرط عليه ولو اقتصر على نفي الضمان عن شهود الشرط كما في المجمع لكان اولى وصرح في البدايع بانه شرط
ولم يذكر غيره **قوله** والشرط اي لا ضمان على شهود وجود الشرط للتعليق والطلاق لما قدمنا ان اليمين هي العلة
فاضيف الحكم اليها دونها والشرط لا يعارض العلة والطلاق لما قدمنا فشمل ما اذا رجعوا وحدهم او مع شهود العلة
لكن عدم التضمين في الثاني اتفاق وفي الاول اختلاف والمختار ما في الكتاب نص عليه في الزيادات واختاره السرخسي
واختار البزدوي ما قابله واورد من الشرط ما ليس بعلة فشمل السبب فلا ضمان على شهود التفويض والضمان على شهود الايقاع
كما قدمنا واستشهد الحسامي على عدم تضمين شهود الشرط بما لو قال لعبده ان ضربك فلان فانت حر فضربه فلان يعتق
العبد ولا يضمن الضارب لانه عتق بيمين مولاه فكذلك هذا والله اعلم.

كتاب الوكالة

مناسبتها للشهادة من حيث ان الانسان يحتاج الى معاونة الى المقاصد والشهادة منه فكذا الوكالة **قال** فالكلام فيها
على مواضع الاول في معناها لغة في المصباح وكلته الى امر اليه وكلا من باب وعد ووكولا فوضته واكتفيت به والوكيل
فعيل بمعنى مفعول لانه موكول اليه ويكون بمعنى فاعل اذا كان بمعنى الحافظ **ومنه** حسبنا الله ونعم الوكيل والجمع وكلاء ووكله
توكيلا فتوكل قبل الوكالة وهي بفتح الواو والكسر لغة وتوكل بالكمين على الله تعالى الجا واعتمد عليه انتهى فالحاصل انها في اللغة

الوكيل وهو تفويض التصرف الى الغير **الثاني** في معناها اصطلاحا فهي اقامة الانسان غيره مقام نفسه في تصرف
معلوم كذا في العناية **الثالث** في ركنها وهو ما دل عليها من الايجاب والقبول ولو حكما فلو قال وكلتك في مالي
كان وكيلا في الحفظ لانه الادنى فيحمل عليه هكذا ذكروا وقيد بقوله في هذا لانه لو قال وكلتك فقال قبلت الوكالة فقال
قبلت الوكالة فقال الوكيل طلقت امراتك ثلاثا واعتقت عبدك فلانا او تزوجت بنتك فلانة او تصدقت من ملكك
بكذا على الفقراء فقال الرجل لا ارضى بذلك فهذا الكلام متوجه الى الذي كانوا فيه وقليلا ما يكون هذا الكلام وتفويض
الا بنا على سابقة تجري بينهما فان كان كذلك فالامر على ما تعارفوا لما جرت المخاطبة فيه فان فعل شيا خارجا من ذلك النوع
لم ينفذ على الموكل دون نفاذه كذا في الخزانة ولو قال انت وكيلي في كل شي فان كان تفويضا للحفظ والقياس الا ان يكون وكالة
للجهالة والاستحسان صرفها الى الحفظ ولو قال اجزت لك بيع عبدي مدا انه يكون توكيلا بالبيع ولو زاد على قوله انت وكيلي
في كل شي جائز امرك ملك الحفظ والبيع والشرا ويملك الهبة والصدقة حتى اذا انفق على نفسه من ذلك المال جاز حتى
يعلم خلافه من صدق الموكل **وعن الامام** تخصيصه بالمعاوضات ولا على العتق والتبرع وعليه الفتوى وكذا لو قال
طلقت امراتك ووهبت ووقفت ارضك في الاصح لا يجوز **وفي الروضة** فوضت امري اليك امرتك بهما وكان اجراها من شا
ملك التقاضي الاجرة وقبضها وكذا لو قال اليك امر دوابي وامر مماليكي ملك الحفظ والرعي والتعكيف والنفقة عليهم ولو فوض
اليك امر امراتي ملك طلاقها واقتصر على المجلس بخلاف قوله ملكتك حيث لا يقتصر على المجلس كذا في البزازية وفي كافي الحاكم
لو وكله على داره واجارتها وقبض غلتها والبيع لم يكن له ولان يرم منها شيا ويبني وكيلا في خصومتها ولو هدم رجل منها شيا
كان وكيلا في الخصومة لانه استهلك شيا في يده وكذا لو اجرها من رجل فجحد ذلك الرجل الاجارة كان خصما فيها حتى يثبتها
وكذا اذا سكنها وجحد الاجر انتهى **وقال** في باب قبض الوديعة ولو وكله بقبض غلة ارضه وثمرها كان له ان يقبض ذلك كل سنة
وقال في باب قبض الوديعة والعارية ولو وكله بقبض عبد عند رجل فقتل العبد خطا كان للمودع ان ياخذ القيمة
من عاقلة القاتل وهو الان بمنزلة الاول ولو جنى على العبد جناية قبل ان يقبض الوكيل فاخذ المستودع ارشها فللوكيل ان
يقبض العبد دون الارش وكذا لو كان المستودع اجره وكذا مهرا لامة اذا وطيت بشبهة ولو وكله بقبض امة او شاة فولدت
كان للوكيل ان يقبض الولد وكذا ثمرة البستان بمنزلة الولد انتهى وفي البدايع واما ركن الوكالة فهو الايجاب والقبول فالايجاب
من الموكل ان يقول وكلتك في كذا او افعل في كذا او اذنت لك كذا ان تفعل كذا ونحوه والقبول من الوكيل ان يقول قبلت وما
يجري مجراه فما لم يوجد لم يتم ولهذا لو وكل انسانا بقبض دينه فابى ان يقبض ثم ذهب فقبض لم يبرا الغريم لانه ارتد بالرد ثم الركن
قد يكون مطلقا وقد يكون معلقا بشرط نحو ان قدم زيد فانت وكيلي في بيع هذا العبد وقد يكون مضافا الى وقت بان
يوكله في بيع هذا العبد غدا ويصير وكيلا في الغد وما بعده لا قبله انتهى **فان قلت** فما الفرق بين التوكيل والارسال فان
الاذن والامر توكيل كما علمت **قلت** الرسول ان يقول له ارسلتك او كن رسولا عني في كذا وقد جعل منها الزيلعي في باب خيار
الروية بقبضه وصرح في النهاية معزيا الى الفوايد الظهيرية انه من التوكيل وهو الموافق لما في البدايع اذ لا فرق بين
افعل كذا وامرتك بكذا واعلم انه ليس كل امر يفيد التوكيل فيما امره به ففي الولوالجية دفع له الفا وقال اشتر بها او بع ولم
يقل لي كان توكيلا وكذا اشتر بهذه الالف جارية واشار الى نفسه ولو قال اشتر جارية بالف درهم كانت مشاورة وهما
اشتراه المامور فهو له دون الامر وكذا لو قال اشتر بالفا لا اذا زاد على ان اعطيك لاجل شرايك درهما لان اشتراط
الاجرة له يدل على الانابة انتهى **وفي تهذيب** القلانسي الوكيل من باشر العقد والرسول من يبلغ المباشرة والسلعة امانة في
ايديهما انتهى واما قلت في القبول ولو حكما ليدخل السكوت **الرابع** في شرايطها وما يرجع الى الموكل وما يرجع الى الموكل به
فما يرجع الى الموكل كونه ممن يملك فعل ما وكل بنفسه وسنتكلم عليه عند شرح الكتاب وما يرجع الى الوكيل فالعقل فلا يصح توكيل
مجنون وصبي لا يعقل لا البلوغ والحرية وعدم الردة فيصح توكيل المرتد ولا يتوقف لان المتوقف ملكه والعلم للوكيل
بالتوكيل فلو وكله ولم يعلم فتصرف توقف على اجازة الموكل والوكيل بعد علمه **وحكي** في البدايع فيه اختلافا في الزيادات
انه شرط وفي الوكالة انه ليس بشرط ويثبت العلم بالمشافهة او الكتاب اليه او باخبار رجلين او واحد عدلا وغير عدل
او صدقه الوكيل والا فعنده لا وعندهما نعم **واما** ما يرجع الى الموكل به فالا يكون باستيفا حد او غير عدل وصدقه
الوكيل والا فعنده لا وعندهما نعم واستيفا الاخذ السرقة والقذف وعم ابو يوسف الحد والقصاص على الاختلاف
والا يكون فيه جهالة متفاحشة كما سياتي **الخامس** في حكمها فمنه ثبوت ولاية التصرف الذي تناوله التوكيل ومنه
انه لا يوكل الا باذن او تعميم ومنه انه امين فيما في يده كالمودع فيضمن بما يضمن به المودع ويبرا بما يبرا به والقول له في دفع

الضمان عن نفسه فلو دفع له مالا وقال اقضه فلانا عن دينه فقال قضيته وكذبه صاحب الدين فالقول للوكيل في براءته
وللدائن في عدم قبضه فلا يسقط دينه ويجب اليمين على احدهما فيحلفه من دفع له مالا وقال ادفعها لفلان ثم كذبه الموكل دون
من صدقه وعلى هذا لو امر المودع بدفعها فادعاه وكذبه فلان ولو كان المال مضمونا على رجل فالمغصوب في يد الغاصب
او الدين على الطالب فامر الطالب او المغصوب منه رجلا ان يدفعه الى فلان فقال المامور قد دفعته اليه وقال فلان ما
قبضت فالقول انه لم يقبض ولا يصدق الوكيل على الدفع الا ببينة او بتصديق الموكل ولا يصدقان على القابض والقول له
مع اليمين وللوكيل تحليف الموكل انه ما يعلم انه دفع فان نكل سقط الضمان ولم يدفع اليه شيا واما امره بقضاء دينه من ماله
فادعاه وكذبه الطالب والموكل ولابنه فالقول قولهما مع اليمين وتحليف الموكل على نفي العلم وان صدقه الموكل دون الطالب
رجع عليه بما ادعاه ويرجع الطالب عليه ايضا بدينه ذكره العمادي **وفي الجامع** لا رجوع للوكيل على موكله ولو صدقه
الاولى كما في البدايع ولو ادعى المودع انه امره بدفعها الى فلان وكذبه صاحبها فالقول له ان لم يأمره **وقد وقعت**
حادثة حين تاليف هذا المحل دفع الى اخر مالا ليدفعه الى اخر ثم اختلفا في تعيينه فقال الامر امرتك بدفعه الى زيد
فقال المامور الى عمرو وقد دفعته له فاجبت بان القول للوكيل لانهما اتفقا على اصل الاذن فكان امينا ولهذا قال الزيلعي
في اخر المضاربة لو دفع اليه مالا ثم اختلفا فقال الدافع مضاربة وقال المدفوع اليه وديعة فالقول للمدفوع اليه
لانهما اتفقا على الاذن انتهى **ومن احكامه** انه لا جبر عليه في فعل ما وكل به الا في رد وديعة بان قال ادفع هذا الثوب
الى فلان فقبله وغاب الامر يجبر المامور على دفعه واما سائر الاشياء فلا يجب عليه التنفيذ كذا في المحيط وتمامه في فوائدنا
ومنها ما في البزازية وكل بقبض وديعة وجعل له الاجر صح وان وكل بقبض دينه وجعل له الاجر لا يصح الا اذا وقت له مدة
معلومة وكذا التوكيل بالخصومة وكذا في الولوالجية **ومن احكامها** انها لا تبطل بالشروط الفاسدة ولا يصح شرط الخيار فيها
كما في الخانية ومن احكامه صحة تعليقها واضافتها فقبل التقييد بالزمان والمكان فلو قال بعه غدا لم يجز بيعه اليوم
وكذا العتق والطلاق ولو قال بعه اليوم فباعه غدا فيه روايتان والصحيح انه لا يتقيد باليوم ولو وكله يتقاضى دينه بالشام
ليس له ان يتقاضاه بالكوفة الكل من الخانية **السادس** في صفتها وهو عدم اللزوم فلكل منهما عزله متى شاء الا فيما سنذكره اخرا
قوله صح التوكيل اي تفويض التصرف الى الغير بالكتاب والسنة والاجماع **قال** تعالى حكاية عن اصحاب الكهف فابعثوا
احدكم بورقكم هذه الى المدينة وكان ابتغاءهم بطريق الوكالة وما قبلنا شرع لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله من غير انكار
ولم يظهر نسخه ووكل عليه الصلاة والسلام حكيم بن حزام بشراء اضحية وانعقد الاجماع عليه وهو عام وخاص فالثاني
ظاهر والاول يجوز ان يقول ما صنعت من شيء فهو جائز وكنت وكيلي في انواع كل شيء جائز امرك على ملك جميع التصرفات
من البيع والشراء والهبة والصدقة والتعاطي وغير ذلك فلو طلق امرأته جاز على الصدر الشهيد وبه يفتي حتى يتبين
صلاحه **واختار** ابو الليث انه لو طلق او وقف لم يجز كذا في الولوالجية وفي البزازية ما حكمت مجاز يحكم لا توكيل **وقدمنا**
فتوى قاضيخان انه يختص بالمعاوضات **قوله** واقامة الغير مقام نفسه في التصرف اي الجائز المعلوم حتى ان
التصرف اذا لم يتبين معلوما تثبت ادنى التصرفات وهو الحفظ فيما اذا قال وكلتك بمالي اي ذلك التصرف بيان الشرط
في الموكل فلا يصح توكيل مجنون وصبي لا يعقل مطلقا وصبي يعقل نحو طلاق وعتاق وهبة وصدقة من التصرفات
الضارة فيصح توكيله بالنافعة بلا اذن وليه كقبول الهدية واما ما تردد بين ضرر ونفع كالبيع والاجارة فان كان مأذونا
في التجارة صح توكيله مطلقا والا توقف على اجازة وليه ولا يصح توكيله عند محجور وصح مأذون ومكاتب واما توكيل المرتد
فموقوف الا اذا سلم نفذ والا بان قتل او مات او لحق بطل عنده وقالا نافذ وشمل قوله الاب والوصي في مال الصبي فلهما
ان يوكلا بكل ما يفعلان واورد هنا الشرط توكيل المسلم ذميا ببيع خمر او خنزير وتوكيل المحرم الحلال ببيع الصيد فانه صحيح
عنده ولا يملكه الموكل واجيب بانه يملكه باصل الرق وان امتنع بعارض النهي ويرد عليه العبد المأذون في تزوج نفسه
لا يملك التوكيل كما في المحيط مع انه يملك ان يتزوج بنفسه في الجواب انه بمنزلة التوكيل عن سيده وان كان عاملا لنفسه
والوكيل لا يوكل الا باذن او تعميم وفي البزازية والوكالة على اليمين مثل ان يقول وكلتك ان تحلف عني لا تجوز واورد
ايضا لو قال بع عبدي هذا بعبد صح ولو قال اشتريت منك هذا العبد لا يصح واجيب بان المنع للجهالة في المباشرة
للافضاء الى المنازعة لا لذاتها وكذا لم يمنع في بيع صبرة ولا يفضي اليها في الوكالة وزاد في الهداية ومن شرطها ان يكون
الموكل ممن يملك التصرف وتلزمه الاحكام فقيل احترازا عن الوكيل فانه وان ملك التصرف لا تلزمه الاحكام لمعنى لا
يثبت له فلا يصح توكيله وقيل احترازا عن المحجور فانه لا يصح توكيله كذا في النهاية واقتصر الشارح على الثاني الى هذا العبد

فان المحجور لا يملك التصرف فخرج به وسيأتي اخراج الوكيل بالضابط في الجوهرة وليس كذلك ان يكون الموكل مالكا للتصرف فيما
اذا وكل وانما المعتبر ان يكون ممن يصح منه التصرف في الجملة انهم قالوا لا يجوز بيع الآبق ويجوز ان يوكل ببيعه **وفي الولوالجية**
لو وكل الدائن عبد المديون في قبض دينه من مولاه جاز ولو اقر العبد بالقبض فالهلاك يبرئ المولى ولو وكل الغريم مولى العبد
المديون بالقبض من عبده لم يجز توكيله ولا قبضه والحاصل ان يرد على منطوق قوله ممن يملكه توكيل العبد المأذون له
بالتزوج فانه لا يصح مع انه يملكه ومما توكيل ببيع عبد بعينه يصح مع انه لا يملك ويرد على مفهومه توكيل المسلم ذميا ببيع
الخمر وتوكيل المحرم حلالا والتوكيل ببيع الابق والتوكيل بالاستقراض **قوله** اذا كان الوكيل يعقل العقد ولو صبيا او
عبدا محجورا بيان للشرط في التوكيل فلا يصح توكيل غير العاقل وفي يتيمة الدهر وذكر السرخسي في الوكالة في باب البيع والشراء
وان كان الوكيل مجنونا بطلاق امرأة فقبل الوكالة في حال جنونه ثم افاق فهو على وكالته لان الافاقة تزداد التمكين من التصرف
ولا يزول ما كان ثابتا انتهى **وذكر** في الهداية انه يشترط ان يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده فقال الشارحون المراد
بعقل العقد ان يعرف ان الشراء جالب للمبيع سالب للثمن والبيع على عكسه ويعرف الغبن الفاحش من اليسير والمراد بقصده
ان يقصد ثبوت الحكم والربح للاحتراز عن بيع المكره والهازل من اليسير بجواز بيع الوكيل عند الامام بما قل وكثر نعم ان قيده
ان لا يبيعه بغبن فاحش اشترط **واما** تفسيرهم القصد بالاحتراز عن بيع الهازل والمكره فخارج عن المقصود لان الكلام
الآن في صحة الوكالة لا في صحة بيع الوكيل وكذا تركه المصنف وفي الواقعات الحسامية الوكيل اذا اختلط عقله بشراب بنبيذ
ويعرف بالشراء والقبض جاز على الموكل شراؤه ولو اختلط بحيث لا يعرف الشراء لم يجز وهو بمنزلة المعتوه انتهى **قوله** يملكه
ما يعقده لنفسه بيان الضابط وليس حدا فلا يرد عليه ان المسلم لا يملك بيع الخمر ويملك توكيل الذمي به لان ابطال
القواعد بابطال الطرد لا العكس ولا يرد على طرده عدم توكيل الذمي مسلما ببيع خمر وهو يملك لانه يملك التوصل به فصح
الضابط لانه لم يجعل كل عقد يملك توكيل كل احد به على التوصل في الجملة وانما يرد عليه توكيل التوكيل بلا اذن وتعميم
فانه يملك العقد الذي وكل به ولا يملك التوكيل **واجابوا** بان المراد لنفسه لكن يرد علينا الاب والجد يملكان شراء مال ولده
الصغير ولا يملكان التوكيل به كما في السراج الوهاج والاستقراض فانه يباشره بنفسه لنفسه ولا يملك التوكيل
فيقع به للوكيل كذا ذكر الشارح ولم يجب عنه **والجواب** منع عدم صحته به لما في الخانية وان وكل بالاستقراض فان اضاف
الوكيل الاستقراض الى الموكل الا كان للوكيل انتهى وفي البزازية استقرض منه الفا وامره ان يعطي رسوله فلانا وزعم انه اعطى
واقر الرسول وانكر المستقرض دفع القرض لا يلزم المستقرض شيئا انتهى **ثم قال** بعد صح التوكيل بالاستقراض لا ماله لا
استقراض وفي القنية التوكيل بالاستقراض لا يصح والتوكيل بقبض القرض يصح بان يقول الرجل اقرضني ثم يوكل رجلا بقبضه
يصح انتهى ولو قال المصنف بكل ما يباشره لكان اولى ليشمل العقد وغيره فكان يستغني عن افراد بعض الاشياء **قوله**
وبالخصومة في الحقوق برضى الخصم الا ان يكون الموكل مريضا او غائبا مدة السفر او مخدرة اي وصح التوكيل بالخصومة
بشرط رضى الخصم وهذا عند ابي حنيفة وقالا لا يجوز بغير رضاه ولا خلاف في الجواز انما الخلاف في اللزوم لهما ان التوكيل
تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضى غيره كالتوكيل بتقاضي الديون وله ان الجواب مستحق على الخصم ولهذا يستحضره
والناس فلو قلنا بلزومه يتضرر به فيتوقف على رضاه كالعبد المشترك اذا كاتبه احدهما يخير الاخر بخلاف المريض و
والمسافر لان الجواب غير مستحق عليهما هنالك ومرضه لتحقق الضرورة والمخدرة لو حضرت لا يمكنها ان تنطق بحقها
لحيائها فيلزم توكيلها وهذا شيء استحسنه المتأخرون كذا في النهاية وظاهر المخدرة لا نص لها في المذهب ولهذا قال
في فتح القدير اما على ظاهر اطلاق الاصل وغيره عند ابي حنيفة فلا فرق بين البكر والثيب والمبرزة والمعتوه على
ما اختاره من ذلك انتهى والخصومة الجدل خاصمه مخاصمة خصومة فخصمه يخصمه وهو شاذ لان فاعله فعلته يرد
مضارعه الى الضم الا ان لم يكن بينه حرف حلق فانه بالفتح كفاخره يفخره واما المعتل كوجدت وبعت فيرد الى الكسر الا ذوات
الواو فانها ترد الى الضم كراضيته فرضوته ارضوه وخاوفني اخوفه وليس في كل شيء يقال ناوعته لانهم استغنوا عنه
بغلبته فرضوته ارضوني وخاوفني فخفته اخوفه وليس في كل شيء يقال ناوعته لانهم استغنوا عنه بغلبته واختصموا
تخاصموا والخصم المخاصم والجمع الخصوم وقد يكون للجمع والاثنين والمؤنث والخصيم المخاصم والجمع خصماء كذا في الصحاح
هذا معناه لغة واما شرعا فهو الجواب بنعم وكما سيأتي وفسرها في الجوهرة بالدعوى الصحيحة او بالجواب الصريح
ولو وكله والخصومة تمكنه فله اثباتها للوكيل فلو اراد المدعى عليه الدفع لم يسمع كذا في منية المفتي والحاصل انها
تختص بخصوصه وتعم بتعميمه والالف واللام في الحقوق للجنس بعضا معا وجميعا وفي القنية لو رضي ثم

قوم فقال الا ارضوا له ذلك انتهى وذكر في شرح المجمع معزيا اليها والتقييد باليوم اتفاقي وانما المقصود انه له الرجوع
عن الرضى ما لم يسمع القاضي الدعوى يدل عليه ما في القنية ايضا لو ادعى وكيل المدعي عند القاضي اي بشهود لبيعها ولم يرض الخصم
اي المدعى عليه بالوكيل وبرئ ان يخاصم مع الخصم ليس له ذلك بعد سماع الدعوى على اصل ابي حنيفة وفي البزازية ولو وكله
بحقوقه وبخصومته في كل حق له ولم يعين المخاصم به والمخاصم فيه جاز انتهى واذا وكله بقبض كل حق يحدث له والخصومة فيه
جاز ايضا فانه يدخل فيه الدين والوديعة وكل حق ملكه اما النفقة فمن الحقوق التي لا يملكها كذا في الخزانة واطلق في
الخصم فشمل الطالب والمطلوب كما شملهما الموكل والشريف والوضيع كما في البزازية واطلق المريض وهو مقيد بما اذا
كان لا يقدر على المشي على قدميه الى مجلس القاضي مدعيا كان او مدعى عليه وان قدر على الحضور على ظهر الدابة او ظهر انسان
فان ازداد مرضه بذلك لزم توكيله وان لم يزد قيل الخلاف والصحيح لزومه كذا في البزازية وفي الجوهرة اما المريض الذي لا يمنعه
من الحضور فهو كالصحيح انتهى وقيدنا السفر لان ما دونها كالحاضر كذا في الجوهرة وفي المحيط ان كان الموكل مريضا او
مسافرا فالتوكيل منهما لازم بدون رضى الخصم بل يقال للمدعي جواب خصمك فاصبر برفع العذر وان لم تصبر فسل
الرضى بالتوكيل فاذا رضي لزم برضاه بظاهر الرواية انتهى وهو خاص بتوكيل المدعى عليه كما لا يخفى وارادة السفر امر باطني
فلا بد من دليلها وهو اما تصديق الخصم او القرينة الظاهرة ولا يقبل قوله اني اريد السفر لكن القاضي ينظر في حاله
وفي عدته فانه لا يخفى هيئة من يسافر كذا ذكره الشارح وفي البزازية وان قال اخرج بالقافلة الفلانية سالهم عنه كما في فسخ الاجارة
انتهى وفي خزانة المفتين ولو قال اني اريد السفر يتلوم فيه التوكيل طالبا كان او مطلوبا بالكفيل المطلوب لتمكن الطالب
من استيفاء دينه وان كذبه الخصم في ارادته السفر يحلفه القاضي بالله انك تريد السفر واما المخدرة فهي في اللغة كما في
القاموس من الخدر فالاختدار والتخدير بفتح الخاء الزام البنت الخدر بالكسر الخاء وهو ستر يمد للجارية في ناحية البيت وهي
مخدورة انتهى وفي الشرع هي التي لم تجر عادتها بالبروز ومخالطة الرجال قال الحلواني والتي تخرج في حوائجها مرة وقال
البزدوي من لا يراها غير المحارم مخدرة اذا لم تخالط الرجال ما ذكره في الفتاوى وكلام الحلواني محمول على حمل مدا على المخالطة
بالرجال ولو اختلفا في كونها مخدرة فان كانت من بنات الاشراف فالقول لها بكرا او ثيبا لان الظاهر من حالها وفي الاوساط
قولها لو بكرا وفي الاسافل لا يقبل قولها في الوجهين والخروج للحاجة لا يقدح فيه ما لم يكثر بان تخرج لغير حاجة كذا في
البزازية واشار المؤلف بقبول توكيل المخدرة الى ان الطالب ليس له مخاصمة زوجها لا يمنعه الزوج من الخصومة مع وكيل
امراته او معها كذا في خزانة المفتين وفيها امراة وكلت بالخصومة فوجب عليها اليمين وهي لا تخرج بالخروج ولا مخالطة في
الحوائج يبعث اليها الحاكم ثلاثة من العدول يحلفها احدهم ويشهد الاخران على حلفها او نكولها انتهى ومراد المؤلف
من الاستثناء استثناء الموكل اذا كان له عذر ولا تخصيص بالاربعة فشمل حيض المدعى عليها اذا كان الحكم في المسجد كما ذكره
الشارح وهو مقيد بما اذا كان الطالب لا يرضى بالتاخير فاما اذا كان الحكم في غير المسجد واما اذا رضي به فلا يكون عذرا
واما حيض الطالب فهو عذر مطلقا والنفاس كالحيض كذا في خزانة المفتين ومن الاعذار اذا كان عن غير القاضي لكن
ترافعوا اليه ذكره الشارح وفي البزازية وكونه محبوسا ان يشهد بشهادته ثم قال القاضي ان في سجن القاضي لا يكون عذرا
لانه يخرجه حتى يشهد ثم يعيده وعلى هذا يمكن ان يقال في الدعوى ايضا كذلك بان يجيب عن الدعوى ثم يعاد ولو مدعيا يدع
ان لم يوخر دعواه ثم يعاد انتهى ثم اعلم ان المؤلف اختار قول الامام كما هو دابه وقد اختلف ترجيح المشايخ فافتى الفقيه بقولهما
وقال العتابي وهو المختار وبه اخذ الصفار ايضا وفي خزانة المفتين المختار قولهما والشريف وغيره سواء وفي النهاية
والصحيح قولهما وقال الحلواني يتخير المفتي قال ونحن نفتي ان الراي للحاكم وفي البزازية ومن المعلوم المقرر ان تفويض الحاد
الى قضاة عهدنا الفساد كما هو المقرر من ان علمهم ليس بحجة قال شمس الائمة الصحيح انه اذا علم الابي التعنت في اباء الوكيل يقضي بالقبول
وان علم منه قصده الى الاضرار بالحيل كما صنيع وكلاء المحكمة لا يقبل ويعوض من فوض الخيار الى القاضي من العدم ما كان
هذا لما علموا من احوال قضاة زمن الدين والصلاح انتهى وفي غاية البيان الاولى ان يحضر مجلس الخصومة بنفسه عندنا
وعند العامة وقال البعض الاولى ان يحضر بنفسه لان الامتناع من الحضور الى مجلس القاضي من علامات المنافقين
والجواب الرد من المنافقين والاجابة من المؤمنين اعتقادا انتهى وفي خزانة المفتين واذا وكله بالخصومة عند القاضي
فلان كان للوكيل ان يخاصمه الى قاض اخر ولو وكله بالخصومة الى فلان الفقيه لم يكن له ان يخاصم الى فقيه اخر انتهى
واطلق الوكيل فشمل الصبي كما في منية المفتي وعبد المولى في خصومته كما في الخزانة عبد في يده رجل فقال كنت عبدا لفلان
ولدت في ملكه وقد وكلني بخصومتك في نفسي ليس لمولاه ان يبيعه اذا كان للعبد بينة على الوكالة ولو قال يا عبي

ولم تقبض الثمن منك فلولاه ان يبيعه من الخصومة انتهى والقاضي ولو عزل القضاء يبقى على وكالته كما في الخزانة ومن احكام
الوكيل بالخصومة ان الحق اذا ثبت على موكله لم يلزمه ولا يحبس عليه ولو كان وكيلا عاما لانها لم تنتظم الامر بالاداء ولا الضمان كذا في
الخزانة ثم اعلم ان طريق اثبات الوكالة او عزلها ليتعدى الى غيره كما في الخزانة ولا تقبل الشهادة على المال حتى يثبت الوكالة
وفي القنية لا تقبل من الوكيل بالخصومة بينة على وكالته من غير خصم حاضر ولو قضى بها صح لانه قضاء في المختلف انتهى
قوله وبايفائها واستيفائها الا في حد وقود اي يصح التوكيل بايفاء جميع الحقوق واستيفائها الا الحدود والقصاص
لان كل ما يباشره الموكل يملك التوكيل بخلاف القصاص فانها تندرئ بالشبهات والايفاء من وجب به ايفاؤه او وجب حقه
وقبضه اياه يستقبل كذا في المصباح والمراد به هنا دفع ما عليه والاستيفاء والتوفي بمعنى واحد كما في المصباح والمراد به هنا
القبض فكانه يقول صح التوكيل بدفع ما عليه وبقبض ما له اما الاول فمن مسائل قالوا لو وكله بقضاء الدين فجاء الوكيل فدفع قضاء
وصدقه موكله فيه فلما طالبه وكيله برد ما قضاه لاجله الموكل اجاب ان يحضر الدائن وينكر قضاء وكيلي وياخذ مني ثانيا
لا يلتفت الى قول الموكل ولو امر بالخروج عن حق وكيله كما اذا حضر الدائن واخذ من الموكل يرجع الموكل بما دفعه اليه وان كان صدقه
في القضاء وفي كتاب الحوالة امره بقضاء دينه فقال قضيت وصدقه الامر فيه ثم حلف على عدم وصوله اليه واخذه من الامر
لا يرجع المأمور على الامر كذب في اقراره حيث قضى عليه بالدين لان الاقرار انما يبطل بالحكم على خلافه ان كان الحكم بالبينة اما
بغيرها فلا والصحيح انه يعلل بعدم رجوع المأمور على الامر بان المأمور وكيل بما في ذمة الامر بمثله فينقد الثمن من مال
نفسه وانما يرجع على الامر اذا سلم له ما في ذمته كالمشتري انما يؤمر بتسليم الثمن الى الامر اذا سلم الامر ما اشترى اما اذا لم
يسلم فلا وذكر القدوري ان رب الدين يرجع على المأمور والمأمور يرجع على المديون بما قضى قال قضيت دينك بامرك
لفلان فانكر كونه مديون فلان وامره وقضاه ايضا والدائن غائب فبرهن المأمور على الدين والامر والقضاء يحكم بالكل
لان الدائن وان كان غائبا لكنه عنه حاضر فان المدعى على الغائب سبب لما يدعي على الحاضر لانه ما لم يقبض دينه لا يجب له عليه
وبينهما اتصال ايضا وهو الامر وبعد السببية والاتصال بعض حصما ولو قال لا ادفع الدين الا بحضرة فلان فعل
بلا حضرته ضمن كذا في البزازية ولو ادعى الوكيل انه دفع غيره او قال لا ادفع الا بشهود فادعى دفعه بشهود وانكر الدائن
القبض حلف الوكيل انه بشهود فاذا حلف لم يضمن كذا في الحاكم ولو قال ادفعه بشهود فدفع بغيره لم يضمن واما
الثاني اعني الوكيل بقبض الدين ويقبل قوله في قبضه وضياعه ودفعه الى الموكل وبراءة الغريم ولو كان ممن لا تقبل شهادته
للوكيل بخلاف اقراره بقبض الطالب ولو وجب على الوكيل بالقبض مثله لمديون موكله وقعت المقاصة وكان الوكيل مديون
الموكل ولا يملك الوكيل بقبض الابراء والهبة واخذ الرهن ويملك اخذ الكفيل بخلاف الوكيل بالبيع حيث يملك الكل
للوكيل بالقبض قبل الحوالة ويصح التوكيل بالقبض والقضاء بلا رضى الخصم ولا ينعزل بموت المطلوب فلو زعم الوكيل قضاه
وتسليمه الى المطلوب حال حياته لم يصدق بلا حجة فان احال الطالب بالمال بعد التوكيل على انسان ليس للوكيل ان يطالب
المحيل والمحتال فلو توى المال على المحال عليه وعاد الدين على المحال فالوكيل يملك الطلب ولو كان بالمال كفيل واخذ الطالب
كفيل بعد التوكيل ليس للوكيل ان يتعاطى الكفيل بالقبض فقبض بعضه الا اذا نص عليه اي لا يقبض الا الكل معا انتهى ما في
البزازية والحاصل ان الوكيل بقبض الدين يخالف الوكيل بالبيع وقبض الثمن في مسائل فلو كفل الوكيل بقبض الثمن المشتري صح
ولو كفل الوكيل بالبيع لم يصح كما في الخانية وتقبل شهادة الوكيل بقبض الدين به على المديون كما في شهادات البزازية بخلاف الوكيل
بالبيع ولو باع الوكيل وقبض الثمن ثم رد المبيع بعيب فدفع الثمن الموكل فللمشتري مطالبته بخلاف الوكيل بقبض الثمن لا مطالبة عليه
كما في القنية ولا يصح ابراء الوكيل بالقبض ولا حطه ولا اخذه الرهن ولا تاجيل ولا قبول الحوالة بخلاف الوكيل بالبيع
قوله الا في حد وقود استثناهما لكن في الايفاء على اطلاقه وفي الاستيفاء مقيد بما اذا كان الوكيل غائبا واما اذا كان
حاضرا او امر باستيفائه فانه يجوز كذا في شرح الطحاوي وعلله في غاية البيان باحتمال العفو والندب اليه بخلاف
حال حضرته لانعدام الشبهة وبخلاف غيبة الشهود حيث يستوفى حال غيبتهم وان كان محتملا لان الظاهر عدمه
احترازا عن الكذب والفسق ولم يذكر المؤلف التوكيل باثباتهما لدخولهما تحت قوله بالخصومة في الحقوق لان التوكيل باثباتهما
لدخولهما تحت هذا التوكيل بالخصومة فيهما واختلف فيه فما ذكرناه من الجواز قول الامام وخالفه ابو يوسف نظرا الى محل
النيابة ورد عليه بانه لا نيابة والامام يجر حكم نائبا القاضي فيهما وقول محمد مضطرب وعلى هذا الاختلاف التوكيل بالجواب من جانب
ما عليه وفي غاية البيان ولكن لا يصح اقرار الوكيل على موكله بان قال قد قبل موكلي القتل الذي يدعيه المولى لشبهة عدم ذلك
قوله والحقوق فيما يضيفه الوكيل الى نفسه كالبيع والاجارة والصلح عن اقرار يتعلق بالوكيل ان لم يكن محجورا كالكبير

المبيع وقبضه وقبض الثمن والرجوع عند الاستحقاق والخصومة في العيب لان الوكيل هو العاقد حقيقة لان العقد يقوم
بالكلام وصحة عبارته لكونه ادميا فكذا حكما لكنه يستغني عن اضافة العقد للموكل فلو كان سفيرا عنه لما استغنى عن ذلك
كالرسول واذا كان كذلك كان اصلا في الحقوق فتتعلق به وفي النهاية حتى لو حلف المشتري ما للموكل عليه شيء كان بارا في يمينه
ولو حلف ما للوكيل شيء كان حانثا انتهى والمراد فيما يعقده الوكيل في كل عقد لا بد من اضافته اليه لينفذ على الموكل وليس المراد
ظاهر العبارة من انه قد يضيفه وقد لا يضيفه فان اضافه الى نفسه تتعلق بالوكيل وان اضافه الى موكل تتعلق بالموكل كما فهمه
ابن الملك في شرح المجمع لما في الخلاصة والبزازية وكيل شراء العبد جاء الى مالكه فقال بعت هذا العبد من الموكل وقال الوكيل
قبلت لا يلزم الموكل لانه خالف حيث امره انه لا يرجع اليه العهدة وقد رجع قال ابو القاسم الصفار والصحيح ان الوكيل
يصير فضوليا ويتوقف العقد على اجازة الموكل انتهى وفي الجوهرة وكله بالبيع والشراء على ان لا تتعلق به الحقوق لا يصح هذا
الشرط وقيل بالوكيل لان الرسول لا ترجع الحقوق اليه ولو ادعى انه رسول وقال البائع انه وكيل وطالبه بالثمن فالقول
للمشتري والبينة على البائع اليه اشير في بيع الخانية وشرطه الاضافة الى مرسله لما في البزازية والرسول في البيع والطلاق والعتاق
والنكاح ان اخرج الكلام مخرج الوكالة بان اضاف الى نفسه بان قال طلقتك وزوجت فلانة منك لا يجوز لان الرسالة
لا تتضمن الوكالة لانها فوقها وان اخرج مخرج الرسالة جاز بان يقول ان مرسلي يقول بعت منك وفي المحيط وكله بشراء شيء بعينه
وقع العقد والملك للموكل وان لم يضف العقد اليه الا اذا وكل العبد في شراء نفسه من مولاه واطلق في الوكيل فشمل ما اذا
كان حاضرا وما اذا كان غائبا لما في القنية وفي الصغرى لا ينتقل الحقوق الى الموكل ما دام الوكيل حيا وان كان غائبا انتهى وفي
المحيط الوكيل بالبيع باع وغاب لا يكون للموكل قبض الثمن وان مات الوكيل لما في البزازية ان مات الوكيل عن وصي قال الفضلي
ينتقل الى موكله ولاية قبضه محتاط عند الفتوى انتهى وما اذا كان الموكل حاضرا وقت عقد الوكيل وما اذا كان غائبا لما في
الخلاصة والوكيل لو باع بحضرة الموكل فالعهدة على الوكيل وحضرة الموكل وغيبته سواء ولو كان وكل الوكيل بغير اذن وتعميم
فباع بحضرة الوكيل الاول جاز والعهدة على الوكيل الثاني انتهى **قوله** ان لم يكن محجورا شامل للحر الذي لم يحجر عليه
والعبد المأذون والصبي المأذون ولم يذكر شراح الهداية المحجور عليه بالسفه هنا لدخوله تحت المحجور وفي كلامهم
ويقول قاضيخان في الحجر ان المحجور عليه بالسفه بمنزلة الصبي الا في اربعة فلا يلزمه عهدة وظاهر ما ذكره المصنف
ان العهدة على المأذون مطلقا ودخل في الذخيرة بين ان يكون وكيلا بالبيع فالعهدة عليه سواء باع بثمن حال او مؤجل وبين
ان يكون وكيلا بالشراء وان كان بثمن مؤجل فهي على الموكل لانه في معنى الكفالة وان كان بثمن حال فهي على الوكيل لكونه ضامنا للثمن
انتهى **وخالف** في الايضاح فيما اذا اشترى بثمن مؤجل فجعل الشراء للموكل لان الشراء للوكيل والعهدة عليه كما في الذخيرة
وايضاحه في الشرح وقيد بقوله ان لم يكن محجورا لان المحجور يتعلق الحقوق بموكله كالرسول والقاضي وامينه ولو قبضه
مع هذا صح قبضه لانه هو العاقد فكان اصيلا وانتفاء اللزوم لا يدل على انتفاء الجواز ثم العبد اذا عتق يلزمه تلك العهدة
والصبي اذا بلغ لا يلزمه لان المانع المولى مع اهليته وقد زال وفي الصبي حق نفسه ولا يزول بالبلوغ ولو وقع التنازع
في كونه محجورا او مأذونا حال كونه وكيلا لما في الخانية من الحجر عبد اشترى من رجل شيئا فقال البائع لا اسلم اليك المبيع
لانك محجور وقال العبد انا مأذون فالقول قول العبد فلو اقام البائع بينة على العبد واقراره انه محجور قبل ان يبيعه الى
القضا بعد الشراء لم تقبل بينته **ثم قال** عبد باع من رجل شيئا ثم قال العبد الذي بعتك لمولاي وانا محجور وقال المشتري
بل انت مأذون كان القول قول المشتري ولا يقبل قول العبد انتهى وحاصلهما ان القول لمن يدعي الاذن لان الاصل النفاذ
وافاد ما يدل عليه **ومن هنا** يقع الفرق بينهما وبين ما اذا كان وكيلا فان النفاذ وحاصله بدون الاذن ولزوم العهدة شيء
اخر فينبغي ان يقبل قول العبد انه محجور عليه لينتفي العهدة عنه وشمل كلامه المرتد فان العهدة عليه لكن موقوفة
عند الامام فان اسلم كانت عليه والا فعلى الموكل وعندهما هي عليه مطلقا وهي معروفة فظاهر كلام المصنف ان للوكيل
بالاجارة قبض الاجرة وعليه تسليم العين الى المستاجر وفي منية المفتي خلافه قال الوكيل بالاجارة ليس له قبض
الاجرة وحبس المستاجر ولو وهب الاجرة قبل القبض جاز ان لم يكن شيئا بعينه وهو موسر فلم والصواب ما في كافي
الحاكم ان للوكيل بالاجارة المخاصمة في اثباتها وقبض الاجرة وحبس المستاجر به فان وهب الاجرة للمستاجر او ابراه جاز
وان لم يكن بعينه وضمنه لا وان نقض الوكيل المستاجر الاجارة قبل ان يعمل فيها شيئا جازت دينا كان الاجرة او عينا
وبرئ المستاجر الا ان يكون الوكيل قبض الاجرة انتهى ويتعلق مطالبة الوكيل بالاستئجار بالاجرة كالوكيل بالشراء واطلق
في تسليم المبيع فشمل ما اذا قبض الوكيل الثمن او لا وما اذا قال له الموكل لا تدفع المبيع فشمل ما اذا قبض الوكيل الثمن بعد

البيع حتى يقبض الثمن فدفع الوكيل قبل قبض الثمن جاز وعندهما خلافا لابي يوسف وهي مسئلة الوكيل اذا قال كذا في الخلاصة
وفي منية المفتي لو نهاه عن تسليم المبيع حتى يقبض الثمن كان باطلا وفي البزازية وهذا اذا كان المبيع في يد الوكيل ولو في
يد الموكل وابى الدفع قبل قبض ثمنه له ذلك وان باعه بعينه اي الموكل وان دفعه قبل قبضه يجبر عليه وان كان في يد
الوكيل واخذ الموكل واراد ان لا يدفع قبل قبضه الثمن واخذه الوكيل من بيته وهلك في يد الوكيل ان الاخذ بعد البيع
وان قبله وقد نهاه عن القبض يضمن ولو لم يهلك حتى باعه جاز فان مات قبل ان يسلم الى المشتري انفسخ البيع انتهى
وقيدنا بالنهي عن تسليم المبيع سواء كان قبل بيعه او بعده لانه لو نهاه عن البيع حتى يقبض الثمن لم يجز بيعه حتى يقبض الثمن
من المشتري ثم يقول بعتك بهذه الدراهم التي قبضت منك كذا في البزازية **واشار المؤلف** بكونه اصيلا في تسليم المبيع
الى ان الوكيل بالشراء يطالب بالثمن وان لم يقبضه من الموكل والى ان الوكيل بالبيع دليل ليعرضه على من يرغب فيه فغاب
او ضاع في يده لم يضمن لكن المختار الضمان كما في البزازية لكونه دفع ملك الغير بغير اذنه وان كان اصيلا في الحقوق وفي
البزازية وكيل البيع قال بعته وسلمته من رجل اعرفه وضاع الثمن قال القاضي يضمن لانه لا يملك التسليم قبل قبض ثمنه
والحكم صحيح والعلة لا لما مر ان النهي عن التسليم قبل قبض ثمنه لا يصح فلما لم يعمل النهي عن التسليم فلان يكون ممنوعا عن التسليم
اولى وهذه المسئلة تخالف مسئلة الفقيه انتهى **قلت** مراد القاضي انه لا يملك التسليم ممن لا يعرفه لا مطلقا فصح
التعليل ايضا واستدرك من قوله وقبض الثمن انه لو قبض الوكيل الثمن لم يصح ضمانه ولو احال المشتري الموكل على وكيله بشرط
براءة المشتري لم يصح ولو احال الوكيل موكله بالثمن على المشتري صح وهي وكالة لا حوالة لانه لا دين للموكل على وكيله وان وكله
لو منع المشتري من دفع الثمن الى موكله صح وله الامتناع عن الدفع اليه ولكن لو دفع له صح وبرئ استحسانا وانه يصح ابراء الوكيل
وحوالته على الاملاء والمماثل والادون واقالته وحطه وتاجيله والتجوز بدونه وتحته عندهما ويضمن خلافا لابي يوسف
هذا قبل قبضه اما بعد قبضه لا يملك الحط والابراء والاقالة وبعدهما قبل الثمن حوالة لا يصح كما بعد الاستيفاء
والوكيل بالاجارة اذا فسخها بعدها صح لا بعد مضي المدة وبعد قبض الاجرة لو كان او عينا لا يصح الفسخ وان للوكيل لو وكل
موكله بقبض الثمن صح وله عزله اذا خاصم الوكيل معه في تاخير المطالبة فالزم القاضي الوكيل ان يوكله لا يملك عزله
ومن احكامه ان وكيل البيع لا يطالب بالثمن من مال نفسه بخلاف الوكيل بالشراء ولا يجبر على التقاضي لانه متبرع بخلاف
الدلال والسمسار والبياع لانهم يعملون بالاجر ويقال للوكيل احل الموكل على المشتري وحق القبض للوكيل ولو قبضه الموكل
الا في الصرف فانه لا يجوز قبضه الا للوكيل لان القبض فيه بمنزلة الايجاب والقبول وان للوكيل توكيل بقبض الثمن ومقتضاه
انه لو هلك في يد الثاني لم يضمن لكن في المنتقى وكل اخر بقبض الثمن بلا امر الامر وهلك في يده قال الامام يضمن الوكيل
لا القاضي وما ذكره من الاحكام المفرعة على قبض الثمن كلها من البزازية **وفيها** وكله بالبيع بشرط ان لا يقبض الثمن
فالنهي باطل وفي المحيط كتب الوكيل الصك باسم رب العبد لا يسقط حقه في قبض الثمن وله ان يقبض الا ان يقر الموكل بقبض
لانه بالكتابة لم يخرج عن كونه وكيلا انتهى **وفيها** لو مات الموكل او جن بعد البيع فللوكيل حق قبض الثمن **قوله** والرجوع
بالثمن عند الاستحقاق شامل المسئلتين الاولى ما اذا كان الوكيل بائعا وقبض الثمن من المشتري ثم استحق المبيع يرجع بالثمن
على الوكيل سواء كان الثمن باقيا في يده او اسلمه الى الموكل وهو يرجع على موكله الثانية ما اذا كان مشتريا فاستحق المبيع من يده
فانه يرجع بالثمن على البائع دون موكله وفي البزازية المشتري من الوكيل باعه ثم استحق من الوكيل على المشتري منه وهو على الوكيل
والوكيل على الموكل وتظهر فائدته عندنا لا اختلاف انتهى **وفي الخانية** وكله بشراء جارية فاشترى فاستحقت لم يضمن الوكيل ولو
ظهر انها حرة ضمن الوكيل وكذا قوله والخصومة في العيب شامل للمسئلتين ما اذا كان بائعا فيرده المشتري عليه وما اذا كان
مشتريا فيرده الوكيل على بائعه لكن بشرط كونه في يده فان اسلمه الى الموكل فلا يرده الا باذنه كما سياتي في الكتاب **واشار المؤلف**
الى ان الوكيل لو رضي بالعيب لزمه ثم الموكل ان شاء قبله وان شاء الزمه الوكيل وقبل ان يلزم الوكيل لو هلك يهلك من الموكل
ولو مات الوكيل بالشراء وظهر الموكل بالمشترى عيبا يرده وارثه او وصيه والا فالموكل وكيل البيع اذا مات وظهر بمشتريه
به عيب رده على وصي الوكيل او وارثه والا فعلى الموكل كذا في البزازية وفي الخانية الوكيل بالشراء يملك ابراء البائع عن
العيب عند محمد وابي حنيفة **واختلفوا** في قول ابي يوسف وفي الوكيل بالشراء اذا اشترى بالنسيئة فمات الوكيل حل عليه
الثمن ويبقى الاجل في حق الموكل وخرجه هنا يدل على ان المعتمد في المذهب ما قال انه المعقول وقد افتيت به بعدها
اخطات كما قال فيما سبق وقد كتبنا في الاشباه والنظائر من قسم الفوائد حكم التوكيل ومما فرع على ان الوكيل اصيل
في الحقوق كما في الكافي للحاكم ولو وكل القاضي وكيلا ببيع شيء فباعه ثم خاصمه المشتري في شيء جاز قضاء القاضي

للوكيل انتهى **قوله** والملك يثبت للموكل ابتداء حتى لا يعتق قريب الوكيل بشرائه دفع لما يوهم من ان الحقوق لما ثبتت للوكيل
اصالة وخلفه الموكل فيها ينبغي ان يكون الحكم كذلك وقد اختلف اصحابنا فيها فقال الكرخي يثبت للوكيل ثم ينتقل الى
موكله وقال ابو طاهر يثبت للموكل ابتداء وهو الاصح ولهذا لو كان المشتري منكوحة الوكيل لا يفسد نكاحه ولا يعتق
عليه وقال القاضي ابو زيد الوكيل نائب في حق الحكم اصل في الحقوق فوافق الكرخي في الحقوق وابا طاهر في حق الحكم
وهذا حسن كذا في البزازية وصحح الشارحون ما في الكتاب لكن لم يذكروا لهذا الاختلاف ثمرة للاتفاق على عدم عتق
قريب الوكيل لو اشتراه وعدم فساد نكاحها لو اشتراها والعبد والفساد على الموكل لم يكن مستقرا والموجب للعتق والفساد الملك
المستقر هكذا اجاب الكرخي واشار المؤلف الى ان الموكل لو اعتق قبل قبض الوكيل فانه ينفذ اعتاقه لانه اعتق ملك نفسه
فالبائع يأخذ الوكيل بالثمن ولا سبيل له على الموكل وكذلك في التدبير والاستيلاد ولو قتله الموكل ضمن قيمته للوكيل فيدفع
اليه ليكون محبوسا عنده الى ان يأخذ الثمن من الموكل كذا في بيوع الخانية **قوله** وفيما يضيفه للموكل كالنكاح والخلع
والصلح عن دم عمد وعن انكاره يتعلق بالموكل فلا يطالب وكيله بالمهر ووكيلها بتسليمها اي والحقوق في كل عقد لا يستغني
الوكيل عن اضافته الى موكله لان الوكيل فيها سفير محض الا ترى انه لا يستغني عن اضافة العقد الى الموكل ولو اضافه
الى نفسه كان النكاح له فصار كالرسول وهذا لان الحكم فيها لا يقبل الفصل عن السبب لانه اسقاط فيتلاشى فلا يتصور
صدوره عن شخص وثبوت حكمه لغيره فكان سفيرا وفي البزازية الوكيل بالطلاق والعتاق اذا اخرج الكلام مخرج الرسالة
بان قال ان فلانا امرني ان اطلق او اعتق ينفذ على الموكل لان عهدتهما على الموكل على كل حال ولو اخرج الوكيل الكلام في النكاح
والطلاق مخرج الوكالة بان اضاف الى نفسه [illegible] الا في النكاح والفرق بين وكيل النكاح والطلاق ان في الطلاق اضافه
الى الموكل لانه بناء على ملك الرقبة للموكل في الطلاق والعتاق فاما في النكاح فتنبه الوكيل قابلة للمرحتى لو كان النكاح من
جانبه واخرج الوكالة لا يصير مخالفا الى المراة لان صحة النكاح تملك البضع واذا قال لها فكانه قال ملكتك بضع موكلي
فانتفع جانبه انتهى. فعلى هذا معنى الاضافة الى الموكل مختلف ففي وكيل النكاح من قبل الزوج على وجه الشرط وفيما
عداه على وجه الجواز فيجوز عدمه وذكر في القنية فولين فيما اذا قال وكل الطلاق اشطا لو نبي وقد فرع الحقوق للموكل
حكمين ومنها ان وكيلها لا يلي قبض مهرها والوكيل بالخلع لا يلي قبض البدل كما في البزازية ومنها انه يصح ضمان مهرها وعجز المراة
بين مطالبة او الزوج فاذا اخذت من الوكيل لا يرجع على الزوج كذا في البزازية وفيها وكيل الخلع خالع وضمن وان بامره
المراة بالضمان وكذا يرجع قبل الاداء انتهى. واشار بالكاف قوله كالنكاح الى بقية افراد هذا النوع وكذا قال في النهاية من
جواب العتق على مال والكتابة والصلح على انكاره والهبة والتصدق والاعارة والايداع والرهن والاقراض لان الحكم
فيها يثبت بالقبض وانه يلاقي محلا مملوكا للغير فلا يجعل اصلا اذا كان الوكيل من جانب الملتمس. وكذا الشركة والمضاربة
الا ان التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل بخلاف الرسالة فيه ومن هذا النوع الوكيل بالقبض وقد تقدم
احكامه وفي المجتبى وكله ان يرتهن عبد فلان بدينه او يستعيره له او يستقرض له الفا فانه يضيف العقد الى
موكله دون نفسه فيقول ان فلانا استقرض منك كذا او يستعير من عبدك او يستعير منك ولو قال هب لي او اعرني او
تصدق علي فهو للوكيل انتهى **قوله** وللمشتري منع الموكل لكونه اجنبيا عن الحقوق ورجوعها الى الوكيل اصالة وقد
احكام قبض الثمن وانه لا فرق بين حضرة الوكيل وغيبته وان الوكيل يرجع الحقوق اليه بعد موته لا الى الموكل واشار
المؤلف الى ان الوكيل لو كان دفع الثمن الى الوكيل فاستهلكه وهو معسر كان للبائع حبس المبيع ولا مطالبة له على الموكل فان
لم ينقد الموكل الثمن الى البائع باع القاضي الجارية بالثمن اذا رضيا والا فلا كذا في بيوع خزانة المفتين **قوله** وان دفع
اليه صح ولا يطالبه الوكيل ثانيا لان نفس الثمن المقبوض حق الموكل وقد وصل اليه ولا فائدة في الاخذ منه ثم الدفع اليه
ولهذا لو كان للمشتري على الموكل دين تقع المقاصة ولو كان له عليهما دين تقع المقاصة بدين الموكل دون الوكيل وبدين الوكيل
وحده عند ابي حنيفة ومحمد لكونه يملك الابراء عندهما ولكنه يضمنه للموكل في الفصلين كذا في الهداية ولو ابراه
من الثمن مع ابراء المشتري بابراء الموكل دون وكيله فلا رجوع على الموكل. كذا في النهاية ويستفاد من وقوع المقاصة بدين
الوكيل ان الوكيل لو باع من دائنه بدينه صح وبرئ وضمن الوكيل وهي في الذخيرة. اطلقه فشمل ما اذا نهاه الوكيل عن الدفع
الى الموكل ومع ذلك دفع له فانه يبرأ استحسانا كما في البزازية. واشار المؤلف الى ان المسلم اليه لو دفع المسلم فيه الى الموكل
فانه يبرأ وان امتنع من دفعه اليه له ذلك كما في البزازية والى ان المأذون كالوكيل كما في البزازية وذكر بكر لا يملك المولى
الموكل قبض الديون عنده المأذون اذا غاب لانه فوق الوكيل لغيره وفي الوكيل اذا غاب لا يملك فالمأذون اولى ومع ذلك

لو قبضه المولى برئ المديون استحسانا ان لم يكن على العبد دين وان كان عليه دين لا يبرأ لان الحق للغرماء والمولى كالاجنبي

باب الوكالة بالبيع والشراء

افردهما بباب على حدة لكثرة الاحتياج اليهما وقدم الشراء على البيع لان الشراء ينبئ على الاثبات والبيع على ازالته بعد
الاثبات واكثر التحقيق بالموجود والمعدوم والبيع لا يتحقق الا في الموجود كذا في المعراج **قوله** امره بشراء ثوب
او فرس او بغل صح سمى ثمنا او لا لانه لم يبق الا جهالة الصفة وهي محتملة فيها استحسانا لان مبناها على التوسعة
لكونها استعانة وفي اشتراط بيان الوصف بعض الحرج وهو مدفوع فيه بالفرس والبغل للاختلاف في الشاة
فمنهم من جعلها من هذا وفي المجتبى جعلها من التوسط وجزم به في الجوهرة فقال الوكالة باطلة وما اشتراه الوكيل فهو
لنفسه واما الحمار ففي البزازية وفي الحمار الصفة معلومة بحال الموكل وكذا البغل ولو كان الموكل فاشترى حمارا مصريا
وكان من احد من العوام فاشترى له فهنا لا يليق بالملوك يلزم المأمور انتهى **قوله** وبشراء دار وعبد جاز ان سمى
ثمنا او لا فلا لانه بتقدير الثمن يصير النوع معلوما. اطلقه فشمل ما اذا كان ذلك الثمن يخص نوعا او لا وبه
اندفع ما في الجوهرة حيث قال وهذا لم يوجد فهذا الثمن من كل نوع اما اذا وجد لا يجوز عند بعض المشايخ انتهى
وقد جعل المؤلف الدار كالعبد موافقا قاضيخان لكنه شرط مع بيان الثمن بيان المحلة كما في فتاواه مخالفا للهداية
فانه جعلها كالثوب. قال وكذلك الدار يشمل ما هو في معنى الاجناس لانها تتفاحش باختلاف الاغراض والجيران
والمرافق والمحال والبلدان فتعذر الامتثال انتهى. وذكر في المعراج ان ما في الهداية مخالف لرواية المبسوط قال والمتأخرون
من مشايخنا قالوا في ديارنا لا يجوز الا ببيان المحال انتهى. وبه يحصل التوفيق فيحمل ما في الهداية على ما اذا كانت تختلف
في تلك الديار اختلافا فاحشا وكلام غيره على ما اذا كانت لا تتفاحش. ولو قال المؤلف بين نوعا او سمى ثمنا لكان اولى
لانها صحيحة ببيان النوع كعبد رومي وحبشي وان لم يسم الثمن والحنطة من هذا القبيل فبيان القدر كبيان الثمن كما في
البزازية. وفي الخانية اشترى حنطة لا يصح ما لم يبين القدر فيقول كذا قفيزا والطيلسان من هذا القبيل ايضا كما في
البزازية اشتر لي طيلسانا بما به صح. واما الدار فعلى ما في الهداية لم يصح التوكيل بشراء دار بالف وصح عند غيره
ويتعين البلد الذي هو فيه كما هو مروي عن الثاني وجزم به في الخانية وفي الولوالجية رجلا وكل رجلا ليشتري له لؤلؤة
لم يجز ما لم يسم الثمن لان التفاوت بين اللؤلؤتين اكثر من التفاوت بين النوعين المختلفين ولو قال دارا بالكوفة صحت بالف
اتفاقا ولو قال دارا بالكوفة في موضع كذا موضعا متقاربا ببعض جارت ذكر الثمن او لا كما في البزازية وفيها وكله بشراء لحم
بلحم فاشترى خارجها ان كان الموكل من اهل البلد لا وان كان من المسافرين جاز انتهى. واللحم من هذا القبيل ايضا فلو
قال وكله بشراء لحم بدرهم فاشترى لحم ضأن او بقر او ابل لزم الآمر عرفا بمصر فالتوكيل الى المطبوخ والمشوي لا القديد
او لحم الطيور والوحوش والشاة حية او مذبوحة وان اشترى شاة مسلوخة لزم الآمر الا ان يكون الثمن قليلا كذا في
الخانية **قوله** وشراء دابة لا وان سمى ثمنا اي لا يصح التوكيل للجهالة الفاحشة كان الدابة لغة اسم لما يدب على وجه الارض
وعرفا للخيل والبغل والحمار فقد جمع اجناسا وكذا الثوب لانه يتناول الملبوس من الاطلس الى الكساء ولهذا لا يصح
تسميته مهرا واذا اشترى الوكيل وقع الشراء له كذا في الهداية وقيدنا بالمنكر لانه لو كان معينا لا يحتاج الى تسمية الجنس و
الصفة كذا في المعراج واشار بثوب الى انه ثيابا كذلك لوجود جهالة الجنس. وفي الكافي وفرقوا بين ثياب واثواب
فقالوا الاول للجنس والثاني لا ولان الفرق مبني على عرفهم انتهى. ويمكن ان يقال انه مبني على عرفهم انتهى ويمكن ان يقال
انه مبني على ان اثوابا جمع قلة لان افعالا من الجموع القلة وهو المأذون فلم يدل على العموم بخلاف ثياب فانه جمع كثرة
لا ينحصر في عدد فتفاحش الجهالة وفي البزازية دفع لهم دارا وقال اشتر بها شيئا لا يصح ولو قال على ما تحب وترضى
بخلاف البضاعة والمضاربة ولو وكله بشراء اي ثوب صح وفي البضاعة لو امره بشراء ثوب وثياب والثياب صح وكره اثواب
لا يصح دفع اليه الفا وقال اشتر به الدواب ولم يدفعه صح ولو قال خذ هذه الالف واشتر بها جاز وان لم يسم بضاعة
او مضاربة لانه ادخل اللام ولم يرد المعهود لعدمه وكلا الجنس لاستحالته علم انه اراد به ما ليس من ذلك الجنس حتى
لو لم يدخل اللام بخلاف ما تقدم ولو قال اشتر لي الاثواب لم يذكره محمد قيل يجوز وقيل لا ولو ثوبا والثياب او الدار
او دابة يجوز وان لم يقدر الثمن انتهى **قوله** وبشراء طعام يقع على البر ودقيقه اي لو وكله والقياس ان يقع على كل
مطعوم اعتبارا للحقيقة كما في اليمين على الاكل او الطعام اسم لما يطعم وجه الاستحسان وان العرف اولى

على ما ذكرناه اذا ذكر مقرونا بالبيع ولا عرف في الاكل فبقي على الوضع اطلقه فيشمل كثرت او قلت وقيل ينظر اليهما فان كانت
كثيرة فعلى البر وان كانت قليلة فعلى الخبز وان كانت بين الامرين فعلى الدقيق بالاجتهاد حتى اذا عرف انه بالكثير من الدراهم
يريد به الخبز بان كان عنده وليمة يتخذها ونحوها جاز له ان يشتري الخبز له وقال بعض مشايخ ما وراء النهر الطعام في عرفنا ينصرف الى
ما يمكن اكله يعني المعتاد اكله كاللحم المطبوخ والمشوي مما يمكن اكله من غير ادام دون الحنطة والدقيق والخبز قال في الذخيرة
وعليه الفتوى كذا في النهاية ولم يقيدا المؤلف صحة التوكيل بدفع الدراهم ولا بيمنه او بيان مقدار الطعام فلو قال
اشتر لي طعاما لم يجز على الامر كما ذكر الشارح **والحاصل** ان ما ذكره المؤلف من انصراف الطعام الى البر ودقيقه
انما هو عرف الكوفة وفي عرفنا ما ذكرناه من المفتي به هكذا في البزازية ولكن عرف القاهرة على خلافهما فان الطعام عندهم
للطبيخ بالمرق واللحم وقيد بالبر لانه لو اشترى شعيرا لم يلزم استحسانا كما في البزازية وقيد بالوكالة لان الطعام فيما لو
اوصى بالطعام يدخل فيه كل مطعوم كذا في البزازية من الوكالة ومن ايمانها لا ياكل طعاما ما فاكل من ادوية ليس بطعام
فيه كل مطعوم ولا غذا كالسقمونيا لا يحنث ولو به حلاوة كالسكنجبين يحنث انتهى **قوله** وللوكيل بالرد بالعيب ما دام
المبيع في يده لانه من حقوق العقد وهي كلها اليه ولوارثه او وصيه ذلك بعد موته فان لم يكونا فللموكل وكذا الوكيل
بالبيع كذا في الخلاصة وقضاه اطلقه فشمل ما اذا كان رده باذن الموكل او بغير اذنه واشار بكونه الرد له لانه لو رضي بالعيب
فانه يلزمه ثم الموكل ان شاء قبل وان شاء الزم الوكيل وقيل ان يلزم الوكيل لو هلك يهلك من الموكل كذا في البزازية والى ان
الرد عليه لو كان وكيلا بالبيع فوجد المشتري بالمبيع عيبا ما دام الوكيل حيا عاقلا من اهل لزوم العهدة فان كان محجورا يرد على
الموكل **وفي** شرح الطحاوي وجد المشتري فيما اشتراه عيبا ورجع بالثمن على الوكيل ان كان نقده الثمن وان كان نقده الموكل
اخذه من الموكل ولم يذكر ما اذا نقد الثمن الى الوكيل ثم اعطاه هو الى الموكل ثم وجد المشتري عيبا يرده على الوكيل ام الموكل
افتى القاضي انه يرد على الوكيل كذا في البزازية والى ان الوكيل اجنبي في الخصومة بالعيب فلو اقر الموكل بالعيب وانكره
فانه لا يلزم الوكيل ولا الموكل شيء لان الخصومة فيه من حقوق العقد والموكل اجنبي فيه والى ان اقرار الوكيل يوجب رده
عليه ولو انكره لكن اقراره صحيح في حق نفسه لا حق الموكل لانها وكالة بالتسليم فلا يكون قوله ملزما على الموكل الا ان يكون عيبا
لا يحدث مثله في تلك المدة للقطع بقيام العيب عند الموكل وان امكن حدوث مثله في تلك المدة للقطع لا يرده على الموكل الا
ببرهان على كونه عند موكله لا يحلفه فان نكل رده والا لزم الوكيل كذا في البزازية ايضا **قوله** ولو سلم الى الامر لا
يرده الا باذنه لانه انتهى حكم الوكالة ولان فيه ابطال يده الحقيقية فلا يتمكن منه الا باذنه ولهذا كان خصما لكل من يدعي
في المشترى دعوى كالشفيع وغيره قبل التسليم الى الموكل لا بعده وفي جامع الفصولين الوكيل اذا قبض الثمن لا يملك
الا اذا قاله اجماعا انتهى وقيد بالعيب لانه لو وكله ببيع متاعه فباعه بيعا فاسدا وسلم وقبض الثمن وسلمه الى الموكل فله
ان يفسخ البيع ويسترد الثمن من الموكل بغير رضاه لحق الشرع كذا في القنية **قوله** وحبس المبيع بثمن دفعه من ماله لانه
انعقد بينهما مبادلة حكمية ولهذا لو اختلفا في الثمن يتحالفان ويرد الموكل بالعيب على الوكيل وقد سلم المشتري للموكل من جهة
الوكيل فيرجع عليه ولان الحقوق لما كانت راجعة اليه وقد علم الموكل فيكون راضيا وقال زفر لا يحبسه لان الموكل صار
قابضا بيده فكانه سلمه اليه **قلنا** هذا لا يمكن التحرز عنه فلا يكون راضيا بسقوط حقه في الحبس على ان قبضه موقوف
فيقع للموكل ان لم يحبسه ولنفسه عند حبسه وقيد بكونه دفع الثمن لانه لو لم يكن دفعه فله الحبس بالاولى لانه مع الدفع
ربما يتوهم انه متبرع بدفع الثمن فلا يحبسه فافاد الحبس انه ليس بمتبرع وان له الرجوع على موكله بما دفع وان لم يأذن
صريحا للاذن حكما كما قدمنا وهذا اذا كان الثمن حالا فان اشتراه الوكيل بثمن مؤجل ايضا فليس للوكيل طلبه حالا الا فيما
اذا اشتراه بتقديم اجله البائع فان للوكيل ان يطالبه به حالا وصي الحيلة كما في الخلاصة وفي الواقعات الحسامية ولو امر
رجلا ان يشتري له جارية بالف فاشتراها ثم ان البائع وهب الالف من الوكيل ان يرجع على الامر ولو وهب منه خمسمائة
لم يكن له ان يرجع على الامر الا بخمسمائة ولو وهب منه خمسمائة ثم وهب منه ايضا الخمسمائة الباقية لم يرجع الوكيل على الامر
الا بالخمسمائة الاخرى لان الاول حط والثاني هبة ولو ذهب منه تسعمائة ثم ذهب منه المائة الباقية لا يرجع على الامر الا
بالمائة الاخرى وهذا كله قياس قول ابي حنيفة وابي يوسف والحسن انتهى وفي وصايا الخانية اذا انفذ الوصية من
مال نفسه له ان يرجع في تركة الميت على كل حال اي سواء كان وارثا او كانت الوصية للعباد او لم يكن وعليه الفتوى انتهى
وفي الخلاصة الوكيل بالشراء اذا اشترى ما امر به ثم انفق الدراهم بعدما اسلمها اليه الامر ثم نقد البائع غيرها جاز ولو
اشترى بدنانير الموكل فالشراء للوكيل وضمن للموكل دنانيره للتعدي انتهى وفي الخانية الوكيل بالشراء اذا لم يكن اخذ الثمن

من الموكل يطالب بتسليم الثمن من مال نفسه والوكيل بالبيع لا يطالب باداء الثمن من مال نفسه انتهى وفي كفالة الخانية لو ادعى
الوكيل بالشراء دفع الثمن من ماله صدقه الموكل وكذبه البائع لم يرجع الوكيل على الموكل انتهى وفي جامع الفصولين من
البائع والعشرين الوكيل لو لم يقبض ثمنه حتى لقي الامر فقال بعتك ثوبك من فلان فانا اقضيك عنه ثمنه فهو متطوع
ولا يرجع على المشتري ولو قال اقضيك له عنه على ان يكون المال الذي على المشتري لي لم يجز ورجع الوكيل على ما
دفعه باع عنده بضاعة للناس امره ببيعها فباعها بثمن مسمى من ماله فجعل الثمن من ماله الى اصحابها على ان اماله اذا
قبضها فانكر المشتري فللبائع ان يسترد ما دفع الى اصحاب البضائع انتهى **قوله** فلو هلك في يده قبل حبسه
هلك من مال الموكل ولم يسقط الثمن لان يده كيد الموكل فاذا لم يحبس يصير الموكل قابضا بيده ولم يذكر المؤلف هنا حكم ما
اذا وكله بشراء شيء ودفع الثمن اليه فهلك في يده قال في البزازية وفي الجامع دفع اليه الفا ليشتري به فاشترى وقبل ان ينقد
البائع ملك فمن مال الامر وان اشترى نقده الموكل فهلك الثمن قبل دفعه الى البائع عند الوكيل هلك من مال الوكيل
وفي الجامع الصغير وكله به ودفع الفا فاشترى ولم ينقد رجع به مرة فان دفع وهلك ثانيا لا يرجع اخرى وفي المضاربة
مرارا والكل راس المال انتهى وسيذكر موضحا في المضاربة ان شاء الله تعالى وفي الخانية رجل دفع الى رجل الف
درهم وامره ان يشتري له بها عبدا فوضع الوكيل الدراهم في منزله وخرج الى السوق واشترى له عبدا بالف درهم
وجاء بالعبد الى منزله واراد ان يدفع الدراهم الى البائع فاذا الدراهم قد سرقت وهلك العبد في منزله فجاء البائع
وطلب منه العبد كيف يفعل قالوا ياخذ الوكيل من الموكل الف درهم ويدفعها الى البائع والعبد والدراهم ملكا
على الامانة في يده **قال** الفقيه ابو الليث هذا اذا علم بشهادة الشهود انه اشترى العبد وهلك في يده اما اذا لم
يعلم ذلك الا بقوله فانه يصدق في نفي الضمان عن نفسه انتهى وفي بيوع البزازية الوكيل بالشراء اخذ المشترى على وجه
السوم مع قرار الثمن فاداه الموكل ولم يرض به الموكل ضمن الوكيل قيمته للبائع لم يرجع الموكل ان كان امره بالاخذ
على وجه السوم والا فلا انتهى **قوله** فان هلك بعد حبسه فهو كالمبيع عند ابي حنيفة ومحمد وقيد بالهلاك
لانه لو ذهب عبد عنده بعد حبسه لم يسقط شيء من الثمن لانه وصف والاوصاف لا يقابلها شيء لكن يخير الموكل
ان شاء اخذه بجميع الثمن وان شاء ترك كذا في زيادات قاضي خان ويكون مضمونا ضمان الرهن عند ابي يوسف وضمان
الغصب عند زفر لانه منع بغير حق ولهما انه بمنزلة البائع فكانه حبسه لاستيفاء الثمن فيسقط بهلاكه ولابي يوسف
انه مضمون بالحبس للاستيفاء بعد ان لم يكن وهو الرهن بعينه لان البيع ينفسخ بهلاكه وههنا لا ينفسخ اصل العقد قلنا
ينفسخ في حق الموكل كما اذا رده الموكل بعيب ورضي الوكيل **اشار المؤلف** الى ان الوكيل له حبس المبيع لاستيفاء الثمن سواء
اداه الى البائع اولا وقيد بالوكيل بالشراء لان الوكيل باستيجار الدار اذا استاجر للموكل دارا سنة بمائة درهم وشرط التعجيل
او لم يشترط وقبض الوكيل الدار لا يكون له ان يحبسها من الموكل بالاجر فان حبسها حتى مضت المدة ذكر في بعض الروايات
ان الاجر على الوكيل ثم الوكيل يرجع على الموكل ولا يسقط الاجرة عن الموكل بحبس الوكيل بخلاف ما اذا غصبها غاصب فانه
لا يجب الاجر على الموكل ولا على الوكيل وفي بعضها يسقط الاجر عن الموكل بحبس الوكيل كذا في الخانية **والحاصل**
في مسئلة الاختلاف ان عندهما يسقط الثمن بهلاكه وعند ابي يوسف يهلك بالاقل من قيمته ومن الثمن حتى لو كان
اكثر من قيمته رجع الوكيل بذلك الفضل على موكله وعند زفر يضمن جميع قيمته وفي بيوع البزازية وان نقد الوكيل بالشراء
الثمن من ماله ثم لقيه الموكل في بلد اخرى والمشترى ليس عنده وطلب منه الثمن فابى ان لا يسلم المشترى ان كان طالبه
بتسليمه حين كان المشترى بحضرتهما ولم يسلمه حين كان المشترى بحضرتهما الا ان يسلم المشترى فان كان طالبه بتسليمه
حين كان المشترى لانه امتنع عن تسليم المشترى حال حضرته فلا يمنع حال غيبته ان كان الامر لم يطلبه منه حال حضرة
المشترى له ان يمتنع عن دفع الثمن لانه صار دينا في ذمة الامر انتهى **قوله** وتعتبر مفارقة الوكيل في الصرف
والسلم فيبطل العقد ان فارق الوكيل صاحبه لوجود الافتراق عن غير قبض ولا اعتبار بمفارقة الموكل لانه ليس
بعاقد والمستحق بالعقد قبض العاقد وهو الوكيل فيصح قبضه وان كان لا تتعلق به الحقوق كالصبي والعبد المحجور
عليه وكذا اطلقه المؤلف رحمه الله وشمل ما اذا كان الموكل حاضرا او غائبا وما في النهاية من تقييده بما اذا كان الموكل غائبا
اما اذا كان حاضرا لم تعتبر مفارقة الوكيل ضعيف لكون الوكيل اصيلا في الحقوق في البيع مطلقا وقيد بالوكيل لان
الرسول فيهما لا يعتبر مفارقته لان الرسالة في العقد لا في القبض وينتقل كلامه الى المرسل فصار قبض الرسول قبض
غير العاقد فلم يصح واستفيد من وضع المسئلة صحة التوكيل فيهما لان كلا منهما مما يباشره الموكل فيوكل فيه وهو الصرف

مطلقا من الجانبين واما السلم فيجوز من جانب رب السلم وا لاموال السلم كما في الجوهرة ولا يجوز من جانب المسلم اليه باخذ راس المال لان الوكيل اذا قبض راس المال بقي المسلم فيه في ذمته وهو مبيع وراس المال ثمنه ولا يجوز ان يبيع الانسان ماله بشرط ان يكون الثمن لغيره كما في بيع العين فاذا بطل التوكيل كان الوكيل عاقدا لنفسه فيجب المسلم فيه وراس المال عليه واذا اسلمه الى الامر على وجه التمليك منه كان قرضا فلو قال المولف رحمه الله والاسلام كما في المجمع بدل السلم لكان اولى لان الاسلام خاص من رب السلم يقال اسلم في كذا اشترى شيئا بالسلم نعم يجوز توكيل المسلم اليه بدفع المسلم فيه

قوله ولو وكله بشراء عشرة ارطال لحم بدرهم فاشترى عشرين رطلا المسلم بدرهم مما يباع منه عشرة بدرهم لزم الموكل منه عشرة بنصفه درهم وهذا عند ابي حنيفة وقالا يلزمه العشرون لانه امره بصرف الدرهم في اللحم وظن انه عشرة ارطال فاذا اشترى به عشرين فقد زاده خيرا وصار كما اذا وكله ببيع عبده بالف فباعه بالفين ولابي حنيفة انه امره بشراء عشرة ارطال ولم يامره بشراء الزيادة فنفذ شراؤها وشراء العشرة على الموكل بخلاف ما استشهدا به لان الزيادة هنا بدل ملك الموكل فيكون له وقيد بالزيادة الكثيرة لان القليلة كعشرة ارطال ونصف رطل لا رمنة للامر لانها تدخل بين الوزنين فلا يتحقق حصول الزيادة كذا في غاية البيان وقيد بقوله مما يباع الى اجره لانه لو اشترى ما يساوي عشرين منه بدرهم صار مشتريا لنفسه اجماعا لانه خلاف الى الشر لان الامر تناول السمين وهذا مهزول فلم يحصل مقصود الامر وقيدنا الموزونات لان في القيميات لا ينفذ شيء على الموكل اجماعا فلو وكله بشراء ثوب هروي بعشرة فاشترى له ثوبين هرويين بعشرة مما يساوي كل واحد منهما عشرة لم يلزم الموكل الا ثمن كل واحد منهما مجهول اولا يعرف الا بالحزر بخلاف اللحم لانه موزون معلوم فينقسم الثمن على اجزائه وفي البزازية امره ان يشتري بعشرة دنانير فاشتراه بمائتي درهم وقيمة الدراهم مثل الدنانير لزم الموكل خلافا لزفر ومحمد ولو بعرض فيهما مثل الدراهم لا يلزم الامر اجماعا وفي المنتقى شاة فيزلها فامر انسانا ان يشتري له لحما بدرهم وانما يباع منها المطبوخ والمشوي فايهما اشترى جاز **قوله** ولو وكله بشراء شيء بعينه لا يشتريه لنفسه اي لا يجوز له ذلك لانه يؤدي الى تغرير الامر لانه اعتمد عليه ولان فيه عزل نفسه ولا يملكه الا بمحضر من الموكل كذا في الهداية والتعليل الاول يفيد عدم الجواز بمعنى عدم الحل وكذا قررناه فيه تبعا للمعراج وقرر الشارح بانه لا يتصور شراؤه لنفسه وهو مناسب للتعليل الثاني لو اشتراه لنفسه نوايا او متلفظا وقع للكل **ولو قال المؤلف** رحمه الله بشراء شيء بعينه غير الموكل لا يشتريه لنفسه عند غيبته وقال وعدم المخالفة لما سياتي في بيان محترزه حيث لم يكن مخالفا اولى وانما قيدنا بعدم الموكل للاحتراز عما اذا وكل العبد من يشتري له من مولاه او وجد العبد بشرائه له من مولاه فاشترى فانه لا يكون للامر ما لم يصرح به للمولى انه يشتريه فيهما للامر مع انه وكيل بشراء شيء بعينه لما سياتي وقيدنا بغيبة الموكل لانه لو كان الموكل حاضرا وصرح بانه يشتريه فيهما للامر مع انه وكل بشراء شيء بعينه كان الشراء له لانه له ان يعزل نفسه بحضرة الموكل وليس له العزل من غير علمه وقيدنا بعدم المخالفة لما سياتي في الغائب واشار بقوله لنفسه الى انه لا يشتريه لموكله اخر بالاولى فلو اشتراه للثاني كان للاول ان لم يقبل وكالة الثاني بحضرة الاول وان كان الاول وكله بشرائه بالف والثاني بمائة فاشتراه بمائة فهو للثاني لانه يملك شراءه لنفسه بمائة فيملك شراءه لغيره ايضا بخلاف الفصل الاول كذا في البزازية وقيد بالشراء لانه لو وكله في تزويج معينة فللوكيل التزوج بها للمخالفة حيث صار فالى نفسه فانعزل وقيد بقوله لا يشتريه لانه لو اشتراه وكيله وهو غائب كان الملك للوكيل الاول لانه ضمن المخالفة وان اشتراه بحضرته نفذ على الموكل الاول لانه حضر شراؤه وهو المقصود فلم يكن مخالفا كما في الحاكم واذا وكل رجل رجلا بشراء الجارية بعينها فقال الوكيل نعم فاشتراها لنفسه ووطئها فحبلت منه فانه يدرا عنه الحد وتكون الامة وولدها للامر ولا يثبت النسب انتهى **وفي القنية** امره ان يشتري جارية بعينها بعشرة دراهم فاشتراها فقال الامر اشتريتها بعشرة وقال المامور اشتريتها لنفسي بخمسة عشر فالقول للوكيل والبينة بينته انتهى

قوله فلو اشتراه بغير النقود او بغير ما سمي له من الثمن وقع للوكيل لانه خالف امره فينفذ عليه اطلقه فشمل المخالفة في الجنس وفي القدر كما في البزازية وقيده في الهداية والمجمع بخلاف الجنس فظاهره انه اذا سمي له ثمنا فزاد عليه او نقص عنه فانه لا يكون مخالفا فظاهر ما في الكتاب الكافي للحاكم انه يكون مخالفا فيما اذا زاد لا فيما اذا نقص فانه قال وان قال اشتري لي ثوبا يهوديا ولم يسم الثمن فهو جائز على الامر وان سمى ثمنا فزاد عليه شيئا لم يلزم الامر وكذلك اذا نقص من ذلك الثمن الا ان يكون وصفه ونصفه وسمى له ثمنا فاشتري بتلك الصفة باقل من ذلك الثمن فيجوز على الامر انتهى واذا كان معينا فهو كالموصوف فشمل ما اذا كان خلاف الجنس عرضا او نقدا خلافا لزفر في الثاني وما اذا كان اشتري به مثل قيمة ما امره به

او اقل كما في البزازية وفي البزازية ولو امره ان يشتري له عبدا بعينه بالف فاشتراه بالف ومائة ثم حط البايع المائة عن المشتري كان العبد للمشتري دون الامر انتهى وفي الواقعات الحسامية قال الاسير لرجل اشتر لي بالف درهم فاشتراه بمائة دينار ولو بعرض جاز له ان يرجع على الاسير بالالف والوكيل بالشراء بالف درهم اذا اشترى بمائة دينار له ان يرجع على الاسير بالف والوكيل بالشراء بالف درهم اذا اشترى بمائة دينار او بعرض لا يلزم الموكل شيء انتهى وفي خزانة المفتيين من الصرف الامر رجلا ان يفديه بالف ففداه بالفين يرجع بالالف عليه وليس هذا بمنزلة الوكيل بالشراء **قوله** وان كان بغير عينه فالشراء للوكيل الا ان ينوي للموكل او يشتريه بماله هكذا اطلقه المولف وفصله في الهداية فقال هذه المسئلة على وجوه ان اضاف العقد الى دراهم الامر كان للامر وهو المراد عندي بقوله او يشتريه بمال الموكل دون النقد من ماله لان فيه تفصيلا او خلافا وهذا بالاجماع وهو مطلق وان اضافه الى دراهم نفسه كان حملا لحاله على ما يحل له شرعا او يفعله عادة الشراء لنفسه واضافة العقد الى دراهم غيره مستنكر شرعا وعرفا وان اضافه الى دراهم مطلقة فان نواها للامر فهي للامر وان نواها لنفسه فلنفسه لان له ان يعمل لنفسه ويعمل للامر في هذا التوكيل وان تكاذبا في النية يحكم النقد بالاجماع لانه دلالة ظاهرة على ما ذكرنا وان توافقا على انه لم يحضره النية قال محمد هو للعاقد لان الاصل ان كل احد يعمل لنفسه الا اذا ثبت جعله لغيره ولم يثبت وعند ابي يوسف يحكم النقد لان ما اوقعه مطلقا يحتمل الوجهين فيبقى موقوفا فمن اي المالين نقد فقد نقل فعل ذلك المحتمل لصاحبه ولان مع تصادقهما يحتمل النية للامر وفيما قلنا حمل حاله على الصلاح كما في حالة التكاذب والتوكيل بالاسلام في الطعام على هذه الوجوه انتهى وقول الامام فيما ذكر العراقيون مع محمد وغيرهم ذكروه مع الثاني ولهذا علم ان معنى الشراء للموكل اضافة العقد الى ماله لا النقد من ماله وان كل البد للموكل ما اذا اضافه الى دراهم مطلقة وظاهر ما في الكتاب ترجيح قول محمد من انه عند عدم النية يكون للوكيل الا في مسئلتين وظاهر ما في الهداية انه لا اعتبار بنيته لنفسه اذا اضافه الى مال موكله ولا بنية لموكله اذا اضافه الى مال نفسه وان نقده النقد من مال موكله علامة بنيته له وان لم يضفه الى ماله **وفي كافي** الحاكم ولو وكله ان يشتري له امة وسمى جنسها ولم يسم الثمن فاشترى امة فارسلها اليه فوطئها فعلقت فقال الوكيل ما اشتريتها لك فانه يحلف على ذلك ويأخذها وعقرها وقيمة ولدها للشبهة التي دخلت وان كان حين بعث بها اليه اقر انه اشتراها له او قال هي الجارية التي امرتني ان اشتريها لك لم يستطع الرجوع في شيء من امرها فان اقام البينة انه حين اشتراها لنفسه لم يقبل ذلك منه انتهى **وبه علم** ان الارسال للموكل لا يكون بمعنى كونه اشتراها له وانهما اذا تنازعا في كون الشراء وقع له يحلف الوكيل ومحله ان لم ينقد الثمن والا فقدمنا انه يحكم النقد بالاجماع عند التكاذب وذكر الشارح انه اذا نقد من مال الموكل فيما اشتراه لنفسه يجب عليه الضمان انتهى وهو ظاهر في ان قضاء الدين بمال الغير صحيح موجب البراءة الدافع موجب للضمان وقد ذكر الشارح في بيع الفضولي انه من قضى دينه بمال غيره صار مستقرضا فيضمن مثله ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا انتهى وفي منظومة ابن وهبان وكل قضاء بالمال دينا لنفسه يضمن ما يقضيه عنه ويسدد ومع كونه يهدر انه يكون متبرعا وهي حادثة الفتوى واطلق في قوله بغير عينه فشمل ما اذا لم يعينه واضافه الى ما له لما في البزازية اشتر لي جارية فلان فسكت وذهب واشتراها ان قال اشتريتها لي فله وان قال للموكل فله وان اطلق ولم يصفهم قال كانت له ان كانت قائمة ولم يحدث بها عيب يصدق وان هلكت او حدث بها لا يصدق انتهى واشار الى صحة تعيين الوكيل الى ما في البزازية وكله بشراء عبد وبين جنسه وثمنه والاخر بمثل ذلك فاشترى فزاد بذلك الجنس والثمن وقال كان لفلان يجوز تعيينه وان مات من سمي وان اختلفا لثمان ودعم الوكيل المخالفة في الثمن فهو موكله فمن الوكيل واشار بالنية لو صرح بكونه اشتراه للموكل كان له بالاولى **وفي تهذيب** القلانسي الا ان ينوي به للموكل او يصرح بذكره او يشتريه بماله انتهى وقدمنا عن الكافي انه مع التصريح للموكل او يصرح لا يمكن ان يجعله لنفسه قال ولو اشتراه بغير مال فهو موقوف على اجازة الموكل انتهى وفي نوع البزازية وكله بشراء عبد بغير عينه فاشترى من قطع يده نفذ على الموكل عند الامام لاطلاق اللفظ فقطعت يده لانه يتناول التسليم بحكم الاشارة انتهى **وفي الواقعات** الحسامية امر غيره ان يشتري له عبد فلان بعبد المامور ففعل جاز والعبد للامر وعليه قيمة عبد المامور انتهى ومن نوع الخانية امراة امرت زوجها بان يبيع جاريتها ويشتري لها اخرى ففعل ثم قال الزوج اشتريت الجارية الثانية لنفسي وجعلت ثمن جاريتك دينا على نفسي قالوا الجارية الثانية للمراة ولا يصدق الزوج انه اشتراها لنفسه وكذا لو قال الزوج للمراة بعد هذا الشراء هذه الجارية التي امرتني بشرائها اشتريتها لنفسي

فالجارية للمراة ولا يقبل قول الزوج انتهى وكانه اولا اضاف الشرا لها والا فما يفيد من مالها لا يتعين كونها لها كما قدمناه
قوله وان قال اشتريت للآمر وقال الآمر لنفسك فالقول للآمر وان كان دفع اليه الثمن فللمأمور لان في الوجه
الاول اخبر عما لا يملك استيفاءه وهو الرجوع بالثمن على الآمر وهو منكر والقول للمنكر وفي الوجه الثاني هو امين يريد
الخروج عن عهدة الامانة فيقبل قوله. اطلقه فشمل ما اذا كان العبد حيا او ميتا ولا خلاف في الاول انه على التفصيل
المذكور وفي الثاني اختلاف فقال الامام الاعظم هو كذلك على التفصيل وقالا القول للمأمور وان لم يكن الثمن منقودا
لانه استثنا الشرا فلا يتهم في الاخبار عنه وله انه موضع تهمة بان اشتراه لنفسه فاذا راى الصفقة خاسرة الزمها الآمر
بخلاف ما اذا كان الثمن منقودا لانه امين فيه فيقبل قوله تبعا لذلك ولا ثمن في يده هنا وذكر هذا عقب مسئلة التوكيل
بغير المعين دليل على ان الاختلاف فيه قيد به لانه لو وكله بشرا عبد بعينه ثم اختلفا والعبد حي فالقول للمأمور سوا
كان الثمن منقودا او غير منقود اجماعا لانه اخبر عما يملك استيفاءه ولا تهمة لان الوكيل بشرا شيء بعينه لا يملك شراءه لنفسه
بمثل ذلك الثمن في حال غيبته على ما مر بخلاف غير المعين على قوله وان كان ميتا فكذا اذا كان غير معين من انه ان كان غير
منقود فالقول للآمر والا فللمأمور وحاصله كما قال الشارح ان الثمن ان كان منقودا فالقول للمأمور في جميع الصور
وان كان غير منقود فان كان ميتا فالقول للآمر والا فللمأمور عندهما وعنده في غير موضع التهمة وفي موضعها القول
للآمر وفي البزازية معزيا الى العيون اشترى لي جارية فلان فذهب وساومه المأمور اشتراها لفلان كان للموكل وان
قال اشتريتها لنفسي كان له وان قال اشتريتها بلا اضافة ثم قال ان يحدث عيبا فيهلك اشتريتها فلفلان وان بعد هلاكها
او تعيبها لم يقبل بلا تصديق الموكل كالثمن ولو قتل عبد الموكل فان له اخذها ولو جنى على العبد قبل ان يقبضه الوكيل
فاخذ المستودع ارشها فللوكيل ان يقبض العبد دون الارش وكذا لو كان المستودع اجره باذن مولاه لم ياخذ الوكيل
اجره وكذلك مهر الامة اذا وطئت بشبهة ولو وكله بقبض امة او شاة فولدت كان للوكيل ان يقبض الولد مع الام ولو ولدت
قبل ان يوكله بقبضها لم يكن له قبض الولد وثمرة البستان بمنزلة الولد وان كان المستودع باع الثمرة في رؤس النخل فامر
رب الارض لم يكن للوكيل ان يقبضها وكذلك الجارية واذا كانت الوديعة مما يكال او يوزن يوكله بقبضها ثم استهلكها
رجل بقبض المستودع من المستهلك مثلها لم يكن للوكيل اخذه قياسا ولكن استحسن ان ياخذه ولا اراه مثل قيمة العبد
ارايت لو اكلها المستودع اما كان للوكيل اخذ مثلها منه واذا وكله بقبض وديعة ثم قبضها الموكل ثم اودعها ثانيا
لم يكن قبضها علم او لم يعلم وكذا لو قبضها ودفعها الى الموكل ثم اودعها الموكل فان قبضها فلرب المال تضمينه او تضمين
المودع فان ضمن الوكيل لم يرجع على المودع وان ضمن المودع رجع على الوكيل واذا وكله بقبضها اليوم فله قبضها غدا
استحسانا ولو وكله وقال اقبضها بمحضر فلان فقبضها في غيبته جاز ولو انكر الوكيل وحلف وضمن المودع فله
الرجوع على القابض ان كانت قائمة فان ادعى الوكيل هلاكها او الدفع الى الموكل وقد صدقه المودع في الوكالة لم
يرجع عليه وان كان كذبه او لم يصدقه ولم يكذبه او صدقه وضمنه المال كان له ان يضمنه ولو جعل للموكل اجرا بقبض
الوديعة اخراجا وعلى تقاضي الدين لا الا ان يوجا انتهى قوله ولو اقر الوكيل بالخصومة عند القاضي صح والا
لا اي ولو اقر على موكله عند غير القاضي لا يصح عندهما استحسانا وخرج به عن الوكالة صح ابو يوسف اقراره مطلقا
وابطله زفر مطلقا وهو القياس لكونه مامورا بالخصومة وهي منازعة والاقرار ضدها لانه مسالمة والامر بالشيء لا
يتناول ضده وكذلك لا يملك الصلح بالابرا وجه الاستحسان ان التوكيل صحيح وصحته تتناول ما يملكه وذلك مطلق
الجواب دون احدهما عينا فينصرف اليه تحريا للصحة وابو يوسف يقول هو قائم مقام الموكل فلا يختص اقراره بمجلس
القضا وهما يقولان التوكيل متناول لجواب يسمى خصومة حقيقة ان انكر ومجازا ان اقر والاقرار في مجلس القضا
خصومة مجازا لانه خرج في مقابلة الخصومة او لانه سببه لان الظاهر اتيانه بالمستحق وهو الجواب في مجلس
القضا فيختص به لكن اذا اقيمت البينة على اقراره في غير مجلس القضا يخرج من الوكالة حتى لا يدفع المال اليه لانه
صار مناقضا وصار كالاب او الوصي اذا اقر في مجلس القضا لا يصح ولا يدفع المال اليهما كذا في الهداية. اطلقه
وهو مقيد بغير الحد والقود فلا يصح اقرار الوكيل على موكله بهما للشبهة وقيد بالخصومة لان الوكيل بغيرها لا يصح
اقراره مطلقا ومنه الوكيل بالصلح كما في الحاكم كالوكيل بالخصومة لا يملك الصلح والصلح عقد من العقود
لا يباشر عقدا اخر وقيد بالتوكيل بالخصومة من غير استثنا الا انه لو وكله بها الا الاقرار فعن ابي يوسف لا يصح و(صح)
محمد وعنه انه فصل بين الطالب والمطلوب فلم يصححه في الثاني كذا في الهداية وفي النهاية يصح استثنا الاقرار في

ظاهر

ظاهر الرواية وفي البزازية ولو وكله بالخصومة غير جائز الاقرار صح ولم يصح الاقرار في الظاهر لو موصولا وفي
الاقضية ومفصولا ايضا ولو وكله غير جائز الانكار صح عند محمد ولو غير جائز الاقرار وقيل لا يصح الاستثنا لعدم
بقاؤه بعده وقيل يصح لبقا السكوت انتهى والحاصل انها على خمسة اوجه كما في الذخيرة الاول انه موكل بالخصومة
فيصير وكيلا بهما الثانية ان يستثني الاقرار فيكون وكيلا بالانكار فقط الثالث عكسه فيصير وكيلا بالاقرار
فقط في ظاهر الرواية لان الموكل ربما يضره الانكار بان كان المدعي امانة ولو جحدها الوكيل لا يصح دعوى الرد بعده
ويصح قبله ففيه فائدة الرابع ان وكله بالخصومة جائز الاقرار فيكون وكيلا بهما الخامس ان يوكله بها غير جائز
الاقرار والانكار ففيه اختلاف المتاخرين وفي الخلاصة ولو كان الوكيل بسؤال الخصم واستثنى الاقرار موصولا
يصح ومفصولا لا يصح انتهى ويصح التوكيل بالاقرار ولا يصير به مقرا كذا في النهاية وفي قنية المفتي اذا استثنى اقراره فاقر خرج
عن الوكالة قوله وبطل توكيل الكفيل بالمال لان الوكيل من يعمل لغيره ولو صححناه صار عاملا لنفسه في ابرا
ذمته فانعدم الركن ولان قبول قوله ملازم للوكالة لكونه امينا ولو صححناها لا يقبل لكونه مبريا لنفسه فينعدم بانعدام
لازمه وهو نظير عبد مديون اعتقه مولاه حتى ضمن قيمته للغرما ويطالب العبد بجميع الدين فلو وكله الطالب
بقبض المال من العبد كان باطلا لما بيناه كذا في الهداية وارد توكيل المديون بابرا نفسه فانه يصح مع كونه عاملا
لنفسه والتحقيق في جوابه ما في قنية المفتي من قوله ولو وكله بابرا نفسه يصح لانه وان كان عاملا لغيره لا لكونه غير عامل
انتهى واما قول الشارح في جوابه انه تمليك وليس بتوكيل كما في قوله لامراته طلقي نفسك فهو ظاهر اذ لو كان تمليكا
لم يصح رجوع الداين عنه قبل ابرا نفسه مع انه يصح وفي تلخيص الجامع ولو قال الداين لمديون ساله الابرا ذاك اليك
او ابرا نفسك او ملكها فقال ابرات او ملكت برئ لانه لفظة ينتقل الى الامر كما في هب لنفسك هذا العبد فهو
على زيد وطلقي واعتقي وسائر ما ينفرد به انتهى وفي دعوى البزازية عن الفضل الابرا اذا لم يضف الابرا الى الموكل لا يصح
انتهى واذا بطلت الوكالة في مسئلة الكتاب وقبضه من المديون وهلك من يده لم يهلك على الطالب واشار
ببطلانه الى ان الطالب لو ابراه عن الكفالة لم تنقلب صحيحة لوقوعها باطلة ابتدا كما لو كفل عن غائب فانه يقع باطلا ثم
اذا بلغه فاجازه لم يجز وقيد بكفالة المال لصحة توكيل الكفيل بالنفس وقيده الشارح بان يوكله بالخصومة وليس بقيد
اذ لو وكله بالقبض من الدين صح واشار المؤلف الى انه لو وكله بقبض الدين من نفسه او من عبده لم يصح كما في الخلاصة والى
ان المحتال لو وكل المحيل بقبض الدين من المحال عليه لم يصح كما في النهاية والى بطلان توكيل المديون بالقبض كما في القنية
ولو وكله بقبض دينه على فلان فاخبره به المديون فوكله ببيع سلعته وايفاعه الى رب الدين فباعها واخذ الثمن وهلك
فهلك من مال المديون لاستحالة ان يكون قاضيا والواحد لا يصلح ان يكون وكيلا والطالب في القضا والاقتضا
ايضا انتهى ولا يخالفه ما في الواقعات الحسامية المديون اذا بعث بالدين على يد وكيله فجا به الى الطالب واخبره
ورضي به وقال اشتر لي شيئا فذهب واشترى ببعضه شيئا وهلك منه الباقي فقال بعضهم يهلك من مال المديون
وقال بعضهم من مال الطالب وهذا الاصح لان امره بالشرا بمنزلة قبضه انتهى لان ما في القنية فيما اذا سبق توكيل
الطالب وفيما في الواقعات سبق توكيل المطلوب كما لا يخفى والى ان الوكيل بالبيع اذا كفل من المشتري بثمن ما باعه لم يجز
وتجوز كفالة الوكيل بالقبض والوكيل بالنكاح بالمهر لاندفاع التنافي بصرف الحقوق كما علم في التلخيص واذا صحت
كفالة الوكيل بالقبض بطلت وكالته كما في المعراج والحاصل ان الكفالة بالمال مبطلة للوكالة تقدمت الكفالة
او تاخرت لكونها اقوى من الوكالة ومهنا ثلاث مسائل لم ارها الان صريحة وسئلت عنها الاول هل يصح كفالة
الوصي عن مديون الميت الثاني هل يصح كفالة الناظر مستاجر الوقف بالاجرة الثالث هل يصح توكيل الداين (وصي)
المديون بالقبض من تركة المديون ومقتضى ما قدمناه ان يفصل في كفالة الوصي والناظر فان بني وجب بعقده
لم يصح والاصح لان كلا منهما وكيل وهذا حكم الوكيل واما الثالث فينبغي صحة الوكالة ويقيم القاضي وصيا
لسماع الدعوى والبرهان اخذا من قولهم لو ادعى الوصي دينا على الميت قال في الخانية يقيم القاضي وصيا لسماع البينة
فاذا الامر كان الاول وصيا على حاله وعليه الفتوى قوله ومن ادعى انه وكيل الغائب بقبض دينه فصدقه
الغريم امر بدفعه اليه لانه اقر على نفسه خالصه وسياتي في الكتاب ما اذا ادعى الايفا وقد تقدم ان الوكيل بقبض
الدين وكيل بالمبادلة والتمليك فلا اشكال في صحة التوكيل وبه سقط ما في الذخيرة من السؤال والجواب عن تخلص
الى اجزه نقله مما قدمه والمراد بامره جبره عليه كما في السراج الوهاج قوله فان حضر الغائب فصدقه والا

رفع اليهم الغريم الدين ثانيا لانه لم يثبت الاستيفا حيث انكر الوكالة والقول في ذلك قوله مع يمينه فيفسد الادا ان لم يجز
استيفاوه حال قيامه قوله ورجع على الوكيل ولو باقيا اي رجع الدافع بما قبضه الوكيل كان باقيا في يده لانه لم يبق
وانقطع حق الطالب عنه اطلق في البقا فشمل البقا الحكمي بان استهلكه الوكيل فانه باق ببقا بدله وكذا قال في الخلاصة
وان استهلكه ضمن فان ادعى الوكيل هلاكه او دفعه الى الموكل حلفه على ذلك وان مات الموكل وورثه غريمه او وهبه له
وهو قايم في يد الوكيل اخذه منه في الوجوه كلها وان كان هالكا ضمنه الا اذا صدقه على الوكالة قوله وان ضاع
اي ضاع المقبوض في يد الوكيل فلا رجوع عليه لانه بتصديقه اعترف انه محق في القبض وهو مظلوم في هذا الاخذ
لا يظلم غيره ولو رده عليه ان اخذ الابن اذا صدق المديون في دعواه الايفا للميت وكذبه الاخر ورجع المكذب عليه بالنصف
فان للمديون الرجوع على المصدق بالنصف اذا كان للميت تركة غير الدين مع انه في زعمه ان المكذب ظالم واجيب بان الرجوع
على المصدق لكونه اقر على ابيه بالدين قوله اذا ضمنه عند الدفع لان الماخوذ ثانيا مضمون عليه في زعمهما وكفالة
الى حالة القبض فيصح بمنزلة الكفالة بما ذاب له على فلان قالوا ويجوز في ضمنه التشديد والتخفيف فمعنى التشديد ان
يضمن الغريم الوكيل لضمير المستتر عايدا الى الغريم والبارز الى الوكيل ومعنى التخفيف ان يضمن الوكيل المال الذي اخذه وصورته
ان يقول الغريم للوكيل نعم انت وكيله لكن الامر ان يجحد الوكالة وياخذ مني ثانيا ويصير ذلك دينا عليه لانه اخذه مني ظلما
فيضمن ذلك الماخوذ فيصح فالضمير المستتر عايدا الى الوكيل والبارز الى المال وما في النهاية من انه عكس ما في التشديد
وبهوا وبقضي ان المستتر للوكيل والبارز للغريم وليس بصحيح واذا رجع البارز الى المالك فظاهر الكتاب ان المراد بالمال ما
قبضه الوكيل لانه مرجع الضمير في ضياع وما قبله وليس بصحيح لانه ما في يد الوكيل امانة لتصديقه على الوكالة فلا يجوز ان
يضمنه او ضمان الامانات باطل فتعين ان يكون المراد به ما ياخذه الداين ثانيا وظاهر الكتاب ان لا رجوع على الوكيل حالة
الهلاك الا اذا ضمن وفي الخلاصة والبزازية الا اذا كان الغريم قال اخاف ان احضر الداين ان يكذبك فيها وضمنه او قال
المدعي الوكالة اقبض منك على ان ابرئك من الداين كما اذا قال الاب للزوج اختر عند ابي حنيفة عند اخذ صداق بنته
اخذ منك على ان ابرئك من مهر بنتي فان اخذت البنت من الزوج الصداق رجع الزوج على الاب هكذا انتهى فللرجوع
عند الهلاك سببان ثم اعلم انه يصح اثبات الوكيل بالبينة مع اقرار المديون وله نظاير كتبناها في الفوايد من
ان البينة لا تقام الا على منكر في المسايل ذكرناها في الاقرار قوله او يصدقه على الوكالة ودفعه اليه على ادعائه معطوف
على ضمنه اي اذا لم يصدقه فانه يرجع عليه لانه انما دفع له على رجا الاجازة فاذا انقطع رجاه رجع عليه اطلقه فشمل
ما اذا سكت لان الاصل فيه عدم التصديق واما اذا كذبه والرجوع في الثاني اظهر وفي الوجوه كلها ليس له الاسترداد حتى
يحضر الغايب لان المودي صار حقا للغايب اما ظاهرا او محتملا فصار كما اذا دفعه الى الفضولي على رجا الاجازة لم يملك الاسترداد
لاحتمال الاجازة كذا في الهداية وذكر في جامع الفصولين قولين في الاسترداد من الفضولي وعلى القول به لو دفع الى رجل ليدفعه
الى رب الدين فله ان يسترد لانه وكيل المديون ولان من باشر التصرف لغرض ليس له نقضه ما لم يقع الياس عن غرضه وكذا
فان اقام الغريم البينة انه ليس بوكيل او على اقراره بذلك لم يقبل ولا يكون له حق الاسترداد ولو اراد استحلافه على ذلك لا يستحلف
لان كل ذلك ينبني على دعوى صحيحة ولو لم يوجد لكونه ساعيا في نقض ما اوجبه الغايب ولو اقام البينة ان الطالب جحد
الوكالة واخذ مني المال يقبل ولو ادعى الغريم على الطالب حين اراد الرجوع عليه انه وكله القابض وبرهن يقبل ويبرا وان نكل
حلفه فان نكل بري وفي البزازية اقر بالدين وانكر الوكالة وطلب زاعم الوكالة تحليفه على عدم علمه بكونه وكيلا فالامام
رحمه الله لا يحلفه وصاحبه يحلفه انتهى وفيها ان الغريم يحلفه بالله ما وكلته له ذلك وان وقع على السكوت ليس له ان
يحلف الداين الا اذا عاد الى التصديق وان كان وقع على تكذيب ليس له ان يحلف وان عاد الى التصديق لكنه يرجع على الوكيل
وللوكيل ان يحلف الغريم في الجحود والسكوت بالله ما يعلم ان الداين وكله لكنه يرجع فان حلفه الامر وان نكل لا يرجع على الغريم
انتهى قوله ولو قال اني وكيل بقبض الوديعة فصدقه المودع لم يومر بالدفع اليه لانه اقر بمال الغير بخلاف الدين فاذا لم
يصدقه لا يومر بالاولى وفي كافي الحاكم واذا قبض رجل وديعة فقال رب الوديعة ما وكلته وحلفه على ذلك وضمن المستودع
رجع على القابض ان كان بعينه وان قال قد هلك مني او الذي وكلني وقد صدقه المستودع بالوكالة لم يرجع عليه بشي
فان كان كذبه بالوكالة او لم يصدقه ولم يكذبه او صدقه وضمنه المال كان له ان يضمنه انتهى ولو اراد استرداده بعدما
دفعها له يملك ذلك لكونه ساعيا في نقض ما تم من جهته ولو هلكت الوديعة عنده بعدما منع قبل لا يضمن وكان ينبغي
الضمان ان منعها من وكيل المستودع في زعمه ولو اثبت الوكيل انه وكيل في قبضها فادعى الامين دفعها الى الموكل والى الوكيل

فالقول

فالقول له في براة نفسه كذا في كافي الحاكم وفي القنية واختلفوا في الملتقط لو اقر باللقطة لرجل هل يومر بالدفع اليه
انتهى قوله وكذا لو ادعى الشرا وصدقه اي شرا الوديعة من صاحبها وصدقه المودع لم يومر بالدفع اليه لانه
ما دام حيا كان اقرارا بملك الغير من اهله فلا يصدقان في دعوى البيع عليه قوله ولو ادعى المودع مات وتركها
ميراثا له وصدقه دفع اليه اي امر بالدفع اليه لانه لا يبقى ماله بعد موته فقد اتفقا على انه مال الوارث واشار الى ان
الدين كذلك بالاولى ولو قال وتركها ميراثا او وصية له لكان اولى لان الموصى له منزل منزلة الوارث عند عدمه وكا
بد من اللزوم فيها لاحتمال ان يكون له وارث اخر وقد قدم المولف هذه المسالة في مسايل شتى من كتاب القضا فكان تكرارا
معنى وان اختلفا في الصورة فان صورها هناك فيما اذا اقر ذو اليد وارث وهنا فيما اذا ادعى انه وارث وصدقه ذو
اليد ولا فرق بينهما وقدمنا الاحكام هناك فلا نعيده فان رجع اليها وقيده بالتصديق لانه لو انكر موته او قال
لا ادري لا يومر بالتسليم اليه ما لم يقم البينة ولو لم يقل في صورة دعوى الوصية لم يترك وارثا ما لم يكن صاحب الدين
خصما وقيد بدعوى الارث مشيرا الى الوصية للاحتراز عن دعوى الايصا فانه اذا صدقه ذو اليد لم يومر بالدفع له
اذا كان عينا في يد المقر لانه اقر انه وكيل صاحب المال بقبض الوديعة او الغصب بعد موته فلا يصح كما لو اقر انه وكيل
في حياته بقبضها وان كان المال دينا على المقر فعلى قول محمد الاول يصدق ويومر بالدفع اليه وعلى قول الاخير وهو قول
ابي يوسف ولا يومر بالتسليم اليه وبيانه في الشرح وقد علم من ذلك ان مودع الميت ومديونه ليس لهما الدفع الى
مدعي الايصا ولو صدقاه الا ببينة ولا يبريان بالدفع قبل موته انه وصي واطلق في دفعها الى الوارث وهو مقيد بما
اذا لم يكن على الميت دين مستغرق كما في جامع الفصولين في التركة دين فدفع المودع الوديعة الى الوارث بلا امر القاضي
ضمن حينيذ لو مستغرقة ضمن وهذا اذا لم يكن يومن والا فله الا واذا الدين لوارثه ان يخاصم من عليه دين للميت فلو قبض
لو لم يكن مديونا ولو وصيا ولا ولو مديونا يخاصم ولا يقبض وانما يقبض وصيه ولو ادعى مديون الى الوصي برا اصلا
ولو اوصى فدفع الى بعض الورثة يبرا عن حصته خاصة انتهى وكله بقبض ماله فادعى الغريم ان رب المال اخذه ودفع
المال اليه لان الوكالة ثبتت والاستيفا لم يثبت بمجرد دعواه فلا يوخر الحق وقد جعلوا دعواه الايفا لرب الدين جوابا
للوكيل اقرارا بالدين وبالوكالة والا لما اشتغل بذلك كما اذا طلب منه الدين فادعى الايفا يكون اقرارا بالدين وكما اذا
اجاب المدعي ثم ادعى الغلط في بعض الحدود فانه لا يقبل فان جوابه تسليم الحدود كما في دعوى منية المفتي اشار المولف
الى انه لا يمين على الوكيل على عدم علمه باستيفا الموكل عند عجز المديون عن اقامة البينة على الايفا اذ لو برهن عليه تقبل
كما قدمه من ان الوكيل بقبض الدين وكيل بالخصومة قيد بالوكيل بقبض الدين لما في جامع الفصولين بعد ذكر مسالة
الكتاب وكيل اجارة الدار وقبض الغلة ادعى بعض السكان انه عجل الاجرة لموكله وبرهن يوقف ولا يحكم بقبض اجرته
بحضرة الغايب انتهى قوله واتبع رب المال واستحلفه رعاية لجانب الغريم ولو كان رجا قال في جامع الفصولين
ادعى للميت وبه دينا على اخر فادعى الايفا حال حياته فانكره وصيه لا يحلف لما مر من عدم الفايدة ويدفع الدين الى الوصي
فان قلت فيه فايدة وهي قصريه قلت ارتبا الفايدة ان يكون نكوله كنكول موكله وليس كذلك ولكن لا يخلو عن
المنافسة لتحقق الفايدة في الجملة ولو لم يكن هذا القدر في جواز التحليف انتهى واجبنا عنه في الحاشية بان فصر به
مترتب على نكوله وانه معتبر ونكوله لم يعتبر لانه لو اقر صريحا بانه استوفى لم يعتبر فلا فايدة اصلا ولو قال المولف
فادعى الغريم ما يسقط موكله لكان اولى لشموله ما اذا ادعى ابرا الوكيل ولشموله ما في جامع الفصولين ادعيا رضا وكالة
انه ملك موكل فبرهن فقال ذو اليد انه ملكي وموكلك اقر به فلم يكن له بينة فله ان يحلف الموكل لا وكيله فوكله لو غاب
فللقاضي ان يحكم به لموكله وحلفه انه لم يقر له بقي الحكم على حاله ولو نكل بطل الحكم انتهى ولم يذكر حكم ما اذا نكل عن اليمين
وحكم ما اذا برهن المديون على الايفا وفي كافي الحاكم وان نكل عن اليمين لزمه المال دون الوكيل فان كان المال عند الوكيل
فلا سبيل له اما منه مال الطالب لا وله ولو قامت البينة على القضا فان شا اخذه الموكل وان شا اخذ المال من الوكيل
ان كان قايما فان قال الوكيل قد دفعته الى الموكل او هلك مني فالقول قوله مع يمينه وان قال امرني فدفعته الى وكيله
او غريم له او وهبته او قضا من حق كان لي عليه لم يصدق وضمن المال انتهى قوله وان وكله بعيب في امة وادعى
البايع رضي المشتري لم يرد عليه حتى يحلف المشتري والفرق ان التدارك ممكن ثمة لك باسترداد ما قبضه الوكيل
اذا ظهر الخطا عند نكوله وفي الثانية غير ممكن لان القضا بالفسخ ماض على الصحة وان ظهر الخطا عند ابي حنيفة كما هو
مذهبه ولا يستحلف المشتري عنده بعد ذلك لانه لا يفيد فاما عندهما فلو اجاب يتحد الجواب على هذا في الفصلين ولا

يؤخر الى التدارك يمكن عندهما لبطلان القضاء وقيل الاصح عند ابي يوسف ان يؤخر في الفصلين لانه معتبر بالنظر حتى لو
لو كان حاضرا من غير دعوى البائع فلو ردها الوكيل على البائع بالعيب في مسئلة الكتاب بحضرة الموكل وصدق على الرضا
كانت له لا للبائع عند الكل على الاصح لان القضاء لم يكن عن دليل موجب للقبض وانما كان بجهل بالدليل المسقط للرد وهو
الرضا ثم ظهر الدليل بخلافه لم ينفذ باطنا كذا في النهاية **قوله** ومن دفع الى رجل عشرة ينفقها على اهله فانفق عليهم
عشرة من عنده فالعشرة بالعشرة لان الوكيل بالانفاق وكيل بالشراء وحكم كذلك وقيل هذا استحسان وفي قضاء الدين لانه
ليس بشراء فاما الانفاق فيتضمن الشراء فلا يدخل فيه فظاهر كلامه انه انفق دراهمه مع بقاء دراهم الموكل وكذا قال في النهاية
هذا اذا كانت عشرة الدافع قائمة وقت الانفاق وان كان يضيف العقد اليها او يطلق اما اذا كانت مستهلكة او اضاف
العقد الى العشرة التي لنفسه يصير مشتريا الى نفسه متبرعا بالانفاق ولان الدراهم تتعين في الوكالة انتهى والاهل ليس بقيد
احترازي لانه لا فرق بين الوكيل بالانفاق في البيت والوكيل بالانفاق بالبناء كما في الخلاصة والوكالة بالانفاق احترازي
ايضا لان الوكيل بقضاء الدين كذلك وفي الخلاصة الوكيل بدفع الدينار اذا امسك الدينار وباع دينارا لا يصح ولو اشترى
بدنانير غيره ثم نقد دنانير الموكل فالشراء للوكيل وضمن الوكيل دنانيره للتعدي انتهى ولو قال المصنف والوكيل بالانفاق
او القضاء او الشراء او التصدق اذا امسك المدفوع اليه ونقد من ماله حال قيامه لا يكون متبرعا اذا لم يضفه الى غيره
لكان اولى واما مسئلة التصدق ففي القنية اعطاه دراهم ليتصدق بها عن زكاته فتصدق المأمور بدراهم نفسه يجزيه
اذا تصدق بها على نية الرجوع كالقيم والوصي وقيدنا بقيام المدفوع لما في البزازية انفق الوكيل بالشراء الدراهم على نفسه
ثم اشترى بما امر من عنده بالدراهم فالشراء للوكيل لا للآمر في المختار انتهى ثم قال وفي العيون امره بصدقة الف واعطاه
وتصدق بالف من عنده لا يجوز ويضمن وان كانت باقية عنده وتصدق بالف من عنده جاز استحسانا وفي المنتقى امره
ان يقبض من مديونه الفا ويتصدق فتصدق بالف ليرجع على المديون جاز استحسانا انتهى وفي جامع الفصولين
من السابع والعشرين نقد من ماله ثمن شيء شراه لولده ونوى الرجوع يرجع ديانة لا قضاء ما لم يشهد ولو نوى او طعاما
واشهد انه يرجع فله ان يرجع والا فلا لرجوعهما عليه حينئذ ولو قضاء او شيئا لا يلزمه رجوع وان لم يكن له مال ولو اشهد
والا ولو انفق عليه الوصي من ماله ومال اليتيم غائب فهو متطوع الا ان يشهد انه قرض عليه وانه يرجع انتهى

باب عزل الوكيل

قد علم انها من العقود الغير اللازمة ولهذا لا يدخلها خيار شرط ولا يصح الحكم بها مقصودا وانما يصح ضمن الدعوى على غريم
كما في جامع الفصولين وكان للموكل العزل متى شاء بشرط علم الوكيل ولو كان وكيلا بالنكاح والطلاق لانه وان لم يلحقه الغير
ويصير مكذبا فيكون غرورا ويثبت عزله بالمشافهة او بكتابة له كتابا بعزله او بارسال له رسولا عدلا او غير عدل حرا او عبدا
او كبيرا اذا قال الموكل ارسلني اليك لابلغك عزله عن الوكالة فلو اشهد على العزل حال غيبته الموكل لم ينعزل ولو اخبره
فضولي فقد تقدم لا بد عنده من احد شطري الشهادة اما العدد او العدالة **ولها** اخوات في مسائل شتى من كتاب القضاء
وهي غير لازمة من الجانبين فللموكل عزل نفسه بشرط علم الموكل كما عزل الموكل والوكيل بقبض الدين لا بحضرة المديون وان
كان بحضوره لا ما لم يعلم به المديون فلو دفع المديون دينه الى هذا الوكيل قبل علمه بعزله برئ وعزل العدل بحضرة المرتهن لا يصح
ما لم يرض به المرتهن مذ لو بالتماس الطالب اما بالتماس القاضي حال غيبة الطالب يصح بحضرة القاضي وبحضرة الطالب
ايضا وقول الوكيل بعد القبول بحضرة الموكل العين توكلت وانا بريء من الوكالة لا يخرجه عنها وجحود الموكل بقوله لم اوكلك
لا يكون عزلا كما في الشرح الا ان يقول والله لا اوكلك بشيء فقد عزلتها ونك بغيرك كما في الخلاصة لم يطرأ على الوكالة
اللزوم في مسائل وكذا قال في المجمع ويملك الموكل عزله ما لم يتعلق بها حق الغير انتهى **فمنها** الوكالة ببيع الرهن سواء
كانت مشروطة في الرهن او بعده على الاصح فيلزم كالرهن ومنها الوكالة بالخصومة بالتماس الطالب عند غيبة المطلوب
لانه انما خلى سبيله اعتمادا على انه يتمكن من اثبات حقه متى شاء فلو جاز عزله لتضرر به الطالب عند اختلاف المطلوب
بخلاف ما اذا كان المطلوب في الوجه الاول حاضرا او كانت الوكالة من غير التماس الطالب او كانت من جهته لتمكنه من
الخصومة مع المطلوب في الوجه الاول ولعدم تعلق حقه في الوكالة في الوجه الثاني لم يبطل وفي الوجه الثالث
العزل الى الطالب وهو صاحب الحق فله ان يعزله ويباشر الخصومة بنفسه وله ان يتركها بالكلية وعلى هذا قال بعضهم
اذا وكل الزوج وكيلا بطلاق زوجته بالتماسها ثم غاب لا يملك عزله وليس بشيء بل هو له عزله في الصحيح لان المرأة لا حق لها

في الطلاق وعلى هذا قالوا لو قال الموكل للوكيل كلما عزلتك فانت وكيلي لا يملك عزله وسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى
انه يقول له رجعت عن الوكالة المعلقة وعزلتك عن الوكالة المنجزة وهو الصحيح كما في الشرح وبه يفتى كما في الخلاصة
وفي العمدة لو قال الموكل للوكيل كلما اخرجتك عن الوكالة فانت وكيلي فله ان يخرجه منها ما خلا الطلاق لانهما مما
يتعلقان بالشرط والاحضار بمنزلة اليمين ولا رجوع عن اليمين انتهى وفي الخلاصة المختار انه يملك عزله بمحضر منه الا في
الطلاق والعتاق والتوكيل بسؤال الخصم انتهى وفي منية المفتي قال مشايخنا يملك عزله في الفصول كلها انتهى
وهكذا ان شاء الله تعالى هو المعتمد وفي الفتاوى الصغرى قال استاذنا اذا اراد ان يقول ذلك ينبغي ان يقدم قوله رجعت
عن الوكالة المعلقة ثم يقول وعزلتك عن الوكالة المنفذة كما ذكره ابو جعفر طريق العزل لانه اذا قدم عن المنفذة فانه تحرر وكالة
اخرى من الوكالات المعلقة فلا ينعزل بعد ذلك عنهما بقوله رجعت عن الوكالة المعلقة لانه حين قال ذلك كانت تلك
وكالة منجزة وانما صاروا الى ما ذكرنا من تخصيص لفظ الرجوع بالمعلقة من الوكالات احترازا عن خلاف ابي يوسف فان
الاخراج عن الوكالة المعلقة بلفظ العزل لا يصح انتهى **ثم اعلم** انه لو قال كلما وكلتك فانت معزول لم يصح والفرق ان
التوكيل يصح تعليقه بالشرط اذ العزل كما صرح به في الفتاوى الصغرى والصيرفية فاذا وكله لم ينعزل **قوله** ويبطل
الوكالة بالعزل اذا علم به الوكيل ولو قال كما في المجمع لكان اولى كما قدمنا اطلق في الوكالة فشمل المنجزة والمعلقة فيملك عزله
عن المعلقة قبل وجود الشرط وعليه الفتوى وفي الصغرى وبه يفتى وفي القنية ولو قال الوكيل عزلني موكلي وهو غائب
وكذبه المدعي لا يقبل قوله وفي شهادات العتابية وبينة العزل اولى من بينة البيع من الموكل وكذا الطلاق والعتاق واذا
شهد ببيع الوكيل يجاز بينا لهم القاضي عن بيعهم قبل العزل فلا يشترط علمه به لكان اولى كما في البزازية اذا وكله ولم يعلم
بها فله عزله وان لم يعلم به وقيدنا بالوكيل لان عزل الرسول يصح بلا علمه وقدمنا انه يستثنى من صحة عزله وان لم يعلم به وقف
بالوكيل ببيع الرهن والخصومة بالتماس الطالب عند غيبة الموكل وفيما اذا قال كلما عزلتك فانت وكيلي على قول ضعيف
ويستثنى ما اذا وكل وكيل البيع موكله بالثمن من المشتري بامر القاضي فانه لا يملك اخراجه عنها ولا يأمر الحاكم له عزله كما
في البزازية وما في المحيط وكل ببيع عبد له عزله الا ان يتعلق حق الوكيل بان يأمره بالبيع واستيفاء الثمن بادائه انتهى فالمستثنى
خمسة **ثم اعلم** ان الوكالة انما يتوقف بطلانها على العزل اذا لم ينته الامر فاذا بلغ نهايته انعزل بلا عزل كما لو وكله بقبض الدين
فقبضه او بالنكاح فزوجه فانه ينعزل كما في البزازية **قوله** وموت احدهما وجنونه مطبقا ولحوقه مرتدا اي يبطل
بهذه الاشياء لان التوكيل تصرف غير لازم فيكون لدوامه حكم ابتدائه فلا بد من قيام الامر وقد بطل بهذه العوارض
وفي القنية بلغ المستبضع موت المبضع وفي الطريق وقد اشترى بها مال البضاعة ليس له ان ينفق على الرقيق من
مال البضاعة الا بامر القاضي انتهى وفي التجنيس المنقول رجل غائب وجعل داره في يد رجل ليعمرها فدفع اليه مالا ليحفظ
ثم فقد الدافع فله ان يحفظ وليس له ان يعمرها دارا الا باذن الحاكم لانه لعله قد مات ولا يكون الرجل وصيا للمفقود حتى
يحكم بموته انتهى **وبهذا علم** ان الوكالة تبطل بفقد الموكل في حق التصرف لا الحفظ وظاهر اطلاق المؤلف رحمه الله
ان كل وكالة تبطل بموت الموكل وجنونه وليس في البزازية فوهم ينعزل ولو قال المدعى عليه احلفه انت بريء من هذا الحق
الذي ادعيته وانت بريء من هذا الحق الذي ادعيته ثم اقام البينة قبلت لان قوله انت بريء يحتمل البراءة للحال اي بريء
من دعواه وخصومته للحال ويحتمل البراءة عن الحق فلا يحتمل ابراء بالشك كذا في البدائع وذكر الشارح وهل كذبه يكون
باقامة البينة والصواب انه لا يظهر كذبه حتى يعاقب عقوبة شاهد الزور ولا يحنث في يمينه انه ما كان لفلان على الف
فادعى عليه فانكر فحلف ثم اقام المدعي البينة انه له عليه الفا وقيل عند ابي يوسف واحدى الروايتين عن محمد انتهى
وفي الولوالجية من فصل الاقرار بالطلاق رجل ادعى على اخر الف درهم فقال المدعى عليه امرأته طالق ان لم يكن لك
عليك الف واقام المدعي البينة على حق وقضى القاضي فرق بين المدعى عليه وبين امرأته عند ابي يوسف ومحمد وان
في رواية يفرق وفي رواية لا يفرق والفتوى بانه يفرق ولو اقام المدعى عليه البينة انه قد اوفاه الالف قبل دعواه وكان
يفرق القاضي بينه وبين امرأته باطلا الا انه قد تبين له الخطأ فيه وتطلق امرأة المدعي ان زعم انه لم يكن له على المدعى
عليه الا مئة الالف لانه تبين انه كان اقام المدعي البينة على الالف اما اذا اقام البينة على اقرار المدعى عليه بالالف
لم يفرق القاضي بين المدعي وبين امرأته لانه شرط الحنث كون الالف عليه وهذا يحتمل والقاضي يقضي بالاقرار بالالف
والاقرار يحتمل هكذا ذكر في بعض المواضع انتهى وفي جامع الفصولين والفتوى في مسئلة الدين انه لو ادعاه بلا سبب
فحلف ثم برهن ظهر كذبه ولو ادعاه بسبب وحلف انه لا دين عليه لم برهن على السبب لا يظهر كذبه لجواز انه وجد القرض

ثم وجد الابرا او الايفا انتهى فان قلت هل يقضي بالنكول عن اليمين لنفي التهمة كالامين اذا ادعى الرد او الهلاك فحلف فنكل
عن اليمين التي للاحتياط في مال الميت كما قدمناه قلت اما الاول فنعم كما في القنية واما الثاني فلم اره قوله وعرض
اليمين ندبا اي وعرض القاضي على وجه الاستحباب بان يقول له القاضي اني اعرض عليك ثلاثا فان حلفت والا قضيت
عليك بما ادعاه وهذا الانذار لاعلامه بالحكم اذ هو موضع الخفا وتكرار العرض لزيادة الاحتياط والمبالغة في
ابلا العذر واما المذهب فانه لو قضى بالنكول بعد العرض مرة جاز وهو الصحيح والاول اولى قوله ولا يستحلف
في نكاح ورجعة وفي استيلاد ورق ونسب وولاء وحد ولعان وقالا يستحلف في الكل الا في الحدود واللعان لان
النكول اقرار لانه يدل على كونه كاذبا في الانكار على ما قدمناه فكان اقرارا وبدلا عنه والاقرار يجري في هذه الاشيا لكنه
اقرار فيه شبهة والحدود تندري بالشبهات واللعان في معنى الحد ولابي حنيفة انه بدل لانه معه لا يبقى اليمين واجبة
لحصول المقصود وانزاله باذلا كيلا يصير كاذبا في الانكار والبدل لا يجري في هذه الاشيا وفائدة الاستحلاف القضا
بالنكول فلا يستحلف الا ان هذا بدل لدفع الخصومة فيملكه المكاتب والعبد المأذون بمنزلة الضيافة وصحته في الدين
بنا على زعم المدعي وهو يقبضه حقا لنفسه والبدل لمعناه ههنا ترك المنع وامر المال هين كذا في الهداية وفي القنية
يستحلف في دعوى الاقرار بالنكاح انتهى وظاهره انه باتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه فليتأمل وفي الظهيرية تفسير البدل
عنده ترك المنازعة والاعراض عنها في الدعوى في هذه المسائل يتصور من احد الخصمين الا في الحدود واللعان والاستيلاد
فانه لا يتصور ان يكون المدعي فيها الا المقذوف والمولى كذا في الشرح وهو سبق قلم والامة دون المولى وفي الهداية وصورة
الاستيلاد ان تقول الجارية انا ام ولد لمولاي وهذا ابني منه وانكر المولى لانه لو ادعى المولى ثبت الاستيلاد باقراره ولا يلتفت الى
انكارها انتهى وفي جامع الفصولين وصورة النكاح انكر هو او هي نكاحا والرجعة ادعى على امراة رجعة في العدة بعد مضيها
وانكرته لانه ادعى ازالة ملك استيفائه للحال وبعدها لو صدقته يثبت بتصادقهما ولو كذبته ولا بينة فعلى قولهما تحلف
لا على قوله وكذا لو ادعت انه راجعها وكذبها وصورة الفي في الايلا قال فئت وانكرت فلو ادعاه في مدة الايلا يقبل قوله ولو بعد
مضيها فاذا صدقته ثبت والا ولا بينة او ادعت انه فاء اليها في المدة او بعدها وانكر الزوج وصورة الرق ادعى على
مجهول الحال انه قنه او ادعى مجهول الحال على رجل انه عبده وانكر المولى وصورة النسب ادعى مجهول النسب انه ابوه او ابنه
وصورة امومية الولد ان تدعي ام الولد انها ولدت من سيدها وصورة الولا انه يدعي انه مولاه الاسفل او الاعلى انتهى
واطلق في الولا فشمل ولاء العتاقة وولاء الموالاة كما في الكافي وفيه فالحاصل ان كل محل تقبل الاباحة بالاذن ابتدا
يقضي عليه بنكوله وما لا فلا انتهى واذا لم يستحلف في النكاح عنده فلا يحلف ايما ان يكون المدعي له الزوج او المرأة
فان كان الزوج قال وانا اريد ان اتزوج اختها واربعا فان القاضي لا يمكنه من ذلك لانه اقر ان هذه امراته فيقول له
ان كنت تريد ذلك تطلق هذه ثم تزوج اختها او اربعا سواها وان كانت الدعوى من المرأة معتدة لو قالت اني اريد ان
اتزوج فان القاضي لا يمكنها من ذلك لانها قد اقرت ان لها زوجا فلا يمكنها التزوج باخر فان قالت ما الخلاص في هذا
وقد بقيت في عهدة الدهر ولا بينة لي وهذا يتمشى عند ابي حنيفة فانه يقول القاضي للزوج طلقها فان ابى اجبره
القاضي عليه فان قال الزوج لو طلقتها لزمني المهر فلا افعل ذلك يقول القاضي له قل لها ان كنت امرأتي فانت
طالق فتطلق لو كانت امراته والا فلا ولا يلزمه شي فان ابى اجبره القاضي فان فعل تخلص من تلك العهدة كذا في البدائع
ثم اذا لم يستحلف المنكر عنده هل يقبل بينة المدعي ينظر فان كان نسبا يثبت بالاقرار تقبل بينته مثل الولد والوالدان
لم يثبت باقراره لا تقبل بينته مثل الجد وولد الولد والاعمام والاخوة واولادهم لان فيه حمل النسب على الغير بخلاف
دعوى المولى الاعلى او الاسفل حيث قبل وان ادعى انه معتقه جده ونحو ذلك وتمامه في الشرح قوله قال القاضي
الامام فخر الدين الفتوى على انه يستحلف في الاشيا الستة المراد به مولانا قاضي خان كما صرح به مسكين وعزاه المصنف
في شرح الجامع الصغير مع انه صرح به في الفتاوى ايضا وصرح الشارحون بان فخر الاسلام علي البزدوي اختار قولهما
للفتوى على ما ذكره في المختصر واختار المتأخرون من مشايخنا على ان القاضي ينظر في حال المدعى عليه فان راه متعنتا
لا يحلفه اخذا بقول ابي حنيفة وفي الولوالجية الفتوى على قولهما وهو اختيار الفقيه ابي الليث وصورة الاستحلاف
على قولهما ما هي بزوجة لي وان كانت زوجة لي فهي طالق لانها لو كانت صادقة لا يبطل النكاح بجحوده فاذا احتلف بقي
معطلة وقال بعضهم يستحلف على النكاح وفرق بينهما كذا في الخانية وفي الاختيار عندهما كل سبب يثبت من دعوى
المال كالبنوة والزوجية والمال يستحلف عليه وكل نسب لو اقر به لا يثبت الا بدعوى المال كالاخ والعم لا يستحلف الا ان

ادعى بسببه مالا او حقا كالدعوى الارث وعدم الرجوع في الهبة ونحوه انتهى وظاهره صحة الدعوى بنسب الاخ او نحوه وان
لم يدع المال لانه انما نفى الاستحلاف فقط وظاهر ما في البزازية من الفصل العاشر في النسب والارث عدم صحة الدعوى بالاخوة
المجردة وهكذا لو برهن لا تقبل لانه في الحقيقة اثبات البنوة على الاب المدعى عليه والخصم فيه هو الاب لا الاخ انتهى وفي فتح
مسكين فان قيل كيف تكون هذه المسائل ستة وهي سبعة قلنا امومية الولد تابعة لثبوت النسب انتهى وعبر عنها في
جامع الفصولين بالاشيا السبعة وفيه ادعى نكاحها فالحيلة دفع اليمين عنها على قولهما ان تتزوج فلا تحلف لانها لو نكلت لا
حكم عليها لو اقرت بنكاح الغائب قيل ترجح اقرارها لكن تبطل بالتكذيب ويندفع عنها اليمين وقيل لا يصح اقرارها فلا
يندفع عنها اليمين انتهى وفي الولوالجية رجل تزوج امرأة بشهادة شاهدين ثم انكرت وتزوجت باخر ومات شهوده الاول
ليس للزوج الاول ان يخاصمها لان المقصود منه التحليف والمقصود منه النكول ولو اقرت صريحا لم يجز اقرارها لكن يخاصم الزوج
الثاني ويحلف فان حلف برئ وان نكل حل له ان يخاصمها ويحلفها فان نكلت يقضي بها للمدعي وهذا الجواب على قولهما ينبغي
انتهى قوله ويستحلف السارق فان نكل ضمن ولم يقطع لان المنوط بفعله شيئان الضمان ويعمل فيه النكول والقطع
ولا يثبت به فصار كما اذا شهد عليها رجل وامرأتان قيد بالسرقة لانه لا يستحلف في غيره من الحدود اجماعا ولو كان حد
القذف الا اذا تضمن حقا لان علق عتق عبده بالزنا وقال ان زنيت فانت حر فادعى العبد انه قد زنى ولا بينة عليه يستحلف
المولى حتى اذا نكل ثبت العتق دون الزنا كذا في الشرح وصححه الحلواني خلافا للسرخسي وهي في الخانية والضمير في زنيت للمتكلم
ولهذا قال في الخانية وهل يصير العبد قاذفا لمولاه بهذا الكلام ذكر الخصاف في ادب القضا ما هو اشارة الى انه يصير
قاذفا فانه قال وقد اتى الذي حلف عليه ولم يقل انه زنى تحرزا عن ذلك وذكر في الحدود رجل قذف غيره فقال له رجل
اخر للقاذف هو كما قلت يصير الثاني قاذفا ثم اذا حلف المولى ههنا كما هو المختار يحلف على البتات بالله ما زنيت بعدما
حلفت بعتق عبدك هذا انتهى ثم اعلم ان المصنف اقتصر على عدم الاستحلاف عنده في الاشيا السبعة وفي الخانية
انه لا استحلاف في احد وثلاثين مسئلة بعضها مختلف فيه وبعضها متفق عليه فذكرها سردا اختصارا السبعة وفي
تزويج البنت صغيرة او كبيرة يستحلف الاب في الصغيرة وفي تزويج المولى امته خلافا لهما وفي دعوى الدائن الايصا
فانكر لا يحلف وكذا لو انكرها فحلف لاحدهما فنكل وقضى عليه لم يحلف للاخر وفيما اذا ادعيا الهبة مع التسليم من
ذي اليد فاقر لاحدهما يحلف للاخر وكذا لو نكل لاحدهما لا يحلف للاخر وفيما اذا ادعى كل منهما انه وهبها وقبضه فاقر
به لاحدهما او حلف لاحدهما فنكل لا يحلف للاخر وفيما اذا ادعى احدهما الرهن والتسليم والاخر الشرا فاقر بالرهن وانكر
المبيع لا يحلف المشتري وفيما اذا ادعاه احدهما بالاجارة والاخر الشرا فاقر بها وانكر لا يحلف لمدعيه ان شئت فانتظر مضي
المدة وفسخ الرهن وان شئت فافسخ وفيما اذا ادعى احدهما الصدقة والقبض والاخر الشرا فاقر لاحدهما لا يحلف الثاني
وفيما اذا ادعى كل منهما الاجارة فاقر لاحدهما او نكل لا يحلف الاخر مما اذا ادعى كل منهما على ذي اليد الغصب منه فاقر لاحدهما
او حلف لاحدهما فنكل يحلف الثاني كما لو ادعى كل منهما الايداع فاقر لاحدهما يحلف الثاني وكذا الاعارة ويحلف ما له
عليك كذا او لا قيمة بين كذا وكذا وفيما اذا ادعى البائع رضى الموكل بالعيب لم يحلف وكيله وفيما اذا انكر توكله له في النكاح
وفيما اذا اختلف الصانع والمستصنع في المأمور به لا يمين على واحد منهما وكذا لو ادعى الصانع على رجل انه استصنعه
في كذا لا يحلف الحادية والثلاثون لو ادعى انه وكيل عن الغائب بقبض دينه وبالخصومة فانكر لا يستحلف المديون على
قوله خلافا لهما هكذا ذكر بعضهم وقال الحلواني يستحلف في قولهم جميعا انتهى وبه علم ان ما في الخلاصة تساهل
وقصور حيث قال كل موضع لو اقر لزمه فاذا انكره يستحلف الا في ثلاث منها الوكيل بالشرا اذا وجد بالمشتري عيبا فاراد ان
يرده بالعيب واراد البائع ان يحلف بالله ما لم يعلم ان الموكل رضي بالعيب واراد البائع ان يحلف بالله ما لم يعلم ان الموكل رضي
بالعيب لا يحلف فان اقر الوكيل لزمه ذلك ويبطل حق الرد الثانية لو ادعى على الامر رضاه لا يحلف وان اقر لزمه الثالث لو وكل
بقبض الدين اذا ادعى الوكيل ابراه عن الدين وطلب يمين الموكل على العلم لا يحلف وان اقر به لزمه انتهى وقد زدت على الواحد
والثلاثين السابقة البائع اذا انكر قيام العيب للحال لا يحلف ولو اقر به ضمن ما تلف بها والسارق اذا انكرها لا يحلف للقطع
ولو اقر بها قطع وذكر الاسبيجابي ولا يستحلف الاب في مال الصبي ولا الوصي في مال اليتيم ولا المتولي المسجد والاوقاف الا
اذا ادعي عليهم العقد فيستحلفون حينئذ انتهى قوله والزوج ان ادعت المرأة طلاقا قبل الوطي فان نكل ضمن نصف المهر لان الاستحلاف
يجري في الطلاق عندهم لا سيما اذا كان المقصود وهو المال اشار المؤلف الى الاستحلاف في المواضع السابقة يجري عند
دعوى المال فيحلف في النكاح اذا ادعت هي الصداق لان دعوى المال يثبت المال بنكوله ولا يثبت النكاح وبه علم انه

لا فائدة في تقييد المولف المسئلة بالطلاق قبل الدخول اذ لا فرق بين ان يكون قبل الطلاق او بعده قبل الدخول او بعده
في الاستحلاف كما في النهاية ولا فرق بين ان يدعي المهر او نفقة العدة كما في الخانية وكذا في النسب اذا ادعى حقا كالارث والحجر
في اللقيط والنفقة وامتناع الرجوع في الهبة لان المقصود في هذه الحقوق هو المال وبيان صورة هذه الاربعة في الـ
قوله وجاحد القود فان نكل في النفوس حبس حتى يقر او يحلف وفيما دونه يقتص في هذا عند ابي حنيفة وقالا
لزمه الارش فيهما لان النكول اقرار فيه شبهة عندهما فلا يثبت به القصاص ويجب به المال خصوصا اذا كان امتناع القصاص
لمعنى من جهة عليه كما اذا اقر بالخطا والولي يدعي العمد وله ان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال فيجري فيها البذل بخلاف
الانفس فانه لو قال اقطع يدي فقطعه لا يجب به الضمان وهذا اعمال للبذل الا انه لا يباح لعدم الفائدة ومع البذل
مفيد لعدم اندفاع الخصومة به فصار كقطع اليد للاكلة وقطع السن للوجع واذا امتنع القصاص في النفس واليمين
حق مستحق يحبس به كما في القسامة وفي الخانية ثم كيفية التحليف في القتل روايتان في رواية يستحلف على الحاصل بالله ما له
عليك دم ابنه ولا دم عبده ولا دم وليه فلان ولا ملك حق بسبب هذا الدم الذي يدعي وفي رواية يحلف على السبب بالله
ما قتلت فلان بن فلان وليه هذا عمدا وفيما سوى القتل من القطع والشجة ونحو ذلك يحلف على الحاصل بالله ما له عليك
قطع هذا اليد ولا له قبلك حق بسببها وكذلك في الشجاج والجراحات التي يجب فيها القصاص واذا ادعى قتل
ابيه خطا او وليا او قطع يده او شجة اذا ادعى شيئا فيه دية او ارش يستحلف بالله ما لفلان عليك هذا الحق الذي يدعيه
من الوجه الذي ادعى ولا شيء منه ويسمي الدية والارش عند اليمين لانه ادعى مالا فيحلف على الحاصل كما في سائر الاموال
وقال ابو يوسف كل حق يجب على المدعى عليه كالدية في الخطا يحلف على السبب بالله ما قتلت ابن فلان هذا او في الشجة بالله ما
شججت هذه الشجة التي يدعي وكل جناية يجب بها الارش او الدية على المدعى عليه يستحلف كما يستحلف في القصاص قوله
ولو قال المدعي لي بينة حاضرة وطلب اليمين لم يستحلف عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يستحلف لان اليمين حقه بالحديث المعروف
فاذا طالبه يجيبه ولابي حنيفة ان ثبوت الحق في اليمين مرتب على العجز عن اقامة بما روينا فلا يكون حقه دونه ومع محمد وابي
يوسف فيما ذكره الخصاف ومع ابي حنيفة فيما ذكره الطحاوي اطلق في حضورها فشمل حضورها في مجلس الحكم ولا خلاف
في انه لا يحلف وحضورها في المصر بصفة المرض وظاهر ما في الخزانة خلافه فانه قال الاستحلاف يجري في الدعاوي الصحيحة
اذا انكر المدعى عليه ويقول المدعي لا شهود لي او شهودي غيب او مرضى انتهى وقيد بحضورها لانها لو كانت خارج المصر فانه
يحلف اتفاقا وفي المجتبى وقدرت الغيبة بمسيرة السفر انتهى وقيد بقول المدعي لانه لو كان له بينة عادلة حاضرة ولم يخبر
القاضي يخير بين الاستحلاف وبين اقامة البينة كذا في القنية ثم رقم بعده لا حوان غلب على ظنه انه ينكل فله ان يحلفه وان
غلب على ظنه انه يحلف كاذبا لا يعذر في التحليف وفيها ايضا ادعى المديون الايصال ولا بينة فله يطلب يمينه فقال المدعي
اجعل حقي في الختم ثم استحلفني فله ذلك في زماننا انتهى ولو قال لا بينة لي وطلب يمين خصمه فحلفه القاضي
فقال لي بينة فان القاضي يقبل ذلك منه وقيل لا يقبل كذا في خزانة المفتين وقدمناه قوله وقيل لخصمه كفيلا
بنفسه ثلاثة ايام كيلا يغيب فيضيع حقه واخذ الكفيل بمجرد الدعوى استحسانا عندنا لان فيه نظرا للمدعي وليس فيه
كثير ضرر بالمدعى عليه وهذا لان الحضور مستحق عليه بمجرد الدعوى حتى لا يعدي عليه ويحال بينه وبين اشغاله
يصح التكفيل باحضاره والتقدير بثلاثة ايام يروى عن ابي حنيفة وهو الصحيح كذا في الكافي والخانية انه الى جلوس القاضي
مجلسا اخر وهو مروي عن الثاني وافاد قبل القاضي بطلب المدعي كما في الخانية والا فلا يطلب القاضي منه كفيلا وفي
الصغرى هذا اذا كان المدعي عالما بذلك اما اذا كان جاهلا فالقاضي يطلبه رواه سماعة عن محمد انتهى اطلق في الخصم
فشمل ما اذا كان خاملا او وجيها وما اذا كان ما عليه خطرا كذا في الهداية وفي المصباح خمل الرجل خمولا من باب قعد
فهو خامل اي ساقط النباهة لا حظ له انتهى والوجيه اذا كان له حظ ورتبة منه ايضا وقيد بقوله لي بينة حاضرة
للتكفيل ومعناه في المصر حتى لو قال المدعي لا بينة لي او شهودي غيب لا يكفل لعدم الفائدة كذا في النهاية وفي المجتبى لو قال
المشتري لي بينة على الايفاء لا يجبر على الايفاء بل يمهله ثلاثة ايام وقال الطواويسي جره الى اخر المجلس ادعى القاتل ان له بينة
حاضرة على العفو اجله ثلاثة ايام فان مضت ولم يات بالبينة وقال لي بينة ثانية يقضي بالقصاص قياسا كالاموال وفي
الاستحسان يؤجل استعظاما لامر الدم انتهى واطلق الوكيل وقيده في البزازية وغيرها بالثقة وفسره في البزازية
بان يكون له دار وحانوت مملوك له انتهى وفسره في الصغرى بانه لا يختفي بنفسه ولا يهرب من البلد بان يكون له دار معروفة
لا يسكن في بيته بكرا بتركه ويهرب وهذا شيء يحفظ جدا وينبغي ان يكون الفقيه فقرا او طابعه في الاوقاف وان لم يكن له

في دار وحانوت لانه يتركها ويهرب وفسره في شرح المنظومة بان يكون معروف الدار معروف التجارة ولا يكون معروفا بالفجور
وان يكون من اهل المصر لا غريبا انتهى وفي كفالة الفتاوي الصغرى القاضي او رسوله اذا اخذ كفيلا من المدعى عليه
بنفسه بامر المدعي او بلا امره فالكفيل اذا سلم الى القاضي او الى رسوله يبرا وان سلم الى المدعي لا يبرا اذا لم يضف
الكفالة الى المدعي بان قال اعط كفيلا او كفيله اعط كفيلا بنفسك ولم يقل للطالب فيرجع الحقوق الى القاضي او الى رسوله
الذي اخذ الكفيل يبرا لو سلم اليه المدعي يبرا وان اضاف الى المدعي بان قال اعط كفيلا بالنفس للطالب كان الجواب على
العكس انتهى وفي قضائها لو ناقتا الكفالة بثلاثة ايام او نحوها ليس لاحد ان يبرا الكفيل عن الكفالة بعد ذلك الوقت
فان الكفيل الى شهر لا يبرا بعد مضي شهر لكن لو عجل الكفيل يصح وهذا لتوسعة المدعي حتى لا يلزم الكفيل المدعى عليه
للحال فيه الكفيل فيعجز المدعي عن اقامة البينة متى احضر البينة فان ما يلزم الى المدعي عن اقامة البينة بعد وجود ذلك
الوقت حتى لو حضر المدعي ببينة قبل وجود ذلك الوقت يجب ان يطالب الكفيل هذا ما هو الظاهر يظهر في باب كفالة القاضي
من كفالة عصام انتهى ولم يذكر المولف طلب المدعي وكيلا من المدعى عليه وذكره في الكافي فقال وله ان يطلب وكيلا
بخصومته حتى لو غاب الاصيل يقيم البينة على الوكيل فيقضى عليه وان اعطاه وكيلا له ان يطالبه بالكفيل بنفس الوكيل
واذا اعطاه كفيلا بنفس الوكيل له ان يطالبه بالكفيل بنفس الاصيل لو كان المدعي دينا لان الدين يستوفى من ذمة الاصيل
دون الوكيل فلو اخذ كفيلا بالمال له ان يطالب كفيلا بنفس الاصيل لان الاستيفاء من الاصيل فقد يكون ايسر وان كان المدعى
منقولا له ان يطالبه مع ذلك كفيلا بالعين ليحضرها ولا يغيبه المدعى عليه وان كان عقارا لا يحتاج الى ذلك
لانه لا يقبل التغييب وصح ان يكون الواحد كفيلا بالنفس ووكيلا بالخصومة لان الواحد يقوم بهما فلو اقر وغاب ترك
قضي لانه قضاء اعانة ولو اقيمت البينة فلم يترك ذهابا بالشهود عليه وكيلا يقضي عليه حال غيبته في ظاهر الرواية
لانه حجة الحرج في الشهود وعن ابي يوسف انه يقضي انتهى بلفظه ولم يذكر المولف رحمه الله ما لو طلب المدعي الحيلولة
بين العين والمدعى عليه في الصغير وطلب المدعي بنفس الدعوى من القاضي وضع المنقول على يد عدل ولم يكتف بكفيل
النفس والمدعي فان كان المدعى عليه عدلا لا يجيبه القاضي وضع المنقول ولو كان فاسقا يجيبه وفي العقار لا يجيبه الا
في النخل الذي عليه الثمر تغل انتهى وظاهره ان النخل من العقار وقدمنا خلافه وفي خزانة المفتين فيما اذا اقام البينة
ولم يترك في الجارية فالقاضي يضعها القاضي على يد امراة ثقة مامونة يحفظها حتى يسال عن الشهود ولا يتركها في يد المدعى عليه
سواء كان عدلا وهذا اذا سال المدعي من القاضي ان يضعها انتهى واشار المولف الى ان المدعي لو اقام البينة ولم يترك
فالحكم بالاولى كما لا يخفى قوله فان ابى لازمه اي دار معه حيثما دار اي مقدار مدة التكفيل المذكورة اشار بتفسير
الملازمة بالدوران الى انه لا يلازمه في مكان معين وفي الصغرى المذهب عندنا انه لا يلازمه في المسجد لان المسجد بني لذكر الله
تعالى ونبه بعين ثم قال فيها وتفسير الملازمة ان يدور معه حيثما دار ويبعث معه امينا حتى يدور معه ورايت في ديارنا
بعض المشايخ ان الطالب لو امر غريمه بملازمة مديونه فللمديون ان لا يرضى عند ابي حنيفة خلافا لهما وجعله فرعا
لمسئلة التوكيل بغير رضى الخصم لكن لا يحبسه في موضع لان ذلك حبس وهو غير مستحق عليه بنفس الدعوى ولا يشغله
عن التصرف بل هو يتصرف والمدعي يدور معه واذا انتهى المطلوب الى داره لا يمنعه من الدخول الى اهله والملازم يجلس
على باب داره هكذا ذكرنا وفي الزيادات ان المطلوب اذا اراد ان يدخل بيته فاما ان ياذن المدعي في الدخول معه او
يجلس معه على باب الدار لانه لو تركه حتى يدخل الدار وحده فربما يهرب من جانب اخر فيفوت ما هو المقصود منها وفي تعليق
استاذنا لو كان المدعى عليه امراة فان الطالب لا يلازمها بنفسه بل يستاجر امراة فتلازمها وفي اول الواقعات رجل له على
امراة حق فله ان يلازمها ويجلس معها ويقبض على ثيابها لان هذا ليس بحرام فان هربت ودخلت خربة لا باس بدخولها اذا
كان الرجل يامن على نفسه ويكون بعيدا عنها يحفظها بعينه لان هذه الخلوة ضرورة انتهى واشار بملازمة المدعي لكن في
خزانة المفتين اذا كان المدعى عليه مثلا وابى اعطاء الكفيل بالمدعي فللمدعي ان يلازم ذلك اليوم الا ان يعطيه الكفيل وان
وان كان المدعي ضعيفا عن ملازمته يضع ذلك اليوم على يد عدل انتهى وظاهرها في السراج الوهاج انه لا يلازمه الا باذن
القاضي وذكر فيه ان منها ان يسكن حيث سكن وفي المصباح البيد ورد ورداود ورا اذا طاف به دورانا فعلك تواترت حركاتها
بعضها اثر بعض من غير ثبوت ولا استقرار ومنه قولهم دار المسئلة اي كلما انعلقت تعلق بتوقف ثبوت الحكم على غيره فينقل
اليه ثم يتوقف على الاول وهكذا انتهى قوله ولو كان غريبا لازمه مقدار مجلس القاضي وكذلك لا يكفل الا الى اخر المجلس
فلو قال الى ان يكون غريبا فالى انتهاء مجلس القاضي لكان اولى ليرجع الى الملازمة والتكفيل وعلله في الهداية بان في اخذ

الكفيل والملازمة زيادة على ذلك اضرارا به بمنعه السفر ولا ضرر في هذا المقدار ظاهر اطلاق في مقدار مجلس القضاء
فشمل ما اذا كان يجلس في كل خمسة عشر يوما مرة. كذا في البزازية والمراد بالغريم المسافر لما في البزازية لو كان المدعي مسافرا او
عرف ذلك الشهنة لابو حنيفة كفيل واجله الى اخر المجلس فان برهن في مجلسه والا خلى سبيله ولو قال انا اخرج غدا او الى ثلاثة
ايام يكفله الى وقت الخروج وان انكر الطالب خروجه نظر الى زيه ابعث من يثق به الى رفقائه فان قالوا عزم الخروج معنا يكفله
الى وقت الخروج انتهى قوله واليمين بالله تعالى لا بطلاق وعتاق فاذا الح الخصم لقوله عليه الصلاة والسلام من كان
منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وفي الخزانة واليمين بالله تعالى ذكر اسمه تعالى وهو ان يقول والله انتهى وظاهره انه لا يحلف
بغير هذا الاسم فلو حلف بالرحمن الرحيم لا يكون يمينا ولم اره صريحا ولا يحلف بغيره من طلاق وعتاق وقيل في زماننا
اذا الح الخصم ساغ للقاضي ان يحلف بذلك لقلة المبالاة باليمين بالله تعالى وظاهره انه خارج عن ظاهر الرواية فما كان
ينبغي للمؤلف ذكره في المتن لانه موضوع لظاهر الرواية مع انه ضعيف ايضا لما في الخلاصة والتحليف بالطلاق والعتاق
والايمان المغلظة لم يجوزه اكثر مشايخنا انتهى قوله وفي الخانية اراد المدعي تحليفه بالطلاق والعتاق في ظاهر الرواية
لا يجيبه القاضي الى ذلك لان التحليف بالطلاق والعتاق حرام ومنهم من جوزه في زماننا والصحيح ما في ظاهر الرواية
انتهى وفي كتاب الحظر والاباحة من التاتارخانية الفتوى على عدم التحليف بالطلاق والعتاق انتهى وفي منية المفتي
لم يجوزه اكثر مشايخنا وان مست الى الضرورة يعني ان الراي للقاضي اتباعا للبعض انتهى وفي خزانة المفتين كما في المنية
وزاد ولو حلفه بالطلاق فنكل بالمال لا ينفذ قضاؤه على قول الاكثرين انتهى وظاهره انه مفرع على قول الاكثرين من
لا تحليف بهما فلا اعتبار بنكوله عنهما واما من قال التحليف بهما فيصير نكوله ويقضى به لان التحليف بهما حال النكول والا
فلا فائدة وظاهر كلام الشارح خلافه. قيد باليمين بالطلاق والعتاق لان الخصم له تحليف الشاهد والمدعي ما لم يعلم
ان الشهود كذبة لا يلتفت اليه كما قدمناه قوله ويغلظ بذكر اوصافه مثل قوله والله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة الرحمن الرحيم الذي يعلم من السر ما يعلم من العلانية ما لفلان هذا عليك ولا قبلك هذا المال الذي
ادعاه وهو كذا وكذا ولا شيء منه وله ان يزيد في التغليظ على هذا وينقص منه الا انه يحتاط كيلا يتكرر عليه اليمين لان المستحق
يمين واحدة وان شاء القاضي يغلظ ويقتصر على بالله او والله لا يعرف على المعروف بالصلاح وقيل يغلظ في الخطير من المال
دون الحقير وقدمنا ان التغليظ لم يجوزه اكثر مشايخنا. وذكر الشارح انه لو حلف بالله تعالى وقد حصل وفي خزانة المفتين
والاختيار في صفة التغليظ الى القضاة يزيدون فيه ما شاؤوا وينقصون ما شاؤوا انتهى قوله لا بزمان او مكان
اي لا يغلظ القاضي بهما لان المقصود تعظيم المقسم به وهو حاصل بدون ذلك وفي ايجابه ذلك حرج على القاضي حيث يكلف
حضورها وهو مدفوع وظاهر ما في الهداية وجوب التغليظ بهما فيدل على مشروعيته وان لم يجب وظاهر ما في الكتاب
عدم المشروعية وظاهر قوله ما في الكتاب لان في التغليظ بالزمان بالجرح حق المدعي في اليمين الى ذلك الزمان انه غير مشروع
وكذا قال الشارح فلا يشرع. وظاهر ما في المحيط ان التغليظ له ليس بحتم عندنا اصلا فيفيد الاباحة ولكن ذكر بعده
انه لا يجوز التغليظ بالمكان قوله ويستحلف اليهودي بالله الذي انزل التوراة على موسى عليه السلام والنصراني
بالله الذي انزل الانجيل على عيسى عليه السلام والمجوسي بالله الذي خلق النار والوثني بالله تعالى لابن صوريا الاعور انشدك
بالله الذي انزل التوراة على موسى ان حكم الزنا في كتابكم هذا ولان اليهودي يعتقد نبوة موسى عليه السلام والنصراني
نبوة عيسى عليه السلام فيغلظ عليهما بذكر المنزل على نبيه وما ذكره من صورة تحليف المجوسي مذكور في الاصل وروي
عن الامام الاعظم انه لا يستحلف احدا الا بالله وذكر الخصاف انه لا يستحلف اليهودي والنصراني الا بالله وهو اختيار
بعض مشايخنا لان ذكر النار مع اسمه تعالى تعظيم لها وما ينبغي ان تعظم بخلاف الكتابين لان كتب الله تعالى معظمة والوثني
لا يحلف الا بالله لان الكفرة باسرهم يعتقدون الله تعالى قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وهو ظاهر ما في المحيط ونكل ما ذكر هل يكفي به ام لا قلت لم اره صريحا وظاهر قولهم انه يغلظ به انه ليس بشرط
وانه من باب التغليظ فيكفي بالله ولا يقضى عليه بالنكول عن الوصف المذكور وفي العناية ابن صوريا بالقصر اسم اعجمي
وانشدك اي احلفك بالله انتهى وذكر ابن الكمال ان الكفرة باسرهم لا يعتقدون الله تعالى فان الدهرية منهم لا يعتقدون
ولا دلالة في قوله تعالى ولئن سألتهم الاية على ذلك بل لان الوثني يعبد غير الله تعالى ويعتقدون الله خالقه انتهى واليهودي
نسبة الى يهود اسم نبي عربي وسمي بالجمع وبالمضارع من هاد اذا رجع ويقال ثم يهود وهو غير منصرف للعلمية ووزن الفعل وكان
بنونه وقيل نسبة الى يهودا بن يعقوب عليهما السلام وتمامه في المصباح وفيه رجل نصراني بفتح النون وامراة نصرانية

قد تمايل نصران ونصرانة ويقال هو نسبة الى قرية اسمها نصرة قال الواحدي ولهذا قيل في الواحد نصراني على النسب
والنصارى جمعه نصارى مثل مهرة ومهارى ثم اطلق النصراني على كل من يتعبد بهذا الدين انتهى وفيه المجوس امة من الناس
وهي كلمة فارسية وتمجس دخل في دين المجوس كما يقال تهود وتنصر اذا دخل في دين اليهود او النصارى انتهى وفيه الوثن
الصنم سواء كان من خشب او حجر او غيره والجمع وثن مثل اسد واسد واوثان وينسب الناس اليه من يتدين بعبادته على لفظه فيقال
رجل وثني انتهى قوله ولا يحلفون في بيوت عبادتهم لان القاضي لا يحضرها بل هو ممنوع من ذلك كذا في الهداية
ولو قال المسلم لا يحضرها لكان اولى لما في التاتارخانية يكره للمسلم الدخول في البيعة والكنيسة وانما يكره من حيث انه
مجمع الشياطين لا من حيث انه ليس له حق الدخول انتهى والظاهر انها تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم وقد افتيت بتعزير مسلم لازم
الكنيسة مع اليهود قوله ويحلف على الحاصل اي بالله ما بينكما نكاح قائم وما بيع قائم وما يجب عليك رده وما هي بائن منك
الان في دعوى النكاح والبيع والغصب والطلاق يعني لا يحلف بالله ما بعت لانه قد باع العين ثم يقايله ولا يحلف في
النكاح ما نكحت لانه يطرأ عليه الخلع ولا في الغصب ما غصبت لانه ربما رده في الطلاق ما طلقت لان النكاح قد يجدد
بعد الابانة فيحلف على الحاصل في هذه الوجوه لانه لو حلف على السبب يتضرر المدعى عليه وهذا قول ابي حنيفة ومحمد اما
على قول ابي يوسف يحلف في جميع ذلك على السبب الا اذا عرض بما ذكرنا فحينئذ يحلف على الحاصل وله معنيان لغوي واصطلاحي
هنا الاول كما في القاموس الحاصل من كل شيء ما بقي وثبت وذهب ما سواه حصل حصولا ومحصولا انتهى والثاني
تحليفه على صورة انكار المنكر عندهما وعنده يحلف على السبب وهو صورة دعوى المدعي وبيانه اذا ادعى عنده
وديعة او قرضا او غصبا او بيعا فهو ينكر ويقول ليس لك علي شيء فعلى قولهما يحلف على صورة انكاره بالله ليس له عندك
شيء ولا له ملك دين وعنده بالله ما اودعه ولا باعه ولا اقرضه ذكره الاسبيجابي قوله الا ان متعلق بالجميع كما ادعى
مسكين ومعنى قوله يحلف على الحاصل ان الاصل هذا اذا كانت سببا يرتفع الا اذا كان فيه ترك النظر من جانب المدعي
فحينئذ يحلف على السبب بالاجماع وذلك ان تدعي مبتوتة نفقة العدة والزوج ممن لا يراها او ادعى شفعة بالجوار
والمشتري لا يراها لانه لو حلف على الحاصل يصدق في يمينه في معتقده فيفوت النظر في حق المدعي وان كان سببا لا
يرتفع برافع فالتحليف على السبب بالاجماع كالعبد المسلم اذا ادعى العتق على مولاه بخلاف الامة والعبد الكافر لانه
يكرر الرق عليهما بالردة واللحاق بدار الحرب وعليه بنقض العهد واللحاق ولا يكرر على العبد المسلم كذا في الهداية وفي
قول المؤلف في الغصب وما يجب عليك رده قصور والصواب ما في الخلاصة ما يجب عليك رده ولا مثله ولا بدله
ولا شيء من ذلك انتهى وكذا في قوله ما هي بائن منك الان لانه خاص بالبائن واما الرجعي فيحلف بالله ما هي طالق
في النكاح الذي بينكما واما اذا كانت الدعوى بالطلاق الثلاث فقال الاسبيجابي يحلف بالله ما طلقها ثلاثا في
النكاح الذي بينكما انتهى كما ان ادخال النكاح في المسائل التي يحلف فيها على الحاصل عندهما غفلة من صاحب الهداية
والشارحين لان ابا حنيفة لا يقول بالتحليف في النكاح وكذا قال الاسبيجابي انه يحلف في النكاح على قولهما الا
قوله ثم اختلفا فقال محمد يحلف في النكاح وكذا قال الاسبيجابي انه يحلف في النكاح على قولهما الا على قوله ثم اختلفا
فقال محمد يحلف على صورة انكاره وقال ابو يوسف على صورة دعوى المدعي انتهى الا ان يقال ان الامام فرع على قولهما
وهو ظاهر الرواية كما في خزانة المفتين وكذا اختار اصحاب المتون لكن قال فخر الاسلام انه مفوض الى راي القاضي
وعن ابي يوسف ان القاضي ينظر الى انكار المدعى عليه ان انكر السبب كالبيع يحلف على السبب وان انكر الحكم يحلف على
الحاصل وعليه اكثر القضاة ذكره مسكين ولم يستوف المؤلف رحمه الله المسائل المفرعة على هذا الاصل فمنها الامانة
والدين وقد ذكرناهما وفي منية المفتي المدعى عليه الالف يحلف بالله ما له قبلك ما يدعي ولا شيء منه لانه قد يكون
عليه الالف الا درهما فيكون صادقا وفيما ذكره الاسبيجابي في التحليف على الوديعة قصور والصواب ما في الخزانة
وفي دعوى الوديعة اذا لم تكن حاضرة حلف بالله ما له هذا المال الذي ادعاه في يدك وديعة ولا شيء منه ولا له
قبلك حق منه لانه ربما استهلكها او دل سارقا عليها لا تكون في يده ويكون عليه قيمتها فلا يكتفي بقوله في يدك على ما
اليه ولا له قبلك حق احتياطا انتهى ومنها دعوى الملك المطلق فان كان يملك فيقول حاضر في المجلس يحلف بالله
ما هذا العين ملك المدعي من الوجه الذي يدعيه ولا شيء منه وان كان غائبا عن المجلس ان اقر المدعى عليه انه في يده
وانكر كونه ملك المدعي كلف احضاره ليشير اليه وان انكر كونه في يده يستحلف بعد صحة الدعوى بما له هذا في يدك كذا
ولا شيء عليك ولا قبلك ولا قيمته وهي كذا ولا شيء منه كذا في الخزانة ومنها دعوى الاجارة الصنعة او الدار

او الحانوت او العبد او دعوى مزارعة في ارض او معاملة في نخل بالله ما بينك وبين هذا المدعي اجارة قائمة تامة لازمة اليوم
في هذا العين المدعى ولا له قبلك حق الاجارة التي وصف كذا في الخزانة ومنها لو ادعت امرأة على زوجها انه جعل امرها
بيدها وانها اختارت نفسها وانكر الزوج فالمسئلة على ثلاثة اوجه اما ان ينكر الزوج الامر والاختيار جميعا وفيه لا
يحلف على الحاصل بالاتفاق لانه لو حلف ما هي بائن منك الساعة ربما اول قول بعض العلماء ان الواقع بالامر باليد رجعي فيحلف
على السبب ولكن يحتاط فيه للزوج بالله ما قلت لها منذ اخر تزوج تزوجتها امرك بيدك وما تعلم انها اختارت نفسها
بحكم ذلك الامر وان اقر بالامر وانكر اختيارها يحلف بالله ما تعلم انها اختارت وان انكر الامر يحلف بالله ما جعلت امر امرأتك
هذه بيدها قبل ان تختار نفسها في ذلك المجلس وكذا اذا ادعت ان الزوج حلف بطلاقها ثلاثا ان لم يفعل كذا وقد فعل
فهو على التفصيل كذا في الخزانة ومنها ان ما ذكره في تحليف البيع قاصر والحق ما في الخزانة من التفصيل فالمشتري اذا ادعى
الشراء فان ذكر نقد الثمن فالمدعى عليه يحلف بالله ما هذا العبد ملك المدعي ولا شيء منه بالسبب الذي يدعيه ولا يحلف
بالله ما بعته وان لم يذكر المشتري نقد الثمن يقال احضر الثمن فاذا احضر استحلفه القاضي بالله ما عليك قبض هذا الثمن
وتسليم هذا العبد من الوجه الذي ادعى وان شاء حلفه بالله ما بينك وبين هذا بيع قائم الساعة والحاصل ان دعوى
الشراء مع نقد الثمن دعوى المبيع ملكا مطلقا وليست بدعوى العقد ولهذا تصح مع جهالة الثمن فيحلف على ملك المبيع و
دعوى البيع مع تسليم المبيع دعوى الثمن وليست بدعوى العقد وهذا لا يصح مع جهالة المبيع فيحلف على ملك الثمن انتهى
فمنها في دعوى الكفالة اذا كانت صحيحة بان ذكر انها منجزة او معلقة بشرط متعارف وانها كانت باذنه واجازها في المجلس
واذا حلفه يحلف بالله ما له قبلك مئة الالف بسبب هذه الكفالة التي يدعيها حتى لا يتناول كفالة اخرى وكذا اذا كانت
كفالة بعرض بالله ما له قبلك هذا الثوب بالكفالة وفي النفس بالله ما له قبلك تسليم نفس فلان بسبب هذه الكفالة التي
يدعيها كذا في الخانية ومنها تحليف المستحق كذا في الخزانة رجل ادعى دابة انه اجرها او اودعها فجاء مدع واقام بينة
انها له لا يقضى له بشيء حتى يحلفه بالله ما بعت ولا وهبت ولا اذنت فيهما ولا هي خارجة عن ملكك الحال ومنها اذا ادعى
غريم الميت ايفاء الدين له وانكر الوارث يحلف بالله ما يعلم انه قبضه ولا شيئا منه ولا برئ اليه منه كذا في الخزانة وقدمنا كيفية
تحليف مدعيه على الميت وفي جامع الفصولين اقول قوله ولا برئ اليه منه لا حاجة اليه لانه يدعي الايفاء لا البراءة فلا حاجة
لذكره في التحليف انتهى واجيب عنه فيما كتبنا عليه بجواز ان الميت ابرأه ولم يعلم المديون لانه لا يتوقف على قبوله فمنها في
دعوى الاتلاف قال في الخزانة ادعى على اخر انه خرق ثوبه معه الى القاضي لا يحلفه ما خرق ثم ينظر في الخرق ان كان يسيرا
وضمن النقصان يحلفه ما له عليك هذا القدر من الدراهم التي يدعي ولا اقل منه وان لم يكن الثوب حاضرا كلفه القاضي
بيان قيمته ومقدار النقصان ثم ترد عليه اليمين وكذلك هذا في هدم الحائط او فساد متاع او ذبح شاة ونحوه ثم اعلم
انه يتكرر منهم في بعض صور التحليف تكرار النفي في اليمين خصوصا في تحليف الدين على الميت فانها تصل الى خمسة وفي الاستحقاق
الى اربعة مع قولهم في كتاب الايمان بتكرار احرف العطف مع لا كقولهم لا اكل طعاما ولا اشرب مع قولهم هنا في تغليظ اليمين
يجب الاحتراز عن العطف لان اليمين واحدة فاذا عطف صارت ايمانا ولم ار عنه جوابا ولا من تعرض له وقد ظهر
لي في الجمع قوله وان ادعى شفعة بالجوار او نفقة المبتوتة والمشتري او الزوج لا يراها يحلف على السبب يعني بان كان كل منهما
شافعيا مثلا لما قدمنا مع انه لو حلف على الحاصل يحلف يصدق في يمينه في معتقده فيفوت النظر في حق المدعي وقد استفيد
منه انه لا اعتبار بمذهب المدعى عليه واما مذهب المدعي ففيه اختلاف فقيل انه لا اعتبار به ايضا وانما الاعتبار
لمذهب القاضي فلو ادعى شافعي شفعة الجوار سمعها وقيل لا وقيل يسأله القاضي هل يعتقد وجوبها او لا وفي شرح
الصدر الشهيد ان الاخير اوجه الاقاويل واحسنها انتهى وفي الصحيح فكان هو المعتمد وذكر الصدر في احكام القاضي
ابن عاصم انه كان يدرس والخليفة يحكم فاتفق ان امرأة ادعت على زوجها نفقة العدة فانكر الزوج فحلفه بالله ما عليك
تسليم النفقة من الوجه الذي تدعي فلما هم ان يحلف نظرت المرأة اليه فعلم لما نظرت اليه فنادى الخليفة سل الرجل من
اي المحلة هو حتى ان كان من اصحاب الحديث حلفه بالله ما هي معتدة منك لان الشافعي لا يرى النفقة للمبتوتة وان كان من
اصحابنا حلفه بالله ما عليك تسليم النفقة اليها من الوجه الذي تدعي نظر اليها انتهى فان قلت فقد اعتبر جانب
المدعي وترك النظر للمدعى عليه لجواز انه اشترى ولا شفعة له فان سلم او سكت عن الطلب قلت اشار الصدر الى
جوابه بان القاضي لا يجد بدا من الحاق الضرر باحدهما فكان مراعاة جانب المدعي اولى لان السبب الموجب للحق له وهو الشراء
اذا ثبت ثبت الحق له وسقوطه انما يكون باسباب عارضة فيصح التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على العارض انتهى

ولا خصوصية لمسئلة الكتاب فمسئلة الايلاء كذلك كما ذكره الصدر فيحلف على نفس الايلاء اذا قال انه لا يرى الوقوع
بمضي المدة لم يذكر الصدر فيحلف على نفس الايلاء الا اذا قال لنا ثم اعلم ان ما ذكره الخصاف وتبعه الصدر الشهيد انما معرفة
كون المدعي شافعيا ونحوه انما هي بقول المدعي ولم ار حكم ما اذا تنازعا في ذلك وظاهر كلامهما انه لا اعتبار بقول المدعى
عليه قوله وعلى العلم لو ورث عبدا فادعاه اخر لانه لا علم له بما صنع المورث فلا يحلف على البتات اطلقه فشمل ما
اذا ادعاه ملكا مطلقا او بسبب من المورث قوله وعلى البتات ولو وهب له او اشتراه لوجود المطلق لليمين اذ الشراء
سبب لثبوت الملك وضعا وكذا الهبة فمراده وصوله اليه بسبب اختياري ولو كان غير الشراء والهبة ولو قال
المؤلف لو ادعى على الوارث عينا او دينا لكان اولى ليشمل دعوى الدين على الميت وحاصل ما ذكره الصدر الشهيد في دعوى
الدين على الوارث ان القاضي يسأله اولا عن موت ابيه ليكون خصما فان اقر بموته سأله عن الدين فان اقر يستوفيه المدعي
من نصيبه فقط وان انكر فبرهن المدعي استوفاه من التركة ولا يطلب يمينه استحلفه القاضي على العلم فان حلف انتهت
والا قضى عليه فيستوفي من نصيبه وان اقر بوصوله اليه والا فان صدقه المدعي فلا شيء عليه والا استحلف على البتات
ما وصل اليه قدر المال المدعى ولا بعضه فان نكل لزمه القضاء والا وهنا اذا حلفه فله تحليفه على الدين ثانيا لاحتمال
ظهور مال فكان فيه فائدة منتظرة ولو اراد المدعي استحلافه على الدين والوصول معا فقيل له ذلك وعامتهم انه يحلف
مرتين ولا يجمع وان انكر موته حلفه على العلم فان نكل حلف على الدين انتهى مختصرا ودعوى الوصية على الوارث كدعوى
الدين فيحلف على العلم لو انكرها واذا تنازعا في كونها ميراثا فقال المدعى عليه ورثتها فاحلف على العلم وكذبه المدعي حلف
على البتات لان السبب الاستحقاق قد تقرر وهو ظهور الدار في يده وهو يريد اسقاط يمين البتات فالقول للمدعي وان ادعى
المدعى عليه يحلفه في المستقبل انه ما يعلم انها وصلت اليه بالميراث فله ذلك فان نكل على العلم والا فعلى البتات كما
في شرح الصدر ثم اعلم ان مدعي الدين على الميت اذا ادعى على واحد من الورثة وحلفه فله ان يحلف الباقي لان الناس
يتفاوتون في اليمين وربما لا يعلم الاول به الثاني ولو ادعى احد الورثة دينا على رجل للميت وحلفه ليس للباقي تحليفه لان
الوارث قائم مقام المورث وهو لا يحلفه الا مرة كذا في الخانية واشار المؤلف الى انه يحلفه على نفي العلم في فعل الغير وعلى
البتات في فعل نفسه ولهذا حلف عليه الصلاة والسلام اليهود على نفي العلم بالله ما قتلتم ولا علمتم له قاتلا قال الامام
الحلواني هذا الاصل مستقيم في المسائل كلها الا في الرد بالعيب فان المشتري اذا ادعى الاباق ونحوه فان البائع يحلف
على البتات مع انه فعل الغير لان البائع ضمن له البيع سالما عن العيوب فالتحليف يرجع الى ما ضمن بنفسه فيحلف على البتات
انه فعل الغير لان البائع ضمن له المبيع الا ترى ان المودع اذا قال ان الوديعة قبضها صاحبها يحلف على البتات وكذا الوكيل
بالبيع اذا ادعى قبض الموكل الثمن فانه يحلف على البتات لادعائه العلم بذلك كذا ذكره الشارح وفي الخلاصة لو قال
ان لم يدخل فلان الدار اليوم فامرأته طالق ثم قال انه دخلت يحلف على البتات بالله انه دخل الدار اليوم انتهى مع انه فعل
الغير لكونه ادعى علما به وفي القنية باع الوصي عبدا فادعى المشتري به عيبا ولا بينة له يحلف الوصي على البتات والوكيل
على العلم لان العبد في يد الوصي فيعلم بالعيب ظاهرا بخلاف الوكيل انتهى ومما يحلف فيه على نفي العلم ما في القنية لو
اشترى جارية من رجل فادعت امرأة انه اشتراها قبل هذا ولا بينة فلها ان يحلف المشتري على العلم انتهى وفيه ما فيها
ايضا قال في حال مرضه ليس لي شيء في دار الدنيا ثم مات عن زوجة وبنت وورثة ان يحلفوا زوجته على انها لا يعلمان
شيئا من تركة المتوفى بطريقه انتهى وفي البزازية في يده جارية يقول اودعنيها فلان الغائب وبرهن فقال المدعي باعها
او وهبها بعد الايداع منك وانكر المدعى عليه يحلف بالله ما باعها او وهبها منك في يده عبد ورثه من ابيه ادعى اخر
انه كان اودعه من ابيه يحلف على العلم انتهى ثم اعلم في كل موضع وجبت اليمين فيه فحلف على البتات كفى وسقطت عنه
وعلى عكسه لا ولا يقضى بنكوله على ما ليس واجبا عليه والبتات بمعنى البت بمعنى القطع وكان اليمين على نفي العلم لا
قطع فيها بخلاف الاخرى وفي بعض كتب الفقه البت بدل البتات ولم ار فيما عندي من كتب اللغة ان البتات بمعنى
القطع وانما ذكر في القاموس ان البت بمعنى القطع والبتات الزاد والجهاز ومتاع البيت والجمع ابتة ولم يذكره في الصحاح
والمغرب قوله ولو افتدى المنكر يمينه او صالحه منها على شيء صح ولم يحلف بعده اما الجواز فلما روي عن
عثمان رضي الله عنه انه ادعى عليه اربعون درهما فاعطى شيئا وافتدى يمينه ولم يحلف وعن حذيفة انه افتدى
يمينه بمال ولانه لو حلف يقع في القيل والقال مع الناس فان الناس بين مصدق ومكذب فاذا افتدى يمينه
فقد صان عرضه وهو حسن قال صلى الله عليه وسلم ذبوا عن اعراضكم باموالكم وذكر الصدر الشهيد ان

الاحتراز عن اليمين الصادقة واجب انتهى وبزاده ثابت بدليل جواز الحلف صادقا وانما لا يحلف بعده لانه اسقط خصومته
باخذ البدل قيد بالفدا والصلح لانه لو اشترى يمينه لم يجز وكان له ان يحلفه لان الشراء عقد تمليك المال واليمين ليست بمال
كذا في النهاية **وظاهر ما قرره** الشارح ان اخذ اليمين في الفدا والصلح عن اليمين ما يحل اذا كان المدعي محقا ليكون الماخوذ
في حقه بدلا كما في الصلح عن الانكار فلو كان مبطلا لم يحل والضمير لم يحل من الضمير في منها عايدا الى يمينه اي بدلها وفي شرح مسكين
ثم الافتدا قد يكون بمال على المدعي وقد يكون باقل منه واما الصلح فانما يكون منه على مال وهو اقل من المدعي غالبا كذا في
النهاية انتهى قيدنا بالاسقاط ضمن الافتدا والصلح لان اسقاطها قصدا غير صحيح لما في دعوى البزازية اخر الرابع عشر قال
المدعي بريتك عن الحلف او تركت عنه الحلف او وهبت لا يصح وله التحليف بخلاف البرآة عن المال لان التحليف للحاكم انتهى

باب التحالف

لما ذكر حكم يمين الواحد ذكر حكم يمين الاثنين والتحالف قال في القاموس تحالفوا تعاهدوا انتهى وفي المصباح الحليف المعاهد
يقال منه تحالفا اذا تعاهدا او تعاقدا على ان يكون امرهما واحدا في النصرة والحماية انتهى وليس مرادا هنا وانما المراد حلف
المتعاقدين عند الاختلاف **قوله** اختلفا في قدر الثمن او المبيع قضي لمن برهن اي اختلف البايع والمشتري في قدر
احدهما ولو اقام احدهما بينة قضي له لان الجانب الاخر مجرد الدعوى والبينة اقوى منها وفي المصباح الحجة وايضاحها
قيل النون زايدة وقيل اصلية وحكى الازهري القولين في باب الثلاثي والنون زايدة **قوله** برهن فلان مولد
والصواب ان يقال اجره اذا جا بالبرهان كما قال ابن الاعرابي الرباعي برهن اذا اتى بحجة انتهى اعلم انه يدخل في الثمن راس
المال وفي المبيع المسلم فيه وقدمنا في بابه انهما يتحالفان اذا اختلفا في جنسه او نوعه او صفته او قدره راس المال ويتحالفان
ويفسخ السلم ويدخل ايضا ما في الكتاب عند قطع عند البايع فقال البايع قطعه المشتري قبل البيع وله عليه نصف
القيمة وكل الثمن وقال المشتري قطعه البايع بعد البيع ولي الخيار بين اخذه بنصف الثمن او تركه ولا بينة تحالفا فان حلفا
اخذه المشتري بكل ثمنه او ترك وان برهنا فللمشتري وان اتفقا ان قاطعه بايعه او مشتريه او اجنبي وادعاه البايع قبل البيع
والمشتري بعده فالقول والبينة للمشتري انتهى ويدخل في الاختلاف في المبيع ما في الكافي ادعى انه باعه هذا العبد بماية
دينار وقال المشتري ما اشتريته الا بنصفه بخمسماية درهم فالقول للمشتري في النصف ويتحالفان في النصف فيحلف المشتري
في النصفين يمينا واحدا فان نكل لزمه البيع بماية وان حلف فسخ البيع في احد النصفين ويحلفه بايعه فان نكل لزمه البيع
بماية دينار وان حلف فسخ البيع وتمامه فيه **قوله** وان برهنا فحجة الزيادة لان الباب ولا تعارض في الزيادة اشار المؤلف
الى انهما لو اختلفا في الثمن وبينة المشتري اولى في المبيع نظرا الى الزيادة في الاثبات ولو وحد في العقد لكان اولى لان الاختلاف في
وصف الثمن والجنس كذلك كما في الهداية وبيان الاختلاف في الاجل وسياتي له مزيد واقامة البينة فالبينة بينة من الاثبات
على قوله فلو قال البايع بعتك هذه الجارية بعبدك هذا وقال المشتري اشتريتها منك بماية دينار وقام البينة فبينة البايع
اولى كذا في النهاية **قوله** وان عجزا ولم يرضيا بدعوى احدهما تحالفا اي يستحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى صاحبه
فان كان قبل القبض فهو قياسي لان كلا منهما منكر واما بعده فاستحساني فقط لان المشتري لا يدعي شيا لان المبيع سالم له
بقي دعوى البايع في زيادة الثمن والمشتري ينكره فيكتفي بتحليفه عرفناه بالنص وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا وقيد بعدم رضاهما للاشارة الى ان القاضي يقول لكل منهما اما ان ترضى
بدعوى صاحبك والا فسخناه لان المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه لانه ربما لا يرضيان بالفسخ فاذا علما به
يتراضيان ولو قال ولم يرض واحد منهما كما لا يخفى واشار بعجزهما الى ان البايع ليس فيه خيار لاحدهما ولهذا قال في الخلاصة
اذا كان للمشتري خيار الروية او خيار شرط لا يتحالفان انتهى وفي البايع كالمشتري والمقصود ان مزلة الخيار متمكن من الفسخ
فلا حاجة الى التحالف واما خيار البايع فلا ولو كان المشتري يدعي زيادة المبيع والبايع ينكرها فان خيار البايع يمكنه
من الفسخ واما خيار المشتري فلا هذا ما ظهر لي تحريرا لا نقلا وفي الخلاصة معزيا الى المنتقى رجل اشترى عبدا ثم اختلف
البايع والمشتري في الثمن فقال البايع ان كنت بعته بالف درهم فهو حر وقال المشتري ان كنت اشتريته الا بخمسماية فالبيع لازم
ولا يعتق العبد ويلزمه من الثمن ما اقر به المشتري لانه منكر الزيادة لان البايع اقر ان العبد قد عتق ولا يمكن نقضه بعد
العتق ولا يعتق لان المشتري منكر للعتق انتهى وقيد بالاختلاف في القدر لانهما لو اختلفا فقال البايع بعته بالبينة
وقال المشتري بالدراهم فالقول للبايع لانه انكار للبيع كما لو قال طلقت وانا صبي كذا في الخلاصة ومن الاختلاف في القدر

ما في الخلاصة معزيا الى المحيط قال ابو سليمان سمعنا ابا يوسف فيمن باع طعاما بعينه وقال بعتك جزافا بعشرة وقال المشتري
اشتريته مكايلة يتحالفان وكذا كل ما يكال او يوزن ولو كان هذا في الثوب فقال بعت ولم اسم ذرعا وقال المشتري اشتريته
القول قول البايع ولو قال اشتريت على انه كذا ذراعا بدرهم وقال البايع ذراعا فالقول قول المشتري ويتحالفان ويترادان على
قول ابي يوسف ومحمد انتهى وفي الزيادات اشترى رطبة بخمسماية ثم اشترى الارض ايضا والبايع يدعي انه باع الكراسة فقط
يحكم بالثمن ان صلح لها قضي بهما وان مثله لا يكون الا ثمن الكراسة فقضي بها فقط الارض وكذا الحكم في الرواية مع الماء وعن محمد
فيمن له اجمة تساوي الفا وبها قصب يساوي الفا فباع الاجمة بعشرة ثم ادعى المشتري وقوع العقد على الاصل والبايع
وقوع العقد على القصب ان العقد بعيد ولو اشترى سرجا وادعى انه اشتراه بركابه او خاتما وادعى انه بفصه وانكر
البايع يتحالفان ويترادان والبنا في اختلفا في الباب والحراب والنخلة والرطب وادعى البايع احدهما والمشتري كليهما
يحكم الثمن فاذا استويا في العادة لم يجز وعن الامام فيمن اشترى عبدا بالف وقبضه وقبض البايع الثمن ثم زعم المشتري
انه كان مع العبد امة بعينها دخلت في البيع وانكره البايع يحلف بالله ما باعه الامة معه ولا يرد شيا من الثمن وقال الثاني
بعد الحلف يرد عليه حصة الامة من الثمن في الاستحسان وكذا في كل ما يكون مثله في البيع فان كان شيا لا يكون مثله في البيع
لا يصدق انتهى وهذا ظهر ان التحالف عند اختلافهما في قدر المبيع عند عدم تحكيم الثمن اما اذا حكم الثمن فلا تحالف الا ان الظاهر
ان تحكيم الثمن خارج عن ظاهر الرواية فلا يعتمد عليه في المذهب **ثم اعلم** ان التحالف في البيع لم ينحصر في الاختلاف في
الثمن والمبيع بل يجري في كل موضع يكون كل منهما مدعيا ومنكرا لما ذكره في الكافي باع امة وتقابضا فقال البايع هي لي امرتني
امرتني ببيعها وقال زيد بعتها منك بماية دينار وقبضها وبعت ملكك فهي للمشتري ويتحالفان لان البايع يدعي الامر بالبيع
والمقر له ينكر والمقر له يدعي عليه الثمن وهو ينكر وان حلفا فان جهلت انها للمقر له وان كانت معروفة انها للمقر له لا ضمان انتهى
قوله ويبدي بيمين المشتري وهذا قول محمد وابي يوسف وهو رواية عن ابي حنيفة وهو الصحيح لان المشتري اقربهما انكارا
لانه يطالب اولا ولانه يتعجل فايدة النكول وهو الزام الثمن ولو بدي بيمين البايع تاخر المطالبة بتسليم المبيع الى زمان استيفا
الثمن وكان ابو يوسف يقول اولا يبدا بيمين البايع لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله
البايع خصه بالذكر واقل فايدة التقديم اطلقه وهو مقيد ببيع العين بالدين اما في بيع العين بالعين او الدين
بالدين فالقاضي مخير للاستوا وصفة اليمين ان يحلف البايع بالله ما باعه بالف ويحلف المشتري بالله ما اشتراه بالفين
ولقد اشتراه بالف يضم الاثبات الى النفي تاكيدا والاصح الاقتصار على النفي لان الايمان على ذلك وضعت دل عليه
حديث القسامة بالله ما قتلتم ولا علمتم له قاتلا وفي شرح التلخيص من باب الاختلاف فيما يجب على البايع على المشتري وبالعكس مسالة
الاصح فيما تقدم يمين البايع قال كذا **قوله** وفسخ القاضي بطلب احدهما فلا ينفسخ البيع بحلفهما لانه لم يثبت ما
ادعاه كل واحد منهما فيبقى بيع مجهول فطعا للمنازعة او يقال اذا لم يثبت البدل يبقى بيعا فلا بدل وهو فاسد ولا بد من الفسخ
في فاسد البيع جارية وطيها ولو فسد بنفسها بالتحالف لم تحل له كذا في النهاية معزيا الى المبسوط وقيد بطلب احدهما لانه
لا يفسخه بطلب احدهما كذا في المعراج **وظاهر** ما ذكره الشارحون انهما لو فسخا انفسخ بلا توقف على القاضي وان فسخ احدهما
لا يكفي وانما اكتفى بطلب احدهما **قوله** ومن نكل لزمه دعوى الاخر لانه بادل فلم يبق دعواه معارضا بدعوى الاخر فلزم
القول بثبوته وكذا كله اذا كان الاختلاف في البدل مقصودا فان كان في ضمن شي لا اختلافهما في الزق فلا تحالف والقول
للمشتري في انه الزق لانه اختلاف في القبض والقول للمشتري لانه اختلاف في المقبوض والقول فيه للقابض وتقدم
بيانه في البيع الفاسد ولم يذكر المؤلف حكم الاختلاف في الوصف وفيه تفصيل فان كان في وصف الثمن تحالفا وان
كان في وصف المبيع كما لو قال المشتري اشتريت هذا العبد على انه كاتب او خباز فقال البايع لم اشترط فالقول للبايع
ولا تحالف كذا في الظهيرية **قوله** وان اختلفا في الاجل او في شرط الخيار او في قبض بعض الثمن او بعد هلاك
المبيع بدل الكتابة او في راس المال بعد اقالة السلم لم يتحالفان والقول للمنكر مع يمينه اما الاختلاف في الاجل او الشرط
والقبض فلا اختلاف في غير المعقود عليه والمعقود به فاشبه الاختلاف في الحط والابرا وهذا لان العرامة لا تحل
ما به قوام العقد في غير المعقود عليه بخلاف الاختلاف في وصف الثمن وجنسه حيث يكون بمنزلة الاختلاف في القدر
في جريان التحالف لان ذلك يرجع الى نفس الثمن فان الثمن دين وهو يعرف بالوصف وكذا الاجل لانه ليس بوصف الا ترى
ان الثمن موجود بعد مضيه فالقول لمنكر الخيار والاجل مع يمينه لانهما يثبتان بعارض الشرط والقول لمنكر العوارض
فقد جزموا هنا بان القول لمنكر الخيار كما علمت وذكر في خيار الشرط قولين قدمناهما في بابه والمذهب ما ذكروه هنا

ولستثنى من الاختلاف في الاجل ما لو اختلفا في الاجل في السلم بان ادعاه احدهما ونفاه الاخر فان القول فيه لمدعيه
عند الامام ولان فيه شرط وتركه فيه مفسد للعقد واقدامهما عليه يدل على الصحة فكان القول لمدعيه لان الظاهر
يشهد بخلاف ما نحن فيه لانه لا تعلق له بالصحة والفساد فيه فكان القول للنافي وهذا لو شهد احدهما بالبيع بالف وشهد
الاخر انه باعه بالف ولم يذكر الاجل يقبل كما لو كان شهد احدهما انه باعه بشرط الخيار الى ثلاثة ولم يذكر الاخر الخيار ولو
كان وصفا للثمن لما قبل كذا ذكره الشارح. اطلق الاختلاف في الاجل فشمل الاختلاف في اصله وقدره فالقول لمنكر
الزيادة بخلاف ما لو اختلفا في مقدار الاجل في الثمن فانهما يتحالفان كما قدمناه في بابه وخرج الاختلاف في مضيه فان
القول فيه للمشتري لان الاجل حقه وهو منكر استيفاء حقه كذا في النهاية وفي الظهيرية من البيوع من الفصل الثالث قال
محمد بن الحسن في رجلين تبايعا شيئا واختلفا في الثمن فقال المشتري اشتريت هذا الشيء بخمسين درهما الى عشرين شهرا على ان
اودي اليك كل شهر درهمين ونصفا وقال البايع بعتك بماية درهم الى عشرة اشهر ان تودي الي بكل عشرة دراهم واقام البينة
قال محمد تقبل شهادتهما وياخذ البايع من المشتري ستة اشهر كل شهر عشرة وفي الشهر السابع سبعة ونصفا ثم ياخذ كل شهر
درهمين ونصفا وبرهن دعواه بالبينة واقام البايع البينة بزيادة خمسين على ان ياخذ من هذه الخمسين مع ما اقر به المشتري
في كل شهر عشرة فالزيادة التي يدعيها البايع في كل شهر سبعة ونصف ومما اقر به المشتري له كل شهر درهمان ونصف فاذا
اخذ في كل شهر عشرة فقد اخذ في كل شهر ستة اشهر مما ادعاه خمسة واربعين ومما اقر به المشتري خمسة عشر بقي الى تمام ما
يدعيه من الخمسين خمسة فياخذها البايع مع ما يقر به المشتري في كل شهر وذلك سبعة ونصف ثم ياخذ بعد ذلك في كل
شهر درهمين ونصفا الى عشرين شهرا تمام المائة وهذه مسئلة عجيبة اتفقا عليها من تفنن النظر فيما ذكرناه انتهى وفي كافي
المعتقد اشترى عبدين صفقة او صفقتين احدهما بالف حال والاخر بالف مؤجل الى سنة فرد احدهما بالعيب فقال
المشتري ان المردود حال وقال البايع مؤجل فالقول للبايع فلم يختلفا لانه اختلاف الاجل وكذا لو اشتراهما بمائة دينار في
صفقة وقبضها ومات احدهما في يده ورد الاخر واختلفا في قيمة الرد فالقول للبايع ولو كان ثمن احدهما دراهم وثمن
الاخر دنانير وقبضهما البايع واختلفا في ثمن الباقي بعد رد احدهما بالعيب فقال المشتري ثمنه دراهم ورد الدنانير وعكس
البايع فالقول للمشتري مع يمينه بان رهانا ولا تحالف فلهم وان كانا قايمين تحالفا اجماعا وكذا اذا اختلفا في الصفقة
فادعى البايع اتحاد الثمن والمشتري تعدده فالقول للمشتري وفي القنية لو اختلفا في خيار الشرط فاقاما البينة فبينة مدعي
خيار الشرط اولى انتهى والاختلاف في قدره كالاختلاف في اصله كذا في المعراج وفي القنية بعض الثمن اتفاقا في الاداء لا
الاختلاف في قبض موكله وهو قول البايع واما لم يذكره باعتبار انه متفرع عنه بمنزلة ساير الدعاوي كذا في النهاية واشار
بالاجل والخيار الى ان الاختلاف في شرط الرهن وشرط الضمان او شرط العهدة بالمال فلا تحالف فالقول للمنكر كما في
المعراج وبالاختلاف في قبض الثمن الى الاختلاف في حط البعض او ابراء الكل كما في المعراج ايضا واما اذا اختلفا بعد
هلاك المبيع فلا تحالف عندهما والقول قول المشتري الا اذا استهلك في يد البايع غير المشتري كما سنذكره عند قوله
وان اختلفا في مقدار الثمن بعد الاقالة وقال محمد يتحالفان ويفسخ البيع على قيمة الهالك وعلى هذا اذا اخرج المبيع عن ملكه
او صار بحال لا يقدر على رده بالعيب له ان كل واحد منهما يدعي غير العقد الذي يدعيه صاحبه والاخر ينكره
وانه يفيد دفع زيادة الثمن فيتحالفان كما اذا اختلفا في جنس الثمن بعد هلاك السلعة ولهما ان التحالف بعد القبض على
خلاف القياس لما انه سلم للمشتري ما يدعيه وقد ورد الشرع به في حال قيام السلعة والتحالف يفضي الى الفسخ ولا كذلك
بعد هلاكها لارتفاع العقد فلم يكن في معناه ولانه لا يبالي بالاختلاف في السبب بعد حصول المقصود وانما يراعي
من الفايدة ما يوجب العقد وفايدة رفع زيادة الثمن ليس من موجباته وهذا اذا كان الثمن دينا فان كان عينا يتحالفان
لان المبيع كل منهما فكان رفعا لما يبقا المعقود عليه فيرده ويرد الاخر مثل الهالك ان كان مثليا وقيمته ان كان قيميا بخلاف ما اذا
تحالفا في جنس الثمن بان ادعى احدهما انه دراهم الى الاخر انه دنانير لانهما لم يتفقا على ثمن فلا بد من التحالف للفسخ وهنا اتفقا
عليه وهو كاف للصحة وبهذا علم ان الاختلاف في جنس الثمن كالاختلاف في قدره الا في مسئلة هي ما اذا كان المبيع هالكا وفي
الظهيرية عن محمد في رجل اشترى بيعا في موضعين بكذا درهما وقبض من احد الموضعين وهلك ثم تبين الموضع الاخر واختلفا
في مقدار ما قبض وما ذاب فان كان ما قبض قائما تحالفا وترادا وان كان مستهلكا فالقول قول المشتري في قياس قول ابي حنيفة
وقال محمد يتحالفان ويرد المشتري مثل ما اخذ من العين والقول فيه قوله انتهى وفي ايضاح الكرماني لو اختلفا بعد هلاك
الجارية في يد المشتري فادعى البايع ان الثمن عين وادعى المشتري ان الثمن دين لم ينظر الى دعوى البايع وانما ينظر الى دعوى

المشتري لان المبيع في جانب البايع هالك فكان القول في الثمن قول المشتري فان اقر بالدين فالقول قوله وان اقر بالعين تحالفا
لان المبيع في جانبه قائم ولو تحالفا وقد هلك احد العوضين في يد الاخر مثله ان كان مثليا وقيمته ان لم يكن له مثل لان العقد
قد انفسخ فبقي مقبوضا من غير عقد فصار كالمغصوب انتهى وفي كافي الحاكم ادعى شراء امة قبضها وماتت بالف وبهذا لو اصف
وقيمته خمسماية وقال البايع بعتها بالفين حلف المشتري في ثلثي الامة وتحالفا في ثلثها وبعكسه حلف المشتري وفيه لو اختلفا
في موت المبيع عند احدهما فبرهن البايع انه مات عند المشتري بعد القبض وبرهن المشتري انه مات في يد البايع قبل
القبض فالبينة للبايع وان وقتا فللسابق كالموت ولو برهن المشتري ان البايع قتله بعد البيع وبرهن بيوم وبرهن البايع
ان المشتري قتله بعد البيع بيومين فالبينة للمشتري للسبق انتهى واما اذا اختلفا اي المولى والمكاتب في بدل الكتابة اي في
مقداره نفيه وا التحالف فقول الامام الاعظم والقول للعبد مع يمينه وقالا يتحالفان ويفسخ الكتابة فالبيع يجامع قول
الفسخ وله ان التحالف في المعاوضات اللازمة وبدل الكتابة غير لازم على المكاتب وان اقام احدهما بينة فان اقاماها
فبينة المولى اولى لانها تثبت الزيادة لكن يعتق باداء قدر ما برهن عليه ولا يمنع وجوبه بدل الكتابة بعد عتقه كما لو كاتبه
على الف على انه ادى خمسماية عتق وكما لو استحق البدل بعد الاداء واما اذا اختلفا اي رب السلم والمسلم فيه بعد
اقالة عقد السلم في مقدار راس المال لم يتحالفان والقول للمسلم اليه مع يمينه ولا يعود السلم لان الاقالة في باب السلم
لا يحتمل النقض لانه اسقاط فلا يعود بخلاف البيع كما ياتي وينبغي اخذا من تعليلهم انهما لو اختلفا في جنسه او نوعه
او صفته بعدها فالحكم كذلك ولو اما صرحا واعلم ان حكم راس المال بعد الاقالة كحكمه قبلها فلا يجوز الاستبدال
به بعدها الا في مسئلتين لا تحالفا اذا اختلفا فيه بعدها بخلاف ما قبلها ويشترط لصحتها قبضه قبل الافتراق
بخلاف ما قبلها وهذه قدمناها في بابه وقيدنا بالاختلاف بعدها لانهما لو اختلفا قبلها في قدره تحالفا كالاختلاف في
جنسه ونوعه وصفته كالاختلاف في السلم فيه في الوجوه الاربعة على ما قدمناه وقد علم من تقريرهم هنا ان الاقالة تقبل
الاقالة الا في اقالة السلم وان الابراء لا يقبلها وقد كتبنا في الفوايد **قوله** وان اختلفا في مقدار الثمن بعد الاقالة
تحالفا اي اختلف البايع والمشتري في مقداره بان قال المشتري كان الثمن الفا وقال البايع خمسماية ولا بينة لهما فانهما يتحالفان
ويعود البيع الاول. اطلقه وهو مقيد بما اذا كان كل من المبيع والثمن مقبوضا ولم يرده المشتري الى بايعه اما اذا رده
المشتري اليه بحكم الاقالة فلا تحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لانه يرى النص معلولا بعد القبض ايضا
فالا كان ينبغي ان لا تحالف مطلقا لانه انما ثبت في البيع المطلق بالسنة والاقالة فسخ في حقهما الا انه قبل القبض على
وفق القياس كما كنا الاجارة على البيع قبل القبض والوارث على العاقد والقيمة على العين فيما اذا استهلك في يد
البايع غير المشتري **قوله** وان اختلف في المهر قضي لمن برهن اي الزوجان لانه نور دعواه بالحجة **قوله** وان
برهنا فللمراة فانها تثبت الزيادة. اطلقه وهو مقيد بما اذا كان مهر المثل يشهد للزوج بان كان مثل ما يدعي الزوج او اقل
منهما اثبت خلاف الظاهر واما اذا كان يشهد لها مثل ما تدعيه او اكثر فبينته اولى لانها تثبت الحط وهو خلاف الظاهر
فلا يشهد بكل منهما بان كان بينهما فالصحيح التهاتر وتجب مهر المثل واطلق الاختلاف في المهر فشمل ما اذا اختلفا في قدره
كالف والفين او في جنسه كقوله هو هذا العبد وقالت هذه الجارية في الاصل يؤاخذ وهو انه اذا كان مهر مثلها
مثل قيمة الجارية او اكثر فلها قيمة الجارية لا عينها كما في الظهيرية والهداية ولم يذكر حكمه بعد الطلاق قبل الدخول
وحكمه كما في الظهيرية لان لها نصف ما ادعاه الزوج وفي مسئلة العبد والجارية لها المتعة الا ان يتراضيا على ان
ياخذ نصف الجارية انتهى **قوله** وان عجز تحالفا ولم يفسخ النكاح لان اثر التحالف في انعدام التسمية وانه لا يخل
بصحة النكاح لان المهر تابع فيه بخلاف البيع لان عدم التسمية يفسده على ما مر فيفسخ ولم يذكر المؤلف البداية بيمين وفي
الظهيرية ويبدا بيمين الزوج لان اول التسليمين عليه فيكون اول اليمين عليه انتهى **قوله** بل الحكم مهر المثل يقضي
بقوله لو كان كما قال او اقل وبقولها لو كان كما قالت او اكثر وبه لو بينهما وهذا اعني التحالف اولا ثم التحكيم قول الكرخي
لان مهر المثل لا اعتبار له مع وجود التسمية وسقوط اعتبارها بالتحالف وقد قدمنا في المهر مع بيان اختلاف التصحيح
وخلاف ابي يوسف **قوله** ولو اختلفا في الاجارة قبل الاستيفاء تحالفا لان التحالف قبل القبض على وفق القياس
والاجارة قبل استيفاء نظيره. اطلقه فشمل الاختلاف في البدل والمبدل كما في الهداية وفي القصاص كما في مسئلة المغني
ولا يشملهما اذا ادعى المالك الاجرة ونفى الساكن فالقول للساجر وكذا اذا ترك الحانوت واختلفا والفتوى على وجوب الاجر
الا اذا عرف خلافه وتمامه في البزازية وفي التهذيب الاختلاف في قدر المدة يوجب التحالف انتهى فان اختلفوا بعد الاختلاف

في الاجرة بدي بيمين المستاجر لكونه منكرا وجوابها وقع في الشفعة بدي بيمين الموجود وايهما نكل لزمه دعوى صاحبه وايهما
برهن قبل فان برهنا فبينة الموجر اولى في الاجرة وبينة المستاجر اولى في المنافع وان كان الاختلاف فيهما فيثبت بينة كل منهما
فيما يدعيه من الفضل نحو ان يدعي هذا شهرا بعشرة والمستاجر شهرين بخمسة فيقضى بشهرين بعشرة **قوله** وبعده لا والقول
قول المستاجر اي لو اختلفا بعد الاستيفا فلا تحالف وهذا عندهما وهو ظاهر لان هلاك المعقود عليه يمنع التحالف عنده
وكذا على اصل محمد لان الهلاك انما يمنع عنده في البيع لان له قيمة فيه تقوم مقامه فيحالفان عليها ولو جرى التحالف ههنا
وفسخ العقد فلا قيمة لان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد فلا قيمة لان المنافع لا تتقوم بنفسها بل بالعقد وتبين ان لا
عقد واذا امتنع فالقول للمستاجر مع يمينه لانه هو المستحق عليه **ونظير هذه المسئلة** في اجارة الفضولي اذا اجاز
المالك هل الاستيفا له وان كان بعده فللعاقد وان في بعض المدة فالماضي للعاقد والمستقبل للمالك كما في منية المفتي
قوله والبعض معتبر بالكل يعني لو اختلفا بعد استيفا البعض تحالفا وفسخ العقد فيما بقي وكان القول في الماضي
قول المستاجر لان العقد ينعقد ساعة فساعة فيصير في كل جزء من المنفعة عليها البيع لان العقد فيه دفعة واحدة فاذا
تعذر في البعض تعذر في الكل وفي اجارات البزازية المستاجر ان كان هو المدعي فهو يدعي العقد قبل مضي المدة وبعدها
وان الاجر فهو يدعي قبل قبضها وبعد المضي فهو مدعي العين انتهى **ثم اعلم** ان المراد بالاستيفا التمكن فيه بالمدة بعد
علامة لما عرفانه قايم في وجوب الاجر ومن فروع التنازع في الاجارات ما في قنية المفتي ادعى اثنان عينا احدهما الاجرة
والاخر الارث فاقر المدعى عليه للمستاجر فللمدعي ليس ان يحلفه ولو ادعيا اجارة فاقر لاحدهما ليس للاخر ان يحلفه. اجره دابة
بعينها من اخر فاقام الاول بينة فان كان الاجر حاضرا تقبل عليه البينة وان كان مقرا بما يدعي عليه هذا المدعي وان كان
غايبا لا تقبل انتهى **قوله** وان اختلف الزوجان في متاع البيت فالقول لكل واحد منهما فيما يصلح له الظاهر شاهد
والمتاع لغة كلما ينتفع به كالطعام والدواب والبيت واصله ما ينتفع به من الزاد وهو اسم من متعته بالشغل اذا
اعطيته ذلك والجمع امتعة كذا في المصباح ومرادهم من المتاع هنا ما كان في البيت ولو ذهبا او فضة كما سياتي في
المشكل **وقالوا** والصالح له العمامة والقبا والقلنسوة والطيلسان والسلاح والمنطقة والكتب والفرس والدرع
الحديد فالقول له في ذلك مع يمينه وما يصلح لها الخمار والدرع والاساورة وخواتم النسا والحلي والخلخال ونحوها
فالقول لها فيها مع اليمين قالوا الا اذا كان الزوج يبيع ما يصلح لها فالقول له لتعارض الظاهرين وكذا اذا كانت تبيع ما
يصلح له لا يقبل قوله لما ذكرنا **وفي الخانية** لو اختلفا في متاع النسا واقاما البينة بعض الزوج اطلق الزوجين فيشمل
المسلمين والمسلم مع الذمية والحرين والمملوكين والمكاتبين كما في البدايع والزوجين الكبيرين والصغيرين اذا كان الصغير
يجامع كذا في خزانة الاكمل واما اذا كان احدهما حرا والاخر مملوكا فسياتي ويشمل اختلافهما حال بقاء النكاح وما بعد
الفرقة كما في الكافي وما اذا كان البيت ملكا لهما او لاحدهما خاصة كما في خزانة الاكمل لان العبرة لليد لا للملك كما في
البدايع وفي القنية من باب ما يتعلق بتجهيز البنات افترقا وفي بيتها جارية نقلها مع نفسها واستخدمها سنة والزوج
عالم به ساكت ثم ادعاها فالقول له لان يده كانت ثابتة ولم يوجد المزيل انتهى **وبه علم** ان شكوة الزوج عند نقلها ما
يصلح لها لا يبطل دعواه وفي البدايع متاع كله اذا اقرت المراة ان هذا المتاع اشتراه فان اقرت بذلك سقط قولها لانها
اقرت بذلك له وحاجة ادعت الانتقال اليها فلا يثبت الانتقال الا بالبينة انتهى وكذا اذا ادعت انها اشترته منه كما في
الخلاصة ولا يخفى انه لو برهن على شرايه كان اقرارها منه فلا بد من بينة على الانتقال اليها منه ونحو ذلك ولا يكون استمتاعها
بمشريه ورضاه بذلك دليلا على انه ملكها كما يفهمه النسا والعوام **وقد افتيت** بذلك مرارا وقيد بالاختلاف الزوجين
للاحتراز عن اختلاف ثنا الزوج دونه فان متاع النسا بينهن على السوا ان كن في بيت واحد وان كانت كل واحدة منهن
في بيت على حدة كان في بيت كل امراة بينها وبين زوجها على ما وصفنا ولا يشترك بعضهن مع بعض كذا في خزانة الاكمل ايضا
وللاحتراز عن اختلاف فيما الاب مع بنته في جهازها وقد بيناه في النكاح وحاصله ان المفتى به ان العرف ان كان مستمرا ان
الاب يجهزها ملكا لا عارية فالقول لها ولورثتها من بعدها وان كان العرف مشتركا فالقول للاب ولورثته من بعده
وللاحتراز عن اختلاف الاب وابنه في متاع البيت قال في خزانة الاكمل قال ابو يوسف اذا كان الاب في عيال الابن في بيته
فالمتاع كله للابن كما لو كان الابن في بيت الاب وعياله فمتاع البيت للاب **ثم قال** قال محمد رجل تزوج بنته وهي معه في
داره وعياله ثم اختلفوا في متاع البيت فهو للاب لانه في بيته وفي يده وفي يدهم ما عليهم من الثياب وجزم في الخانية
بما قاله ابو يوسف وللاحتراز ايضا عن اسكاف وعطار اختلفا في آلة الاساكفة او آلة العطارين وهي في ايديهما

فانه يقضى بها بينهما ولا ينظر الى ما يصلح لاحدهما لانه قد يتخذه لنفسه فلا يصلح مرجحا وللاحتراز عما اذا اختلف الموجر
والمستاجر في متاع البيت فالقول فيه للمستاجر لكون البيت مضافا اليه بالسكنى ومما في شرح الزيلعي وللاحتراز
عن اختلاف الزوجين في غير متاع البيت وكان في ايديهما فانهما كالاجنبيين يقسم بينهما **قوله** وله فيما يصلح لهما
اي الترك له في متاع يصلح للرجل والمراة لان المراة وما في يدها في يد الزوج والقول في الدعاوي لصاحب اليد بخلاف
ما يختص بها لانه يعارضه ظاهر اقوى منه ولا فرق بينهما اذا كان الاختلاف حال قيام النكاح او بعدما وقعت
الفرقة وما يصلح لهما الفرش والامتعة الاواني والرقيق والمنزل والعقار والمواشي والنقود كذا في الكافي **وبه علم**
ان البيت للزوج الا ان يكون لها بينة وعزاه في خزانة الاكمل الى الامام الاعظم **وفي الخانية** لو اقاما البينة يقضى بينهما
لانها خارجة معنى ويشمل كلام المؤلف ما اذا كانت المراة في ليلة الزفاف وفيه خلاف المتعارف في العروس ونحوها ولهذا
قال في خزانة الاكمل لو كانت المراة في ليلتها التي زفت اليه في لا يستحسن ان يجعل متاع الفرش وحلي النسا وما يليق
للزوج والطنافس والقماقم والاباريق والصناديق والفرش والخدم واللحف للنسا وكذا ما يجهز مثلها الا ان يكون
الرجل معروفا بتجارة جنسها منها فهو له انتهى **وبه علم** ان ابا يوسف مستثنى في حال موتها من كونه ما يصلح لهما له كما
اذا كان موتها ليلة الزفاف فكذا اذا اختلفا حال الحياة فيما يصلح لهما فالقول له اذا كان الاختلاف في ليلة الزفاف فالقول
لها في الفرش ونحوها بجريان العرف غالبا من ان الفرش وما ذكر من الصناديق والخدام تاتي به المراة وينبغي اعتماده للفتوى
الا ان ياخذ نص في حكم ليلة الزفاف من الامام بخلافه فيتبع **واعلم** ان قاضي خان في الفتاوى جعل الصندوق
يصلح لها فقط وينبغي ان يجعل مما يصلح لهما **قوله** وان مات احدهما اي مات احد الزوجين واختلف في وارثه
مع الحي فيما يصلح لهما لان اليد للحي دون الميت وقيد بكونهما زوجين للاحتراز عما اذا طلقها في المرض ومات الزوج بعد ان
انقضت العدة كان المشكل لوارث الزوج لانها صارت اجنبية لم يبق لها يد وان مات قبل انقضاء العدة كان المشكل
للمراة في قول ابي حنيفة لانها ترث فلم تكن اجنبية فكان هذا بمنزلة ما لو مات الزوج قبل الطلاق كذا في الخانية وفي خزانة
الاكمل لو مات الزوج فقالت الورثة قد كان طلقك في حياته ثلاثا لم يصدقوا في حق الامتعة والقول قولها مع يمينها
بالله تعالى ما تعلم انه طلقها ثلاثا في صحته او مرضه وقد مات قبل انقضاء عدتها فما كان من متاع الرجال والنسا
فهو لورثة الزوج وان مات في عدة المراة فهو للمراة فانه لم يطلق انتهى **قوله** ولو احدهما مملوكا فللحر في حياته وللحي
في الموت لان يد الحر اقوى ولا يد للميت فالحي اطلق المملوك فشمل الماذون والمكاتب وجعلاهما كالحر لان لهما يدا معتبرة وفي
خزانة الاكمل وان اعتقت الامة فاختارت نفسها كان في البيت قبل عتقها فهو للرجل وما بعد العتق قبل ان تختار نفسها
على ما وصفنا في الطلاق انتهى وفي مسئلة اختلاف الزوجين تسعة اقوال مذكورة في الخانية اجمالا **الاول** ما في الكتاب
وهو قول الامام **الثاني** قول ابي يوسف للمراة جهاز مثلها والباقي يعني في المشكل والموت **الثالث** قول ابن ابي ليلى المتاع
كله له ولها ما عليها فقط **الرابع** قول ابن معن وشريك هو بينهما **الخامس** الرجل كله لها وله ما عليه **السادس** قول شريح
البيت للمراة **السابع** قول محمد في المشكل في الزوج في الطلاق والموت ووافق الامام فيما لا يشكل **الثامن** قول زفر المشكل
بينهما. **التاسع** قول مالك الكل بينهما هكذا حكى الاقوال في خزانة الاكمل ولا يخفى ان التاسع هو الرابع **ثم اعلم** ان هذا
اذا لم يقع التنازع بينهما في الرق والحرية والنكاح وعدمه فان وقع قال في الخانية ولو كانت الدار في يد رجل وامراة فاقامت
المراة البينة ان تزوجها الدار بها وان الرجل عبدها واقام الرجل البينة ان الدار له والمراة امراته تزوجها بالف
درهم ودفع اليها ولم يقم البينة انه حر يقضي بالدار والرجل للمراة لان المراة اقامت البينة والرجل لم يقم البينة على الحرية
فيقضى بالرق واذا قضى بالرق بطلت بينة الرجل في الدار والنكاح ضرورة وان كان الرجل اقام البينة انه حر الاصل
في المسئلة تحالفا ويقضى بحرية الرجل ونكاح المراة ويقضى بالدار للمراة لانا لما قضينا بالنكاح صار الرجل في الدار صاحب
يد والمراة خارجة فيقضى بالدار كما لو اختلف الزوجان في دار في ايديهما كانت الدار للزوج في قولهما ولو اختلفا في
المتاع والنكاح فاقامت البينة ان المتاع لها وان عبدها واقام ان المتاع له وانه تزوجها بالف ونقدها فانه يقضى
به عبدا لها وبالمتاع ايضا لها وان برهن على انه حر الاصل يقضى له بالحرية وبالمراة والمتاع ان كان من متاع النسا وان
كان مشكلا قضى بحريته وبالمراة والمتاع لها واما مسئلة اختلافهما في الغزل والقطن فمذكورة في الخانية عقب ما
ذكرناه عنها في فتاواه اطلبها للاختصار **ثم اعلم** ان اصحابنا عملوا بالظاهر في مسائل منها مسئلة اختلافهما
في متاع البيت فرجح فيما يصلح له وهي فيما يصلح لها عملا بالظاهر وفي خزانة الاكمل اجرا الدعاوي على الظاهر ثم قال

وفي نوادر هشام عن محمد رجل يعرف بالحاجة والفقر ليس بيته الا بوريه تلقاه صار بيده غلام عرف بالبام على عنق العبد بدرة
فيها عشرون دينارا فادعاه رجل عرف بالبسار وادعاه صاحب الدار فهو للذي عرف باليسار وكذا كناس في منزل رجل وعلى
عنق الكناس قطيفة فقال هي لي وادعاها صاحب المنزل وفي نوادر ابن يعلى عن ابي يوسف رجلان في سفينة فيها دقيق فادعى
كل واحد السفينة وما فيها واحدهما يعرف ببيع الدقيق والاخر يعرف بانه ملاح معروف فالدقيق للذي يعرف ببيعه
والسفينة لمن يعرف انه ملاح وفي نوادر ابن سماعة عن ابي يوسف دخل رجل في منزل يعرف اهل الدار انه تاجر يبيع الذهب
الفضة او المتاع ومعه شي من ذلك فادعياه فهو لمن يعرف ببيعه ولا يصدق رب المنزل وفي نوادر ابن رستم عن محمد
رجل خرج من دار انسان على عنقه متاع راه قوم وهو به وان يعرف فهو لصاحب الدار السفينة فيها راكب واخر يمدها
واخذ بها وكلهم يدعونها فهي للراكب والممسك والجار اثلاثا ولا شي للمادر رجل يقود قطارا من الابل ورجل راكب بعيرا
منهما فادعياها كلها كان على الكل حمل الراكب ومتاعه فكلها للراكب والقايد اجير وان لم يكن على الابل شي فلو ركب
البعير الذي عليه وما بقي فهو للقايد اما لو كان بقرا او غنما عليها رجلان احدهما قايد والاخر سايقا فهي للسايق في
الان يعود شاة منعة فيكون مالك الشاة وجدها كذا في نوادر معلى انتهى وفي الملتقط من الدعوى سايل منها وقد
استنبط من فروع العلام ان من شرط سماع الدعوى ان لا يكذب المدعي ظاهر حاله كما هو صرح به في كتب الشافعية
فلو ادعى فقير ظاهر الفقر على رجل اموالا عظيمة قرضا او من ثمن مبيع لا تسمع فلا جواب لها ثم رايت ابن الغرس في الفوائد الفقهية
في اطراف القضايا الحكمية صرح به والله اعلم بل هو منقول او قاله تفقها كما وقع لي فقال ومن شروط صحة الدعوى ان يكون
المدعي مما يحتمل الثبوت مستحيلا عقلا او عادة فان الدعوى بالمحال لما ذكر ظاهر الكذب لان المستحيل العادي كالمستحيل
العقلي **مثال** المستحيل عادة دعوى من هو معروف بالفقر والحاجة باخذ الزكاة من الاغنياء على اخر انه اقرضه مائة
الف دينار ذهبا نقدا دفعة واحدة وانه تصرف فيها لنفسه وان يطالبه برديها له فمثل هذه الدعوى لا يلتفت اليها
القاضي لخروجها مخرج الزور والفجور ولا يسال المدعي عن جوابها انتهى **قلت** اللهم الا اذا ادعى انه غصبه مالا
عظيما كان ورثه من مورثه المعروف بالغنى فحينئذ تسمع ثم قال ابن الغرس وفي المبسوط رجل ترك الدعوى ثلاث وثلثين
سنة ولم يكن له مانع من الدعوى ثم ادعى لا تسمع دعواه لانه ترك الدعوى مع التمكن يدل على عدم الحق الظاهر انتهى وقد
بناء عليهم من ان القضا الباطل القضا بسقوط الحق بمضي سنين لكن في المبسوط تخالف فانه لم يرفيه قضايا السقوط
وانما فيه عدم سماعها **وقد كثر السوال** بالقاهرة عن ذلك مع ورد في النهي من السلطان ايده الله تعالى بعدم سماع
حادثة لها خمسة عشر سنة وقد افتيت بعدم سماعها علانية اعتمادا على ما في خزانة المفتين **فصل**
يعني في دفع الدعوى **قوله** قال المدعى عليه هذا الشي اودعنيه او اجارنيه او اعارنيه فلان الغايب او رهنه او
غصبته وبرهن عليه دفعت خصومة المدعي لانه اثبت ان يده ليست يد خصومة وهذه مخمسة كتاب الدعوى لان
صورها خمسة وديعة وعارية واجارة ورهن وغصب ولان فيها خمسة اقوال العلماء **قوله** ما في الكتاب وهو
قول ابي حنيفة **قوله** قول ابي يوسف واختاره في المختار ان المدعى عليه ان كان صالحا فكما قال الامام وان كان معروفا
بالحيل لم يندفع عنه لانه قد يدفع ماله الى مسافر يودعه فيحتال لابطال حق غيره فاذا اتهمه به لا يقبله **الثالث** قول
محمد ان الشهود اذا قالوا نعرفه بوجهه فقط لا يندفع فعنده لا بد من معرفته بالوجه والاسم والنسب وفي البزازية تعويل
الائمة على قول محمد وفي العمادية لو قالوا نعرفه باسمه ونسبه لا بوجهه لم يذكره محمد في شي من الكتب وفيه قولان وعند
الامام لا بد ان يقولوا نعرفه باسمه ونسبه ويكفي معرفة الوجه واتفقوا على انهم لو قالوا اودعه رجل لا نعرفه لم يندفع
الرابع قول ابن شبرمة انها لا تندفع عنه مطلقا لانه تعذر اثبات الملك للغايب لعدم الخصم عنه ودفع الخصومة
بناء عليه قلنا مقتضى البينة شيئان ثبوت الملك للغايب ولا خصم فيه فلم يثبت ودفع خصومة المدعي فيثبت وهو
كالوكيل بنقل المراة واقامة البينة على الطلاق **قوله** قول ابن ابي ليلى يندفع بدون بينة لاقراره بالملك للغايب
وقلنا انه صار خصما بظاهر يده وهو باقراره يريد ان يحول حقا مستحقا على نفسه الا بالحجة كما لو ادعى تحول الدين من ذمة
الى ذمة غيره ولم يذكر المولف رحمه الله صورة دعوى المدعي وارثها بان المدعي ملكا مطلقا في العين ولم يدع على ذي
اليد فلو ادعى ان ذي اليد فعلا بدليل ما سياتي من المسايل المقابلة لهذه وحاصله جواب المدعى عليه انه لو ادعى ان يده يد
امانة او مضمونة والملك للغير ولم يذكر برهان المدعي ولا بينة لما عرف ان الخارج هو الطالب بالبرهان ولا يحتاج المدعى
عليه الى الدفع قبله **وحاصله** ان المدعي لما ادعى الملك المطلق فيما في يد المدعى عليه انكره فطلب من المدعي البرهان

فاقامه ولم يقض القاضي به حتى دفعه المدعى عليه بما ذكر وبرهن على الدفع ومما قررناه علم ان الصورة لا تنحصر في الخمس ذكر
الحكم لو قال وكلني صاحبه بحفظه كما في المبسوط وذكر الحكم لو قال اسكنني فيها فلان الغايب كما في الخلاصة وكذا الحكم لو قال
سرقته منه او ضل منه فوجدته كما في الخلاصة والاول راجعان الى الامانة فالصور عشر **وبه علم** ان الصور لم تنحصر
في الخمس بالثاني وفي البزازية ويلحق بها دعوى كونها مزارعة بان ادعى عليه ارضا فبرهن على انها في يده بالمزارعة من فلان
بن فلان الفلاني الغايب ويلحق المزارعة بالاجارة والوديعة فلا يزداد على الخمس نص على ذلك في كتاب الدعوى
والبيان انتهى وهو عما ذكرنا واطلق في قوله هذا الشي فيشمل المنقول والعقار كما في المبسوط وظاهر قوله هذا الشي
انه قائم لان الاشارة الحسية لا تكون موجودة الا في الخارج فمفهومه انه يندفع لو كان المدعي هالكا وقد صرح في الهالك
اخذا من خزانة الاكمل فقال عبد هلك في يد رجل فاقام رجل البينة انه عبده واقام الذي مات في يده انه اودعه او اودعه
فلان وغصبه او اجره لم يقبل وهو خصم فانه يدعي الدين عليه وايداع الدين لا يمكن ثم اذا حضر الغايب فصدقه في
الايداع والاجارة والرهن رجع عليه بما ضمن للمدعي اما لو كان غصبا لم يرجع وكذا في العارية والاباق مثل الهلاك
فان عاد العبد يوما يكون عبدا لمن استقرض عليه الضمان جارية في يده ذهب عينها فاقام الرجل البينة انها له وطلب
ارش العين واخذ الجارية واقام ذو اليد البينة على الوديعة وغيرها فلا خصومة بينهما ولو كانت ولدت ثم ماتت والمسئلة
بحالها جعله القاضي خصما في حق القيمة ولا يقضي بالولد وتثبت قيمته ويجعله تبعا للام بخلاف الارش امة في يد رجل عبد
حط او ذو اليد زعم انها وديعة لفلان عندي يقال لمولى العبد فده او ادفعه فان دفعه ثم جاء رجل واقام البينة ان
الجارية كانت له واقام ذو اليد البينة على الايداع وغيره على ما ذكرنا يقال للمدعي ان طلبت العبد فلا حق لك وان طلبت
القيمة قضينا بها عليك فان اختار القيمة واخذها منه ثم حضر الغايب وصدق المقر فانه يرجع عليه بما ضمن الا في الغصب
والعارية وان انكر الغايب فله ان يحلفه او يقيم عليه البينة في فصل الوديعة والاجارة والرهن فان حلف لم يرجع قطعا
ومع الخصومة القتل لا خصومة بينهما لا في الرقبة ولا في الارش حتى يحضر المالك انتهى وظاهر قوله اودعنيه
بعده يفيد انه لا بد من دعوى ايداع الكل وليس كذلك لما في الاختيار انه لو قال النصف لي والنصف وديعة عندي
لفلان واقام بينة على ذلك انه دفعت في الكل لتعذر التمييز انتهى وافاد بقوله فلان انه يعينه باسمه وقدمنا انه لو قال اودعه
رجل لا اعرفه لم يندفع فلا بد من تعيين الغايب في الدفع والشهادة فلو ادعاه عن مجهول وشهد بمعين او عكسه لم يندفع
وقدمنا ان معرفة الشهود بوجهه فقط كافية عند الامام خلافا لمحمد **وفي البزازية** لو قال الشهود اودعه من نعرفه بالطرق
الثلاث لكن لا نقوله ولا نشهد به لا يندفع ومقتضاه ان المدعى عليه لو اجاب بذلك لا يكفي وكذا لو قال لا اعرفه الا في
نسبه وتحل الاختلاف بينهما وبين محمد انما هو فيما اذا ادعاه الخصم من معين بالاسم والنسب فشهد المجهول لكنه قال لا نعرفه
بوجهه اما لو ادعاه عن مجهول لم تقبل الشهادة اجماعا وهو الصحيح كذا في شرح ادب القضا للخصاف وفي خزانة الاكمل
والخانية لو اقر المدعي ان رجلا دفع اليه او شهدوا على اقراره بذلك فلا خصومة بينهما واطلق في الغايب فشمل ما اذا كان بعيدا
او معروفا يتعذر الوصول اليه او قريبا كما في الخلاصة والبزازية وظاهر قوله وبرهن عليه انه لا بد من البرهان على ما
ادعاه مطابقة **وفي** خزانة الاكمل لو شهدوا ان فلانا دفعه اليه ولا ندري لم هو فلا خصومة بينهما انتهى **وبه علم**
انه لا تشترط المطابقة لعين ما ادعاه واشار بقوله وبرهن عليه انه على ما قال الى انه لو برهن على اقرار المدعي انه لفلان
ولم يرد به فالخصومة بينهما قايمة كما في خزانة الاكمل ومعنى قوله دفعت خصومة المدعي دفعها القاضي بحكم بدفعها
فاذا ادعاه المدعي الدعوى عند قاض اخر لا يحتاج المدعى عليه الى اعادة الدفع حكم القاضي الاول كما صرح به وارد
بالبرهان وجود حجة على ما قال سواء كانت بينة او علم القاضي او اقرار المدعي كما في الخلاصة ولو علم القاضي انها لرجل
وجدها في يد اخر فقال الاول انها لي واقام صاحب اليد بينة على الوديعة فلا خصومة بينهما وكذا اذا علم القاضي ايداع
هذا الاخر كما علم ملك الاول او هو في يده اما لو علم القاضي ان الغايب غصبها من هذا الذي كانت له ثم اودعها هذا او
ردها فان علمه بمنزلة البينة انتهى ولو برهن المدعي وطلب يمين المدعي استحلفه القاضي فان حلف على العلم كان خصما
وان نكل فلا خصومة كما في خزانة الاكمل **وظاهر قوله** دفعت المدعى عليه لا يحلف للمدعي انه لا يلزمه تسليمه اليه ولم ار
الان واطلق في دفعها فيما ذكره فشمل ما اذا صدق ذو اليد على دعوى الملك ثم دفعه بما ذكر فانها تندفع كما في البزازية وفي
البزازية وان ادعى ذو اليد الوديعة ولم يبرهن عليها واراد ان يحلف ان الغايب اودعه عنده يحلف الحاكم المدعى عليه
بالله لقد اودعها اليه على البتات لا على العلم لانه وان كان فعل الغير لكن تمامه به وهو القبول وان طلب المدعى عليه يمين

المدعي فعلا بالعلم بالله ما يعلم ايداع فلان عنده لانه فعل الغير ولا يعلم به وفي الذخيرة لا يحلف ذو اليد على الايداع ولا احلف
على المدعي ولو حلف ايضا لا يندفع ولكن له ان يحلف المدعي على عدم العلم انتهى وقيدنا بكون المدعي ادعاه ملكا مطلقا يعني
فقط للاحتراز عما اذا ادعى عبدا انه ملكه واعتقه فدفعه المدعى عليه بما ذكرنا برهانه فانه لا يندفع ويقضي بالعتق على ذي اليد
فان جاء الغائب وادعى انه عبده او انه اعتقه فلو ادعى اجارة عنده لم تسمع كذا في الاستيلاد والتدبير ولو اقام العبد بينة
ان فلانا اعتقه وهو يملكه فبرهن ذو اليد على ايداع فلان الغائب بعينه يقبل ويطلب بينة العبد فان حضر الغائب قبل العبد
اعاد البينة عليه فان اقامها قضينا بعتقه والا رده عليه ولو قال العبد انا حر الاصل قبل قوله ولو برهن ذو اليد على الايداع
ولا ينافيه دعوى حرية الاصل قد يودع وكذا الاجارة واما في الرهن فقال بعضهم الحر قد يرهن وقال بعضهم لا يرهن فعلى العادة
كذا في خزانة الاكمل ولم ار حكم ما اذا ادعى ان الدار وقف عليه فدفعه ذو اليد بما ذكر ومقتضى ما ظهر انه دعوى لو وقف من قبل
دعوى الملك المطلق ان يندفع ان برهن وقيدنا بكون القاضي لم يقض ببينة المدعي لان القاضي لو قضى ببينة المدعي ثم برهن
ذو اليد على ما ذكر لم تسمع كذا في خزانة الاكمل والفصول وسواء كان بعد دعوى الايداع قبل البرهان او قبل دعواه كما في البزازية
وقيدنا بكون المدعى عليه اقتصر على الدفع بما ذكرنا للاحتراز عما اذا زاد وقال كانت داري بعتها من فلان وقبضها ثم اودعنيها
او ذكر هبة وقبضها لم تندفع الى ان يقر المدعي ثم فاما الى احضار البينة فقال المدعى عليه اي وهبها من فلان وسلمها اليه ثم
اودعنيها وغاب لم تسمع وكذا في البيع الا ان يقر المدعي ويعلم القاضي فلو برهن ثم صنع المدعي بيعا او هبة قبل القضا لم تندفع
سواء اقر المدعي او علمه القاضي او قامت بينة كذا في خزانة الاكمل ثم اعلم ان في المسائل الخمسة لو شهدوا لفلان الغائب فقط
لم يقبل ولو شهدوا على اقرار المدعي انه لفلان الغائب اندفعت كما في البزازية وافاد المؤلف بجواب المدعى عليه انه اجاب انها
ليست لي او هي لفلان ولم يزد لا يكون دفعا ولم يذكر المؤلف دفع الدفع فلو برهن على ما ادعاه فدفعه المدعي بانه ملكه غصبه منه
تسمع دعواه ولا تندفع الخصومة كما في الخلاصة والاختيار لو قال المدعي ودعها ثم وهبها منك او باعها وانكر يستحلفه
القاضي انه ما وهبها منه ولا باعها له فان نكل صار خصما لانه اقر ان يده يد ملك فكان خصما انتهى وفي البزازية الدفع الصحيح
للدعوى الفاسدة الذي اتفقت الائمة على فسادها صحيح في الاصح وقيل الدفع ايضا فاسد لانه مبني على فاسد وكما يصح الدفع
قبل البرهان يصح بعد اقامته ايضا وكذا يصح قبل الحكم كما يصح بعده ودفع الدفع ودفعه وان كثر صحيحا في المختار وقيل لا
تسمع بعده بلا انا ادعى الملك المطلق فقال اشتريته منك فدفع قائلا بالاقالة او رد ثم ما اشتريته مني تسمع في المختار لو كان الشهود
عدولا والدفع من غير المدعى عليه لا تسمع ودفع احد الورثة لا تسمع وان ادعى على غيره لقيام بعضهم مقام الكل حتى لو ادعى مدعي
على احد الورثة دارا فبرهن الوارث الاخر ان المدعي اقر بكونه مبطلا في الدعوى انتهى فان قلت ما فايدة دفع الدعوى الفاسدة
مع ان القاضي لا يسمعها قلت نفعها ولم ار فايدته لو ادعاها على وجه الصحة فان الدفع الاول كافيا ثم اعلم ان قولهم بعد
الحكم صحيح مخالف لما قدمناه ان القاضي لو قضى قبل الدفع ثم دفع بالايداع ونحوه فانه لا يقبل الا ان يخص من الكل فافهم ولم
يذكر المؤلف جواب الغائب اذا حضر وفي الخانية فان جاء فلان واسلم عليه الدار فادعى المدعي الاول دعواه على المقر له فاجاب بانها
وديعة عنده لفلان اخر تقبل بينته وتندفع عنه لفلان اخر تقبل حينيذ وتندفع خصومة المدعي وفي البزازية
لو لم يبرهن المدعى عليه وبرهن الطالب وحكم له به ثم حضر الغائب وادعى بانه ملكه ان اطلق الملك تقبل واذا كان بالشرا من المدعي
عليه المقضي عليه لا لان القضا على كل من يتلقى الملك اليه منه فكان المشتري مقضيا عليه وان حضر قبل الحكم وبرهن على مطلق
الملك فهما كخارجين برهنا على الملك المطلق ثم اعلم ان مسئلة الرهن خمسة تصلح حيلة لاثبات الرهن في غيبة الراهن كما في
حيلة الولوالجية ثم اعلم ان القاضي في مسئلة لو لم يسمع دفع ذي اليد وقضى ببينة المدعي كان قاضيا على غايب وقدمنا ان في
نفاذه روايتين فليكن هذا على ما ذكرناه ولم ار من نبه عليه وفي العبارات البلاشعية انه حكم على غايب ويخالفه على ما ملكه
انتهى قوله وان قال ابتعته من الغائب او قال المدعي غصبته او سرق مني وقال ذو اليد اودعنيه فلان الغائب وبرهن
عليه لا اي لا يندفع بيان للمسئلتين حاصل الاولى ان المدعي في العين ملكا مطلقا وانكره المدعي فبرهن المدعي على الملك فدفعه
ذو اليد فانه شراها من فلان الغائب وبرهن عليه المدعي لانه لما زعم ان يده يد ملك اعترف بكونه خصما فالضمير في قال الى
المدعى عليه وفي البزازية وذكر لو قال في غير مجلس الحكم انه ملكي ثم قال في مجلسه انه وديعة عندي او رهن عندي من فلان
يندفع اذا برهن على ما ذكر ولو برهن عليه المدعي انه اقر بكونه ملكا له في غير مجلس الحكم يثبت اقراره ويمنع من الدفع انتهى وبه علم
ان دعوى الشرا من الغائب مثال والمراد ان ذو اليد ادعى ملكا لنفسه سواء اطلقه او قيده بشرا او هبة مع قبض وصدقة
كذلك واطلق في الشرا فشمل الفاسد مع القبض كما في ادب القضا للخصاف ولهذا قال في البزازية ايضا لو قال انه ملكي ثم

برهن على الوديعة لا تسمع انتهى او صدقة مقبوضة او هبة كذلك سنة شهرا او اسس وبرهن اجرانه ذلك الغائب رهنها ونها
منه منذ رهنه او اجرها منه وقبضها وبرهن يحكم بها للمستاجر والمستعير والمرتهن ولا تندفع الخصومة عن ذي اليد ثم
ذو اليد بالخيار ان شاء سلم الى المدعي وبرهن انقضا المدة او فك الرهن وان شاء نقض البيع وان اختار عدم النقض فادعى
البايع الدين وفك قبل قبضه ثم ابيع وان كان المدعي برهن ان الدار له اعارها او اجرها او رهنها من الغائب او اشتراها
والغايب منه ولم ينقد الثمن قبل ان يشتريها منه ذو اليد فقضي بها للمدعي في الوجوه كلها اما في الاعارة ولم ينقد الثمن قبل
ان يشتريها منه واما في الشرا فللفلان حق الاسترداد لاستيفاء الثمن فان دفع الحاكم الدار الى المدعي فان كان اجرها ولم يقبض
الاجرة اخذ منه كفيلا بالنفس الى انقضاء المدة وان كان قبض الاجرة او كان ادعى رهنا لا يندفع الى المدعي ويضعها على يد
عدل انتهى وبه علم ان دعوى الرهن والاجارة والعارية من الغائب كدعوى الملك المطلق على ذي اليد وقيد بدعوى
الشرا من الغائب من غير ان يدعي ان المدعي ادعى عليه عبدا وانه فاقام المدعى عليه البينة انك بعته من فلان الغائب فعلى
ما عليه امارات الجامع والزيادات الجامع فتقبل وذكر الناطفي في اجناسه انها تقبل بدفع الدعوى ثم افتيت واذا لم
يدع الملك من المشتري فاولى ان تقبل اذا ادعاه انتهى وفيها قبله ادعى عليه دارا انها ملكه وانه لم قال المدعى عليه ان
المدعي باعها من زوجته وباعتها هي مني واذا لم تندفع في المسئلة الاولى فاقام الخارج البينة فقضي له ثم جاء المقر له
الغائب وبرهن تقبل بينته لان الغائب لم يصر مقضيا عليه وانما قضي على ذي اليد خاصة ذكره الشارح وحاصل الثاني
ان المدعي فعلا على ذي اليد يدفعه بدعوى الايداع من الغائب وبرهن فانها لا تندفع لانه انما صار خصما بدعوى الفعل
عليه لا بيده بخلاف دعوى الملك المطلق لانه خصم فيه باعتبار يده حتى لا تصح دعواه على غير ذي اليد وتصح دعوى
الفعل وقد بني فعل الغصب للفاعل وفعل السرقة للمفعول بان قال غصبته مني كما في البزازية وانما قيد السرقة للمفعول
ليعلم حكم ما اذا بناه للفاعل بالاولى وهو اتفاق وفي المبني للمفعول الاختلاف فقال محمد هو كبنا فعل الغصب للفاعل
وهو القياس واستحسانا وجعلناه من دعوى الفعل عليه لان في ذكر الفاعل اشاعة الفاحشة ولو ادعاه بالمصدر
لم يذكره الشارحون وفي البزازية انه ملك وفي يده غصب فبرهن ذو اليد على الاندفاع قبل يندفع لعدم دعوى الفعل
عليه والصحيح انها لا تندفع انتهى واراد بالبرهان اقامة البينة فاخرج الاقرار بالمال لما في البزازية معزيا الى الذخيرة
من صار خصما لدعوى الفعل عليه ان برهن على اقرار المدعي بايداع الغائب منه تندفع وان لم تندفع باقامة البينة على
الايداع بثبوت اقرار المدعي ان يده ليست يد خصومة انتهى وذكر والسرقة تمثيل والمراد دعوى فعل عليه فلو قال المدعي
اودعتك اياه او اشتريته منك وبرهن ذو اليد كما ذكرنا على وجه لا يفيد ملك الرقبة له لا يندفع كما في البزازية ولو
قال المدعي ملكي وفي يده بغير حق لا يكون دعوى الغصب فتندفع لو برهن على الايداع بالطريق المذكور كذا في البزازية
ايضا وقيد بدعوى الفعل على ذي اليد للاحتراز عن دعوى على غيره فدفعه ذو اليد بواحد مما ذكرناه وبرهن فانها
تندفع كدعوى الملك المطلق كذا في البزازية وذكر الشارح لو ادعى انه اشتراها من ذي اليد وقبضها ونقده الثمن وقال
ذو اليد لبينة ان فلانا اودعها اياه اندفعت الخصومة وان ادعى على ذي اليد فلا لان المدعي عقدا شرى في احكامه
فصار كالعدم فكان كدعوى ملك مطلق حتى لو لم يشهدوا على قبضه لم يندفع انتهى ولم يذكر في الخلاصة نقد الثمن
وانما ذكر الشرا مع القبض وفي البزازية بعد ما ذكر انه مع القبض كدعوى ملك مطلق قال وجماعة من مشايخنا قالوا
لا تندفع ايضا لانها دعوى الشرا معنى ولهذا لا يحكم القاضي بالزوايد المنفصلة ولا يكون للباعة ان يرجع بعضهم على
بعض ولو كانوا كدعوى الملك المطلق لكان الامر بخلافه انتهى والظاهر ما عليه مولانا لاطلاق المتون الشرا وافاد
المؤلف رحمه الله بما ذكرناه من دعوى الفعل ودفعها ان المدعي بعد الدعوى الفعل عليه لا يقدر على التحويل الى العين
فلو دفع لانه بعد دعوى الغصب عليه لم يندفع كذا في البزازية او دفع بانه ملكه والده او دعه عنده كما في الخانية
قوله وان قال المدعي ابتعته من فلان وقال ذو اليد اودعنيه فلان ذلك سقطت الخصومة اي بغير برهان
وحاصلها ان المدعي الملك بسبب من جهة الغائب فيكون مدعيا وصولها الى يد ذي اليد من جهته فلم تكن يده يد خصومة
الا ان يقيم المدعي بينة ان فلانا وكله بقبضه لانه اثبت بينة كونه احق بامساكها ولو صدقه ذو اليد في الشرا منه لا يأمره
القاضي بالتسليم اليه حتى لا يكون قضاء على الغائب باقراره فيدبت الملقي لليد من الغائب للاحتراز كما اذا قال ذو اليد ان
وكيل فلان ذلك لم تندفع الا ببينة لانه لم يتلق من المشتري خصومة لانكاره ذي اليد ولا من جهة وكيله لانكاره المدعي
وكذا لو اثبت بالبينة انه دفعها الى الوكيل ولم يشهدوا ان الموكل دفعها الى ذي اليد ذكره الشارح وظاهره فعله عطف

بلا بينة وفي الكفاية ولو طلب المدعي يمينه على الايداع يحلف على البتات انتهى وتقييد المؤلف بدعوى الشراء من الغائب اتفاقي
ففي البزازية معزيا الى الذخيرة انه لو غصبه منه فلان الغائب وبرهن عليه وزعم ذو اليد ان هذا الغائب اودعه عنده تندفع
لاتفاقهما على وصول العين من غيره وان صاحب اليد ذلك الرجل بخلاف ما لو كان ملكا ان دعوى الغصب ودعوى الشراء
فانه لا يندفع بزعم ذي اليد ايداع ذلك الغائب في الاستحسان انتهى وقد سئلت بعد تاليف هذا المحل عن رجل اخذ
متاع اخته من بيتها ورهنه فادعت الاخت على ذي اليد فاجاب بالرهن فاجبت ان ادعت المراة غصبا حجها وبرهن ذو
اليد على الرهن اندفعت وان ادعت السرقة لا وفي البزازية معزيا الى الذخيرة ايضا برهن على انه وديعة عنده من جهة الذي
الذي يدعي الوصية منه او غصبه منه فلا خصومة بينهما لانهما تصادقا على وصول المال من جهة الميت الذي يدعي الوصية
منه اما غصبا او امانة فلا يكون يده يد خصومة في حق من يدعي تلقي الملك منه وفرق بين الوصية والوراثة فلو برهن في دعوى
الوراثة على انه وديعة عنده من جهة المورث الذي يدعي منه الوراثة لا يندفع وفي دعوى الوصية كما ذكرنا يندفع حتى
يحضر الوارث او الوصي انتهى وقيد بجحاد الغائب لانه لو ادعى الشراء من فلان الغائب المالك وبرهن ذو اليد على الايداع
غائب اخر منه لا يندفع كما لو ادعى الايداع من غير الوصي او الغصب فيقاسمه خصم الا ان يبرهن مقاله وقال البلخي لا يندفع وان
برهن كمسئلة الشراء كذا في البزازية

باب دعوى الرجلين

لما فرغ من بيان دعوى الواحد ذكر دعوى ما زاد عليه **قوله** برهنا على ما في يد اخر قضي لهما عن تميم بن طرفة ان رجلين
اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناقة اقام كل واحد منهما البينة بصفين وحد بالقرعة كما في الايضاح فتح ولان المطلق
للشهادة في حق كل واحد منهما محتمل الوجود بان يعتمد احدهما سبب الملك والاخر اليد فصحت الشهادة فالحق فيجب العمل بها
ما امكن وقد امكن بالتنصيف اذ المحل يقبله وانما ينصف لاستوائهما في سبب الاستحقاق والضمير في قوله برهنا عائد الى الرجلين
اي الخارجين برهنة على ما في يد اخر والمعنى على ملك ما في يد الاخر فالكلام في دعوى الخارجين الملك المطلق فخرج ما اذا
ادعيا ملكا بسبب معين ومقيد بتاريخ وسياتي وهذا القيل ما في منية المفتي اقاما بينة على عبد في يد رجل احدهما بغصب
والاخر بوديعة فهو بينهما انتهى فشمل ما اذا ادعيا الوقف فيما في يد ثالث فيقضي بالعقار نصفين لكل واحد النصف ومن
قبيل دعوى الملك المطلق باعتبار الوقف ولهذا قال في القنية دار في يد رجل اقام رجل بينة انها وقف عليه واقام الاخر
بينة انها وقف المسجد فان ارخا فهي للسابق منهما وان لم يؤرخا فهي بينهما نصفان انتهى ولا فرق في ذلك بين ان يدعي ذو اليد
الملك فيها او الوقف على جهة اخرى **والحاصل** ان دعوى الوقف من قبيل دعوى الملك المطلق ولهذا قال لو ادعى وقفية
ما في يد اخر وبرهن فدفعه ذو اليد فانها تندفع خصومة المدعي كما في الاسعاف فدعوى الوقف داخل في المسائل الخمسة
وكما يقسم الدار بين الوقفين كذلك لو برهن على كل ان الوقف جعل له الغلة ولا مرجح فانها تكون بينهما نصفين لما في الاسعاف من باب
اقرار الصحيح بارض في يده انها وقف لو شهد رجلان على اقرار رجل بان ارضه وقف على زيد ونسله وشهد اخران على اقراره بانها
وقف على عمرو ونسله تكون وقفا على الاسبق وقتا ان علم وان لم يعلم او ذكروا وقتا واحدا تكون الغلة بين الفريقين انصافا
ومن مات من ولد زيد فنصيبه لمن بقي منهم وكذا حكم اولاد عمرو واذا انقرض احد الفريقين رجعت الى الفريق الثاني لزوال
المزاحم انتهى وقيد بالبرهان منهما اذ لو برهن احدهما فقط فانه يقضى له بالكل فلو برهن الخارج الاخر يقضى له بالكل
لان المقضي له صار ذا يد بالقضاء له بالكل فلو برهن الخارج يقضى له بالكل الا ان المقضي له وان لم يكن العين حقيقة فيقدم
بينة الخارج الاخر عليه كما سنذكره في دعوى الرجلين النكاح ولو لم يبرهنا حلف صاحب اليد فان حلف لهما ترك في يده قضاء
ترك لا قضاء استحقاق حتى لو اقام البينة بعد ذلك يقضى بها وان نكل لهما جميعا يقضى به بينهما نصفين ثم بعده اذا اقام صاحب
اليد البينة انه ملكه لا تقبل وكذا اذا ادعى احد المستحقين على صاحب اليد واقام بينة انها ملكه لا تقبل لكونه صار مقضيا
عليه كذا في النهاية **ومن اهم مسائل الباب** معرفة الخارج من ذي اليد وفي جامع الفصولين ادعى كل انه في يده فلو برهن احدهما
تقبل ويكون الاخر خارجا ولا بينة لهما لا يحلف واحد منهما ولو برهن احدهما على اليد وحكم بيده وبرهن على الملك لا تقبل لانه
وان كان ذا يد بحكم الحال لكنه لما اقر بقبضه منه فقد اقر ان ذا اليد في الحقيقة هو الخارج ولو غصب ارضا وزرعها فادعى
رجل انها له وغصبها منه فلو برهن على غصبه واحداث يده يكون هو ذا اليد والزارع خارجا ولم يثبت احداث يده كان الزارع
ذو يد والمدعي هو الخارج بيده عقارا احدثا لاخر عليه يدا لا يصير به ذا يد ولو ادعى عليه انك احدثت اليد وكان بيدي
وانكر حلف انتهى وبه علم ان اليد الظاهرة لا اعتبار بها **ثم اعلم** انه قال في العمادية اعلم ان الرجلين اذا ادعيا عينا

وبرهنا فلا يخلو اما ان يدعيا ملكا مطلقا او ارثا او كل على ثلاثة اما ان يكون المدعي في يد ثالث او في يد احدهما وكل وجه على
اربعة اقسام لانه اما ان يؤرخا او ارخا بخلاف واحدا وارخا وتاريخ احدهما ابين او ارخ احدهما لا الاخر وجملة ذلك
ستة وثلاثون فصلا انتهى **اقول** ان هذا التقسيم لم يحاصر الصواب ان يقال اذا ادعيا عينا فاما ان يدعيا ملكا مطلقا
او ملكا بسبب متحد قابل للتكرار او غير قابل او واحد منهما اقوى من الاخر ويستويان من واحد ومن متعدد او يدعي احدهما
المطلق والاخر الملك بسبب او واحدهما ما بنكر والاخر ما بنكر فهي تسعة وكل منهما اما ان يبرهن احدهما فقط او لا يبرهنا
لواحد منهما ولا مرجح او لاحدهما مرجح فهي اربعة صارت اثنين وثلاثين وكل منهما اما ان يكون المدعي في يد ثالث او في يدهما
او في احدهما فهي ثلاثة صارت مائة ثمانية وعشرين وكل منهما على اربعة اما ان لم يؤرخا او ارخا واستويا او سبق احدهما او ارخ
احدهما صارت خمسمائة واثنين **قوله** وعلى نكاح امراة سقطا اي لو برهنا على نكاح امراة بها لتعذر العمل بهما لان المحل
لا يقبل الاشتراك واذا تهاترا فرق القاضي بينهما حيث لا مرجح كما في المنتقى واذا تهاترا وكان قبل الدخول فلا شيء على كل واحد منهما كذا
في منية المفتي اطلقه وهو مقيد بحياتهما اي المدعيين والمراة اما لو برهنا عليه بعد موتهما ولم يؤرخا او ارخا واستويا
تاريخهما فانه يقضى بالنكاح بينهما وعلى كل واحد منهما نصف المهر ويرثان ميراث زوج واحد فان جاءت بولد ثبت النسب منهما ويرث
ابن كامل وهما يرثان منه ميراث اب واحد كذا في الخلاصة وفي منية المفتي ولا يعتبر فيه الاقرار واليد فان اسبق تاريخ احدهما
يقضى له ولو ادعيا نكاحها وبرهنا ولا مرجح ثم ماتا فان لها نصف المهر ونصف الميراث من كل واحد منهما ولو ماتت قبل الدخول يجب
كل واحد منهما نصف المسمى ولو مات احدهما فالمراة هو الاول لها المهر والميراث كذا في الظهيرية **واطلق** في النكاح فشمل ما اذا
برهن احدهما على العقد والاخر على اقرارها له به فلا ترجيح لكن بعدما لها ولو برهن احدهما على اقرارها بالنكاح حكم لها كما لو
عاينا اعترافهما لاحدهما به بعدما لها بر كذا في البزازية وفي العتابية للشافعية ترجح بينة العقد على بينة اقرارها كبينة غصب مع
بينة اقرار انتهى ولم ادر لان حكم الشيء عندنا وفي منية المفتي ادعيا نكاح امراة فاقرت لاحدهما ثم اقام البينة لا يقضى
لاحدهما كما لو لم يقر انتهى وفي الهداية اذا اقرت لاحدهما اقامة البينة فهي امراته لتصادقهما فان اقام الاخر البينة قضي بها
لان البينة اقوى من الاقرار وقيد برهانهما معا لانه لو برهن مدعي نكاحها وقضي له به ثم برهن الاخر على نكاحها لا تقبل كما في الشراء
اذا ادعاه من فلان وبرهن عليه وحكم له به ثم ادعى اخر شراءه من فلان ايضا وبرهن لا يقبل ويجعل الشراء المحكوم به سابقا كانه
ولو برهن على نسب مولود وحكم له به ثم ادعاه اخر وبرهن على ذلك لا يقبل وفي الملك المطلق لو برهن عليه احد وحكم له ثم
ادعاه اخر وبرهن على ذلك يقبل ويحكم للثاني كذا في البزازية وهذا مما وعدنا به في مسئلة الخارج اذا حكم له ثم ادعاه اخر هذا
ما قدمناه عن الفتاوى الصغرى من ان القضاء لا يكون على الكافة الا في القضاء بالحرية والنسب والولاء والنكاح ولكن
في النكاح شرط ان لا يؤرخا فان ارخ المحكوم له ثم ادعاه اخر بتاريخ اسبق فانه يقضى له ويبطل القضاء الاول وسبق ايضا
اشتراط ذلك في الحرية الاصلية ايضا في باب الاستحقاق فكن على ذكر منه ينفعك كثيرا وقيد بدعوى الرجلين للاحتراز عما
اذا كانا اقام رجل البينة على امراة انه تزوجها واقامت هي بينة على رجل انه تزوجها فالبينة بينة الرجل كذا في الظهيرية **وعلم**
انه اذا ادعى نكاح صغيرة بتزويج الحاكم له لم تسمع الا بشرط ان يذكر انه الحاكم ونسبه وان السلطان فوض اليه التزويج وان
لم يكن له ولي كما في البزازية **ثم اعلم** ان يوم الموت لا يدخل تحت القضاء ويوم القتل يدخل هكذا في العمادية والظهيرية
والولوالجية والبزازية وغيرها وفرعوا على الاول ما لو برهن الوارث على موت مورثه في يوم ثم برهنت امراة على ان مورثه كان
نكحها بعد ذلك اليوم يقضى لها بالنكاح وعلى الثاني ولو برهن الوارث على انه قتل يوم كذا فبرهنت المراة ان هذا المقتول
نكحها بعد ذلك اليوم لا يقبل وعلى هذا جميع العقود والمداينات وكذا لو برهن الوارث على ان مورثه قتل يوم كذا فبرهن المدعي
عليه انه كان مات قبل هذا بزمان لا يسمع ولو برهن على ان مورثه قتل يوم كذا فبرهن المدعى عليه ان قتله فلان قبل هذا بزمان يكون
دفعا لدخوله تحت القضاء هذه عبارة البزازية وزاد في الولوالجي مرضي للثانية بقوله الا ترى ان امراة لو اقامت البينة انه تزوجها
يوم النحر بمكة فقضي بشهودها ثم اقامت اخرى بينة انه تزوجها يوم النحر بخراسان لا تقبل بينة المراة الاخرى لان النكاح يدخل
تحت القضاء فاعتبر ذلك التاريخ فاذا ادعت امراة اخرى بعد ذلك التاريخ لم تقبل انتهى وفي الظهيرية ادعت ضيعة
في يد رجل انها كانت لفلان وتركها ميراثا لفلانة لا وارث له غيرها ثم ان فلانة ماتت وتركتها ميراثا لي لا وارث لها غيري
وقضى القاضي له بالضيعة فقال المقضي عليه دفعا للدعوى ان فلانة التي تدعي انت الارث عنها لنفسك ماتت قبل
فلان الذي تدعي الارث عنه لفلانة اختلفوا فيه بعضهم قالوا انه صحيح بناء على ان يوم الموت لا يدخل تحت القضاء انتهى
وفيها قبله بعدما ذكر الفرق بين يوم الموت ويوم القتل قال غير ان مسئلة اخرى ترد اشكالا على هذا وهي ان رجلا

اذا ادعى على رجل انه قتل اباه عمدا بالسيف منذ عشرين سنة وانه وارثه ولا وارث له سواه واقام البينة على ذلك فجاءت امراة
ومعها ولد واقامت البينة ان والد هذا تزوجها منذ عشرين سنة وان هذا ولده منها ووارثه مع ابنه قال ابو حنيفة
استحسن في هذا ان اجيز بينة المراة واثبت نسب الولد ولا ابطل بينة الابن على القتل وكان هذا استحسانا للاحتياط في امر النسب
بدليل انها لو قامت البينة على النكاح ولم يأت بالولد فالبينة بينة الابن وله الميراث دون المراة وهذا قول ابي يوسف ومحمد
انتهى فقد علمت ما في الظهيرية استثناء مسئلة من قولهم يوم الموت لا يدخل تحت القضاء واستثناء من قولهم يوم القتل فافهم
وفي القنية من باب دفع الدعوى ادعى عليه شيئا انه اشتراه من ابيه منذ عشرين سنة والاب ميت فاقام ذو اليد البينة انه مات
منذ ثلثين سنة وقال عمر الحافظ لا تسمع قال استاذنا رضي الله عنه والصواب جواب الحافظ فينبغي ان يحفظ فان كان
يحفظ ان زمان الموت لا يدخل تحت القضاء انتهى وفي بابه يستثنى على قول البعض من قولهم يوم الموت لا يدخل وفي خزانة الاكمل
بعد ذكر ان يوم الموت لا يدخل ويوم القتل يدخل وقال ولو اقام رجل البينة انه قتل اباه يوم النحر بمكة واقام اخر هذا
المدعي بينة انه قتل يوم النحر بالكوفة جازت ويحكم لكل واحد منهما بنصف الدية اما لو كان القاتل واحدا والمقتول اثنين لم
يقبل ذكره في نوادر ابن سماعة عن محمد انتهى قال ولو اقام رجل البينة انه قتل منذ سنة واقام المشهود عليه بينة ان اباه صلى بالناس
الجمعة الماضية قال ابو حنيفة الاخذ بالحديث اولى وان كان شيئا مشهورا انتهى قوله وهي لمن صدقته او سبقت
لان النكاح مما يحكم به بتصادق الزوجين والتعبير به يفيد ان التصديق معتبر مرجح عند عدم التاريخ منهما اما مع استواء
تاريخهما فان السبق فيما اذا ارخا سبق تاريخ احدهما واطلق في اعتبار التصديق عند عدم السبق وهو مقيد
بما اذا لم يكن في يد من كذبته ولم يكن دخل بها اما اذا كانت في يد الاخر ودخل بها فلا اعتبار بالتصديق لانه دليل على سبق
عقده ولا يعتبران مع سبق تاريخ الاخر لكونه صريحا وهو يفوق الدلالة وقد علم مما قررناه ان احدهما لو ارخ فقط فانها
لمن اقرت له وهو مصرح به في الخلاصة والبزازية كما لو ارخ احدهما والاخر فانها لذي اليد كما في البزازية بخلاف ما اذا برهنا
وارخ احدهما فقط ولا اقرار فهي لصاحب التاريخ كما فيها ايضا والحاصل كما في البزازية انه لا يرجح احدهما الا بسبق التاريخ
او باليد او باقرارها او الدخول باحدهما انتهى وكان ينبغي ان لا يزيد او تاريخ من احدهما فقط كما علمته والحاصل ان احدهما اذا
ارخ فقط فهي له ان لم يكن اقرار الاخر ولا يد وان وجد اقرار لاحدهما ويد للاخر قدم ذو اليد وفي الظهيرية لو دخل بها
احدهما وهي في بيت الاخر فصاحب البيت اولى والحاصل ان سبق التاريخ ارجح من الكل ثم اليد ثم الدخول ثم الاقرار لم ذوا
التاريخ واطلق في التصديق فشمل ما اذا سمعها القاضي او برهن عليه مدعيه بعد انكارها له كما في الخلاصة ولو قالت
تزوجني زيد بعدما تزوجني عمرو وهما يدعيان فهي امراة زيد عند ابي يوسف وعليه الفتوى كما في الخلاصة
وهو نظير ما لو قال لاجنبي تزوجت فاطمة بعد خديجة فامراته فاطمة عند ابي يوسف وخديجة عند محمد كذا في الظهيرية
ثم اعلم ان بعضهم عبر باقرارها وبعضهم بتصديقها فالظاهر انهما سواء لما ولكن فرق بينهما فقال الشارح في باب اللعان
فان ابت حبست حتى تلاعن او تصدقه وفي بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد وهو غلط لان الحد لا يجب باقرارها مرة فكيف
يجب بالتصديق مرة وهو لا يجب بالتصديق اربع مرات ولا يجب به الحد انتهى وقدمنا في حد القذف انه لو قال لرجل يا زاني
فقال له غيره صدقت حد المبتدي دون المصدق ولو قال صدقت هو كما قلت فهو قاذف ايضا انتهى وانما وجب الحد
في كاف التشبيه لا التصديق فعلم بهذا ان الحد بالتصديق فان قلت لو قال لي عليك الف فقال صدقت ان يكون اقرارا
ليلزمه المال قلت نعم كما في التلخيص ولو قال لي عليك الف فقال الحق او الصدق او اليقين فهو اقرار لان التصديق عرفا كذا
ولو انكر الي اخر ما فيه فان قلت اذا شهد عليه واحد فقال هو صادق او شهد اثنان فقال صدقا او هما صادقان هل
يكون اقرارا قلت لم ارها الان وينبغي ان لا يكون اقرارا الا اذا قال فيما اذا شهد به او شهدا به لاحتمال اما لو قال ان شهد علي
اثنان فهو علي صرحوا بانه لا يصح تعليق الاقرار وانه لو قال ان حلف فعلي ما ادعى فحلف لا يلزمه شيء فكذا هنا وفي الخانية
ان شهد فلان فعلي لا يلزمه انتهى ثم رأيته في شرح ادب القضاء للصدر من باب المسئلة عن الشهود عند الكلام على تعديل الخصم
لو قال المدعى عليه بعدما شهد الشاهد هو عدل صادق كان اقرارا بخلاف ما لو قال الذي يشهد علي به صادق لا يكون اقرارا
وتمامه فيه قوله وعلى الشراء لكل نصفه بنصف الثمن اي لو برهن الخارجان على الشراء من ذي اليد خير كل منهما ان شاء
اخذ النصف بنصف الثمن وان شاء ترك الا ان القاضي يقضي بينهما بنصفين لاستوائهما في السبب فصار كفضوليين باع كل منهما
من رجل واجاز المالك البيعين فان كلا منهما يخير لانه تغير عليه شرط عقده فلعل رغبته في ملك الكل واشار المؤلف
رحمه الله الى ان الخارجين لو برهن كل واحد منهما على ذي اليد انه اودعه الذي في يده فانه يقضي بينهما ثم اذا اقام احدهما البينة

على صاحبه انه عنده لم تسمع ولو اقام احدهما البينة على دعواه ولم يقم الاخر واشار شاهدا واحدا او شاهدين ولم يزكيا
فقضي بالعبد ثم اقام الاخر بينة عادلة على انه عبده اودعه الذي في يده ولم يذكروا ذلك فانه يقضي للثاني على المقضي له
وتمامه في خزانة الاكمل ويستفاد منه احكام مسئلة الكتاب فيما اذا اقام احدهما بينة على الشراء وقضي ثم اقام الاخر فانه
يقضي له على المقضي له بخلاف ما اذا برهنا وقضي بالنصف فبرهن احدهما لم تسمع وقيد بكون كل منهما مدعيا للشراء فقط
للاحتراز عما اذا ادعى احدهما شراء وعتقا والاخر شراء فقط فان مدعي العتق اولى لان العتق بمنزلة القبض كذا في خزانة الاكمل
وقيد بقوله منه لانهما لو ادعيا الشراء من غير ذي اليد فسيأتي قوله بيده اي بنصفها لمن الذي عينه فان ادعى كل
انه اشتراه بماية والاخر بمائتين اخذ الاول نصفه بخمسين والاخر نصفه بمائة ولم يذكر المؤلف رحمه الله ان الثمن منقود
ولا لانه لا فرق لكن ان برهن كل منهما على الشراء او النقد استرد نصف ما دفعه كما في خزانة الاكمل فظاهر اطلاقه انه لا اعتبار
بتصديق ذي اليد احدهما وفي العمادية واقرار صاحب اليد لاحدهما لا يعتبر لانه شهادة على قوله وفي فوائد جدي شيخ
الاسلام برهان الدين اذا شهد البائع بالملك لمشتريه والعين في يد غيره بان قال هذه العين في ملكه لاني بعته منه او قال
ملكا لي وبعته منه ان كان المدعي في دعواه ادعى الشراء منه لا يقبل لان شهادته على قول نفسه او قال باشارة كلامه مسئلة
التنازع في الميراث فلو ادعى كل من خارجي الميراث عن ابيه وبرهن قضي بها بينهما وكذا قال في خزانة الاكمل دارا في يد رجل
ادعاها رجلان احدهما ابن اخ الذي في يده واقام كل بينة انها له ورثها من ابيه فلان لا وارث له غيره فقبل ان يقضي
القاضي مات العم ولم يترك وارثا غير ابن اخيه دفعها اليه ولم تبطل بينته فيقضي القاضي بالدار بينهما ثم ان اقام الاجنبي
بينة بعده على انها داره ورثها عن ابيه لم تصح فان زكيت شهود الاجنبي ولم تزك شهود ابن الاخ قضي بها للاجنبي فان زكيت
بينة ابن الاخ بعده لم تنقض بشيء قوله وبابا احدهما بعد القضاء لم ياخذ الاخر كله لانه صار مقضيا فانفسخ البيع
فيه لظهور استحقاقه بالبينة لولا بينة صاحبه قيد بقوله بعد القضاء لانه قبل القضاء له اخذ الجميع لانه يدعي الكل
ولم يفسخ سببه والعود الى النصف للمزاحمة ولم يوجد ونظيره تسليم احد الشفيعين قبل القضاء ونظير الاول تسليمه بعد
القضاء قوله وان ارخا فللسابق لانه اثبت الشراء في زمن لا ينازعه فيه احد واندفع الاخر به فان كان البائع قبض الثمن
منه رده اليه كذا في السراج الوهاج وقيد بكونهما ارخا لانه لو ارخ احدهما فقط فهو لصاحب الوقت لثبوت ملكه في ذلك الوقت
واحتمل الاخر ان يكون قبله او بعده فلا يقضي له بالشك وقيد بدعوى الشراء من واحد لانه لو اختلف بايعهما لم يرجح اسبقهما
تاريخا ولا المورخ فقط لان ملك بايعهما لا تاريخ له لانهما لو ادعيا الملك المطلق ولم يدعيا الشراء من ذي اليد فلا ترجيح
لصاحب التاريخ عند الامام كما سيأتي قوله والا فلذي القبض وان لم يسبق تاريخ احدهما ومع احدهما قبض قدم
قدم برهانه لانه تمكنه من قبضه يدل على سبق شرائه ولانهما استويا في الاثبات فلا تنقض اليد الثابتة بالشك وظاهر
الكتاب كما صرح به في المحيط تقديم صاحب القبض سواء ارخا واستويا في تاريخهما او لم يورخا او ارخ احدهما فقط واما
بلا صاحبه اذا سبق تاريخ غيره لا الصريح يفوق الدلالة فاقتصار الشارح في شرح قوله والا على ما اذا لم يورخا قصور
اشكال في عبارة الكتاب وهو ان اصل المسئلة في خارجين تنازعا فيما في يد ثالث فاذا كان مع احدهما قبض كان ذا يد تنازع
مع خارج فلم تكن المسئلة ثم رأيت ما في السراج ما يزيله من جواز ان يراد انه اثبت بالبينة قبضه فيما مضى من الزمان وهو
الان في يد البائع انتهى الا انه يشكل ما ذكره بعده عن الذخيرة بان ثبوت اليد لاحدهما بالمعاينة انتهى والحق انها مسئلة
اخرى وكان ينبغي افرادها وحاصلها ان خارجا وذا يد ادعى كل الشراء من ثالث وبرهنا قدم ذو اليد في الوجوه الثلاثة
والخارج في وجه واحد قوله والشراء احق من الهبة اي لو برهن خارجان على ذي اليد احدهما على الشراء منه والاخر على
الهبة منه كان الشراء اولى من الهبة لان الشراء اقوى لكونه معاوضة من الجانبين ولانه يثبت الملك بنفسه والملك
في الهبة يتوقف على القبض قيد باتحاد الملك لهما اذ لو اختلف استويا لان كلا منهما خصم عن مملكه في اثبات ملكه
وهما فيه سواء بخلاف ما اذا اتحد لاحتياجهما الى اثبات السبب وفيه تقدم الاقوى وفي البزازية ادعى رجل من رجل
اخر هبة وقبضا من غيره والثالث ارثا من ابيه والرابع صدقة وقبضا من غيره فهو بينهم ارباعا عند استواء الحجة
ان تلقوا الملك من ملكهم فكانهم حضروا وبرهنوا على الملك انتهى واطلقه وهو مقيد بان لا تاريخ لهما او لو ارخا
مع اتحاد الملك كان للاسبق بخلاف ما اذا اختلف الملك ولو ارخت احداهما فقط فالمورخة اولى وقيد بكونهما
خارجين للاحتراز عما اذا كانت في يد احدهما والمسئلة بحالها فانه يقضي للخارج الا في اسبق التاريخ فهو للاسبق
وان ارخت احداهما فقط فلا ترجيح لها كما في المحيط وان كانت في ايديهما فانه يقضي بينهما الا في اسبق التاريخ فهي له

كدعوى ملك مطلق وهذا وان كان المدعى به مما لا ينقسم كالعبد والدابة واما فيما ينقسم كالدار فانه يقضى لمدعي الشرا لان
مدعي الهبة اثبت بالبينة الهبة في الكل ثم استحق الآخر نصفه بالشرا واستحقاق نصف الهبة في مشاع يحتمل القسمة يبطل
الهبة بالاجماع فلا تقبل بينة مدعي الشرا منفردا باقامة البينة كذا في المحيط **وفي العمادية** والصحيح انهما سوا لان
الشيوع الطاري لا يفسد الهبة والصدقة ويفسد الرهن انتهى واطلق في الهبة وهي مقيدة بالتسليم كما في المحيط
ومقيدة بان لا تكون بعوض اذ لو كانت بيعا كما في المحيط فانه قال في الهبة بعوض اولى من الرهن لان الشرا يفيد الملك
بعوض للحال ولم ار حكم الشرا الفاسد مع القبض والهبة فان الملك في كل منهما يتوقف على القبض وينبغي تقديم
الشرا للمعاوضة واشار المؤلف الى ان الشرا احق من الصدقة المقبوضة بالهبة المقبوضة للاستوا في التبرع ولا ترجيح
للصدقة باللزوم لان اثر اللزوم يظهر في ثاني الحال وهو عدم التمكن من الرجوع في المستقبل والترجيح يكون بمعنى
قائم في الهبة قد تكون اللازمة بان كانت لمحرم الصدقة قد تكون لا زمة بان كانت لمحرم والصدقة قد لا تكون لازمة
بان كانت لغني ومحله فيما اذا لم يحتمل القسمة اتفاقا وفيما يحتملها عند البعض لان الشيوع طار وعند البعض لا يصح
لانه تقييد الهبة في الشايع فصار كاقامة البينتين على الارتهان وهذا اصح كذا في الهداية وحاصله ان الصدقة
اولى من الهبة فيما يحتمل القسمة وهذا عند عدم التاريخ والقبض كما سياتي واما اذا ارخا قدم الاسبق وان لم يورخا
ومع احدهما قبض كان اولى وكذا ان ارخ احدهما فقط كما قدمناه في الشرا من ذي اليد وفي الخلاصة ولو كان كل منهما
هبة او صدقة او احدهما هبة والآخر صدقة فما لم يذكر الشهود لا يصح القبض وان ذكرا القبض ولم يورخا او
ارخا تاريخا واحدا فهو بينهما اذا كان لا يحتمل القسمة كالعبد ونحوه وان كان يحتمل القسمة كالدار ونحوها فلا يقضى
لهما بشيء عند ابي حنيفة وعندهما يقضى بنصفين ولو كان في يد احدهما يقضى له بالاجماع انتهى **قوله** والشرا
والمهر سوا يعني لو ادعى احدهما الشرا من ذي اليد وامرأة تزوجها عليه فهو لاستوائهما في القوة فان كل واحد منهما معاوضة
يثبت الملك بنفسه وهذا عند ابي يوسف وقال محمد الشرا اولى ولها على الزوج القيمة لانه امكن العمل بالبينتين بتقديم
الشرا اذ التزوج على عين مملوك الغير صحيح فتجب قيمته عند تعذر تسليمه وافاد باستوائهما انه بينهما فيكون للمراة نصفها
ونصف قيمتها على الزوج لاستحقاق نصف المسمى وللمشتري نصفها ويرجع بنصف الثمن ان كان الشرا له فسخ البيع لتفرق
الصفقة عليه **وفي البناية** هذا اذا لم يورخا او ارخا واستوى تاريخهما فان سبق تاريخ احدهما كان اولى انتهى **وفي**
العمادية لو اجتمع نكاح وهبة او رهن او صدقة فالنكاح اولى انتهى وفي جامع الفصولين اقول لو اجتمع نكاح
وهبة يمكن ان يعمل بالبينتين لاستوائهما بان تكون منكوحة او هبة للآخر فان وهب امة المنكوحة فينبغي ان لا تبطل بينة الهبة حذرا
عن تكذيب المومن وحملا على الصلاح وكذا الصدقة مع النكاح وكذا الرهن مع النكاح انتهى **وقد كتبت** في حاشيته انه
وهم لانه فهم ان المراد لو تنازعا في امة احدهما ادعى انها ملكه بالهبة والآخر انه تزوجها وليس مرادهم من النكاح المهر كما عبر به في
النكاح وكذا قال في المحيط والشرا اولى من النكاح عند محمد وعند ابي يوسف هما سوا ولمحمد ان المهر صلة من وجه الى آخره فقد
اطلق النكاح واراد المهر ومما يدل على ما ذكرناه ان العمادي بعدما ذكر ان النكاح اولى قال ثم ان كانت العين في يد احدهما
فهو اولى الا ان يورخا وتاريخ الخارج اسبق فحينئذ يقضى للخارج ولو كانت في يديهما يقضى بها بينهما نصفين الا ان يورخا
وتاريخ احدهما اسبق فيقضى له انتهى فكيف يتوهم عاقل ان الكلام في المنكوحة بعد قوله تكون بينهما نصفين فيما اذا كانت في
ايديهما فاخر الكلام ازال اللبس واوضح كل تخمين وحدس وحكم بغلط الجامع عفى الله عنه وينبغي انهما لو تنازعا في امة
ادعى احدهما انها ملكه والآخر انها منكوحته وهما من رجل واحد وبرهنا ولا مرجح ان يثبتا لعدم المنافاة فيكون ملكا للمدعي
الملك هبة او شرا منكوحة للآخر كما بحثه الجامع ولم اره صريحا والغصب والايداع سوا لما في الخلاصة عبد في يد رجل
اقام رجل البينة انه عنده غصبه منه واقام الآخر البينة انه عنده اودعه الذي في يده يقضى به بينهما انتهى **قوله**
والرهن احق من الهبة يعني لو ادعى احدهما رهنا مقبوضا والآخر هبة وقبضا وبرهنا فالرهن اولى وهذا استحسان
والقياس ان الهبة اولى لانها تثبت الملك والرهن لا يثبته ووجه الاستحسان ان المقبوض بحكم الرهن مضمون وبحكم الهبة
غير مضمون وعقد الضمان اقوى واطلق الهبة وهي مقيدة بان لا تكون لا عوض فيها فان كانت بشرط العوض فهي اولى من الرهن
لانه عقد ضمان يثبت الملك صورة ومعنى والرهن لا يثبته الا عند الهلاك معنى لا صورة فكذا الهبة بشرط العوض وقيد
بكون العين في يد ثالث اذ لو كانت في يد احدهما فانه اولى الا ان يورخا وتاريخ الخارج اسبق فهو اولى ولو كانت في ايديهما
يقضى به بينهما نصفين الا ان يورخا وتاريخ احدهما اسبق فيقضى له **قال** العمادي هذا في الشرا والهبة والصدقة مستقيم

لان الشيوع الطاري لا يفسد الهبة والصدقة اما في الرهن لا يستقيم لان الشيوع الطاري يفسد الرهن فينبغي ان يقضى
بالكل لمدعي الشرا اذا اجتمع الرهن والشرا لان مدعي الرهن اثبته هنا فاسدا فلا تقبل بينته فصار كان مدعي الشرا انفرد باقامة
البينة ولهذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده انه انما يقضى به بينهما فيما اذا اجتمع الشرا والهبة اذا كان المدعى مما لا يحتمل القسمة
بالكل لمدعي الشرا فقد استحق النصف على مدعي الهبة واستحقاق نصف الهبة في مشاع يحتمل القسمة يوجب فساد الهبة فلا تعتبر
بينة مدعي الهبة غير ان الصحيح ما اعلمتك من ان الشيوع الطاري لا يفسد الهبة والصدقة ويفسد الرهن والله اعلم انتهى
قوله ولو برهن الخارجان على الملك والتاريخ او على الشرا من واحد فالاسبق احق لانه اثبت انه اول المالكين فلا يتلقى
الملك الا من جهته ولم يتلق الآخر منه واطلق الواحد فشمل ذا اليد وقيده في الهداية بغير ذي اليد وتعقبه الشارحون
بانه لا فائدة فيه فان الحكم لا يتفاوت ان يكون دعواهما الشرا من صاحب اليد او غيره ان يكون البائع واحدا ولم يعلم فيه
خلاف انتهى وسياتي الشرا فيها فيقع كالتي قبلها من ان احدهما اذا ادعى شرا والآخر وقفا الى آخره وحاصل المسئلتين ان الخارجين
ادعيا تلقي الملك من واحد سوا كان ذلك الواحد ذا اليد وغيره **قلت** انما قيده به لانهما لو ادعيا الشرا من ذي اليد فقد
تقدمت فلا فائدة في التعميم مع تقدم تلك المسئلة وقيد بالبرهان على التاريخ منهما في الاول لانه لو ارخ احدهما دون
الآخر فهما سوا كما لو لم يورخا عنده وقال ابو يوسف المورخ اولى وقال محمد المبهم اولى بخلاف ما اذا ارخ احدهما فقط في الثانية
فان المورخ اولى والحاصل انهما اذا لم يورخا او ارخا واستويا فهي بينهما في المسئلتين وان ارخا وسبق احدهما فالسابق اولى
فيهما وان ارخ احدهما فقط فهي للآخر في الثانية لا في الاولى وقدمنا ان دعوى الوقف كدعوى الملك المطلق فيقدم
الخارج والاسبق تاريخا وفي السراج الوهاج فان كان المدعى دابة او امة فوافق سنها احد التاريخين كان اولى لان سن الدابة
مكذب لاحد البينتين فكان من صدقه اولى انتهى **قوله** وعلى الشرا من آخر وذكرا تاريخا استويا اي برهن كل واحد منهما
على الشرا من آخر وذكرا تاريخا فهما سوا لانهما يثبتان الملك لبائعهما فيصير كانهما حضرا واطلق في قوله وذكرا تاريخا فشمل ما اذا
استوى تاريخهما او سبق تاريخ احدهما بخلاف ما اذا كان الملك لهما واحد حيث يكون الاسبق اولى كذا ذكره الشارح تبعا
للكافي وهو سهو بل يقدم الاسبق هنا ايضا والمراد بقوله كما في الهداية وذكرا تاريخا [illegible] اي تاريخا واحدا ولذا
قال في غاية البيان وان كان تاريخ احدهما اسبق كان اولى على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو قول ابي يوسف آخرا وهو
قول محمد في رواية ابي حفص وعلى قول ابي يوسف الاول يقضى بينهما نصفين وذلك لانهما يثبتان الملك لبايعهما فصار
كان البايعين حضرا وادعيا ملكا مطلقا لانفسهما والحكم في دعوى الملك المطلق ذلك فكذا هنا انتهى وفي خزانة الاكمل
وذكر في الكتاب لو وقتا وقتين فصاحب الوقت الاول اولى والعجب من الشارح انه جعله من قبيل دعوى الملك المطلق
ونسي ما قاله في الكتاب قريبا من قوله ولو برهن الخارجان على الملك والتاريخ فالاسبق احق فقط ولو قال المولى وذكرا تاريخا
او احدهما فقط لكان اولى فلا يترجح صاحب التاريخ على غيره لان توقيت احدهما لا يدل على تقدم الملك لجواز ان يكون الآخر
اقدم بخلاف ما اذا كان البايع واحدا لانهما اتفقا على ان الملك لا يتلقى الا من جهته فاذا اثبت احدهما تاريخا يحكم به حتى يتبين
انه تقدمه شرا غيره **ثم اعلم** ان البينة على الشرا لا تقبل حتى يشهدوا انه اشتراها من فلان وهو يملكها كما في خزانة الاكمل وفي
السراج الوهاج لا تقبل الشهادة على الشرا من فلان حتى يشهدوا انه باعها منه وهو يومئذ يملكها وانها لهذا المدعي
اشتراها من فلان بكذا ونقد الثمن وسلمها اليه لان الانسان قد يبيع ما لا يملك لجواز ان يكون وكيلا او متعديا فلا يستحق
المشتري الملك بذلك فلا بد من ذكر ملك البايع او ما يدل عليه انتهى **قلت** اذا كان البايع وكيلا فكيف يشهدون انه
باعها وهو يملكها فليتامل وفي البزازية ان كان المبيع في يد البايع تقبل من غير ذكر ملك البايع فان كان في يد غيره ولكن
يدعيه لنفسه ان ذكر المدعي وشهوده ان البايع يملكها او قالوا سلمها اليه او قال سلمها اليه الى ان قال بحث وقالوا
قبض او قال ملكي اشتريتها منه وهي لي تقبل فان شهدوا على الشرا والنقد ولم يذكروا القبض ولا التسليم ولا ملك
البايع ولا ملك المشتري لا تقبل الدعوى ولا الشهادة ولو شهدوا باليد للبايع دون الملك اختلفوا انتهى واذا استووا في
مسئلة الكتاب يقضى به بينهما نصفين ثم يخير كل واحد منهما ان شا اخذ نصفها بنصف الثمن وان شا ترك واشار المؤلف الى ان
احدهما لو ادعى الشرا من رجل وهو يملك وادعى الآخر الهبة من آخر وقبضها منه وهو يملكها فانها تكون بينهما ولهذا قال
في الهداية ولو ادعى الشرا من رجل والآخر الهبة والقبض من غيره والثالث الميراث من ابيه والآخر الصدقة والقبض
من آخر قضي بينهم ارباعا لانهم يتلقون الملك من باعتهم فيجعل كانهم حضروا واقاموا البينة على الطلق انتهى **قوله**
ولو برهن الخارج على ملك مورخ وذو اليد على ملك اسبق او برهنا على النتاج او سبب ملك لا يتكرر الخارج على الملك

وذوا اليد على البراهنة فهذه النتائج في بيان لثلاث مسائل يقدم فيها بينة ذوا اليد على الخارج الاولى برهنا على ملك
مورخ وتاريخ ذي اليد اسبق فذو اليد اولى في رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وعندهما ورواية عن محمد وعند عدم قبولها راجع اليه لان البينتين قامتا على مطلق الملك
ولم يتعرضا لجهة الملك فكان التقدم والتاخر سوا ولهما ان البينة مع التاريخ تتضمنه معنى الدفع فان الملك اذا ثبت لشخص
في وقت فثبوته لغيره بعده الا ان يكون بالتلقي من جهته وبينة ذوا اليد على الدفع مقبولة وعلى هذا الخلاف لو كان الدار في
ايديهما والمعنى ما بينا فيه لسبق تاريخ ذي اليد لانه لو لم يكن لهما تاريخ او استوى تاريخهما او ارخت احداهما فقط وكان الخارج
اولى وكذا الوكالات في ايديهما فانها تقدم الموقتة على غيرها بخلاف ما اذا كانت في يد ثالث فانهما سوا عنده وعندهما الثاني
تقدم الموقتة وعند الثالث المطلقة وهو المراد بقوله ولا بينة لذي اليد في الملك المطلق ومراده تاريخ ملك ذي اليد
اسبق والمراد به الاحتراز عما في خزانة الاكملامة في يد رجل واقام اخر البينة انها له منذ سنة واقام البينة انها في يده منذ
سنتين لم يقض له بها ففيه بها للمدعي انتهى لان بينة ذوا اليد انما شهدت الاما الملك ولا بد من تحقيق تاريخ ذي اليد
في الخزانة ايضا واقام المدعي البينة منذ سنة او سنتين شك الشهود فيه واقام ذوا اليد انها منذ سنتين قضى بها لذي اليد
ولو وقفا شهود المدعي سنة ووقت شهود ذي اليد سنة او سنتين فهي للمدعي انتهى والشهادة بانها له عام اول لمعتمده على انها
منذ العام كما تقدم اما ايضا الثانية اقام كل من الخارجين وذي اليد بينة على النتاج فصاحب اليد اولى لان البينة قامت على ما يدل
عليه اليد فاستويا وترجحت بينة ذي اليد بعضي له وهذا هو الصحيح وذلك من السنة ما روي عن جابر بن عبد الله ان رجلا
ادعى ناقة في يد رجل واقام الذي في يده البينة انها ناقته نتجها فقضى بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم للذي هي في يده وهذا حديث صحيح مشهور ومسئلة النتاج مخصوصة كذا في المحيط واشار ان احدهما لو برهن على الملك
والاخر على النتاج فصاحب النتاج اولى مهما كان لا بينة له على اولية الملك فلا يثبت للاخر الا بالتلقي من جهته وكذا اذا كان
الدعوى بين خارجين وبينة النتاج اولى لما ذكرنا وفي الهداية لو قضى بالنتاج لصاحب اليد ثم اقام ثالث البينة على النتاج
يقضى له الا ان يعيدها ذوا اليد لان الثالث لم يصر مقضيا عليه بتلك القضية وكذا المقضي عليه بالملك المطلق اذا اقام
البينة على النتاج تقبل وينتقض القضا لانه بمنزلة النص انتهى واطلق في قوله ولو برهنا فشمل ما اذا برهن الخارج فقط على النتاج
وقضى له ثم برهن ذو اليد فانه يقضي له ويبطل القضا الاول كما في خزانة الاكمل وفي جامع الفصولين معزيا الى العدة
ادعى ذو اليد نتاجا ايضا ولم يبرهنا حكم بها للمدعي بالنتاج ثم برهن المدعى عليه النتاج لا ينقض الحكم انتهى والله اعلم ان المقضي
عليه في حادثة لا تسمع دعواه الا اذا برهن على ابطال القضا او على تلقي الملك من المقضي له او على النتاج كما في العمادية والبزازية
واطلقه فشمل ما اذا ارخا واستوى تاريخهما او اختلفا او لم يوقتا اصلا او وقتا احداهما فلا اعتبار بالتاريخ مع النتاج الا
من تاريخ مستحيلا فان لم يوافق سن المدعي بوقت ذي اليد ووافق وقت الخارج ولو خالفهما قالوا يقبل البيان عند عامة المشايخ
ويترك في يد ذي اليد على ما كان كما في رواية وفي رواية يتصفان كما في جامع الفصولين والنتاج ولادة الحيوان
ووضعه عند من يدعيه او عند بائعه او مورثه كما في المغرب والمراد ولادة بملكه او ملك بائعه او مورثه وكذا قال في خزانة
الاكمل لو اقام بينة ان هذه الدابة نتجت عنده او نتج عنده هذا العبد او ولدت هذه الامة عنده ولم يشهدوا بالملك له فانه يقضى
له انتهى وكذا لو شهدوا انها بنت امته لا يقبل ما لم يشهدوا انها ملكه ولدت في ملكه كما في الخزانة وانما قلنا او ملك بائعه او مورثه كما في جامع الفصولين
كل من الخارجين وذي اليد على نتاج في ملك بائعه حكم لذي اليد اذ كل منهما خصم عن بائعه فكان بائعه حضرا وادعيا الملك
بنتاج فانه يحكم لذي اليد ولو برهن انه له ولد في ملك وبرهن ذو اليد انه ولد في ملك بائعه حكم به لذي اليد لانه خصم عن بائعه
الملك منه وبائعه بالتلقي فكانه حضر وبرهن على النتاج والمدعي بائعه يحكم له ثم كذا هذا وبه ظهر انه لا يرجح بنتاج في ملكه
على النتاج في ملك بائعه ولا يشترط بان قام في ملكه ولو شهدت بينة بذلك دون تاريخ فتحت عليه الا ما في الخزانة عند ذي اليد
رجل اقام رجل بينة انه عنده وولد في ملكه واقام الاخر البينة انه عنده وولد في ملكه من اسم هذه منذ سنين مثلا والاخر اقام
البينة بمثل ذلك فهو بينهما نصفان فيكون عند ابن عند بن والاثنين كذا كما لا يثبت سببا بينهما انتهى وفي جامع الفصولين
برهن الخارج ان هذه الامة ولدت هذا الغنم وبرهن ذو اليد على مثله يحكم بها للمدعي بانها ادعى اصلا في الامة بملكها مطلقا
فيقضي بها للمدعي استحق القرينة انتهى وبهذا ظهر ان ذو اليد لو ادعى النتاج على الخارج الملك المطلق لم يترجح كما في الامة
اما لو اقام بينة في الملك المطلق ويشهد واهم بمنتاج وشهد لها فانه لا يعتبر وهذا فجعلها لا فيه اقلت او ملك بمورثه كما في البينة
كما تقدم بينة ذوا اليد اذا ادعى ولية الملك بالنتاج عنده وكذا اذا ادعاه عند مورثه فاذا اقاما بينة على عمارة دار انه
بناها منذ سنتين وقالا بالالات وتركها بين دار الله فبينة ذوا اليد اولى انتهى وفيه يكون كل منهما ادعى الملك والنتاج فقط

اذا لو ادعى الخارج الفعل على ذي اليد كالغصب والاجارة والعارية فبينة الخارج اولى ولو ادعى كل من ذي اليد والنتاج فهذه الصورة
الكل اثباتا لا ثباتا لاستنادها الفعل على ذي اليد او غيره اثباتا ملاكا ذكره الشارح وفي المحيط الخارج وذو اليد اقاما البينة على
نتاج العبد والخارج يدعي الاعتاق ايضا فهو اولى وكذا لو ادعى عتقا وهو في يد ثالث واحدهما يدعي الاعتاق فهو اولى
لان بينة النتاج مع العتق كل اثباتا لانها اثبت اولية الملك على وجه لا يستحق عليه اصلا او بينة ذوا اليد اثبت الملك
على وجه يتصور استحقاقه لذلك عليه بخلاف ما اذا ادعى الخارج العتق مع الملك المطلق وذو اليد ادعى النتاج فبينة ذو
اليد اولى لانها لم يستويا في اثبات اولية الملك لان الخارج ما اثبت الملك فلم يعتبر العتق المرجح وكذا لو ادعى التدبير والاستيلاد
مع النتاج عتقا باثبات ولو ادعى ذوا اليد الاستيلاد مع النتاج والخارج ادعى عتقا باثبات النتاج فالخارج اولى انتهى
وقيد بنتاج الخارج مع ذي اليد لانه لو كانا خارجين ادعى كل واحد نتاجا وبرهنا على النتاج فانهما يستويان ويقضي بها
بينهما كما في الحاكم وفي شهادات البزازية قاضي الشاهد ان رضع لكن شهد بالملك والنتاج انتهى وفي الخلاصة
وعلى هذا لو شهدا على النتاج للبد واخران لعمرو وجعلوه مكانا بان راى الشاهدان انه ارتضع من لبن انثى كانت في ملكه
واخران شهدا بانه ارتضع من لبن انثى في ملك اخر تحل الشهادة للعمرو بعينا انتهى وقيد بالنتاج لانه لا يتكرر سببه في معناه
لانه دعوى اولية الملك كالنسج في الثياب التي لا تنسج الا مرة كالكرباس والمعلقات وغزل القطن وحلب اللبن والجاد الجبن والبد
المرعزي وجز الصوف وان كان سببا يتكرر ولا يكون في معناه فيقضي للخارج بمنزلة الملك المطلق مثل الخز والبنا والغرس وزراعة
الحنطة والحبوب فان اشكل يرجع الى اهل الخبرة فان اشكل عليهم قضى به للخارج لان القضا بينته هو الاصل وانما عدلنا عنه
بخبر النتاج فاذا لم يعلم الحال رجع الى الاصل كذا في الهداية ومسئلة الخز وان كان يشبه تكرر النسج فانه يحلل فيغزل
الخارج كالخز وكذا اذا اشكل في الصوف والمرعزي والبد وقيد كما في القياس الخارج انه ثوبه نسجه ويرهن ذو اليد كذلك قال محمد لو عرف انه لا ينسج الا مرة قضي لذي اليد وان علم انه يتكرر او يشكل فهو
للخارج كالخز وكذا اذا اشكل في صوف وبرهن كما في اصل اصله من غنمه فانه يقضى به لذي اليد وان ورد كيف يكون الخز في معناه
لبنسيئة وولاية لانه لا صوف فكان في الحكم فلا يسعه عنه كتاب وكذا في الكافي بانه لو صف الشاة ولذلك ما لا الاعتبار للجز وكذا الحز
بيعه قبله وفصل السبب الشك في معناه فاذا احتراز انه لا يصير الا مرة كان لذي اليد ولا فلخارج والغزل في معنى النتاج لانه
لا يتكرر وهو سبب لاولية الملك في الغزل والحنطة ما يتكرر فان لا لاتبان قد يزرع في الارض ثم يرمل التراب بعين الحنطة ثم تم
يزرع ثانية وكذا كل ما يكال او يوزن والجبن والجبن لانه لا يصنع الا مرة وهو سبب اولية الملك وكذا اللبن اذا نازعا في انه حلب ملكه
والغرس فانه يقضي بعين المحلوبة فاذا تنازعا في ارض وتخيل فانه يقضي للخارج بهما وكذا في ارض مزرعة لما اذا كان الزرع ما يتكرر
قطاهر وان كان نبتا للارض كما في الخلاصة وفيها لو اقام البينة على شاة في يد غيره انها شاته ومجزوز هذا الصوف منها
ثم بيعها الصوف ولا الحنطة فيعتبر من اسباب الملك انتهى والحاصل ان المنظور اليه من كونه يتكرر اولا فما لا اصل لا يتبع
خزانة المفتيين شاتان في يد رجل احداهما بيضا والاخرى سودا فادعاها رجل واقام البينة انها له وان هذه البيضا
ولدت السودا والمدعي وذو اليد البينة ان هذه السودة ولدت هذه البيضاء في ملكه فانه يقضي بالكل واحدهما بالانثى
اليد لكن شهود ذي اليد ولدت في ملكه وان كان في يد رجل حمام او دجاج فادعى اقام رجل البينة انه فرخ في ملكه
واقام صاحب اليد البينة تخليل مثل ذلك قضي به لصاحب اليد ولو ادعى ذو اليد وغزل البكر فيقضي لذي اليد لان
غزل الصوف ومرة انتجه وبيعه النتاج والحنطة ولا يتبين الشهادة بالملك مع السبب الذي لا يتكرر ولو برهن الخارج
على ان البيضة في يد الاجل فقلعت من هذه الدجاجة كانت له لم يقض له لان الدجاجة ويقضي لصاحب الدجاجة ببيضة
مثلها لصاحبها لان ملك البيضة انتسب بسبب ملك الدجاجة فان من غصب بيضة وحضنها تحت دجاجة كان الفرخ
للغاصب وعليه مثلها بخلاف ما لو انه لو ان ولد لصاحبها لام وجلد الشاة يقضى به لذي اليد والجبة المحشوة
والغزل وكذا ما يقطع من الثياب والقرو والبسط والانماط والثوب المنسوج ثم يسمع وزعفران فيقضي بها للخارج انتهى الثالث
برهن الخارج على الملك المطلق وذوا اليد على الشراء منه فذوا اليد اولى لان الاول ادعى اولية الملك فهذا المدعي
وبهذا لانه ثابت في كلا الامرين اولية الملك له لا نه ادعى الشراء منه واشار المؤلف رحمه الله الى ان الخارج لو برهن فلا القاضي يقضي له
بهذه الامة لثبوت انها له وبرهن ذو اليد على النتاج فانه يقضي للخارج وهو لهما لان القضا بالخارج ظاهر فلا ينقض
بما لم يظهر خطأ وقال بعين ولم يظهر لاحتمال انه اشتراها منه ثم باع ذي اليد وعند محمد يقضى بها لذي اليد كذا في الكافي
اذا لم يثبتوا سببا للقضا فان شهدوا انه القاضي وعندهم بشهادة تلك او النتاج فانه ينقض القضا اتفاقا وكذا
شهدوا انه قضي له بالنتاج بينة ولم يشهدوا وعلى اقرار القاضي لا ينقض القضا لاحتمال القضا النتاج بين ذي اليد كما
في خزانة المفتيين قوله ولو برهن كل على الشراء من الاخر ولا تاريخ سقط وبترك الدار في يد ذي اليد هذا عندهما

وعلى قول محمد يقضي بالبينتين ويكون للخارج لان العمل بهما ممكن فيجعل كانه اشترى ذو اليد من الاخر وقبض ثم باع لان القبض دلالة السبق
ولا ينعكس الامر لان البيع قبل القبض لا يجوز وان كان في العقار عنده ولهما ان الاقدام على الشرا اقرار منه بالملك للبايع فصار كانهما
قامتا على الاقرارين وفيه التهاتر بالاجماع فكذا هنا ولان السبب يراد لحكمه وهو الملك ولا يمكن القضا لذي اليد الا بملك مستحق فبقي
القضا له بمجرد السبب وانه لا يفيده ثم لو شهدت البينتان على نقد الثمن فالالف بالالف قصاص عندهما اذا استويا لوجود قبض
مضمون من كل جانب وان لم يشهدوا على نقد الثمن فالقصاص مذهب محمد لوجوبه عنده ولو شهد الفريقان بالبيع والقبض تهاتر
بالاجماع لان الجمع غير ممكن عنده لجواز كل واحد من البيعين بخلاف الاول وان وقت البينتان في العقار ولم يثبتا قبضا ووقت الخارج
اسبق يقضي لصاحب اليد عندهما فيجعل كان الخارج اشترى اولا ثم باع قبل القبض من صاحب اليد وهو جائز في العقار عندهما
وعند محمد يقضي للخارج لانه لا يصح بيعه قبل القبض فيبقى على ملكه وان اثبتا قبضا فيقضي لصاحب اليد لان البيعين جائزان على
القولين وان كان وقت صاحب اليد اسبق يقضي للخارج في الوجهين فيجعل كانه اشتراها ذو اليد وقبض ثم باع ولم يسلم او سلم
ووصل اليه بسبب اخر كذا في الهداية وفي المبسوط ما يخالفه كما علم من الكافي وفيه دار في يد زيد برهن عمرو على انه باعها من عمر
بماية دينار وزيد بذلك كله قضي بالدار للمدعين ولا يقضي بشي من الثمنين لانه تعذر القضا بالبيع لجهالة التاريخ ولم يتعذر
القضا بالملك وعند محمد يقضي بها بينهما ولكل واحد نصف الثمن على صاحبه لانه لم يسلم لكل واحد الا نصف المبيع ولو ادعى
امراة شرا الدار من عمرو بالف وعمرو اشتراها منها بالف وزيد هو صاحب اليد يدعي انه اشتراها من عمرو بالف واقاموا البينة
قضي لذي اليد لتعارض بينتي غيره فبقيت بينته بلا معارض وعند محمد يقضي بالدار لذي اليد بالف عليه للخارج ويقضي
على الخارج بالف لان ذا اليد والمراة ادعيا التلقي من الخارج فيجعل كانها في يده انتهى وقيد بقوله ولا تاريخ لانهما لو ارخا
فيقضي به لصاحب الوقت الاخر كذا في خزانة الاكمل واشار المولف الى انه لو برهن كل على اقرار الاخر ان هذا الشي له فانهما يتهاتران
ويبقى في يد ذي اليد كذا في الخزانة ايضا **قوله** ولا يرجح بزيادة عدد الشهود فلو اقام احد المدعين شاهدين والاخر اربعة
فهما سوا وكذا لا ترجيح بزيادة العدالة لان الترجيح لا يقع بكثرة العلل حتى لا يترجح القياس بقياس اخر ولا الحديث بحديث اخر
على شهادتين كاملة تامة فلا يصلح للترجيح والعدالة ليست بذي حد فلا يقع الترجيح بها **قوله** دار في يد اخر ادعى رجل نصفها
واخر كلها وبرهنا فللاول ربعها والباقي للاخر عند ابي حنيفة اعتبارا لطريق المنازعة فان صاحب النصف لا ينازع الاخر في النصف
فسلم له واستوت منازعتهما في النصف الاخر فينتصف بينهما وقالا هي بينهما اثلاثا فاعتبرا طريق العول والمضاربة فصاحب
الجميع يضرب بكل حقه بسهمين وصاحب النصف بسهم واحد فيقسم اثلاثا **وذكر في الهداية** ان لهذه المسئلة نظاير واضداد
لا يحتملها هذا المختصر وذكرناها في الزيادات انتهى وذكر المولف في الكافي بعضها وقال وسيجي في كتاب الديات على الايضاح
الاصول ان شا الله تعالى انتهى واختصر الشارح مسايلها وقال وبيان طرق هذه المسايل وتخريجها على هذه وتمام تفريعها
مذكور في شرح الزيادات لقاضي خان فيليق بهذا المحل فاحببت ان انقلها منه بالفاظه فاقول مستعينا بالله قال
قاضي خان في هذا الشرح من كتاب الجنايات من باب جناية اقرار الولد على مولاه وعلى غيره وجنس مسايل القسمة اربعة منها ما تقسم
بطريق العول والمضاربة عند الكل ومنها ما يقسم بطريق المنازعة عندهم ومنها ما يقسم بطريق المنازعة عند ابي حنيفة
وعندهما بطريق العول والمضاربة ومنها ما يقسم على عكس ذلك اما ما يقسم بطريق العول عندهم ثمانية احدها الميراث
اذا اجتمعت فيه الفرايض في التركة وضاقت التركة على الوفا بها يقسم على طريق العول الثانية اذا اجتمعت الديون المتفاوتة
وضاقت التركة على الوفا بها يقسم التركة بين ارباب الديون بطريق العول الثالثة اذا اوصى لرجل بثلث ماله ولاخر بربع ماله
ولاخر بسدس ماله ولم يجز الورثة حتى عادت الوصايا الى الثلث يقسم الثلث بينهم على طريق العول الرابعة الوصية بالمحاباة
اذا اوصى بان يباع العبد الذي قيمته ثلاثة الاف درهم من هذا الرجل بالفي درهم واوصى لاخر ان يباع منه العبد الذي قيمته
الفا درهم بالف درهم حتى حصلت المحاباة بالفي درهم كان الثلث بينهما بطريق العول الخامسة الوصية بالعتق اذا اوصى بان
يعتق من هذا العبد نصفه ومن هذا الاخر ثلثه وذلك لا يخرج من الثلث يقسم ثلث المال بينهما بطريق العول ويسقط من كل واحد
منهما حصته من السعاية السادسة الوصية بالدراهم المرسلة اذا اوصى لرجل بالف ولاخر بالفين كان الثلث بينهما بطريق العول
السابعة عبد فقا عيني رجل وقتل اخر خطا فدفع لهما يقسم الجاني بينهما بطريق العول ثلثاه لولي القتيل وثلثه للاخر الثامنة
مدبر جنى على هذا الوجه ودفعنا القيمة الى اوليا الجناية كانت القيمة بينهما بطريق العول واما ما يقسم بطريق المنازعة
فمسئلة واحدة وذكرها في الجامع فضولي باع عبدا من رجل بالف درهم وفضولي اخر باع نصفه بخمسماية فاجاز المولى
البيعين جميعا خير المشتريان فان اختارا الاخذ اخذا بطريق المنازعة ثلاثة ارباعه لمشتري الكل وربعه لمشتري النصف

ادعى

واما ما يقسم بطريق المنازعة عند ابي حنيفة وعندهما بطريق العول فثلاث مسايل احدها دار تنازع فيها رجلان احدهما
يدعي كلها والاخر يدعي نصفها واقاما البينة عند ابي حنيفة يقسم الدار بينهما بطريق المنازعة ثلاثة ارباعها لمدعي الكل
والربع لمدعي النصف وعندهما اثلاثا ثلثاه لمدعي الكل وثلثه لمدعي النصف الثانية اذا اوصى بجميع ماله لرجل وبنصفه
لاخر واجازت الورثة عند ابي حنيفة المال بينهما ارباع وعندهما اثلاثا الثالثة اذا اوصى بعبد بعينه لرجل وبنصفه
لاخر وهو يخرج من ثلثه او لا يخرج واجازت الورثة كان العبد بينهما ارباعا عند ابي حنيفة وعندهما اثلاثا واما ما يقسم
بطريق العول عند ابي حنيفة وعندهما بطريق المنازعة خمس مسايل منها ما ذكروه في الماذون بين رجلين اذانه احد المولين
ماية يعني باعه شيا واذانه اجنبي فبيع العبد بماية عند ابي حنيفة يقسم ثمن العبد بين المولى المدين وبين الاجنبي اثلاثا
وثلثه للمولى لان اذانته تصح في نصيب شريكه لا في نصيبه الثانية اذا ادانه اجنبي ماية واجنبي اخر خمسين وبيع العبد عند
ابي حنيفة يقسم الثمن بينهما اثلاثا وعندهما ارباعا الثالثة عبد قتل رجلا خطا واخر عمدا وللمقتول عمدا وليان فعفا احدهما
يخير مولى العبد بين الدفع والفدا فان هذا المولى يفدي بخمسة عشر الفا خمسة الاف لشريكه الثاني وعشرة الاف لولي الخطا
فان دفع يقسم العبد بينهما اثلاثا عند ابي حنيفة وعندهما ارباعا الرابعة لو كان الجاني مدبرا والمسئلة بحالها ودفع المولى
القيمة الخامسة مسئلة الكتاب ام ولد قتلت مولاها واجنبيا عمدا ولكل واحد منهما وليان فعفا احد وليي كل واحد منهما
على التعاقب تسعى في ثلثة ارباع قيمتها ما كان للساكتين من وليي الاجنبي ربع القيمة ويقسم نصف القيمة بينهما بطريق العول
اثلاثا عند ابي حنيفة وعندهما ارباعا والاصل لابي يوسف ومحمد ان الحقين متى ثبتا على الشيوع في وقت واحد كانت القسمة
عولية وان ثبتا على وجه التمييز او في وقتين مختلفين كانت القسمة رباعية والمعنى فيه ان القياس يابى القسمة بطريق العول
لان تفسير العول ان يضرب كل واحد منهما بجميع حق العول بنصف المال والاخر بالكل والمال الواحد لا يكون له كل ونصف
اخر ولهذا قال ابن عباس من شا باهلته ان الله تعالى لم يجعل في المال الواحد ثلثين ولا نصفين وثلثا وانما ترك القياس
في الميراث باجماع الصحابة فيلحق به ما كان في معناه وفي ميراث حقوق الكل ثبتت على وجه الشيوع في وقت واحد وهو
حال الموت وفي التركة اذا اجتمعت حقوق متفاوتة حق ارباب الديون ثبت في وقت واحد وهو حال الموت والمرض فكان
في معنى الميراث وكذلك في الوصايا وفي العبد والمدبر اذا فقا عيني انسان وقتل اخر خطا حق اصحاب الجناية في وقت واحد
وقت دفع العبد والجناية او قيمة المدبر لان موجب جناية الخطا لا يملك قبل الدفع ولهذا لا يجب فيه الزكوة قبل القبض ولا
يصح به الكفالة وانما يملك عند التسليم فوقتا الدفع واحد وفي مسئلة دعوى الدار الحق انما ثبت بالقضا ووقت القضا
واحد فكان في معنى الميراث وفي مسئلة بيع الفضولي وقت القضا واحد ثبوت الحقين مختلف لان الملك يثبت عند
الاجازة مستندا الى وقت العقد مختلف وفي القسم الرابع وقت ثبوت الحق مختلف اما في مسئلة الامة فلان الحق يثبت
بالاذانة ووقت الاذانة مختلف وفي العبد اذا قتل رجلا عمدا واخر خطا وللمقتول عمدا وليان فعفا احدهما واختار المولى
دفع العبد وكان الجاني مدبرا والمسئلة بحالها فدفع المولى القيمة عندهما يقسم بطريق المنازعة لان وقت ثبوت الحقين
مختلف لان حق الساكت من وليي الدم كان في القصاص لانه مثل والمال بدل عن القصاص ووجوب البدل عن القصاص
وجوب البدل مضافا الى سبب الاصل وهو القتل فكان وقت ثبوت حقه القتل وفي حق ولي الخطا في القيمة ولا العبد
المدفوع ثبت عند الدفع لا قبله لانه صلة معنى والصلات لا تملك قبل القبض فكان وقت الحقين مختلفا فلم يكن في
معنى الميراث وكانت القسمة نزاعية وفي جناية ام الولد وجوب الدية للذي لم يعف مضاف الى القتل لما قلنا والقتل
وجد في وقتين مختلفين فكانت القسمة نزاعية عندهما والاصل لابي حنيفة ان قسمة العين متى كانت بحق ثابت في الذمة
او بحق ثبت في العين على وجه الشيوع في البعض دون الكل كانت القسمة عولية ومتى وجبت قسمة العين بحق ثبت على وجه التمييز
او كان حق احدهما في البعض الشايع وحق الاخر في الكل كانت القسمة نزاعية والمعنى فيه ان الحقوق متى وجبت في الذمة
فقد استوت في القوة لان الذمة متسعة فيضرب كل واحد منهما بجميع حقه في العين وكذا اذا كان حق كل واحد في العين
لكن في الجزء الشايع فقد استوت في القوة لان ما من جزء ثبت فيه حق احدهما الا والاخر يزاحمه فكانت الحقوق مستوية
في القوة والاصل في القسمة العول الميراث كما قلنا لان حق كل واحد منهم ثبت في البعض الشايع واذا ثبت الحقان على
التمييز لم يكن في معنى الميراث وكذا اذا كان حق احدهما في البعض الشايع وحق احدهما في الاخر لم يكن في معنى الميراث
لان صاحب الكل يزاحم صاحب البعض في كل شي اما صاحب البعض فلا يزاحم صاحبه فلم يكن في معنى الميراث لان حق
كل واحد منهما اذا كان في البعض الشايع وما ياخذ كل واحد منهما بحكم القسمة غير مقدر وانه غير الشايع كان الاخذ

بدل حقه لا اصل حقه فيكون في معنى الميراث والتركة التي اجتمعت فيها الديون وفي مسايل القسمة انما وجب لحق فيها عولية فعلى
هذا تخرج المسايل هذا اذا لم يكن لها ولد من المولى فاذا كان لها ولد من المولى يرثه فلا قصاص عليها بدم المولى لان الولد لا يستوجب
القصاص على والده ولهذا لو قتلت المراة ولدها لا يجب عليها القصاص لان الوالدة سبب لوجوده فلا يستحق قتلها ولهذا لا يباح
له قتل واحد من ابويه وان كان حربيا او مرتدا او زانيا محصنا فاذا سقط حق ولدها سقط حق الباقي وانقلب الكل مالا لان
القصاص تعذر استيفاؤه لا لمعنى من جهة القاتل بل حكما في جهة الشرع فانقلب الكل مالا كما تقدم لانه ثمة العفو
اسقط حقه فلا ينقلب نصيبه مالا **فان قيل** اذا لم يكن هذه الجناية موجبة للقصاص عليها بدم المولى ينبغي ان يكون بدلا
كما قتله خطأ **قلنا** الجناية وقعت موجبة للقصاص لانه يجب للمقتول والمولى يستوجب القصاص على مملوكه وانما سقط
القصاص ضرورة الانتقال الى الوارث وهي حرة وقت الانتقال فينقلب مالا ويلزمها القيمة دون الدية اعتبارا لحالة القتل
هذا كمن قتل رجلا عمدا وابن القاتل كان لابن المقتول الدية على والده القاتل كذلك هنا ولو ورثة الاجنبي كما كان لان حقه ثابت
عن حق ورثة المولى فكان لهما القصاص ان شاء اخر حتى يؤدي القيمة الى ورثة المولى وان شاء عجل القتل لانهما لو اخرا الى ان يؤدي
السعاية ربما لا يؤدي مخافة القتل فيبطل حقهما فكان لهما التعجيل فان عفى احد وليي الاجنبي يجب للساكت منهما نصف القيمة
ايضا وجنايات ام الولد وان كثرت لا توجب الا قيمة واحدة فصارت القيمة مشتركة بين ورثة المولى ووارث الاجنبي ثم عند ابي
حنيفة رضي الله عنه تقسم قيمتها اثلاثا وعندهما ارباعا لما ذكرنا فان كانت سعت في قيمتها لورثة المولى ثم عفى احد وليي الاجنبي
اندفعت القيمة الى ورثة المولى بقضاء القاضي فتفرغ ذمتها ويتبع وارث الاجنبي ورثة المولى ويشاركهم في تلك القيمة لانهم
اخذوا قيمة مشتركة فان دفعت بغير قضاء عندهما كذلك وعند ابي حنيفة وارث الاجنبي بالخيار ان شاء رجع وورثة المولى
وان شاء يرجع على ام الولد لانها فعلت عين ما يفعله القاضي فلو دفع الامر اليه فيستوي فيه القاضي وعدمه كالرجوع في
الهبة لما كان فسخا بقضاء او حصل بتراضيهما فيظهر اثر الانتقال في حق الكل ان كان بقضاء ولا يظهر اذا كان بغير قضاء فكان
له الخيار ان شاء رضي بدفعها ويتبع ورثة المولى وان شاء لم يرض ويرجع عليها بحقه وهو ثلث القيمة عند محمد لابي حنيفة ويرجع
هي على ورثة المولى هذا اذا اندفعت القيمة ثم عفى ولي الاجنبي ثم دفعت القيمة قال بعضهم ان كان الدفع بغير قضاء يتخير
وارث الاجنبي عندهم وان كان بقضاء عند ابي حنيفة يتخير وعندهما لا يتخير والصحيح ان هنا يتخير عند الكل سواء كان الدفع
بقضاء او بغير قضاء لان قضاء القاضي بدفع الكل الى ورثة المولى بعد تعلق حق الاجنبي وثبوته لا يصح بخلاف الوصي اذا قضى
دين احد الغريمين بامر القاضي حيث لا يضمن لان للقاضي ان يصنع ذلك حيث شاء اما هنا بخلافه لانه لا يصح فعلها بغير قضاء اولى
قوله ولو كانت في ايديهما فهي للثاني اي فالدار كلها لصاحب الجميع نصفها على وجه القضاء لان دعوى مدعي النصف
منصرفة الى ما في يده بتحققه لان حمل امور المسلمين على الصحة واجب فمدعي النصف لا يدعي شيئا مما في يد صاحب الجميع بلا نزاع
فبقي ما في يده لا على وجه القضاء اذ القضاء بدون الدعوى واجتمع بينة الخارج وذي اليد فيما في يد صاحب النصف فقدم
بينة الخارج ولو كانت في يد ثلاثة فادعى احدهم كلها والاخر ثلثيها والاخر نصفها وبرهنوا فهي مقسومة عنده بطريق
المنازعة وعندهما بالعول وبيانه في الكافي والله اعلم

هو اخبار بحق عليه من وجه انشاء من وجه فالاول يصح اقراره بمملوك للغير ويلزمه تسليمه اذا ملكه ولو اقر بالطلاق والعتاق
مكرها لا يصح ولو اقر المريض بجميع ماله لاجنبي يصح ولا يتوقف على اجازة الوارث وصح اقرار الماذون بعين في يده والمسلم
وصح الاقرار بنصف داره مشاعا واقرار المراة بالزوجية من غير شهود ولا تسمع دعواه عليه بانه اقر له بشيء معين من غير ان يقول
هو ملكي ولو علم المقر له انه كاذب في اقراره لا يحل له اخذه منه ديانة كاقراره لامراته بجميع ما في منزله وليس لها عليه شيء واذا
اقر بالمدعى به ثم انكر اقراره لا يحلف على اقراره بل على المال والثاني لو رد اقراره ثم قبل لا يصح الا اذا اضافه الى غيره متصلا
بالرد كازاله وكذا الملك الثابت بالاقرار لا يظهر في حق الزوائد المستهلكة فلا يملكها المقر وشرطه التكليف والطوع مطلقا
والحرية للتنفيذ للحال لا مطلقا فصح اقرار العبد للحال فيما لا تهمة فيه كالحدود والقصاص ويؤخر ما فيه تهمة الى ما بعد
العتق والماذون بما كان من التجارة للحال وتاخر ما ليس منها الى العتق كاقراره بجناية فمهر موطوءة بلا اذن والصبي الماذون
كالعبد فيما كان للتجارة لا فيما ليس منها كالكفالة واقرار السكران بطريق محظور صحيح الا في حد الزنا وشرب الخمر لا يقبل الرجوع
وان بطريق مباح لا وصح بالمجهول ولزمه البيان ولا حق والقول مع يمينه في تعيين المجهول وتعيين العبد المغصوب ان كان
قائما وقيمته ان كان هالكا فان بين شيئا تضره الجهالة كالبيع والاجارة لا يصح ولا يلزمه شيء وان كان بينهما لا يضر صح ويبين

ما لا قيمة له لا يصح في حبة حنطة وصبي حر وزوجه وجلد ميتة وقوله اردت حق الاسلام في حق وجهالة المقر له ما يمنع من
صحته ان تفاحشت فلواحد من الناس علي كذا او لا كلا احد منكن علي ذلك ولا يجبر على البيان وكل منهما ان يحلفه وكذا جهالة
المقر عليه مانعة نحو لك على احدنا كذا فلو قيل بعده اهو هذا فقال لا لا يجب المال للاخر وصح بالعام كما في يدي من قليل او
كثير او عبد او متاع او جميع ما يعرف لي او ما ينسب لفلان واذا اختلفا في عين انها كانت موجودة في يده وقته ولو قال جميع مالي
او ما املكه لفلان كان هبة لا يجوز الا بالتسليم ولو قال لفلان على دار وعبد لا يلزمه شيء او مال قليل او درهم عظيم نصاب
واموال عظام ثلثة نصب من اي مال فسره به ودراهم او دريهمات ادنى من الدراهم او من دراهم ثلاثة ودراهم كثيرة او ثياب كثيرة
او دنانير كثيرة او اكثر الدراهم فعشرة ودراهم مضاعفة ستة واضعافا مضاعفة او عكسه ثمانية عشر ومال نفيس او خطير
او كريم او جليل او لا قليل ولا كثير مائتان كذا درهما درهم كذا كذا احد عشر كذا وكذا احد وعشرين ولو ثلث بالواو يزاد مائة
ولو ربع زيد الف ولو خمس زيد عشرة الاف ولو سدس يزاد مائة الف ولو سبع يزاد الفا الف وكلما زاد عددا معطوفا بالواو
زيد عليه ما جرت عليه العادة به الى ما لا يتناهى ولو ثلث بلا واو لزمه احد عشر ولو قال كذا درهما ودينارا فعليه احد عشر
بالسوية بخلاف ما اذا قال كذا كذا درهما وكذا كذا دينارا لزمه من كل واحد احد عشر والمعتبر الوزن المعتاد في كل زمان او
مكان والنيف مجهول يرجع اليه فيه والبضعة للثلاثة علي وقبل اقرار بالدين اذا فسره بالامانة متصلا واقرضني كذا لزمه
واستقرضت لا وليس لي قبله حق ابراء عن الدين والامانة عندي معي في بيتي في صندوقي في كيسي امانة وعندي عارية الف
درهم قرض له قبلي كذا دين ووديعة او وديعة دين مطلقا والاصل ان احد اللفظين اذا كان للامانة والاخر للدين ترجح
ما فيهما يرجح الدين لو قال لي عليك الف فقال ابرأتني او استوفيته او احلتني به او قضيتك او خذها او ارسل غدا من يقبضها
او بزنها او لا ارسلها لك اليوم او لا تاخذها منا اليوم او حتى يدخل علي مالي او يقدم علي غلامي او ابرأني عنها او تصدق
علي بها او وهبها لي ندعها ذلك او احلته بها فهو اقرار الا اذا تصادقا على انه على وجه السخرية وبلا كناية لا كقوله ما قبضت
بغير حق جوابا لدعواه انه قبض منه بغير حق وقوله ابرئني عن هذه الدعوى وصالحني عنها وقوله استقرضت من احد
سواك او غيرك او قبلك او بعدك وقضيتك مائة بعد دعوى المائتين بخلاف دفعت الى اخيك بامرك
وعليه اثبات ذلك وضمانه للاخر ما يجبله على المستاجر اقرار عليك العين بخلاف ضمانه للمستاجر مال الاجارة الطويلة
لا يكون اقرارا بالملك للاجر بخلاف قوله ساكن هذه الدار فانه بخلاف كان يسكنها وفلان زرع هذه الارض او غرس هذا
الكرم او بنى هذه الدار وهي في يد القائل مدعيا انه معين او مستاجر فليس باقرار بالعين له وكذا هذا الدقيق من حنطة
فلان بخلاف هذا الطعام من زرع فلان او هذا التمر من نخلة فلان او ارضه او بستانه او هذا الصوف من غنمه فهو اقرار
كقوله قبضت من ارضه عدل ثياب وشراؤه منفية اقرار بالملك للبائع كثوب في جراب وكذا الاستيام والاستيداع والاعارة
والاستيهاب والاستيجار ولو من وكيل وكذا قبول الوديعة وقوله نعم بعد كلام اقرار مطلقا والايماء بالراس بعد استفهام
لا يكون اقرارا بمال وعتق وطلاق وبيع ونكاح واجارة وهبة بخلاف الكفر والاسلام والنسب والفتوى وان اقر بدين مؤجل
وادعى المقر له انه حال لزمه حالا كاقراره بعبد في يده انه لرجل وانه استاجره منه ويستحلف المقر فيما لو اقر بالدراهم
السود فكذبه في صفتها يلزمه ما اقر به فقط كاقرار الكفيل بدين مؤجل وان عليه دين مؤجل اذا حلف حانث لو اعترف
به لا يصدقه انكار اصل الدين او لم يرد الواحد ومن اقر بعدد مبهم وعطف عليه موزونا او مكيلا فان كان بيانا له
كمائة درهم ودرهم او درهمان او ثلثة دراهم فهي دراهم وان عطف عليه واحدا لا كمائة وثوب او ثوبان وان تعدد
فبيان كمائة وثلاثة اثواب ولو قال بنصفه درهم ودينار وثوب فعليه نصف كل منها وكذا بنصف هذا العبد وهذه الجارية
بخلاف هذا الدينار ودرهم تام وعشرة دراهم ودوانق وقيراط فضة ولو اقر بتمر في قوصرة او طعام في جوالق او سفينة
او ثوب في منديل لزمه الظرف كالمظروف ومن قوصرة لا كدابة في اصطبل وثوب في عيبة وطعام في بيت وخاتم له الحلقة والفص
وسيف له النصل والجفن والحمايل وحجلة له العيدان والكسوة وخمسة في خمسة وعنى الضرب خمسة وعشرة اعني مع درهم
الى عشرة او ما بين من درهم الى عشرة دراهم الى عشرة دنانير لزمه الا دينار من داري هذا ما بين هذا الحائط الى هذا الحائط
له ما بينهما فقط وصح الاقرار بالحمل المحتمل وجوده وقته ولو غير ادمي مطلقا بخلاف الاقرار للرضيع يصح وان بين سببا
غير صالح منه حقيقة كالاقراض وله ان بين سببا صالحا والا فكما اذا ابهم او بين سببا غير صالح كالقرض وانما يصح له
اذا علم وجوده وقته اذا احتمل بانه يضعه لاقل من مدته ان كانت لاقل من سنتين من وقت الفراق ان كانت معتدة ثم ان ولدته
حيا كان له ما اقر به وان ولدته ميتا يرده الى ورثة الموصي او ورثة ابيه وان ولدت ولدين فان كانا ذكرين او انثيين فهو بينهما

بنصفان والا فكذلك في الوصية وفي الارث للذكر مثل حظ الانثيين ولو اقر بشي على انه بالخيار لزمه بلا خيار وان صدقه المقر له
بعقد بيع وقع بالخيار الا ان يكذبه المقر له كاقرار بدين بسبب كفالة على انه بالخيار في مدته ولو طويلة . والله اعلم

لا حكم فيما بعد الا . بل الاستكون عند عدم القصد كمسئلة الاقرار في قوله على عشرة الا ثلاثة ليفهم ان الغرض الاثبات فقط
ففي الثلاثة اشارة لا عبارة واثبات السبعة عكسه وعند القصد يثبت لما بعدها نقيض ما قبلها ككلمة التوحيد نفي واثبات
قصدا والاستثنا تكلم بالباقي بعد الثنيا باعتبار الحاصل من مجموع التركيب ونفي واثبات باعتبار الاجزا ويشترط فيه الاتصال
الا لتنفس واحدهم والنداء بينهما لا يضر كقوله لك على الف درهم يا فلان الا عشرة بخلاف لك الف فاشهدوا الا كذا ونحوه
والمستغرق باطل ولو فيما يقبل الرجوع كالوصية ان كان بلفظ العدد او مساويه وان بغيرهما كعبيدي احرار الا مولاي او ثلثي مالي
وغانما وراشدا وهم الكل وكذا نسائي طوالق الا فلانة وفلانة ولا فرق بين استثنا الاقل والاكثر ولا بين ما يقسم وما لا يقسم
كهذا العبد الا ثلثه واذا استثنى عددين بينهما حرف الشك كان الاقل مخرجا كقوله على الف درهم الا مائة او خمسين لزمه تسعمائة وخمسين
على الاصح وصح استثنا الكيلي والوزني والمعدود الذي لا يتفاوت احاده كالفلوس والجوز من الدراهم والدنانير ويكون المستثنى
القيمة واستغرق جميع ما اقر به دينارا الا مائة درهم فان الاستثنا باطل لانه مستغرق بالمساوي واذا كان المستثنى مجهولا يثبت
الاكثر كقوله مائة درهم الا شيئا او قليلا او بعضا لزمه احد وخمسون ولو وصل باقراره بان شاء الله بطل اقراره وكذا المشيئة
فلان ان شاء وكذا كل اقرار علق بشرط على خطر ولم يتضمن دعوى اجل كان حلفت فلك ما ادعيته وان بشرط كاين فجر كعلي الف
درهم ان مت لزمه قبل الموت وان تضمن دعوى الاجل كاذا جاء راس الشهر فلك على كذا لزمه للحال ويستحلف المقر له في الاجل ومن
التعليق المبطل له الفا الا ان يبدو لي غير ذلك او ارى غيره او فيما اعلم وكذا اشهدوا ان له على كذا فيما اعلم والحلية في السيف
والظهارة والبطانة في الجبة لا يلزمه شي واستثنا البيت من الدار صحيح ولو استثنى البنا من الدار فهما للمقر له والعلو في الحائط
والنخلة في البستان نظير البنا والاقرار كالحائط والاسطوانة اقرار بما تحتهما من الارض الا اذا كان من خشب وبناؤها لي و
والعرصة لفلان فهو كما قال وبناؤها لي وارضها لفلان فهما لفلان وبناؤها لزيد وارضها لعمرو فالكل لما اقر له به وفي عكسه
الكل للاول كقوله هذه الدار لفلان وهذا البيت وارضها لي وبناؤها لفلان فعلى ما اقر ويؤمر المقر له بنقل البنا من ارضه والا صح
ان الدعوى قبل الاقرار لا يمنع صحة الاقرار بعده والدعوى بعد الاقرار في بعض ما دخل تحته غير صحيحة وان اقراره حجة عليه فقط
ولو قال علي الف درهم من ثمن عبد لم اقبضه فان كان العبد معينا فاما ان يصدقه ويسلمه او لا فان صدقه وسلمه لزمه الالف وان
انصدقه على بيع عبد غيره وان العين ملك المقر له كاقراره بالغصب فقال لي فرض وان لم يصدقه على بيع العبد لا يلزمه شي
وان صدقه على ان المبيع غيره وان العين ليس ملك المقر يتحالفان ويسقط المال والعبد لمن هو في يده وان لم يكن العبد معينا
لزمه الالف مطلقا ولا يقبل قوله انه لم يقبضه كقوله من ثمن خمر او خنزير او من مال القمار او حرا او ميتة او دم وان فصل الا اذا
صدقه واقام بينة ولو قال اشتريت منه مبيعا الا اني لم اقبضه قبل قوله كما قبل قول البائع بعته هذا ولم اقبض الثمن
والمبيع في يد البائع ولو قال له علي الف درهم حرام او ربوا فهي لازمة مطلقا ولو كان زورا او باطلا لزمه ان يكذبه المقر له
والا فلا والاقرار بالبيع تلجئة على هذا التفصيل ولو اقر بالشرا او الاجارة او الهبة او الصدقة وقال لم اقبض صدق موصولا
كان او مفصولا ولو اقر بالسلم ثم قال لم اقبض راس المال لا يصدق الا اذا كان موصولا كالوديعة والقرض بخلاف دفعت
او نقدتني وقال لم اقبض لا يصدق مطلقا بخلاف اعطيتني ان وصل ولو اقر بثمن مبيع او قرض من النقود او الفلوس ثم
ادعى انها زيوف او نبهرجة او ستوقة او رصاص او كاسدة لزمه الجياد وان وصل ويتحالفان في البيع حال في ام السلعة
بخلاف الغصب والوديعة والمضاربة فانه يصدق في الزيوف والنبهرجة مطلقا وفي الستوقة ان وصل كالرجا ولا يصدق
وارثه بعد موته ويصدق في دعوى الرداءة في المكيل والموزون الثمن والقرض ولو قال له علي الف درهم زيوف فهي كما قال
على الاصح كقوله له علي كذا الا انها وزن خمسة ونقد البلد وزن سبعة او الا انه ينقص كذا متصلا ولو قال له علي عشرة
جياد الا خمسة زيوفا لزمه خمسة جياد ويصير مستثنيا من العشرة خمسة جياد ومن اقر بغصب ثوب وجاء بعيب صدق
فان قال اخذت منك الفا وديعة وهلكت وقال اخذتها غصبا فهو ضامن بخلاف اخذتها قرضا او بيعا او قال اعطيتها
وديعة وقال غصبتها لا يضمن المقر ولو قال هذا كان وديعة لي عندك فاخذته فقال هو لي اخذته ان كان قائما او قيمته
ان كان هالكا وكذا اقرضتك الفا ثم اخذتها منك ولو قال اجرت او اعرت بعيرا لي او ثوبي هذا فلانا فركبه او لبسه فرده

وكذبه فلان فالقول للمقر بخلاف اقبضت من فلان الفا وكذبه ولو قال هذه الالف وديعة فلان لا بل وديعة لفلان فالالف
للاول وعلى المقر مثله للثاني بخلاف لو قال هي لفلان لا بل لفلان بلا ذكر ايداع لا يجب عليه للثاني شي ان كانت معينة وان
كانت غير معينة لزمه ايضا بان قال لفلان علي الف لا بل لفلان كقوله غصبت فلانا مائة درهم ومائة دينار وكر حنطة
لا بل فلانا لزمه لكل واحد منهما كله ولو كانت بعينها فهي للاول وعليه للثاني مثلها ولو كان المقر واحدا يلزمه اكثرهما قدرا
وافضلهما وصفا كقوله علي الف درهم لا بل الفان او الف درهم جياد لا بل الفان او الف درهم جياد بل [illegible] زيوف او عكسه
ولو قال الدين الذي على فلان او الوديعة التي عند فلان لي هي لفلان فهو اقرار له وحق القبض للمقر ولكن لو سلم الى المقر برئ

اقراره بدين نافذ من كل ماله واخر الارث عنه ودين الصحة وما لزمه في مرضه بسبب معروف قدم على ما اقر به في مرض موته
ولو وديعة والسبب المعروف كالنكاح المشاهد بمهر المثل والبيع المشاهد والاتلاف كذلك وغيرها مما ليس من التبرعات
وليس له ان يقضي دين بعض الغرما دون بعض ولو اعطى مهرا وايفا اجرة الا اذا قضى ما استقرض في مرضه او نقد ثمن ما اشترى
فيه وقد علم ذلك بالبينة بخلاف ما اذا لم يؤد حتى مات فان البائع اسوة الغرما اذا لم تكن العين في يده اذا اقر بدين ثم بكذا
خاصا وصل او فصل ولو اقر بدين ثم بوديعة خاصا فعلى القلب الوديعة اولى واقراره ببيع عبده في صحته وقبض الثمن
مع دعوى المشتري صحيح في البيع دون قبض الثمن الا بقدر الثلث بخلاف اقراره بان هذا العبد لفلان فانه كالدين ولو اقر
بقبض دينه ان كان دين الصحة يصح مطلقا سوا كان عليه دين الصحة او لا وان كان دين المرض ان كان عليه دين الصحة لا
يصح والا نفذ من الثلث الا في اقراره باستيفا بدل الكتابة فانه نفذ بخلاف اقراره باستيفا ثمن ما باعه في صحته من وارثه فانه
لا يصح وتبيينه العتق المبهم في صحته في كثير القيمة نافذ من جميع ماله كتبيينه ما اقر به في صحته في كثير القيمة نافذ من جميع
ما اقر به في صحته وهو مبهم ولو اشترى في صحته بغبن فاحش بشرط الخيار ثم اجاز او سكت وهو مريض حتى مضت المدة
ثم مات كانت المحاباة من الثلث وابراؤه مديونه وهو مديون غير جائز ان كان اجنبيا وان كان وارثا لا يجوز مطلقا ولو قال
لم يكن لي على هذا المطلوب شي صحيح في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فلا تقبل من ورثته بينة على هذا المطلوب وان اقر
المريض لوارثه بطل الا ان يصدقه الورثة ولو كان بقبض دين عليه ولو ادعى المقر له ان الاقرار كان في الصحة وكذبه بقية
الورثة فالقول لهم ولو اقاما البينة فالمقر له اولى وان لم يكن له بينة فله ان يحلف الورثة والعبرة لكونه وارثا وقت الموت
لا وقت الاقرار اذا صار وارثا بسبب جديد كالتزوج وعقد الموالاة فلو اقر لها ثم تزوجها صح بخلاف اقراره لاخيه المحجوب
اذا صار غير محجوب ولو وهب لاجنبية او اوصى لها ثم نكحها بطلت ولو اقر لوارثه ثم مات المقر له ثم المريض وورثة المقر له
من ورثة المريض اقراره بعبد لاجنبي فقال الاجنبي هو لفلان وارث المقر واقراره لمكاتب وارثه فلا يصح بخلاف اقراره لمكاتب
نفسه بدين فانه صحيح واقراره لامراته بدين المهر صحيح الى مهر المثل فلو اقام الورثة بينة بعد موته انها وهبته له في
حيوته هبة صحيحة لا تقبل واقرارها لزوجها بان لا مهر لي عليك في مرضها صحيح واقراره لوارثه ولاجنبي بدين باطل تصادقا
على الشركة او مكانه او تكاذبا ولو اقر لمن طلقها ثلاثا وهي في العدة فلها الاقل من الارث والدين وان كان زنى بها والا فلها
الميراث بالغا ما بلغ ولا يصح الاقرار والوصية على هذا التفصيل وان اقر بغلام مجهول يولد لمثله انه ابنه وصدقه الغلام
ان كان يعبر عن نفسه ثبت نسبه ولو مريضا وشارك الورثة وان كان له معروف لا يصح اقراره وكذا اذا لم يولد لمثله او لم يصدقه
وهو يعبر على الاصح ويشترط هذه الشرائط الثلاث في صحة الاقرار بالولد فلان يكون المقر ثابت النسب من الغير مكان
المقر له بتلك الصفة مثالك وصح اقراره بالولد والوالدين بالشرائط المتقدمة والزوجة ان كانت خالية عن الزوج وعدته
وليس تحتها المقر اختها ولا اربع سواها والمولى من جهة العتاقة ان لم يكن ولاؤه ثابتا من جهة الغير وصح اقرارها بما عدا
الولد ان شهدت قابلة او صدقها الزوج ان كان لها زوج او كانت معتدة ومطلقا ان لم يكن كذلك او كان
انه من غيره ولا بد من تصديق المقر له في الجميع الا في الولد اذا كان لا يعبر عن نفسه ولو كان المقر له عبدا لغيره يشترط
تصديق المولى وصح التصديق بعد موت المقر الا تصديق الزوج بعد موتها وان اقر بنسب على غيره كالاخ والعم والجد
وابن الابن لا يصح في حق غيره ويصح في حق نفسه حتى لا يلزمه الاحكام من النفقة والحضانة والارث اذا تصادقا
عليه وان يكن له وارث غيره قريبا او بعيدا ورثه والا لا والفرق بين الوصفين من وجهين الاول ان النسب يثبت في
الاقرار بنحو الولد على العموم فيتعدى الاقرار الى غير المقر حتى اذا اقر بابن ورثه وشارك ورثته وان جحدوه ويرث ميراث
المقر وهو جد المقر وان كان الجد يجحد بنوته لابنه ويفسد النكاح لو اقرت مجهولة النسب انها بنت ابي زوجها اذا صدقها

الاب وفي الاقرار بحق الاخ على الخصوص فلا مشاركة للاخ المقر له مع ورثته كذا اذا جحدوا ولا يرث ميراث المقر وامة الثانية
عدم صحة رجوع المقر بحق الولد وصحته بحق الاخ حتى لو اقر باخ وصدقه ثم رجع عما اقر به ثم اوصى بماله كله لانسان كان كله للموصى
له ولو برهن ومن مات ابوه فاقر باخ شركه في الارث ولم يثبت نسبه فيستحق المقر له نصف نصيب المقر فلو اقر باخت تاخذ ثلث
ما في يده واقرار احد الورثة بان الميت دينه صحيح في حصته فقط ويحلف المنكر على نفي العلم بخلاف اقراره باستيفاء البعض فقد
ميراثه فانه لا يحلف المنكر والله تعالى اعلم وهو عقد يرفع النزاع وسببه سبب المعاملات تعلق البقاء بتعاطيه وركنه
الايجاب والقبول الموضوعان له وشرطه كون المصالح عليه معلوما ان كان يحتاج الى قبضه والمصالح عنه حقا يجوز
الاعتياض عنه ولو غير مال كالقصاص معلوما كان او مجهولا اما لا يجوز الاعتياض عنه كحق الشفعة وحد القذف والكفالة
بالنفس وطلب المصالح كاف عن القبول من المدعى عليه ان كان المدعى به مما لا يتعين بالتعيين وان كان مما يتعين فلا بد من قبول
المدعى عليه وشرائط ذلك العقد من بيع واجارة وحكمه في جانب المصالح عليه وقوع الملك فيه للمدعي سواء كان المدعى
عليه مقرا او منكرا وفي المصالح عنه وقوع الملك فيه للمدعى عليه ان كان مما يحتمل التمليك كالمال وكان المدعى عليه مقرا به
وان كان مما لا يحتمل التمليك كالقصاص ووقوع البراءة كما اذا كان منكرا مطلقا والجهالة فيه ان كانت تفضي الى المنازعة
كوقوعها فيما يحتاج الى التسليم منعت صحته والا فلا فبطل ان كان المصالح عليه او عنه مجهولا يحتاج الى التسليم كصلحه بعد
دعواه على ان يدفع له مالا ولم يبينه وهو جائز باقرار وسكوت وانكار فلو انكر ثم صالح ثم اقر لا يلزمه ما اقر به وكذا لو اقام
بينة بعد صلحه لا يقبل ولو اقام بينة على اقرار المدعي انه لا حق له قبله قبل الصلح او قبل القبض والصلح بعد الحلف لا يصح
كالصلح مع المودع بعد دعوى الاستهلاك وصلح الاب عن مال الصبي جائز كيفما كان ان لم يكن له بينة والا لا قوله
فان وقع عن مال بمال باقرار بيعا ان كان على خلاف الجنس الا في مسئلتين الاولى اذا صالح من الدين على عبد وصاحبه مقر
بالدين وقبض العبد ليس له المرابحة من غير بيان الثانية على ان لا دين بطل الصلح كما لو اشترى عينا بحقه ثم تصادقا ان لا دين
لا يبطل الشراء وان وقع على جنسه فان كان باقل من المدعى فهي حط وابراء وان كان بمثله فهو قبض واستيفاء وان كان باكثر فهو ربا
واذا اعتبر بيعا يثبت احكامه ليثبت به الشفعة والرد بالعيب وخيار الرؤية ويفسده جهالة الاجل والبدل ان كان مما يحتاج
الى التسليم وان استحق بعض المصالح عنه او كله رجع المدعى عليه بحصة ذلك من العوض او كل ولو استحق المصالح عليه او
بعضه رجع بكل المصالح عليه او ببعضه وان دفع عن مال المنفعة اعتبر اجارة فيثبت احكامها فيشترط التوقيت فيما
يحتاج اليه كخدمة العبد وسكنى الدار بخلاف صبغ الثوب وركوب الدابة وحمل الطعام فالشرط بيان تلك المنفعة
وتبطل بموت احدهما ان عقدها لنفسه وكذا بفوات المحل قبل الاستيفاء ولو كان بعد استيفاء البعض بطل فيما بقي ورجع
بالمدعى بقدره ولو كان الصلح عن خدمة عبد فقتل ان كان القاتل المولى بطل والا ضمن قيمته واشترى بها عبدا للخدمة ان شاء
كالموصى بخدمته بخلاف المرهون حيث يضمن المولى بالاتلاف والعتق وانما يعتبر اجارة انه اذا وقع على خلاف المدعى دار فصالح
على سكناها شهرا فهو استيفاء لبعض حقه لا اجارة فصح اجارة المدعى عليه والصلح عن سكوت وانكار فدا في حق المنكر
ومعاوضة في حق المدعي فبطل الصلح على دراهم بعد دعوى دراهم اذا افترقا قبل القبض فلا شفعة ان صالح عن دار بها ولا
للمدعي ما اخذه ان كان كاذبا ولا يبرأ المدعى عليه كذلك عما عليه ان ابرأه قضاء الا اذا ابرأه المدعي عما بقي ولو استحق المتنازع فيه
رجع المدعي بالخصومة مع المستحق ورد البدل ولو بعضه فبقدره ولو استحق المصالح عليه او بعضه رجع الى الدعوى
في كله او بعضه الا اذا كان مما لا يتعين بالتعيين وهو من جنس المدعى به فحينئذ يرجع بمثل ما ادعى ولا يبطل الصلح كما اذا
ادعى الفا فصالحه على مائة وقبضها فانه يرجع عليه بمائة عند استحقاقها سواء كان الصلح بعد الاقرار او قبله كما لو وجدها
ستوقة او نبهرجة بخلاف ما اذا كان من غير الجنس كالدنانير هنا اذا استحقت بعد الافتراق فان الصلح يبطل وان كان قبله رجع
بمثلها ولا يبطل الصلح كالفلوس وهلاك بدل الصلح قبل التسليم كاستحقاقه في فصل الاقرار وفصل الانكار والسكوت
واذا ادعى حقا في دار مجهول فصولح على شيء ثم استحق بعض الدار لم يرد شيئا من العوض وان ادعى دارا فصالحه على قطعة منها
لم يصح حتى يزيد درهما في بدل الصلح او يلحق به ذكر البراءة عن دعوى الباقي

فصل الصلح جائز عن دعوى المال مطلقا

والمنفعة كصلح المستاجر مع الموجر عند انكاره الاجارة او مقدار المدة المدعى بها او الاجرة وكذا الورثة اذا صالحوا
الموصى له بالخدمة على مال مطلقا والمنافع اذا اختلف جنسها فانه يجوز لا ان اتحد وان صالحوه على ثوب فوجد به عيبا

كان له

كان له رده والرجوع بالموصى به وليس بيع المصالح عليه قبل قبضه وله استبداله قبل قبضه ان كان مما لا يتعين بالتعيين
ولو اشترى الوارث منه لم يجز ولو قال اعطيتك هذه الدراهم مكان خدمتك او عوضا عنها او بدلا وعلى ان تتركها جاز صلحا
كقوله اهبك هذه الدراهم على ان تهب لي خدمتك بشرط قبض الدراهم ولو كان الوارث اثنين فصالحه احدهما على عشرة
دراهم على ان يجعل له خدمة هذا الخادم خاصة دون شريكه لم يجز ولو باع الورثة العبد فاجاز صاحب الخدمة البيع
بطل خدمته ولم يكن له في الثمن حق كدفعه بجناية بخلاف المرتهن اذا اجاز بيع الراهن كان الثمن رهنا ولو قتل العبد واخذ
قيمته كان عليهم ان يشتروا بها عبدا للخدمة وصلحهم معه على شيء قبل الشراء جائز كصلحهم بعدما قطعت احدى يديه
واخذوا ارشها ولو كان الموصى غلة العبد فصولح على دراهم جاز وان كانت غلة اكثر وصلح احدهم على ان الغلة له غير جائز وان كانت
الوصية له بغلة نخله بعدما خرجت جاز بشرط القبض ان كان علة الربا موجودة ويحرم الفضل ان وجد العلتان وصلحهم
هنا معه على غلة نخلة اخرى او نخل عند مدة معلومة غير جائز وصلحهم مع الموصى له بما في بطن الحامل على دراهم معلومة
جائز بخلاف بيعه وصلح احدهم على ان يكون له خاصة واذا ولدت ميتا هنا بطل الصلح بخلاف ما لو ضرب انسان بطنها
فالقت جنينا ميتا والارش لهم واكثر مدة الحمل قبل وضعها مبطل الصلح كصلح الاجنبي على ان يكون له والصلح في كل جناية
فيها قصاص على ما قل من المال او كثر جائز ولو صالحه من الجراح او الجراحة او الضربة او القطع او الشجة او اليد على شيء
ثم برأ فهو جائز وان مات بطل وعليه الدية في ماله وان كان الجرح خطأ فعلى عاقلته الا اذا صالحه عنه وما يحدث منه
فهو ماض عاش او مات وان كان الجرح خطأ وصلح المجروح المريض عن العمد نافذ مطلقا وعن الخطأ من الثلث ان كان فيه
خطأ ونصلحه عن اصبع قطعه عمدا او خطأ على شيء لا يوجب انه عن اصبع اخرى شلت كصلحه عن موضحة فصارت
متلفة فانه يجاوزها وهو عشر نصف الدية وصلح احد الورثة من حصته مع القاتل عمدا على شيء صحيح منه وكل ما يصلح
ان يكون صداقا في النكاح يصلح ان يكون عوضا في الصلح عن القصاص وله التصرف في بدله قبل قبضه ويجب قيمته
لو هلك كما لو استحق ولا يبطل الصلح ويرده بالعيب الفاحش ويرجع بقيمته لا باليسير كالصداق ولو ظهر البدل حرا فرجع
على القاتل الدية في ماله كوجوب مهر المثل الصداق ولو اختلفا في البدل فالقول للقاتل مع يمينه بخلاف الصداق يرجع
فيه مهر المثل ويظهر الاول الخلع وصلح احد الورثة مع القاتل خطأ يوجب شركة البقية معه ان شاؤا الا ان ابى المصالح
ان يعطيهم ما خصهم من الارش كالدين المشترك ولو صالحه من الخطأ على العرض بغير عينه لم يجز وكذا المكيل والموزون
وهلاك بدل الصلح هنا قبل قبضه او استحقاقه يوجب فسخه وله رده بالعيب ولو يسيرا وليس له التصرف قبل قبضه
كالبيع وصلحه عن دم العمد على منفعة كالخدمة وسكنى لمدة معلومة جائز كالصداق بخلاف ما في بطن امته او غلة نخله
ولو لمدة معلومة بخلاف الخلع عليه فانه صحيح ويجب الدية اذا فسدت التسمية لا القود بخلاف ما على خمر او خنزير لا يجب
والصلح عن القود على عفو عن القود صحيح ولا يصلح العفو عنه ان يكون صداقا فالكلية المتقدمة غير منعكسة وللاب
ان يصالح عن دم عمد واجب لابنه الصغير او المعتوه على الدية ولا يجوز حطه منها ولو يسيرا بخلاف البيع بالغبن اليسير
وكذلك الوصي فيما دون النفس له الصلح بالاستيفاء وليس له الابراء في الصلح للنفس والامام كالاب لا الوصي وصلح
المولى عبده القاتل عمدا مع احد الورثة على دفع نفس العبد موجب شركة البقية او الفدا وصلحه عن امته القاتلة خطأ
مع احدهم على دفع ولدها الحادث اختيار من المولى للفدا فيرجع البقية عليه بحصتهم من الدية وصلحه مع القاطعة يده
عمدا على ان يتزوجها صحيح ان لم تمتنع فان مات بطل وعليها الدية في مالها ولها مهر المثل ان خطأ فعلى عاقلتها ولا يرث
منها وصلحها مع زوجها الجارح لها عمدا على ان يخلعها صحيح الا اذا مات فعليها الدية ولا شيء له من مهر المثل وعلى ان
يطلقها كذلك والطلاق رجعي وصلح المكاتب القاتل عمدا على شيء صحيح ان لم يرد في الرق وان رد فيه بطل المال عنه اذا
عتق ولو كان به كفيل اخذ به للحال ولو كان المقتول وليان فصالح المكاتب احدهما ثم عجز فاخذ نصيب المصالح الى عتقه وعن
مطالبة المولى بالدفع بحصته او بالفدا وصلح المأذون القاتل عمدا عن نفسه غير صحيح وعن عبده صحيح وسقط القود في
الكل وتأخر في الاول الى ما بعد العتق والصلح عن الحدود لا يصح ولو عن حد القذف ولو عن الابراء عنه بخلاف صلحه
بعد دعوى السرقة عليه على ان ابراه عنها فانه صحيح وعلى ان يقر له بها فاقر فان كانت العين قائمة يتعين بالتعيين فالصلح
جائز وان كانت مستهلكة او دراهم لا يتعين فباطل ان كان المسروق دراهم وان اختلف الجنس فصحيح ولو حالة الاستهلاك
وصلحه بعد دعواه ما ان هذا وله ليتركها باطل رجل من بعدي على طريق العامة باطلة الا اذا كان اماما بخلاف الطريق
الخاص ولا يسقط به حق الباقين الا برضاهم وكذا الصلح عن دعوى النكاح سواء كان هو المدعي وهي ولو صالحها

على ان يعتقه جاز ويجب المال ويكون ابتداء نكاح فيحتاج الى الشهود وصح عن دعوى الرق وكان في حق المدعي عتقا على مال وفي
حق الآخر فداء للخصومة فصح على حيوان في الذمة الى اجل كالكتابة ولا ولاء للمدعي الا ان يقيم بينة بعده فيقبل في ثبوت الولاء
لا في كونه رقيقا وكذا في كل موضع اقام بينة بعد الصلح لا يستحق المدعى به كما قدمناه وتصح الكفالة ببدل الصلح هنا خلافا
ببدل الكتابة ولو اقامت بينة بعد صلحها معه على انه اعتقها قبل الصلح او انها حرة الاصل رجعت عليه بما اخذه ولو
اقامها ان فلانا اعتقها قبله لا يقبل ولا يصح الصلح عن دعوى العتق من العبد على المولى ويصح لو دفع العبد للمولى على
امضاء العتق كما تقدم وتقبل بينة العبد بعده على العتق والامة كالعبد واذا ادعى المكاتب ان مولاه اعتقه قبل الاداء
فصالحه على حط النصف من بدل الكتابة ثم اقام بينة انه كان اعتقه قبل ذلك فالصلح باطل والصلح عن المغصوب
الهالك على اكثر من قيمته قبل القضاء بالقيمة جائز فلا تقبل بينة الغاصب بعده على ان قيمته اقل مما صالح عليه ولا رجوع
للغاصب لو تصادقا بعده على انها اقل ولو اعتق موسر عبدا مشتركا فصالح الشريك على اكثر من نصف قيمته لا يجوز
كالصلح في الاول بعد القضاء بالقيمة وصلح رب العين مع الغاصب بعد استهلاك آخر على اقل من القيمة صحيح وللغاصب
الرجوع على المستهلك بجميع القيمة ويتصدق بالفضل وللمالك صلح المستهلك على الاقل ولا يتصدق بشيء وصح بأجل
بدل المغصوب المصالح عليه بعد اباقه اذا كان مما لا يتعين لا اذا كان مما يتعين الا اذا كان مكيلا او موزونا موصوفا
موجلا فهو فاسد كما لو لم يكن موجلا وفارقه قبل التعيين وان كان تعينه لم يبطل بالافتراق قبل القبض وان كان
المصالح عنه المغصوب قائما جاز تأجيل بدله مطلقا وكان بيعا ولو ادعى الغاصب عدم اباقه ثم صالحه على طعام موجل
جاز عملا بقول الغاصب لكون العوض مستحقا عليه ولدعواه الصحة كشراء عبد او حربية نظرا الى زعم البائع وكقبول
قوله في مقداره ولو كان المغصوب مكيلا فآباه او الصلح على موزون كثوب صحيح وعلى مكيل نسيئة لا وان كان مستهلكا لا يجوز
نسيئة مطلقا الا على طعام مثله فيجوز ولو موجلا مطلقا الا على اكثر منه فلا ولو حالا ولو غصب مكيلا او موزونا
ولو مما لا يتعين فصالحه منه على نصفه او نصف مثله والمغصوب قائم جاز ان كان المغصوب غائبا كهلاكه ويجب على الغاصب
رد الباقي على المغصوب منه وان كان حاضرا وهو مقر به فصالحه على نصفه بشرط البراءة من الباقي لا يجوز ويلزمه دفع
الكل لان المغصوب القائم بعد الاقرار منه يكون امانة ولا يكون ملكا للغاصب وان كان عرضا كعبد وثوب فصالحه على
نصفه وهو غائب لا يجوز مقرا كان الغاصب او منكرا واحد الشريكين في العرض اذا صالح الغاصب من نصيبه على دراهم او دنانير
بعد استهلاكه شركه فيه الآخر كالدين المشترك وعلى عرض خير القابض ان شاء اعطاه نصفه او ربع قيمة العرض بخلاف ما لو اشترى
بنصيبه ثوبا فانه يخير بين دفع نصيبه او دفع القيمة لكونه مبنيا على الاستقصاء والصلح على المسامحة وان كان قائما حاضرا
او غائبا لا يشاركه الآخر كما لو باع احدهما حصته ولا يكون الغاصب مقرا بهذا الصلح للمصالح فلا يكون مقرا للشريك بالطريق
الاولى وان كان المغصوب مكيلا او موزونا فصالحه احدهما على غير جنسه وهو غائب شاركه الآخر كالمستهلك وان كان
حاضرا مقرا الا او منكرا الا ولو ادعيا ان هذه الدار ميراث بينهما فصالح رب الدار احدهما لم يشاركه الآخر سواء كان المصالح
منكرا او مقرا ومن وكل رجلا بالصلح عنه فصالح لم يلزم الوكيل ما صالح عليه والمال للموكل اذا كان عن دم العمد او على بعض
ما يدعيه من الدين ولو بعد الاقرار الا ان يضيفه الوكيل او كان عن مال على اقراره على انكار لا يلزمه مطلقا والامر بالصلح
امر بالضمان فله الرجوع عليه ان ادى بغير امره كالخلع بخلاف الامر بالنكاح لصحتهما من الاجنبي بلا امر بخلافه وهو على اقسام
ان صالح بمال وضمنه تم وهو متبرع لا شيء له من المصالح عنه بل هو للذي في يده مقرا كان او منكرا الا اذا كان عن عين والمدعى
عليه مقر فهي للمصالح وكذا ان صالحه على مال نفسه كالبيع وعبدي صح ولزمه التسليم وكذا لو قال صالح فلانا على الف وسلمها
وان لم يسلمها فهو موقوف ان اجازه المدعى عليه جاز ولزمه الالف والا بطل الا اذا قال صالحني ففرق بينه وبين صالح فلانا
والخامس ان يقول صالح فلانا على هذه الالف او على هذا العبد من غير نسبة له فهو كالاضافة الى نفسه وفي صالحك على
الف اختلف المشايخ منهم من جعله موقوفا ومنهم نافذ والاول اوجه ولو استحق العوض في الوجوه كلها او وجده زيوفا او ستوقة
لم يرجع على المصالح ويرجع بالدعوى الا اذا ضمن المصالح

باب الصلح في الدين

وكل شيء وقع عليه الصلح وهو من جنس ما يستحقه المدعي على المدعى عليه بعقد المداينة اي البيع بالدين حمل على المعاوضة
وانما هو اخذ لبعض حقه واسقاط للباقي فلو صالح على الف عن نصفه او على الف موجل وخمسمائة موجلة او عن الف جياد
على خمسمائة زيوف حالة او موجلة او عن الف موجلة على الف حالة مقبوضة او عن الف سود على الف بيض مقبوضة

او عن الف درهم ومائة دينار على مائة درهم حالة او موجلة او عن الف موجلة بدل الكتابة على خمسمائة حالة جاز وعن الف
موجلة على خمسمائة حالة في غير المكاتب او عن الف درهم على دنانير موجلة او عن الف سود على خمسمائة بيض لمدعي الف
على طعام موصوف في الذمة موجلة او غير موجلة غير مقبوض لم يجز والاصل انه متى كان الذي وقع عليه الصلح
ادون من حقه قدرا ووصفا او في احدهما فهو اسقاط للبعض استيفاء للباقي وان كان ازيد منه لمضي انه دخل فيه
ما لا يستحق من وصف او ما هو بمعنى الوصف لتعجيل المؤجل وعن اختلاف جنس فهو معاوضة ويجوز الصلح بدراهم
عن دراهم مجهولة في الذمة ومن له على آخر الف فقال ادّ غدا نصفه على انك بريء من الفضل ففعل بريء والا لا وكذا لو قال
وانت بريء من الزيادة على انك ان لم تدفعها الى غد فلا تبرأ عن الباقي ولو قال ابرأتك عن كذا على ان تعطيني كذا فانه يبرأ
وان لم يؤد غدا وكذا لو قال ادّ الي كذا على انك بريء من باقيه ولم يوقت ولو قال ان اديت الي خمسمائة او اذا اديت او متى اديت
فانت بريء من الباقي لم يصح مطلقا لعدم صحة تعليق البراءة بصريح الشرط بخلاف ما اذا كان بمعناه ومن قال لآخر لا
اقر لك بمالك حتى تؤخره عني او تحط بعضه ففعل صح ان قال ذلك سرا وان قال علانية يؤخذ به ولو ادعى الفا فجحد فقال
اقر لي بها على ان احط منها مائة او على ان حططت منها فاقر جاز بخلاف قوله على ان اعطيك مائة لانه لا اقرار لا يستحق
البدل ولو قال ان اقررت لي حططت منها مائة فاقر صح الاقرار لا الحط كذا في المجتبى

فصل في الدين المشترك

الدين المشترك بسبب متحد كثمن مبيع بيع صفقة واحدة عينا واحدة او
بلا تفصيل او بدل قرض او دين موروث صالح احدهما عن نصيبه فان كان على غير جنس الدين خير الشريك ان شاء اتبع
المديون بحصته او شريكه فان اختار اتباع شريكه خير المصالح ان شاء دفع له حصته من المصالح عليه وان شاء ضمن له ربع
الدين ولا فرق بين كون الصلح عن سكوت او انكار والحيلة في اختصاصه به دون رجوع الشريك عليه ان يهبه الغريم
قدر دينه ويبريه عن دينه او يبيعه الطالب شيئا يسيرا بقدر نصيبه ثم يبريه عن الدين ويأخذ ثمن المبيع وان صالحه على
جنسه خير الشريك ان شاء اتبع المديون وشاركه ثم يرجعان بالباقي على الغريم كما لو قبض نصيبه فلو اختار متابعة الغريم
ثم توى نصيبه بان مات الغريم مفلسا رجع على القابض بنصف ما قبض ولو من غيره ولو اشترى بنصيبه وحدوث دين
المطلوب على احدهما حتى به عينا وملكت عنده او شراء فاسدا كذلك بخلاف الدين المتقدم على احدهما قبل وجوب المشترك
اذا صار قصاصا لا يكون قبضا كتزوجه المديونة على نصيبه وكاتلاف احدهما متاع المطلوب وصلحه عليه من جناية
عمدا وكابراء احدهما نصيبه او عن بعضه واقتسما ما بقي بالحصة فلو لم يقبض فلا يضمن لشريكه شيئا وان اجله احدهما
فان لم يكن واجبا بعقد كل واحد منهما بان ورثا دينا موجلا فالتأجيل باطل وان كان واجبا فاذا نه احدهما فان كانا شريكين
شركة عنان فان آخر الذي ولي الاداء انه صح تأجيله في جميع الدين وان آخر الذي لم يباشرها لم يصح في حصته ايضا وان
كانا متفاوضين واجل احدهما ايهما اجل صح تأجيله كتأجيل الوكيل بالبيع الثمن وان حط احدهما ان كان عاقدا جاز
حطه بعضا وكلا وبعض نصيب شريكه ان حط الكل وان صالح احدهما عين اختص به فان لم يكن عاقدا يجوز في نصيبه
لا في نصيب شريكه كذا في فتاوى قاضيخان واذا صالح احد ربي السلم عن المشترك بينهما شركة خاصة عن نصيبه على ما
دفع من رأس المال توقف على اجازة شريكه فان رده بطل اصلا وبقي المسلم فيه على حاله وان اجازه نفذ عليهما فيكون
نصف رأس المال بينهما وباقي الطعام بينهما سواء كان رأس المال مخلوطا او لا وان كانا شريكين مفاوضة جاز ولو في الجميع
وعنانا توقف ايضا ان لم يكن من تجارتهما

فصل في صلح الورثة

ولو اخرجت الورثة احدهم عن عرض وعقار بمال او ثمن ذهب بفضة او على العكس صح قل او كثر حملا على المبادلة
لا ابراء اذ هو عن الاعيان باطل وكذا اطلق الشارحون هنا والذي تقتضيه عبارات الكتب المشهورة التفصيل فان
كان الابراء عنها على وجه الانشاء فاما ان يكون على العين او على الدعوى بها فان كان عن العين فهو باطل من جهة ان له
الدعوى بها على المخاطب وغيره صحيح من جهة الابراء عن وصف الضمان فلهذا قال في الذخيرة قالوا ان عند ابي يوسف
رجل لو قال له رجل برئت منه كان بريئا منه ولو قال له ابرأتك منه كان له ان يدعيه وانما ابراه من ضمانه انتهى وان
كان له الدعوى فان كان بطريق الخصوص كما اذا ابراه عن دعوى هذه العين فانه لا تسمع دعواه بالنسبة الى المخاطب
وتسمع بالنسبة الى غيره فلهذا قال الولوالجي في فتاواه قبيل كتاب الاقرار رجل ادعى على رجل دارا او عبدا ثم قال
للمدعى عليه ابرأتك عن هذه الدار وعن خصومتي في هذه الدار وفي دعواي في هذه الدار فهذا كله باطل حتى لو ادعى
ذلك تسمع ولو اقام البينة تقبل بخلاف ما اذا قال برئت لا تقبل بينته بعده وكذلك اذا قال انا بريء من هذا العبد

اوخرجت فليس له ان يدعي بعده لان قوله ابراتك عن خصومتي في هذه الدار حاطنا لواحدة فله ان يدعي خصام غيره بخلاف قوله برئت لانه اضاف البراة الى نفسه مطلقا فيكون هو بريا انتهى وان كان هو بطريق التعميم فله الدعوي على المخاطب وغيره ولهذا قال في القنية افترق الزوجان وابرا كل واحد منهما صاحبه عن جميع الدعاوي وللزوج اعيان قائمة لا تبرا المراة منها وله الدعوي لان الابرآء انما ينصرف الى الديون لا الاعيان انتهى وان كان الابرآء على وجه الاخبار كقوله هو بري مما لي قبله فهو صحيح متناول للدين والعين فلا يسمع الدعوي وكذا اذا قال لا املك في هذه العين ذكره في المبسوط والمحيط فعلم ان قوله لا استحق قبله حقا مطلقا ولا استحقاقا ولا دعوي يمنع الدعوي بحق من الحقوق قبل الاقرار عينا كان او دينا قال في المبسوط ويدخل في قوله لا حق لي قبل فلان كل عين او دين وكل كفالة او جناية او اجارة او حد فان ادعي الطالب بعد ذلك حقا لم تقبل بينته عليه حتى يشهدوا انه بعد البراة لان لهذا اللفظ استنادا على العموم انتهى ويشترط في صلح احد الورثة المتقدم ان يكون اعيان التركة معلومة لكن ان وقع الصلح عن احد النقدين بالاخر يعتبر التقابض في المجلس غير ان الذي في يده بقية التركة ان كان جاحدا يكتفي بذلك القبض لانه قبض ضمان فينوب عن قبض الصلح وان كان مقرا غير مانع يشترط تجديد القبض ولو صالحوه عن النقدين وغيرهما باحد النقدين لا يصح الصلح ما لم يعلم ان ما اعطوه اكثر من نصيبه من ذلك الجنس ان كانوا متصادقين وان تكروا دراية جاز مطلقا بشرط التقابض فيما يقابل النقدين وان لم يعلم قدر نصيبه من ذلك الجنس فالصحيح ان الشك ان كان في وجود ذلك في التركة جاز الصلح وان علم وجود ذلك في التركة لكن لا يدري ان بدل الصلح في حصتها اقل او اكثر او مثله فسد كذا في فتاوي قاضي خان ولو كان بدل الصلح عرضا جاز مطلقا ولو كان نقدين جاز مطلقا بشرط التقابض في مجلس ولو كان في التركة دين على الناس فاخرجوه ليكون الدين لهم بطل وان شرطوا ان يبرا الغرما منه صح ولو كان على الميت دين محيط بطل الصلح والقسمة الا ان يضمن الوارث الدين بشرط ان لا يرجع في التركة او يضمن اجنبي بشرط براة الميت او يردوا دينه من مال اخر وان لم يستغرق صح الصلح والقسمة ويرفعون منها قدر الدين حتى لا يحتاجون الى نقض القسمة والاولى ان لا يفعلوا ذلك حتى يقضوا الدين واذا اخرجوا واحدا بحصته تقسم بين البقية على السوا ان كان ما اعطوه من مالهم غير الميراث وان كان مما ورثوه فعلى قدر ميراثهم وقيده الخصاف بان يكون عن انكار واما اذا كان عن اقرار فهو بينهم على السوا مطلقا وصلح احدهم عن بعض الاعيان صحيح وصلح احدهم عن دعوي اجنبي حقا في التركة مع غيبة البقية جائز ويكون متبرعا في حصة شركائه كالاجنبي وان كان صالح على ان يكون حق المدعي له دون غيره فهو جائز وان كان ابيه سلم له والا ابطل الصلح في حصة الشركا ويرجع على المدعي بحصة ذلك من البدل والموصى له بمنزلة الوارث فيما قدمناه واذا صالحه احدهم ثم ظهر للميت دين او عين لم يعلموها هل يكون داخلا في الصلح فيه قولان مذكوران في فتاوي قاضي خان تقدم انه لا يكون داخلا ويكون ذلك الدين والعين في جميع الورثة وقد ذكر في اول الفتاوي انه تقدم ما هو الاشهر فكان هو المعتمد وعلى قول من يقول بالدخول فان كان الظاهر دينا فسد الصلح كانه وجد في الابتدا وان كان عينا ولو ادعت الزوجة ميراثها صح الصلح على اقل من نصيبها او مهرها ولا يطيب لهم ان علموا ذلك فان اقامت بينة بطل الصلح **فروع** ادعي ارضا انها وقف ولا بينة له فصالحه بقطع الخصومة جاز ويطيب له اذا كان صادقا وفي الاختيار لا يصح لانه في معنى البيع وبيع الوقف لا يصح وكل صلح بعد صلح والثاني باطل وكذا الصلح بعد الشرا والشرا بعد الشرا جائز ولو اقام بينة بعد الصلح عن انكار ان المدعي قال قبله ليس لي قبل فلان حق فالصلح ماض ولو قال بعده ما كان لي قبله حق بطل ادعي مالا او غيره فجا رجل واشترى ذلك من المدعي يجوز الشرا في حق المدعي ويقوم مقامه في الدعوي فان استحق شيا من ذلك كان له والا فلا وان جحد المطلوب ولم يكن له بينة فله ان يرجع والصلح عن الدعوي الفاسدة يصح وعن الباطلة لا لان الفاسدة لم يكن تصحيحها والصلح عن دعوي حق الرب او حق الشفعة او حق وضع الجذوع ونحوه يجوز على الاصح لان الاصل متى توجهت اليمين يجوز للتخلص في اي موضع كان فافتدى اليمين بدراهم وكذا لو ادعي قبله تعزيرا بان قال اعزني او ضللني او رماني بسوء ونحوه حتى توجهت اليمين نحوه فافتداها بدراهم يجوز على الاصح وكذا لو صالحه عن عيبه على عشرة او من دعواها الكل في المجتبى ولو قال المدعي ان حلفت فهالك دفعتها فحلف المدعي ودفع المدعي عليه الدراهم ان كان دفع له بحكم الشرط فهو باطل وللدافع ان يسترد ولو استقرض من رجل دراهم بجارية بسخاوي واشترى سلعة بدراهم بجارية بجاري فالتقيا ببلدة لا يوجد فيه البخارية فالوا يوجل قدر المسافة وجائز ويوثق منه بكفيل والصلح مع المودع على اقسام احدها ان ينكر الاستيداع ثم صالحه

على معلوم جاز الصلح ثانيها ان يقر به فطالبه بها وادعى انه استهلكها فسكت المدعى عليه ثم تصالحا جاز ايضا ثالثها ان يدعي عليه الاستهلاك والاخر يدعي الرد والهلاك لا يجوز الصلح وعليه الفتوى كصلحه بعد حلفه ورابعها اذا ادعى المودع الرد او الهلاك وصاحب المال ساكت لا يصدقه ولا يكذبه فيه قولان لا يجوز في قول ابي يوسف ويجوز في قول محمد كذا في فتاوي قاضي خان وفي الخلاصة من اخر الدعوي لو استعار من اخر دابة فهلكت فانكر رب الدابة الاعارة فصالحه المستعير على مال جاز فلو اقام المستعير بينة بعد ذلك على العارية ولو انها هلكت قبلت بينته وبطل الصلح وفيها من اخر الصلح اذا اقر الوصي ان عنده الف درهم للميت وللميت ابنان فصالح احدهما من حقه على اربعمائة لم يجز وان كان استهلكه ثم صالح جاز وفي مجموع النوازل امراة وقعت بينها وبين زوجها مشاجرة فتوسط المتوسطون بينهما للمصالحة فقالت المراة لا اصالحه حتى يعطيني خمسين درهما تحل لها ذلك لان لها عليه حقا من المهر وغيره والله تعالى اعلم

كتاب المضاربة

هي شركة الربح بمال من جانب وعمل من جانب فلو شرط كل الربح لاحدهما لا يكون مضاربة ويجوز التفاوت في الربح واذا كان المال من اثنين فلا بد من تساويهما فيما فضل من الربح حتى لو شرط لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فيما فضل فهو بينهما نصفان لاستوائهما في راس المال وركنها اللفظ الدال عليها كقوله دفعت اليك هذا المال مضاربة او مقارضة او معاملة او خذ هذا المال واعمل به على ان لك من الربح نصفه او ثلثه او قال ابتع به متاعا فما كان من فضل فلك او خذه بالنصف خلاف خذ هذه الالف واشتر بها هرويا بالنصف ولم يزد عليه فليس بمضاربة بل اجارة فاسدة وله اجر مثله ان اشترى وليس له البيع الا بامره وشرطها ان يكون راس المال من الاثمان وهو معلوم ويكفي الاعلام بالاشارة فان اختلفا في مقدار راس المال عند قسمة الربح فالقول للمضارب مع يمينه والبينة لرب المال ولا تصح المضاربة بدين فان كان على المضارب فلا يصح وما اشتراه له والدين في ذمته وان كان على غيره بان قال اقبض ما لي على فلان ثم اعمل به مضاربة فهو جائز وان كان مكروها لانه شرط لنفسه منفعة قبل العقد كذا في المبسوط ولو قال اقبض ديني على فلان ثم اعمل به مضاربة فعمل قبل ان يقبض كله ضمن ولو قال فاعمل به لا يضمن وكذا بالواو لان ثم للترتيب فلا يكون ماذونا بالعمل الا بعد قبض الكل بخلاف الفا والواو فانه يكفي قبض البعض ولو قال اقبض ديني لتعمل به مضاربة لا يصير ماذونا ما لم يقبض الكل ولو قال اشتر لي عبدا بنسيئة ثم بعه واعمل بثمنه مضاربة فاشتراه ثم باعه وعمل فيه ولو قال رب المال للغاصب او المستودع او المبضع اعمل بما في يدك مضاربة بالنصف جاز الثالث ان يكون راس المال مسلما الى المضارب بخلاف الشركة الرابع ان يكون الربح بينهما شايعا كالنصف والثلث لا سهما معينا يقطع الشركة كمائة درهم او مع النصف عشرة الخامس ان يكون نصيب كل منهما معلوما فكل شرط يؤدي الى جهالة الربح فهي فاسدة وما لا فلا مثل ان يشترط ان يكون الوضيعة على المضارب او عليهما فهي صحيحة وهو باطل السادس ان يكون المشروط للمضارب مشاعا من الربح حتى لو شرط له شيا من راس المال او منه ومن الربح فسدت وحكمها انه امين بعد دفع المال اليه ووكيل عند العمل وشريك عند الربح واجير عند الفساد فله اجر مثله والربح كله لرب المال الا في الوصي اذا اخذ مال الصغير مضاربة وشرط لنفسه عشرة دراهم فانه لا اجر له اذا عمل كذا في احكام الصغار ولا ضمان عليه اذا فسدت بالهلاك بغير صنعه وغاصب عند الخلاف ومستقرض عند شرط كل الربح له ومستبضع عند اشتراطه لرب المال فلا ربح له ولا اجر ولا ضمان عليه بالهلاك وانما يصح بما تصح به الشركة وهي الدراهم والدنانير الا الفلوس النافقة واما التبر فان كان في موضع يروج به كالاثمان يجوز به والا فلا كالمكيل والموزون ولو دفع اليه عرضا وقال بعه واعمل بثمنه مضاربة جاز وشرط العمل لا يصح سوا كان المالك عاقدا او غير عاقد كالصغير والمعتوه وكذا احد الشريكين اذا دفع المال مضاربة بشرط ان يعمل شريكه مع المضارب ان كان المال من شركتهما والا فهي جائزة وان كانت شركة عنان وان كانت مفاوضة لا يصح مطلقا واذا شرط ان يتصرف في المال مع المضاربة فان كان العاقد ليس اهلا للمضاربة في ذلك المال لنفسه كالماذون اذا دفع ماله مضاربة وشرط عمله مع المضارب وكان العاقد ممن يجوز ان ياخذ ماله مضاربة لم يفسد كالاب والوصي اذا دفعا مال الصغير وشرط عملهما معه بجزء من الربح وان شرط الماذون عمل مولاه فسدت ان لم يكن عليه دين والاصح كالمكاتب اذا شرط عمل مولاه فانه يصح مطلقا ويملك المضارب في المضاربة الصحيحة البيع بالنقد والنسيئة ويشتري ويوكل ويسافر برا وبحرا ولو دفع اليه في بلده على الظاهر ويأذن لعبد في التجارة ولا يزوج عبدا ولا امة كالشريك عنانا ومفاوضة بخلاف الاب والوصي والمكاتب تزويج الامة وله الابضاع

والايداع واستيجار العمال للاعمال واستيجار المنافع لحفظ الاموال واستيجار السفن والدابة وله ان يرهنها وله ان يستاجر
ارضا بيضا ويشتري ببعض المال بذرا او طعاما ليزرعها او ليغرس فيها نخلا او شجرا ولو اخذ نخلا او شجرا معاملة على ان ينفق
في تلقيحهما او تابيرهما من المال لم يجز عليهما وان قال له اعمل برايك ولا يملك استدانة فان رهن شيئا من المضاربة ضمنه ولو اذن
رب المال في ذلك كان الدين عليهما نصفين ولو اخر المضارب الثمن جاز على رب المال ولا يضمن بخلاف الوكيل الخاص ولو حط
بعض الثمن ان كان بعيب طعن فيه المشتري وكان ما حط حصته او اكثر يسيرا جاز وان كان لا يتغابن الناس في الزيادة صح
وضمن ذلك الثمن من ماله لرب المال وكان راس المال ما بقي على المشتري ويحرم على المضارب وطي جارية المضاربة والدواعي ولو
اذن له رب المال في ذلك ولو تزوج المضارب جارية بتزويج صاحب المال اياه ان لم يكن في المال ربح جاز وان كان فيه ربح
لا يجوز ومتى جاز خرجت الجارية عن المضاربة وليس له ان يشارك الا ان يقول له اعمل برايك ولو عقد مضاربة وكذا ليس له
ان يخلط مال المضاربة بماله ولا بمال غيره الا ان يقول له اعمل برايك وليس له ان يعمل ما فيه ضرر ولا ما لا يعمله التجار ولا
ان يبيع الى اجل لا يبيعه التجار وليس لاحد المضاربين ان يبيع او يشتري بغير اذن صاحبه ولو اشترى بيعا فاسدا مما يملك
بالقبض فليس بمخالف وما اشتراه على المضاربة ولو اشترى بما لا يتغابن الناس في مثله يكون مخالفا سوا قيل له اعمل برايك
اولا ولو باع بهذه الصفقة فهو جائز في قول ابي حنيفة خلافا لهما كالوكيل المطلق وليس له ان يقرض ولا ان ياخذ سفتجة كذا في
الفتاوي الظهيرية وله ان يحتال وان كان الثاني اعسر من الاول كذا في فتاوي قاضي خان كالقرض والاستدانة لا يملكهما
الا بصريح الاذن ولا يكفي قوله اعمل برايك واذا صرح بالاستدانة كانت شركة وجوه واذا اشترى باكثر من المال كانت الزيادة
له ولا يضمن بهذا الخلط الحكمي ولو كان المال دراهم فاشترى بغير الاثمان كان لنفسه وبالدنانير للمضاربة لانهما جنس هنا
ولو كان في يده عرض لها فاشترى شيئا ببيع العرض ونقد الثمن لم يجز حالا كان الثمن او موجلا لانه استدانة ولا بد ان يشتري
متاعا في يده مثله من جنسه وصفته وقدره ولا يملك المضارب في الفاسدة شيئا من ذلك الا الايداع كذا في الفوايد
الناجية ولم يتعد عما عينه ان كان التعيين مفيدا من بلد وسلعة ووقت ومعامل كما في الشركة فان تعدى صار ضامنا
فاذا اشترى بعده كان له ولو لم يشتر حتى عاد الى الوفاق بري من الضمان وعاد المال مضاربة ولو عاد اليه في البعض كان مضاربة
اعتبارا للجز بالكل ولو كان التقييد غير مفيد كسوق من مصر لا يتقيد به الا اذا صرح بالنهي وكان مفيدا في الجملة بخلاف ما اذا لم
يكن مفيدا اصلا كنهيه عن بيع الحال فلا يعتبر وقوله خذه مضاربة تعمل به في مصر او لتعمل به او فاعمل فيه او بالنصف بمصر
او في مصر على ان تعمل بمصر تقييد فلا يجاوزه كقوله ان تشتري به الطعام او ليشتري به الطعام او خذه بالنصف مضاربة
في الطعام او على ان تشتر فاشتر به الطعام او ليشتري به الطعام او خذه بالنصف مضاربة في الطعام او على ان تشتري
من فلان وتبيع منه بخلاف اعمل به في مصر او على ان تشتري به من اهل الكوفة او من الصيارفة بتبع بيعهم ليس بتقييد بالنسبة
الى اهل الكوفة فله البيع من غير اهلها او من غير الصيارفة تقييد بالنسبة الى المكان والصرف وليس له ان يخرج من
الكوفة ولا ان في غير الصرف وليس له ان يشتري من يعتق على رب المال بقرابة او يمين فلو اشتراه كان لنفسه بخلاف الوكيل
بشرا الدار ان يشتري الا اذا قامت قرينة على خلافه كقوله ان تشتري لي عبدا ابيعه او استخدمه او جارية اطاها ولا من
معتق عليه اذا كان في المال ربح وضمن ان فعل والمراد من الربح هنا ان تكون قيمة العبد المشتري اكثر من راس المال سوا كان في
جملة مال المضاربة ربح او لم يكن حتى لو كان المال الفا فاشترى بها المضارب عبدين قيمة كل واحد منهما الف فاعتقهما المضارب
لا يصح عتقه واما بالنسبة الى استحقاق المضارب فان يظهر في الجملة ربح حتى لو اعتقهما رب المال في هذا صح وضمن نصيب
المضارب منهما وهو خمسماية موسرا كان او معسرا كذا في الفتاوي الظهيرية وان لم يظهر ربح بالمعنى المذكور جاز شراوه
لعدم ملكه فان ازدادت قيمته عن راس المال عتق نصيب المضارب ولم يضمن لرب المال وسعى المعتق في قيمة نصيبه رب المال
ولو اشترى الشريك من يعتق على شريكه او الوصي والاب من يعتق على الصغير نفذ على العاقد والماذون اذا اشترى من يعتق
على المولى فانه يصح ويعتق عليه ان لم يكن مستغرقا بالدين والا لا فان كان ربح المضارب الف بالنصف واشترى بها جارية
قيمتها الف فوطيها فجات بولد يساوي الفا فادعاه ثم بلغت قيمة الغلام الفا وخمسماية نفذت دعوة المضارب فيه
لظهور الربح فيه وقبله لا لعدم ظهوره اذ قيمة كل لا تزيد على راس المال ولزمه عقرها لاقراره بوطيها ويكون في مال
المضاربة كذا في المحيط بخلاف ما اذا اعتق الولد ثم طرت الزيادة حيث لا ينفذ اعتاقه السابق لانه انشا فيشترط
وجود الملك وفيه ما لو اعتق عبد الغير ثم ملكه لا ينفذ عتقه اما الدعوة فاخبار لا يشترط وجوده وقته كما لو اقر
بحرية عبد الغير ثم اشتراه فانه ينفذ وان نفذت لا ضمان على المضارب في حصة رب المال من الولد سوا كان موسرا

او معسرا الا ان المفقود بالملك ولا صنع له فيه وعتق من الولد حصة المضارب عند ابي حنيفة وولا الولد بين المضارب
ورب المال بالحصة وخير رب المال ان شا استسعى الغلام في الف ومايتين وخمسين وان شا اعتقه اذا قبض رب المال الالف
له ان يضمن المضارب نصف قيمة الام لظهور ان الجارية فنفذت دعوة المضارب فيها ايضا وصارت ام ولد له ولا فرق
بين كونه موسرا او معسرا لانه ضمان ملك وهو لا يختلف بهما ولا يتوقف على التعدي لانه ضمان تمليك بخلاف ضمان الولد
فانه ضمان عتق وهو يعتمد التعدي ولم يوجد ولو لم تزد قيمة الولد على الف وزادت قيمة الام حتى صارت الفا وخمسماية
صارت الجارية ام ولد للمضارب ويضمن لرب المال الفا ومايتين وخمسين ان كان موسرا وان كان معسرا فلا استسعاية عليها
لان ام الولد لا تسعى وما لم يصل الى رب المال راس ماله فالولد رقيق له ياخذ منه مايتين وخمسين على انه نصيبه من
الربح ولو زادت قيمتهما فان صارت قيمة كل واحد الفي درهم عتق الولد وصارت ام ولد له فيوخذ راس المال منه ونصف
وما بقي من قيمة الجارية وهو الف درهم ويضمن له خمسماية درهم واذا استوفى ذلك من المضارب فللمضارب ان يستوفي من
ربح الولد مقدار الف وخمسماية بعتق الولد منه بذلك المقدار ويبقى من الولد مقدار تسعماية ربح بينهما لكل واحد اربعماية
وخمسون فما اصاب المضارب عتق وما اصاب رب المال سعى فيه الولد كذا في البدايع ولو ادعى رب المال انه
ابنه لا المضارب فهو ابنه والجارية ام ولد ولا يضمن للمضارب شيئا من عقر وقيمة

باب المضارب يضارب

قوله فان ضارب المضارب بلا اذن لم يضمن ما لم يعمل الثاني بعين ربح او لا حتى لو ضاع في يده قبل العمل لا ضمان على
احد وكذا لو غصب من الثاني فالضمان على الغاصب فقط ولو استهلك الثاني المال او وهبه كان الضمان عليه دون الاول
واذا عمل الثاني خير رب المال ان شا ضمن الاول وان شا ضمن الثاني واذا اجاز رب المال ان ياخذ الربح ولا يضمن ليس له ذلك
كذا في المبسوط فان ضمن الاول صحت المضاربة بينه وبين الثاني وكان الربح على ما شرطا وان ضمن الثاني رجع بما ضمن على الاول
وصحت بينهما وكان الربح بينهما وطاب للثاني ما ربح دون الاول وان كانت احديهما فاسدة او كلاهما فلا ضمان على واحد منهما
وللعامل اجر المثل على المضارب الاول ويرجع به الاول على رب المال والوضيعة على رب المال والربح بين الاول ورب
المال على الشرط بعد اخذ الثاني اجرته اذا كانت المضاربة الاولى صحيحة والا فللمضارب الاول اجر مثله ولو دفع الثاني
مضاربة الى ثالث وربح الثالث او وضع فان قال الاول للثاني اعمل فيه برايك فلرب المال ان يضمن اي الثلاثة شا
ويرجع الثالث على الثاني والثاني على الاول والاول لا يرجع على احد اذا ضمنه رب المال ولا ضمان على الاول وضمن
الثاني والثالث كذا في المحيط قوله فان دفع باذن في الثلث وقيل ما رزق الله بيننا نصفان فللمالك النصف
وللاول السدس وللثاني الثلث يعني ضارب باذن رب المال وانما كان له النصف بشرطه فبقي النصف وقد شرط
المضارب للباقي الثلث فكان له السدس وطاب الربح للجميع لان عمل الثاني عمل عن المضارب كالاجير المشترك اذا استاجر
اخر باقل مما استوجر ونظيره ما في الكتاب لو قال ما كان في ذلك من رزق فهو بيننا نصفان او قال اخذ هذا المال
مضاربة بالنصف كذا في النهاية ولو قيل ما رزقك الله بيننا نصفان فللثاني ثلثه والباقي بين الاول والثاني
نصفان اي لو قال رب المال ذلك والمسئلة بحالها لان المشروط ما رزق الله المضارب وهو ما الثلثان الباقي فهو
بينهما ولكن الثاني الثلث للباقي بالشرط ونظيره ما ربحت في هذا من شي او ما كان لك فيه من شي من فضل الربح او مما
كسبت او مما رزقت فيه من شي او ما صار لك فيه من شي ربح وكذا لو شرط للمضارب الثاني اكثر من الثلث او اقل منه
فما بقي بعد ما ياخذه منه فهو بينهما رب المال والاول والفرق بينهما ان في الاول شرط نصف الربح جميعه لانه اضاف
الرزق الى المال وفي الثاني اضافه الى المضارب قوله ولو قال له ما ربحت بيننا نصفان ودفع بالنصف فللمالك
النصف واستويا فيما بقي ولا فرق بين هذه الصورة وما قبلها الا من حيث اشتراط المضارب للثاني فان في الاولى
شرط له الثلث فكان ما بقي بينهما وفي الثانية شرط له النصف فكان النصف الباقي بينهما قوله ولو قيل ما
رزق الله فلي نصفه او ما كان من فضل فبيننا نصفان فدفع بالنصف فللمالك النصف ولا شي للاول ولو شرط
للثاني ثلثه والمسئلة بحالها صح الاول للثاني سدسا ظاهرا حكما وتعليلا قوله وان شرط للمالك ثلثه على ان
يعمل معه وللنفسه ثلثه صح اي لعبد المالك على ان يعمل مع المضارب واشترط للعبد الثلث اشتراط لمولاه وكان العبد ماذونا
له فيكون حصته من الربح للمولى ان لم يكن على العبد دين والا فهو لغرمايه ان شرط عمله والا فهو للمولى قوله على ان
يعمل معه عادي ليس العبد بل يصح الشرط ويكون كسيده وان لم يشترط عمله وقيد بعبد رب المال لان عبد المضارب

لو شرط له شيء من الربح ولم يشترط عمله لا يكون ما شرط له لرب المال ان كان على العبد دين والا لا يصح سواء شرط عمله او لا ويكون
للمضارب وقيد بكون العاقد المولى لان المأذون لو عقدها مع اجنبي وشرط عمل مولاه يصح ان لم يكن عليه دين والا صح وتمام
قوله العبد ما لو شرط للمكاتب بعض الربح فانه يصح وكذا لو كان مكاتب المضارب لكن يشترط ان يكون شرط عمله فيهما وكان
المشروط للمكاتب له لا لمولاه وان لم يشترط عمله لا يجوز وعلى هذا غيره من الاجانب فصح المضاربة ويكون لرب المال وبطل
الشرط والولد والمراة كالاجانب هنا كذا في النهاية وقيد باشتراط عمل رب المال مع المضارب مفسد لها وكذا اشتراط عمل
المضارب مع مضاربه او عمل رب المال مع الثاني كذا في المحيط بخلاف المكاتب اذا دفع ماله مضاربة وشرط عمل مولاه معه لا
يفسد مطلقا فان عجز قبل العمل ولا دين عليه فسدت ولو دفع المكاتب ماله مضاربة مولاه صح كما في المحيط واذا كان
الاشتراط للعبد اشتراطا لمولاه فاشتراط بعض الربح لقضاء دين المضارب او لقضاء دين رب المال جائز بالاولى ويكون
المشروط للمشروط قضاء دينه كذا في النهاية ولا يجبر على دفعه الى غرمائه ولو شرطا بعض الربح للمساكين او للحج او في الرقاب
لم يصح ويكون لرب المال ولو شرطا البعض لمن شاء المضارب فان شاء المضارب لنفسه او لرب المال صح الشرط وان شاء لاجنبي لم
يصح كذا في المحيط واشتراط ان يكون للعبد ربح في مقابلة عمله اتفاقي لانه لو شرط عمل عبد رب المال مع المضارب ولم يذكر
له شيء من الربح فانه صحيح سواء كان على العبد دين او لا ويكون العبد مضاربا في حق المولى فان كان العبد مديونا فحصته من
الربح لغرمائه وان لم يكن فحصته لمولاه وكذلك مكاتبه ومن لم تقبل شهادته قوله وتبطل بموت احدهما لكونها وكالة
وهي تبطل بالموت قوله وبلحوق المالك مرتدا الا انه بمنزلة الموت وانما لم يجعل المضارب بمنزلة الوكيل فيما لو دفع له
الثمن قبل الشراء وهلك في يده بعد الشراء فان الوكيل يرجع به على الموكل ثم لو هلك ما اخذه ثانيا لا يرجع به مرة اخرى بخلاف
المضارب يرجع به على رب المال مرة بعد اخرى الى ان يصل الثمن الى البائع لان شراء الوكيل وجب الثمن عليه للبائع وله على
الموكل فاذا رجع على الموكل بعد الشراء صار مقتضيا ما استوجبه دينا عليه وصار مضمونا عليه بالقبض فهلك من ضمانه
واما المضارب اذا رجع على رب المال فما قبضه يكون امانة فاذا هلك كان على رب المال فيرجع مرة بعد اخرى وفيما اذا
اشترى بمال المضاربة عروضا ثم عزل لا ينعزل وان علم والوكيل ينعزل وسياتي الفرق بينهما وفيما اذا عاد رب المال بعد اللحوق
مسلما فالمضارب على مضاربته بخلاف الوكيل والفرق ان محل التصرف خرج عن ملكه ولم يتعلق به حق الوكيل بخلاف المضارب
قيد بلحوق المالك لان المالك لو ارتد ولم يلحق فتصرفه موقوف واشار الى ان المضارب لو ارتد فالمضاربة على حالها اتفاقا
حتى لو اشترى وباع وربح او خسر ثم قتل على ردته او مات او لحق بدار الحرب فان التصرف جائز والربح بينهما على ما اشترطا
والعهدة في جميع تصرفه على رب المال في قول ابي حنيفة قوله وينعزل بعزله ان علم اي ينعزل المضارب بعزل رب المال ان
علم به لانه وكيل وان لم يعلم لا والمراد بالعلم ما يستفاد من خبر رجلين مطلقا او واحد عدل ان كان فضوليا والا خبر مميز
قوله وان علم والمال عروض باعها ثم لا يتصرف في ثمنها ولا يملك المالك فسخها في هذه الحالة لان للمضارب حقا في الربح
قيد بالمضاربة لان احد الشريكين اذا فسخ الشركة ومالها امتعة فانه يصح فسخه بخلاف المضاربة كذا في فتاوى قاضي خان
من الشركة والمراد من العرض هنا ان يكون خلاف جنس راس المال والدراهم والدنانير جنسان هنا فاذا كان راس المال دراهم
وعزله ومعه دنانير له بيعها بالدراهم استحسانا وله بيع العروض بعد العزل بالنقد والنسيئة وان نهاه رب المال عن النسيئة
كما لا يصح نهيه عن المسافرة في الروايات المشهورة وكما لا يملك عزله لا يملك تخصيص الاذن لانه عزل من جهة كذا في النهاية وشمل
كلامه العزل الحكمي حتى لو كان له بيع العروض بعد موت رب المال حقيقة او حكما ولا ينعزل في الحكمي الا بالعلم بخلاف الوكيل
حيث ينعزل في الحكمي وان لم يعلم لانه لا حق له المضارب قوله ولو افترقا وفي المال ديون وربح اجبر على اقتضاء الديون لانه
كالاجير والربح كالاجرة وطلب الدين من تمام تكملة العمل فيجبر عليه قوله والا لا يلزمه الاقتضاء اي وان لم يكن
في المال ربح لكونه وكيلا متبرعا ولا جبر عليه قوله ويوكل المالك عليه اي على الاقتضاء لانه لا يتمكن من المطالبة
الا بتوكيله لكونه غير عاقد والوكيل بالبيع والمستبضع كالمضارب يجبران على التوكيل قوله والسمسار يجبر على التقاضي
وهو بكسر الاول المتوسط بين البائع والمشتري وجمعه سماسرة يبيع ويشتري للناس باجر من غير ان يستاجر ولو استاجره
البيع والشراء لا يجوز لعدم قدرته عليه والحيلة في جوازها ان يستاجره يوما للخدمة فيستعمله في البيع والشراء الى اخر
المدة ولو عمل من غير شرط واعطاه شيئا لا باس به وبه جرت العادة وانما اجبر على طلب الثمن من المشتري واستيفائه لانه
من جملة عمله قوله وما هلك من مال المضاربة فمن الربح فان زاد الهالك على الربح لم يضمن المضارب لكونه امينا
سواء كان من عمله او لا قوله وان قسم الربح وبقيت المضاربة ثم هلك المال او بعضه ترادا الربح ليأخذ المالك

راس ماله وما فضل فهو بينهما وان نقص لم يضمن لان قسمة الربح قبل قبض راس المال موقوفة فاذا قبض رب المال راس ماله
نفذت القسمة وان هلك ما اعد لراس المال كانت القسمة باطلة وتبين ان المقسوم راس المال قوله وان قسم الربح وفسخ
ثم عقدها فهلك المال لم يترادا وهذا مفهوم قوله وبقيت المضاربة لان الاولى قد انتهت بالفسخ وهي الحيلة النافعة للمضارب

فصل

قوله ولا تصدق المضاربة بدفع المال الى المالك بضاعة لان رب المال معين
للمضارب في اقامة العمل والمال في يده على سبيل البضاعة واطلق المال فشمل الكل والبعض وبه صرح في الذخيرة والمبسوط
وما وقع في الهداية من التقييد بالبعض فاتفاقي صرح به في النهاية واشار بالدفع الى ان المضارب لا بد ان يسلم المال
اولا حتى لو جعل المال ابضاعة قبل ان يسلمه لا يصح لان التسليم شرط فيها كما لو شرط عمل رب المال ابتداء وقيد بدفعه لان
رب المال لو اخذ مال المضاربة بغير امر المضارب وباع واشترى فان المضاربة تبطل ان كان راس المال نقدا وان صار عروضا
لا لانه في الاول عامل لنفسه لا معين فانتقضت وفي الثاني لا يملك النقض صريحا فكذا دلالة فلو باع العروض بنقد ثم
اشترى عروضا كان للمضارب حصته من ربح العروض الاولى لا الثانية لانه لما باع العروض صار المال نقدا في يده كان ذلك نقضا
للمضاربة فشراؤه به بعد ذلك يكون لنفسه فلو باع العروض بعروض مثلها او بمكيل او موزون وربح كان بينهما على ما
شرطا لان رب المال لا يتمكن من نقض المضاربة ما دام المال عروضا والحاصل ان كل تصرف صار مستحقا للمضارب على وجه لا
يملك رب المال منعه له سواء باشره بامره او بغير امره وكل تصرف يتمكن رب المال ان يمنع المضارب منه فرب المال في
ذلك التصرف عامل لنفسه الا ان يكون بامر المضارب فحينئذ يكون معينا له كذا في المبسوط وتقييده بالبضاعة اتفاقي
لانه لو دفع المال الى رب المال مضاربة لا تبطل المضاربة الاولى لكن تبطل الثانية لان المضاربة تنعقد شركة على مال رب
المال وعمل المضارب ولا مال هنا فلو جوزناه يؤدي الى قلب الموضوع واذا لم يصح بقي عمل رب المال بامر المضارب فلا تبطل
به المضاربة الاولى كذا في الهداية وبه علم انها بضاعة وان سميت مضاربة لان المراد بالبضاعة هنا الاستعانة لان
الابضاع الحقيقي لا يتاتى هنا وهو ان يكون المال للمبضع والعمل من الاخر ولا ربح للعامل وفهم من مسئلة الكتاب جواز
الابضاع مع الاجنبي بالاولى وحاصل ما يملكه المضارب ثلاثة انواع نوع يملكه بمطلق المضاربة وهو ما كان من صنيع
بين التجار ونوع لا يملكه الا اذا قال له اعمل برايك كالمضاربة والشركة والخلط ونوع لا يملكه الا بالصريح كالاستدانة
والعتق مطلقا والكتابة والاقراض والهبة والصدقة وقد قدمنا تفصيلها اول الكتاب قوله وان سافر فطعامه
وشرابه وكسوته وركوبه في مال المضاربة وان عمل في المصر فنفقته في ماله اي ان سافر المضارب والركوب بفتح الراء ما
يركب سواء كان بشراء او كراء والفرق ان النفقة تجب جزاء الاحتباس كنفقة القاضي والمراة والمضارب في المصر ساكن بالسكن
الاصلي واذا سافر صار محبوسا بالمضاربة فيستحق النفقة قيد بالمضارب لان الاجير والوكيل والمستبضع لا نفقة لهم
مطلقا لان الاجير يستحق البدل لا محالة والوكيل والمستبضع متبرعان وكذا الشريك اذا سافر بمال الشركة لا نفقة له
لانه لم يجر التعارف به فكره المصنف في الكافي وصرح في النهاية بوجوبها في مال الشركة واطلق المضاربة فانصرفت
الى الصحيحة لان المضارب في الفاسدة اجير لا نفقة له ولما كانت العلة وجوب النفقة حبس نفسه لاجلها علم ان
ليس المراد بالسفر السفر الشرعي المقدر بثلاثة ايام بل المراد ان لا يمكنه ان يبيت في منزله وان خرج من المصر وامكنه ان يعود
اليه في ليلته فهو كالمصر لا نفقة له واطلق المصر فشمل مصره الذي ولد فيه والمصر الذي اتخذه دارا اما لو نوى
الاقامة بمصر ولم يتخذه دارا فله النفقة كذا في شرح المجمع فلو اخذ مالا بالكوفة وهو من اهل البصرة وكان قدم الكوفة
مسافرا فلا نفقة له في المال ما دام بالكوفة فاذا خرج مسافرا فله النفقة حتى ياتي البصرة لان خروجه لاجل المال
ولا ينفق من المال ما دام بالبصرة لان البصرة وطن اصلي له فكان اقامته فيه لاجل الوطن لا لاجل المال فاذا خرج من
البصرة له ان ينفق من المال الى ان ياتي الكوفة لان خروجه لاجل المال وله ان ينفق ايضا ما دام بالكوفة حتى يعود الى
البصرة لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وانه يبطل بالسفر فاذا عاد اليها وليس وطن اقامته فيها لاجل المال كذا في
البدائع والمحيط والفتاوى الظهيرية واشار بالطعام وما بعده الى انه ينفق على نفسه في السفر ما لا بد منه في عادة
التجار بالمعروف فدخل فيه غسل ثيابه واجرة خدمه من الخبز والطبخ وعلف دابة الركوب والحمل ونفقة غلمانه الذي
يعملون معه والدهن في موضع يحتاج اليه كالحجاز واجرة الحمام والحلاق وقص الشارب وما اسرف فيه ضمنه لانتفاء
الاذن وما فضل من النفقة بعد رجوعه الى بلده رده الى مال المضاربة كالحاج عن الغير يرد الفاضل على المحجوج
عنه ان كان حيا والى ورثته ان كان ميتا والغازي اذا خرج من دار الحرب رد ما معه من النفقة وكالامة اذا

المولى في نفويتها ثم ردها منعها من النفقة على الزوج واشار بنفي وجوب الدوا من مالها مطلقا الى ان اجرة الحجام والفصاد لا تجب من مالها لانه من الدوا كما في المحيط واما لم يجب الدوا لانه من العوارض كدوا المراة فانه لا يجب على الزوج واطلق وجوب النفقة في السفر فشمل ما اذا انفق له شرا بنفسه اولا كما صرح به في الخلاصة ولما كان المعتبر عادة التجار كان له اكل الفاكهة وان لم تكن من النفقة وله الخطاب كذا في الخلاصة واشار بقوله فطعامه الى انه ياكل ما كان يعتاده كما صرح به في الخلاصة واشار بالنفقة الى انه ليس له ان يشتري جارية للوطي ولا للخدمة فان اشترى كان من ماله خاصة كذا في الفتاوى الظهيرية وعلله في المحيط بان الوطي قد يأتي بدون الجارية والحاجة الى الخدمة ترتفع بالاستيجار وقيد بنفقة المضارب ونفقة عبيد رب المال ودوابه اذا سافر ليست من مال المضاربة بل على رب المال فان انفق المضارب من مال المضاربة عليهم فهو ضامن لما انفق لو اخذ مما حصته من الربح اذن في وانما رجع عليه بالزيادة واذا انفق بامر رب المال حسبه للشرب مما لرب المال كذا في الذخيرة والفتاوى الظهيرية واذا رد شيئا من مال المضاربة على عبيده بالمال لا يضمن فهو كالمودع كذا في المحيط وافاد بذكر الكسوة وجوب الفراش الذي ينام عليه كما صرح به في المحيط واشار بقوله في مال المضاربة الى انه لا يشترط الانفاق من عينه حتى لو انفق من مال نفسه او استدان على المضاربة لنفقته يرجع من مال المضاربة لان التدبير في الانفاق اليه كالوصي اذا انفق على الصغير من مال نفسه وان لم يرجع فيه حتى توى مال المضاربة لا يرجع على رب المال لفوات محل النفقة بخلاف ما اذا اشترى بيتا للمضاربة او استاجر دابة ليحمل عليها مال المضاربة فضاع المال قبل ان ينقد منه يرجع بذلك على رب المال لانه عامل لرب المال بخلاف النفقة لانه عامل لنفسه كذا في المحيط واطلق السفر فشمل السفر للتجارة ولطلب الديون فيرجع بما انفق لطلبه الا اذا زاد على الدين فلا يرجع بالزيادة كما صرح به في المحيط واطلق عمله في المصر فشمل عمله للتجارة ولاقتضا الديون ولا رجوع له فيما انفقه في الخصومة لتقاضي الدين كما في المحيط واطلق المضارب ليفيد انه لا فرق بين المضارب ومضاربه اذا كان اذنه في المضاربة والا فلا نفقة للثاني كذا في المحيط **قوله** فان ربح اخذ المالك ما انفق من راس المال اي ما انفقه المضارب فاذا استوفى راس ماله وفضل شي اقتسماه لان ما انفقه يجعل كالهالك واشار المصنف الى ان للمضارب ان ينفق على نفسه من مال المضاربة في السفر قبل الربح والى انه لو لم يظهر ربح لا شي على المضارب قيد بالنفقة لانه لو كان في المال دين غيرها قدم ابقاوه على راس المال ولو انفق المضارب من ماله ثم هلك مال المضاربة لم يرجع على رب المال بشي كما قدمنا **قوله** فان باع المتاع مرابحة حسب ما انفق على المتاع من الحملان واجرة السمسار والقصار والصباغ ونحوه قام على بكذا والاصل ان ما وجب زيادة في راس المال الحقيقة او حكما يضم الى راس المال وكذا ما اعتاده التجار كاجرة السمسار كذا في النهاية **قوله** لا على نفسه اي لا يحسب نفقة نفسه اذا باع مرابحة والفرق ان الاول يجب زيادة في المالية بزيادة القيمة والثاني لا يوجبها **قوله** ولو اقصر او حمله بماله وقيل له اعمل برايك فهو متطوع يعني اذا قال له رب المال اعمل برايك فاشترى بمال المضاربة كله متاعا ثم قصره او حمله بماله يكون متطوعا لا رجوع له على رب المال لانه استدانه على رب المال وهو لا يجوز وعلم منه انه لو زاد على الثمن بان اشترى باكثر من راس المال يكون متطوعا قيد بقوله وقيل له اعمل برايك انه لو اذن له صريحا بذلك لا يكون متطوعا ولو لم يقل اعمل برايك وسكت يكون متطوعا بالاولى واذا كان متطوعا يكون له حصته من الربح فلو اشترى بكل راس المال وهو الف ثيابا واستقرض مائة للحمل ثم باعها بالفين قسمنا الالف الربح على احد عشر سهما عشرة منها للمضاربة على شرطهما وسهم للمضارب خاصة في مقابلة ما تبرع به من الكرا ويرابح في هذه الصورة على الف ومائة عند ابي حنيفة لانها قامت عليه بذلك وعندهما على الف لا غير والثمن كله على المضاربة **قوله** وان صبغه احمر فهو شريك بما زاد الصبغ ولا يضمن لانه عين مال قائم حتى اذا بيع كان له حصة الصبغ وحصة الثوب الابيض على المضاربة بخلاف القصار والحمل لانه ليس بعين مال قائم به ولهذا اذا فعله الغاصب ضاع ولا يضيع اذا صبغ المغصوب وانما لا يضمن لان رب المال قال له اعمل برايك فيملك الخلط بخلاف ما اذا لم يقل له اعمل برايك فانه لا يكون شريكا بل يضمن كالغاصب والقصارة بفتح القاف مصدر من قصر الثوب فعل القصار وبكسرها حرفه وخص المصنف الحمرة لان السواد نقصان عند ابي حنيفة فاما سائر الالوان فمثل الحمرة كذا في النهاية **قوله** معه الف بالنصف فاشترى به بزا وباعه بالفين واشترى به عبدا فضاعا غرم المال والمالك الفا اي غرم المضارب وورث المال الفا ثم غرم المال وحده الفا اخرى فيغرم المضارب خمسمائة والمالك الفا وخمسمائة البتابت وقال محمد في السير البز عند اهل الكوفة ثياب الكتان والقطن لا ثياب الصوف والخز كذا في المغرب **قوله** وربع العبد للمضارب وباقيه على المضاربة وراس المال الفان وخمسمائة ويرابح على الفين لانه لما نض المال ظهر الربح وله منه خمسمائة فاذا اشترى بالفين عبدا صار مشتريا بارعه لنفسه وثلثة ارباعه للمضاربة على حسب انقسام

الالفين فاذا ضاعتا الا الفان وجب عليه الثمن وله الرجوع بثلاثة ارباع الثمن على رب المال لانه وكيل من جهته ويخرج نصيب المضارب وهو الربع من المضاربة لانه مضمون عليه ومال المضاربة امانة وبينهما منافاة ويكون راس المال الفين وخمسمائة دفع مرة الفا ومرة الفا وخمسمائة ولا يبيعه مرابحة الا على الفين لانه اشتراه بهما ويظهر ذلك فيما اذا بيع العبد باربعة الاف فحصة المضاربة ثلاثة الاف يرفع راس المال ويبقى خمسمائة ربح بينهما والالف يختص بها المضارب **قوله** وان اشترى المالك بالف عبدا اشتراه بنصفه رابح بنصفه اي لو اشترى المضارب من رب المال بالف المضاربة عبدا قيمته الف وقد كان اشتراه رب المال بنصفه الالف يبيعه المضارب مرابحة بما اشتراه رب المال ولا يجوز ان يبيعه مرابحة على الف لان بيعه من المضارب كبيعه من نفسه وكذا لو اشتراه رب المال بالف وقيمته الف وباعه من المضارب بخمسمائة ومال المضاربة الف فانه يبيعه مرابحة على خمسمائة قيدنا بكونه في قيمة المبيع والثمن على راس مال المضارب لانه لو كان فيهما فضل بان اشترى رب المال عبدا بالف قيمته الفان ثم باعه من المضارب بالفين بعدما عمل المضارب في الف المضاربة وربح فيها الفا فانه يبيعه مرابحة على الف وخمسمائة وكذا اذا كان في قيمة المبيع فضل دون الثمن بان كان العبد يساوي الفا وخمسمائة فاشتراه رب المال بالف فباعه من المضارب بالف يبيعه المضارب مرابحة على الف وما بين واما اذا كان في الثمن فضل على راس المال ولا فضل في قيمة المبيع بان اشترى رب المال العبد قيمته الف باعه من المضارب بالفين فانه يبيعه مرابحة على الف فهو كمسئلة الكتاب والحاصل ان هذه المسئلة على اربعة اقسام قسمان لا ارباح لهما الا على ما اشترى به رب المال وحصة المضارب وهما اذا كان فيهما فضل او في قيمة المبيع فقط ومنها اذا كان البائع المضارب فهو على اربعة اقسام ايضا الاول لا يكون فضل فيهما بان كان راس المال الفا فاشترى به المضارب عبدا بخمسمائة قيمته الف وباعه من رب المال بالف فان رب المال يرابح على ما اشترى به المضارب الثاني ان يكون الفضل في قيمة المبيع دون الثمن فانه كالاول الثالث ان يكون فيهما فضل يرابح على ما اشترى به المضارب وحصة المضارب الرابع ان يكون الفضل في الثمن فقط وهو كالثالث كذا في المحيط مختصرا وقال الشارح الزيلعي ولو كان بالعكس بان اشترى المضارب عبدا بخمسمائة فباعه من رب المال بالف يبيعه مرابحة على خمسمائة ولا شك ان هذه الصورة هو القسم الاول في كلام المحيط فليس كلامه مما يخالف لما ذكره هو بنفسه في باب المرابحة انه يضم حصة المضارب وقد اشتهت هذه المسئلة على كثير حتى توهموا انه وقع منه تناقض وليس كذلك بل ما ذكرنا هو الوجه الاول في كلام المحيط كما لا يخفى وهذه صورة المسئلة هناك بان معه عشرة بالنصف فاشترى ثوبا بعشرة وباعه من رب المال بخمسة عشر فانه يبيعه مرابحة باثني عشر ونصف **قوله** ولو ملكه رب المال بغير شي فباعه من المضارب لا يبيعه مرابحة حتى يبين انه اشتراه من رب المال كذا في المحيط **قوله** معه الف بالنصف فاشترى به عبدا قيمته الفا فقتل رجلا خطا فثلاثة ارباع الفدا على المالك وربعه على المضارب والعبد يخدم المالك ثلاثة ايام والمضارب يوما لان الفدا مونة الملك فقد كان الملك بينهما ارباعا لانه لما صار المال عينا واحدا ظهر الربح وهو الف بينهما والف لرب المال فاذا فدياه خرج العبد عن المضاربة لان نصيب المضارب صار مضمونا عليه ونصيب رب المال صار بقضاء القاضي بالفدا عليهما فاذا خرج عنهما بالدفع او بالفدا يجريها على قدر ملكهما قيد بقوله قيمته الفان لانه لو كان قيمته الفا فقد تبين الجناية الى رب المال لان الرقبة على ملكه لا ملك للمضارب فيها فان اختار رب المال الدفع واختار المضارب الفدا مع ذلك فله ذلك لانه يستبقي بالفدا مال المضاربة وله ذلك لان الربح يتوهم كذا في الايضاح **ثم اعلم** ان العبد المشتري في المضاربة اذا جنى خطا لا يدفع بها حتى يحضر المالك سواء كان الارش مثل قيمة العبد او اقل او اكثر وكذا لو كانت قيمته الفا لا غير لا يدفع الا بحضرتهما لان المضارب له فيه حق ملك حتى لرب المال ان ياخذه ويمنعه من بيعه كالمرهون اذا جنى خطا لا يدفع الا بحضرة الراهن والمرتهن والحاصل انه يشترط حضرة رب المال والمضارب للدفع دون الفدا الا اذا ابى رب المال المضارب الدفع والفدا وقيمته مثل راس المال فلرب المال دفعه لتعينه فان كان احدهما غائبا وقيمة العبد الفان ثم فداه الحاضر كان متطوعا لانه ادى دين غيره بغير امره وهو غير مضطر فيه فانه لو اقام البينة على الشريك لا يطالب بحصته وصاحبه الا بالدفع ولا بالفدا كذا في النهاية وذكر قاضي خان ان المضارب لا يشركه الدفع والفدا وحده لانه ليس من احكام المضاربة فلهذا كان لهما **قوله** معه الف فاشترى به عبدا وهلك الثمن قبل النقد دفع المالك الفا اخرى ثم وثم وراس المال جميع ما دفع لان المال امانة في يده والاستيفا انما يكون بقبض مضمون وحكم الامانة ينافيه فيرجع مرة بعد اخرى بخلاف الوكيل اذا كان الثمن مدفوعا اليه قبل الشرا وهلك بعد الشرا حيث لا يرجع الا مرة لانه امكن جعله مستوفيا لان الوكالة

بخلاف الضمان كالغاصب اذا وكل ببيع المغصوب ثم في الوكالة في هذه الصورة يرجع مرة فيما اذا اشترى ثم دفع الموكل اليه المال
فهلك بعده يرجع لانه يثبت له حق الرجوع بنفس الشرا فجعل مستوفيا بالقبض بعده اما المدفوع اليه قبل الشرا امانة في يده
وهو قائم على الامانة بعده فلم يصر مستوفيا فاذا هلك يرجع عليه مرة ثم يرجع لوقوع الاستيفا **قوله** معه الفان فقال
دفعت الي الفا وربحت الفا وقال المالك دفعت الفين فالقول للمضارب لانهما اختلفا في المقبوض والقول في مقداره للقابض
ولو ضمينا اعتبارا امينا او انكره اصلا فان القول له ولو كان الاختلاف مع ذلك في مقدار الربح فقط والبهما اقام البينة تقبل بينته
وان اقاماها فتقبل بينة رب المال في دعواه الزيادة في راس المال والمضارب في دعواه الزيادة في الربح • قيد الاختلاف بكونه
في المقدار لان الاختلاف اذا وقع في صفة المقبوض فالقول قول رب المال كما سياتي **قوله** معه الف فقال هو مضاربة
بالنصف وقد ربح الفا وقال المالك هو بضاعة فالقول للمالك لان المضارب يدعي عليه تقويم عمله او شرطا من جهته او يدعي
الشركة وهو ينكر والتقييد بالمضاربة والبضاعة ليس احترازا بل مطلقا بل لو قال المضارب هو قرض وقال رب المال هي بضاعة
او وديعة او مضاربة فالقول لرب المال والبينة بينة المضارب لان المضارب يدعي عليه التملك وهو ينكر بل احترازا
عما لو ادعى رب المال القرض والمضارب المضاربة كان القول للمضارب لان رب المال يدعي عليه ضمانا وهو ينكر وايهما
اقامها قبلت وان اقاماها فبينة رب المال اولى • قيد الاختلاف بكونه في الصفة لانه لو كان في النوع بان ادعى رب المال المضاربة
في نوع وقال المضارب ما سميت لي تجارة بعينها فالقول للمضارب مع يمينه لان الاصل فيه العموم والاطلاق والتخصيص يعارض
ويقبل بينة اقامها فان اقاماها قبل صاحبها يقضي بالمشاجرة وان لم يوقتا او وقتا على السوا او وقت احدهما دون الاخرى
قضي ببينة رب المال كذا في الذخيرة ولو ادعى كل واحد منهما نوعا فالقول لرب المال لانهما اتفقا على التخصيص والاذن يستفاد
من جهته والبينة بينة المضارب لحاجته الى نفي الضمان وعدم حاجة الاخر الى البينة ولو وقت البينتان ووقتا صاحب
الوقت الاخير اولى لان اخر الشرطين ينقض الاول كذا في الهداية وان كان رب المال يدعي العموم فالقول قوله قياسا واستحسانا
كذا في الذخيرة والله سبحانه اعلم •

كتاب الوديعة

لا خفا في اشتراكها مع ما قبلها في الحكم وهو الامانة وهي في اللغة مشتقة من الودع وهو الترك وفي الشريعة ما ذكره
المصنف **قوله** الايداع هو تسليط الغير على حفظ ماله يعني صريحا او دلالة وانما قلنا او دلالة لان المنقول في المحيط
انه لو انفتق زق رجل فاخذه رجل ثم تركه ولم يكن المالك حاضرا يضمن لانه لما اخذه فقد التزم حفظه دلالة ولو لم
ياخذه ولم يدن منه لا يضمن وان كان المالك حاضرا لم يضمن في الوجهين **قوله** والوديعة ما يترك عند الامين
وركنها الايجاب قولا صريحا او كناية او فعلا والقبول من المودع صريحا او دلالة في حق وجوب الحفظ وانما قلنا صريحا
او كناية ليشمل ما لو قال الرجل اعطني الف درهم او قال الرجل في يده ثوب اعطنيه فقال اعطيتك فهذا على الوديعة نص عليه
في المحيط لان الاعطا يحتمل الهبة والوديعة او في الوديعة متيقن فصار كناية وانما قلنا في الايجاب او فعلا ليشمل ما لو وضع ثوبه
بين يدي رجل ولم يقل شيئا فهو ايداع وانما قلنا في القبول او دلالة ليشمل سكوته عند وضعه بين يديه فانه قبول دلالة
حتى لو قال لا اقبل لا يكون مودعا لان الدلالة لم توجد ولهذا قال في الخلاصة لو وضع كتابه عند قوم فذهبوا وتركوه
يضمنوا اذا ضاع وان قاموا واحد بعد واحد ضمن الاخير لانه تعين للحفظ فتعين للضمان انتهى • ولهذا اذا وضع ثيابه
عند الثاني كان ايداعا وان لم يتكلم ولا يكون الحمامي مودعا ما دام الثاني حاضرا فان كان غايبا فالحمامي مودع وكذلك لو
قال لصاحب الخان اين اربطها فقال هناك كان ايداعا كذا في فتاوى قاضي خان وقال في الخلاصة في الاجارات في الجنس
الرابع في الحمامي لبس ثوبا لم راى غيره الثياب فظن الثاني انه ثوبه فاذا هو ثوب الغير ضمن هو الاصح وانما قلنا في حق وجوب الحفظ
لانها تتم بالايجاب وحده في حق الامانة حتى لو قال للغاصب اودعتك المغصوب بري عن الضمان وان لم يقبل كذا في الاختيار
وشرطها كون المال قابلا لاثبات اليد عليه لو اودع الابق والطير الذي في الهوا والمال الساقط في البحر لا يصح وكون
المودع مكلفا شرط لوجوب الحفظ عليه حتى لو اودع صبيا فاستهلكها لم يضمن ولو كان عبدا محجورا ضمن بعد العتق كذا
في المحيط ولو كانت الوديعة عبدا فقتله ضمن عاقلة الصبي قيمته ويخير مولى العبد بين دفعه او فدائه وحكمها كون
المال امانة عنده مع وجوب الحفظ عليه والادا عند الطلب واستحباب قبولها **قوله** وهي امانة فلا يضمن بالهلاك
سوا امكن التحرز عنه او لا هلك معها للمودع شي او لا والفرق بين الوديعة والامانة من وجهين احدهما ان الوديعة
خاصة بما ذكرنا والامانة خاصة بما لو وقع في يده شي من غير قصده بان هبت الريح بثوب انسان والقته في حجر غيره

وحكمهما مختلف في بعض الصور لان في الوديعة يبرا عن الضمان اذا عاد الى الوفاق وفي الامانة لا يبرا عن الضمان بعد
الخلاف الثاني ان الامانة علم لما هو غير مضمون فيشمل جميع الصور التي لا ضمان فيها كالعارية والمستاجر والموصي بخدمته
في يد الموصى له بها والوديعة ما وضع للامانة بالايجاب والقبول فكانا متغايرين واختاره صاحب النهاية ونقل الاول
عن الامام بدر الدين الكردي وعلم من كلامه ان اشتراط الضمان على الامين باطل ولهذا لو شرط على الحمامي والضمان ان
ضاعت ثيابه كان باطلا ولا ضمان عليه وهو اختيار الفقيه ابي الليث قال في الخلاصة وبه يفتى **قوله** وللمودع
ان يحفظها بنفسه وبعياله لانه يحفظ ماله والمراد بالعيال من يسكن معه حقيقة او حكما لا من يمونه فدخل فيهم
الزوجة فان لها ان تدفعها الى زوجها وخرج الاجير الذي لا يسكن معه وانما قلنا او حكما لانه لو دفعها الى ولده
الصغير وزوجته وهما في محلة والزوج يسكن في محلة اخرى لا يضمن ولو كانا لا يجي اليهما ولا ينفق عليهما لكن يشترط في
الصغير ان يكون قادرا على الحفظ كذا في الخلاصة ويشترط ان يكون من في عياله امينا لانه لو دفع الى زوجته وهي غير
امينة وهو عالم بذلك او تركها في بيته الذي فيه ودايع الناس وذهب فضاعت ضمن كذا في الخلاصة والنهاية وظاهر
المتون ان كون الغير في عياله شرط واختاره في الخلاصة وقال الابواب كالاجنبي حتى يشترط كونهما في عياله واختار صاحب
النهاية تبعا للمبسوط عدم الاشتراط وقال وعليه الفتوى حتى لو جوزنا الدفع الى وكيله او امين من امنايه وليس في عياله او
شريكه مفاوضة او عنانا وفي الخلاصة لمن في عياله ان يدفع الى من في عياله ولو نهاه عن الدفع الى بعض من في عياله فدفع
ان لم يجد بدا من الدفع لا يضمن والا ضمن ولو قال له احفظها في هذا البيت فحفظها في بيت اخر من تلك الدار الا اذا كان
ظهر البيت المنهي عنه الى السكة فحينئذ يضمن كما لو قال له احفظها في هذه الدار فحفظها في دار اخرى فانه يضمن الا اذا
كانت الدار الاخرى مثل الاولى او احرز منها فانه لا يضمن وسياتي تمامه والله اعلم • وان حفظها بغيرهم ضمن الا ان حفظها
بغير من في عياله ضمن فافاد ان المودع لا يودع فان اودع فهلكت عند الثاني ان لم يفارق الاول لا ضمان على واحد منهما
وان فارقه ضمن الاول عند ابي حنيفة ولا يضمن الثاني ولو اودع بلا اذن ثم اجازه المالك خرج الاول من البين كذا في
الخلاصة والرد الى عيال المالك كالرد الى المالك فلا يكون ايديهما بخلاف الغاصب ورد الى من في عيال المالك فانه
لا يبرا كذا في فتاوى قاضي خان وفي الخلاصة المودع اذا رد الوديعة الى منزل المودع او الى احد من في عياله فضاعت
لا يضمن كما في العارية وفي رواية القدوري يضمن بخلاف العارية والفتوى على قول الاول وهذا اذا دفع الى المراة يحفظ
اما اذا اخذت لتنفق على نفسها وهو دفع يضمن انتهى • ولو وضع في حرز غيره من غير استيجار له ايداع حتى يضمن به وفي
الخلاصة مودع غاب عن بيته ودفع مفتاح البيت الى غيره فلما رجع الى بيته لم يجد الوديعة لا يضمن وبدفع المفتاح
الى غيره لم يجعل البيت في يد غيره ولو اجر بيتا من داره ودفعها الى المستاجر ان كان لكل واحد منهما غلق على حدة يضمن
وان لم يكن وكل منهما يدخل على صاحبه من غير حشمة لا يضمن ولو استاجر رجلا ليحمل له شيئا له حمل ومونة الى بغداد
ليوصله الى رجل فوجد الرجل غايبا الاجير المحمول على يد رجل ليوصله الى ذلك الرجل ينبغي ان لا يضمن فلو وجد
الرجل لكنه لم يقبل يدفع الى القاضي ولو طلب منه القاضي وهو لم يدفع لم يجبر انتهى • وفي فتاوى قاضي خان عشرة
اشيا اذا ملكها انسان ليس له ان يملك غيره لا قبل القبض ولا بعده المرتهن لا يملك ان يرهن والمودع لا يملك الايداع
والوكيل بالبيع لا يملك ان يرهن والمودع لا يملك الايداع والوكيل بالبيع لا يملك ان يملك غيره ومستاجر الدابة او
الثوب لا يواجر غيره والمستعير لا يعير ما يختلف بالمستعمل والمزارع لا يدفع الارض مزارعة الى غيره والمضارب
لا يضارب والمستبضع لا يملك الابضاع ولم يذكر العاشر ولو عاشره وفي الخلاصة والوديعة لا يودع ولا يواجر
ولا يرهن وان فعل شيا منها ضمن والمستاجر يواجر ويعار ويودع ولم يذكر حكم الرهن وينبغي ان يرهن وفي التجريد ليس
للمرتهن ان يتصرف بشي في الرهن غير الامساك لا ينبغي ان يرهن ولا يواجر ولا يعير ولا يلبس ولا يستخدم فان فعل كان
متعديا ولا يبطل الرهن **قوله** الا ان يخاف الحرق والغرق فيسلمها الى جاره او ذلك لاجل انه هذا تعين حفظا
فلا يضمن به ولهذا قال في الخلاصة امراة حضرتها الوفاة وعندها وديعة فدفعتها الى جارة لها فهلكت عندها
وان لم يكن وقت وفاتها بحضرتها احد من عيالها لا يضمن انتهى يعني لانه تعين طريقا للحفظ ولهذا ايضا قالوا لو امكنه
ان يحفظها في وقت الحرق والغرق بعياله فدفعها الى الاجنبي ضمن وفي قوله فسلمها الى جاره الخ اشارة الى انه لو القاها
في سفينة اخرى قبل ان يستتم فيها بان وقعت في البحر ابتدا او بالتدحرج يضمن لان الاتلاف حصل بفعله واشار
بقوله الا ان يخاف الحرق الى ان الحريق لا بد ان يكون غالبا بمنزلة المودع محيطا اما اذا لم يكن محيطا يضمن بالدفع الى

الاجنبي كذا في الخلاصة لانه لا يخاف عليها في هذه الصورة وفي الهداية ولا يصدق على ذلك الا ببينة لانه يدعي ضرورة
مسقطة للضمان بعد تحقق السبب فصار كما اذا ادعى الاذن في الايداع انتهى وفي الخلاصة اذا علم انه وقع الحريق في بيته
قبل قوله والا فلا انتهى وفي الفوائد الناجية فلو اودعها وهلكت فقال المالك هلكت عند الثاني وقال بل ردها الي
وهلكت عندي لا يصدق لان ايداع الغير موجب للضمان بخلاف ما لو غصب من المودع وهلكت فاراد المالك ان يضمن
الغاصب فقال المودع قد ردها علي وهلكت عندي وقال لا بل هلكت عنده فالقول قول المودع لانه امين انتهى **قوله**
وان طالبها ربها قادرا على تسليمها فمنعها يعني لو منع صاحب الوديعة بعد طلبه وهو قادر على تسليمها يكون ضامنا
لانه ظالم بالمنع لا يضمن ولهذا قال قاضي خان في فتاواه لو كانت الوديعة شيئا قادرا صاحبه ان ياخذه من المودع ليخرج
رجلا ظلما فانه لا يدفعه اليه لما فيه من الاعانة على الظلم ولو اودعت كتابا فيه اقرارها للزوج بمال او بقبض مهرها
من الزوج فللمودع ان لا يدفع الكتاب اليها لما فيه من ذهاب حق الزوج انتهى ومن المنع ظلما موته مجهلا ولهذا قال قاضي خان
رحمه الله الامانات تنقلب مضمونة عن التجهيل الا في ثلاث احدها متولي المسجد اذا اخذ من غلات المسجد ومات من غير بيان
لا يكون ضامنا والثانية السلطان اذا خرج الى الغزو وغنموا واودع بعض الغنيمة عند بعض الغانمين ومات ولم
يبين عند من اودع لا ضمان عليه والثالثة القاضي اذا اخذ مال اليتيم واودع غيره ومات ولم يبين عند من اودع لا ضمان
عليه ولو ان قاضيا قبل مال اليتيم ووضعه في بيته ثم مات القاضي ولم يبين ذكر هشام عن محمد انه يضمن انتهى وذكر الولوالجي
في فتاواه ان الامانة تنقلب مضمونة بالتجهيل الا في مسئلة ولم يذكر مسئلة القاضي وذكر بدلها ما ذكره محمد في كتاب الشركة
احد المتفاوضين اذا مات ولم يبين حال المال الذي في يده لم يضمن نصيب شريكه انتهى فتحصل ان المسائل المستثناة اربعة
وقيد في الخلاصة ضمان المودع بموته مجهلا بان لا يعرفها الوارث اما اذا عرفها والمودع يعلم انه يعرف فمات ولم يبين لا يضمن
ولو قال الوارث انا علمتها وانكر الطالب ان فسر الوديعة وقال الوديعة كذا وانا علمتها وقد هلكت صدق ومثاله لو
كانت الدراهم عنده ضمان هلكت سواء الا في خصلة وهي ان الوارث اذا دل السارق على الوديعة لا يضمن والمودع اذا
دل ضمن وقيد قادرا على تسليمها لانه لو منعها للعجز عن التسليم لا يضمن فلو طلبها منه فقال لا يمكنني ان احضرها الساعة فتركها
وذهب ان ترك عن رضى وذهب لا يضمن لانه لما ذهب فقد انشأ الوديعة وان كان عن غير رضى يضمن كذا في الخلاصة وينبغي
ان يكون محل هذا التفصيل ما اذا كان المودع يمكنه وكان ذاهبا يمكنه وان كان كاذبا في قوله اما اذا كان صادقا فلا يضمن
مطلقا كما قلنا ولو كان الذي طلبها وكيلا يضمن لانه ليس انشاء الوديعة بخلاف المالك ولو قال له بعد طلبه اطلبها
غدا ثم ادعى ضياعها فان قال ضاعت بعد الاقرار لا ضمان والا ضمن ولو قال احملها الى اليوم فمضى ولم يحملها لا يضمن
لان مؤنة الرد على المالك ولو منعها من رسول المالك وقال لا ادفعها الا للذي جاء بها لا يضمن على ظاهر الرواية
كمنعه بعد قوله من جاءك وبين علامة كذا فادفعها اليه فبين رجل تلك العلامة ولم يدفع اليه حتى هلكت لا يضمن
ومنعه منه وديعة عنده لا يكون ظلما لان المولى ليس له قبض وديعة عنده ماذونا او محجورا اما اذا لم يحضر ويبين انه
من كسبه لاحتمال انه مال الغير وديعة فاذا ظهر انه للعبد بالبينة فحينئذ ياخذ كذا في الخلاصة **قوله** او خلطها
بماله لا يتميز ضمنها لانه صار مستهلكا لها واذا ضمنها ملكها ولا يباح له قبل اداء الضمان ولا سبيل للمالك عليها عند ابي
حنيفة ولو ابراه سقط حقه من العين والدين اطلق المصنف فشمل خلط الجنس بجنسه او بغير جنسه كخلط الزيت
بالشيرج والحنطة بالشعير وبالحنطة والفضة بالفضة بعد الاذابة وقيد بكون المودع هو الخالط لان الخالط لو كان
اجنبيا او من في عياله لا يضمن المودع والضمان على الخالط لان الخالط لو كان اجنبيا او من في عياله لا يضمن المودع
والضمان على الخالط صغيرا كان او كبيرا ولا يضمن ابوه كذا في الخلاصة وقيد بكونه لا يتميز لانه لو كان يمكن الوصول
اليه على وجه التيسير كخلط الجوز باللوز والدراهم السود بالبيض فانه لا ينقطع حق المالك اجماعا واستفيد منه
ان المراد بعدم التمييز عدمه على وجه التيسير لا عدم امكانه مطلقا كما لا يخفى وان خلطها باذنه كان شريكا له
قوله وان اختلطت بغير فعله اشتركا يعني وكانت شركة ملك ولا ضمان عليه لعدم الصنع منه فان هلك
بعضها هلك من مالهما جميعا ويقسم الباقي بينهما على قدر ما كان لكل واحد منهما كالمال المشترك **قوله** ولو انفق بعضها
فرد مثله فخلطه بالباقي ضمن الكل اي البعض بالانفاق والبعض بالخلط لانه متعد بالانفاق منها ورد مثله باق على
ملكه وقد خلطه بما بقي من الوديعة فضمن الجميع والمراد بالخلط هنا خلط لا يتميز معه اما لو جعل على ماله علامة
حين خلطه فضمن انه بحيث يتاتى التمييز لا يضمن الا ما انفق كذا في الذخيرة وقيد بالانفاق ورد المثل لانه اذا اخذ

بعض الوديعة لينفقه في حاجته ثم رده الى موضعه ثم ضاعت الوديعة فلا ضمان عليه في الوجهين الاول ان رفعه حفظ
فلا يضمن ولا بجحود البينة الثاني انه وان صار ضامنا بالرفع فقد عاد الى الوفاق برد العين الى مكانها فبرئ عن الضمان بخلاف
ما اذا رد مثله لانه انما جاء بملك نفسه فلا يكون عودا الى الوفاق وهو اولى من الاول فانهم قالوا بانه لو باعها ضمن قيمتها
بعد البيع من جهته واستفيد ملكه بالضمان الى وقت وجوب الضمان فلو لم يكن الرفع للبيع موجبا للضمان عليه قبل البيع
والتسليم لم يستفد ملكه الى تلك الحال كذا في النهاية وقيد بقوله فرد مثله لانه لو لم يرد كان ضامنا لما انفق خاصة
لانه حافظ للباقي ولم يعيبه لانه مما لا يضره التبعيض لان الكلام فيما اذا كانت الوديعة دراهم او دنانير او شيئا من المكيل او
الموزون فهو كما لو اودعه وديعتين فانفق احدهما لا يكون ضامنا للاخرى كذا في النهاية **قوله** وان تعدى فيها ثم ازال
التعدي فيها زال الضمان اي تعدى في الوديعة بان كانت دابة فركبها او ثوبا فلبسه او عبدا فاستخدمه او اودعها غيره ثم ازال
التعدي فردها الى يده برئ عن الضمان لانه مامور بالحفظ في كل الاوقات فاذا خالف في البعض ثم رجع اتى بالمامور كما اذا استاجره
للحفظ شهرا فترك الحفظ في بعضه ثم حفظ في الباقي استحق الاجر بقدره وقد قدمنا في باب الجنايات على الاحرام عن الظهيرية
انه يزول الضمان عنه بشرط ان لا يعزم على العود الى التعدي حتى لو نزع ثوب الوديعة ليلا ومن عزمه ان يلبسه نهارا ثم سرق
ليلا لا يبرأ عن الضمان فراجعه **قوله** بخلاف المستعير والمستاجر اذا تعديا ثم ازالا لا يزول الضمان لان البراءة عنده انما
تكون بالاعادة الى يد المالك حقيقة او تقديرا ويدهما ليست يده لانهما عاملان لانفسهما بخلاف المودع فان يده كيد المالك ويستثنى
من اطلاق المصنف ما في العبرة من استعار شيئا ليرهنه فتعدى فيه كما اذا استعار عبدا ليرهنه او دابة فاستخدم العبد
وركب الدابة قبل ان يرهنها ثم رهنها بمال مثل قيمتها ثم قضى المال ولم يقبضها حتى هلك عند المرتهن لا ضمان على الراهن
لانه قد برئ عن الضمان حين رهنها فان كان ابتداء خالف فقد عاد الى الوفاق وانما كان المستعير للرهن كالمودع لان تسليمه
الى المرتهن يرجع الى تحقيق مقصود المعير حتى لو هلك بعد ذلك يصير دينه مقضيا فيتوجه للمعير الرجوع على الراهن
بمثله فكان ذلك بمنزلة الرد عليه حكما فهكذا برئ عن الضمان كذا في المبسوط من باب الاعارة في الرهن **قوله** واقراره بعد
جحوده يعني ان المودع اذا جحد الوديعة فقال لم تودعني عندما طلبها ردها او نقلها من مكانها وقت الانكار وكانت
منقولا ولم يكن هناك من يخاف منه عليها ولم يحضرها بعد الجحود لمالكها ثم اقر بها لا يزول الضمان لان الجحود رفع للعقد
فينفسخ به العقد فلا يعود الا بعقد جديد كجحود الوكيل الوكالة وجحود احد المتبايعين البيع قيد بالجحود لانه لو انكر الايداع
لان المودع لو ادعى ان المالك وهبها منه او باعها له وانكر صاحبها ثم هلكت لا ضمان على المودع كذا في الخلاصة وقيد بكونه
بعد الطلب لانه لو قال له ما حال وديعتي عندك ليشكره على حفظها فجحدها لا ضمان عليه وقيد بكونه نقلها لانه لو لم ينقلها
من مكانها حال جحودها فهلكت لا ضمان عليه كذا في الخلاصة عن الاجناس وقيد بكونه منقولا لانها لو كانت عقارا لا يضمن
بالجحود عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد في الاصح ذكره الشارح في الغصب وقيد بكونه لم يكن من يخاف عليها منه لانه
لو جحدها في وجه عدو يخاف عليها التلف ان اقر ثم هلكت لا يضمنها لانه انما اراد حفظها وقيد بكونه لم يحضرها لانه لو جحدها
ثم احضرها فقال له صاحبها دعها وديعة عندك فهلكت فان امكنه اخذها فلم ياخذها لم يضمن لانه ايداع جديد وان
لم يمكن اخذها ضمن لانه لم يتم الرد كذا في الاختيار ولو جحدها ثم ادعى ردها بعد ذلك واقام البينة قبلت وان اقام البينة
انه ردها قبل الجحود وقال غلطت في الجحود او نسيت او ظننت اني دفعته فانا صادق في قولي لم تسمع ولو ادعى الرد او
الهلاك لا يصدق ولو قال ليس له علي شيء ثم ادعى الرد او الهلاك يصدق كذا في الخلاصة وقيد بالوديعة لان المضارب
لو قال لرب المال لم تدفع لي شيئا ثم قال بلى قد دفعت الي ثم اشترى بالمال على المضاربة وبرئ عن الضمان وان جحد ثم اشترى
ثم اقر فهو ضامن والمتاع له وكذا الوكيل بشراء شيء بغير عينه بالف ودفع المال الى الوكيل وان كان العبد معينا فاشتراه
في حال الجحود بعدما اقر فهو للامر ولو دفع رجل الى رجل عبدا ليبيعه فجحد المامور ثم اقر به فباعه قال محمد بن سلمة
جاز ويبرأ عن الضمان وقال غيره من المشايخ في قياس قوله لو باعه بعد الجحود ثم اقر جاز ايضا كذا في فتاوى قاضي خان
من كتاب المضاربة واذا ضمنها المودع الا يوم الجحود يدل عليه ما ذكره في الخلاصة رجل اودع رجلا عبدا فجحده المودع
فمات في يده ثم اقام المودع البينة على قيمته يوم الجحود ولكن قيمته يوم الايداع كذا قضى عليه بقيمته يوم الايداع **قوله**
وله ان يسافر بها عند عدم النهي والخوف اي للمودع ان يسافر بالوديعة اذا لم ينهه المودع ولم يخف عليها بالاخراج لان الامر مطلق
فلا يتقيد بالمكان كما لا يتقيد بالزمان وقيد بعدم النهي لانه لو نهاه عن السفر ليس له ذلك وقيد بعدم الخوف لان الطريق
لو كان مخيفا وله بد من السفر كان ضامنا وكذلك الاب والوصي وان لم يكن له بد منه ان سافر باهله لا يضمن وان سافر بنفسه

يكون ضامنا كذا في فتاوى قاضي خان وفي المحروق السفر في البحر لان الغالب فيه العطب كذا في الاختيار واطلق المصنف فشمل ما له حمل ومؤنة طال الخروج او قصر وهو قول الامام كذا في النهاية واستثنى منه الشيخ ابو نصر في شرح القدوري الطعام الكثير انه يضمن اذا سافر به استحسانا وفي فتاوى قاضي خان وللمودع ان يسافر بمال الوديعة عندنا اذا لم يكن لها حمل ومؤنة قيد بالوديعة لان الوكيل بالبيع اذا سافر بما وكل ببيعه ان قيدها بالوكالة بمكان بان قال بعه بالكوفة فاخرجها من الكوفة يصير ضامنا وان اطلق الوكالة فسافر به ان كان شيئا له حمل ومؤنة يكون ضامنا وان لم يكن له حمل ومؤنة لا يصير ضامنا عندنا اذا لم يكن له بد من السفر وان كان له بد من السفر لا يكون ضامنا عند ابي حنيفة طال الخروج او قصر وقال محمد يكون ضامنا طال الخروج او قصر وقال ابو يوسف ان طال الخروج يكون ضامنا وان قصر لا يكون ضامنا كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** وان اودعا شيئا لم يدفع المودع الى احدهما حظه يعني في غيبة صاحبه اطلقه فشمل ذوات الامثال والقيم وخلافهما في الاول قياسا على الدين المشترك وفرق ابو حنيفة بينهما بان المودع لا يملك القسمة بينهما فكان تعديا على ملك الغير وفي الدين يطالبه بتسليم حقه اذ الديون تقضى بامثالها فكان تصرفا في مال نفسه واشار بقوله لم يدفع الى انه لا يجوز له ذلك حتى لو خاصمه الى القاضي لم يامره بدفع نصيبه اليه في قول ابي حنيفة والى انه لو دفع اليه لا يكون قسمة اتفاقا حتى اذا هلك الباقي رجع صاحبه على الاخذ بحصته والى ان لاحدهما ان ياخذ حصته اذا ظفر بها والى انه لو دفع وارتكب الممنوع لا يضمن وفي فتاوى قاضي خان ما يفيده ولفظه ثلاثة اودعوا رجلا مالا وقالوا لا تدفع المال الى احدنا حتى نجتمع فدفع نصيب احدهم قال محمد في القياس يكون ضامنا وبه قال ابو حنيفة وفي الاستحسان لا يضمن وهو قول ابي يوسف انتهى فقد جعل عدم الضمان هو الاستحسان فكان هو المختار **قوله** فان اودع رجل عند رجلين مما يقسم اقتسماه وحفظ كل نصفه ولو دفعه الى الاخر ضمن بخلاف ما لا يقسم وهذا عند ابي حنيفة وقالا لاحدهما ان يحفظ باذن الاخر مطلقا لانه رضي بامانتهما وله انه ما رضي بحفظهما لا بحفظ احدهما فيه بضمان الدافع لان القابض لا ضمان عليه لانه مودع المودع وقيد بقوله اقتسماه لان فيما يقسم اذا ابيا القسمة واودعها فهلك ضمناه لتركهما القسمة وكذلك الجواب في المرتهنين والمستبضعين والوصيين والعدلين في الرهن والوكيلين بالشرا اذا سلم احدهما واذا لم يكن لهما القسمة فيما لا يقسم كان لهما التهايي في الحفظ كذا في الخلاصة **قوله** ولو قال لا تدفع الى عيالك او احفظ في هذا البيت فدفعها الى من لا بد له منه او حفظها في بيت اخر من الدار لم يضمن لانه لا يمكنه الحفظ مع مراعاة شرطه فلم يكن مفيدا واشار الى انه لا بد ان يكون الوديعة مما يحفظ في يد من منعه حتى لو كانت فرسا فمنعه من دفعها الى غلامه فدفع ضمن والى ان بيوت الدار لا بد ان يكون مستوية في الحفظ حتى لو منعه من وضعها في بيت فيه خلل فوضعها فيه ضمن وكذا لو كان ظهر البيت على السكة **قوله** وان كان له بدا حفظها في دار اخرى ضمن فالاولى صادقة بصورتين الاولى ان يكون الوديعة شيئا خفيفا يمكن المودع ان يصاحبه بنفسه كالطعام فدفعها الى عياله ضمن الثانية ان يكون له عيال غير من منعه من الدفع اليه والثانية محمولة على ما اذا لم يكن الدار الاخرى مثلها في الحرز اما لو كانت مثلها او احرز منها لا يضمن كذا في الخلاصة **قوله** ضمن مودع الغاصب لا مودع المودع والفرق بينهما على قول ابي حنيفة ان مودع الغاصب غاصب لعدم اذن المالك ابتداء وبقاء وفي الثاني ليس بغاصب لانه لا يضمن المودع بمجرد الدفع ما لم يفارقه واذا ضمن مودع الغاصب رجع على الغاصب مطلقا علم انه غاصب ولا واذا ضمن مودع الغاصب المشتري منه بالاولى وقد تقدم في المضاربة ان المضارب لو دفع المال مضاربة بلا اذن لا يضمن واحد منهما قبل عمل الثاني **قوله** معه الف فادعى رجلان كل انه له اودعه اياه فنكل فالالف لهما وعليه الف اخر بينهما اشار بقوله نكل الى ان المودع يحلف اذا انكر الايداع كما يحلف اذا ادعى ردها او هلاكها اما لنفي التهمة او لانكاره الضمان ولو حلف لا يثبتا الرد بيمينه حتى لا يضمن لو صي او ادعى الرد عليه وحلف كذا في المبسوط والى انه لو حلف لا شيء لهما عليه والى انه لو حلف لاحدهما ونكل للاخر قضي لمن نكل له فقط والى ان القاضي يبدا لاتهامها بالتحليف والاولى القرعة والى انه لو نكل للاول يحلف للثاني ولا يقضي بالنكول بخلاف ما اذا اقر لان الاقرار حجة بنفسه فيقضي به اما النكول فانه يصير حجة عند القضا فجاز ان يؤخره ليحلف للثاني فينكشف وجه القضا فان حلف للثاني فالالف للاول وان نكل فهو بينهما وان قضى للاول حين نكل قبل ان يحلف للثاني لا ينفذ قضاؤه خلافا للخصاف وذكر الالف في الكتاب ليس احترازيا كما ان العبد في كلام الخصاف ليس احترازيا وفي التحليف للثاني يقول بالله ما هذا العبد له ولا قيمتها لما اقر بها للاول يثبت الحق فيها له فلا يعتبر اقراره بها للثاني فلو اقتصر على الاول لكان صادقا قيد المصنف هذه الصورة لانه لو اقر لاثنين ثم قال بل هي لهذا اختص بها الاول وضمن للاخر قيمتها وان كان دفعها بغير قضا وان كان بقضا لا يكون ضامنا عند ابي يوسف خلافا لمحمد ولو قال اودعنيها احدهما ولا ادري ايهما فان اصطلحا على اخذها

بينهما فلهما ذلك ولا ضمان عليه وليس له الامتناع من التسليم بعد الصلح وان لم يصطلحا وادعاها كل واراد احدهما اليمين له ذلك لان المقر له مجهول ولكل ان يستحلفه فان حلف قطع دعواهما وان نكل فسبيله الكتاب وكذا لو قال على الف لهذا او لهذا وان اشركا

كتاب العارية

اخرها عن الوديعة لان فيها تمليكا في الامانة وتحاسنها النيابة عن الله في اجابة المضطر لانها لا تكون الا للمحتاج كالقرض فلذا كانت الصدقة بعشرة والقرض بثمانية عشر وهي بالتشديد كانها منسوبة الى العار لان طلبها عار وعيب كذا في الصحاح وفي المغرب انها منسوبة الى العارة اسم من الاعارة واخذها من العار خطا وفي النهاية انما في المغرب هو المعول عليه لانه صلى الله عليه وسلم باشر الاستعارة فلو كان العار في طلبها لما باشرها انتهى وفي المبسوط انها مشتقة من التعاور وهو التناوب **قوله** هي تمليك المنافع بغير عوض وهذا تعريفها شرعا واشار به الى الرد على الكرخي القائل بانها اباحة وليست بتمليك ويشهد لما في المتن الاحكام من انعقادها بلفظ التمليك وجواز ان يعير ما لا يختلف بالمستعمل ولو كان اباحة لما جاز لان المباح له ليس له ان يبيح لغيره وانما لا يفسدها الجهالة لكونها لا تفضي الى المنازعة لعدم لزومها كذا قال الشارحون والمراد بجهالة المنافع المملكة جهالة العين المستعارة بدليل ما في الخلاصة لو استعار من اخر حمارا فقال كذلك الرجل لي حماران في الاصطبل فخذ احدهما فذهب فاخذ احدهما وذهب به يضمن اذا هلك ولو قال فخذ احدهما ايهما شئت لا يضمن وانعقادها بلفظ الاباحة لانه استعير للتمليك وقد قالوا علف الدابة على المستعير مطلقة كانت او موقتة وكذا نفقة العبد اما كسوته فعلى المعير كذا في الخلاصة وحكمها كونها امانة واشار بقوله تمليك المنافع الى انه لا بد من الايجاب والقبول ولو فعلا فلو قال الاجر خذ عبدي واستخدمه واستعمله من غير ان يستعير المدفوع اليه لا يكون عارية حتى يكون نفقته على مولاه كذا في الخلاصة ولو استعار من رجل شيئا فسكت لا يكون عارية كذا في فتاوى قاضي خان وشرطها كون المستعار قابلا للانتفاع وخلوها عن شرط العوض في الاعارة تصير اجارة كذا في المحيط **قوله** وتصح باعرتك واطعمتك ارضي لان الاول صريح حقيقة والثاني صريح مجازا لان الاطعام اذا اضيف الى ما يؤكل عينه يراد به ما يستعمل منه مجازا لانه محله **قوله** ومنحتك ثوبي وحملتك على دابتي وهو صريح ايضا في العارية من غير توقف على نية لكن اذا نوى به الهبة كانت هبة ومنحتك يعني اعطيتك **قوله** واخدمتك عبدي لانه اذن له في الاستخدام **قوله** وداري لك سكنى اي من جهة السكنى لان داري مبتدا ولك خبره وسكنى تمييز عن النسبة الى المخاطب **قوله** داري لك عمري سكنى فقال عمر الدار الي قال له هي لك مدة عمرك والعمرى تمييز معناه جعلت سكناها لك مدة عمرك ولو قال لغيره اجرتك هذه الدار شهرا بغير عوض كانت اعارة ولو لم يقل شهرا لا يكون اعارة كذا في فتاوى قاضي خان **قوله** ويرجع المعير متى شاء لعدم لزومها اطلق المصنف فشمل ما اذا كان في رجوعه ضرر بين بالمستعير فان الاعارة تبطل وتبقى العين باجر المثل ولهذا قال قاضي خان في فتاواه رجل استعار من رجل امة لترضع ابنا له فارضعته فلما صار الصبي لا ياخذ الا منها قال المعير اردد علي خادمي قال ابو يوسف ليس له ذلك وله اجر مثل خادمه الى منفعة الصبي وكذا لو استعار من رجل فرسا ليغزو عليها فاعاره اياه اربعة اشهر ثم لقيه بعد شهرين في بلاد المسلمين فاراد اخذه كان له ذلك وان لقيه في بلاد الترك في موضع لا يقدر على الكرا والشرا كان للمستعير ان لا يدفعه اليه لان هذا ضرر بين وعلى المستعير اجر مثل الفرس من الموضع الذي طلب صاحبه الى ادنى الموضع الذي يجد فيه كرا او شرا انتهى **قوله** ولو هلكت بلا تعد لا يضمن اطلقه فشمل ما اذا هلكت في حال الاستعمال وما اذا شرط عليه الضمان فانه شرط باطل كشرط عدم الضمان في الرهن اذا هلك كذا في المحيط ومقيدا اذا لم يتبين انها مستحقة للغير فان ظهر استحقاقها ضمنها ولا رجوع عليه على المعير لانه متبرع وللمستحق ان يضمن المعير واذا ضمنه لا رجوع له على المستعير بخلاف المودع اذا ضمنها للمستحق حيث يرجع على المودع لانه عامل له ولا يملك والد الصغير اعارة مال ولده والعبد المأذون يملك ان يعير والمراة اذا اعارت شيئا من ملك الزوج فهلكت ان كان شيئا داخل البيت وما يكون في ايديهن عادة فلا ضمان على احد اما في الفرس والثور فيضمن المستعير والمراة كذا في الخلاصة قيد بقوله تعدي لانه لو تعدى ضمنها كما لو لجمها باللجام او فقا عينها بالضرب او حملها ما لا يعلم ان مثلها لا يحمله او استعملها ليلا ونهارا مما لا يستعمل مثلها من الدواب وكذا لو نزل عن الدابة ودخل المسجد وتركها في السكة فهلكت يضمن على الاصح وكذا اذا استعار دابة ليركبها في حاجة الى ناحية سماها فاخرجها الى النهر ليسقيها

وهي غير تلك الناحية ضمن اذا هلكت وكذا اذا استعار ثورا ليركب زمنه ارضا اخرى يضمن اذا عطب وكذا اذا قرنه بثور
اعلى منه ولم تجر العادة به فهلك وكذا اذا نام في المفازة ومقود الدابة في يده فسرق ان كان مضطجعا وان كان جالسا
لا يضمن في غير السفر وان كان في السفر لا يضمن سوا نام قاعدا او مضطجعا اذا كان المستعار تحت رأسه او موضوعا بين
يديه او حواليه بحيث يعد حافظا عادة ولو تركه في المرج يرعى ان كانت العادة تمكنه لا يضمن وان لم يعلم او كانت العادة
تشترك يضمن ولو جعله في القرية وليس للقرية باب مفتوح لا يضمن ان نام مضطجعا وفي فتاوي قاضي خان لو استعار
دابة للذهاب فامسكها في بيته فهلكت كان ضامنا لانه اعارها للذهاب لا للامساك في البيت **قوله** ولا يؤجر الاجر
اقوى لانها لازمة فلو ملكها لزم لزوم ما لا يلزم وهو العارية او عدم لزوم ما يلزم وهو الاجارة ولا **قوله** ولا يرهن
كالوديعة لان الرهن ايفا وليس له ان يوفي دينه بمال غيره بغير اذنه وله ان يودع على المفتى به وهو المختار وصحح بعضهم
عدمه ويتفرع عليه ما لو ارسلها على يد اجنبي فهلكت يضمن على الثاني لا الاول وسيأتي قريبا **قوله** فان اجر فعطب
ضمن لانه متعد بالتسليم فصار غاصبا وله ان يضمن المستاجر من الغاصب واذا ضمنه رجع على المستعير اذا لم يعلم انه
كان عارية في يده بخلاف ما اذا علم وبخلاف المستعير اذا ضمن ليس له الرجوع على المستاجر لانه بالضمان تبين انه اجر ملك
نفسه ويتصدق بالاجرة عندهما خلافا لابي يوسف كذا في الخلاصة **قوله** ويعير ما لا يختلف بالمستعمل لكونه
ملك المنفعة فملك ان يملكها وقيد بما لا يختلف وهو الحمل والاستخدام والسكنى لان ما يختلف ليس له فيه ان يعير كاللبس
والمركوب لكن يشترط ان تكون مقيدة اما لو كانت مطلقة كما لو استعار دابة للركوب او ثوبا للبس له ان يعيرها ويكون ذلك
تعيينا للراكب واللابس فان ركب هو بعد ذلك قال الامام علي البزدوي يكون ضامنا وقال السرخسي وخواهر زاده
لا يضمن كذا في فتاوي قاضي خان وصحح الاول في الكافي **قوله** فلو قيدها بوقت او منفعة او بهما لا يجاوز اعماسماه وان
اطلق له ان ينتفع اي نوع شاء في اي وقت شاء يعني انها على اربعة اوجه لان الاطلاق والتقييد دائر بين شيئين الوقت
والانتفاع واشار بقوله لا يجاوز الى انه لا يتعدى المسمى فافاد انه لا بد ان تكون المخالفة الى شر فلو خالف الى مثل المسمى
بان استعار دابة ليحمل عليها عشرة اقفزة من حنطة معينة فحمل عليها هذا القدر من حنطة اخرى او يحمل عليها حنطة نفسه فحمل
عليها حنطة غيره او خالف الى خير من المسمى فان حمل هذا القدر من الشعير لا يكون ضامنا لانه انما يعتبر من تقييده ما يكون مفيدا
حتى لو سمى مقدارا من الحنطة وزنا فحمل مثل ذلك الوزن من الشعير يضمن لانه يأخذ من ظهر الدابة اكثر مما تاخذه الحنطة
كذا في النهاية وصحح الولوالجي عدم الضمان وفي المحيط اذا استعار دابة ليركبها فركب واركب غيره فعطبت ضمن نصف قيمتها
انتهى واذا قيدها بوقت فهي مطلقة الا في حق الوقت حتى لو لم يردها بعد مضي الوقت مع الامكان ضمن اذا هلكت سوا
استعملها بعد الوقت اولا ولو كانت مقيدة بالمكان فهي مطلقة الا من حيث المكان حتى لو جاوزه ضمن وان كان هذا المكان
اقرب اليه من المكان المأذون كذا في الخلاصة وان قيدها بالمستعير بان قال لا تدفع الى غيرك فدفع فهلك ضمن فيما يتفاوت
وفيما لا يتفاوت والتفصيل عند عدم النهي كذا في الخلاصة وفي فتاوي قاضي خان اذا استعار دابة الى موضع كذا كان له ان
يذهب عليها ويجي وان لم يسم له موضعا ليس له ان يخرج بها من المصر انتهى **قوله** وعارية الثمنين والكيل والموزون والمعدود
قرض ومراده ان عارية ما لا يمكن الانتفاع به مع بقاء العين قرض ولو كان قيميا حتى لو قال اعرتك هذه القصعة من الثريد
فاخذها واكلها فعليه مثله او قيمته وكان قرضا الا اذا كان بينهما مباسطة فيكون ذلك دلالة الاباحة كذا في الخلاصة
وفي المحيط لو استعار قصعة ليجعلها على قميصه او خشبة يدخلها في بنائه فهو ضامن لانه قرض هذا اذا لم يقل لا اردها
عليك فان قال فهو عارية لان القرض لا يكون عينه واجب الرد فصار اعارة فيكون بكونه لا يمكن الانتفاع به مع بقائه لانه لو كان
بان استعار دراهم ليعاير بها ميزانه كان عارية فليس له الانتفاع بعينه كعارية الحلي واذا كان عارية ما ذكرنا قرضا كان
قرض الحيوان للاستعمال عارية لا قرضا فاسدا لان القرض الفاسد ان يأخذ الحيوان ليستهلكه وينتفع به ثم يرد عليه مثله
فهذا فاسد وهو مضمون بالقيمة كذا في فتاوي قاضي خان **قوله** وان اعار ارضا للبناء والغرس صح لان المنفعة معلومة
قوله وله ان يرجع لانها غير لازمة **قوله** ويكلف قلعهما اي قلع البناء والغرس وهو تفريغ العين وكره كذا في المغرب ويجبر
المستعير على القلع الا اذا كان فيه مضرة بالارض بان كان ينزل قيمتها مقلوعة كذا في النهاية **قوله** ولا يضمن ان لم يوقت
اي لا ضمان على المعير اذا رجع ان لم يوقت لها وقتا لانها غير لازمة ولم يغره **قوله** وان وقت فرجع قبله ضمن ما نقص
بالقلع بان يقوم قائما غير مقلوع يعني بكم يشترى بشرط قيامه الى المدة المضروبة كذا في النهاية ويعتبر القيمة يوم الاسترداد
وكذا في فتاوي الولوالجي لانه صار غارا في ضمن عقد المعاوضة اي مغرورا من جهته **فان قلت** قد ذكروا انه لا رجوع على الغار

الا اذا كان الغرور في ضمن عقد المعاوضة حتى لو قال اسلك هذا الطريق فانه امن فسلكه فاخذ اللصوص لا يرجع على
الغار بما هلك من ماله فكيف يرجع بالعارية ولا يرجع الموهوب له بما لحقه من ضمان الاستحقاق على الواهب **قلت** انه من
باب الالتزام لان تقدير كلامه ابن في هذه الارض لنفسك على ان اتركها في يدك الى كذا من المدة فان لم اتركها فانا ضامن لك
ما تنفق في بنائك ويكون البناء لي فاذا بدا له اخراجه ضمن قيمته وكان ذلك كانه بامره فليس من باب الغرور كذا حققه صاحب النهاية
وذكر الحاكم الشهيد انه يضمن رب الارض للمستعير قيمة غرسه وبنائه ويكونان له الا ان يشاء المستعير ان يرفعهما ولا يضمنه
قيمتهما فيكون له ذلك لانه ملكه قالوا اذا كان في القلع ضرر بالارض فالخيار الى رب الارض لانه صاحب اصل والمستعير
صاحب تبع والترجيح بالاصل كذا في النهاية وفي المحيط يضمن المعير قيمة البناء والاشجار قائمة على الارض غير مقلوعة منقوضة
وان شاء المستعير قلع غرسه وبناءه ولا يضمنه اذا لم يضر بالارض وان كان القلع يضر بالارض لا يقلع الا برضى صاحبها ويضمن
له قيمته مقلوعا انتهى وظاهره مع ما قبله ان القلع اذا لم يضر بالارض كان الخيار للمستعير بين قلعه وتضمين جميع القيمة
وهو مخالف لما في الكتاب حيث جعل له تضمين ما نقصه القلع لا تضمين جميع القيمة **قوله** ولو استعارها ليزرعها لم
تؤخذ منه حتى يحصد الزرع وقت او لم يوقت لان له نهاية معلومة فيترك باجر المثل الى وقت الادراك اذا رجع لان
فيه مراعاة الحقين كما في الاجارة اذا انقضت المدة والزرع لم يدرك بعد فانه يترك باجر المثل مراعاة للجانبين فان قال
رب الارض اعطيك البذر ونفقتك واجر عملك ويكون ما زرعت لي لم يرض به المزارع بان كان لم يطلع من الزرع شيء لا
يجوز لان المزارع يصير بايعا الزرع قبل النبات لا يجوز وبعدما خرج فيه كلام واشار في المعنى الى الجواز كذا في النهاية
ولو بنى حائطا في الدار المستعارة استرد المعير الدار فاذا اراد المستعير ان يرجع عليه بما انفق ليس له ذلك وليس
له ان يهدم الحائط ان كان البناء من تراب صاحب الارض كذا في الخلاصة وفي المحيط لو استعار ارضا ليبني ويسكن واذا خرج
فلرب الارض فلرب الارض اجر مثلها مقدار السكنى والبناء للمستعير لان هذا اجارة معنى لان الاعارة تمليك المنافع بغير
عوض ولما شرط البناء له كانت اجارة فاسدة بجهالة المدة والاجرة لان البناء مجهول فوجب اجر المثل **قوله** ومؤنة الرد على
المستعير لان الرد واجب عليه لما انه قبضه لمنفعة نفسه والاجرة مؤنة الرد فتكون عليه وفائدة كونها على المستعير تظهر
ايضا فيما لو كانت العارية مؤقتة فمضى الوقت وامسكها المستعير فهلكت ضمنها لان مؤنة الرد عليه كذا في النهاية وينبغي
ان يطلق فهم ما ذكره قاضي خان في فتاواه في فصل من يبرأ من مال المعير رجل اعار شيئا له حمل ومؤنة ليرهنه فرهنه قالوا
ان رد العارية يكون على المعير فرق بينها وبين غيرها من العواري في غير هذا يكون الرد على المستعير لان هذه اعارة فيها
منفعة لصاحبها فانها تصير مضمونة في يد المرتهن وللمعير ان يرجع بقيمته فكانت بمنزلة الاجارة انتهى فقد حصل الفرق
بين العارية للرهن وغيرها من وجهين الاول ما ذكرناه ان المستعير للرهن لو خالف ثم عاد الى الوفاق برئ عن الضمان بخلاف
غيره الثاني ما ذكرناه هنا ويدخل في المستعير الموصى له بالخدمة فان مؤنة رد العبد عليه في المستعير كذا في النهاية **قوله**
والمودع اي مؤنة الرد على مالك الوديعة لان منفعة القبض له لان حفظ العين منفعة عائدة اليه **قوله** والموجر
المستاجر لانها مقبوضة لمنفعة المالك لان الاجر سلم له به فاذا امسكها المستاجر بعد مضي المدة لا يضمنها ما لم يطالبه
صاحبها بالرد وفي الفصل السادس من اجارة الفتاوى البزازية قال صاحب المحيط قال مشايخنا هذا اذا كان الاخراج
باذن رب المال ولو بلا اذنه فمؤنة الرد مستاجرا او مستعيرا على الذي اخرج انتهى وفي الخلاصة الاجير المشترك كالخياط
ونحوه مؤنة الرد عليه لا على رب الثوب **قوله** والغاصب اي مؤنة الرد على الغاصب لان الواجب عليه الرد والاعادة الى
يد المالك دفعا للضرر عنه **قوله** والمرتهن اي مؤنة الرد على المرتهن لا الراهن لان الغنم حصل له ولهذا اختص به من بين
سائر الغرماء حتى يستوفي دينه منه والا فكان الغرم عليه وفي الخلاصة ان مؤنة الرد على الراهن وفيه كلام لا يخفى وقد بينا
حكم نفقة العين المستعارة وكسوتها **قوله** وان رد المستعير الدابة الى اصطبل مالكها او العبد الى دار المالك
برئ عن الضمان استحسانا لانه اتى بالتسليم المتعارف لان رد العواري الى دار المالك معتاد كآلة البيت قيد بالعارية
والعبد لانها لو كانت عقد جوهر لا يردها الى المعير لعدم ما ذكرنا من العرف كذا في الهداية وقيد بالاصطبل لانه لو
ردها الى ارض مالكها لا يبرأ كذا في المحيط **قوله** بخلاف المغصوب والوديعة يعني حيث لا يبرأ الا بالرد الى المالك
لان الواجب على الغاصب فسخ فعله وذلك الرد الى المالك دون غيره والوديعة ليس فيها لعدم رضاه عرف بالرد الى
الدار ومن في عياله لانه لو ارتضاه لما اودعها اياه والمستاجر كالوديعة كذا في المحيط **قوله** وان رد المستعير الدابة
مع عبده او اجيره مشاهرة او مع عبد رب الدابة او اجيره برئ بخلاف الاجنبي للعرف وقيد بالمستعير لان المودع لو رد

مع عبد رب الدابة او اجيره لا يبرا لعدم العرف ولو رد مع عبده لا يضمن لانه ان يستحفظ به وقيد بالدابة لانه لو كان شيئا نفيسا فردها الى يد غلام صاحبها ضمن لعدم العرف واطلق في عبد رب الدابة فشمل عبدا يقوم عليها اولا وهو الاصح وفي قوله بخلاف الاجنبي اشارة الى ان المستعير ليس له الايداع من الاجنبي وقد تقدم ان المختار المفتى به جوازه فتعين ان تكون هذه المسئلة محمولة على ما اذا كانت العارية موقتة فمضت مدتها ثم بعثها مع الاجنبي لانه بالامساك بعد المدة يصير متعديا **قوله** ويكتب المعار اطعمتني ارضك اي استعارارضا بيضا للزراعة ويكتب المستعير انك اطعمتني ارضك لازرعها ما اشا من غلة الشتا او الصيف عند ابي حنيفة وقالا انك اعرتني لان لفظ الاعارة موضوعة وله ان لفظة الاطعام ادل على المراد لانها تخص الزراعة والاعارة تنتظمها وغيرها كالبنا ونحوه فكانت الكتابة بها اولى قيد بالارض لان في اعارة الثوب والدار يكتب اعرتني ولا يكتب البستني ولا اسكنتني والله سبحانه وتعالى اعلم

كتاب الهبة

هي لغة التفضل على الغير بما ينفعه ولو غير مال واصطلاحا ما اشار اليه المصنف **قوله** هي تمليك العين بلا عوض فخرجت الاباحة والعارية والاجارة والبيع وهبة الدين ممن عليه فانه اسقاط وان كان بلفظ الهبة نوعان تمليك واسقاط وعليهما الاجماع واما هبة الدين من غير من هو عليه فصحيحة بشرط ان يامره بقبضه كذا في المبتغى وغيره وظاهره انه ليس بتمليك عين في قبضه فيملك ويكون هبة وقد صرح به في المحيط فقال ولو وهب دينا له على رجل وامره ان يقبضه جازت الهبة استحسانا فيصير قابضا للواهب بحكم النيابة ثم يصير قابضا لنفسه بحكم الهبة وان لم ياذن في القبض لم يجز وسببها ارادة الخير للواهب وهي كالعوض وحسن الثنا والمحبة من الموهوب له واخرى وشرايط صحتها في الواهب العقل والبلوغ والملك فلا تصح هبة المجنون والصغير والعبد ولو مكاتبا او ام ولد او مدبرا او مبعضا وغير المالك وفي الموهوب ان يكون مقبوضا غير مشاع مميزا غير مشغول على ما ياتي تفصيله وركنها هو الايجاب والقبول وحكمها ثبوت الملك للموهوب له غير لازم حتى يصح الرجوع والفسخ وعدم صحة خيار الشرط فيها فلو وهبه على ان الموهوب له بالخيار ثلثة ايام صحت الهبة ان اختارها قبل ان يتفرقا ولو ابراه على انه بالخيار ثلاثة ايام صح الابرا وبطل الخيار كذا في الخلاصة وانها تبطل بالشروط الفاسدة حتى لو وهب لرجل عبده على ان يعتقه صحت الهبة وبطل الشرط ومحاسنها كثيرة قال الامام ابو منصور يجب على المومن ان يعلم ولده الجود والاحسان كما يجب عليه ان يعلمه التوحيد والايمان اذ حب الدنيا راس كل خطيئة كذا في النهاية **قوله** وتصح بايجاب كقوله وهبت وجعلت واطعمتك هذا الطعام فانها صريحة فيها اطلقها فشمل ما اذا كان على وجه المباح فان الهبة صحيحة كذا في الخلاصة ايضا وشمل ما لو قال لقوم قد وهبت جاريتي هذه لاحدكم فليا خذها من شا فاخذها رجل منهم ملكها وكذا بقوله اذنت الناس جميعا في ثمر نخلي من اخذ شيئا يملكه كذا في المبتغى ثم من اخذه ولم يبلغه مقالة الواهب له كما لا يخفى وقيد بالطعام لانه لو قال اطعمتك ارضي كان عارية لرقبتها واطعاما لغلتها كذا في المحيط **قوله** وجعلت لك لان اللام للتمليك ولهذا لو قال هذه الامة لك كان هبة ولو قال هي لك حلال لا يكون هبة الا ان يكون قبله كلام يستدل به على انه اراد به الهبة كذا في الخلاصة وقيد بقوله لك لانه لو قال جعلته باسمك لا يكون هبة ولهذا قال في الخلاصة لو غرس لابنه كرما ان قال جعلته لابني يكون هبة وان قال باسم ابني لا يكون هبة ولو قال اغرس باسم ابني فالامر متردد وهو للصحة اقرب انتهى **قوله** واعمرتك هذا الشي لان العمرى عليك للحال تثبت الهبة ويبطل ما اقتضاه من شروط الرجوع وكذلك لو شرط الرجوع صريحا يبطل شرطه ايضا كما لو قال وهبتك هذا العبد حياتك وحياته او اعمرتك داري هذه حياتك او اعطيتها حياتك او وهبت هذا العبد حياتك فاذا مت فهو لي واذا مت فهو لورثتي فهذا تمليك صحيح وشرط باطل لما تقدم انها لا تبطل بالشروط الفاسدة **قوله** وحملتك على هذه الدابة ناويا الهبة لان الحمل على الدابة اركاب وهو تصرف في منافعها لا في عينها فيكون عارية الا ان يقول صاحبها اردت الهبة لانه نوى محتمل كلامه وفيه تشديد عليه ومثله اخدمتك هذه الجارية **قوله** وكسوتك هذا الثوب لانه يراد به التمليك قال تعالى اوكسوتهم ويقال كسى الامير فلانا ثوبا اذا ملكه الا اذا اعاره وفي الخلاصة لو دفع الى رجل ثوبا وقال البس نفسك ففعل يكون هبة ولو دفع اليه دراهم وقال انفقها يكون قرضا انتهى ولو قال متعتك بهذا الثوب او بهذه الدراهم فهي هبة كذا في المحيط **قوله** وداري لك هبة تسكنها لان قوله تسكنها مشورة ليس بتفسير لان الفعل لا يصلح تفسيرا للاسم فقد اشار عليه في ملكه بان يسكنه فان شا قبل مشورته وان شا لم يقبل كقوله هذا الطعام لك تاكله او هذا الثوب لك تلبسه وقد تقدم ان العمري كالهبة فقوله هي لك هبة ليس بقيد بل لو قال

داري لك عمري تسكنها كان كذلك نص عليه في النهاية لا هبة سكنى او سكنى هبة تنصيبه فيهما على الحال ويحتمل انتصابهما على التمييز لما في قوله داري لك من الابهام يعني انها عارية فيهما لان السكنى محكم في تمليك المنفعة فكان عارية فقدم لفظ الهبة او اخره ولو ذكر بدل سكنى عارية كان عارية بالاولى انتهى ولو قال هي لك هبة اجارة كل شهر بدرهم او اجارة هبة فهي اجارة غير لازمة فيملك كل فسخها بعد القبض ولو سكن وجب الاجر كذا في المحيط **قوله** وقبول اي صحة الهبة بالايجاب والقبول في حق الموهوب له لانها تصح بالايجاب وحده في حق الواهب لما ذكروا في الايمان انه لو حلف ان يهب عبده لفلان فوهب ولم يقبل بر في يمينه بخلاف البيع والقبول تارة يكون بالقول وتارة بالفعل ومن الثاني ما قدمناه من قوله لو قال قد وهبت جاريتي هذه لاحدكم فليا خذها من شا فاخذها رجل منهم تكون له وكان اخذه قبولا ومما في المحيط من انها تدل على انها لا يشترط في الهبة القبول مشكل وفيه رجل دفع ثوبين الى رجل فقال ايهما شئت لك والاخر لابنك فلانا فان بين الذي له قبل ان يتفرقا جاز وان لم يبين لم يجز لان الجهالة لم ترتفع **قوله** ويقبض بلا اذن في المجلس وبعده به يعني وبعد المجلس لا بد من الاذن صريحا فافاد انه لا بد من القبض فيها لثبوت الملك لا للصحة والتمكن من القبض كالقبض ولهذا قال في الاختيار ولو وهب من رجل ثوبا فقال قبضته صار قابضا عند ابي حنيفة وجعل تمكنه من القبض كالقبض كالتخلية في البيع وقال ابو يوسف لا بد من القبض بيده انتهى واشار المصنف الى انه لو نهاه عن القبض لا يصح قبضه لا في المجلس لا جل انه اذنه دلالة للتسليط عليه بها فاذا نهاه كان صريحا فهو مقدم ولو وهب لرجل ثيابا في صندوق مقفل ودفع اليه الصندوق المقفل لم يكن قبضا وان كان الصندوق مفتوحا كان قبضا لانه يمكنه القبض كذا في المحيط **قوله** في محوز مقسوم ومشاع لا يقسم اي تجوز الهبة فيما ذكر قيد بالمحوز لان المتصل كالثمرة على الشجرة لا تجوز هبته وقيد بالمشاع الذي يمكن قسمته لا يصح واطلقها فشمل الهبة من الشريك شائعا مما يقسم وقيد بالهبة لان بيع الشائع جائز فيما يقسم وما لا يقسم واما اجارته فان كانت من شريكه فهو جائز وان كان من اجنبي لا يجوز مطلقا عند ابي حنيفة وبني فاسدة على قوله فيجب اجر المثل على الاصح خلافا لمن قال ببطلانها فلم يوجب شيئا واما الشيوع الطاري ففي ظاهر الرواية لا يفسد الاجارة واما اعارته فجائزة ان كانت من شريكه والا فان سلم الكل فهي اعارة شائعة للكل والا لا تجوز واما رهنه فهو فاسد فيما يقسم والا من شريكه او من اجنبي بخلاف الرهن من اثنين فانه جائز واما وقفه فهو جائز عند ابي حنيفة خلافا لمحمد فيما يحتملها وان كان مما لا يحتملها فجائز اتفاقا وافتى الكثير بقول محمد واختار مشايخ بلخ قول ابي يوسف واما وديعته فجائزة وتكون مع الشريك واما قرضه فجائز كما اذا دفع اليه الفا وقال خمسمائة قرض وخمسمائة شركة كذا في النهاية هنا واما غصبه فمتصور قال في البزازي وعليه الفتوى وذكره في الفصول صورا واما صدقته فكهبته الا التصدق بالكل على اثنين فانه يجوز على الاصح واذا عرف هذا فهبة المشاع فيما لا يقسم يفيد الملك للموهوب له على وجه لا يستحق المطالبة بالقسمة لانها لا تمكن واما المهاياة فلا تجب في ظاهر الرواية لانها اعارة فان كل واحد منهما يصير معيرا نصيبه من صاحبه والجبر على الاعارة غير مشروع وفي رواية يجب ثم الحد الفاصل بين ما يحتمل القسمة وما لا يحتملها ان كل ما كان مشتركا بين اثنين فطلب احدهما القسمة وابى الاخر فان كان للقاضي ان يجبر الابي على القسمة فهو مما يحتملها كالدار والبيت الكبير وان كان مما لا يجبره فهو مما لا يحتملها كالعبد والحمام والبيت الصغير والحايط ويشترط في صحة هبة المشاع الذي لا يحتملها ان يكون قدرا معلوما حتى لو وهب نصيبه من عبد ولم يعلمه به لم يجز لان جهالته توجب المنازعة ومما لا يحتملها الدرهم الصحيح حتى لو وهب درهما صحيحا لرجلين صح ولو كان معه درهما فقال لرجل وهبت لك درهما منهما فان كانا مستويين لم تجز الهبة الا ان يعين احدهما وان كانا مختلفين يجوز لعدم احتمالها فاما في المقطعة فلا يجوز الا بافراد ولو كان عبد بين رجلين فوهب احدهما لهذا العبد شيئا فان كان يحتمل القسمة لا يصح اصلا وان كان لا يحتملها صحت في نصيب صاحبه ولو وهب احد الشريكين حصته من الزرع للاخر فان كان المال قائما لم يصح لاحتماله القسم وان كان مستهلكا صح لان الدين لا يحتملها كذا في المحيط وفي الصحاح يقال سهم شايع اي غير مقسوم واراد المصنف بالشيوع المانع الشيوع المقارن للعقد لا الطاري كان يرجع الواهب في بعض الهبة شايعا فانه لا يفسدها اما الاستحقاق فيفسد الكل مقارن لا طاري فيدنا بالهبة لان الرهن يبطله الشيوع الطاري كالمقارن كذا في النهاية **قوله** فان قسمه وسلمه صح اي لو وهب شاعا يقسم ثم قسمه وسلمه صح لان التمام بالقبض وعنده لا شيوع فافاد انه لو قبضه مشاعا لا يملكه فلا ينفذ تصرفه فيه لانها هبة فاسدة ما لا وهي مضمونة بالقبض ولا يفيد الملك للموهوب له وهو المختار فلو باعه الموهوب لا يصح كذا في المبتغى بالمعجمة وافاد انه لو دفع درهمين الى رجل

وقال احدهما هبة لك والاخر امانة عندك فهلكا جميعا يضمن درهم الهبة وهو في الاخر امين كذا في فتاوي قاضيخان وافاد
انه لو وهب نصف الدار من رجل ولم يسلم ثم وهب النصف الباقي لذلك الرجل وسلم جميع الدار منه جملة يجوز وافاد انه لو وهب
نصف الدار لرجل فسلم ثم وهب النصف لذلك الرجل فسلم العقدين فاسد كما صرح بهما الاسبيجابي وتمام ذكره فيما علم ان
قوله يصح في محوز مقسوم معناه انها تملك بهذه الشروط الا ان الصحة متوقفة على القسمة لانه لو وهب شايعا يقسم تصح الهبة
من غير ملك ولهذا لو قبضه مقسوما ملكه ولو كان شرطا للصحة لاحتيج الى تجديد العقد كما ذكره كما لا يخفى وان وهب دقيقا
في بر اي وان طحن وسلم لا تصح الهبة واشار به الى ان هبة المعدوم تقع باطلة فلا تعود صحيحة بالتسليم فدخل فيه ما لو
وهب دهنا في سمسم او سمنا في لبن او حمل جارية وخرج عنه اللبن في الضرع والصوف على ظهر الغنم والزرع والنخل في الارض
والتمر في النخيل والدار التي فيها متاع الواهب والجوالق الذي فيه الدقيق او السرج او اللجام دون الدابة او حلي الجارية دونها
او دابة ولد عليها حمل او قيمة فيها ما دونه فانه كالمشاع يصح ويملكه اذا فصله وسلمه وبعض الاذن بالقبض بعد الفراغ ولا يعقد
بالاذن قبله كما لا يعقد بالتسليم قبله بخلاف ما لو وهب المتاع الذي في الدار وسلمها معه او الدقيق في الجوالق وسلمها او
دابة مسرجة بلجم دونهما او جارية عليها حلي دونه او حملا على دابة دونها وسلمها او ما في قيمة دونها او دارها ولها فيها امتعة
وهو ساكن فيها حيث يجوز وان وهب دارا فيها متاع وسلمها لذلك ثم وهب المتاع منه ايضا جازت في المتاع خاصة وان بدا في
هبة المتاع وسلمها كذلك وقبض الدار والمتاع ثم وهب الدار جازت الهبة فيهما لانه حين هبة الدار لم يكن للواهب فيها شيء ومن
هبة المتاع الاول زال المانع عن قبض الدار لكن لم يوجد بعد ذلك فعل في الدار ليتم قبضه فيها فلا ينقلب القبض الاول
صحيحا في حقها كذا في المحيط وقيدنا بكون الدار الموهوبة مشغولة بمتاع الواهب لانه لو تبين ان المتاع مستحق للغير صحت الهبة
لان يد غيره قاصرة عنها فلم يظهر انها مشغولة بمتاع الواهب كما لو كان فيها متاع فقبضه الواهب والموهوب له فلو هلك المتاع
ثم ظهر الاستحقاق ان شاء المستحق ضمن الواهب وان شاء ضمن الموهوب له عوضه عنها ولا في قولهم جميعا وهو الصحيح كذا في المحيط
قوله وملك بلا قبض جديد لو في يد الموهوب له يعني يملك الموهوب له العين من غير اشتراط تجديد القبض اذا كانت في
يده لحصول الشرط اطلقه فشمل ما اذا كانت في يده امانة ومضمونة ولو وديعة لانه بعقد الهبة لم يكن عاملا للمالك فاعتبرت
يده الحقيقية والاصل انه متى تجانس القبضان ناب احدهما عن الاخر واذا تغايرا ناب الاعلى عن الادنى لا بالعكس فناب قبض
المغصوب والمبيع الفاسد عن قبض البيع الصحيح ولا ينوب قبض الامانة عنه وفي الكافي من باب المتفرقات تقابضا فتقايلا
فاشترى احدهما ما اقال صار قابضا بنفس العقد لان العوضين قائمان فكان كل واحد مضمونا بقيمة نفسه كالمغصوب
ولو هلك احدهما فتقايلا ثم جدد العقد في القائم لا يصير قابضا بنفس العقد لانه يصير مضمونا بقيمة العوض الاخر
فشابه المرهون انتهى وذكروا ما يتعلق بالقبض فراجعها قوله وهبة الاب لطفله تتم بالعقد لان قبض الاب ينوب عنه
وشمل كلامه ما اذا كانت في يد مودع الاب لان يده كيده بخلاف ما اذا كانت في يد الغاصب والمرتهن او المستاجر حيث لا تجوز
الهبة لعدم قبضه لان قبضهم لانفسهم وشمل ما اذا لم يشهد لان الاشهاد ليس بشرط لصحتها وما في الكافي للحاكم من اشهاد
الاب عليها فللاحتياط للتحرز عن جحوده او جحود ورثته وشمل ما اذا لم يقبل الاب لان الاب يتولاه فاكتفي فيه بالايجاب
كبيع ماله من ابنه الصغير وشمل ما اذا كان عبدا آبقا او ارسله في حاجته فوهبه له قبل عوده فانها صحيحة وشمل ما اذا
كانت دارا مشغولة بمتاع الاب فانه لا يبيع كما اذا كان ساكنا فيها واراد بالاب من له ولاية عليه في الجملة فشمل الام اذا
لا ولي له والوصي وكل من يعوله لوجود الولاية في التاديب والتسليم في الصناعة فدخل الاخ والعم عند غيبة الاب
منقطعة اذا كان في عيالهم واذا علم الحكم في الهبة علم في الصدقة بالاولى وقيد بالطفل لان الهبة للولد الكبير لا تتم
الا بقبضه ولو كان في عياله كذا في المحيط واطلق الهبة فانصرف الى الاعيان فاستفيد منه ان الام تقبضه ولو كان
في عياله كذا في المحيط ولو وهبت مهرها لولدها قبل ان تقبضه لا تتم الا بقبض الولد بعد ان تسلطه عليه كذا في فتاوي
قاضيخان فروع يكره تفضيل بعض اولاده على البعض في الهبة حالة الصحة الا لزيادة فضل له في الدين وان
وهب ماله كله لواحد جاز قضاء وهو آثم كذا في المحيط وفي فتاوي قاضيخان رجل امر شريكه بان يدفع الى ولده مالا فامتنع
الشريك عن الاداء كان للابن ان يخاصمه ان لم يكن على وجه الهبة وان كان على وجهها لا لانه في الاول وكيل عن الاب وفي الثاني
لا وهي غير تامة لعدم ملك القبض وفي الخلاصة المختار التسوية بين الذكر والانثى في الهبة ولو كان ولده فاسقا
فاراد ان يصرف ماله الى وجوه الخير ويحرمه عن الميراث هذا خير من تركه لان فيه اعانة المعصية ولو كان ولده فاسقا لا يعطى
له اكثر من قوته ولو اتخذ لولده ثيابا ثم اراد ان يدفع الى اخر ليس له ذلك الا ان يبين وقت الاتخاذ انه عارية وكذا لو اتخذ لتلميذه

ثيابا الى غيره وان اراد الاحتياط يبين انها عارية حتى يمكنه ان يدفع الى غيره انتهى وفي المبتغى بالغين المعجمة من اجره من صنع
لغيره ثيابا قبل ان تلد لبوضع عليها نحو الملحفة والوسادة ثم ولدت امراته ووضع عليها ثم مات الولد لا تكون الثياب
ميراثا ما لم يقر ان الثياب ملك الولد بخلاف ثياب البدن فانه يملكها او لبسها كمن قال ان فلانا كان لابسا فهو اقرار له
بخلاف ما اذا قال كان قاعدا على هذا البساط او نائما عليه لا يكون مقرا له بذلك انتهى قوله وان وهب له اجنبي يتم بقبض
وليه لان للولي ولاية التصرف في ماله وقبضها منه اراد بالولي من واحدا من اربعة وهو الاب ووصيه والجد ووصيه
على هذا الترتيب واطلقه فشمل ما اذا كان في حجره او لا ولا يجوز قبض غير هؤلاء الاربعة مع وجود واحد منهم سواء كان
الصغير في عيال القابض او لم يكن وسواء كان ذا رحم محرم او اجنبيا والمراد بالوجود الحضور فلو غاب غيبة منقطعة
جاز قبض الذي يتلوه الى الولاية كذا في الخلاصة ويباح للوالدين ان ياكلا من الماكول الموهوب للصغير كذا في الخلاصة ايضا
فافاد ان غير الماكول لا يباح لهما الا عند الاحتياج كما لا يخفى واشار المصنف الى ان علم انه ما وهب للصغير يكون ملكا له
اما لو اتخذ الاب وليمة للختان فاهدى الناس هدايا ووضعوا بين يدي الولد فان كانت الهبة تصلح للصبي مثل ثياب
الصبيان او شيء يستعمله الصبيان فالهدية للصبي وان كانت غير ذلك كالدراهم والدنانير والحيوان ومتاع البيت
ينظر الى المهدي ان كان من اقارب الاب او معارفه فهو للاب وان كان من اقارب الام او معارفها فهو للام وسواء كان
المهدي يقول عند الهدية هذا للصبي او لم يقل وكذا لو اتخذ الوليمة لزفاف بنته الى بيت زوجها فاهدى اقارب الزوج او
المراة وهذا اذا لم يقل المهدي اهديت للاب او للام وبعد الرجوع الى قوله اما اذا قال شيئا فالقول قوله كذا في الخلاصة
قوله وامه واجنبي لو في حجرهما اي وتتم الهبة بقبض الام والاجنبي بشرط ان يكون في حجر القابض لان للام الولاية فيما
يرجع الى حفظه وحفظ ماله وللاجنبي يد معتبرة الا ترى انه لا يتمكن اجنبي اخر ان ينزعه من يده فيملك ما يمحض نفعا
في حقه وليس مراد المصنف رحمه الله قصر الحكم على الام والاجنبي بل كل من يعوله غير الاب والجد ووصيهما كالام يتم بقبضه ان كان
الصغير في عياله والا فلا ودخل الملتقط في الاجنبي فان له ان يقبض منه اللقيط ان كان في عياله وليس له احد سواه كذا
في فتاوي قاضيخان واشار المصنف الى ان للاجنبي ان يسلم الولد الذي في حجره في صناعة كقبضه ما وهب له وان لم
يكن وصيا كذا في الخلاصة وقد يقبض الهبة لانه اذا قبضها الاجنبي وغيره غير الاربعة المتقدمة ليس له الانفاق منها كذا
في الخلاصة من الاجارات قوله وبقبضه ان عقل اي يتم هبة الاجنبي للصغير بقبض الصغير ان كان عاقلا لانه
نافع في حقه وهو من اهله والمراد من العقل هنا ان يكون مميزا يعقل التحصيل اطلق المصنف رحمه الله فشمل ما اذا كان
الابن حيا او ميتا كما صرح به في الخلاصة واشار الى انه كما يتم بقبضه يصح رده ولهذا قال في المبتغى بالمعجمة من وهب لصغير
يعبر عن نفسه شيئا فرده يصح كما يصح قبوله وفي المبسوط من وهب للصغير شيئا له ان يرجع فيه وليس للاب التعويض
من مال الصغير انتهى وفي فتاوي قاضيخان ويبيع القاضي ما وهب للصغير حتى لا يرجع الواهب في هبته وقيد بالهبة
لان المديون لو دفع ما عليه للصبي ومستاجره لو دفع الاجرة اليه لا يصح وافاد انه يصح الهبة للصغير الذي لا يعقل
وقبضه وليه واشار باطلاقه الى ان الموهوب لو كان مديونا للصغير يصح الهبة ويسقط الدين كما صرح به قاضي
خان في فتاواه قوله ويجوز قبض زوج الصغيرة ما وهب بعد الزفاف لتفويض الاب امورها اليه دلالة
قيد بالصغيرة لانه لا يملك قبض ما وهب لزوجته البالغة كما لا يملكه الاب وقيد بكونه بعد الزفاف لانه لا يملكه
قبله فاستفيد منه انها لو كانت ممن يقدر على الجماع وكان المانع من الدخول من قبله جاز قبضه قبله لانه حينئذ
يعولها لكن ذكر صاحب النهاية علة مركبة من شيئين وهو انه بعد الزفاف يعولها وله عليها يد مستحقة فهي الشبكة الفرق
وان كان يعولها ليس له عليها يد مستحقة فانتفى الحكم مطلقا كما لا يخفى واطلق المصنف فافاد انه يملك القبض بعد
الزفاف حال حياة الاب ايضا بخلاف الام ومن يعولها كما تقدم واشار الى انه لا فرق بين كونها ممن يجامع او لا وهو
الصحيح واشار بقوله يجوز الى ان الاب لو قبضها جاز ايضا ان كانت عاقلة وقيد بقوله ما وهب لانه لا يملك قبض
ديونها مطلقا وقيد بالصغير والصغيرة لان ما وهب للعبد المحجور لا يملك المولى قبضه وانما يملكه العبد واذا ملكه
المولى قبضه لانه كسب عبده وكذا المكاتب لكن لا يملكه المولى لانه احق باكسابه كذا في المحيط قوله ولو وهب اثنان
دارا لواحد صح لانهما سلماها جملة وهو قد قبضها جملة فلا شيوع قوله لا عكسه اي لا يصح عكسه وهو ان يهب واحد
من اثنين كبيرين ولم يبين نصيب كل واحد عند ابي حنيفة لانه هبة النصف من كل واحد منهما بدليل انه لو قبل احدهما
فيما يقسم صحت في حصته دون الاخر فعلم انهما عقدان بخلاف البيع فانه لو قبل احدهما فانه لا يصح لانه عقد واحد

وقد لا يجوز نظرا الى انه عقد واحد فلا شيوع فيد بالهبة لان الرهن من رجلين والاجارة من اثنين جائز اتفاقا وقيد
بكون الواهب واحدا لان الواهب لو كان اثنين الموهوب له كذلك على ان يكون نصيب احدهما لاحدهما بعينه ونصيب
الاخر للاخر لا يجوز اتفاقا كذا في النهاية وقيد بكون الموهوب لهما كبيرين لانه لو وهب لابنين احدهما صغير والاخر كبير
والصغير في عياله لم يجز الهبة اتفاقا لانه حين وهب صار قابضا حصة الصغير فبقي النصف الاخر شايعا كذا في المحيط
وقيدنا بعدم البيان لانه لو بين بان قال لهذا ثلثها ولهذا ثلثاها او لهذا نصفها ولهذا نصفها لا يجوز عند ابي حنيفة
وابي يوسف وان قبضه وقال محمد يجوز ان قبضه وقيد بالدار ومراده منها ما يحتمل القسمة لان ما لا يحتملها كالبيت يجوز
اتفاقا وقيد بكون الموهوب له اثنين لانه لو كان واحدا فوكل اثنين بقبضها فقبضاها جاز كذا في فتاوى قاضي خان
قوله وصح تصدق عشرة وهبتها لفقيرين لا لغنيين اي لا يجوز التصدق على غنيين ولا هبتها لهما والفرق ان الصدقة
يراد بها وجه الله تعالى وهو واحد فلا شيوع والهبة يراد بها وجه الغني وهما اثنان والصدقة على الغني مجاز عن الهبة
كالهبة من الفقير مجاز عن الصدقة لان بينهما اتصالا معنويا وهو ان كل واحد منهما تمليك بغير بدل فيجوز استعارة
احدهما للاخر فالهبة للفقرا لا توجب الرجوع والصدقة على الغني يجوز الرجوع وصحح في الهداية ما ذكره المصنف
من الفرق وهو رواية الجامع الصغير وقد علم مما قدمناه ان المراد نفي الصحة مما يفيد الملك فلو قسمها وسلمها صح
وملكها لا يخفى

باب الرجوع في الهبة

لا خفا في حسن تاخيره قوله صح الرجوع فيها اي صح الرجوع في الهبة بعد القبض اذا لم يمنع مانع من الموانع الاتية
والمراد من الهبة الموهوب لان الرجوع انما يكون في حق الاعيان لا في حق الاقوال واشار بذكر الصحة دون الجواز الى انه
يكره الرجوع فيها وظاهر كلام المبسوط وتبعه في النهاية انها كراهة تنزيه فانه قال لانه غير مستحب ومقتضى دليل
الشافعي القايل بعدم الرجوع الا فيما يهبه الوالد لولده انها كراهة تحريم وهو ما رواه اصحاب السنن الاربعة مرفوعا
لا يحل لرجل ان يعطي عطية او يهب هبة فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها
كمثل الكلب ياكل فاذا شبع قاء ثم عاد في قيئه ونقل تصحيحه الحافظ الزيلعي ثم يرجع فيها فان بهذا يحصل الجمع بين هذا
وبين ما استدل به ائمتنا لصحته وهو ما رواه الحاكم وصححه مرفوعا من وهب هبة فهو احق بها ما لم يثب منها اي لم يعوض
ويدل على انها كراهة تحريم قول الشارح الرجوع قبيح ولا يقال للمكروه تنزيها قبيح لانه من قبيل المباح او قريب منه وقد
يقال ان الحديث المفيد لعدم الحل محمول على ما اذا كان بغير قضا ولا رضا كما اشار اليه في المحيط ويحمل كلامه على ما اذا
قال الواهب اسقطت حقي من الرجوع فانه لا يسقط حقه وله الرجوع كذا في فتاوى قاضي خان ويحمل ما اذا قال الاخر
هب لفلان عني الف درهم فهو المامور كما لو كانت الهبة من الامور ولا يرجع المامور على الامر ولا على القابض وللامر
ان يرجع في الهبة والدافع يكون متطوعا ولو قال هب لفلان الف درهم على اني ضامن ففعل جازت الهبة ويضمن الامر
للمامور وللامر ان يرجع في الهبة ولا يرجع الدافع كذا في فتاوى قاضي خان من باب الكفالة بالمال واطلق الهبة فانصرف
الى الاعيان فلا رجوع في هبة الدين للمديون بعد القبول لخلافه قبله لكونها اسقاطا كما قدمناه ويحمل كلامه ما اذا
وهبا عبدا فلاحدهما الرجوع في نصيبه مع غيبة صاحبه لان الشيوع لا يمنع فسخها بدليل ان للواهب ان يرجع في بعضها
كذا في المحيط وفي فتاوى قاضي خان الواهب اذا اشترى الهبة من الموهوب له قالوا لا ينبغي له ان يشتري لان الموهوب له
يستحيي من المالك فيصير مشتريا باقل من قيمته الا الوالد اذا وهب لولده شيا لا على ولده بمنعه من الشرا باقل من قيمته قوله
ومنع الرجوع دمع خزقه اي ومنع الرجوع في الموهوب الموانع السبعة الاتي تفصيلها قوله فالدال الزيادة
المتصلة كالغرس والبنا والسمن اي حرف الدال اشارة الى ان الزيادة المتصلة تمنع ولو زالت قبل الرجوع كما اذا شب
الصغير ثم شاخ لانه لا وجه الى الرجوع فيها دون الزيادة لعدم الامكان ولا مع الزيادة لعدم دخولها تحت
العقد قيد بالزيادة لان النقصان كالحبل وقطع الثوب ففعل الموهوب له او لا غير مانع وقيد بالمتصلة لان المنفصلة
كالولد والارش والعقر غير مانع من الرجوع في الاصل والزيادة للموهوب له بخلاف الرد بالعيب حيث يمنع بزيادة
الولد ومراده الزيادة في العين من الموجبة لزيادة القيمة بدخل الجمال والخياط والصبغ وزيادة القيمة بالنقل من
مكان الى مكان واسلام العبد وعفو ولي الجناية عنه وسماع الاصم وابصار الاعمى وخرج الزيادة من حيث السعر
فله الرجوع والزيادة في العين فقط كطول الغلام وفدا الموهوب خياطا وتعلمه القران والكتابة او الصنعة
والبنا والغرس اذا كان لا يوجب زيادة في الارض كبنا تنور الخبز في غير محله وان كان يوجب في قطعة منها امتنع فيها

فقط

فقط منها حاصل ما ذكره الشارح هنا وقد ذكر قاضي خان في فتاواه ما يخالف بعضه فذكر ان الزيادة لو نبتت كان للواهب ان
يرجع في نبته ولو علمه القران او الكتابة او القراءة او كانت اعجمية فعلمها الكلام او شيا من الحرف لا يرجع الواهب في هبته لحدوث
الزيادة في العين وذكر في المحيط الاولى بلا خلاف والثانية على الخلاف والمسئلة الاولى مذكورة في الكافي للحاكم الشهيد ثم قال
ولو وهب جارية في دار الحرب فاخرجها الموهوب له الى دار الاسلام ليس له الرجوع وقصارة الثوب زيادة بخلاف غسله وفتله
ان لم يزد في الثمن ولو قطعت يده واخذ الموهوب له ارشه كان للواهب ان يرجع ولا ياخذ الارش ولو مرض عنده فداواه
فانه يمنع كذا في المحيط وذكر الشارح انهما لو اختلفا في الزيادة فان القول للواهب لانه ينكر لزوم العقد وذكر قاضي خان
في فتاواه تفصيلا حسنا وهو ان الزيادة المتولدة ككبر الجارية الصغيرة اذا انكر الواهب وجودها عند الموهوب له
كان القول قوله واما البنا والخياط ونحوها كان القول قول الموهوب وهكذا في المحيط الا انه استثنى ما اذا كان لا يبنى في
مثل تلك المدة قال وكذلك في الصبغ ولت السويق بسمن لانها مما تقبل الانفكاك والمدعي يدعي انه فصله هذه الزيادة
والموهوب له ينكر فيكون القول له ونقط المصحف باعرابه زيادة مانعة من الرجوع وقطع الشجر من مكانها غير مانع
لجعلها حطبا كذلك فجعلها ابوابا وجذوعا وذبحها عن اضحية او هدي غيرهما لا يمنع وفي المحيط وهب ثوبا فشقه وخاط
بنصفه فله ان يرجع في النصف الباقي لانه مانع في النصف الباقي ولو وهب حلقة فركب فيها فصا ان كان لا يمكن نزعه
بلا ضرر يرجع وان وهب له ورقة فكتب فيها سورة او بعض سورة يرجع لانه لا يزيد في ثمنه وان قطعه مصحفا وكتب
لا يرجع لانه لا يزيد في الثمن وان كانت دفاتر كتب فيها فقها او حديثا او شعرا ان كان يزيد في ثمنه لا يرجع وان نقص رجع
قوله والميم موت احد المتعاقدين يعني حرف الميم اشارة الى موت احدهما مانع اذا كان بعد التسليم لانه بموت الموهوب
له ينتقل الى الورثة الملك فصار كما اذا انتقل في حال حيوته واذا مات الواهب فوارثه اجنبي عن العقد اذ هو ما اوجبه
وهو مجرد خيار فلا يورث كخيار الشرط بخلاف خيار العيب كما عرف وقيدنا بكونه بعد التسليم لانه لو مات احدهما
قبله بطلت لعدم الملك ورجوع المستامن الى دار الحرب بعد الهبة قبل القبض مبطل لها كالموت فان كان الحربي
اذن للمسلم في قبضه وقبضه بعد رجوعه الى دار الحرب جاز استحسانا بخلاف قبضه بعد موت الواهب كما في المبسوط
وفي المحيط لو قال لرجل وهبت لك وارثي هذا العبد فلم يقبضه في حيوته وانما قبضه بعد وفاته وقال الموهوب له
بل قبضت في حيوته والعبد في يد الوارث فالقول قول الوارث لان القبض قد علم الساعة والميراث قد تقدم
القبض قوله والعين العوض فان قال خذه عوض هبتك او بدلها او مقابلها فقبضها الواهب سقط الرجوع
لما تقدم في الحديث من قوله ما لم يثب منها واشار بقوله خذه الى انه لا حاجة الى الشرط في كونه عوضا ان يذكر لفظا يعلم الواهب
انه عوض وافاد انه لو وهبه شيا او تصدق عليه ولم يذكر انه عوض لا يسقط الرجوع بل لكل منهما ان يرجع في هبته
واشار بقوله فقبضه الى انه يشترط في العوض شرايط الهبة من القبض والافراز فافاد انه تمليك جديد وان سمي
عوضا فدل على انه يجوز باقل من الموهوب من جنسه في المقدرات ولا يجوز للاب ان يعوض عما وهب للصغير من ماله ولو
وهب العبد التاجر ثم عوض فلكل منهما الرجوع كذا في المحيط ولا يصح تعويض المسلم للنصراني عن هبته خمرا او خنزيرا
لما انه لا يصلح تمليكا من المسلم كذا في المبسوط وذكر العوض على انه يشترط ان لا يكون بعض الموهوب فلو عوضه البعض
عن الباقي فله ان يرجع في الباقي ولو كان الموهوب شيئين فعوضه احدهما عن الاخر ان كانا في عقد واحد لم يكن ذلك
عوضا وان كانا في عقدين مختلفين في مجلس او مجلسين فعوضه احدهما عن الاخر فهو عوض في ظاهر الرواية لان اختلاف
العقد كاختلاف العين ودقيق الحنطة يصلح عوضا عنها لكونه حادثا بالطحن وكذا لو صبغ ثوبا من الثياب الموهوبة او
خاطه او لت بعض السويق ثم عوضه لان حقه في الرجوع قد انقطع بهذا الصنع كذا في المبسوط والمشهود عليه بالهبة
اذا ضمن شهوده بعد رجوعهم لا رجوع له على الموهوب له لحصول العوض وان لم يضمن فله الرجوع ذكره في فتح القدير من
الشهادات ولو وهبه جاريتين فولدت احدهما فوهبه الولد امتنع الرجوع لانه ليس له الرجوع في الولد فصلح عوضا قوله
وصح من اجنبي اي جاز العوض وسقط حق الواهب في الرجوع اذا قبضه لان العوض لاسقاط الحق فيصح من الاجنبي كبدل
الخلع والصلح عن انكار اطلقه فشمل ما اذا كان بامر الموهوب له وبغير امره ولا رجوع للمعوض على الموهوب له ولو كان بامره
سواء كان باذنه او لا لان التعويض ليس بواجب عليه فصار كما لو امره بان يتبرع لانسان الا اذا قال على اني ضامن كالامر
المديون اذا امر رجلا بان يقضي دينه حيث يرجع عليه فهو كقوله انفق من مالك على عيالي وانفق في بناء داري وامر
الاسير رجلا ان يشتريه فخلصه او ليدفع الفدا او ياخذ منه فانه يرجع وان لم يشترط الرجوع ذكره قاضي خان

من الكفالة بالمال وتمامه في كتاب الزكوة وقد ذكر في الفتاوى الظهيرية مما اصلا حسنا لهذه المسائل وهو الاصل في جنس
هذه المسائل ان كل ما يطالب به الانسان بالحبس والملازمة يكون الامر اداء به سببا للرجوع من غير اشتراط الضمان وكل ما لا
يطالب به الانسان بالحبس والملازمة لا يكون الامر اداء به سببا للرجوع الا بشرط الضمان انتهى فكان هذا يخرج الامر بالانفاق
على البناء والامر بشراء الاسير فليتامل **قوله** وان استحق نصف الهبة رجع بنصف العوض لانه لم يسلم له ما يقابل نصفه
قوله وعكسه لا حتى يرد ما بقي اي اذا استحق نصف العوض لم يرجع في الهبة الا ان يرد ما بقي لم يرجع لانه صلح عوضا للكل
من الابتداء وبالاستحقاق ظهر انه لا عوض الا هو الا انه لا يتخير لانه ما اسقط حقه في الرجوع الا ليسلم له كل العوض ولم
يسلم له فله ان يرده ومراده العوض الذي ليس بمشروط فاما المشروط فهو مقابلة كما سياتي في نوع البدل على البدل كذا
في النهاية ودل كلامه على انه لو استحق جميع العوض فللواهب ان يرجع في هبته كانه لم يعوضه اصلا ان كانت قائمة ولا يضمنه
ان كانت هالكة ويشترط ان لا يزداد العين الموهوب فلو استحق العوض وقد ازدادت الهبة لم يرجع كذا في الخلاصة وان استحق
جميع الهبة كان للموهوب له ان يرجع في جميع العوض ان كان قائما وبمثله ان هلك ان كان مثليا وبقيمته ان كان قيميا كذا في غاية
البيان **قوله** ولو عوض النصف رجع بما لم يعوض لان المانع قد خص النصف غاية ما فيه انه يلزم منه الشيوع في الهبة
لكنه طاري فلا يضر كما قدمناه **قوله** والخا خروج الهبة من ملك الموهوب له اي حرف الخاء اشارة الى ذلك لانه حصل
بتسليط الواهب فلا ينقضه ولانه يتجدد الملك بتجدد سببه وهو يتجدد العين بدليل قصة بريرة رضي الله عنها واطلق في
الخروج فشمل ما اذا وهب لانسان دراهم ثم استقرضها منه فانه لا يرجع فيها لاستهلاكها كذا في فتاوى قاضي خان وشمل ايضا ما
اذا وهبها الموهوب له فانه لا رجوع للواهب الاول الا اذا رجع الثاني فللواهب الاول حينئذ الرجوع سواء كان بقضا او تراض
كذا في المبسوط وشمل ايضا ما اذا وهب لمكاتب انسان ثم عجز المكاتب لم يرجع المالك في الهبة عند محمد لانتقالها من ملك المكاتب
الى ملك مولاها خلافا لابي يوسف وفي المحيط ولو تصدق الثالث على الثاني او باعها منه لم يكن للاول ان يرجع لان هذا ملك
جديد وحق الرجوع لم يكن ثابتا في هذا الملك فلا يرجع انتهى فافاد ان العين اذا عادت الى ملك الموهوب له بفسخ كان للاول
الرجوع وان كان بسبب جديد فلا واطلق في الخروج عن الملك فانصرف الى الخروج من كل وجه فلو ضحى الموهوب له بالشاة
الموهوبة او نذر التصدق بها وصارت لحما فانه لا يمنع الرجوع في الهبة عند ابي حنيفة ومحمد لعدم الخروج عن الملك وقال
ابو يوسف بامتناعه لانها خرجت عن ملكه الى الله كذا في شرح المجمع ولو ذبحها من غير تضحية يبقى حق الرجوع اتفاقا **قوله**
وبيع نصفها رجع بالنصف لعدم بيع شيء لان المانع وجد في البعض فيمتنع بقدره كما كان له ان يرجع في النصف والعين
كلها لم تخرج عن ملك الموهوب له لان حق الرجوع في الكل فله ان يستوفيه او بعضه **قوله** والزاي الزوجية اي الزوجية
مانعة من الرجوع لان المقصود فيها الصلة كما في القرابة وفي الفتاوى البزازية من لم يبعث الى امراته متاعا وبعثت ايضا
ثم افترقا بعد الزفاف وادعى انه عارية واراد الاسترداد وارادت الاسترداد ايضا يسترد كل ما اعطى لان المراة زعمت
ان الاعطا كان عوضا عن الهبة لم يكن الهبة فلا يثبت العوض انتهى ولو وهبت المراة شيئا لزوجها وادعت انه استكرهها
في الهبة تسمع دعواها **قوله** فلو وهب ثم نكح رجع وبالعكس لا اي لو نكح ثم وهب لا يرجع لان المعتبر حالة الهبة وفي الاول
لم تكن منكوحة بخلاف الثاني ولهذا لو ابانها بعد الهبة لم يكن له ان يرجع فيها وقدمنا في باب المصرف من الزكاة ما يخالفه
من المسائل المتعلقة بالزوجية كالشهادة والوصية **قوله** والقاف القرابة فلو وهب لذي رحم محرم منه لا يرجع
لحديث الحاكم مرفوعا اذا كانت الهبة لذي رحم محرم لم يرجع فيها وصححه وقال على شرط الشيخين ومفهوم شرطه انها اذا
كانت لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فهو حجة على الشافعي لانه قائل بالمفهوم وان لم يعتبروه لكن صرح به في اثر عمر
على ما رواه عبد الرزاق في مصنفه من وهب هبة لغير ذي رحم فله ان يرجع فيها الا ان يثاب منها خرجه الحافظ الزيلعي
ولانه قد حصل مقصوده وهو صلة الرحم اطلقه فشمل المحرم المسلم والذمي والمستامن كذا في المبسوط وقيد بالرحم
لان المحرم بلا رحم كالمحرم من الرضاع وامهات النساء والربائب وازواج البنين والبنات لا يمنع الرجوع وقيد بالمحرم لان
الرحم بلا محرم كابن عمه لا يمنع الرجوع وفي ذكر القرابة ثم تفسيرها بالرحم المحرم اشارة الى انه لو وهب لرحم محرم لا من جهة
القرابة كان له الرجوع كما لو وهب لابن عمه وهو اخوه رضاعا وخرج ما لو وهب لعبد اخيه او لاخيه وهو عبد لاجنبي
فانه يرجع فيهما عند ابي حنيفة لان الملك لم يقع فيها للقريب من كل وجه بدليل ان العبد احق بما وهب له اذا احتاج
اليه وقالا لا يرجع في الاولى ويرجع في الثانية ولو كان ذا رحم محرم من الواهب فلا رجوع فيها اتفاقا على الاصح لان الهبة
لابيها وقعت تمنع الرجوع كذا في المبسوط ولو عجز فرده المكاتب فعند محمد لا يرجع خلافا لابي يوسف وان عتق لا رجوع

وان

وان كان مولاه قريبا للواهب رجع عجز المكاتب او عتق عند الامام كذا في فتاوى قاضي خان ولو وهب لاخيه ولاجنبي شيئا
فقبضاه كان له ان يرجع في نصيب الاجنبي **قوله** والتاء التالف يعني هلاك العين الموهوبة مانع واما هلاك احد
العاقدين فقد قدمه لتعذر الرجوع بعد الهلاك **قوله** فلو ادعاه صدق اي لو ادعى الموهوب له هلاك الموهوب
يصدق لانه منكر لوجوب الرد عليه فيقيد بدعوى الهلاك لان الموهوب له لو ادعى انه اخوه وانكره الواهب يستحلف
عند الكل لانه ادعى بسببها الا ان المقصود اثباته دون النسب ذكره قاضي خان في فتاواه من باب الاستحلاف
واشار بقوله صدق الى ان القول قوله بغير يمين ولهذا قال في الخلاصة لو قال الموهوب له هلكت فالقول قوله ولا يمين
عليه فان قال الواهب هي هذه حلف المنكر انها ليست هذه انتهى **قوله** وانما يصح برضاهما او بحكم الحاكم لانه مختلف
بين العلماء وفي اصله وهاوي في حصول المقصود وعدمه خفا فلا بد من الفصل بالرضا او بالقضا حتى لو كان
الهبة عبدا فاعتقه قبل القضا نفذ ولو منعه فهلك لم يضمن لقيام ملكه فيه وكذا اذا هلك في يده بعد القضا
لان اول القبض غير مضمون وهذا دوام عليه الا ان يمنعه بعد طلبه لانه تعدى واذا رجع بالقضا او التراضي يكون فسخا من
الاصل حتى لا يشترط قبض الواهب ويصح في الشائع وللواهب ان يرده على بايعه سواء كان بقضا او رضى لان العقد وقع
جايزا موجبا حق الفسخ فكان بالفسخ مستوفيا حقا ثابتا له فيظهر على الاطلاق بخلاف الرد بالعيب بعد القبض بغير
قضا فانه لا يرده على بايعه الاول لان الحق هنالك في وصف السلامة لا في الفسخ فافترقا واما رد المريض الهبة في
مرض موته فمعتبر من الثلث وان كان بقضا فلا شيء لورثة المريض على الواهب كذا في فتاوى قاضي خان واعلم ان
مرادهم بالفسخ من الاصل هو ان لا يترتب على العقد اثر في المستقبل لا ان يبطل اثره من كل وجه فيما مضى والا لعاد
الزوايد المنفصلة المتولدة الى ملك الواهب برجوعه ويحرم قبل الرد انتفاع المشتري بالمبيع قبل الرد اذا تعيب
بقضا وليس كذلك كذا ذكره في جامع الفصولين وفي فتاوى قاضي خان لو كان على العبد جناية خطا فوهبه لولي
الجناية بطلت الجناية ويكون للواهب ان يرجع في هبته استحسانا واذا رجع مولى العبد لا يعود الدين والجناية
في قول محمد وفي رواية عن ابي حنيفة وفي القياس لا يصح رجوعه في الهبة وهو رواية عن الثلاثة ولو كان المولى وهب الامة
من زوجها بطل النكاح فان رجع في الهبة بعد ذلك صح رجوعه ولا يعود النكاح كما لا يعود الدين والجناية
وفي رواية يعود النكاح انتهى مختصرا **قوله** فان تلفت الموهوبة واستحقها مستحق وضمن الموهوب له لم يرجع على
الواهب بما ضمن لانها عقد تبرع وهو غير عامل له فلا يستحق السلامة ولا يثبت به الغرور وقيد بالهبة لان عقود المعاوضات
يثبت بها الغرور فللمشتري الرجوع على بايعه وكذا بكل عقد يكون للدافع كالوديعة والاجارة اذا هلكت الوديعة او
العين المستاجرة ثم جاء رجل واستحق الوديعة او المستاجرة وضمن المودع او المستاجر فان المودع او المستاجر يرجع على
الدافع بما ضمن وكذا كل من كان في معناهما فالحاصل ان المغرور يرجع باحد الامرين اما بعقد المعاوضة او بعقد
يكون للدافع والاعارة كالهبة مما لان قبض المستعير كان لنفسه كذا في فتاوى قاضي خان من فصل الغرور من البيوع
قوله والهبة بشرط العوض هبة ابتدا فيشترط التقابض في العوضين وتبطل بالشيوع بيع انتهاء فترد بالعيب وخيار
الرؤية ويوخذ بالشفعة لاشتمالها على جهتين فنجمع بينهما ما امكن عملا بالشبهين وقد امكن لان الهبة من حكمها تاخر
الملك الى القبض وقد يتراخى عن البيع الفاسد والبيع من حكمه اللزوم وقد تنقلب الهبة لازمة بالتعويض فجمعنا
بينهما وقال زفر هو بيع ابتدا وانتها وفي الحقائق وصورته ان يقول وهبتك ذا على ان تعوضني كذا ولو قال وهبتك بكذا
فهو بيع اجماعا انتهى وكذا في غاية البيان وظاهره انه بيع ابتدا وانتها وفي فتاوى قاضي خان جاز للمكره على الهبة بشرط
العوض اذا باع يكون مكرها والمكره بالبيع اذا وهب بشرط العوض كان مكرها فيه والاكراه باحدهما يكون اكراها بالاخر
انتهى فالظاهر ان في هذه الهبة المسئلة تكون الهبة بشرط العوض بيعا ابتدا وانتها وقد صرح به في الفتاوى
الظهيرية وقال الناصحي في الجمع بين وقفي هلال والخصاف في باب ما يجوز من الوقف وما لا يجوز ولو وهب الواقف الارض
التي يشترط الاستبدال بها ولم يشترط عوضا لم يجز وان شرط عوضا فهو كالبيع انتهى وفي المجمع واجاز محمد هبة الاب مال
ابنه الصغير بشرط عوض مساو قيمة يعني وقالا لا يجوز فيحتاج على قولهما الى الفرق بين الوقف ومال الصغير واراد
بالعوض العوض المعين اذ في اشتراط العوض المجهول فيكون هبة ابتدا وانتها لبطلان اشتراطه كما سياتي والله اعلم

فصل

هذا الفصل بمنزلة مسائل شتى تذكر في اخر الكتاب **قوله** ومن وهب
امة الا حملها او على ان يردها عليه او يعتقها او يستولدها او دارا على ان يرد عليه شيئا منها او يعوضه منها شيئا صح

الهبة وبطل الاستثناء والشرط ان الاستثناء لا يعمل الا في محل يعمل فيه العقد والهبة لا تعمل في الحمل لكونه وصفا فانقلب
شرطا فاسدا والهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة فتدخل فيه كل عقد لا يبطل بالشروط الفاسدة كالنكاح والخلع
والصدقة والصلح عن دم العمد والعتق فيصح ويبطل الاستثناء وخرج كل ما يبطله كالبيع والاجارة والرهن والكتابة
وما يصح مع الاستثناء الحمل في العقود على ثلاث مراتب واما ايراد العقد عليه بانفراده فلا يصح كالبيع والكتابة وان
قبلت الام والهبة والصدقة وان سلم الام الى الموهوب له والمتصدق عليه والنكاح ووجب مهر المثل ولو صالح عن
القصاص على ما في البطن فهو صحيح مبطل للقصاص ووجبت الدية وعتقه منفردا صحيح اذا علم وجوده وقت كالوصية
والخلع وان لم يكن موجودا وقته فلا شيء لها من المهر ان قالت اخلعني على ما في بطن جاريتي من ولد وان لم يقل من ولد
فلا كذا في غاية البيان مختصرا واشار المصنف الى انه لو اعتق ما في بطنها ثم وهبها جاز لانه لم يبق الجنين على ملكه
فلم يكن شبه الاستثناء ولا يمكن تنفيذ الهبة فيه لمكان التدبير فبقي هبة المشاع او هبة شيء هو مشغول بملك المالك
بخلاف البيع حيث لا يجوز في الفصول كلها للنهي عن بيع وشرط وقد تقدم ان العوض لا يكون بعض الموهوب فلهذا ابطل
قوله على ان يرد عليه شيئا منها سواء كان الشرط بهذه العبارة او كان الشيء معينا كالثلث والربع واما قوله بل يعوضه عنها
شيئا فلا يصح ايضا لان اشتراط التعويض في الهبة لا بد ان يكون العوض معلوما لما تقدم انه تمليك ابتداء ومعنى
مجهول وبهذا اندفع اشكال الشارح بتعا لصاحب النهاية ومواته ان اراد به الهبة بشرط العوض فهي والشرط جائزان
فلا يستقيم قوله بطل الشرط وان اراد به ان يعوضه عنها شيئا من العين الموهوبة فهو تكرار محض لانه ذكره بقوله على ان
يرد عليه شيئا منها انتهى فان كلامه لا يتم الا اذا كان العوض معينا وليس مراد المصنف رحمه الله هنا ما ظهر لا اطلاع
على كلام صدر الشريعة ثم رايته صرح به فقال اقول ان مرادهم ما اذا كان العوض مجهولا وانما يصح العوض اذا كان معلوما
قوله ومن قال لمديونه اذا جاء غد فهو لك او انت منه بريء او ان اديت الي نصفه فلك نصفه او انت بريء من النصف
الباقي فهو باطل لان هبة الدين ممن عليه ابراء وهو تمليك من وجه فيرتد بالرد ولو بعد المجلس على خلاف فيه كما في
النهاية واسقاط من وجه فلا يتوقف على القبول والتعليق بالشرط مختص بالاسقاطات المحضة التي يحلف بها
كالطلاق والعتاق فلا يصح تعليق التمليكات ولا الاسقاطات من وجه دون اخر ولا الاسقاطات من كل وجه
ولا يحلف بها على العفو عن القصاص وقيد بقوله وان اديت لانه لو قال انت بريء من النصف على ان تؤدي الي النصف
صح لانه ليس بتعليق بل تقييد ولما قدمناه من باب التعليق ان التعليق يعلى هو ما بعدها لا ما قبلها واشار المصنف
بقوله لمديونه ان هبة الدين للكفيل تمليك من كل وجه حتى يرجع بالدين على المكفول عنه ولا يتم الا بقبوله وابراء الكفيل
عن الدين اسقاط من كل وجه حتى لا يرتد بالرد كذا في النهاية ثم قولهم ان الابراء لا يتوقف على القبول يستثنى منه ما اذا ابراه عن
الدين بدل الصرف والسلم او وهبه له يتوقف على القبول لان البراءة عنه توجب انفساخه لفوات القبض المستحق
بعقد الصرف والسلم ولا ينفرد احدهما بفسخه فلا بد من قبوله **وفرع** قاضيخان على كون البراءة لا يصح تعليقها
ما لو قال المديونه ان مت بفتح التاء فانت بريء من ذلك الدين لا يبرأ وهو مخاطرة بخلاف ما لو قال ان مت بضم التاء فانت
بريء من الدين الذي عليك جاز ويكون وصية ولو قال المديونه ان لم تقض ما لي عليك حتى تموت فانت في حل فهو باطل
بخلاف ما اذا قال اذا مت فانت بريء في حل كان وصية **قوله** وصح العمرى للمعمر له حال حياته ولورثته بعده وهي ان
يجعل داره له عمره فاذا مات ترد عليه لحديث الشيخين مرفوعا العمرى ميراث له **قوله** لا الرقبى اي ان مت قبلك فهي
لك لحديث احمد وابي داود والنسائي مرفوعا من اعمر عمرى فهي لمعمره في حياته ومماته لا ترقبوا من ارقب شيئا فهو سبيل
الميراث فهي باطلة وهذا عند ابي حنيفة ومحمد واجازها ابو يوسف وابطل الشرط قياسا على العمرى **قوله** والصدقة
كالهبة لا تصح الا بالقبض ولا في مشاع يحتمل القسمة لانها تبرع كالهبة **فان قلت** قد تقدم ان الصدقة لفقيرين جائزة
فيما يحتمل القسمة بقوله وصح تصدق عشرة لفقيرين **قلت** المراد من المشاع ان يهب بعضه لواحد فقط فحينئذ هو مشاع
يحتمل القسمة بخلاف الفقيرين فانه لا شيوع كما تقدم **قوله** ولا رجوع فيها اي في الصدقة لان المقصود هو الثواب
وقد حصل ولو اختلفا فقال الواهب كانت هبة وقال الموهوب له صدقة فالقول للواهب كذا في فتاوى قاضي
خان واطلقه فشمل ما اذا تصدق على غني واختاره في الهداية مقتصرا عليه لانه قد تقصد بالصدقة على الغني
الثواب لكثرة عياله وكذا اذا وهب لفقير لان المقصود الثواب وقد حصل وفي المحيط رجل تصدق بصدقة ومن
البهائم تقابلا الصدقة لم يجز حتى يقبض لانها هبة مستقبلة مستانفة لانها لا رجوع فيها وكذلك الهبة اذا كانت

لذي رحم محرم قال ابو يوسف لو تناقضا الصدقة ثم مات المتصدق فان المناقضة باطلة ولو كان ذلك في هبة كانت
المناقضة جائزة لان له الرجوع فيها فاذا فعلا شيئا فقدما الى القاضي فقبله اجزته وان لم يقبض انتهى والله اعلم

كتاب الاجارات

قوله لما اشتركت الهبة والاجارة في معنى التمليك وكانت الهبة تمليك عين والاجارة تمليك منفعة قدم تلك
واخر هذه لكون العين اقوى في اللفظ اسم للاجارة وهي كما تسمى على عمل الخير وتمامه في المغرب وفي الاصطلاح ما ذكره
المصنف وركنها الايجاب والقبول سواء كان بلفظ الاجارة او بما دل عليها فينعقد بلفظ العارية حتى لو قال لغيره
اعرتك هذه الدار لشهر بكذا او يقال كل شهر بكذا وقبل المخاطب كانت الاجارة صحيحة لانها ماخوذة من التعاور والتداول
وهو كما يكون بغير عوض يكون بعوض والتعاور بعوض اجارة بخلاف العارية حيث لا تنعقد بلفظ الاجارة حتى
لو قال اجرتك هذه الدار بغير عوض كانت اجارة فاسدة ولا تكون عارية عقد خاص لتمليك المنفعة كما لو قال بعتك
هذا العين بغير عوض كان باطلا او فاسدا ولا يكون هبة كذا في فتاوى قاضيخان ولو قال وهبتك منافع هذه الدار
شهرا بكذا يجوز وتكون اجارة وفي الفتاوى لو قال لاخر اشتريت منك خدمة عبدك هذا شهرا بكذا فهي اجارة فاسدة
وعن محمد اعطيتك هذا العبد سنة بخدمتك بكذا جاز وتكون اجارة وفي المحيط لو قال بعت منك منافع الدار شهرا
بكذا ذكر في العيون ان الاجارة فاسدة لان المنافع معدومة وهي ليست بمحل للبيع وذكر شيخ الاسلام ان فيه اختلاف
المشايخ وقال الحر اذا قال لغيره بعتك نفسي شهرا بكذا لعمل كذا فهو اجارة وعن الكرخي ان الاجارة لا تنعقد بلفظ البيع
ثم رجع وقال تنعقد ولا تنعقد الاجارة الطويلة بالتعاطي لان الاجرة غير معلومة فقد يجعلون لكل سنة دانقا
وقد يجعلون طسوجا وفي غير الطويلة الاجارة تنعقد بالتعاطي لكل من الخلاصة من الفصل الثاني في صحة
الاجارة وفسادها وشرطها ان تكون الاجرة والمنفعة معلومتين لان جهالتهما تفضي الى المنازعة وحكمها وقوع الملك
في البدلين ساعة فساعة وهي مشروعة بالكتاب وهو قوله فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن وغيره والسنة حديث
البخاري ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه اجره والاجماع **قوله** هي بيع منفعة معلومة باجر معلوم
يعني الاجارة شرعا تمليك منفعة بعوض فخرج البيع والهبة والعارية والنكاح فانه استباحة المنافع بعوض لا
تمليكها واشار المصنف الى ان عقد الاجارة ينعقد باقامة العين مقام المنفعة في حق الانعقاد لا في حق الملك
لان العقد لا بد له من محل لانه شرط للصحة لقول الفقهاء المحال شرط ومحل العقد هنا المنافع وهي معدومة والمعدوم
لا يصلح محلا فجعلت الدار محلا باقامتها مقام المنافع ولهذا لو اضاف العقد الى المنافع لا يجوز بان قال اجرتك
منافع هذه الدار شهرا بكذا وانما يصح باضافته الى العين والمراد من انعقاد العلة ساعة فساعة كلام مشايخنا على حسب
حدوث المنافع هو عمل العلة ونفاذها في المحل ساعة فساعة لارتباط الايجاب والقبول لكل ساعة وان كان ظاهر كلام
مشايخنا يوهم ذلك والحكم تاخر من زمان انعقاد العلة الى حدوث المنافع ساعة فساعة لان الحكم قابل للتراخي كما في
البيع بشرط خيار ثم عقد الاجارة على ما عرف في اصول الفقه بطل ثم الاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه متراخيا
لا حكما للتراخي الحكم عنه كذا في غاية البيان وبهذا تبين ان تعريف المصنف اولى من تعريف القدوري بقوله عقد على المنافع
بعوض لما علمت انها عقد على العين واما المملوك المنافع والمراد من المنفعة المقصودة من العين حتى لو استاجر ثيابا
ليبسطها ولا يجلس عليها ولا ينام او دابة ليربطها في فنائه ويظن الناس انها له او ليجعلها جنيبة بين يديه او انية يضعها
في بيته يتجمل بها ولا يستعملها او دارا لا يسكنها لكن ليظن الناس انها له او عبدا على ان لا يستخدمه او دراهم يضعها بالاجار
في جميع ذلك فاسدة ولا اجر له كذا في الخلاصة من الجنس الثالث في الدواب وعلل البزازي في فتاواه بانها منفعة
غير مقصودة من العين وذكر في الخلاصة في كتاب العارية انه لو استعار دراهم ليتجمل بها كانت عارية لا قرضا انتهى
فافاد ان العارية تخالف الاجارة في اشتراط كون المنفعة مقصودة واشار بقوله بيع منفعة الى انه لو استاجر
خياطا ليخيط له هذا القميص والكرباس او بناء على ان الاجرة منه فهي فاسدة لانها بيع عين كذا في المحيط واحترز بقوله ليبيت
باجر معلوم عما اذا كان مجهولا كما اذا استاجر عبدا معلوما بعطائه لا يجوز وكذا لو استاجر دابة بعلفها لا يجوز
للجهالة بخلاف الظئر كما سياتي كذا في الخلاصة وفيها ايضا رجل استاجر من اخر غلاما فقال صاحب الغلام بعشرين
وقال المستاجر بعشرة فافترقوا على ذلك قال هو بعشرين الا ان يرضى الذي اجره بعشرة **قوله** وما صح ثمنا صح اجرة

اللغة

اي ما جاز ان يكون ثمنا في البيع جاز ان يكون اجرة في الاجارة لان الاجرة عن المنفعة فيعتبر بثمن البيع ومراده من الثمن ما كان
بدلا عن شيء فدخل فيه الاعيان فان العين يصلح ان يكون بدلا في المقايضة فصلح اجرة اشار المصنف الى انها لو كانت دراهم
او دنانير انصرفا الى غالب نقد البلد فان كانت النقود مختلفة فالاجرة فاسدة لم يبين نقدا منها فان بين جاز فانها كانت كيليا
او وزنيا او عدديا متقاربا فالشرط فيه بيان القدر والصفة ويحتاج فيه الى مكان الايفاء اذا كان له حمل ومؤنة عند ابي
حنيفة وان لم يكن له حمل ومؤنة فلا يحتاج الى بيان مكان الايفاء وعندهما ليس بشرط ولا يحتاج الى بيان الاجل فان بين جاز
وثبت وانها لو كانت ثيابا او عروضا فالشرط فيه بيان القدر والاجل والصفة لانه لا يثبت دينا في الذمة الا من جهة السلم
فكان لثبوته اصل واحد وهو السلم فلا يجوز الا على شرائط السلم بخلاف الكيلي والوزني لان لثبوتهما اصلين القرض والسلم
والاجل في القرض ليس بشرط فان بين جاز كالسلم وان لم يبين جاز كالقرض وهذا كله اذا لم يشر اليها فان اشار فهي كافية
ولا يحتاج الى بيان القدر وبيان الوصف والاجل وانها لو كانت حيوانا فلا يجوز الا ان يكون متعينا كذا ذكر الاسبيجابي في
شرح مختصر الطحاوي واشار ايضا الى ان هذا الضابط لا ينعكس كليا فلا يقال ما لا يجوز ثمنا لا يجوز اجرة لان المنفعة
يجوز ان يكون اجرة للمنفعة اذا كانت مختلفة الجنس كاستئجار سكنى الدار بزراعة الارض ولو اتحد جنسهما لا يجوز كاستئجار
الدار للسكنى بالسكنى وكاستئجار الارض للزراعة بزراعة ارض اخرى لان الجنس بانفراده لا يحرم النساء **قوله** والمنفعة
تعلم ببيان المدة كالسكنى والزراعة فيصح على مدة معلومة اي مدة كانت لان المدة اذا كانت معلومة كان قدر المنفعة
فيها معلوما فافاد انها تجوز وان كانت المدة لا يعيش اليها مثله عادة واختار الخصاف ومشايخ بعضهم وافاد انها
تجوز مضافا كما لو قال اجرتك مدة الدار غدا وللموجر بيعها اليوم وتنقض الاجارة كما في الخلاصة وفي فتاوى قاضي خان
الوصي اذا اجر ارض اليتيم او استأجر لليتيم ارضا بمال اليتيم اجارة طويلة وسمى ثلاث سنين لا يجوز ذلك وكذلك الاب
الصغير ومتولي الوقف لان الرسم في الاجارة الطويلة ان يجعل شيء يسير من مال الاجارة بمقابلة السنين الاولى ومعظم
المال بمقابلة السنة الاخيرة فان كانت الاجارة لارض اليتيم او الوقف لا تصح الاجارة في السنين الاولى لانها تكون
باقل من اجر المثل فلا يصح فان استأجر ارضا لليتيم بمال الوقف ففي السنة الاخيرة يكون الاستئجار من اجر المثل فلا يصح
فاذا فسدت الاجارة في البعض في الوجهين هل يصح فيما كان خيرا لليتيم والوقف على قول من يجعل الاجارة الطويلة عقدا
واحدا لا يصح وعلى قول من يجعلها عقودا يصح فيما كان خيرا لليتيم ولا يصح فيما اذا كان شرا له والظاهر هو الفساد في الكل
قوله ولا يزاد في الاوقاف على ثلاث سنين كيلا يدعي المستأجر ملكها قال في الهداية وهو المختار اطلقه فشمل الضياع
وغيرها وقد افتى الصدر الشهيد بعدم الزيادة على ثلاث في الضياع وعلى سنة في غيرها الا اذا كانت المصلحة في غيره
قال في المحيط وهو المختار للفتوى انتهى ومراد المصنف عند عدم شرط الواقف فان نص على شيء فاجرة الناظر اكثر منه
لا يجوز الا اذا كانت اجارتها اكثر منافع للفقراء والناس لا يرغبون في استئجارها فللقيم ان يرفع الامر الى القاضي حتى يوجر
اكثر لان للقاضي ولاية النظر على الفقراء وعلى الميت ايضا وليس للقيم ان يواجرها بنفسه كذا في فتاوى قاضي خان والمراد
بعدم الجواز عدم الصحة يعني لو اجر الناظر الوقف اكثر من ثلاث سنين لا يصح الاجارة كما صرح به صدر الشريعة وقيل
تصح ويفسخ ذكره السمني واعلم ان اجارة الوقف لا تجوز باجرة المثل او اكثر فلو اجر الناظر بدون اجر المثل لا تصح الاجارة
ويلزم المستأجر تمام اجر المثل وقد وقع في الخلاصة عبارة اوهمت ان الناظر يضمن تمام اجر المثل فقال متولي الوقف اجر بدون
اجر المثل يلزمه تمام اجر المثل انتهى وقد رده الشيخ قاسم في فتاواه بان الضمير يرجع الى المستأجر يدل عليه ما ذكره
في تلخيص الفتاوى الكبرى وعبارته متولي ارض الوقف اجرها بغير اجر المثل يلزم مستأجرها تمام اجر المثل عند بعض
علمائنا وعليه الفتوى وقال في الذخيرة ولو اجر القيم دارا باقل من اجر المثل قدر ما لا يتغابن الناس حتى لم تجز الاجارة
لو سكنها المستأجر كان عليه اجر المثل بالغا ما بلغ على ما اختاره المتأخرون من المشايخ انتهى وذكر الاسبيجابي في الزيادات
اذا كانت الارض وقفا استأجرها من المتولي الى طويل المدة ينظر ان كان السعر بحاله لم يزد ولم ينقص كما كان وقت العقد
فانه يجوز وان غلا اجر مثلها فانه يفسخ ذلك العقد ويحتاج الى تجديد ذلك العقد ثانيا وكذلك اذا استأجرها
باجرة معلومة الى سنة فلما مضى نصفها السنة غلا سعرها وازداد اجر مثلها فانه يفسخ ذلك العقد ويعقد ثانيا
على اجرة معلومة ولو كانت الارض بحال لو لم يمكن فسخها نحو ما اذا كان فيها زرع لم يحصد بعد ولم يدرك بعد
فلا يمكن فسخها ولكن الى الوقت زيادة تجب المسمى بقدره وبعد الزيادة الى تمام السنة يجب اجر مثلها واما اذا كان ينقص
من اجرتها يعني رخصا اجرتها وسعرها قبل مضي المدة فان الاجارة لا تبطل ولا تفسخ لان المستأجر قد رضي بذلك حيث

عقد

عقد عليها وزيادة الاجرة انما تعتبر اذا زادت عند الكل فاما اذا زاد واحد في اجرتها تعنتا على المستأجر الاول فلا يعتبر
ذلك ولا يبطل العقد ولا يفسخ ما لم تمض المدة وكذلك حكم الحانوت والطاحونة وجميع ما كان وقفا استأجره من
المتولي انتهى وكذا ذكر قاضي خان في فتاواه ورجحه العلامة قاسم في فتاواه بانه انفع للوقف **قوله** او بالتسمية
كالاستئجار على صبغ الثوب وخياطته يعني تعرف المنفعة بالتسمية كالصبغ ونحوه ومنه استئجار الدابة للحمل والركوب
والاجارة على العمل كاستئجار القصار ونحوه ولا بد ان يكون العمل معلوما وكذلك في الاجير المشترك واما الاجير
الوحد في النوع الاول ولا بد فيه من بيان الوقت كذا في الداية وصرح في التحفة بانه من نوع الاستئجار على العمل فلا بد
فيه من بيان الوقت واختاره في غاية البيان واشار بقوله على صبغ الثوب الى انه لا بد ان يعين الثوب الذي يصبغ ولون
الصبغ بانه احمر او نحوه وقدر الصبغ اذا كان مما يختلف واشار بقوله وخياطته الى انه لا بد ان يكون الثوب معلوما
ولهذا قال في المحيط لو استأجره ليقصر عشرة اثواب ولم يرها فاسدة وان سمى جنسها لانه يختلف بغلظه ورقته
واعلم ان استئجار الدابة للركوب لا بد فيه من بيان الوقت والموضع حتى لو خلا عنهما فهي فاسدة ذكره البزازي في
فتاواه وبه تعلم فساد اجارة دواب العلافين في زماننا لعدم بيان الوقت والموضع **قوله** او بالاشارة كاستئجار
على نقل هذا الطعام الى كذا يعني تعرف المنفعة بالاشارة لانه اذا اراه ما ينقله والموضع الذي يحمل اليه كانت
المنفعة معلومة فيصح العقد **قوله** والاجرة لا تملك بالعقد لان العقد ينعقد شيئا فشيئا على حسب حدوث
المنفعة على ما بينا والعقد معاوضة ومن قضيتها المساواة فمن ضرورة التراخي في جانب المنفعة التراخي في جانب
البدل الاخر فلا يعتق قريب الموجر لو كان اجرة ولا تملك المطالبة بتسليمها للحال ولا يلزم علينا صحة الابراء عن الاجرة
والكفالة والرهن بها لانا نقول ذلك بناء على وجود السبب فصار كالعفو عن القصاص بعد وجود السبب فصار
كالعفو عن الاجرة عن القصاص بعد وجود الجرح وكذا في غاية البيان لكن في المحيط ان جواز الابراء قول محمد خلافا لابي
يوسف واشار المصنف الى انهما لو تصادقا بالاجرة فاخذ بالدراهم دنانير لا يجوز وهو قول ابي يوسف خلافا لمحمد
وان كانت الاجرة عينا بعينها لا يجوز المصارفة بها بالاجماع والابراء عن بعض الاجرة صحيح اتفاقا لانه بمنزلة الحط كذا
ذكره الولوالجي **قوله** بل بالتعجيل او شرطه او بالاستيفاء او بالتمكن يعني لا يملك الاجرة الا بواحد من هذه الاربعة
فالمراد انه لا يستحقها الموجر الا بذلك كما اشار اليه القدوري في مختصره لانها لو كانت دينا لا يقال انه قد ملكه
الموجر قبل قبضه واذا استحقها الموجر قبل قبضها فله المطالبة بها وحبس المستأجر عليها او حبس العين منه وله
حق الفسخ ان لم يعجل له المستأجر كذا في المحيط لكن ليس له بيعها قبل قبضها واشار المصنف رحمه الله الى ان المستأجر لو
الموجر بالاجر شيئا وسلم جاز لتضمنه اشتراط التعجيل فتقع المقاصة بينهما فان تعذر ابقاء العمل يرجع بالدراهم
دون المتاع والمراد من التمكن تسليم المحل الى المستأجر بحيث لا مانع من الانتفاع فلو سلمه بعد مضي المدة فليس له
الاستيفاء من التسليم والتسليم في الباقي اذا لم يكن في مدة الاجارة وقت موقت في الاجارة لاجله فان كان في المدة وقت
لذلك كحانوت يستأجر سنة لرواج السوق في بعضها او دار بمكة يستأجر سنة لاجل الموسم فلم يسلم في الوقت الذي
يرغب لاجله فانه يجوز في قبض الباقي كما في البيع وفي الذخيرة من الفصل السابع والعشرين في الاختلاف ولو اختلف
المستأجر والاجير بعد شهر والمفتاح مع المستأجر وقال لم اقدر على فتحه وقال رب الدار قدر ولا بينة لهما يحكم الحال وان
اقاماها فالبينة لرب المنزل لانه عبرة لتحكيم الحال متى جاءت البينة بخلافه وفيما اذا اقاماها فالبينة لرب المنزل ايضا
تسليم المفتاح في المصر مع التخلية بينه وبين الدار تسليم للدار حتى يجب الاجر بمضي المدة وان لم يسكن وتسليم المفتاح
في السواد ليس بتسليم الدار وان حضر المصر والمفتاح في يده انتهى وفي فتاوى الولوالجي ولو استأجر دارا على عبد بعينه
ثم وهب العبد من المستأجر قبل القبض فاذا قال المستأجر قبلت كان هذا اقالة كالمشتري اذا قال للبائع وهبت منك
العبد قبل القبض انتقض البيع كذا هنا انتهى ومراد المصنف الاجارة المنجزة اذ الاجارة المضافة لا يملك فيها
الاجرة بشرط التعجيل **قوله** فان غصب منه سقط الاجر لان تسليم المحل انما اقيم مقام تسليم المنفعة للتمكن
من الانتفاع فاذا فات التمكن فات التسليم واشار بقوله سقط الاجر الى ان العقد ينفسخ بالغصب كما صرح
به في الهداية خلافا لقاضي خان واطلقه فشمل ما اذا غصب في جميع المدة فيسقط جميع الاجر وما اذا غصب
في بعضها فيحاسب به وشمل العقار وغيره ومراده من الغصب هنا الحيلولة بين المستأجر والعين لا حقيقته
اذ الغصب لا يجري في العقار عندنا وشمل ما اذا كانت بينة وبين الساكن الاول فلو ادعى ذلك المستأجر وانكره

الموجر ولا بينة يحكم الحال فان كان المستاجر هو الساكن في الدار حال المنازعة فالقول للموجر وان كان فيها غير المستاجر
فالقول للمستاجر ولا اجر عليه كمسئلة الطاحونة ولو وقع الاختلاف بين مستاجر الطاحونة والآجر بعد انقضاء
المدة في جريان الماء وانقطاعه فانه يحكم الحال بان كان جاريا حال المنازعة فالقول قول من يدعي دوام التسليم والا
فالقول لمدعي زواله ولا يقبل قول الساكن في المسئلة الاولى على غيره لانه فرد كذا في الذخيرة ويشمل ما اذا حال بينه
وبين العين الموجر ايضا وكذا لو شمله الاباء فانه يسقط عنه بحسابه كذا في المحيط وكذا لو سكن معه في الدار كذا في الخلاصة
قوله ولرب الدار والارض طلب الاجر كل يوم لانه منفعة مقصودة وما دون اليوم لا حد له فصار كالنفقة طلبها
عند المستاجر لا في كل ساعة اراد به ما اذا اطلقه اما اذا بين وقت الاستحقاق في العقد تعين لانه بمنزلة التعجيل كما اذا
قال اجرتك هذه الدار سنة على ان تعطي الاجرة بعد شهرين **قوله** وللجمال لكل مرحلة لان سير كل مرحلة مقصود
قوله وللقصار والخياط بعد الفراغ من عمله لان العمل في البعض غير منتفع به فلا يستوجب به الاجر واراد به ما اذا
سلمه فافاد انه لو هلك في يده قبل التسليم فلا اجر له وكذا كل من لعمله اثر وان لم يكن لعمله اثر كما فرغ منه استحق الاجر
وان لم يسلمه كالحمال والملاح فلا يسقط الاجر بالهلاك بعده واطلقه فشمل ما اذا كان الخياط في بيت المستاجر فانه
لا يستحق ببعض العمل شيا لما قدمنا واختاره في الهداية ويتفرع عليه ايضا ما اذا استاجره لبناء داره فبنى البعض
ثم انهدم فلا اجر له ولا يستحق الاجر على البعض الا في سكنى الدار وقطع المسافة واختار جماعة من مشايخنا خلافه
ومسئلة البناء منصوص عليها في الاصل انه يجب الاجر بالبعض لكونه مسلما الى المستاجر ونقله الكرخي عن اصحابنا وجزم
في غاية البيان زاد على الهداية فكان هو المذهب فلهذا اختاره المصنف في المستصفى وان كانت عبارته هنا مطلقة وفي الفتاوى
الظهيرية الخيط والمخيط على الخياط وهذا في عرفهم اما في عرفنا فالخيط على صاحب الثوب وفي المحيط الخياط اذا خاطه
باجر ففتقه رجل قبل ان يقبضه رب الثوب فلا اجر للخياط ولا يجبر على الاعادة وان كان الخياط هو الذي فتقه فعليه
الاعادة لانه لم يعمل بخلاف ما اذا فتقه الاجنبي الا ترى انه يلزمه الضمان وفي الخياط لا يلزمه انتهى ولا يخفى ان ما ضمنه الاجنبي
يكون للخياط لانه بدل ما اتلفه عليه حتى سقطت اجرته وفي الخلاصة رجل دفع الى خياط ثوبا ليخيطه فقطعه ومات
لا يجب شي من الاجرة لان الاجر في العادة للخياطة لا للقطع هو الاصح انتهى وفي الفتاوى الصغرى اذا دفع الى قصار
ثوبا ليقصره ولم يسم له اجرا قال ابو حنيفة لا اجر له وقال محمد ان انتصب للقصارة لقبول ذلك من الناس بالاجر كما هو المعتاد
يجب والا فلا قال في الخلاصة معزيا الى الصدر الشهيد والفتوى على قول محمد **قوله** وللخباز بعد اخراج الخبز من
التنور لان تمام العمل بالاخراج اطلقه فافاد انه يستحق باخراج البعض بقدره لان العمل في ذلك القدر صار مسلما الى
صاحب الدقيق كذا في غاية البيان والجوهرة ومراده اذا كان الخبز في بيت المستاجر لانه صار مسلما اليه بمجرد الاخراج كما
صرح به في المستصفى اما اذا كان خارجا عن بيت المستاجر سواء كان في بيت الخباز او لا فلا يستحق الاجرة الا بالتسليم حقيقة
وفي الجوهرة فان سرق الخبز بعدما اخرجه فان كان يخبز في بيت صاحب الطعام فله الاجرة وان كان يخبز في بيت الخباز فلا
اجر له لعدم التسليم ولا ضمان عليه فيما سرق عند ابي حنيفة لانه في يده امانة خلافا لهما وهي مسئلة الاجير المشترك **قوله**
فان اخرجه فاحترق فله الاجر ولا ضمان عليه لانه صار مسلما بالوضع في بيته فاستحق المسمى ولم يوجد منه جناية فلا
ضمان عليه اجماعا فافاد انه لو كان الخبز في غير بيت المستاجر فاحترق فلا اجر له ولا ضمان عليه عند ابي حنيفة وعند
ابي حنيفة ان شاء ضمنه دقيقا مثل دقيقه ولا اجر له وان شاء ضمنه الخبز واعطاه الاجر ولا يجب عليه ضمان الحطب والملح وقيد
بكونه احترق بعد الاخراج لانه اذا احترق قبل الاخراج فعليه الضمان في قول اصحابنا جميعا لانه بجنايته بيده بتعديه
في القلع من التنور فان ضمنه قيمته مخبوزا اعطاه الاجر وان ضمنه دقيقا لم يكن له اجر كذا في غاية البيان **قوله** وللطباخ
بعد الغرف اي بعد وضع الطعام في القصاع اعتبارا للعرف اطلقه فشمل كل طعام كما اطلقه في الفتاوى الظهيرية
وقيده القدوري بان يكون طعام الوليمة كذا في الجوهرة اذ لو كان لاهل بيته فلا غرف عليه انتهى وانما لم يقيده المصنف
لانه يرد عليه بقية انواع الاطعمة فان الوليمة طعام العرس والوكيرة طعام البناء والخرس طعام الولادة وما تطعمه النفساء
خرسه وطعام الختان اعذار وطعام القادم من سفره نقيعة وكل طعام صنع لدعوة مادبة وما دبة جميعا ويقال
فلان يدعو النقرى اذا خص وفلان يدعو الجفلى اذا عم والاجفلى كذا في غاية البيان معزيا الى العيني ولا يرد على المصنف
طعام اهل بيته لان العرف انه لا يحتاج الى الطباخ وان افسد الطباخ الطعام واحرقه او لم ينضجه فهو ضامن واذا
دخل الخباز والطباخ بنار ليخبز بها او يطبخ بها فوقع منه شرارة فاحترق بها البيت فلا ضمان عليه لانه لم يصل الى العمل

الا بادخال النار وهو ماذون في ذلك ولا ضمان على صاحب الدار اذا احترق شي من السكان منه لانه لم يكن متعديا
في هذا السبب كمن حفر بئرا في ملكه كذا في الجوهرة **قوله** وللبان بعد الاقامة يعني من استاجر انسانا ليضرب اللبن
استحق الاجر اذا اقامه عند ابي حنيفة وقالا لا يستحقها حتى يشرجه لان التشريج من تمام عمله اذ لا يؤمن من الفساد قبله فصار
كالاخراج من الفساد قبله فصار كالاخراج من التنور وله ان العمل قد تم بالاقامة والتشريج عمل زائد كالنقل الا ترى انه
ينتفع به قبل التشريج بالنقل الى موضع العمل بخلاف ما قبل الاقامة لانه طين منتشر وبخلاف الخبز لانه غير منتفع
قبل الاخراج وفائدة الاختلاف فيما اذا تلف اللبن قبل التشريج فعند ابي حنيفة تلف من مال المستاجر وعندهما من مال
الاجير واما اذا تلف قبل الاقامة فلا اجرة اجماعا ومراده ما اذا كان ضرب اللبن في بيت المستاجر اما اذا كان في ارض
الاجير فلا يستحقها الا بالتسليم وهو بالعد بعد الاقامة عنده وبالعد بعد التشريج عندهما كذا ذكر الشارح وعبارة
المصنف في المستصفى فاما ما اذا لم يكن في ملكه لم يكن له الاجر حتى يسلمه منصوبا عنده ومشرجا عندهما كذا في الايضاح
والمبسوط انتهى فلم يشترط العد وهو الاولى لانه لو سلمه بغير عد كان له الاجر كما لا يخفى والاقامة النصب بعد الجفاف
والتشريج ان يركب بعضه على بعض بعد الجفاف كذا في الجوهرة وفي الفتاوى الظهيرية الملبن على اللبان والتراب على المستاجر
وادخال الحمل المنزل يكون على الحمال ولا يكون عليه ان يصعده على السطح او الغرفة الا ان يشترط ذلك عليه وكذلك صب
الطعام في الجوالق لا يكون عليه الا بشرط ولو تكارى دابة ليحمل عليها صاحب الدابة الحمل فانزال الحمل على الدابة يكون على المكاري
وادخال الحمل في المنزل لا يكون عليه الا ان يكون عليه في موضع يكون ذلك عرفا لهم وفي استيجار الدابة الحمل والاكاف يكون
على المكاري وكذا الحبال والجوالق والحبر على الكاتب واشتراط الورق عليه فاسد **قوله** ومن لعمله اثر في العين كالصباغ
والقصار حبسها للاجر لان المعقود عليه وصف قائم في الثوب فله حق الحبس لاستيفاء البدل كما في البيع اطلقه فشمل
ما اذا لم يعمله الا لازالة الدرن بالغسل فقط على الاصح لان البياض كان مستترا وقد ظهر بفعله فكانه احدثه فيه كذا ذكره
قاضي خان في شرحه وصحح المصنف في مستصفاه معزيا الى الذخيرة ان ليس له حق الحبس فاختلف التصحيح وينبغي ترجيح
المنع وقد جزم به صاحب الهداية بقوله وغسل الثوب نظير الحمل ومراده اذا كان الاجر حالا اما اذا كان مؤجلا فليس له الحبس
عليها لان التسليم ليس بواجب عليه للحال فلا يملك الحبس كما لو باع شيئا بثمن مؤجل ليس له الحبس واشار بقوله بحبسها الى انه
عمله في بيته او دكانه فافاد انه اذا خاطه او صبغه في بيت المستاجر فليس له حق الحبس لان المتاع وقع مسلما الى المالك
لكون المحل في يده كذا في الخلاصة وهو ضامن للجناية عند الامام وان كان في بيت المستاجر بخلاف الملاح اذا غرقت
السفينة بمده وصاحب المتاع فيها حيث لا يضمن المتاع لانه في يد مالكه حقيقة والمدة صرفا السفينة دون المتاع فبقي كان
ماذونا فيه من قبل المالك فلم يكن متعديا في سببه فلا يؤاخذ بالضمان كذا في غاية البيان **قوله** فان حبس فضاع فلا
اجر ولا ضمان وهذا عند الامام لانه غير متعد في الحبس فبقي امانة كما كان عنده ولا اجر له لهلاك المعقود عليه قبل
التسليم وعندهما العين كانت مضمونة قبل الحبس فكذا بعده لكنه بالخيار وان شاء ضمنه غير معمول ولا اجر له وان شاء
معمولا وله الاجر **قوله** ومن لا اثر لعمله كالحمال والملاح لا يحبس للاجر لان المعقود عليه نفس العمل وهو غير قائم في
العين فلا يتصور حبسه فليس له ولاية الحبس فافاد انه لو حبسها ضمنها ضمان الغصب وصاحبها بالخيار ان شاء ضمنه
قيمتها محمولة وله الاجر وان شاء غير محمولة فلا اجر كذا في الجوهرة واختلفوا في المراد من الاثر فقيل ان يكون الاجرة مقابلة
بمحل العمل كالبناء والصبغ وقيل ان يرى ويعاين في محل العمل ولم يتبين تظهر في كسر الحطب وطحن الحنطة وحلق راس العبد
فليس له الحبس على الاول وله الحبس على الثاني وظاهرهما في القنية ترجيح الثاني والذي يظهر من كلامهم ترجيح الاول لما
علوا به في حق الحبس من ان المعقود عليه وصف في الثوب ومنهم من ضبط الحمال بالحاء المهملة ومنهم من ضبطها بالجيم
والاولى الاول لان الحمل يجوز ان يقع على الظهر وعلى الدابة فيكون اعم من لفظ الجمال بالجيم ولا يرد الابق حيث يكون للراد
حق حبسه لاستيفاء الجعل ولا اثر لعمله اي لانه كان وقد احياه فكانه باعه منه فله حق الحبس **قوله** ولا يستعمل غيره
ان شرط عمله بنفسه لان المعقود عليه العمل في محل بعينه واستثنى في الخلاصة الظئر فان لها ان تستعمل غيرها والمراد
من شرط العمل بنفسه ان يقول له اعمل بنفسك او بيدك ولا تعمل بيد غيرك كما في الخلاصة ما اذا قال ان تعمل فهو
من قبيل ما اذا اطلق كذا في المستصفى وغاية البيان وفي الخلاصة رجل استاجر رجلين ليحملا له خشبة الى منزله بدرهم
فحمل احدهما دون الاخر فله نصف درهم وان لم يكونا شريكين في العمل قبل ذلك وكذا لو استاجر احدهما لبناء حائط او حفر
بئر ولو كانا شريكين يجب كل الاجر عليهما وقيدنا باشتراط العمل لانه لو اشترط عليه ان يعمل اليوم او غدا فلم يعمل

صاحبه مرات فهرط حتى غرق لا يضمن واجاب شمس الاسلام بالضمان كذا في الخلاصة قوله وان اطلق كان له ان يستاجر
غيره لان المستحق عمل في ذمته وعمل استيفاؤه بنفسه وبالاستعانة بغيره بمنزلة استيفاء الدين واشار بكونه له الاستيجار الى
انه ليس له الدفع الى غيره ولهذا قال في الخلاصة رجل دفع الى حائك غزلا لينسجه كرباسا فدفع هو الى اخر لينسجه فسرق من بيته
ان كان اجيرا الاول لا يضمن واحد منهما وان كان الثاني اجنبيا ضمن الاول دون الاخر عند ابي حنيفة وعندهما في الاول ضامن
مطلقا وفي الاجنبي ان شاء ضمن الاول وان شاء ضمن الاخر قوله وان استاجره ليجي بعياله فمات بعضهم فجا بما بقي فله اجرة
بحسابه لانه اوفى بعض المعقود عليه فيستحق الاجر بقدره ومراده اذا كانوا معلومين ليكون الاجر مقابلا بجملتهم وان كانوا
غير معلومين يجب الاجر كله اشار في الهداية

باب ما يجوز من الاجارة وما يكون خلافا فيها

قوله صح اجارة الدور والحوانيت بلا بيان ما يعمل فيها لان العمل المتعارف فيها السكنى فينصرف اليه وانه لا يتفاوت فصح
العقد والحوانيت والدكاكين كذا في الجوهرة واشار الى انه لا يشترط ايضا بيان من يسكنها فله ان يسكنها بنفسه ويسكنها غيره
باجارة وغيرها وكذا من استاجر عبدا للخدمة له ان يوجره لغيره بخلاف الدابة والثوب كذا في القنية وقيد بالدور
والحوانيت لان الثوب لا بد من بيان لابسه وكذا كل ما يختلف باختلاف المستعمل فله الوضوء والاغتسال وغسل الثياب
وكسر الحطب المعتاد والاستنجاء بحائطه والدق المعتاد السير وان يتد وتدا وربط الدواب في موضع معتاد له لان لم
يكن معتاد وله ربطها على باب الدار وليس للاجر ان يدخل دابته الدار المستاجرة كذا في الخلاصة وفي القنية للمستاجر الا
السبيلة انها ما اجتمع من لبن الدار من التراب ان لم يكن له قيمة وله ان يتد فيه وتدا ويستنجي بجداره ويتخذ فيه بالوعة الا اذا
كان فيه ضرر بين ولو استاجر حانوتا سبيلا لدق الارز له ذلك ان لم يضر بالبنا وليس لمستاجر الدار المسبلة ان يجعلها
اصطبلا انتهى وفي الخلاصة ولو كان فيها بئر ما يتوضا منها ويشرب ولو فسدت البئر لا يجبر احدهما على اصلاحها ولو بنى
المستاجر التنور في الدار المستاجرة فاحترق شي من الدار لم يضمن المستاجر قوله الا انه لا يسكن حدادا او قصارا او طحانا
فيه وجهان الاول ان يكون بفتح اليا ان يكون الياء للثاني المجرد فيكون انتصاب حدادا وما بعده على الحال ويفهم منه
عدم اسكانه غيره دلالة بالاولى الثاني ان يكون بضم اليا وكسر الكاف وانتصابها بعده على المفعول ويفهم منه عدم
سكناه بنفسه بالاشارة لانه اما لم يجز ان يسكن غيره لان ذلك يوهن البنا وفي سكنى نفسه ملتبسا بهذه الاشيا هذا المعنى
حاصل كذا في غاية البيان وهذا اذا لم يرض به المالك او لم يشترطه في الاجارة فان استاجره لذلك كان له ذلك ولو اختلفا
في الاشتراط فالقول للموجر كما لو انكر اصل العقد وان اقاما البينة فالبينة بينة الموجر كما في الخلاصة وفي الخلاصة واذا
واذا استاجر ليقعد قصارا له ان يقعد حدادا كما اذا كانت مضرتهما واحدة والمراد من الرحا غير رحا اليد لا يمنع من الطحن بها
وان كان يضر وعليه الفتوى كذا في الخلاصة ولو فعل ما لا يجوز له وجب عليه الاجر وان انهدم البنا بعمله وجب عليه الضمان
ولا اجر لما عرف انهما لا يجتمعان وقيد بالدور والحوانيت لان استيجار البنا وحده لا يجوز في ظاهر الرواية لانه لا ينتفع بالبنا
وحده وفي القنية يعني يراد به جواز استيجار البنا اذا كان منتفعا به كالجدران مع السقف انتهى وفي الخلاصة المستاجر
اذا اجر اكثر مما استاجر تصدق بالفضل الا اذا اصلح فيها شيئا او اجرها بخلاف جنس ما استاجر والكنس ليس باصلاح وفي
الجوهرة وان اجرها من الموجر لم يجز سواء كان قبل القبض او بعده وهل هو نقض للعقد الاول فيه اختلاف المشايخ والاصح
ان العقد ينفسخ قوله والاراضي للزراعة ان بين ما يزرع فيها او قال على ان يزرع فيها ما شا اي صح ذلك للاجماع العملي
عليه ولا بد من البيان لانها تستاجر للزراعة وغيرها وما يزرع فيها متفاوت فلا بد من القبض كيلا تقع المنازعة وترتفع
بتفويض الخيرة اليه ايضا والا فهي فاسدة للجهالة وتنقلب صحيحة بزرعها ويجب المسمى لارتفاعها كاستيجار ثوب ليلبس لا بد
اذا لبس شخصا انقلب صحيحة وكذا الكتابة والقدر والطبخ والمستاجر الشرب والطريق لانها تنعقد للانتفاع ولا انتفاع الا
بهما فيدخلان تبعا بخلاف البيع لان المقصود منه ملك الرقبة لا الانتفاع في الحال حتى جاز الحجر والارض السبخة دون اجارتها
الا بذكر الحقوق والمرافق كما عرف في البيوع وفي القنية استاجر ارضا سنة على ان يزرع فيها ما شا فله ان يزرع فيها زرعين
ربيعيا وخريفيا وفي الجوهرة ولا بأس باستيجار الارض للزراعة قبل ريها اذا كانت معتادة للري في مثل هذه المدة التي عقد
الاجارة عليها وان جاء من الما ما يزرع به بعضها فالمستاجر بالخيار ان شا نقض الاجارة وان شا لم ينقضها وكان عليه من الاجر
بحساب ما روي منها انتهى وفي القنية ولو استاجرها ولا يمكنه الزراعة في الحال لاحتياجها الى السقي او كريا لانهار فان
يجي الما فان كان بحال يمكن الزراعة في مدة العقد جاز والا فلا كما لو استاجرها في الشتا تسعة اشهر ولا يمكن زراعتها في الشتا

جاز لما امكن في المدة اما اذا لم يمكن الانتفاع بها اصلا بان كانت سبخة فالاجارة فاسدة وفي مسئلة الاستيجار وفي الشتا يكون
الاجر مقابلا بكل المدة لا بما ينتفع به بحسب وقيل بما ينتفع به انتهى واعلم ان الارض لا ينحصر استيجارها للزراعة للبنا
والغرس كما توهمه المتون فقد صرح في الهداية بان الارض تستاجر للزراعة وغيرها وقال في غاية البيان اراد بغير
الزراعة البنا والغرس وطبخ الاجر والخزف ونحو ذلك من سائر الانتفاعات بالارض انتهى فاذا عرفت ذلك ظهر لك
صحة الاجارات الواقعة في زماننا من انه يستاجر الارض مقيلا ومراحا قاصدا بذلك الزام الاجرة بالتمكن منها مطلقا
سوا سلمها الى المستاجر وامكن زراعتها اولا ولا شك في صحته لانه لم يستاجرها للزراعة حتى عدم ريها فيحالها وفي
الولوالجية استاجر ارضا ليلبن فيها فالاجارة فاسدة ثم هي على وجهين ان كان للتراب قيمة ضمن ويكون اللبن وان لم يكن
له قيمة فلا شي عليه واللبن له وضمن نقصان الارض ان نقصت وفي فتاوى قاري الهداية ان اجارة الارض المشغولة
له بزرع الارض ان كان الزرع بحق بان كان باجارة لا يجوز وان يوجرها لم يستحصد الزرع الا ان يواجرها مضافة الى المستقبل
وان كان الزرع في هذه الصورة واجب القلع فان الموجر في هذه الصورة قادر على تسليم ما اجره بان يجبر صاحب الزرع على
قلعه سوا ادرك ام لا لانه لا حق لصاحبه في بقائه انتهى والدار المشغولة بمتاع الساكن الذي ليس بمستاجر يصح اجارتها
وابتدا المدة من حين تسلمها فارغة كذا في القنية وفي الخلاصة ولو اجر الارض المزروعة ثم سلمها بعدما فرغ وحصد ينقلب
جائزا ولو قال المستاجر استاجرت منك الارض وهي فارغة وقال الاجر لا بل هي مشغولة بزرعي يحكم الحال كذا في المنتقى
وفي فتاوى الفضلي القول قول الاجر انتهى قوله وللبنا والغرس اي استيجار الارض للبنا والغرس بفتح الغين بمعنى
المغروس وفتحها في الكبير كذا في المغرب لانها منفعة تقصد بالاراضي وفي القنية ولا يجوز لمستاجر السبيل ان يبني فيه
غرفة لنفسه الا ان يزيد في الاجرة ولا يضر بالبنا وان كان معطلا غالبا ولا يرغب المستاجر الا على هذا الوجه جاز من غير
زيادة في الاجرة اذا قال القيم او المالك لمستاجرها اذنت لك في عمارتها فعمرها باذنه يرجع على القيم او المالك وهذا
اذا لم يرجع معظم منفعته على المالك اما اذا رجع الى المستاجر وفيه ضرر بالدار كالبالوعة او شغل بعضها كالتنور فلا
يشترط الرجوع ذكره في الوقف قوله فان مضت المدة قلعهما وسلمها فارغة لانه لا نهاية لهما ففي ابقائهما اضرار بصاحب
الارض فوجب القلع وفي القنية استاجر ارضا وقفا وغرس فيها وبنى ثم مضت مدة الاجارة فللمستاجر ان يستبقيها باجرة
المثل اذا لم يكن في ذلك ضرر ولو ابى الموقوف عليهم الا القلع ليس لهم ذلك انتهى وبهذا يعلم مسئلة الارض المحتكرة
وهي منقولة ايضا في اوقاف هلال لما في الاسعاف وغيره ومشى عليه الشارح في كتاب وقف الخصاف قوله
الا ان يغرم له الموجر قيمته مقلوعا ويتملكه يعني بان يقوم الارض بدون البنا والشجر ويقوم وبها بنا او شجر لصاحب الارض
ان يامره بقلعه فيضمن فضل ما بينهما كذا في الاختيار وهذا استثنا راجع الى لزوم القلع على المستاجر فافاد انه اذا رضي
الموجر بدفع القيمة لا يلزم المستاجر القلع وهذا صحيح مطلقا سوا كانت الارض تنقص بالقلع او لا فلا حاجة الى الكلام المصنف
على ما اذا كانت الارض تنقص بالقلع كما فعل الشارح تبعا لغيره لكن لا يملكها الموجر اجبارا على المستاجر الا اذا كانت الارض
تنقص بالقلع واما اذا كانت لا تنقص فلا بد من رضاه قوله او يرضى بتركه فيكون البنا والغرس لهذا والارض لهذا يعني
اذا رضي الموجر بتركه البنا والغرس لا يلزم المستاجر القلع فلا حاجة الى جعل الضمير في يرضى عائدا الى كل منهما ولا الى
التصريح برضاهما فكما وقع في المجمع كما لا يخفى وهو النزل من الموجر فيكون عادة لارضه ان كان بغير اجر واجارة وان كان
باجر فتصير في غاية البيان على الاول كما ينبغي وعلى الاول لهما من غير ارض من غير بنا وقيل قيمة البنا من غير ارض ياخذ كل واحد
منهما حصته وفي القنية من الوقف هي في الدار المسبلة بغير اذن القيم ونزع البنا يضر بالوقف يجبر القيم على دفع قيمته الكل
ويجوز للمستاجر غرس الاشجار والكرم الموقوفة اذا لم يضر بالوقف بدون صريح الاذن من المتولي الا الاذن فيما يضر بالوقف
جبرا وهذا اذا لم يكن لهم حق قرار العمارة فيها اذا كان يجوز الحفر والغرس والحائط من ترابها لوجود الاذن في مثلها دلالة
انتهى قوله والرطبة كالشجرة ولهذا قال في الجامع الصغير واذا انقضت مدة الاجارة وفي الارض رطبة فانها
تقلع لان الرطاب لا نهاية لها فاشبهت الشجر قوله والزرع يترك باجرة المثل الا ان يدرك لانه له نهاية معلومة
فامكن رعاية الجانبين اذا انقضت مدة الاجارة بخلاف موت احدهما قبل ادراكه فانه يترك بالمسمى على حاله الى
الحصاد وان تفسخ الاجارة لان ابقاء ما كان على ما كان اولى ما دامت المدة باقية وقيد بالمستاجر المستعير فيترك
الى ادراكه باجرة المثل وخرج الغاصب فانه يومر بالقلع مطلقا لان ابتدا الفعل ظلم وهو واجب لهدم الظلم
وفي القنية المراد بقول الفقها اذا انتهت الاجارة والزرع لم يستحصد يترك باجر بنقصان او بعقد بينهما حتى يجب

الاجر باخذ ما انتهى. وهو مما يجب حفظه **قوله** والدابة للركوب والحمل والثوب للبس اي صح استيجار الدابة والثوب لان
المنفعة مقصودة معهودة معلومة قيد بالركوب والحمل لانه لو استاجر دابة ليجنبها ولا يركبها او ليربطها على باب داره
ليرى الناس ان له فرسا فالاجارة فاسدة ولا اجر له. وقيد باللبس في الثوب لانه لو استاجر ثوبا ليزين به بيته او حانوته فالاجارة
فاسدة ومن هذا النوع ما اذا استاجر انية يضعها في بيته يتجمل بها ولا يستعملها او دارا لا يسكنها لكن ليظن الناس ان له
دارا او عبدا على ان لا يستخدمه او دراهم يضعها كما في الخلاصة ووجهه ان هذه المنفعة ليست مقصودة من العين كما قدمناه
اول الكتاب وخرج ايضا ما اذا استاجر فحلا ليربه على ابنه فانه لا يجوز. وفي الخلاصة معاوضة الثيران في الكراب لا خير
فيها اما اذا اعطى البقر ليأخذ الحمار جاز. ويكفي في استيجار الثوب للبس التمكين وان لم يلبس كما في الخلاصة رجل استاجر
ثوبا ليلبسه كل يوم بدانق فوضعه في بيته سنتين ولم يلبسه رد لكل يوم دانقا الى الوقت الذي لو لبسه الى ذلك الوقت
لتخرق فحينئذ سقط الاجر بعد ذلك انتهى وهو كالسكنى قال كما قال في المجمع ويجب بنفس القبض وان لم يركبها وفي الدابة
لا يكفي لما في فصول العمادي والثاني ولو استاجر دابة ليركبها الى مكان معلوم فامسكها في منزله في المصر لا يجب الاجر لو هلكت
انتهى وفيها ايضا رجل استاجر دابة ليحمل عليها له ان يركبها وان استاجرها ليركبها ليس له ان يحمل عليها ولو حمل عليها فلا اجر
عليه لان الركوب يسمى حملا يقال ركب فلان وحمل معه غيره ولا يسمى الحمل ركوبا اصلا انتهى. وفي فصول العمادي معزيا
الى الذخيرة لو استاجر دابة ليحمل عليها حنطة من موضع الى منزله يوما الى الليل وكان يحمل الحنطة الى منزله فكلما رجع كان
يركبها فعطبت الدابة قال ابو بكر الرازي يضمن لانه استاجرها للحمل دون الركوب فكان غاصبا للركوب وقال الفقيه
ابو الليث في الاستحسان لا يضمن لان العادة جرت فيما بين الناس بذلك فصار ماذونا فيه دلالة وان لم ياذن بالافصاح
انتهى فالحاصل انهم اتفقوا على انه لو استاجرها للحمل له ان يركبها لكن الرازي قيده بان لا يجمع بينهما والفقيه عممه **قوله**
وان اطلق اركب والبس من شاء اراد بالاطلاق التعميم بان يأتي بلفظ دال على العموم من غير تقييد براكب ولابس معين لا الاطلاق
المصطلح عليه عند الاصوليين فلو قال على ان تركب من شئت صح العقد ولو استاجرها للركوب مطلقا ولم يسم من يركب لا يصح
الاجارة والفرق ان في الثانية صار المركوب مثلا شخصين كالجنسين فيكون المعقود عليه مجهولا فلا يصح وفي الاولى رضي
المالك بالفعل الذي يحصل في ضمن الركوب فصار المعقود عليه معلوما واذا فسدت فلو اركبها او ركب بنفسه وجب المسمى
استحسانا وينقلب صحيحة ولا ضمان عليه عند الهلاك واذا صحت عند التعميم يعني اول راكب ولابس لتعيينه مرادا من الاول
فصار كالنص عليه ابتداء وفي الخلاصة واذا تكارى قوم مشاة ابلا على ان للكاري يحمل عليه من مرض منهم او من اعيى منهم فهو فاسد
وان قيد براكب ولابس فخالف ضمن يعني اذا عطبت لان الناس يتفاوتون في العلم بالركوب واللبس ولا اجر عليه لانه مع الضمان
يمتنع وكذا لا اجر عليه ان سلم لانه لما سلم تبين انه لم يخالف لانه بما لا يتعين من الدار كذا في غاية البيان واستفيد من كلامه
انه اذا قيد ليس له الاجارة والاعارة كما اذا عمم له ذلك وليس له الايداع في الاول ولو لضرورة دون الثاني ذكره في فصول
العمادي في مسئلة ما اذا عيي الحمار في الطريق فارسله الى صاحبه مع اخر **قوله** ومثله ما يختلف باختلاف المستعمل
في كونه يضمن اذا عطبت مع المخالفة والتقييد لما قدمناه **قوله** وفيما لا يختلف به تقييده به كما لو شرط سكنى واحد له
ان يسكن غيره لان التقييد غير مفيد لعدم التفاوت والذي يضر بالبناء كالحدادة والقصارة خارج على ما قدمناه
فلا يملكه الا بالتنصيص **قوله** وان سمى نوعا وقدرا ككر بر له حمل مثله واخف لا اضر كالملح لان الاصل ان من استحق منفعة
مقدرة بالعقد فاستوفى تلك المنفعة او مثلها او اقل منها جاز وان استوفى اكثر منها لم يجز فله ان يحمل كر حنطة لغيره لو
استاجرها ليحمل كر حنطة لانه مثله ولو حمل كر شعير لانه دونه وغلط من مثل بالشعير للمثل لانه يلزم عليه انه لو استاجرها
ليحمل كر شعير له ان يحمل كر حنطة وليس كذلك لانه فوقه وعلى هذا زراعة الاراضي لو عين نوعا للزراعة ان يزرع مثله واخف
منه لا اضر ومنه ما لو استاجرها ليحمل قطنا معلوما فحمل وزنه حديدا ومثل وزن الحنطة قصلا او تبنا او حطبا وما اشار
بالكاف في قوله ككر بر لانه لو سمى مقدارا من الحنطة فحمل عليها من الشعير مثل ذلك بالوزن لا يضمن وهو الاصح وبه كان يفتي
الصدر الشهيد لانه اخف من ضرر الحنطة **قوله** وان عطبت الدابة بالارداف ضمن النصف ولا اعتبار بالثقل لان الدابة
يعقرها جهل الراكب الخفيف ويخف عليها ركوب الثقيل لعلمه بالفروسية ولان الادمي غير موزون فلا يمكن معرفته بالوزن
فاعتبر عدد الراكب كعدد الجناة في الجنايات وقيده المصنف في الكافي بكون الدابة تطيق حمل الاثنين اما اذا كانت
لا تطيق ضمن جميع قيمتها وقيده الشارح بما اذا كان الرديف يستمسك بنفسه وان كان صغيرا لا يستمسك يضمن بقدر
ثقله وقيد بكون العطب بالارداف لانه لو حمله على عاتقه ضمن جميع قيمتها لكونه يجمع في مكان واحد فيشق على الدابة

وان

وان كانت تطيق حملهما ذكره في النهاية واطلق الارداف فشمل ما اذا اردف خلفه وولد الناقة الذي ولدته بعد الاجارة
وان كان صاحبها لعدم الاذن كما لو حمل على دابة شيئا اخر من ملك صاحبها ذكره في المحيط ولم يعين المصنف الضامن لان
المالك بالخيار ان شاء ضمن الرديف وان شاء ضمن الراكب فالراكب لا يرجع بما ضمن والرديف يرجع ان كان مستاجرا من المستاجر
والا فلا ولم يتعرض المصنف لوجوب الاجر والمنقول في النهاية والمحيط انه يجب جميع الاجر اذا هلكت بعد بلوغ المقصد
مع تضمين النصف ولا يقال كيف اجتمع الاجر والضمان لانا نقول ان الضمان لركوب غيره والاجر لركوبه بنفسه وقيد بكونها
عطبت لانها لو سلمت فلا شيء عليه غير الاجر المسمى كما في غاية البيان وقيد بكونه اردفه حتى صار الاجنبي كالتابع له اما
اذا اقعده في السرج صار غاصبا ولم يجب عليه شيء من الاجر لانه رفع يده عن الدابة واوقعها في يد متعدية فصار ضامنا
والاجر لا يجامع الضمان كذا في غاية البيان وقيد بالارداف لانه لو ركبها وحمل عليها شيئا يضمن قدر الزيادة ان عطبت
الدابة وليس المراد ان الرجل يوزن ويوزن الحمل ليعرف الزيادة لان الرجال لا يوزنون بالقبان بل المراد ان يرجع الى اهل
البصرة فيسأل منهم ان هذا الحمل كم يزيد على ركوبه في الثقل وهذا اذا لم يركب موضع الحمل ضمن جميع القيمة ذكره خواهر
زاده **قوله** وبالزيادة على الحمل المسمى ما زاد اي استاجرها ليحمل عليها مقدارا فحمل عليها اكثر منه فعطبت يضمن ما زاد
الثقل حتى لو كان الماذون مائة من وزاد عليه عشرين منا يضمن الدابة ذكره المصنف في المستصفى وقيد بكون المستاجر هو
الذي حملها اما اذا حملها صاحبها بيده وحده فلا ضمان على المستاجر لما في فصول العمادي استكرى ابلا على ان يحمل كل
مائة رطل فحمل مائة وخمسين رطلا الى ذلك الموضع ثم جاء الجمال بابله واجره المستكري انه ليس كل جمل الا مائة رطل
فحمل الجمال الى ذلك الموضع وقد عطب بعض الابل لا ضمان على المستكري لان صاحب الجمل هو الذي حمل فيقال له كان ينبغي
لك ان تزن اولا انتهى. وان حملاه معا وجب النصف على المستاجر ذكره في المحيط ولو حمل كل واحد جوالقا وحده لا
ضمان على المستاجر ويجعل حمل المستاجر ما كان مستحقا بالعقد ذكره في غاية البيان. وقيده الشارح بان تطيق
الدابة مثله اما اذا كانت لا تطيق ضمن جميع القيمة واشار بالزيادة الى انها من جنس المسمى فلو حمل جنسا اخر غير المسمى ضمن
جميع القيمة واشار بها الى انه لو حمل الزيادة مع المسمى معا فلو حمل المسمى وحده ثم حمل الزيادة وحدها فهلكت ضمن
جميع القيمة ولم يتعرض المصنف للاجر اذا هلك وفي غاية البيان ان عليه الكراء كاملا انتهى. ولا يقال كيف اجتمع
الاجر والضمان لانا نقول الاجر في مقابلة الحمل المسمى لا الضمان في مقابلة الزائد كما تقدم نظيره وكذا لم يتعرض للاجر
اذا سلمت ولم اره صريحا والقواعد تقتضي ان يجب المسمى فقط اما ان حمله الجمال بنفسه وحده فلا كلام واما اذا
حمله المستاجر زائدا على المسمى فمنافع الغصب لا تضمن عندنا ومن هنا يعلم حكم المكاري في طريق مكة وان كان لا يحل
للمستاجر الزيادة على المسمى الا برضى صاحب الدابة ولهذا قالوا ينبغي ان يري المكاري جميع ما يحمله **قوله** وبالضرب
والكبح اي يضمن بهما اذا عطبت وفي المغرب كبح الدابة باللجام اذا ردها وهو ان يجذبها الى نفسه لتقف ولا تجري وقالا
لا يضمن اذا فعل فعلا متعارفا مما يدخل تحت مطلق العقد فكان حاصلا باذنه فلا يضمنه ولابي حنيفة ان الاذن
مقيد بشرط السلامة اذ يتحقق السوق بدونه وانما هما للمبالغة فيتقيد بوصف السلامة كالمرور في الطريق وقيد
بالضرب والكبح لانه لا يضمن بالسوق اتفاقا وظاهرها في الهداية ان للمستاجر الضرب ولا اثم عليه للاذن العرفي فيه
وان كان مقيدا بشرط السلامة وفي غاية البيان ان ضربه للدابة يكون تعديا موجبا للضمان بخلاف العبد المستاجر
فانه ليس له ضربه ويضمن به اتفاقا لانه يؤمر وينهى لفهمه فلا ضرورة الى ضربه بخلاف السيد لعبده تاديبا وللاب والوصي
ضرب الصغير للتاديب لكن مقيد عند ابي حنيفة بشرط السلامة حتى يضمنان لو هلك بضربهما لان التاديب قد
يقع بالزجر والتعريك وفي غاية البيان عن التتمة لا يصح ان ابا حنيفة رجع الى قولهما والمعلم والاستاذ ليس لهما ضرب
الصغير الا باذن الاب والوصي فان مات لا ضمان عليهما اذا كان باذن والا ضمنا واما ضربه دابة نفسه فقال في
القنية وعن ابي حنيفة لا يضربها اصلا وان كانت ملكه وكذا حكم كل ما يستعمل من الحيوانات ثم قال لا يخاصم
ضارب الحيوان فيما يحتاج اليه للتاديب ويخاصم فيما زاد عليه ولا يجوز ضرب اختها الصغيرة التي ليس لها ولي بترك
الصلاة اذا بلغت عشرا ثم قال ان يضرب اليتيم فيما يضرب ولده به وردت الاخبار والاثار وفي الروضة له ان
يكره ولده الصغير على تعليم القرآن والادب والعلم لان ذلك فرض على الوالدين. ولو امر غيره بضرب عبده حل
للمأمور ضربه عنده بخلاف الحر قال رضي الله عنه فهذا تنصيص على عدم جواز ضرب ولد الامر بامره بخلاف المعلم
لان المأمور يضربه نيابة عن الاب لمصلحته والمعلم يضربه بحكم الملك بتمليك ابيه لمصلحة المعلم واما ضربه الزوجة

فجاز في اربع وما في معناها على ترك الزينة لزوجها وهو يريدها وترك الاجابة الى الفراش وترك الغسل والخروج
من المنزل وفي ضرب امرأته وولده على ترك الصلاة روايتان كذا قالوا ومما في معناها ما اذا ضربت جارية زوجها غيرة
ولا تتعظ بوعظه فله ضربها كذا في القنية ويلحق به ما اذا ضربت الولد الذي لا يعقل عند بكائه لان ضرب الدابة اذا كان
ممنوعا فهذا اولى ومنه ما اذا شتمته او مزقت ثيابه او اخذت لحيته او قالت يا حمار يا ابله او لعنته سواء شتمها او لا على قول
العامة ومنه ما اذا شتمت اجنبيا ومنه ما اذا كشفت وجهها لغير محرم او كلمت اجنبيا او تكلمت عامدا مع الزوج او شاغبت
معه ليسمع صوتها الاجنبي ومنه ما اذا اعطت من بيته شيئا من الطعام بلا اذنه ان كانت العادة لم تجر به وان كانت العادة
مسامحة المرأة بذلك بلا مشورة الزوج فليس له ضربها ومنه ما اذا ادعت عليه وليس منه ما اذا طلبت نفقتها وكسوتها
والحث لان لصاحب الحق يد الملازمة ولسان التقاضي كذا في البزازية من النوع الثالث في الضرب من الاختيار **قوله**
ونزع السرج والايكاف والاسراج بما لا يسرج بمثله يعني لو اكرى حمارا بسرج فنزع السرج فاسرجه بسرج لا يسرج بمثله الحمر
او اوكفه مطلقا ونزع الاكاف واسرجه بسرج لا يسرج بمثله ضمن جميع قيمته لان الاكاف يستعمل لغير ما استعمل له السرج
وهو الحمل والاسراج يخالف ايضا لانه لا ينبسط انبساط السرج فكان في حق الدابة خلافا الى جنس غير المسمى فلم يصر مستوفيا
شيئا من المسمى فيضمن الكل كما لو ابدل الحديد مكان الحنطة قيد بكونه لا يسرج بمثله لانه اذا استأجرها باكاف فاوكفها باكاف
مثله او سرجها مكان الاكاف لا يضمن كذا في الخلاصة وانما قلنا في الايكاف مطلقا لان المنقول في الخلاصة ايضا انه لو استأجر
باكاف فاوكفها باكاف لا يوكف بمثلها فهلكت ضمن كل القيمة عند ابي حنيفة وفيها ايضا لو استأجرها عريانة فاسرجها وركبها ضمن
قال مشايخنا اذا استأجرها من بلد الى بلد لا يضمن وان استأجرها ليركبها في المصر ان كان المستكري من الاشراف لا يضمن
وان كان من العوام الذين يركبون عريانا ضمن ولو تكارى دابة ولم يذكر السرج والاكاف وسلمها عريانة فركبها بهذا او بهذا
ان كان مثله يركب بسرج يضمن اذا ركبها باكاف وان كان يركب بكل واحد منهما لا يضمن اذا ركبها بهذا قال تاويله اذا ركب من
بلد الى بلد انتهى **واعلم** ان المنقول في الكافي للحاكم الشهيد الضمان مطلقا من غير تفصيل الشارح فكان هو المذهب
لانه ظاهر الرواية كما لا يخفى وصحح قاضي خان في شرح الجامع الصغير انه يضمن جميع القيمة لانه ذكر الضمان مطلقا فينصرف
الى الكل لانه خلاف صورة ومعنى وقال في غاية البيان قلت ينبغي ان يكون الاصح ضمان قدر الزيادة وفي الخلاصة ولو
استأجرها بغير لجام فالجمها لا يضمن الا اذا الجم بلجام لا يلجم مثلها انتهى وكذا اذا ابدله لان الحمار لا يختلف باللجام وعدمه كذا
في غاية البيان **قوله** وسلوك طريق غير ما عينه وتفاوتا اي يجب الضمان اذا عين المكاري طريقا والمستأجر الدابة طريقا
وسلك غيره وكان بينهما تفاوت بان كان المسلوك ابعد او وعرا او اخوف لا يسلك لصحة التقييد لكونه مفيدا واما
اذا كان يحيث يسلك فظاهر الكتاب انه ان كان بينهما تفاوت ضمن والا فلا **واشار** الى انهما لو تساويا لا ضمان وقيدنا بالتعيين
لانه لو لم يتعين لا ضمان وفي الخلاصة الجمال اذا نزل في مفازة وتهيأ له الانتقال فلم ينتقل حتى فسد المتاع بمطر او سرقة
فهو ضامن اذا كانت السرقة والمطر غالبا **قوله** وحمله الى البحر الكل اي يضمن حمله في البحر اذا قيد بالبر لان التقييد مفيد
لخطر البحر وندرة السلامة فيه اطلقه فشمل ما اذا كان مما يسلكه الناس او لا وقيدنا بكونه قيد بالبر لانه لو لم يقيده
لا ضمان **قوله** وان بلغ بالشيء اي وان بلغ الجمال بالمتاع ذلك الموضع الذي اشترط وتجوز بالتخفيف على استعارة
الفعل الى المتاع اي اذا بلغ المتاع الى ذلك الموضع وانما وجب الاجر لارتفاع الخلاف ولا يلزم اجتماع الاجر والضمان
لانهما في حالين **قوله** وزرع رطبة واذن بالبر ما نقص ولا اجر اي ضمن ما نقص من الارض اذا زرع رطبة وقد اذن له
بزرع الحنطة لان الرطاب اكثر ضررا من الحنطة ولا يجب الاجر المسمى ولا غيره لانه غاصب قيد بكون ما زرعه اشد ضررا
لانه لو كان انقص ضررا لا ضمان ويجب الاجر **قوله** وخياطة قباء وامر بقميص قيمة ثوبه وله اخذه ودفع اجرة مثله
لانه لما كان شبه القميص من وجه لان الاتراك يستعملونه استعمال القميص كان موافقا من وجه مخالفا من وجه فان
مال الى جانب الوفاق واخذ الثوب واشار الى جانب الخلاف وضمنه القيمة وانما وجب اجر المثل دون المسمى لان
صاحبه انما رضي بالمسمى عند حصول المقصود من كل وجه ولم يحصل اطلقه فشمل ما اذا كان يستعمل استعمال القميص
وما اذا شقه وجعله قباء خلافا لما لا يستجابي في انه يجب او وجب فيه الضمان وسيأتي انهما لو اختلفا في المال
المأمور به فالقول لرب الثوب والتقييد بالقباء اتفاقي اذ لو خاطه سراويل وامره بالقباء كان الحكم كذلك على الاصح وفي
الخلاصة والصباغ اذا خالف فصبغ الاصفر مكان الاحمر ان شاء ضمنه قيمة ثوب ابيض وان شاء اخذه واعطاه ما زاد
الصبغ فيه ولا اجر له ولو صبغ رديا ان لم يكن فاحشا لا يضمن وان كان فاحشا بحيث يقول اهل الصنعة انه فاحش

يضمن

يضمن قيمة ثوب ابيض ومنها ايضا رجل دفع الى خياط ثوبا وقال له اقطعه حتى يصيب القدم وكمه خمسة اشبار وعرضه
كذا فقطعه ناقصا ان كان قدر اصبع ونحوه فليس بشيء وان كان اكثر يضمنه وفيها ايضا ولو قال الخياط انظر الى هذا
الثوب ان كفاني قميصا فقال نعم فقطعه بدرهم وخيطه ثم قال انه لا يكفيك يضمن الثوب ولو قال انظر ايكفيني قميصا فقال نعم فقال
اقطعه ثم قال لا يكفيك لا يضمن

باب الاجارة الفاسدة وهي كل عقد

كان مشروعا باصله دون وصفه وبين الفاسد والباطل هنا فرق ايضا فان الباطل ما ليس بمشروع اصلا
وحكمه انه لا يجب فيه بالاستعمال اجر بخلاف الفاسد فانه يجب فيه باجر المثل صرح به في الحقائق

انتهى ما بلغ تأليفه اليه واقتصر عليه

شارح هذا الكتاب الموسوم بالبحر الرائق شرح كنز الدقائق الشيخ الامام
العالم العلامة النبيه الفهامة فقيه الفقهاء المحققين صدر العلماء المدرسين
مفيد الطالبين عمدة المجتهدين الراجحين قامع المبتدعين ذو التصانيف
الفائقة المشهورة والتأليف الرائقة المنثورة **مولانا وسيدنا** زين الدين ابن نجيم
الحنفي عامله الله بلطفه الخفي واجراه على عوائد بره الحفي وتقبل ذلك منه ومن
كل مؤلف الف ابتغاء لوجهه الكريم رغبة في ثوابه العظيم ونفع به ونفعنا ببركته
وبركة مؤلفه واسكنا واياه الجنان وغرفها انه جواد كريم غفور رحيم فهب يحيا

وقد كتب برسم حضرة من عقد الله تعالى له لواء الولاية والولاية والعزة والفخار ولاطن في افاق البلاد
بمزيد عظمته وحصول بغيته صحيح الاخبار وجعل مقامه العالي مركز العز والمجد والعظمة فاليه المنتهى وعليه المدار
جمال العلماء العظام من الموالي وفخر الفضلاء الكرام ذي الرتب العوالي **مولانا** افندي عبد الباقي الشهير بجمال زاده
جعل الله الخير والتقوى زاده وبلغه من مزيد النعم فوق ما يؤمل مع دوام العز والسعد والحظ
والمجد ومتعه بالنظر الى وجهه الكريم واسكنه بفضله العميم دار النعيم المقيم بحرمة نبيه الكريم
محمد صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه
على يد العبد الضعيف النحيف المعترف بذنبه التائب الى ربه الواثق بالطف الصمداني
ابن الدين النوري الي عفي الله عنه وعن والديه ومشايخه ومن نظر فيه فدعا لهم بالمغفرة والرحمة ولكل المسلمين

ولكاتبه العاجز الفقير

تفضل يا عظيم العفو واغفر	لمن يفني ومد الخط باقي
ومنه منك عفوا ثم لطفا	اذا امسى بلحد في انطباق
وكن لي منقذا في يوم عرض	بفضلك من لهيب واحتراق
جمالا منك لي بقياه ابدا	بما لك المكرم ونور

وقد تجز كتابته

في يوم السبت المبارك خامس عشر من شهر شعبان
سنة ثلاث بعد الالف من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل الصلاة واكمل التحية
وحسبنا وكفى **اللهم** يا
واسع المغفرة اسالك
العفو عما طغى به القلم وحرفه من القول الملم
يا ارحم الراحمين برحمتك امين